MANUAL DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

Ludwig Ott

ÍNDICE GENERAL

iiiiiiii Prólogo

INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA DOGMATICA

§ 1 Noción y objeto de la teología

§ 2 La teología como ciencia

§ 3 Noción y método de la teología dogmática

§ 4 Concepto y división del dogma

§ 5 La evolución del dogma

§ 6 Las verdades católicas

§ 7 Las opiniones teológicas

§ 8 Grados de certidumbre teológica

§ 9 Las censuras teológicas

Libro primero

DIOS UNO Y TRINO

Parte primera: Dios uno en esencia

Sección primera: La existencia de Dios

Capítulo primero: La cognoscibilidad natural de Dios

§ 1 Posibilidad de conocer a Dios con la sola luz de la razón natural

§ 2 Posibilidad de demostrar la existencia de Dios

§ 3 Errores acerca de la cognoscibilidad natural de Dios

Capítulo segundo: La cognoscibilidad sobrenatural de la existencia de Dios

§ 4 La existencia de Dios como objeto de fe

Sección segunda: La esencia de Dios

Capítulo primero: El conocimiento de la esencia de Dios

§ 5 El conocimiento natural de Dios en esta vida

§ 6 El conocimiento sobrenatural de la esencia divina en la vida futura

§ 7 El conocimiento sobrenatural de la esencia divina en esta vida por medio de la fe

Capítulo segundo: Definición teológica de la esencia divina

§ 8 Los nombres de Dios en la Biblia

§ 9 La esencia física y metafísica de Dios

Sección tercera: Los atributos divinos

§ 10 Los atributos divinos en general

Capítulo primero: Los atributos del ser divino

§ 11 La absoluta perfección de Dios

§ 12 La infinitud de Dios

§ 13 La simplicidad de Dios

§ 14 La unicidad de Dios

§ 15 La verdad de Dios

§ 16 La bondad de Dios

§ 17 La inmutabilidad de Dios

§ 18 La eternidad de Dios

§ 19 La inmensidad de Dios y su omnipresencia

Capítulo segundo: Los atributos de la vida divina

I. El conocimiento o ciencia divina

§ 20 La perfección del conocimiento divino

§ 21 Objeto y división del conocimiento divino

§ 22 El medio con que Dios prevé las acciones libres de las criaturas racionales

§ 23 La ciencia divina como causa de las cosas

II. La voluntad divina

§ 24 Perfección de la voluntad divina

§ 25 Objeto de la voluntad divina

§ 26 Las propiedades físicas de la voluntad divina

§ 27 Las propiedades morales de la voluntad divina

Parte segunda: Dios trino en personas

Sección primera: Formulación dogmática y fundamento positivo del dogma trinitario

Capítulo primero: Herejías antitrinitarias y declaraciones de la Iglesia

§ 1 Herejías

§ 2 Doctrina de la Iglesia

Capítulo segundo: La existencia de la Trinidad, probada por la Escritura y la tradición

I. El Antiguo Testamento

§ 3 Insinuaciones del misterio en el Antiguo Testamento

II. El Nuevo Testamento

§ 4 Fórmulas trinitarias

§ 5 Doctrina neotestamentaria acerca de Dios Padre

§ 6 Doctrina neotestamentaria acerca de Dios Hijo

§ 7 Doctrina neotestamentaria sobre Dios Espíritu Santo

§ 8 La doctrina neotestamentaria acerca de la unidad numérica de la naturaleza divina en las tres personas

III. La tradición

§ 9 Testimonio de la tradición en favor de la trinidad de personas en Dios

Capítulo tercero: Fundamento de la trinidad de personas en Dios

§ 10 Las procesiones divinas inmanentes en general .

§ 11 El Hijo procede del Padre por vía de generación

§ 12 El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo por vía de espiración .

Sección segunda: Exposición especulativa del dogma trinitario

§ 00

Capítulo primero: Exposición especulativa de las procesiones divinas inmanentes

§ 13 La generación del Hijo por el Padre mediante el entendimiento

§ 14 La procesión del Espíritu Santo mediante la voluntad o amor recíproco del Padre y del Hijo

§ 15 Diferencia entre espiración y generación

Capítulo segundo: Las relaciones y personas divinas

§ 16 Las relaciones divinas

§ 17 Las Personas divinas

§ 18 Las propiedades y nociones divinas

§ 19 La pericóresis trinitaria

§ 20 La unidad de la operación divina ad extra

§ 21 Las apropiaciones

§ 22 Las misiones divinas

Capítulo tercero: La Santísima Trinidad y la razón

§ 23 Índole misteriosa del dogma trinitario

§ 00

Libro segundo

TRATADO DE DIOS CREADOR

Sección primera: El acto divino de la creación

§ 00

Capítulo primero: El origen o creación del mundo

§ 1 Realidad de la creación divina del mundo

§ 2 La idea divina del mundo

§ 3 Motivo y finalidad de la creación del mundo

§ 4 La Santísima Trinidad y la creación

§ 5 La libertad del acto divino creador

§ 6 Carácter temporal del mundo

§ 7 Incomunicabilidad del poder creador

Capítulo segundo: Conservación y gobierno del mundo

§ 8 Conservación del mundo

§ 9 El concurso divino

§ 10 La providencia divina y el gobierno del mundo

Sección segunda: La obra divina de la creación

Capítulo primero: La doctrina revelada acerca de las cosas materiales o cosmología cristiana

§ 11 El hexamerón bíblico

§ 12 La doctrina del evolucionismo a la luz de la revelación

Capítulo segundo: La doctrina revelada acerca del hombre o antropología cristiana

I. Naturaleza del hombre

§ 13 El origen de la primera pareja humana y la unidad del género humano

§ 14 Los elementos constitutivos de la naturaleza humana

§ 15 El origen de cada alma humana

II. La elevación del hombre al estado sobrenatural

§ 16 Concepto de lo sobrenatural

§ 17 Relación entre la naturaleza y lo sobrenatural

§ 18 Dones sobrenaturales del primer hombre

§ 19 Los distintos estados de la naturaleza humana

III. El hombre y su caída del estado sobrenatural

§ 20 El pecado personal de nuestros primeros padres o pecado original originante .

§ 21 Existencia del pecado original

§ 22 Esencia del pecado original

§ 23 Propagación del pecado original

§ 24 Consecuencias del pecado original

§ 25 La suerte de los niños que mueren en pecado original

Capítulo tercero: La verdad revelada acerca de los ángeles o angelología cristiana

§ 26 Existencia, origen y número de los ángeles

§ 27 Naturaleza de los ángeles

§ 28 La elevación sobrenatural y la prueba a que fueron sometidos los ángeles

§ 29 Pecado y reprobación de los ángeles malos

§ 30 Actividad de los ángeles buenos

§ 31 Actividad de los ángeles malos

Libro tercero
TRATADO DE DIOS REDENTOR

Parte primera: La persona del Redentor

Inquisición previa

§ 1 Existencia histórica de Jesús

Sección primera: Las dos naturalezas de Cristo y el modo como están unidas

Capítulo primero: La verdadera divinidad de Cristo

§ 2 El dogma de la verdadera divinidad de Cristo y sus adversarios

§ 3 El testimonio del Antiguo Testamento

§ 4 El testimonio de los evangelios sinópticos

§ 5 El testimonio del Evangelio según San Juan

§ 6 El testimonio de las cartas paulinas

§ 7 El testimonio de la tradición eclesiástica

§ 00

Capítulo segundo: La verdadera humanidad de Cristo

§ 8 Realidad de la naturaleza humana de Cristo

§ 9 Integridad de la naturaleza humana de Cristo

§ 10 Origen adamítico de la naturaleza humana de Cristo

§ 00

Capítulo tercero: La unión de ambas naturalezas en Cristo en la unidad de persona

§ 11 La unidad de la persona de Cristo

§ 12 La dualidad de naturalezas

§ 13 Dualidad de voluntades y operaciones

§ 14 Comienzo y duración de la unión hipostática

§ 00

Capítulo cuarto: Explicación teologico-especulativa de la unión hipostática

§ 15 Carácter sobrenatural y absolutamente misterioso de la unión hipostática

§ 16 Objeciones contra el dogma de la unión hipostática

§ 17 La unión hipostática y la Santísima Trinidad

§ 00

Capítulo quinto: Consecuencias de la unión hipostática

§ 18 La filiación natural divina del hombre Jesucristo

§ 19 La adorabilidad de Cristo en general

§ 20 La adoración del Sacratísimo Corazón de Jesús

§ 21 La comunicación de idiomas

§ 22 La pericóresis cristológica

§ 00

Sección segunda: Los atributos de la naturaleza humana de Cristo

§ 00

Capítulo primero: Las prerrogativas de la naturaleza humana de Cristo

I. Las prerrogativas del entendimiento humano de Cristo

§ 23 La visión beatífica

§ 24 La ciencia infusa

§ 25 La ciencia adquirida y el progreso del saber humano de Cristo

II. l.as prerrogativas de la voluntad humana de Cristo o la santidad de Jesús

§ 26 La impecancia e impecabilidad de Cristo

§ 27 La santidad y plenitud de gracia en Cristo

III. Las prerrogativas del poder humano de Cristo

§ 28 El poder de Cristo

§ 00

Capítulo segundo: Los defectos o la pasibilidad de la naturaleza humana de Cristo

§ 29 La pasibilidad de Cristo

§ 00

Parte segunda: La obra del Redentor

§ 00

Capítulo primero: La redención en general

§ 1 El fin de la encarnación

§ 2 Controversia sobre la predestinación absoluta o condicionada de la encarnación

§ 3 Concepto y posibilidad de la redención por medio de Cristo

§ 4 Carácter necesario y libre de la redención

§ 00

Capítulo segundo: La realización de la redención por los tres ministerios de Cristo

I. El ministerio doctrinal

§ 5 El ministerio doctrinal o profético de Cristo

II. El ministerio pastoral

§ 6 El ministerio pastoral o ministerio real de Cristo

III. El ministerio sacerdotal

§ 7 Realidad del oficio sacerdotal de Cristo

§ 8 **Ejercicio del oficio sacerdotal o sacrificio de Cristo**

§ 9 **Importancia soteriológica del sacrificio de Cristo : rescate y reconciliación**

§ 10 **La satisfacción vicaria de Cristo**

§ 11 **El mérito de Cristo**

§ 00

Capítulo tercero: Conclusión gloriosa de la obra redentora de Cristo o ensalzamiento de Jesús

§ 12 **Descenso de Cristo a los infiernos**

§ 13 **La resurrección de Cristo**

§ 14 **La ascensión de Cristo a los cielos**

§ 0

Parte tercera: Tratado de la Madre del Redentor

§ 00

Capítulo primero: La divina maternidad de María

§ 1 **María es verdadera Madre de Dios**

§ 2 **Dignidad y plenitud de gracia de María, derivadas de su maternidad divina**

Capítulo segundo: Los privilegios de la Madre de Dios

§ 3 **La concepción inmaculada de María**

§ 4 **María y su inmunidad de la concupiscencia y de todo pecado personal**

§ 5 **La virginidad perpetua de María**

§ 6 **La asunción corporal de María a los cielos**

Capítulo tercero: La cooperación de María a la obra de la redención

§ 7 **La mediación de María**

§ 8 **La veneración de María**

Libro cuarto

TRATADO DE DIOS SANTIFICADOR

§ 00

Parte primera: La doctrina de la gracia

§ 00

Introducción: La gracia en general

§ 1 La redención subjetiva en general

§ 2 Noción de gracia

§ 3 División de la gracia

§ 4 Errores más importantes en materia de la gracia

§ 00

Sección primera: La gracia actual

§ 00

Capítulo primero: Naturaleza de la gracia actual

§ 5 La gracia de iluminación y la de moción

§ 6 La gracia antecedente y la subsiguiente

§ 7 Controversia acerca de la esencia de la gracia actual

§ 00

Capítulo segundo: Necesidad de la gracia actual

§ 8 Necesidad de la gracia para los actos del orden sobrenatural

§ 9 La capacidad de la naturaleza humana sin la gracia, y sus límites

§ 00

Capítulo tercero: La distribución de la gracia actual

§ 10 La libertad de Dios en la distribución de la gracia o carácter gratuito de la misma

§ 11 La universalidad de la gracia

§ 12 El misterio de la predestinación

§ 13 El misterio de la reprobación

§ 00

Capítulo cuarto: La relación entre la gracia y la libertad

§ 14 La doctrina de la Iglesia sobre la gracia y la libertad, frente a las doctrinas heréticas

§ 15 La especulación teológica en torno a la relación entre la gracia y la libertad

§ 00

Sección segunda: La gracia habitual

§ 00

Capítulo primero: Proceso de la justificación

§ 16 Concepto de justificación

§ 17 Las causas de la justificación

§ 18 La preparación para la justificación

§ 00

Capítulo segundo: El estado de justificación

§ 19 La esencia de la gracia santificante

§ 20 Los efectos formales de la gracia santificante

§ 21 El séquito de la gracia santificante

§ 22 Propiedades del estado de gracia

§ 00

Capítulo tercero: Las consecuencias o frutos de la justificación o doctrina acerca del mérito

§ 23 La realidad del mérito

§ 24 Las condiciones del mérito

§ 25 El objeto del mérito

§ 00

Parte segunda: Tratado acerca de la Iglesia

§ 00

Capítulo primero: Origen divino de la Iglesia

§ 1 Concepto de Iglesia

§ 2 La fundación de la Iglesia por Cristo

§ 3 Finalidad de la Iglesia

§ 00

Capítulo segundo: La constitución de la Iglesia

§ 4 La constitución jerárquica de la Iglesia

§ 5 El primado de Pedro

§ 6 El primado de jurisdicción de los papas

§ 7 Naturaleza del primado romano

§ 8 El primado del magisterio pontificio o infalibilidad del Papa

§ 9 Los obispos

§ 00

Capítulo tercero: Las fuerzas vitales de la Iglesia

§ 10 Cristo y la Iglesia

§ 11 El Espíritu Santo y la Iglesia

§ 00

Capítulo cuarto: Las propiedades esenciales de la Iglesia

§ 12 La indefectibilidad de la Iglesia

§ 13 La infalibilidad de la Iglesia

§ 14 La visibilidad de la Iglesia

§ 15 La unidad de la Iglesia

§ 16 La santidad de la Iglesia

§ 17 La catolicidad de la Iglesia

§ 18 La apostolicidad de la Iglesia

§ 00

Capítulo quinto: Necesidad de la Iglesia

§ 19 La pertenencia a la Iglesia

§ 20 La necesidad de pertenecer a la Iglesia

§ 00

Capítulo sexto: La comunión de los santos

§ 21 Noción y realidad de la comunión de los santos

§ 22 La comunión de los fieles que viven en la tierra

§ 23 La comunión de los fieles de la tierra con los santos del cielo

§ 24 La comunión de los fieles de la tierra y los santos del cielo con las almas del purgatorio

§ 00

Parte tercera: Tratado sobre los sacramentos

§ 00

Sección primera: Tratado sobre los sacramentos en general

§ 00

Capítulo primero: Naturaleza de los sacramentos

§ 1 Noción de sacramento

§ 2 Los elementos del signo sacramental

§ 00

Capítulo segundo: Eficiencia y causalidad de los sacramentos

§ 3 La eficiencia objetiva de los sacramentos

§ 4 La causalidad de los sacramentos

§ 5 Efectos de los sacramentos

§ 00

Capítulo tercero: La institución y número de los sacramentos

§ 6 La institución de los sacramentos por Cristo

§ 7 El número de los sacramentos

§ 8 Necesidad de los sacramentos

§ 00

Capítulo cuarto: El ministro y el sujeto de los sacramentos

§ 9 El ministro de los sacramentos

§ 10 El sujeto de los sacramentos

§ 00

Capítulo quinto: Los sacramentos precristianos y los sacramentales

§ 11 Los sacramentos precristianos

§ 12 Los sacramentales

§ 00

Sección segunda: Tratado sobre los sacramentos en particular

§ 00

I. El sacramento del bautismo

§ 1 Noción y sacramentalidad del bautismo

§ 2 El signo externo del bautismo

§ 3 Los efectos del bautismo

§ 4 Necesidad de recibir el bautismo

§ 5 El ministro del bautismo

§ 6 El sujeto del bautismo

§ 00

II. El sacramento de la confirmación

§ 1 Noción y sacramentalidad de la confirmación

§ 2 El signo externo de la confirmación

§ 3 Los efectos de la confirmación

§ 4 Necesidad de la confirmación

§ 5 El ministro de la confirmación

§ 6 El sujeto de la confirmación

§ 00

III. El sacramento de la eucaristía

§ 1 Noción de eucaristía

A. La presencia real de Cristo en la eucaristía

§ 00

Capítulo primero: El hecho de la presencia real de Cristo

§ 2 Doctrinas heréticas opuestas

§ 3 La presencia real de Cristo según testimonio de la Sagrada Escritura

§ 4 La presencia real según el testimonio de la tradición

§ 00

Capítulo segundo: Verificación de la presencia real de Cristo o transustanciación

§ 5 El dogma y la noción de transustanciación

§ 6 La transustanciación según las fuentes de la verdad revelada

§ 7 Las especies sacramentales

§ 00

Capítulo tercero: El modo con que Cristo está realmente presente en la Eucaristía

§ 8 La totalidad de la presencia

§ 9 Permanencia de la presencia real

§ 10 Adorabilidad de la eucaristía

§ 00

Capítulo cuarto: La Eucaristía y la razón

§ 11 El carácter misterioso de la eucaristía

§ 12 Contradicciones aparentes entre la razón y el dogma eucarístico

§ 00

B. La eucaristía como sacramento

§ 00

§ 13 La sacramentalidad de la eucaristía

§ 14 El signo externo de la eucaristía

§ 15 Los efectos de la eucaristía

§ 16 Necesidad de la eucaristía

§ 17 El ministro de la eucaristía

§ 18 El sujeto de la eucaristía

§ 00

C. La eucaristía como sacrificio

§ 00

Capítulo primero: Realidad del sacrificio de la misa

§ 19 La eucaristía y su carácter de sacrificio según la doctrina de la Iglesia

§ 20 El carácter sacrificial de la eucaristía según testimonio de la Escritura

§ 21 El carácter sacrificial de la eucaristía según el testimonio de la tradición

§ 00

Capítulo segundo: La esencia del sacrificio de la misa

§ 22 Relación entre el sacrificio de la misa y el de la cruz

§ 23 La esencia física del sacrificio de la misa

§ 24 La esencia metafísica del sacrificio de la misa

§ 00

Capítulo tercero: Efectos y eficacia del sacrificio de la misa

§ 25 Efectos del sacrificio de la misa

§ 26 Eficacia del sacrificio de la misa

§ 27 Valor y frutos del sacrificio de la misa

§ 00

IV. El sacramento de la penitencia

§ 1 Noción de penitencia

A. La potestad de la Iglesia para perdonar los pecados

Capítulo primero: La existencia de potestad en la Iglesia para perdonar los pecados

§ 2 El dogma y las herejías opuestas

§ 3 Testimonio de la Escritura

§ 4 El testimonio de la tradición

Capítulo segundo: Propiedades de la potestad de la Iglesia para per-donar los pecados

§ 5 El poder de la Iglesia para perdonar los pecados, como verdadera potestad de absolución

§ 6 Extensión universal del poder de la Iglesia para perdonar los pecados

§ 7 Carácter judicial del perdón eclesiástico de los pecados

B. El perdón de los pecados como sacramento

§ 8 Sacramentalidad del perdón de los pecados

Capítulo primero: El signo exterior del sacramento de la penitencia

I. La contrición

§ 9 La contrición en general

§ 10 La contrición perfecta

§ 11 La atrición

IV. La confesión de los pecados

§ 12 Institución divina y necesidad de la confesión

§ 13 El objeto de la confesión

III. La satisfacción

§ 14 Noción e índole de la satisfacción sacramental

IV. La absolución

§ 15 La absolución sacramental como forma del sacramento de la penitencia

Capítulo segundo: Efectos y necesidad del sacramento de la penitencia

§ 16 Efectos del sacramento de la penitencia

§ 17 Necesidad del sacramento de la penitencia

Capítulo tercero: El ministro y el sujeto del sacramento de la penitencia

§ 18 El ministro del sacramento de la penitencia

§ 19 El sujeto del sacramento de la penitencia

Apéndice

§ 20 La doctrina sobre las indulgencias

V. El sacramento de la unción de los enfermos

§ 1 Noción y sacramentalidad de la unción de los enfermos

§ 2 El signo externo de la unción de los enfermos

§ 3 Los efectos de la unción de los enfermos

§ 4 Necesidad de la unción de los enfermos

§ 5 El ministro de la unción de los enfermos

§ 6 El sujeto de la unción de los enfermos

VI. El sacramento del orden

§ 1 Noción y sacramentalidad del orden

§ 2 Las órdenes sagradas

§ 3 El signo externo del sacramento del orden

§ 4 Efectos del sacramento del orden

§ 5 El ministro del sacramento del orden

§ 6 El sujeto del sacramento del orden

VII. El sacramento del matrimonio

§ 1 Noción, origen y sacramentalidad del matrimonio

§ 2 Fin y propiedades del matrimonio

§ 3 El signo externo del sacramento del matrimonio

§ 4 Los efectos del sacramento del matrimonio

§ 5 El ministro y el sujeto del sacramento del matrimonio

§ 6 La potestad de la Iglesia sobre el matrimonio

Libro quinto
TRATADO DE DIOS CONSUMADOR

Tratado de los novísimos o de la consumación (escatología)

Capítulo primero: La escatología del individuo

§ 1 La muerte

§ 2 El juicio particular

§ 3 El cielo

§ 4 El infierno

§ 5 El purgatorio

Capítulo segundo: Escatología general

§ 6 El retorno de Cristo

§ 7 La resurrección de los muertos

§ 8 El juicio universal

§ 9 El fin del mundo

PRÓLOGO

Este Manual de Teología Dogmática ha nacido del ejercicio diario de enseñar y, por tanto, se dirige primordialmente a los estudiantes de la disciplina teológica.

Me propuse presentar de la forma más clara y precisa que me fuera posible la sustancia de la doctrina católica y sus fundamentos en las fuentes de la revelación. Por razones didácticas he estructurado cuidadosamente toda la materia.

Como no podía sobrepasar el margen de un manual, sólo presenté en cada tema las declaraciones más significativas del magisterio eclesiástico, algunos de los textos bíblicos más importantes y algún que otro texto patrístico. A otras clases de pruebas no pude sino aludir brevemente. Expuse la evolución de los dogmas sólo en cuanto resultaba indispensable para comprender la doctrina católica. Generalmente traduzco los textos bíblicos y patrísticos. Quien desee estudiarlos en su idioma original puede buscar los textos bíblicos en una buena edición de la Escritura, y la mayor parte de los patrísticos en el Enchiridion Patristicum, de M. J. RouiT DE JouRNEL (Friburgo de Brisgovia-Barcelona [18] *1953). La brevedad a que antes aludía me ha forzado a dar preferencia a la prueba positiva sobre la especulativa. Esta va de todos modos en forma concisa al fin de cada tema. Las numerosas citas de Santo Tomás pueden servir de orientación para profundizar más en el campo especulativo.*

*La bibliografía no pretende ser completa. Dado el carácter manual de la obra, solamente es posible ofrecer una selección de los trabajos más sobresalientes publicados hasta el momento mismo de la impresión. •Pero el lector verá de todos modos que la selección ha sido bas**tante copiosa** y no **echará de menos** las publicaciones novísimas más importantes. Para completar la bibliografía, acúdase al Dictionnaire de Théologie Catholique y al Theologisches Wórterbuch zum Neuen Testament, de KITTEL.*

La base del presente Manual la constituyen las lecciones de mis venerados maestros Michael Rackl (t 1948, siendo obispo de Eichstiitt) y Martin Grabmann (t 1949) y respira su espíritu como es mi deseo. Grabmann me inspiró, además, la idea de publicar la presente obra. Confieso también que debo mucho a los textos mencionados en la página 43, sobre todo a los de Bartmann, Diekamp, Pohle y Van Noort.

¡Ojalá que este libro contribuya a difundir en todos los ambientes intelectuales españoles e hispanoamericanos la doctrina de la Iglesia, a fin de que florezcan un conocimiento más profundo de lo sobrenatural y un fervor religioso más vivo !

Eichstätt, 25 de septiembre de 1954.

LUDWIG OTT

NOTA EDITORIAL A LA SEXTA EDICIÓN

La primera edición castellana de la presente obra (1958) aprovechó algunas referencias bibliográficas de las ediciones en inglés (Cork 1955) y en francés (Mulhouse 1955) y se hizo fundamentalmente sobre la tercera edición alemana original (Friburgo de Brisgovia 1957), con adiciones de los revisores destinadas a completar la bibliografía.

La presente edición ha sido revisada, de acuerdo con la séptima edición alemana (1965) y las correcciones previstas por el autor, para la octava.

INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA

§ 1. NOCIÓN Y OBJETO DE LA TEOLOGÍA

1. Noción

El término teología significa etimológicamente «tratado de Dios» (lógos perí theou, «de divinitate ratio sive sermo» ; SAN AGUSTÍN, *De*

civ. Dei viii 1). Teología es, por tanto, la ciencia o estudio . acerca de Dios.

2. Objeto

El *objeto material* primario de la teología es Dios; el secundario, las cosas creadas en cuanto se hallan en relación con Dios : «Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem» ; S.th. I 1, 7.

Respecto del *objeto formal,* es necesario distinguir entre la teología natural y la sobrenatural. La teología natural, iniciada por Platón (denominada *theologia naturalis* por San Agustín, siguiendo la expresión de Varrón, y que desde el siglo xrx fue llamada también teodicea), constituye el punto culminante de la filosofía y puede definirse corno la exposición científica de las verdades acerca de Dios, en cuanto éstas son conocibles por la luz de la razón natural. En cambio, la teología sobrenatural es la exposición científica de las verdades acerca de Dios, en cuanto éstas son conocibles por la luz de la revelación divina. El objeto formal de la teología *natural* es Dios, tal como le conocemos por la luz de la razón natural a través de las cosas creadas; el objeto formal de la teología *sobrenatural* es Dios, tal como le conocemos por la fe mediante la luz de la revelación ; cf. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei* vl *5; S.th.* • I 1, 1 ad 2.

La teología natural y la sobrenatural se distinguen entre sí : por el principio cognoscitivo (la razón natural — la razón iluminada por la fe), por el medio de conocimiento (las cosas creadas — la revelación divina) y por el objeto formal (Dios uno— Dios uno y trino).

§ 2. LA TEOLOGÍA COMO CIENCIA

1. Carácter científico de la teología

a) Según la doctrina de Santo Tomás, la teología es verdadera ciencia, porque parte de verdades fundamentales absolutamente ciertas *(principia),* las verdades reveladas; saca de ellas, mediante un método de argumentación estrictamente científico, nuevos conocimientos, las conclusiones teológicas *(conclusiones); y* las reúne todas en un sistema organizado.

No obstante, la teología es una ciencia subordinada *(scientia subal!ternata),* porque sus principios no son intrínsecamente evidentes para nosotros, sino que los recibe de una ciencia superior, del saber de Dios comunicado por revelación ; S.th. t 1, 2: «Sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum».

La escolástica se dedicó exclusivamente al estudio de la teología especulativa. El florecimiento de la investigación histórica a comienzos de la edad moderna amplió el concepto de ciencia, y esta ampliación aplicóse también en la teología positiva. Por ciencia en sentido objetivo se entiende hoy día un sistema de conocimientos metódicamente elaborados acerca de un objeto que guarde unidad. La teología posee un objeto homogéneo, se sirve de un procedimiento metódico acomodado a su objeto y reúne los resultados obtenidos en un sistema organizado. La sujeción a la autoridad de Dios y de la Iglesia. no disminuye en absoluto el carácter científico de la teología, pues tal autoridad pertenece a la sustancia misma de la verdad revelada por Dios y depositada en manos de la Iglesia, y, por tanto, no es posible separarla del objeto de la teología.

b) La teología se eleva por encima de las otras ciencias por la excelsitud de su objeto, por la suprema certeza de sus conocimientos, que se fundan en el saber infalible de Dios, y por su ordenación directa al supremo fin del hombre; cf. S.th. 11, *5.*

c) La teología, según SANTO ToMÁS, es ciencia especulativa y práctica al mismo tiempo, pues por una parte estudia a Dios, verdad suprema, y a todas las criaturas en sus relaciones con Dios, y por otra estudia también, siempre a la luz de la verdad divina, la conducta moral del hombre en orden a su último fin sobrenatural. La faceta especulativa posee la primacía, pues la ciencia teológica aspira ante todo a conocer la verdad divina, y también porque el último fin de la conducta moral consiste en el perfecto conocimiento de Dios ; S.th. 11, 4.

La escuela franciscana medieval estima que la teología es una ciencia práctica o afectiva, porque los conocimientos teológicos mueven por su misma naturaleza el afecto. El fin primordial de la teología es la perfección moral del hombre: cut boni flamas» (BUENAVENTURA, *Prooemium in IV libros Sent.,* q. 3).

La razón última de esta diversa apreciación del problema radica en la distinta estimación de las potencias del alma. Santo Tomás y su escuela reconocen con Aristóteles la primacía del entendimiento; la

escuela franciscana, en cambio, se decide con San Agustín por la primacía de la votuntad.

d) La teología es sabiduría, pues estudia la causa profundísima y última de todas las cosas. Es la suprema sabiduría, porque considera esa última causa a la luz de la verdad revelada por el mismo saber de Dios; cf. S.th. i 1, 6.

2. La ciencia de la fe

La teología es ciencia de la *fe.* Presupone, pues, la fe en sentido objetivo *(fides quae creditur) y* en sentido subjetivo *(fides qua creditur).* La teología comparte con la fe las fuentes de sus conocimientos, que son: la Sagrada Escritura y la tradición (regla remota de fe) y las declaraciones del magisterio de la Iglesia (regla próxima de fe). Pero la teología, en cuanto *ciencia* de la fe, tiene también un principio cognoscitivo especial, a saber, la razón humana, con la cual procura penetrar y comprender **en** lo posible el contenido y la conexión del sistema de verdades sobrenaturales. SAN AGUSTIN expresa este mismo pensamiento en aquellas palabras : *Crede ut intelligas (Sermo* 43, *7, 9) ;* SAN ANSELMO DE CANTORßERY 10 expresa también de la siguiente manera: [La teología es] *fides quaerens intellectune (Proslogion,* Proemio), y : *Credo ut intelligam (Prosl'ogion 1) ;* RICARDO DE SAN VÍCTOR dice estas palabras : «Properemus de fide ad cognitionem. Satagamus, in quantum possumus, ut intelligamus quod credimus» *(De Trinitate,* Prólogo).

3. División

La teología es una sola ciencia, pues no posee más que un solo objeto formal : Dios y las criaturas en cuanto son objeto de la revelación divina. Como la revelación es una participación del saber divino, la teología, como afirma Santo Tomás, es en cierta manera una grabación del saber divino, único y absolutamente simple, en la mente creada del hombre; S.th. 11, 3.

Según los diversos fines que se proponga, la ciencia teológica, siendo una sola, puede dividirse en las siguientes ramas o especialidades :

a) Teología *dogmática,* incluyendo también la teología fundamental que sirve de base al dogma.

b) Teología *histórico-bíblica:* Introducción a la Sagrada Escritura, hermenéutica, exégesis ; historia eclesiástica, historia de los dogmas, historia de la liturgia, historia del derecho canónico, patrología.

c) Teología *práctica:* Teología moral, derecho canónico, teología pastoral con la catequética y la homilética.

§ 3. NOCIÓN Y MÉTODO DE LA TEOLOGÍA DOGMÁTICA

1. Noción

Tomando como base las declaraciones dogmáticas de la Iglesia, podríamos denominar dogmática o teología dogmática a toda la teología sobrenatural. Pero de hecho se reserva el nombre de dogmática al conjunto de verdades *teóricas* que nos han sido reveladas sobre Dios y sus operaciones *(doctrina credendorum),* haciendo objeto de la teología moral las verdades reveladas *prácticas* que deben regir las acciones del hombre *(doctrina faciendorum).* Podemos, pues, definir la teología dogmática con las siguientes palabras de SCHEEBEN *(Dogmatik, Einleitung,* n. *2) :* «Es la exposición científica, basada en el dogma católico, de todas las enseñanzas teóricas que por revelación divina se nos han comunicado acerca de Dios y de sus operaciones.»

2. Método

El método de la teología dogmática es positivo y especulativo, razón por la cual se distingue entre teología dogmática positiva v especulativa.

La teología dogmática *positiva* nos enseña que el magisterio eclesiástico nos propone una doctrina teológica para que la creamos (elemento dogmático) y que tal doctrina se halla contenida en las fuentes de la revelación (elemento bíblico-patrístico). Al ponerse a defender la doctrina católica contra ideas erróneas, se convierte en teología controversista (elemento apologético o polémico).

La teología dogmática *especulativa,* que se identifica con la llamada teología escolástica, se esfuerza por comprender lo más posible, mediante el raciocinio humano, las verdades reveladas.

No deben separarse los dos métodos especulativo y positivo, antes bien el ideal consiste en la síntesis armónica del dato dogmático y del raciocinio, como prescribe expresamente la autoridad

eclesiástica. Pfo xi ordena en la constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus* (1931) que «se exponga la sagrada teología según los métodos positivo y escolástico». El estudio especulativo «ha de hacerse según los principios y doctrina de Santo Tomás de Aquino» (art. *29); cf.* Vaticano II, *Decreto sobre la formación sacerdotal,* n.° *16;* SANTO TOMÁS, *Quodl. iv 9,* 18.

§ 4. CONCEPTO Y DIVISIÓN DEL DOGMA

1. Concepto

Por dogma en sentido estricto entendemos una verdad directamente (formalmente) revelada por Dios y propuesta como tal por la Iglesia para ser creída por los fieles. El concilio del Vaticano declara : «Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur» ; Dz 1792.

El concepto de dogma comprende, por tanto, estos dos elementos :

a. La inmediata revelación por parte de Dios («revelatio immediate divina o revelatio formalis»). La verdad en cuestión tiene que haber sido revelada inmediatamente por Dios, bien sea expresamente *(explicite)* o implícitamente *(implicite),* y debe hallarse contenida, por tanto, en las fuentes de la revelación ; en la Sagrada Escritura o en la tradición.

b. Que haya sido propuesta por el magisterio eclesiástico *(propositio Ecclesiae).* Tal proposición no solamente incluye la notificación de una doctrina de fe, sino al mismo tiempo la obligación de creer esa verdad propuesta. Esto puede hacerlo la Iglesia, bien de forma extraordinaria por una solemne definición del Papa o de un concilio universal *(iudicium solemne), o* por el magisterio ordinario *y* universal de toda la Iglesia *(magisterium ord'inarium et universale).* Qué cosa constituya enseñanza universal de la Iglesia es fácil inferirlo si se examinan los catecismos publicados por los obispos en sus diócesis.

Mientras que, según esta opinión que acabamos de exponer (que es la general y que propugnan principalmente los tomistas), la verdad revelada propuesta por el dogma ha de contenerse inmediata o formalmente (es decir, como tal) en las fuentes de la revelación, bien sea explícita o implícitamente, según otra opinión (propugnada por los

escotistas y por algunos teólogos dominicos, como M. M. Tuyaerts, A. Gardeil, F. Marín-Sola), una verdad puede ser también propuesta como dogma aun cuando sólo se contenga mediata o virtualmente en las fuentes de la revelación, es decir, cuando pueda ser deducida de una verdad revelada con ayuda de otra verdad de razón natural. La sentencia escotista deja mayor margen al magisterio docente de la Iglesia **para** que proponga verdades de fe, y **hace** más fácil probar que las verdades de fe propuestas como tales por la Iglesia se contienen en las fuentes de la revelación; pero puede objetarse en contra de ella que el asentimiento de fe no se apoyaría solamente en la autoridad de Dios revelador, sino al mismo tiempo en un conocimiento de razón natural, siendo así que la Iglesia exige prestar ante el dogma una fides divina.

El dogma en sentido propio es objeto de la fides divina et catholica : es objeto de fe divina por proceder de una revelación divina, y es objeto de fe católica por ser propuesto por el magisterio infalible de la Iglesia. Cuando un bautizado niega o pone en duda deliberadamente un verdadero dogma, cae en pecado de herejía (CIC 1325, § 2) e incurre ipso facto en excomunión (CIC 2314, § 1).

Si, no obstante faltar la propuesta de la Iglesia, alguno llega a la convicción firme y cierta de que una verdad ha sido revelada inmediatamente por Dios, está obligado, según doctrina de varios teólogos (Suárez, De Lugo), a creerla con fe divina. Con todo, la mayor parte de los teólogos opinan que semejante verdad, antes de ser propuesta por la Iglesia, sólo habría que admitirla con mero asentimiento teológico, pues un individuo puede equivocarse en sus apreciaciones.

2. Opiniones de los protestantes y modernistas

a. El protestantismo rechaza el magisterio de la Iglesia y, en consecuencia, que la Iglesia pueda exponer autoritativamente el contenido de la revelación. La revelación bíblica se testifica a sí misma. No obstante, en interés de la unidad doctrinal se admite cierta sujeción del dogma a la autoridad de la Iglesia. «El dogma es la doctrina válida de la Iglesia» (W. Elert). La tendencia liberal del protestantismo moderno no sólo rechaza el magisterio autoritativo de la Iglesia, sino al mismo tiempo toda revelación **divina** objetiva, concibiendo la revelación como una experiencia religiosa de índole subjetiva por la cual el alma se pone en contacto con Dios.

b. Según ALFRED LoisY (t 1940), «las proposiciones que la Iglesia presenta como dogmas revelados no son verdades que hayan bajado del cielo y que la tradición religiosa haya conservado en la

misma forma en que aparecieron por vez primera. El historiador ve en ellas la interpretación de acontecimientos religiosos debida a una larga elaboración del pensamiento teológico» *(L'Lvangile et l'Église,* P 1902, 158). El fundamento del dogma, según las ideas modernistas, es la experiencia religiosa subjetiva, en la cual se revela Dios al hombre (elemento religioso). La experiencia religiosa de la colectividad es estructurada racionalmente por la ciencia teológica y expresada en fórmulas concretas (elemento intelectual). Tal formulación recibe por fin la aprobación de la autoridad eclesiástica siendo declarada como dogma (elemento autoritativo). Pfo x condenó esta doctrina en su decreto *Lamentabili* (1907) y en la encíclica *Pascendi* (1907) ; Dz 2022, 2078 ss.

Frente al modernismo, insiste la Iglesia católica en que el dogma, en cuanto a su contenido, es de origen verdaderamente divino, que es expresión de una verdad objetiva y que su contenido es inmutable.

3. División

Los dogmas se dividen :

a) Por su contenido, en dogmas generales y dogmas especiales. A los primeros pertenecen las verdades fundamentales del cristianismo; a los últimos, las verdades particulares que se contienen en él.

b) Por su relación con la razón, en dogmas puros y mixtos. I,os primeros únicamente los conocemos en virtud de la revelación divina, como, por ejemplo, la Santísima Trinidad (éstos se llaman misterios) ; los últimos podemos también conocerlos por razón natural, v.g., la existencia de Dios.

c) Con respecto a la proclamación de la Iglesia, en dogmas *quoad nos y* dogmas ***in se,*** *o* en dogmas formales y materiales. Los primeros han sido propuestos por el magisterio de la Iglesia como verdades reveladas que los fieles deben creer ; en los últimos falta la proclamación de la Iglesia y, por tanto, no son dogmas en sentido estricto. /

d) Según su necesidad para salvarse, en dogmas necesarios y no necesarios. Los primeros tienen que ser creídos explícitamente por todos para conseguir la salvación eterna ; con respecto a los últimos basta una fe implícita; cf. Hebr 11, 6.

§ 5. LA EVOLUCIÓN DEL DOGMA

1. La evolución del dogma en sentido heterodoxo

La historia de los dogmas que proponen los protestantes liberales (A. von Harnack) y el modernismo (A. Loisy) suponen la evolución *sustancial* de los dogmas, es decir, que el contenido mismo de los dogmas se **vaya** cambiando con el cursa del tiempo. El modernismo pretendió que cel progreso de las ciencias exigía que se reformasen los conceptos de la doctrina católica acerca de Dios, la creación, la revelación, la persona del Verbo encarnado, la redención» ; Dz 2064. A. Lolsv declaraba : «Así como el progreso de la ciencia (de la filosofía) da una nueva versión al problema de Dios, de la misma manera el progreso de la investigación histórica da también una versión distinta al problema de Cristo y la Iglesia» *(Autour d'un petit livre,* 1' 1903, xxtv). Según estas enseñanzas, no existen dogmas definitivos y permanentes, sino siempre sometidos a perpetuo cambio.

El concilio del Vaticano proclamó, contra ANTON GÜNTHER (+1863), que era herético aplicar la idea de evolución, entendida de esta forma, a los dogmas : «Si quis dixerit, fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia», a. s.; Dz 1818. Pío xit condenó, en la encíclica *Humani generis* (1950), Dz 3011 s, el *relativismo* dogmático, que exige que los dogmas se expresen en conceptos tornados de la filosofía predominante en cada época y que sigan también el curso de la evolución filosófica : «Semejante teoría convierte al dogma en una caña agitada por los vientos» *(Humani generis, Dz* 3012).

La razón de la inmutabilidad del dogma reside en el origen divino de la verdad que él expresa. La verdad divina es inmutable lo mismo que Dios : «La verdad de Yahvé dura eternamente» (Ps 116, 2) ; «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» (Mc 13, 31).

2. La evolución del dogma en sentido católico

a) En cuanto al aspecto *material* del dogma, es decir, en la comunicación de las verdades reveladas a la humanidad, ha habido, sin duda, un incremento sustancial, hasta que la revelación alcanzó su punto culminante y su perfección definitiva en Cristo (cf. Hebr 1, 1 s).

SAN GREGORIO MAGNO dice: «Con el correr del tiempo fue acrecentándose la ciencia de los patriarcas; pues Moisés recibió mayores ilustraciones que Abraham en la ciencia de Dios omnipotente, y los profetas las recibieron mayores que Moisés, y los apóstoles, a su vez, mayores que los profetas» *(In Ezechíelem,* lib. 2, hom. 4, 12).

Con Cristo y sus apóstoles terminó la revelación universal (sentencia cierta).

Pío x, en oposición a las doctrinas del protestantismo liberal y del modernismo, que enseñaban la subsiguiente evolución sustancial de la religión por nuevas «revelaciones», condenó la siguiente proposión : «La revelación, que constituye el objeto de la fe católica, no quedó terminada con los apóstoles» ; Dz 2021; cf. Vaticano iI, *const.Dei Verbum, n. 4.*

La Sagrada Escritura y la tradición nos enseñan con toda claridad que, después de Cristo y sus apóstoles (que fueron los encargados de anunciar el mensaje de Cristo), ya no hay que esperar complemento alguno de la verdad revelada. Cristo se consideraba a sí mismo coma la consumación de la ley del Antiguo Testamento (Mt 5, 17; 5, 21 ss) y como el maestro absoluto de toda la humanidad (Mt 23, 10 : «Uno es vuestro maestro, Cristo» ; cf. Mt 28, 20). Los apóstoles ven llegada en Cristo la plenitud de los tiempos (Cal 4, 4) y consideran deber suyo conservar íntegro e incorrupto el sagrado depósito de la fe que Cristo les ha confiado (1 Tim 6, 14 ; 6, 20 ; 2 Tim 1, 14; 2, 2; 3, 14). Los santos padres rechazan, indignados, la pretensión de los herejes que decían poseer doctrinas esotéricas provenientes de los apóstoles o haber recibido nuevas revelaciones del Espíritu Santo. SAN IRENEO *(Adv. haer. iii* 1 ; iv 33, 8) y TERTULIANO *(De praescr. 21)* insisten frente a los gnósticos en que la doctrina de los apóstoles contiene toda la revelación, conservándose esta doctrina en toda su pureza gracias a la ininterrumpida sucesión de los obispos.

b) Respecto de la *forma* del dogma, es decir, del conocimiento y proposición por la Iglesia de las verdades reveladas, y consecuentemente de la pública fe de las mismas, sí que ha habido progreso (evolución *accidental* del dogma), y semejante progreso tiene lugar de las siguientes maneras :

a') Verdades que hasta un momento determinado solamente se creían de forma implícita, se llegas a conocer explícitamente y son propuestas a los fieles para su creencia en ellas; cf. S.th. 2 II 1, 7: «en cuanto a la explicación, creció el número de artículos [de la fe], porque

ciertas cosas que por los antiguos no habían sido conocidas explícitamente, vienen a ser conocidas de forma explícita por otros posteriores».

b') Los dogmas materiales se convierten en dogmas formales.

c') Para más clara inteligencia por parte de todos y para evitar los equívocos y falsas interpretaciones, las verdades antiguas, creídas desde siempre, se proponen por medio de nuevos y bien precisos conceptos. Así ocurrió, por ejemplo, con el concepto de unión hipostática, de transustanciación.

d') Cuestiones debatidas hasta un momento determinado son después aclaradas y definidas, condenándose las proposiciones heréticas; cf. SAN AcusrfN, *De civ. Dei xvi* 2, 1: «ab adversario mota quaestio discendi existit occasio» (una cuestión promovida por un adversario se convierte en ocasión de adquirir nuevas ensefianzas).

La evolución del dogma en el sentido indicado va precedida de una labor científica teológica, y prácticamente enseñada por el magisterio ordinario de la Iglesia con asistencia del Espíritu Santo (Ioh **14,** 26). Promueven esta formación, por un lado, el deseo natural que tiene el hombre de ahondar en el conocimiento de la verdad adquirida y, por otro, influencias externas, como son los ataques de los herejes o los infieles, las controversias teológicas, el progreso de las ideas filosóficas y las investigaciones históricas, la liturgia y la universal convicción de creencias que en ella se manifiesta. Los santos padres pusieron de relieve la necesidad de profundizar en el conocimiento de las verdades reveladas, de disipar la oscuridad y hacer progresar la doctrina de la revelación. Véase el testimonio clásico de VICENTE DE LÉRINS antes del 450) : «Pero tal vez diga alguno: ¿Luego no habrá en la Iglesia de Cristo progreso alguno de la religión? Ciertamente existe ese progreso y muy gran progreso... Pero tiene que ser verdadero progreso en la fe, no alteración de la misma. Pues es propio del progreso que algo crezca en sí mismo, mientras lo propio de la alteración es transformar una cosa en otra» *(Commonitorium 23);* cf. Dz 1800; Vaticano II, const. *Dei Verbum, n.* 8, 2.

c) Existe también un progreso en el conocimiento que va adquiriendo de la fe cada uno de los fieles, según se va ampliando y profundizando su saber teológico. La razón por la que es posible dicho progreso radica, por un lado, en la profundidad de las verdades de la fe y, por otro, en la capacidad que tiene de perfeccionarse el conocimiento humano.

Las condiciones subjetivas del verdadero progreso en el conocimiento de las verdades de la fe son, conforme a la declaración del concilio del Vaticano, la diligencia, la piedad y la moderación: «cum sedulo, pie et sobrie quaerit» ; Dz 1796.

§ 6. LAS VERDADES CATÓLICAS

En conformidad con el fin del magisterio de la Iglesia, que es conservar íntegro el depósito de las verdades reveladas y darles una interpretación infalible (Dz 1800), constituyen el primero y principal objeto de sus enseñanzas 'las verdades y hechos inmediatamente revelados por Dios. Ahora bien, la autoridad infalible de la Iglesia se extiende también a todas aquellas verdades y hechos que son consecuencia o presupuesto necesarios de dichas verdades reveladas (objeto secundario). Tales doctrinas y hechos no revelados inmediata o formalmente pero tan íntimamente vinculados con las verdades de fe, que su impugnación pone en peligro la misma doctrina revelada, se designan con el nombre de verdades católicas *(veritates catholicae) o.* doctrinas de la Iglesia *(doctrinae ecclesiasticae),* cuando el magisterio de ésta se ha pronunciado sobre ellas, para diferenciarlas de las verdades divinas o enseñanzas divinas de la revelación *(veritates vel doctrinae divinae).* Han de ser aceptadas con asentimiento de fe que descansa en la autoridad del magisterio infalible de la Iglesia *(fides ecclesiastica).*

Entre las verdades católicas se cuentan :

1. Las *conclusiones teológicas* en sentido propiamente tal *(conclusiones theologicae).* Por ellas se entienden las verdades religiosas deducidas de dos premisas, de las cuales una es una verdad inmediatamente revelada y la otra una verdad de razón natural. Como una de las premisas es verdad revelada, las conclusiones teológicas reciben el nombre de verdades reveladas *mediata o virtualmente.* Si ambas premisas son verdades inmediatamente reveladas, entonces la conclusión es considerada también como verdad inmediatamente revelada y hay que creerla con fe inmediatamente divina.

2. Los *hechos dogmáticos (facta dogmatica).* Por tales se entienden los hechos históricos no revelados, pero que se hallan en conexión íntima con una verdad revelada, v.g., la legitimidad de un Papa o de un concilio universal, el episcopado romano de San Pedro. En sentido más estricto se entiende por hecho dogmático el

determinar si tal o cual texto concuerda o no con la doctrina de fe católica. La Iglesia no falla entonces sobre la intención subjetiva del autor, sino sobre el sentido objetivo del texto en cuestión; Dz 1350: «sensum, querlm verba prae se ferunt».

3. Las *verdades de razón,* que no han sido reveladas, pero que se encuentran en íntima relación con una verdad revelada, v.g., las verdades filosóficas que constituyen el fundamento natural de la fe (conocimiento de lo suprasensible, posibilidad de conocer a Dios, espiritualidad del alma, libertad de la voluntad), o los conceptos filosóficos con los que se expone el dogma (persona, sustancia, transustanciación). La Iglesia, para defender el depósito de la fe, tiene el derecho y la obligación de condenar 'las doctrinas filosóficas que directa o indirectamente ponen en peligro el dogma. El concilio del Vaticano declaró: «ius etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi» ; Dz 1798.

§ 7. LAS OPINIONES TEOLÓGICAS

Las opiniones teológicas son pareceres personales de Ios teólogos, sobre temas de fe y costumbres, que no se hallan claramente atestiguados por la revelación y sobre los cuales el magisterio de la Iglesia no se ha pronunciado todavía. La autoridad de dichas opiniones depende del peso de sus razones (conexión con la doctrina revelada, actitud de la Iglesia) ; cf. Dz 1146.

Una cuestión debatida cesa de ser objeto de libre disputa cuando el magisterio de la Iglesia se decide claramente en favor de una sentencia. Pío XII declara en la encíclica *Humani generis* (1950) «V si los sumos pontífices, en sus constituciones, de propósito pronuncian una sentencia en materia disputada, es evidente que, según la intención y voluntad de los mismos pontífices, esa cuestión no se puede tener ya como de libre discusión entre los teólogos»; Dz 3013.

§ 8. GRADOS DE CERTIDUMBRE TEOLÓGICA

1. Tienen el supremo grado de certeza las verdades reveladas inmediatamente. El asenso de fe que a ellas se presta radica en la autoridad misma del Dios revelador *(fides divina) y* cuando la Iglesia garantiza con su proclamación que se hallan contenidas en la

revelación, entonces dichas verdades se apoyan también en la autoridad del magisterio infalible de la Iglesia *(fides catholica).* Cuando son propuestas por medio de una definición solemne del Papa o de un concilio universal, entonces son verdades de fe definida *(de fide definita).*

2. Las verdades católicas o doctrinas eclesiásticas sobre las que ha fallado de forma definitiva el magisterio infalible de la Iglesia hay que admitirlas con un asenso de fe que se apoya únicamente en la autoridad de la Iglesia (fe eclesiástica). La certidumbre de estas verdades es infalible como la de los dogmas propiamente dichos.

3. Verdad próxima a la fe *(fidei proxima),es* una doctrina considerada casi universalmente por los teólogos como verdad revelada, pero que la Iglesia no ha declarado todavía como tal de forma definitiva.

4. Una sentencia perteneciente a la fe o teológicamente cierta («ad fidem pertinens vel theologice certa») es una doctrina sobre la cual no ha hecho todavía manifestaciones definitivas el magisterio eclesiástico, pero cuya verdad está garantizada por su conexión íntima con la doctrina revelada (conclusiones teológicas).

5. Sentencia común es una doctrina que, aunque todavía cae dentro del campo de la libre discusión, es sostenida generalmente por todos los teólogos.

6. Opiniones teológicas de inferior grado de certeza son las sentencias probables, más probables, bien fundada y la llamada sentencia piadosa, por tener en cuenta la piadosa creencia de los fieles (ssententia probabilis, probabilior, bene fundata, pia»). El grado ínfimo de certeza lo posee la opinión tolerada, que sólo se apoya en débiles fundamentos, pero es tolerada por la Iglesia.

A propósito de las declaraciones del magisterio eclesiástico, hay que tener en cuenta que no todas las manifestaciones de dicho magisterio en materia de fe y costumbres son infalibles y, por tanto, irrevocables. Son infalibles únicamente las declaraciones del concilio ecuménico que representa al episcopado en pleno y las declaraciones del Romano Pontífice cuando habla ex cathedra; cf. Dz 1839. El magisterio del Romano Pontífice en su forma ordinaria y habitual no es infalible. Tampoco las decisiones de las congregaciones romanas (Congregación para la doctrina de la fe, Comisión Bíblica) son infalibles. No obstante, hay que acatarlas con interno asentimiento *(assensus religiosos)* motivado por la obediencia ante la autoridad del

magisterio eclesiástico. No es suficiente como norma general el llamado respetuoso silencio. Excepcionalmente puede cesar la obligación de prestar el asenso interno cuando un apreciador competente, después de examinar reiterada y concienzudamente todas las razones, Llega a la convicción de que la declaración radica en un error ; Dz 1684, 2008, 2113.

Bibliografía: S. CARTECHINI, *De valore notarum theologicarum et de criteriis ad eas dignoscendas,* R 1951. El mismo, *Dall'opinione al domma. Valore delle note teologiche, R* 1953.

§ 9. LAS CENSURAS TEOLÓGICAS

Por censura teológica se entiende el juicio con el cual se designa el carácter heterodoxo o al menos sospechoso de una proposición tocante a la fe o a la moral católica. Según que tal censura sea enunciada por el magisterio eclesiástico o por la ciencia teológica, será una censura autoritativa y judicial o meramente doctrinal.

He aquí las censuras más corrientes : Proposición herética (se opone a un dogma formal), prop. próxima a la herejía (se opone a una sentencia próxima a la fe), prop. con resabios de herejía o sospechosa de herejía, prop. errónea (contraria a una verdad no revelada, pero conexa con la revelación y definitoriamente propuesta por el magisterio eclesiástico *[error in fide ecclesiastica] o* bien contraria a una doctrina reconocida generalmente como cierta por los teólogos *[error theologicus],* prop. falsa (contraria a un hecho dogmático), prop. temeraria (sin fundamento en la doctrina universal), prop. ofensiva a los piadosos oídos (lastima el sentimiento religioso), prop. malsonante (con expresiones equívocas), prop. capciosa (insidiosa por su pretendida ambigüedad), prop. escandalosa (que es ocasión de escándalo).

Según la *forma* que revistan las censuras, se distinguen la condenación *especial,* en la cual se aplica una censura determinada a una sentencia concreta, y la condenación globalmente, en la cual se reprueba una serie de sentencias con diversas censuras, pero sin concretar más.

Sección primera

LA EXISTENCIA DE DIOS

Capítulo primero

LA COGNOSCIBILIDAD NATURAL DE DIOS

§ 1. POSIBILIDAD DE CONOCER A DIOS CON LA SOLA LUZ DE LA RAZÓN NATURAL

1. Dogma

Dios, nuestro Creador y Señor, puede ser conocido con certeza a la luz de la razón natural por medio de las cosas creadas (de fe).

El concilio del Vaticano definió : «Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse», a. s.; Dz 1806; cf. 1391, 1785.

La definición del concilio Vaticano presenta los siguientes elementos : a) El objeto de nuestro conocimiento es Dios uno y verdadero, Creador y Señor nuestro; es, por tanto, un Dios distinto del mundo y personal. b) El principio subjetivo del conocimiento es la razón natural en estado de naturaleza caída. c) Medios del conocimiento son las cosas creadas. d) Ese conocimiento es de por sí un conocimiento cierto. *e) Y* es posible, aunque no constituya el único camino para llegar a conocer a Dios.

2. Prueba de Escritura

Según testimonio de la Sagrada Escritura, es posible conocer la existencia de Dios:

a) A través de la *naturaleza.. Sap* 13, 1-9; el vers. 15 dice : «Pues de la grandeza y hermosura de las criaturas, por razonamiento (ánalogos) se llega a conocer al Hacedor de éstas» ; Rom 1, 20: «Porque, desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad son

conocidos mediante las criaturas, de manera que ellos son inexcusables». El conocimiento de Dios, atestiguado en ambos lugares, es un conocimiento natural, cierto, mediato y fácilmente asequible.

b) A través de la *conciencia.* Rom 2, 14 s : «Cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin ley [mosaica], cumplen los preceptos de la ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos ley. y con esto muestran que los preceptos de la ley están escritos en sus corazones». Los gentiles conocen naturalmente y, por tanto, sin revelación sobrenatural, lo esencial de la ley del Antiguo Testamento. En su corazón hay grabada una ley cuya fuerza obligatoria les hace conocer al Supremo Legislador.

c) A través de la *historia.* Act 14, 14-16; 17, 26-29. San Pablo, en sus discursos pronunciados en Listra y en el Areópago de Atenas, declara que Dios había dado testimonio de sí a los pueblos gentiles con incesantes beneficios y que es fácil encontrarle, pues está muy cerca de cada uno de nosotros ; «porque en El vivimos y nos movemos y existimos» (17, 28).

3. Prueba de tradición

Los santos padres, de acuerdo con estas enseñanzas de la Sagrada Escritura, insistieron siempre en que era posible y fácil adquirir un conocimiento natural de Dios. Véase TERTULIANO, *Apol.* 17: «¡ Oh testimonio del alma, que es naturalmente cristiana!» («O testimonium animae naturaliter christianae»). Los padres griegos prefirieron los argumentos de la existencia de Dios llamados cosmológicos, que parten de la experiencia externa ; los padres latinos prefieren los argumentos psicológicos, que parten de la experiencia interna. Véase TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autolycum* I 4-5: «Dios sacó todas las cosas de la nada dándoles la existencia, a fin de que por medio de sus obras conociéramos y entendiéramos su grandeza. Pues así como en el hombre no se ve el alma, porque es invisible a los ojos humanos, mas por los movimientos corporales venimos en conocimiento de la misma, de forma semejante Dios es también invisible para los ojos del hombre, pero llegamos a verle y a conocerle gracias **a** su providencia y a sus obras. Pues así como a la vista de un barco que se desliza

hábilmente sobre las olas dirigiéndose al puerto inferimos con toda evidencia que se halla en su interior un piloto que lo gobierna, de la misma manera tenemos que pensar que Dios es el Rector del universo entero, aunque no lo veamos con los ojos corporales, porque es invisible para ellos.» Véase también SAN IRENEO, *Adv. haer.* II 9, 1; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In ep. ad Rom.,* hom. 3, 2 (sobre 1, 19).

4. ¿Idea innata de Dios?

Invocando la autoridad de los santos padres, varios teólogos católicos, como Ludovico Thomassino, H. Klee, A. Staudenmaier, J. von Kuhn, enseñaron que la idea de Dios no se adquiere raciocinando sobre el mundo de la experiencia, sino que es innata al hombre. Es cierto que varios padres de la Iglesia, corno SAN JUSTINO *(Apol.* II 6) y CLEMENTE DE ALEJANDRÍA *(Strom. v* 14, 133, 7), han designado la idea de Dios como «connatural», «no aprendida», «aprendida por sí misma», o como «don del alma»; TERTULIANO, *Adv. Marc. I* 10). SAN JUAN DAMASCENO dice: «El conocimiento de la existencia de Dios ha sido sembrado por Él mismo en la naturaleza de todos» *(De fide orth.* I 1). Sin embargo, estos mismos padres enseñan que el conocimiento de Dios lo adquirimos por la contemplación de la naturaleza, y, por tanto, no quieren decir que sea innata en nosotros la idea de Dios como tal, sino la capacidad para conocerle con facilidad, y en cierto modo espontáneamente, por medio de sus obras. Véase SANTO TOMÁs, *In Boethium de Trinitate,* q. 1, a 3: «eius cognitio nobis innata dicitur esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse.»

§ 2. POSIBILIDAD DE DEMOSTRAR LA EXISTENCIA DE DIos

Se puede demostrar la existencia de Dios por medio del principio de causalidad (sentencia próxima a la fe).

Los tradicionalistas L. E. Bautain (+1867) y A. Bonnetty (+ 1879), por requerimiento eclesiástico, tuvieron que dar su conformidad a la siguiente proposición: El razonamiento humano puede demostrar con certeza la existencia de Dios

(«ratiocinatio potest cum certitudine probare existentiam Dei»); Dz 1622, 1650. Su Santidad PÍO x, en el juramento prescrito (1910) contra los errores del modernismo, completa la definición que el concilio del Vaticano había dado sobre la posibilidad natural de conocer a Dios, y precisa que la razón humana puede demostrar formalmente la existencia de Dios mediante el principio de causalidad : «Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea quae facta sunt, hoc est per visibilia creationis opera, *tanquam causam per effectus* certo cognosci, *adeoque demonstrari etiam posse»;* Dz 2145.

La posibilidad de demostrar la existencia de Dios se deduce :

a. Del dogma de la cognoscibilidad natural de Dios ; pues la prueba de la existencia de Dios se distingue tan sólo del conocimiento elemental que tenemos de Dios en que la base gnoseológica de aquélla se presenta de forma científica.
b. Del hecho de que los teólogos, desde la misma época patrística, han presentado argumentos para demostrar la existencia de Dios ; cf. ARÍSTIDES, *Apol.* I, 1-3; TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autolycum* I 5; MINuclo FÉLIX, *Octavius* 17, 4ss; 18, 4; SAN AGUSTÍN, *De vera religione* 30-32; *Conf. x* 6, xI 4; SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 13.

La escolástica supo mostrar en sus más egregios representantes una fiel adhesión a esta verdad de la demostrabilidad de la existencia divina. Santo Tomás de Aquino dio la forma clásica a los argumentos escolásticos en favor de esta tesis (S.th. i 2, 3; S.c.G. 113). Solamente en la escolástica tardía, algunos influyentes representantes del nominalismo (Guillermo de Ockham, Nicolás de Autrecourt, Pedro de Ailly), movidos por su escepticismo, comenzaron a poner en duda la certeza de dichos argumentos.

Los argumentos de la existencia de Dios se apoyan en la validez absoluta del principio de causalidad, formulado así por Santo Tomás : «Omne quod movetur, ab alio movetur» *(moveri* = moverse = pasar de la potencia al acto). Mientras Kant, por influjo de David Hume, restringe lá validez de este principio al mundo de la experiencia, Santo Tomás funda su validez para lo que sobrepasa el mundo de la experiencia,

para lo trascendental, en la reducción al principio de contradicción, evidente por sí mismo; S.th. 12, 3.

§ 3. ERRORES ACERCA DE LA COGNOSCIBILIDAD NATURAL DE DIOS

1. El tradicionalismo

El tradicionalismo, que surgió como reacción contra el racionalismo de la «Ilustración», parte del supuesto de que Dios, en una extensa revelación primitiva, comunicó al hombre, juntamente con el lenguaje, una suma de verdades fundamentales sobre el orden religioso y moral que luego se fueron transmitiendo por tradición a través de las generaciones. La «razón universal» o el «sentido común» garantizan la genuina transmisión de la revelación original. Cada individuo la recibe por instrucción oral. A la razón se le niega la capacidad de llegar por sí misma al conocimiento de la existencia de Dios (escepticismo). El conocimiento de Dios, como cualquier otro conocimiento religioso y moral, es una creencia : «Deum esse traditur sive creditur». Los principales propugnadores del tradicionalismo en su forma estricta son L. G. A. de Bonald, F. de Lamennais y L. E. Bautain; más moderados son A. Bonnetty y G. Ventura. Fue condenado por la Iglesia bajo los pontificados de GREGORIO xvt (Dz 1622/27) y Pío Ix (Dz 1649/52) y por el concilio del Vaticano (Dz 1785 s, 1806).

El *semitradicionalismo* de la Escuela Lovaniense (G. C. Ubaghs t 1875) concede que, por la contemplación de la naturaleza, puede la razón natural conocer con certeza la existencia de Dios, pero esto sólo en el supuesto de que dicha razón haya recibido en sí previamente, por instrucción, la idea de Dios proveniente de una revelación primitiva.

Hay que rechazar el tradicionalismo tanto por razones filosóficas como teológicas : *a)* El lenguaje no engendra los conceptos, antes bien presupone el conocimiento de los mismos. *b)* La hipótesis de una revelación presupone racionalmente la noticia de un Ser revelador y la firme convicción de la veracidad de su testimonio.

2. El ateísmo

El agnosticismo, el escepticismo y el criticismo niegan la posibilidad de conocer y demostrar con certeza la existencia de Dios, pero pueden coexistir con la fe en la existencia de un Dios personal. Se apoyan en el principio : *ignoramus et ignorabimus* (ateísmo escéptico).

El ateismo *negativo* es una ignorancia inculpable de la existencia de Dios. El *positivo,* en cambio (materialismo y panteísmo), niega directamente la existencia de un Ser divino supramundano y personal. Fue condenado por el concilio del Vaticano; Dz 1801-1803.

Por lo .que respecta a la *posibilidad* del ateísmo, es cierto que existen sistemas ateístas (materialismo, panteísmo) y ateos prácticos, que viven como si no hubiera Dios. La posibilidad de que existan también ateos teóricos, con convicción *subjetiva* de su doctrina, radica en la debilidad intelectual y moral del hombre y en el hecho de que los argumentos de la existencia de Dios no son inmediata sino mediatamente evidentes. Pero como es fácil adquirir el conocimiento de Dios mediante la consideración de la naturaleza y de la vida del alma, resulta imposible seguir por mucho tiempo aferrados a una convicción sincera e incontestable de la inexistencia de Dios. En un hombre adulto que haya alcanzado su normal desarrollo, no es posible que se dé por mucho tiempo una ignorancia inculpable e invencible de la existencia de Dios, pues tanto la Sagrada Escritura como la tradición testimonian lo fácil que es de adquirir el conocimiento natural de Dios ; Rom 1, 20: cita ut sint inexcusabiles» (de suerte que son inexcusables). Cf. Vaticano II, const. *Gaudium et spes, n.* 19-21.

3. El criticismo de Kant

Mientras que Kant en su período precriticista admitía la posibilidad de demostrar la existencia de Dios, y desarrolló él mismo el argumento ideológico (cf. su escrito aparecido en 1763: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* [El único argumento posible para demostrar la existencia de Dios]), negó en su

período criticista el carácter probativo de todos los argumentos en favor de la existencia divina (cf. la *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura], aparecida en 1781). Según Kant, el único objeto de la razón teorética es el mundo de los fenómenos; lo suprasensible escapa a su esfera. La validez del principio de causalidad se limita a las cosas que caen bajo la experiencia sensible. Kant intenta refutar todos los argumentos de la existencia de Dios queriendo hacer ver que todos ellos se reducen al argumento ontológico, pues, según él, del concepto de la esencia más real de todas se pasa a concluir la existencia efectiva de dicha esencia. No obstante, Kant siguió admitiendo la existencia de Dios, pero como postulado de la razón práctica.

La filosofía de Kant ejerció un influjo decisivo en la teología protestante del siglo xlx. Tomando como punto de vista la epistemología kantiana, rechazó el fundamento racional de la religión y con ello las pruebas racionales de la existencia de Dios, enseñando que las verdades religiosas no se captan por medio del entendimiento sino por medio del sentimiento religioso, que ansía a Dios y en el cual tenemos experiencia de la divinidad. En esta experiencia religiosa, de índole subjetiva, se funda la fe. Consecuencia de estas doctrinas fue una profunda y radical separación entre el campo de la fe y el de la ciencia (Jacobi, Schleiermacher, Ritschl, A. Harnack).

4. El modernismo

El fundamento epistemológico del modernismo no es otro que el *agnosticismo,* según el cual el conocimiento racional del hombre se limita exclusivamente al mundo de la experiencia. La religión surge, según él, del principio de la inmanencia vital ***(inmanentismo),*** es decir, de la indigencia de lo divino que hay en el alma del hombre. Las **verdades** religiosas se hallan sujetas a una constante evolución sustancial ***(evolucionismo),*** en consonancia con el progreso universal de la cultura.

Capítulo segundo

LA COGNOSCIBILIDAD SOBRENATURAL DE LA EXISTENCIA DE DIOS

§ 4. LA EXISTENCIA DE DIOS COMO OBJETO DE FE

1. Dogma

La existencia de Dios no sólo es objeto del conocimiento de la razón natural, sino también objeto de la fe sobrenatural (de fe).

El símbolo de la fe católica comienza con el siguiente artículo fundamental de nuestra fe: «Credo in unum Deum» (Creo en un solo Dios). El concilio del Vaticano enseña : «Sancta catholica apostolica romana Ecclesia *credit* et confitetur, unum esse Deum» (La santa Iglesia católica, apostólica y romana *cree y* confiesa que existe un solo Dios verdadero) ; Dz 1782. Dicho concilio condena por herética la negación de la existencia de Dios; Dz 1801.

Según la Carta a los Hebreos 11, 6, la fe en la existencia de Dios es condición indispensable para salvarse: «Sin la fe es imposible agradar a Dios; pues es preciso que quien se acerque a Dios crea que *existe y* que es remunerador de los que le buscan». Y sólo la fe sobrenatural puede obrar en nosotros la salvación eterna; cf. Dz 798, 1173.

La revelación sobrenatural en la existencia de Dios confirma el conocimiento natural de Dios y hace que todos puedan conocer la existencia de Dios con facilidad, con firme certidumbre y sin mezcla de error; Dz 1786: «ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore» (necesidad relativa o moral de la revelación) ; cf S.th. I 1, 1; S.c.G. I 4.

2. Ciencia y fe en torno al mismo objeto

Se discute si una misma persona puede tener al mismo tiempo ciencia y fe de la existencia de Dios. Varios teólogos escolásticos de nota (Alejandro de Hales, San Buenaventura, San Alberto Magno) y muchos teólogos modernos (Suárez) se deciden por la afirmativa, ya que en

ambos casos es diverso el objeto formal (evidencia natural — revelación divina), y porque los actos o hábitos que suponen pertenecen a órdenes ontológicos distintos (naturaleza — gracia). En cambio, SANTO TOMÁS nos dice: «Es imposible que la misma verdad sea sabida y creída al mismo tiempo por la misma persona» («impossibile est, quod ab eodem idem sit scitum et creditum» ; S.th. *2* 11 1, 5). Da como razón que la clara inteligencia del objeto que va unida con el saber no es compatible con la oscuridad que acompaña a la fe. No obstante, es posible que una misma verdad sea sabida por una persona y por otra creída. Es igualmente posible, según la doctrina de Santo Tomás, que una misma persona posea al mismo tiempo un saber natural de la existencia de Dios como Hacedor del orden natural y una fe sobrenatural en la existencia del mismo Dios como Hacedor del orden sobrenatural, ya que la fe sobrenatural se extiende también a verdades que no se contienen en el saber natural (diversidad de objeto material) ; cf. S.th. *2* II 1, 1.

Sección segunda

LA ESENCIA DE DIOS

Capítulo primero

EL CONOCIMIENTO DE LA ESENCIA DE DIOS

§ 5. EL CONOCIMIENTO NATURAL DE DIOS EN ESTA VIDA

Como el conocimiento de la existencia de una cosa no es posible sin conocer de algún moda la naturaleza de la misma, por eso con el conocimiento natural de la existencia de Dios va vinculada siempre cierta noticia acerca de su esencia. Cada argumento en favor de la existencia de Dios nos descubre una determinada perfección de la esencia divina. El conocimiento asequible por vía natural acerca de Dios se ahonda y amplía por la revelación sobrenatural.

1. Cualidades del conocimiento natural de Dios en esta vida

a) Conocimiento mediato

El conocimiento natural de Dios en esta vida no es inmediato ni intuitivo, sino mediato y abstractivo, pues lo alcanzamos por medio del conocimiento de las criaturas (sent. cierta).

Es opuesto a la doctrina de la Iglesia el *ontologismo* (Malebranche + 1715, Gioberti t 1851, Rosmini + 1855), el cual enseña que en la tierra poseemos ya naturalmente un conocimiento de Dios inmediato e intuitivo, y que a la luz de ese conocimiento inmediato de Dios conocemos también las cosas creadas. El orden lógico corresponde al orden ontológico. Dios, como ser primero, tiene que ser también el objeto primero del conocimiento : «Primum esse ontologicum debet esse etiam primum logicum» (Gioberti).

El ontologismo es incompatible con lo doctrina del concilio universal de Vienne (1311/12), según la cual el alma, para conocer inmediatamente a Dios, necesita la luz de la gloria (lumen gloriae) ; Dz 475. El Santo Oficio condenó en 'los años 1861 y 1887 varias proposiciones ontologistas ; Dz 1659 ss, 1891 ss.

La Sagrada Escritura nos enseña que el conocimiento natural de Dios lo adquirimos por medio de la contemplación de las criaturas (cf. Sap 13, 1 : «operibus attendentes» [por la consideración de las obras] ; Rom 1, 20 : «per ea quae facta sunt» [mediante las criaturas]); nos enseña, además, que ningún hombre en 'la tierra es capaz de contemplar inmediatamente a Dios, que la visión de Dios es algo reservado para la otra vida; cf. 1 Tim 6, 16 : «El habita en una luz inaccesible; ningún hombre le vio ni puede verle jamás»; 1 Cor 13, 12 : «Ahora vemos por un espejo y oscuramente; entonces veremos cara a cara.»

El ontologismo repugna igualmente al testimonio **d**e la propia conciencia y, ateniéndose a sus consecuencias, nos conduce al panteísmo y al racionalismo. Sin razón alguna los ontologistas invocan en su favor la doctrina agustiniana de la «cognitio in rationibus aeternis» ; pues está bien claro

que San Agustin se refiere al conocimiento mediato de Dios adquirido por la contemplación del alma humana o del mundo externo, que nos eleva hasta Dios.

b) Conocimiento analógico

El conocimiento de Dios que poseemos acá en la tierra no es propio, sino analógico (sent. cierta).

Mientras que el conocimiento propio capta un objeto por medio de su imagen cognoscitiva propia *(per speciem propriam) o* por medio de una intuición inmediata, el conocimiento analógico lo capta por medio de una imagen cognoscitiva ajena *(per speciem alienan).* En el conocimiento que poseemos de Dios acá en la tierra aplicamos a Dios los conceptos tomados de las cosas creadas, y esto lo hacemos en virtud de cierta analogía y ordenación que las criaturas tienen con Dios, que es causa eficiente y ejemplar de todas ellas. La relación de semejanza entre Creador y criatura, que se funda en la realidad de la creación (y a la que se opone una desemejanza aún mayor [infinito — limitado]), la llamada analogía del ser *(analogia entis,* que Karl Barth rechaza como «la invención del Anticristo») es la que constituye el fundamento de todo nuestro conocimiento natural de Dios; cf. Sap 13, 5.

2. Método del conocimiento natural de Dios

El conocimiento de Dios que adquirimos en esta vida nos viene, como enseña el Seudo-Dionisio Areopagita, por el triple camino de la afirmación, de la negación y de la eminencia.

a) La vía de afirmación o de causalidad (*thesis*) parte de la idea de que Dios es la causa eficiente de todas las cosas y de que la causa eficiente contiene en sí toda la perfección del efecto. De lo cual se sigue que Dios, hacedor de todas las cosas, contiene en sí mismo todas las perfecciones reales de sus criaturas. Las perfecciones «puras» [que no llevan en sí mezcla de imperfección] se predican formalmente de Dios. Las perfecciones mixtas, que por su concepto incluyen limitación, se aplican a la divinidad en sentido traslaticio (metafórico o antropomórfico).

b) La vía de negación (*áfaíresis*) niega, con respecto a Dios, toda imperfección que se encuentra en las criaturas, incluso toda limitación inherente a las perfecciones creadas, que radica en su propia finitud. Este negar una imperfección es tanto como afirmar, en grado eminente, la perfección correspondiente (v.g., infinito = riqueza sin limitación alguna).

Por influjo de la teología negativa de los neoplatónicos, algunos santos padres expresan fórmulas como la que sigue : «Dios no es sustancia, no es vida, no es luz, no es sentido, no es espíritu, no es sabiduría, no es bondad» (SEUDO-DioNisio, *Myst. theol. c.* 3). No es que con ello pretendan negar en Dios la existencia de tales perfecciones, sino que quieren poner de relieve que no es posible predicarlas de Dios en la misma forma que se hace de las criaturas, sino en una forma infinitamente más elevada.

c) La vía de eminencia (*hyperoje*) eleva hasta el infinito las perfecciones de las criaturas al atribuírselas a Dios.

Estas tres vías del conocimiento de Dios se completan mutuamente. A la afirmación de una perfección creada debe seguir siempre la elevación o sublimación de la misma, y a ambos momentos la negación de toda imperfección; cf. Eccli 43, 29 (G 27) ss: SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1 12.

3. Imperfección del conocimiento de Dios que se posee en esta vida

La esencia de Dios es incomprensible para los hombres (de fe).

La idea de Dios que poseemos en esta vida está compuesta de muchos conceptos inadecuados y es necesariamente imperfecta a causa de dicha composición. El concilio rv de Letrán (1215) y el concilio del Vaticano llaman a Dios «incomprensible» *(incomprehensibilis);* Dz 428, 1782. Cf. Ier 32, 19 (según el texto de la Vulgata) : «Magnus consilio et incorriprehensibilis cogitatu» (M: Grande en sus planes y poderoso en sus obras); Rom 11, 33: «; Cuán insondables son sus juicios **e** inescrutables sus caminos!»

Los santos padres, sobre todo San Basilio, San Gregorio Niseno, San Juan Crisóstomo, defendieron la incomprensibilidad de la esencia divina, señalando como razón la infinitud y elevación de Dios sobre todas las cria turas, contra los eunomianos, que pretendían poseer *ya en esta vida* un conocimiento exhaustivo de Dios (es decir, que entendían adecuadamente la naturaleza divina). Dice SAN AGUSTÍN: «Más verdadero es nuestro peusar de Dios que nuestro hablar de Él, y más verdadero aún que nuestro pensar de Al es su Ser» (Verius enim cogitatur Deus quam dicitur et verius est quam cogitatur; *De Trin* vsl 4, 7). Conocimiento exhaustivo de Dios solamente lo posee Dios mismo; pues el Ser infinito sólo puede ser abarcado perfectamente por un entendimiento infinito. Cf. S.th. i 12, 7: «Dios, cuyo ser es infinito, es infinitamente cognoscible. Pero ningún entendimiento creado puede conocer a Dios de manera infinita.»

4. Verdad del conocimiento de Dios adquirido en esta vida

Aunque el conocimiento que poseemos de Dios en esta vida sea un conocimiento imperfecto, sin embargo es verdadero, porque Dios posee realmente las perfecciones que de El predicamos y nosotros nos damos cuenta perfecta del carácter análogo de nuestro concepto de Dios y de los predicados que le atribuimos.

§ 6. EL CONOCIMIENTO SOBRENATURAL DE LA ESENCIA DIVINA EN LA VIDA FUTURA

1. Realidad de la visión inmediata de Dios

Los bienaventurados en el Paraíso gozan de un conocimiento inmediato e intuitivo de la esencia divina (de *fe).*

Su Santidad Benedicto XII proclamó en la constitución dogmática. *Benedictus Deus* (1336) : «Vident (sc. animae sanctorum) divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se

habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente» (las almas de los bienaventurados ven la esencia divina en visión intuitiva y cara a cara, sin que se interponga criatura alguna como medio de la visión, sino mostrándoseles la divina esencia con toda inmediatez, diafanidad y claridad) ; Dz 530. El concilio unionista de Florencia (1438/45) precisó así cuál era el objeto del conocimiento de Dios que poseen los bienaventurados : «intueri (sc. animas sanctorum) clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est» (las almas de los bienaventurados intuyen claramente al Díos trino y uno, tal como es) ; Dz 693.

El lugar más importante de la Sagrada Escritura en favor de la tesis es 1 Cor 13, 12, donde el apóstol contrapone al conocimiento de Dios que poseemos en esta vida, como mediante un espejo -conocimiento enigmático y fragmentario—, aquel otro conocimiento claro e inmediato de Dios que tiene lugar en la otra vida : «Ahora vemos por un espejo y oscuramente; entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo fragmentariamente ; entonces conoceré como soy conocido». San Juan describe el futuro estado de bienaventuranza, al que nos disponemos aquí en la tierra por medio de la filiación divina, con 'las siguientes expresiones : «Seremos iguales a El, porque le veremos tal cual es» (videbimus eum sicuti est ; 1 Ioh 3, 2) ; c f. Mt 5, 8; 18, 10; 2 Cor 5, 7.

Los padres más antiguos enseñan, de acuerdo con las llanas palabras de la Sagrada Escritura, que los ángeles y los santos gozan en el cielo de una verdadera visión cara a cara de la divinidad; cf. SAN IRENEO, *Adv. haer.* Iv 20, 5; *v* 7, 2. Desde mediados del siglo Iv parece que algunos santos padres, como San Basilio Magno, San Gregorio Niseno, San Juan Crisóstomo, niegan que sea posible una contemplación inmediata de la divinidad. Pero hay que tener en cuenta que las manifestaciones que hacen a este respecto se dirigían contra Eunomio, que propugnaba ya para esta vida terrena el conocimiento inmediato y comprensivo de la divina Esencia. En contra de esta doctrina, los santos padres insisten en que el conocimiento de Dios en esta vida es mediato, y el de la otra vida es, sin duda, inmediato, pero inexhaustivo. SAN JUAN Crisóstomo compara el conocimiento de Dios que se posee en el Paraíso con la visión de Cristo transfigurado en el monte Tabor, y exclama : ***"¡***Qué diremos cuando se presente la verdad misma de

todas las cosas, cuando abiertas las puertas del palacio podamos contemplar al Rey mismo, no ya en enigma ni en espejo, sino cara a cara; no con la fe, sino con la vista del alma!» *(Ad Theodorum lapsum* I 11).

A los ojos del cuerpo, aunque se encuentren en estado glorioso, Dios sigue siendo invisible, porque Dios es espíritu puro, y el ojo sólo puede percibir objetos materiales; SAN AGUSTÍN, *Ep.* 92 y 147; S.th. I 12, 3.

2. Objeto de la visión inmediata de Dios

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

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

3. Carácter sobrenatural de la visión inmediata de Dios

La visión inmediata de Dios supera la natural capacidad cognoscitiva del alma humana y es, por tanto, sobrenatural (de fe).

El concilia de Vienne (1311/12) condenó los errores de los begardos y beguinos : «Quod anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et ea beate fruendum» (que el alma no necesita la elevación de la luz de la gloria para ver y gozar de Dios) ; Dz 475. Según doctrina general de los teólogos, la visión inmediata de Dios es sobrenatural para todo intelecto creado y creable (absolutamente sobrenatural).

La Sagrada Escritura testifica que el conocimiento inmediato de la esencia divina es inasequible para la razón natural. San Pablo, en 1 Tim 6, 16, nos dice: «Dios habita en una luz inaccesible; nadie le vio ni podrá venle». La intuición de la esencia divina es algo que por su naturaleza corresponde únicamente a Dios, es decir, a las Personas divinas. Dice el Evangelia de San Juan 1, 18 : «A Dios nadie le ha visto jamás ; el Dios unigénito [Vulg.: Hijo], que está en el seno del Padre, ése nos le ha dado a conocer» ; cf. Mt 11, 27; loh 6, 46; 1 Cor 2, 11.

Podemos probar especulativamente el carácter absolutamente sobrenatural de la visión inmediata de Dios apoyándonos en el siguiente princi*pio : «*Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis» (el objeto conocido hállase en el que lo conoce según el modo de ser de este último). Tal es el conocimiento cual es la naturaleza del que conoce. Cuando el grado ontológico del objeto conocido es superior al del sujeto cognoscente, entonces tal sujeto es incapaz por su misma naturaleza de conocer inmediatamente la esencia de tal objeto. Dios es el Ser subsistente. Todo entendimiento creado no tiene más que un ser participado. De ahí que el conocer inmediatamente la esencia de Dios esté por encima de todo intelecto creado; cf. S.th. I, 12, 4. A causa de su carácter absolutamente sobrenatural, la visión inmediata de Dios es un misterio estrictamente dicho.

Es lícito admitir con San Agustín y Santo Tomás que el intelecto humano puede en la tierra ser elevado de forma sobrenatural y extraordinaria («et supernaturaliter et praeter communem ordinem») a la contemplación inmediata de Dios. Como ejemplos podemos citar a Moisés (Ex 33, 11; Num 12, 8) y San Pablo (2 Cor 12, 2 ss) ; cf. SAN AGUSTÍN, *Ep.* 147, 13, 31-32; S.th. 112, 11 ad 2.

4. Necesidad de la luz de la gloria (lumen gloriae) para la visión inmediata de Dios

La elevación del alma a la contemplación inmediata de Dios es posible por fundarse de un lado en la semejanza con Dios, es decir, en la inmaterialidad del alma (Gen 1, 26 s), y de otro en la omnipotencia de Dios; c f. S.th. I 12, 4 ad 3.

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

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

5. Límites de la visión inmediata de Dios

La esencia de Dios es también incomprehensible para los bienaventurados del cielo (de fe).

Tampoco los bienaventurados del cielo poseen un conocimiento adecuado o comprensivo de la esencia divina. Dios sigue siendo incomprehens$^{ib}_{ile}$ para toda mente creada, aunque se halle en estado de elevación sobrenatural ; cf. Dz 428, 1782; Ier 32, 19 (según el texto de la Vulg.) : «incomprehensibilis cogitatu» (incomprehensible para el pensamiento). En la época patrística fue principalmente SAN JUAN CRISÓSTOMO quien defendió la incomprehensibilidad de Dios contra los eunomianos en sus 12 homilías *De incomprehensibili.*

La razón intrínseca de esa incomprehensibilidad de Dios radica en la distancia infinita que existe entre el entendimiento infinito de Dios y el entendimiento limitado de las criaturas. El entendimiento limitado solamente puede conocer la infinita esencia de Dios de forma finita: «Videt infinituni, sed non infinite» (ve lo infinito, pero no de manera infinita) ; cf. S.th. 1 12, 7 ad 3.

§ 7. EL CONOCIMIENTO SOBRENATURAL DE LA ESENCIA DIVINA EN ESTA VIDA POR MEDIO DE LA FE

El orden de la gracia en esta vida es algo preliminar y preparatorio de la gloria futura : «Gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis» (la gracia y la gloria se incluyen dentro del mismo género, porque la gracia no es más que cierto comienzo de la gloria en nosotros) ; S.th. 2 II 24, 3 ad 2. La visión inmediata de Dios en la otra vida tiene su correspondencia en esta vida con la fe sobrenatural; a la luz de la gloria *(lumen gloriae)* corresponde la luz de la fe ***(lumen** fidei).* La fe es algo así como una anticipación de la visión de Dios en la otra vida.

1. La fe y el conocimiento natural de Dios

El conocimiento de la fe se distingue del conocimiento natural de Dios por el principio subjetivo del conocimiento (la razón **ilustrada** por la fe), por el medio del conocimiento (la revelación **divina) y** por el objeto formal (Dios tal como es conocido a través de la revelación : Dios uno y trino). Objeto primordial de la fe sobrenatural son los misterios de la fe, conocidos únicamente por revelación divina («mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt» ; Dz 1795). La revelación divina garantiza la certeza infalible de las verdades de la fe (certeza de fe). Tales verdades superan, por tanto, en certeza a las de razón natural. Ahora bien, en claridad e inteligibilidad (certeza de evidencia) las verdades de razón natural superan a las verdades de la fe, pues las primeras logramos comprenderlas internamente y las segundas no. En este sentido hay que entender la frase frecuentemente citada de Hugo de San Víctor (+ 1141) : que la certeza de la fe está por debajo del saber *(De sacramentis christ. fidei 1* 10, 2: «Fidem esse certitudinem quandam animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam constitutam»); cf. S.th. 2114,8.

2. La fe y la visión inmediata de Dios

En parangón con la visión inmediata de Dios en la otra vida, el conocimiento sobrenatural de la fe es más imperfecto, aunque sea igualmente participación del propio conocimiento divino. Las verdades más fundamentales de la fe superan la capacidad de la razón humana y aun después de la revelación siguen siendo oscuras y misteriosas. San Pablo (2 Cor 5, 7) dice: «Porque caminamos en fe y no en visión» ; cf. Dz 1796. Como la revelación sobrenatural toma sus conceptos del mundo creado, el conocimiento de la fe es analógico, y de él dice San Pablo (1 Cor 13, 12) : «Ahora vemos por un espejo y oscuramente.»

Capítulo segundo

DEFINICIÓN TEOLÓGICA DE LA ESENCIA DIVINA

§ 8. Los NOMBRES DE DIos EN LA BIBLIA

Así como no es posible comprender con un concepto adecuado la esencia divina, de la misma manera tampoco es posible hallar un nombre que le cuadre perfectamente. De ahí que los santos padres llamen a Dios «indecible, inefable» (*árretos*, *ineffabilis) e* «innominado» (*ánonymos*) Los diversos nombres que la Sagrada Escritura aplica a Dios expresan más bien las operaciones de Dios que su esencia divina.

Según sus distintas operaciones, Dios puede recibir distintos nombres. Por eso el Seudo-Dionisio llama a Dios «El de muchos nombres (*polyonymos* o «El de todos los nombres» (*panónymos*). Cf. SEUDO-DIONISIO, *De div. nominibus 1,* 6; 12, 1; SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth. I* 12.

Con SCHEEBEN *(Dogmatik s* n. 84 ss) podemos clasificar en tres grupos los siete «nombres sagrados» del Antiguo Testamento; el primer grupo expresa la relación de Dios con el mundo y con los hombres (ʾEl = el Fuerte, el Poderoso; ʾElohim = el que posee la plenitud del poder; Adonai = el Señor, el Soberano, el Juez) ; el segundo grupo designa más bien las perfecciones internas de Dios (Shadai = el Omnipotente; Elyon = el Altísimo; Qadosh = el Santo); y el tercer grupo comprende el nombre propio y esencial de Dios

(Yahvé). El nombre propio del Dios verdadero es Yahvé. Se deriva lingüísticamente de haya, variante del antiguo hawa = ser; significa : él es. Los Setenta lo traducen aquí etimológicamente con justeza por *ó ón* = «el que es», pero luego lo sustituyen generalmente por *kyrios* = el Señor. Dios mismo reveló este nombre a Moisés al responder a su pregunta sobre cuál era su nombre: «Yo soy el que soy ['ehye 'asher 'ehye]. Así dirás a los hijos de Israel: 'Ehye ["yo soy"] me ha enviado a vosotros... Esto dirás a los hijos de Israel: Yahvé ["él es¨], el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob me ha enviado a vosotros. Éste es para siempre mi nombre, y ésta mi denominación de linaje en linaje» (Ex 3, 14 s). Conforme a Ex 6, 3, Dios manifestó por primera vez a Moisés su propio nombre de Yahvé, mientras que a los patriarcas se les presentaba con el de 'El-Shadai. El narrador bíblico, apoyándose en la revelación posterior, emplea ya el nombre de Yahvé en la historia del Paraíso y lo pone en labios de los patriarcas y de Dios mismo (Gen 15, 2 y 7). Por eso en Gen 4, 26 se dice : «Entonces se comenzó a invocar el nombre de Yahvé», no queriendo significar con ello que se comenzara a invocar a Dios bajo el nombre de Yahvé, sino que se empezó a tributarle culto. En la época que precedió a Moisés no es posible hallar con certeza el nombre de Yahvé ni en Israel ni fuera de Israel. Sin embargo, fundándose en algunos nombres propios bíblicos (cf. Ex 6, 20), se puede sostener que el Israel premosaico conoció el nombre de Dios *Yau.* Siendo esto así, la revelación del nombre de Yahvé a Moisés lleva consigo una ampliación lingüística y, sobre todo, el descubrimiento de su profundo significado; pues el nombre de Yahvé es la revelación divina veterotestamentaria más perfecta sobre la esencia de Dios. El Nuevo Testamento recoge los nombres paleotestamentarios de Dios conforme a la versión de los Setenta y sitúa en el centro de la religión cristiana la denominación de Padre, que en el Antiguo Testamento aparece únicamente de forma aislada.

§ 9. 1,A ESENCIA FÍSICA Y METAFÍSICA DE DIOS

1. La esencia física de Dios

La esencia física de Dios es el conjunto de todas las perfecciones divinas realmente idénticas entre sí. Véase la enumeración de los atributos divinos que hacen el concilio Iv de Letrán y el concilio del Vaticano ; Dz 428, 1782.

2. La esencia metafísica de Dios

La esencia metafísica de Dios es aquella nota fundamental de la esencia divina que, según nuestro modo analógico de pensar, constituye la última y más profunda razón del ser divino y que le distingue radicalmente de todos los seres creados, y que es la raíz de todas las demás perfecciones divinas. Varias son las opiniones respecto al constitutivo de la esencia metafísica de Dios :

a) Los *nominalistas* ponen la esencia metafísica de Dios en la suma de todas sus perfecciones («cumulus omnium perfectionum»), identificando de esta forma la esencia física y la metafísica.

b) Los *escotistas* consideran como esencia metafísica de Dios la infinitud radical («infinitas radicalis»), es decir, aquella propiedad que exige que Dios posea en grado infinito todas las perfecciones. Esta sentencia no explica cuál es la razón última de esa infinitud. La infinitud es únicamente una categoría ontológica y no la misma esencia metafísica.

c) Muchos *tomistas* opinan que la esencia metafísica de Dios es su absoluta intelectualidad, la cual definen como «entender radical» («intelligere radicale») o como actividad formal del conocimiento («intelligere actuale, intellectio subsistens»). Contra estas dos opiniones se suele objetar que no señalan la raíz última de todas las perfecciones, sino una nota derivada de ella. La intelectualidad absoluta presupone el ser absoluto, y el entender subsistente presupone el ser subsistente.

d) La opinión mejor fundada en la Sagrada Escritura *y* la tradición determina como esencia metafísica de Dios el mismo Ser subsistente («ipsum esse subsistens»). A diferencia de las criaturas, que reciben su ser (= existencia) de otro ser («esse participatum»), Dios tiene el ser, en virtud de la perfección de su esencia, de sí mismo y por sí mismo.

Él es el mismo Ser, el ser absoluto, el ser que subsiste por sí mismo. Esencia y existencia coinciden en Dios. El concepto de ser absoluto excluye todo no-ser y toda mera posibilidad de ser. En conclusión, Dios es el ser real purísimo sin mezcla alguna de potencialidad («actus purus sine omni permixtione potentiae»).

A esta determinación de la esencia metafísica de Dios, que deriva de Santo Tomás, se avecina la opinión sostenida por muchos teólogos que pone dicha esencia en la *aseidad,* entendida no en el sentido negativo de no-derivación o de independencia de una causa, lo cual es sólo un modo de ser, sino en el sentido positivo de autoexistencia o perseidad.

ARGUMENTACIÓN

a) En el Ex 3, 14 s, Dios manifestó su nombre propio y esencia : «Yo soy el que soy», es decir, yo soy aquel cuya esencia se expresa en las palabras «Yo soy». Dios es, por tanto, el Ente por antonomasia (ó wv), su esencia es el Ser. Israel no conoció, desde luego, todo el hondo sentido de la revelación que se le acababa de hacer; entendía por Yahvé aquel que siempre está allí, el Permanente, el Fiel, el Ayudador, conforme 1 1 se manifestó en la historia de Israel (cf. Is 43, 11). Otros textos escriturísticos más recientes expresan el ser absoluto de Dios designándole como el primero y el último ; como el alfa y la omega, como el principio y el fin, como el que es, ha sido y será ; cf. Is 41, 4; 44, 6; 48, 12; Apoc 1 , 4, 8, 17; 21, 6 ; 22, 13. El libro de la Sabiduría, siguiendo a Ex 3, 14, designa (13, 1) a Dios como «el que es» y le contrapone a las cosas visibles que de El recibieron el ser. El ser absoluto de Dios expresado en el nombre de Yahvé distingue a Dios de todos los demás seres. Cf. Is 42, 8 : «Yo soy Yahvé, y éste es mi nombre. No doy mi honra a ningún otro, ni a los ídolos el honor que me es debido».

b) Los santos padres y los doctores de la escolástica, para exponer la esencia de Dios, parten del Ex 3, 14, y señalan el concepto de ser absoluto como el que más hondamente explica la esencia metafísica de Dios. SAN HILARIO exclama, lleno de admiración por la definición que Dios hizo

de sí mismo: «Nada podremos pensar que caracterice mejor a Dios que el Ser» *(De Trin. 1, 5).*

San Gregorio Nacianceno comenta así a propósito de Ex 3, 14: «Dios siempre fue, siempre es y siempre será; o, mejor dicho, siempre es. Porque el haber sido y el haber de ser son divisiones de nuestro tiempo y de la naturaleza que se halla en perpetuo flujo; pero Dios es "el que siempre es"; y como tal se nombra a sí mismo cuando responde a Moisés en la teofanía del monte. En efecto, Dios contiene en sí toda la plenitud del ser, que ni tuvo principio ni tendrá fin, como piélago infinito e ilimitado del ser que sobrepasa toda noción de tiempo y de naturaleza (creada)» *(Orat.* 45, 3). SAN AGUSTÍN dice, refiriéndose a Ex 3, 14, que Dios se llamó a sí mismo el ser por antonomasia (ipsum esse). Sólo Dios es el ser inmutable, y por tanto el verdadero ser *(Enarr.* ***in*** *Ps.* 134, 4). SAN JUAN DAMASCENO hace notar que el nombre de «el que es» (v6 ó) es el más acertado de todos los nombres divinos *(De fide orth. i 9).*

SAN BERNARDO dice: «Ora llamemos a Dios bueno, ora le llamemos grande, o dichoso, o sabio, o lo que queramos, todo está contenido en la palabra "Est" (=Él es)» *(De consid. v* 6). SANTO TOMÁS nos enseña: cuius (sc. Dei) essentia est ipsum suum esse» (la esencia de Dios es su mismo ser; *De ente et essentia, c. 6).* Y como únicamente en Dios **la** esencia consiste en ser, el Doctor Angélico ve en «el que es» *(qui est)* el nombre de Dios que mejor le caracteriza; S.th. i, 13, 11.

c) El concepto de *ipsum esse subsistens* reúne todas las condiciones para servir como definición de la esencia metafísica de Dios.

a') La denominación *ipsum esse subsistens* no es un mero modo de ser, sino la perfección que, según nuestro modo analógico de pensar, corresponde primariamente a Dios y que constituye como el núcleo de su esencia. Véanse los argumentos para probar la existencia de Dios que, partiendo del ser participado, concluyen a la existencia del mismo ser subsistente.

b') El *ipsum esse subsistens* distingue radicalmente a Dios de todas las cosas creadas, que *no son el ser* mismo, sino que *tienen* ser. El ser de las criaturas es un ser limitado y, si

se le compara con el ser de Dios, antes parece un no-ser que un ser. «Si no las comparamos con Al, las criaturas son porque son gracias a Él ; pero comparadas con Dios, las criaturas no son, porque el verdadero ser es un ser inmutable, y eso sólo lo es el ser de Dios» *(Enarr. in Ps.* 134, 4).

El *ipsum esse subsistens* distingue también a Dios del ser abstracto o universal; pues este último no puede darse en la realidad objetiva sin otras notas que le concreten, mientras que el ser absoluto de Dios no admite ninguna determinación más. El ser abstracto es el concepto más pobre en comprensión, y el ser absoluto el más rico en la misma; cf. SANTO Tomás, *De ente et essentia, c. 6.*

c') El *ipsum esse subsistens* es al mismo tiempo la raíz de la cual se derivan lógicamente todas las demás perfecciones divinas. Como Dios es el ente absoluto, tiene que encerrar en sí todas las perfecciones del ser; cf. S.th. i 4, 2 ad 3: «nulla de perfectionibus essendi potest deesse el quod est ipsum esse subsistens».

APÉNDICE

Hermann Schell (f *1906)* quiso dar mayor contenido al concepto de la aseidad divina extendiendo a Dios la idea de causa, y enunció la siguiente proposición:. Deus est causa sui. La aseidad de Dios habría que concebirla como la causación, la realización, la actuación de la esencia divina. Dios no sería la esencia del ser, como afirma la escolástica, sino la esencia de la actividad y de la vida.

El concepto de Dios propuesto por Schell, que tiene resabios de platonismo y neoplatonismo, contradice al principio de causalidad, según el cual todo lo que se mueve es movido por otro ser distinto, y se halla también en pugna con el principio de contradicción en el que se funda el principio de causalidad; pues una esencia que fuera la causa de sí misma tendría que obrar antes de existir y, por tanto, sería y no sería al mismo tiempo. Dios no es causa de sí mismo, sino razón de sí mismo, es decir, que posee en sí mismo la razón de su existencia. Tomando en este sentido amplio e impropio el concepto de causa, es como algunos escolásticos, siguiendo a SAN JERÓNIMO *(In ep. ad Ephes.*

11 *3,* 14; "ipse sui origo est suaeque causa substantiae»), lo han aplicado a Dios diciendo que Él es *causa sui* (causa de si mismo). San Agustín rechazó ya la expresión de que Dios es generador de sí mismo y, por consiguiente, su propia causa ; cf. *De Trin. I* 1, 1; *S.c.G. i* 18: «nihil est causa sui ipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile» (nada puede ser causa de sí mismo; porque sería antes que sí mismo, lo cual repugna).

Sección tercera

LOS ATRIBUTOS DIVINOS

§ 10. Los ATRIBUTOS DIVINOS EN GENERAL

1. Noción

Los atributos o propiedades divinas son perfecciones que, según nuestro modo analógico de pensar, brotan de la esencia metafísica de Dios y se añaden a ella. En efecto, nosotros solamente podemos conocer «de forma fragmentaria» (1 Cor 13, 9) la infinita riqueza ontológica de la simplicísima esencia de Dios mediante una multitud de conceptos inadecuados, por los cuales vamos comprendiendo una por una diversas perfecciones divinas.

2. Diferencia entre los atributos y la esencia metafísica de Dios

a) Los atributos divinos se identifican realmente tanto con la esencia divina como entre si (de fe).

La razón de tal identidad se halla en la absoluta simplicidad de Dios. Suponer la distinción real sería admitir composición en Dios, lo cual sería anular la divinidad.

Un consistorio de Reims, el año 1148, desaprobó, en presencia del papa Eugenio III y por instancia de San Bernardo de Claraval, la doctrina de Gilberto de Poitiers,

quien enseñaba la distinción real entre Dios y la divinidad *(Deus — divinitas),* entre las Personas divinas y sus propiedades *(Pater— paternitas) y,* según decían sus adversarios, entre la esencia divina y sus atributos. Contra semejante doctrina, una confesión de fe propuesta por Bernardo, pero que, sin embargo, no fue confirmada autoritativamente, enseñó la identidad real entre Dios y la divinidad, es decir, entre la naturaleza divina y las personas, así como entre Dios y sus atributos: «Credimus et confitemur simplicem naturam divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin divinitas sit Deus et Deus divinitas... credimus, nonnisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse», etc. ; Dz 389. El concilio unionista de Florencia declaraba en el *Decretum pro Iacobitis* (1441) : «[En Dios] todo es uno, siempre que no obste una oposición relativa» ; Dz 703.

En la Iglesia griega, la secta místico-quietista del siglo xiv, denominada de los hesicastas o palamistas (por el monje Gregorio Palamas + 1359), enseñaba la distinción real entre la esencia divina y la virtud divina o atributos divinos. Mientras que la primera sería inconocible, la segunda se comunicaría al hombre en la quietud de la oración por medio de una luz divina increada («luz del Tabor»), Distinguía, por tanto, entre una parte superior y otra inferior, una invisible y otra visible de la divinidad.

La Sagrada Escritura declara la identidad entre la esencia y los atributos de Dios al decir: «Dios es caridad» (1 Ioh 4, 8). SAN AGUSTÍN_ nos enseña : «Lo que Dios *tiene,* eso es lo que *es* (quod habet hoc est; *De civ. Dei* xI 10, 1). Los adversarios de Gilberto compendiaron la doctrina de la Iglesia opuesta a su presunto error en las siguientes palabras atribuidas a San Agustín : ¡Quidquid in Deo est, Deus est».

b) La distinción entre la esencia metafísica. de Dios y sus atributos no es tampoco *puramente mental* («distinto rationis ratiocinantis)), como enseñaron los eunomianos de los siglos Iv y v y los nominalistas de fines de la edad media. Según los eunomianos, todos los nombres y atributos de Dios son sinónimos y no expresan sino la agenesia (innascibilidad) con la que suponen se concibe adecuadamente la esencia de Dios. Según los nominalistas, la razón para distinguir diversos atributos divinos no radica

en la esencia misma de Dios, sino en los efectos que ésta produce («distinctio cum connotatione effectuum»).

En contra de la hipótesis de una distinción puramente mental, habla el hecho de que la Sagrada Escritura predica de Dios muchos atributos. Y es incompatible con la dignidad de la Sagrada Escritura suponer que todos esos atributos son puros sinónimos. Las perfecciones que se manifiestan en las obras de Dios presuponen que Él mismo las posee, pues es su causa. Dios no es bueno porque hace cosas buenas, sino que hace cosas buenas porque es bueno.

c) Según los escotistas, entre la esencia de Dios y sus atributos existe distinción *formal,* que es una distinción intermedia entre la real *y* la de razón. Suponer en Dios formalidades ontológicas que existen actualmente en Dios con independencia y anterioridad a nuestro pensamiento, es poner en peligro la absoluta simplicidad de la esencia divina.

Dios uno y trino

d) Según doctrina general, la distinción que existe entre Dios y sus atributos es *virtual* («distinctio virtualis o rationis ratiocinatae sive cum fundamento in re»). La distinción de diversos atributos en Dios tiene su fundamento real en la infinita plenitud del ser divino. Aunque esa plenitud sea en sí absolutamente simple, con todo, sólo podemos concebirla mediante una multiplicidad de conceptos ; cf. S.th. I 13, 4: «Nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen, quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma.» Debemos tener presente que semejante distinción virtual es *menor,* pues cada perfección divina incluye implícitamente a las demás.

3. División

Los atributos divinos se dividen en :

a) Negativos y positivos (infinitud — poder) ; *b) inmediatos y mediatos* (increabilidad — bondad) ; c) *absolutos y relativos* (santidad — misericordia) ; *d)* atributos del *ser y* de la *actividad o vida,* llamados también quiescentes y activos, estáticos y dinámicos (simplicidad — omnisciencia).

Capitulo primero

LOS ATRIBUTOS DEL SER DIVINO

§ 11. LA ABSOLUTA PERFECCIÓN DE DIOS

Perfecto es lo que no carece de nada que deba poseer según su naturaleza; cf. S.th. 14, 1: «perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis». Es absolutamente perfecto lo que reúne en sí todas las excelencias concebibles y excluye todos los defectos. Relativamente perfecto es aquel que posee una naturaleza finita y las excelencias correspondientes a ella.

Dios es absolutamente perfecto (de fe).

El concilio del Vaticano enseña que Dios es infinito en cada perfección («omni perfectione infinitus»); Dz 1782; cf. Mt 5, 48: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto.» La Sagrada Escritura declara de forma indirecta la absoluta perfección de Dios al realzar su autosuficiencia y su independencia de todas las cosas creadas (cf. Rom 11, 34 ss; Is 40, 13 ss; Act 17, 24 s), enseñándonos que Dios encierra en sí las perfecciones de todas las criaturas. Eccli 43, 29, dice: «P 1 lo es todo» (*tó pan estin autos*). Cf. Rom 11, 36 ; Ps 93, 9.

Los santos padres fundan la absoluta perfección de Dios en la infinita riqueza del Ser divino. Afirman que la perfección de Dios es esencial, universal, y que todo lo sobrepuja. SAN IRENEO dice: «Dios es perfecto en todo, es igual a sí mismo, siendo todo Él luz, todo entendimiento, todo esencia y fuente de todos los bienes» *(Adv. haer.* Iv 11, 2). SAN JUAN DAMASCENO enseña: «La esencia divina es perfecta, y nada le falta de bondad, de sabiduría y de poder ; no tiene principio ni fin, es eterna, ilimitada ; en una palabra, es absolutamente perfecta**»** *(De fide orth. I* 5). Cf. SEUDODIONISIO, *De div. nominibus* 13, 1.

Especulativamente, Santo Tomás demuestra la absoluta perfección de Dios por el hecho de que Él, en cuanto causa

primera de todas las cosas creadas, contiene en sí virtualmente todas las perfecciones de las criaturas, y, en cuanto es el ser mismo subsistente, encierra en sí todo ser y, por tanto, toda perfección; cf. S.th. 14, 2. Para saber cómo se contienen en Dios las perfecciones de las criaturas, hay que atenerse al siguientte principio: Las perfecciones puras se contienen en Dios formal y eminentemente; las mixtas, virtual y eminentemente.

§ 12. LA INFINITUD DE Dios

Infinito es lo que no tiene fin ni límite; cf. S.th. i 7, 1: «infinitum dicitur aliquid ex eo, quod non est finitum». El infinito se divide en potencial y actual. El primero es el que puede aumentarse sin fin, pero que en la realidad es finito y limitado. Se le llama también indefinido por no tener limites determinados. El infinito actual es el que excluye positivamente todo límite. Se distingue, además, entre infinito relativo y absoluto. El Primero carece de límites en un aspecto determinado (v.g., en duración), el segundo no tiene límites en ningún aspecto.

Dios es actualmente infinito en cada perfección (de fe).

El concilio del Vaticano dice que Dios es infinito en entendimiento y voluntad y toda perfección («intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitus») ; Dz 1782; cf. Ps 146, 3 : «Su grandeza es insondable» (Set. y Vulg.: «infinita»).

Los santos padres llaman a Dios infinito, ilimitado, incircunscripto, «infinitus, incircumscriptus»). Según SAN GREGORIO NISENO, Dios "no tiene límites en ningún aspecto» («Quod non sint tres dii»; PG 45, 129). Como es «ilimitado por naturaleza», no puede ser abarcado por un concepto humano *(C. Eunomium 3;* PG 45, 601).

Especulativamente la absoluta infinitud de Dios se demuestra por el concepto de ser subsistente. Como Dios no ha sido causado por otro ser ni tiene en sí composición alguna, no hay en Él razón alguna para que posea el ser con limitación; cf. S.th. i 7, 1.

§ 13. LA SIMPLICIDAD DE DIOS

Simple es lo que no tiene composición de partes y no es, por tanto, divisible. La composición es física cuando una cosa está compuesta de partes realmente distintas entre sí ; tal composición puede ser sutancial (materia y forma, cuerpo y alma) o accidental (sustancia y accidente). La composición es metafísica cuando una cosa está compuesta de partes lógicas o metafísicas (determinaciones del ser, como potencia y acto, género y diferencia específica).

Dios es absolutamente simple (de fe).

El concilio IV de Letrán y el concilio del Vaticano enseñan que Dios es sustancia o naturaleza absolutamente simple («substantia seu natura simplex omnino»); Dz 428, 1782. La expresión «simplex omnino» quiere decir que de Dios se excluye toda composición, tanto física como metafísica. De esta verdad se derivan las siguientes proposiciones :

1. Dios es espíritu puro, es decir, que Dios no es materia ni está compuesto de materia y espíritu. Es verdad que el Antiguo Testamento presenta a Dios en forma visible y humana por medio de numerosos antropomorfismos y antropopatías. Pero expresa muy bien indirectamente la espiritualidad de Dios al presentarle como elevado por encima de toda la materia y como señor de la misma. En cambio, a diferencia de Dios, a los hombres se les llama con frecuencia «carne» (cf. Is 31, 3). El Nuevo Testamento designa expresamente a Dios como espíritu; Ioh 4, 24 : «Dios es Espíritu» ; 2 Cor 3, 17 : «E'l Señor es Espíritu».

Los santos padres censuran como necia herejía *(stultissima haeresis,* San Jerónimo) la doctrina de los *audianos o* antropomorfitas que, interpretando torcidamente el pasaje Gen 1, 26, consideraban a Dios como ser compuesto de cuerpo y espíritu al estilo del hombre. TERTULIANO, por influjo de los estoicos, parte del supuesto de que todo lo real es corpóreo, y atribuye también cierta corporeidad a los espíritus, a Dios y al alma ; *Adv'. Praxeam 7:* «Quis enim negavit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.»

Especulativamente, la inmaterialidad de Dios se demuestra por su pura actualidad. Como en Dios no hay potencia pasiva alguna y la materia quiere esencialmente tal potencialidad, no puede haber materia en Dios; cf. S.th. r 3, 1 y 2.

2. Dios es espíritu absolutamente simple, es decir, en Dios no se da ninguna clase de composición : ni de sustancia y accidente, ni de esencia y existencia, ni de naturaleza y persona, ni de potencia y acto, ni de un acto y otro, ni de género y diferencia específica. La Sagrada Escritura indica la absoluta simplicidad de Dios cuando toma las propiedades divinas por su misma esencia ; cf. 1 Ioh 4, 8 : «Dios es caridad» ; Ioh 14, 6 : «Ya soy el camino, la verdad y la vida». SAN AGUSTÍN dice, refiriéndose a la naturaleza divina : «Se le llama simple porque lo que ella tiene eso es, exceptuando lo que se predica de una Persona en relación con otra» *(De civ. Dei vi 10, 1).*

Especulativamente, la absoluta simplicidad de Dios se demuestra por su pura actualidad, que excluye absolutamente cualquier clase de composición. En efecto, lo compuesto es posterior a las partes componentes y depende de ellas. Lo compuesto presupone, además, una causa que realice la composición de las partes, y las partes sólo se hallan en potencia respecto del todo; cf. S.th. I 3, 7. La distinción virtual entre la esencia de Dios y sus atributos y la de los diversos atributos entre sí no es óbice para la absoluta simplicidad de Dios, pues cada atributo no designa una parte de la esencia divina, sino toda ella, aunque desde diversos puntos de vista.

§ 14. LA UNICIDAD DE DIos

*No hay más que **un** solo Dios* (de fe).

La mayor parte de los símbolos de fe enseñan expresamente la unicidad de Dios. El símbolo niceno-constantinopolitano profesa : «Credo in unum Deum» ; Dz 54, 86. El concilio Iv de Letrán declara (1215) : «Unus solus est verus Deus» ; Dz 428; cf. 1782. Se oponen a este dogma bäsico del cristianismo el politeísmo de los paganos

y el dualismo gnóstico-maniqueo que suponía la existencia de dos principios increados y eternos.

Es doctrina fundamental del Antiguo y del Nuevo Testamento que no hay más que ***un*** *solo Dios;* Deut 6, 4 (Me 12, 29) : «Oye, Israel, Yahvé es nuestro Dios, sólo Yahvé.» San Pablo, el Apóstol de los Gentiles, insiste marcadamente, frente al politeísmo gentílico, en la fe en un solo Dios. En 1 Cor 8, 4, dice : «Sabemos que el ídolo no es nada en el mundo y que no hay más Dios que uno solo»; cf. Act 14, 14; 17, 23; Rom 3, 39; Eph 4, 6; 1 Tim 1, 17; 2, 5. Los dioses paganos no son verdaderos dioses, sino mentira y vaciedad (Ier 16, 19) y cosa huera (Ps 95, 5) ; cf. Sap 13-15. Frente al dualismo gnóstico-maniqueo, que reduce todo el mal del mundo a un principio malo, nos enseña la Sagrada Escritura que el mal físico procede de Dios (Deut 32, 39; Is 45, 6 s) y que el mal moral tiene su razón de ser en el abuso del humano albedrío (Rom 5, 12).

Los santos padres prueban la unicidad de Dios por su perfección absoluta y por la unidad del orden del mundo, y la defienden contra los paganos, gnósticos y maniqueos. TERTULIANO objeta a Marción : «El Ser supremo y más excelente tiene que existir B1 solo y no tener igual a Él, porque, si no, cesaría de ser el Ser supremo... Y como Dios es el Ser supremo, con razón dijo nuestra verdad cristiana: Si Dios no es uno solo, no hay ninguno» *(Adv. Marc.* I, 3). Cf. *Pastor* de HERMAS, *Mand.* I 1; SAN IRENEO, *Adv. haer.* 110, *1;* lÍ 1, 1-5; TERTULIANO, *Apol. 17; De praescr.* 13 ; ORÍGENES, *C. Celsum* I, 23; SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 15.

Santo Tomás deduce especulativamente la unicidad de Dios de su simplicidad, de la infinitud de sus perfecciones y de la unidad del universo;' S.th, I 11, 3.

La historia comparada de las religiones nos enseña que la evolución religiosa de la humanidad no pasó del politeísmo al monoteísmo, sino al contrario: *del monoteísmo al politeísmo; cf. Rom 1, 18 ss.* No es posible probar tampoco que Yahvé fuera considerado meramente como Dios nacional del pueblo de Israel hasta la época de los profetas, de suerte que, a pesar de tributar culto a un solo Dios, se creyera en la existencia de otros dioses (henoteísmo). «No se convirtió el Dios nacional en Dios del universo, sino lo

que sucedió es que el Dios del universo estableció especial alianza con Israel en el monte Sinaí» (E. KALT, *Bibl. Reallexikon* 1^2 721).

§ 15. LA VERDAD DE DIos

Existe una verdad ontológica, una verdad lógica y una verdad moral («veritas in essendo, in cognoscendo, in dicendo et agendo»).

1. La verdad ontológica de Dios

La verdad ontológica o «verdad de la cosa» es la conformidad de un objeto con su idea : «adaequatio rei cum idea eius sive cum intellectu». No es sino el ser de la cosa misma en cuanto es conocible. «Ens et verum convertuntur.»

El único Dios es verdadero Dios en sentido ontológico (de fe).

El concilio IV de Letrán y el concilio del Vaticano llaman a Dios «Deus verus» (Dios verdadero), pues El solo responde perfectamente a la idea de Dios; cf. Ier 10, 10; Ioh 17, 3; 1 Thes 1, 9.

Como «ipsum esse subsistens», Dios es el ser y también *la verdad misma*. Como causa ejemplar y eficiente, Dios da la inteligibilidad junto con el ser a todas las cosas creadas. Todo ser creado es la realización de una *idea* divina, que es recogida y pensada por la inteligencia creada. Como las ideas de todas las cosas reales y posibles se hallan en la mente divina, Dios es la *verdad total*. Así como el Ser divino está infinitamente elevado por encima de todo ser creado, de la misma manera su verdad o inteligibilidad descuella por encima de la verdad o inteligibilidad de las coas creadas; y, por tanto, Dios es la *suprema verdad*.

2. La verdad lógica de Dios

La verdad lógica o «verdad del conocimiento» consiste en la conformidad del pensar con el ser: «adaequatio intellectus cum re». La perfección del conocimiento de la verdad depende de la perfección del entendimiento.

Dios posee una inteligencia infinita (de fe).

Conforme nos enseña el concilio del Vaticano, Dios posee «un entendimiento infinito» *(intellectu infinitus);* Dz 1782. Ps 146, 5: «Su inteligencia no tiene medida». Cf. Ps 43, 22; 93, 11; 138, 1-6. El objeto del conocimiento divino es la esencia divina. En ella conoce Dios todas las cosas creadas como en la causa de las mismas. Como en Dios se identifican el sujeto cognoscente, el objeto del conocimiento y el acto cognoscitivo,. es conclusión lógica que Dios es la absoluta verdad lógica. De ahí que Dios no pueda de modo alguno incurrir en error («qui nec fallí... potest» ; Dz 1789).

La absoluta verdad de Dios es la fuente de todo conocimiento humano natural y sobrenatural de la verdad. El intelecto creado es trasunto del intelecto increado de Dios. De éste dimanan tanto los supremos e inmutables principios del conocer, grabados por la naturaleza en la mente creada, como las verdades sobrenaturales de la revelación, que Dios con gesto particular de condescendencia se dignó comunicar al entendimiento creado haciéndole partícipe de su saber divino ; Dz 1797.

3. La verdad moral de Dios

La verdad moral comprende la veracidad («veritas in dicendo, veracitas») y la fidelidad («veritas in agendo, fidelitas»). La veracidad es la conformidad de las palabras con el pensamiento: (adaequatio sermonis cum intellectu». La fidelidad es la conformidad de la conducta con las palabras: «adaequatio actionis cum sermone».

a) Dios es absolutamente veraz (de fe)

El concilio del Vaticano dice que Dios no puede engañar («qui... nec fallere potest») ; Dz 1789. Cf. Dz 1782: «omni perfectione infinitus» (infinito en toda perfección). La Sagrada Escritura da testimonio de la veracidad de Dios y de la incompatibilidad de la mentira con su esencia ; Ioh 8,

26: «Quien me ha enviado es veraz» ; Tit 1, 2: «Dios no miente» ; Hebr 6, 18: «Es imposible que Dios mienta» ; cf. Rom 3, 4.

b) Dios es absolutamente fiel (de fe)

Cf. Dz 1789; 1782; Ps 144, 13: «Es fiel Yahvé en todas sus palabras; 2 Tim 2, 13: 'Si le fuéremos infieles, El permanecerá fiel, que no puede negarse así mismo» ; Mt 24, 35: «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán». Cf. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Ps* 123, 2: «Veritas enim [divina] nec falli potest nec fallere» (porque la verdad [divina] ni puede engañarse ni puede engañarnos).

§ 16. LA BONDAD DE DIOS

1. La bondad ontológica de Dios

Así como el ente es ontológicamente verdadero por su relación con el entendimiento, de la misma manera es ontológicamente bueno por su relación con la voluntad : «bonum est ens in quantum est appetibile».

Una cosa es buena en sí *(bonum quod) si* posee las perfecciones que corresponden a su naturaleza ; es buena relativamente *(bonum cui) si* es capaz de perfeccionar a otras cosas («bonum est diffusivum sui»).

Dios es la bondad ontológica absoluta, en si y en relación con los demás (de fe).

El concilio del Vaticano enseña que Dios es infinito en toda perfección («omni perfectione infinitus» ; Dz 1782) y que en la creación difundió sus bienes entre las criaturas («per bona, quae creaturis impertitur» ; Dz 1783).

Como ser subsistente, Dios es la bondad por esencia o la *bondad mis*ma (*ipsa bonitas).* Como causa de todas las criaturas y de toda la bondad creada, Dios *es* la *bondad total* (*bonum universale).* Como la bondad de Dios está infinitamente elevada por encima de toda bondad creada, Dios es el *supremo bien* (*summum bonum).* Nadie más que Dios es la bondad por esencia (Lc 18, 19: «Nadie es bueno,

sino sólo Dios»). Las criaturas no poseen más que una bondad participada de Dios (1 Tim 4, 4: «Toda criatura de Dios es buena»). La absoluta bondad ontológica de Dios *es* la razón de su felicidad infinita. Conociéndose y amándose a sí mismo como bien supremo, Dios es infinitamente feliz con esa posesión y disfrute de sí mismo.

Dios es la absoluta bondad ontológica en relación con otros, *por* ser causa ejemplar, eficiente y final de todas las criaturas (Rom 11, 36: «De Él y por Él, y para Él son todas las cosas)).

2. La bondad moral (santidad) de Dios

La bondad moral o santidad consiste en la carencia de pecado y en la pureza de la conducta moral. La razón última de la carencia de pecado y la pureza moral se halla en la conformidad de la voluntad *con* la norma moral.

Dios es la absoluta bondad moral o santidad (de fe; Dz 1782).

La literatura ensalza la santidad de Dios en el *Sanctus* de la misa. La Sagrada Escritura da testimonio de la santidad de Dios en su aspecto negativo y positivo; Deut 32, 4: «Dios es fiel y ajeno a toda iniquidad» ; Ps 5, 5: «No eres tú un Dios a quien le agrade la injusticia» ; Ps 76, 14: «¡Oh Dios, santos son tus caminos !» ; Is 6, 3: «j Santo, santo Yahvé sebaot ! ¡ Está la tierra toda llena de su gloria !» I,a palabra «santo» (heb. «kadosch» = separado de lo profano) expresa no sólo la elevación y trascendencia de Dios sobre todo lo terrestre (santidad objetiva) sino también sobre todo lo pecaminoso (santidad subjetiva), como lo muestra la oposición establecida entre la santidad de Dios y la impureza del profeta (6, 5-7). La doble repetición de la palabra «santo» significa que Dios es en grado sumo o absolutamente santo.

El fuerte contraste entre Dios santo y los hombres pecadores lo expresa con claridad la designación de Dios como «el Santo de Israel», por la que Isaías muestra predilección y que también emplean los Salmos (Ps *70,* 22 ; 77, 41).

Dios es la santidad por esencia, porque su voluntad se identifica con la norma moral. La pureza de Dios no es, por tanto, una mera carencia real de pecado *(impeccantia),* sino también una imposibilidad intrínseca (metafísica) de pecar (impecabilidad, *impeccabilitas).*

3. La benignidad de Dios

Dios es absolutamente benigno (de fe; Dz 1782).

La benignidad de Dios se manifiesta en los innumerables beneficios de orden natural y sobrenatural con que obsequia a sus criaturas por pura benevolencia, haciéndolas participar de su bondad (beneficios de la creación, conservación, providencia, redención, santificación) ; cf. Mt 5, 26 ss ; Ps 144, 15 s ; Ioh 3, 16; Rom 8, 32.

APÉNDICE : *La hermosura de Dios*

Dios es la belleza absoluta; cf. Dz 1782. Dios reúne en sí de la forma más perfecta las tres notas que, según SANTO TOMÁS (S.th. 1 39, 8), forman el concepto de lo bello: a) «*integritas* sive perfectio»: Dios es absolutamente perfecto; *b) «debita proportio* sive consonantia»: Dios, a pesar de la infinita riqueza de su ser, es absolutamente simple; *c) claritas:* Dios, en tanto que es espíritu puro y absolutamente simple, es también el ser más claro y luminoso. Su hermosura es esencial, trascendiendo y sobrepujando infinitamente toda la hermosura de las criaturas. Según Sap 13, 3-5, de la hermosura de las cosas creadas podemos inferir la hermosura inmensamente mayor de su Creador. Cf. Ps 95, 6: «Delante de el esplendor y la magnificencia, el poder y la majestad en su santuario.» Cf. Ps 103, 1 ; Sap 7, 29; SAN AGUSTÍN, *Conf.* x, 27, 38, xi, 4, 6.

§ 17. LA INMUTABILIDAD DE DIOS

Es mudable lo que pasa de un estado a otro. Todas las criaturas son mudables por la limitación de su ser.

Dios es absolutamente inmutable (de fe).

El concilio iv de Letrán y el concilio del Vaticano enseñan que Dios es inmutable *(incommutabilis);* Dz 428, 1782. La Sagrada Escritura excluye de Dios todo cambio y le atribuye positivamente la inmutabilidad absoluta. Iac 1, 17: «...en el cual no se da mudanza ni sombra de alteración» ; Ps 101, 27 s : «Pero éstos [los cielos] perecerán y tú permanecerás, mientras todo envejece como un vestido. Los mudarás como se muda una veste. Pero tú eres [siempre el mismo], y tus días no tienen fin» : cf. Ps 32, 11 ; Is 46, 10; Hebr 6, 17. Mal 3, 6, indica que el nombre de Yahvé es la razón de la absoluta inmutabilidad de Dios : «Yo, Yahvé, no cambio.» Con la inmutabilidad de Dios va vinculada al mismo tiempo la vida y la actividad ; cf. Sap 7, 24 y 27. SAN AGUSTÍN dice que sabe obrar descansando y descansar obrando : «Novit quiescens agere et agens quiescere» *(De civ. Dei* xii 17, 2).

Los santos padres descartan de Dios todo cambio. TERTULIANO insiste en que la encarnación del Logos no trajo consigo ninguna transformación o cambio en Dios : «Par lo demás, Dios es inmutable e intransformable, por ser eterno» *(Adv. Prax. 27).* ORÍGENES contrapone a la doctrina estoica de la corporeidad de Dios y a sus lógicas consecuencias sobre la mutabilidad divina, la doctrina cristiana de la inmutabilidad de Dios, fundándola en la Sagrada Escritura (Ps 101, 28; Mal 3, 6). Rechaza igualmente la objeción de CELSO, quien afirmaba que el descenso de Dios entre los hombres (la encarnación) implicaba una mutación a un estado peor *(C. Cels.* 1 21; Iv 14). SAN AGUSTÍN deduce la inmutabilidad de Dios de la infinita riqueza de su ser expresada en el nombre de Yahvé : «El ser es nombre de inmutabilidad. Pues todo lo que cambia deja de ser lo que era y comienza a ser lo que no era. El ser verdadero, el ser puro, el ser genuino solamente lo posee quien no se cambia» *(Sermo 7, 7).* SANTO ToMÁS prueba la absoluta inmutabilidad de Dios por su actualidad pura, por su absoluta simplicidad y por su infinita perfección. Todo cambio incluye potencialidad, composición e imperfección, y es, por tanto, incompatible con Dios en cuanto es acto puro, la esencia absolutamente simple y absolutamente perfecta (S.th. i 9, 1).

Cuando Dios obra al exterior (ad extra), como, por ejemplo, en la creación del mundo, no es que emprenda una actividad nueva, sino que aparece un nuevo efecto decretado desde toda la eternidad por la voluntad divina. El

decreto de crear el mundo es tan eterno e inmutable como la esencia misiva de Dios, con la cual se identifica realmente ; lo único temporal y mudable es el efecto de tal decreto, o sea el mundo creado; cf. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei xii* 17, 2.

§ 18. LA ETERNIDAD DE DIOS

La eternidad es duración sin principio ni fin, sin antes ni después, un «ahora permanente» *(nunc stans).* La esencia de la eternidad es la falta absoluta de sucesión. BOECIO dio la clásica definición : «Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio» (posesión total, simultánea y perfecta de una vida interminable; *De consol. phil. v* 6). Hay que distinguir entre la eternidad propiamente dicha y el «aevum» o «aeviternitas», que es la duración de los espíritus creados, que tienen principio, pero no tendrán fin, y en su sustancia no suponen mutación alguna (falta relativa de sucesión).

Dios es eterno (de fe).

El dogma dice que Dios posee el ser divino sin principio ni fin, sin sucesión alguna, en un ahora permanente e indiviso. El símbolo *Quicumque* profesa : «Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus» ; Dz 39. El concilio iv de Letrán y el concilio del Vaticano asignan a Dios el predicado de «eterno» ; Dz 428, 1782.

La Sagrada Escritura da testimonio de todas las notas de la eternidad divina. En el Ps 89, 2 se expresa claramente que Dios no tuvo principio ni fin : «Antes que los montes fuesen, y fueran paridos la tierra y el orbe, eres tú desde la eternidad a la eternidad». La carencia absoluta de sucesión la testifican Ps 2, 7: «Yahvé me ha dicho: Tú eres mi hijo, *hoy* te he engendrado yo», y Ioh 8, 58: «Antes que Abraham naciese, era yo» ; cf. Ps 101, 27 s ; 89, 4; 2 Petr, 3, 8.

Los santos padres, en sus impugnaciones del paganismo que hablaba de genealogías de dioses, dan testimonio expreso de la eternidad de Dios ; cf. ARÍSTIDES, *Apol.* I, *4;* TACIANO, *Or.* 4, 3; ATENÁGORAS, *Suppl.* 10; SAN IRENEO, *Adv. haer.* iI 34, 2. San Agustín explica la

eternidad de Dios como presente estable : «La eternidad de Dios es su misma sustancia, que nada tiene de mudable. En ella no hay nada pretérito como si ya no fuera; no hay nada futuro como si todavía no fuera. En ella no hay sino "es"», es decir, presente *(Enarr. in Ps.* 101, 2, 10).

Especulativamente, la eternidad de Dios se demuestra por su absoluta inmutabilidad. La razón última de la eternidad de Dios es su plenitud absoluta de ser, que excluye toda potencialidad y, por tanto, toda sucesión ; S.th. 10, 2-3.

§ 19. LA INMENSIDAD DE DIOS Y SU OMNIPRESENCIA

Inmensidad quiere decir negación de todo límite espacial; omnipresencia significa la relación de Dios con el espacio real. La inmensidad es un atributo negativo *y* absoluto; la omnipresencia lo es positivo *y* relativo.

1. La inmensidad de Dios *Dios es inmenso* (de fe).

El símbolo *Quicumque* nos enseña : «Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus, sed tarnen non tres immensi, sed unus immensus» ; Dz 39. El concilio Iv de Letrán y el concilio del Vaticano aplican a Dios el atributo de «inmenso» ; Dz 428, 1782.

La Sagrada Escritura testifica que Dios está por encima de toda medida espacial. El universo no puede contenerle. El tercer libro de los Reyes (8, 27) dice : «He aquí que los cielos y los cielos de los cielos no son capaces de contenerte. I Cuánto menos esta casa que yo he edificado !» Is 66, 1 : «El cielo es mi trono y la tierra el escabel de mis pies» ; cf. Iob 11, 7-9.

Los santos padres llaman a Dios inabarcable, incircunscrito, inmenso (*inmensos, incircurnscriptus).* Cf. *Pastor* de HERMAS, *Mand.* 1, 1: «Ante todo cree que no existe más que un solo Dios..., que todo lo abarca, mientras que Él es inabarcable» ; cf. ATENÁGORAS, *Suppl.* 10; SAN IRENEO, *Adv. haer.* 11 *30, 9.*

Especulativamente, la inmensidad de Dios se demuestra por la infinita riqueza de su ser. Ésta no admite limitaciones y, por tanto, excluye las barreras del espacio.

2. La omnipresencia de Dios

a) Realidad de la omnipresencia Dios se encuentra presente en todo espacio creado (de fe).

La omnipresencia de Dios es objeto del magisterio ordinario y universal de la Iglesia, conteniéndose en el dogma de la inmensidad divina como la parte en el todo. La Sagrada Escritura habla en forma gráfica de la omnipresencia de Dios en Ps 138, 7 ss : «Dónde podría alejarme de tu espíritu? Adónde huir de tu presencia? Si subiere a los cielos, allí estás tú ; si bajare a los abismos, allí estás presente. Si robando las plumas a la aurora quisiera habitar al extremo del mar, también allí me cogería tu mano y me tendría tu diestra»; Ier 23, 24: «¿ No lleno yo los cielos y la tierra? Palabra de Yahvé» ; Act 17, 27 s : «Dios no está lejos de nosotros, porque en El vivimos y nos movemos y **existimos» ;** cf. Deut 4, 39; Sap 7, 24 ; 8, 1.

San Clemente Romano exhorta a temer a Dios, ya que se encuentra presente en todas partes: «¿Adónde se podrá huir y adónde se podrá escapar del que envuelve a todo el universo?» (Cor *28,* 4); cf. SAN TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autolycum* II, *3;* MINUCIO FÉLIX, *Octavio 32, 7;* SAN CIPRIANO, *De dom. or.* 4. La primera monografía sobre la presencia sustancial de Dios en todo el universo y en cada una de sus partes, y al mismo tiempo sobre su presencia inhabitatoria en los justos, se la debemos a SAN AGUSTÍN en su *Liber de praesentia Dei ad Dardanum* (= Ep. 187).

Especulativamente, Santo Tomás demuestra la omnipresencia de Dios por su omnicausalidad. Dios, en cuanto causa de la existencia, se halla íntimamente presente en todas las cosas mientras éstas existen ; S.th. 18, 1.

b) Definición más precisa de la omnipresencia

Los teólogos, desde PEDRO LOMBARDO *(Sent.* I *37,* 1), precisan más el concepto de omnipresencia divina

concretando que es una presencia de poder *(per Potentiam—presencia* dinámica), de saber *(per praesentiam sive* scientiam.-presencia ideal) *y* de esencia *(per* essentiam—presencia esencial o sustancial). Por esta última, Dios se halla presente sustancialmente en todas las cosas, incluso en las criaturas espirituales (ángeles, demonios, almas humanas), como causa inmediata de la existencia de las mismas ; cf. S.th. 1 *8, 3.* Debemos concretar aún que la presencia de Dios es *repletiva,* es decir, que la sustancia divina Llena todo el espacio creado y cada una de sus partes. Pero, a causa de la absoluta simplicidad de Dios, no debe concebirse la omnipresencia repletiva como extensión (expansión o difusión) ilimitada de la sustancia divina.

Junto con esta presencia general y natural de Dios, existe otra particular *y sobrenatural,* llamada inhabitación divina, que consiste en que Dios despliega una particular y sobrenatural actividad de su gracia; así sucede, por ejemplo, en el alma de los justos (Ioh *14, 23;* 1 Cor *3, 16; 6, 19),* en la «casa de Dios» (Ps 131, *13 s)* y en el cielo (Mt *6, 9).* Es de índole única la inhabitación de Dios en la humanidad de Cristo por razón de su unión hipostática (Col *2, 9:* «En Él habita sustancialmente toda la plenitud de la divinidad»).

Capítulo segundo

LOS ATRIBUTOS DE LA VIDA DIVINA

La vida es: *a)* el ser de una sustancia viviente, es decir, de una sustancia capaz de moverse a sí misma; *b)* la operación vital, esto es, el moverse a sí mismo, el actualizarse a sí mismo (S.th. 1, *54, 2* ad 1). La forma más perfecta de actividad inmanente son las funciones espirituales de entendimiento y voluntad, que se hallan también en Dios de forma perfectísima. Por tanto, Dios posee también la vida con perfección suprema; S.th. 1 *18,* 3 ad *2:* «Sicut Deus est ipsum suum esse et suum intelligere, ita est suum vivere.»

El concilio del Vaticano Llama a Dios «Dios vivo» (Deus vivus) ; 1)z 1782. La Sagrada Escritura habla con frecuencia del Dios vivo y de la vida de Dios. Dios corrobora sus

afirmaciones con esta frase: «Tan verdad como que yo vivo». El pueblo de Israel jura : «Tan verdad como que Yahvé vive». Jesús se designa a sí mismo como la vida ; Ioh 14, 6 : «Yo soy el camino, la verdad y la vida» ; cf. Ioh 5, 26> 1 Ioh 5, 20.

SAN AGUSTÍN funda la perfección de la vida divina en la identidad de la misma con el ser absoluto de Dios; *De Trin. iv* 10, 11: «Allí [en el Hijo de Dios] se da la primera y suma vida. Para Él no es una cosa "la vida y otra el ser, sino que ser y vida se identifican.» Así como Dios, con respecto a las criaturas, es causa del ser, asimismo lo es también de la vida; Ps 35, 10: «En ti se halla la fuente de la vida» ; Act 17, 25: «Él mismo da a todos la vida, el aliento y todas las cosas.»

I. EL CONOCIMIENTO O CIENCIA DIVINA

§ 20. LA PERFECCIÓN DEL CONOCIMIENTO DIVINO

1. *El conocimiento de Dios es infinito* (de fe).

El concilio del Vaticano dice que Dios es infinita en inteligencia (tintellectu infinitus») ; Dz 1782. La Sagrada Escritura llama a Dios «Deus scientiarum» (Dios del saber ; 1 Reg 2, 3) y afirma que su sabiduría es inmensa : «Sapientiae eius non est numerus» (Ps 146, 5) ; .cf. Ps 138, 6 ; Rom 11, 33.

Especulativamente, se demuestra la *infinitud* del saber divino:

a) Por existir *inteligencias creadas;* pues, por la relación existente entre causa y efecto, la inteligencia, suprema perfección de las criaturas, tiene que darse en Dios por cuanto es su causa, y por cierto en forma infinita.

b) Por el *orden y finalidad del universo,* que exigen la existencia de un Hacedor y Rector en grado supremo inteligente.

c) Por **la** absoluta *inmaterialidad de Dios;* pues la inmaterialidad es la razón del conocer, y el grado de

inteligencia se determina por el grado de inmaterialidad; cf. S.th. I 14, 1: «Cum Deus sit in summo immaterialitatis, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis.»

2. El conocer divino es absolutamente *actual.*

Como Dios es realidad ontológica purísima *(actos purus),* en su conocer no hay tránsito de la potencia al acto, no hay hábito ni sucesión ni paso de lo conocido a lo desconocido. El conocer de Dios no es potencial ni habitual ni sucesivo ni discursivo. Dios lo conoce todo en un solo y simplicísimo acto *(simplici intuitu); cf.* S.th. I 14, *7.*

3. El conocer de Dios es *subsistente.*

Dios no solamente *posee* actividad cognoscitiva, sino que es su mismo conocer. Tal conocer divino se identifica realmente con su esencia por su simplicidad absoluta ; cf. S.th. I 18, 3 ad 2: «Deus est suum intelligere» ; S.th. I 14, 4: «Intelligere Dei est eius substantia.»

4. El conocer de Dios es *exhaustivo.*

De la infinitud de la inteligencia divina se sigue que Dios agota totalmente la infinita inteligibilidad de su Ser y por ello se comprende a sí mismo. Cf. S.th. I 14, 3: «Tanta est virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo. ...Unde manifestum est, quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfecte comprehendit.» La Sagrada Escritura da testimonio del carácter exhaustivo del conocimiento divino en 1 Cor 2, 10: «El Espíritu todo lo escudriña, hasta las profundidades de Dios» ; cf. Mt 11, 27.

5. El conocer de Dios es *independiente de las cosas creadas.* El intelecto divino, para conocer, no es estimado (=determinadó) desde fuera, sino desde dentro por su misma esencia. Las criaturas no son causa determinante, sino término del conocimiento divino. Dios no conoce tampoco los objetos creados por medio de imágenes cognoscitivas impresas desde fuera (especies inteligibles) ; pues un entendimiento, que conoce por medio de una imagen cognoscitiva distinta de sí mismo, guarda con tal imagen la proporción de potencia a acto. Ahora bien, Dios es acto purísimo. Cf. S.th. 114, 4: «In Deo intellectus

intelligens et id quod intelligitur, et species intelligibilis et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem.»

Las cosas creadas las conoce Dios en su propia divina esencia, puesto que ella es causa ejemplar y eficiente de las realmente existentes, y causa ejemplar de las meramente posibles. Al conocer Dios su causalidad creadora, conoce en ella todos los efectos que de ella se derivan o pueden derivarse, y por cierto de forma tan exhaustiva como a sí mismo; 1 Ioh 1, 5: «Dios es Luz, y en Él no hay tinieblas.»

§ 21. OBJETO Y DIVISIÓN DEL CONOCIMIENTO DIVINO

1. El conocimiento divino de sí **mismo** (ciencia de contemplación)

El objeto primario y formal del conocimiento divino es Dios mismo.

Dios se conoce *inmediatamente* a sí mismo, es decir, sin *medium in quo* (tal es un objeto por cuyo conocimiento se llega al conocimiento de otro). El *medium sub quo (*= la luz de la razón) *y* el *medium quo (*= especie inteligible), en el acto de conocerse Dios a sí mismo, se identifican con la esencia divina; cf. S.th. 114, 2: «Deus se per seipsum intelligit.»

2. El conocimiento divino de las cosas distintas de su esencia

El objeto secundario y material del conocimiento divino son las cosas distintas de su esencia. Éstas se dividen en puramente posibles, realmente existentes y condicionalmente futuras.

a) Dios conoce todas las cosas puramente posibles (ciencia de simple inteligencia; de fe).

Para conocer la doctrina de la Iglesia, véase Dz 1782: intellectu infinitus. La Sagrada Escritura enseña que Dios lo sabe todo y, por tanto, también lo puramente posible ; Esther 14, 14: «Señor, tú todo lo sabes» ; 1 Car 2, 10: «El Espíritu [de Dios] lo escudriña todo, hasta los abismos de Dios». Conociendo Dios la infinita imitabilidad de su esencia

y toda su omnipotencia, conoce con ello el ámbito entero de lo posible; S.th. 1 14, 9.

b) Dios conoce todo lo real que ha existido en el pasado, existe en el presente y existirá en el futuro (ciencia de visión; de fe).

Para conocer la doctrina de la Iglesia, véase Dz 1782. La Sagrada Escritura testifica en numerosos pasajes la universalidad de la ciencia divina; Eccli 23, 29 (G 20) : «Antes que fueran creadas todas las cosas ya las conocía El, y lo mismo das conoce después de acabadas.» La Providencia divina, que se extiende hasta los detalles más insignificantes, presupone un extensísimo conocimiento ; cf. Ps 146, 4: «El cuenta el número de las estrellas y llama a cada una por su nombre» ; Ps 49, 11 : «Yo conozco todos los pájaros del cielo» ; Iob 28, 24 ss ; Eccli 1, 2 ss ; Mt 6, 26 ss ; 10, 29 s. La Sagrada Escritura dice también que Dios *conoce los corazones* (cardiognosis) ; Act 15, 8 : «Dios, conocedor de los corazones» ; Ps 7, 10 : «...escudriñador del corazón y de 'los riñones» ; 1 Par 28, 9 : «Yahvé escudriña los corazones de todos y penetra todos los designios y todos los pensamientos» ; cf. Ps 68, 6; 138, 1-6. Conocer los corazones es exclusiva prerrogativa divina ; 3 Reg 8, 39: «Tú solo escudriñas el corazón de todos los hijos de los hombres». En cambio, para los hombres el corazón humano es algo ininvestigable (Ier 17, 9) ; cf. SAN CLEMENTE ROMANO, Car 21, 3 y 9 ; 27, 6; 28, 1.

Como Dios, al comprenderse a sí mismo, ve todo su infinito poder, conoce así todo el ámbito al que se extiende de hecho este poder en cuanto causa primera, es decir, conoce todo lo realmente existente. Para el conocimiento divino no existe pasado, presente ni futuro, porque para Dios todo es presente.

Por la ciencia de visión, Dios prevé con certeza infalible las acciones libres futuras de las criaturas racionales (de fe).

El concilio del Vaticano enseña : «Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius (Hebr 4, 13), ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt» ; Dz 1784, 2317.

La Sagrada Escritura da testimonio clarísimo de esta verdad en Ps 138, 3 s : «Tú de lejos te das cuenta de todos mis

pensamientos... conoces todos mis caminos» ; Dan 13, 42: «1 Dios eterno, conocedor de todo lo oculto, que ves las cosas todas antes de que sucedan !» ; Ioh 6, 65: «Porque sabía Jesús desde el principio quiénes eran los que no creían y quién era el que había de entregarle».

Los santos padres citan con predilección las profecías. TERTULIANO, *Adv. Marc. u 5:* «Qué voy a decir yo de su presencia, siendo tantos los que dan testimonio de ella cuantos son los profetas?»

Presciencia divina y libertad humana. Por el dogma de la certeza infalible con que Dios prevé las acciones libres futuras no sufre menoscabo el dogma de la libertad humana; Dz *815. Los* santos padres se fijan en el carácter eterno del saber de Dios y concluyen que la presciencia **divina** no coarta en absoluto las acciones futuras, ni más ni menos de como tampoco el recuerdo humano coarta las acciones libres pretéritas ; cf. SAN AcesTIN, *De libero arbitrio ui* 4, 11: *«Así* como tú con tu recuerdo no fuerzas a ser las cosas que ya fueron, de igual modo tampoco Dios con su presciencia fuerza a que sean las cosas que serán en el futuro.»

La teología especulativa distingue entre la *necesidad antecedente,* que precede a la acción *y* suprime la libertad, y la *necesidad consiguiente,* que sigue a la acción y, por lo tanto, no perjudica la libertad. Esta última se infiere, por el principio de contradicción, de la realidad de una acción (lo que es real no puede ser no-real). Las acciones libres futuras previstas por Dios tienen lugar infalible o necesariamente, mas no por necesidad antecedente, sino consiguiente. Santo Tomás emplea con este mismo sentido la distinción entre *necessitas consequentis y necessitas consequentiae;* la primera significa que un efecto se sigue necesariamente de una causa; la segunda expresa una necesidad lógica, tal como existe, v.g., entre las dos premisas y el consecuente de un silogismo. En nuestro caso : Si Dios, con su conocer no sujeto al tiempo, ve algo como presente, entonces indefectiblemente sucederá en la realidad, pues así lo exige el principio de contradicción; cf. S.c.G. *r 67; De verit.* 24, 1 ad 13.

c) Dios conoce con certeza infalible las acciones libres condicionalmente futuras («scientia futuribilium»; sent. común).

Se entienden por acciones libres condicionalmente futuras — los futuribles — las que nunca tendrán lugar, pero que lo tendrían si se cumpliesen ciertas condiciones. Los molinistas designan esta ciencia divina con el nombre de *ciencia media,* porque ocupa una posición media entre la *scientia necessaria (o naturalis),* con la que Dios conoce lo que es independiente de su libre voluntad, esto es, sus propias ideas, y la *scieniia libera,* con la que Dios conoce lo que depende de su libre voluntad, esto es, toda la ʳealidad exterior a Él. Los tomistas niegan que para el conocimiento de las acciones futuras condicionadas haya en Dios una ciencia divina particular que preceda los libres decretos de su voluntad.

Se prueba positivamente por la Sagrada Escritura que Dios tiene conocimiento cierto de las acciones libres condicionalmente futuras (futuribilia). Mt 11, 21: «i Ay de ti, Corozaín; ay de ti, Betsaida!, porque si en Tiro y en Sidón se hubiesen hecho los milagros hechos en ti, mucho ha que en saco y ceniza hubieran hecho penitencia» ; cf. 1 Reg 23, 1-23 ; Sap 4, 11.

Los santos padres testifican que Dios prevé los futuros condicionados cuando enseñan que Dios no siempre oye las oraciones con que le pedimos bienes temporales si Él sabe que usaríamos mal de los mismos ; o también que Dios permite la muerte prematura de una persona para salvarla de la eterna perdición; cf. la obra de SAN GREGORIO NISENO: *De infantibus, qui praemature abripiuntur.*

Especulativamente se prueba la presciencia divina del futuro condicionado basándose en la infinita perfección del saber divino, la infalibilidad de la providencia divina y la práctica de la oración de la Iglesia.

§ 22. EL MEDIO CON QUE DIOS PREVÉ LAS ACCIONES LIBRES DE LAS CRIATURAS RACIONALES

El medio cognoscitivo con que Dios ve todos los objetos distintos de sí mismo, y con el que prevé desde toda la eternidad con certeza infalible las acciones libres realmente futuras y condicionalmente futuras de las criaturas racionales, es su propia esencia. En esto se hallan de

acuerdo los teólogos católicos. Pero difieren las sentencias cuando se llega a la explicación de *cómo* prevé Dios en su propia esencia divina tales acciones libres futuras.

a) Según *San Roberto Belarmino (*+ 1621), la presciencia que Dios posee de las acciones libres futuras de las criaturas racionales se funda en que Él tiene una *cognitio supercomprehensiva* de la voluntad creada. Tal voluntad creada es la causa de las acciones libres. Pues bien, si Dios conoce perfectamente la causa, conocerá igualmente los efectos que brotan de ella.

Contra semejante explicación se objeta que el conocimiento super-comprensivo de la voluntad libre ¸tan sólo puede ser fundamento de una previsión moralmente cierta de las acciones libres futuras, mientras la presciencia divina tiene que ser de absoluta certeza.

b) El tomismo, elaborado científicamente por el teólogo dominico Domingo Báñez (t 1604; de ahí el nombre de «bañezianismo» con que también se le designa), enseña que Dios conoce las acciones libres futuras de las criaturas en los decretos eternos de su voluntad divina : las acciones libres absolutamente futuras las conoce en sus decretos absolutos, las condicionalmente futuras en sus decretos condicionados o hipotéticos. Dios prefijó desde toda la eternidad en estos decretos de su voluntad todo el orden del universo, incluso por lo que respecta a las criaturas libres. Tales decretos eternos se realizan en el tiempo mediante un influjo físico de Dios —la premoción física— con que ÉI mueve infaliblemente las criaturas a que pongan las acciones pretendidas por ÉI, aunque siempre de manera correspondiente a la naturaleza de cada criatura, y así las criaturas carentes de libertad vengan a obrar necesariamente y las criaturas libres obren con libertad. Por consiguiente, Dios prevé en sus decretos eternos, con certeza absoluta, las acciones libres futuras de las criaturas, que han sido predeterminadas por él.

c) El *molinismo,* ideado por el teólogo jesuita Luis de Molina (t 1600), explica la presciencia infalible que Dios tiene de las acciones libres futuras de las criaturas, sirviéndose de la ciencia media, que precede lógica, no temporalmente, a los decretos de la voluntad divina y es independiente de ellos. Mediante la ciencia de simple inteligencia Dios sabe desde

toda la eternidad cómo puede comportarse cada criatura racional en todas las circunstancias posibles (primer paso). Mediante la ciencia media, Dios sabe cómo se comportaría en todas las condiciones posibles si éstas se realizaran (segundo paso). A la luz de la ciencia media, decide Dios con plena libertad realizar tales determinadas condiciones. Y entonces, por la ciencia de visión, sabe con certidumbre infalible cómo se comportará de hecho en tales condiciones determinadas (tercer paso).

APRECIACIÓN CRÍTICA

El *tomismo* hace resaltar vivamente la causalidad universal y la soberanía de Dios sobre todas las cosas creadas, pero no explica de forma tan satisfactoria el hecho de la libertad humana. Es difícil conjugar la libertad humana con la premoción física.

El *molinismo,* en cambio, acentúa claramente la libertad humana, pero no pone tanto de relieve la causalidad universal y la absoluta independencia de Dios. Queda sin explicar el *cómo* de la ciencia Inedia, que es precisamente la clave de todo el sistema.

§ 23. LA CIENCIA DIVINA COMO CAUSA DE LAS COSAS

1. Sabiduría creadora

Así como la idea que bulle en la mente del artista ilumina y rige su voluntad y su actividad en la creación de la obra artística, de la misma manera las ideas de Dios, que realmente se identifican con su saber, iluminan y rigen la voluntad y la actividad divinas en las operaciones hacia fuera *(ad extra).* El conocimiento divino, juntamente con la voluntad divina, son causa (ejemplar y eficiente) de todas las cosas finitas. Según el modo de hablar de la Sagrada Escritura, se designa a este conocimiento práctico de Dios con el nombre de sabiduría. Como causa de 1a existencia de las cosas, es la sabiduría creadora *(sapientia creatrix).* Cf. Ps 103, 24: «Las hiciste todas [tus obras] con sabiduría»

; Prov 3, 24: «Con la sabiduría fundó Yahvé la tierra» ; Sap 7, 21: <La sabiduría, artífice de todo, me lo enseñó.»

Entre los santos padres, fue principalmente San Agustín quien desarrolló la doctrina de las ideas divinas en conformidad con la doctrina platónica de las ideas, que supo cristalizar, situando en la mente divina las ideas que Platón concebía como hipóstasis eternas que subsistían junto con Dios, y declarando que tales ideas eran los pensamientos eternos de Dios identificados con la esencia divina, en los cuales Dios ve la infinita imitabilidad de su esencia por entes creados *y* finitos. *De Trin. xv,* 13, 22: «A todas sus criaturas, espirituales y corporales, no las conoce Dios porque son, sino que ellas son porque Dios las conoce. Pues no le era desconocido a Él lo que iba a crear. Así pues, lo creó porque lo conocía; y no lo conoció por haberlo creado» ; cf. S.th. t 14, 8.

2. Sabiduría ordenadora

La sabiduría de Dios es también sabiduría ordenadora *(sapientia disponens),* pues confiere a todas las cosas su finalidad *y* su orden, les da las leyes por las que se rijan (sabiduría legisladora) y las conduce para que alcancen su fin (sabiduría preceptora). Sap 11, 21: «Todo lo dispusiste con medida, número y peso.»

3. Sabiduría rectora

La sabiduría divina es también conductora y rectora ***(sapientia guber****nans).* En este aspecto se identifica con la providencia de Dios ; Sap 8, 10: «Se extiende poderosa del uno al otro confín, y lo gobierna todo con suavidad.»

II. LA VOLUNTAD DIVINA

§ 24. PERFECCIÓN DE LA VOLUNTAD DIVINA

1. La voluntad de Dios es infinita (de fe).

El concilio del Vaticano enseña que Dios posee una voluntad infinita *(voluntate infinitus);* Dz 1782. La Sagrada Escritura considera la voluntad libre de Dios como razón última del orden del universo (Ps 134, 6: «Yahvé hace cuanto quiere en los cielos, en la tierra, en el mar y en todos los abismos») y la estima como norma suprema de moralidad (Mt 6, 10: «Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo»). Los santos padres defienden la libertad de la voluntad divina frente al fatalismo de los gentiles.

La razón se funda en el hecho de que existan voluntades creadas para deducir la perfección infinita de la voluntad de Dios. El tener voluntad por ser en sí perfección pura, hay que predicarlo formalmente de Dios, aunque elevando su perfección hasta lo infinito. El imperativo categórico de la ley moral nos habla también de la existencia de una voluntad suprema que se halla sobre el hombre.

2 El querer divino, lo mismo que el conocer, es absolutamente *actual, subsistente e independiente* de todas las cosas distintas de Dios.

Como Dios es acto purísimo, en su violación no puede haber tránsito de la potencia al acto, no puede haber hábito, ni tampoco sucesión de actos volitivos particulares; la volición divina es un acta único y sin sucesión alguna ; y este acto, por la absoluta simplicidad de Dios, se identifica realmente con la esencia divina ; S.th. 119, 1: «sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle». Las criaturas no son causa determinante, sino únicamente término del querer divino. La absoluta plenitud ontológica de Dios excluye el amor de concupiscencia. El deseo ardiente de Dios por que los hombres se salven (cf. Is 65, 2) es expresión de su amor de benevolencia, que desea colmar de beneficios a las criaturas.

3. Los *afectos* de Dios son funciones puramente espirituales de su voluntad, como corresponde a la naturaleza divina. El afecto fundamental es la caridad, que en Dios se identifica realmente con su esencia : «Dios es caridad» (1 Ioh 4, 7). De los restantes afectos, se predican de Dios con eminencia infinita el afecto de dicha o felicidad («in se et ex se beatissimus» ; Dz 1782). Por lo que respecta al afecto de odio, diremos que, por la absoluta santidad de Dios, cabe en El la abominación del pecado («odium abominationis»), pero

de ninguna manera el odio de enemistad («odium inimicitiae») contra la persona del pecador; cf. Ps 5, 7: «Tú abominas a todos los malvados» ; Sap 11, 25: «Tú amas todo cuanto existe y nada aborreces de cuanto has hecho; pues si algo de ello hubieras odiado, no lo habrías hecho.» Otros afectos, como el anhelo, la tristeza, la esperanza, la ira, sólo se pueden aplicar a Dios en sentido antropomórfico. La ira divina significa en el lenguaje bíblico la justicia vindicativa de Dios.

§ 25. OBJETO DE LA VOLUNTAD DIVINA

1. El amor de Dios a sí mismo

El objeto primario y formal de la voluntad y del amor divinos es Dios mismo. El concilio del Vaticano nos enseña : «Necessario amat seipsum» ; Dz 1805. La Sagrada Escritura testifica que Dios ordenó a sí mismo, como a último fin, todas las cosas creadas ; Prov 16, 4: «Todo lo ha hecho Yahvé para sí mismo» ; cf. S.th. *I* 19, 1 ad 3: «Obiectum divinae voluntatis est bonitas sua, quae eius essentia».

Especulativamente se prueba que Dios se ama a sí mismo y que se ama necesariamente, considerando que Dios es el supremo bien y que comprende de forma perfectísima su infinita amabilidad por el conocimiento exhaustivo que tiene de sí mismo. De tal conocimiento brota necesariamente en Dios un amor infinito de sí mismo.

2. El amor de Dios a las criaturas

El objeto secundario y material de la voluntad y del amor divinos son las cosas creadas. El concilio del Vaticano enseña que Dios creó todas las cosas por su libérrima voluntad («libérrimo consilio, voluntate ab omni necessitate libera» ; Dz 1783, 1805). La Sagrada Escritura pone de relieve el amor de Dios a sus criaturas ; Sap 11, 25 : «Tú amas todo cuanto existe y nada aborreces de cuanto has hecho».

El amor de Dios a las criaturas es amor de *complacencia, lo* cual quiere decir que Dios ama a las criaturas porque éstas participan, en forma limitada, de las perfecciones divinas y porque tienen en Dios la finalidad suprema de ser. El amor de Dios a las criaturas es, además, amor de *benevolencia, y* esto quiere decir que Dios ama a las criaturas no con amor interesado, pues nada recibe de ellas, sino con suma generosidad y desinterés. El amor de Dios no recibe estímulo de la bondad de las criaturas, sino que él mismo es causa de esta bondad: (Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus» (S.th. 120, 2) ; cf. 1 Ioh 4, 10: «En eso está la caridad, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó primero.» El grado de amor con que Dios ama a las criaturas es uno mismo si se considera el acto intradivino, pero si se considera el efecto extradivino es diverso según el grado de amabilidad de las criaturas.

3. La voluntad divina y el mal

a) El mal físico

El mal físico, v.g., el dolor, la enfermedad, la muerte, no lo pretende Dios *per se,* es decir, por afecto al mal o en cuanto fin, Sap 1, 13 ss : «Dios no hizo la muerte ni se goza en que perezcan los vivientes. Pues Él creó todas las cosas para la existencia».

Mas Dios pretende el mal físico (tanto el que tiene carácter natural como punitivo) *per accidens,* es decir, los permite como medios para conseguir un fin superior de orden físico (v.g., para la conservación de una vida superior) o de orden moral (v.g., para castigo o para purificación moral) ; Eccli 39, 35 s ; Amos 3, 6.

b) El mal moral

El mal moral, es decir, el pecado, que es esencialmente una negación de Dios, no lo puede querer Dios *per se* ni *per accidens,* esto es : ni como fin ni como medio. El concilio de Trento condenó como herética la doctrina de Calvino, opuesta a esta verdad ; Dz 186. Ps 5, 5: «Tú no eres, por cierto, un Dios a quien le plazca la maldad». Dios no hace sino permitir el pecado (permissive solum; Dz 816), porque respeta la libertad humana (Eccli 15, 14 ss) y porque es lo

suficientemente sabio y poderoso para saber sacar bien del mal ; Gen 50, 20: «Vosotros creíais hacerme mal, pero Dios ha hecho de él un bien» ; cf. SAN AGUSTÍN, *Enchiridion* II. En última instancia, el mal moral se encamina también al último fin del universo, la gloria de Dios, haciéndonos ver la misericordia de Dios en perdonar o su justicia en castigar.

Cuando la Sagrada Escritura dice que Dios endurece el corazón del hombre en el mal (Ex 4, 21; Rom 9, 18), no es su intención decir que Dios sea propiamente el causante del pecado. El endurecimiento es un castigo que consiste en retirar la gracia; cf. SAN AGUSTÍN, *In Loan.* tr. 53, 6: «Dios ciega y endurece abandonando y no concediendo su ayuda» (deserendo et non adiuvando).

§ 26. LAS PROPIEDADES FÍSICAS DE LA VOLUNTAD DIVINA

1. Necesidad y libertad

Dios quiere y se ama así mismo necesariamente, y a las cosas distintas de si libremente (de fe).

El concilio del Vaticano, frente a la doctrina del gnosticismo, maniqueísmo, fatalismo, panteísmo y optimismo cosmológico, declaró : «Si quis dixerit, Deum non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum», a.s.; Dz 1805. La Sagrada Escritura da testimonio de la libertad con que Dios procedió en la creación, en la redención y en lá distribución de las gracias de la redención ; Ps 134, 6: «Yahvé hace cuanto quiere en los cielos, en la tierra, en el mar y en todos los abismos» ; Eph 1, 5 : «El nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad» ; 1 Cor 12, 11: «l distribuye a cada uno según quiere» ; SAN CLEMENTE ROMANO escribe : «El lo hace todo cuando y como quiere» (Cor 27, 5).

Hay que excluir de la libertad divina toda imperfección inherente a las criaturas. La libertad de Dios, pues, no podemos concebirla como libertad *de contrariedad* («libertas

contrarietatis»), es decir, como libertad para escoger entre el bien y el mal ; pues, aunque la posibilidad de escoger el mal sea indicio de libertad, no constituye la esencia misma de la libertad y denota más bien imperfección: «velle malum nec est libertas nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum» *(De verit. 22, 6).* Hay que definir positivamente la libertad de Dios como libertad de *contradicción* («libertas contradictionis»), o sea la libertad para obrar o no obrar (v.g., para crear el mundo o no crearlo), y como libertad *de especificación* (eiibertas specificationis»), es decir, la libertad para escoger entre diversas acciones buenas o indiferentes (v.g., crear este mundo u otro distinto).

2. Omnipotencia

El poder es el principio que realiza lo que ha parecido bien al entendimiento y ha sido ordenado por la voluntad : «principium exsequens id, quod voluntas imperat et ad quod scientia dirigit» (S.th. 125, 1 ad 4). Omnipotencia divina significa que Dios puede realizar todo aquello que puede querer, es decir, todo lo real y posible.

Dios es omnipotente (de fe).

El símbolo apostólico confiesa : «Credo in Deum Patrem omnipotentem»; y así rezan todos los demás símbolos ; cf. Dz 428, 1782. La Sagrada Escritura expresa la omnipotencia divina por medio del nombre 'El, que aplica a Dios, y sobre todo por su compuesto 'El-Sadai (*omnipotens).* Testifica que para Dies no hay cosa imposible ; Lc 1, 37: «Nada hay imposible para Dios» ; Mt 19, 26: «Para Dios todo es posible» ; Mt 3, 9: «Yo os digo que Dios puede hacer de estas piedras hijos de Abraham» ; cf. Gen 18, 14. Los santos padres aplican a cada paso a Dios el atributo de «omnipotente».

Especulativamente la omnipotencia de Dios se demuestra por su actualidad purísima ; pues el poder operativo de una cosa está en consonancia con el nivel de su realidad ontológica : «unumquodque agit, secundum quod est in actu» (S.th. 1 25, 1 ad 1). A la infinita realidad ontológica de Dios corresponde un poder (intensivamente) infinito. Tal poder se extiende a la esfera del ser real y posible (es extensivamente infinito). Como el poder de Dios se identifica

con su esencia, no puede aplicarse a aquello que repugne con la esencia y atributos divinos. De ahí que Dios no pueda cambiar, no pueda mentir, hacer que lo sucedido no haya sucedido (contra lo que enseña San Pedro Damián), ni realizar nada intrínsecamente contradictorio; cf. 2 Tim 2, 13: «negare seipsum non potest»; SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei v, 10,* 1; S.th. 125, 4.

Dios puso cierto vínculo a su omnipotencia al decidirse libremente por un determinado orden del universo entre los muchos órdenes posibles que pudo haber escogido. El poder de Dios, que actúa dentro del margen del mundo real, se denomina *potentia ordinata, a* diferencia de la *potentia absoluta.*

3. Soberanía universal

Dios es Señor de cielos y tierra (de fe; Dz 1782).

De la actuación de la omnipotencia divina se deriva la soberanía universal de Dios. Tal soberanía comprende un *dominio* ilimitado de *jurisdicción* («dominium iurisdictionis») y un *dominio* ilimitado de *propiedad* («dominium proprietatis») sobre todas las cosas creadas, y exige de las criaturas racionales una sumisión sin, reservas. Ésta se manifiesta prácticamente en la aceptación de las verdades reveladas, en el cumplimiento de los preceptos divinos y en el culto de adoración. El dominio de jurisdicción y de propiedad que Dios tiene sobre el universo se funda en la creación del mundo y en la redención del hombre ; cf. Ps 144, 11 ss ; Esther 13, 9 ss ; 1 Tim 6, 15 ; Ps 23, 1 s ; 88, 12 ; 1 Cor 6, 20.

§ 27. LAS PROPIEDADES MORALES DE LA VOLUNTAD DIVINA

1. La justicia

Mientras que justicia, en sentido amplio, vale tanto como rectitud moral o santidad subjetiva, tomada en un sentido más propio y estricto significa la voluntad constante y permanente de dar a cada uno lo que le corresponde:

«constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuendi» (Ulpiano).

Dios es infinitamente justo (de fe).

Según doctrina del concilio del Vaticano, Dios es «infinito en toda perfección» y, por tanto, también en la justicia; Dz 1782. La Sagrada Escritura da testimonio de la justicia de Dios en numerosos pasajes : Ps 10, 8 : «Justo es Yahvé y ama lo justo» ; Ps 118, 137 : «i Justo eres, Yahvé, y justos son tus juicios !» ; cf. Ier 23, 6 ; Mt 16, 27; 2531ss; Ioh17,25; Rom2,2ss; 3,25s; 2Tim 4,8. Los padres defienden la justicia punitiva de Dios contra Marción, quien establecía una irreconciliable oposición entre el Dios justo y punitivo del Antiguo Testamento y el Dios bueno y misericordioso del Nuevo Testamento, llegando así a admitir la existencia de dos divinidades. SAN IRENEO le objeta que la justicia de Dios no podría existir sin bondad, ni la bondad de Dios sin justicia; cf. SAN IRENEO, *Adv. Haer.* lII, 25, 2-3; lv, 40, 1-2; TERTULIANO, *Adv. Marcionem* I-III.

Como Dios es creador y señor del universo, no existe norma jurídica que esté por encima de Él, antes bien, Dios es para sí mismo la norma suprema : Deus sibi ipsi est lex (S.th. 121, 1 ad *2).* La *justicia legal,* que regula la relación jurídica del individuo con la comunidad, conviene a Dios en cuanto Él por medio de la ley natural y la ley moral ordena todas las criaturas al bien común. La *justicia conmutativa,* que regula el recto orden entre un individuo y otro individuo, no se puede aplicar en sentido estricto a Dios, porque entre Creador y criatura no puede haber igualdad de relaciones. La criatura, a causa de su absoluta dependencia del Creador, no puede obligarle por sí misma mediante una prestación suya a que Dios le corresponda con otra. La *justicia distributiva,* que regula el recto orden de la comunidad con el individuo, conviene a Dios en sentido estricto. Después que Dios, con un acto libérrimo de su voluntad, creó el mundo, se obliga por su sabiduría y bondad a proporcionar a las criaturas todo lo que necesitan para cumplir con su misión y lograr su último fin. Se manifiesta, además, la justicia distributiva de Dios en que Él, sin acepción de personas (Rom *2,* 11), procede como juez equitativo recompensando el bien (justicia remunerativa) y castigando el mal (justicia vindicativa).

El castigo que Dios impone al pecador no es tan sólo un medio correctivo o intimidatorio, como enseñaron B. Stattler (+ *1797) y* J. Hermes (+ 1831), sino que ante todo persigue la expiación de la *ofensa* inferida a Dios y la restauración del orden moral perturbado por el pecado; Deut *32, 41: «Yo* retribuiré con mi venganza a mis enemigos, y daré su merecido a los que me aborrecen» ; Rom *12, 19:* «Escrito está : "A mí la venganza, yo haré justicia, dice el Señor"». La pena del infierno, por su duración eterna, sólo puede tener carácter vindicativo para los condenados (Mt 25, 41 *y 46).* Por otra parte, no hay que exagerar de tal forma el carácter vindicativo de los castigos divinos, como si Dios se viera obligado por su justicia a no perdonar el pecado hasta exigir una satisfacción completa, como enseñaron, siguiendo el ejemplo de San Anselmo de Cantorbery (+ 1109), H. Tournely (+ *1729)* y Fr. X. Dieringer (+ 1876). Como Dios, por ser soberano y señor universal, no tiene que dar cuenta a ningún poder superior, tiene derecho a ser clemente, y esto significa que es libre para perdonar a los pecadores arrepentidos sin que ellos ofrezcan una satisfacción congrua o sin satisfacción alguna; cf. S.th. III 46, *2* ad 3; 125; 3 ad *3.*

2. La misericordia

La misericordia divina no es sino la benignidad de Dios, en cuanto que aparta de las criaturas la miseria de éstas, sobre todo la miseria del pecado.

Dios es infinitamente misericordioso (de fe).

Para la doctrina de la Iglesia, véase Dz 1782: «omni perfectione infinitus». La Iglesia ora de esta manera : «Deus cuius misericordiae non est numerus et bonitatis infinitus est thesaurus (Or. pro gratiarum actione)».

En Dios, como Ser perfectísimo, no cabe el afecto de compasión en sentido estricto (participar en los padecimientos de otra persona) —Dios no puede padecer—, sino solamente el efecto de la misericordia, que consiste en alejar de las criaturas la miseria: «misericordia est Deo maxime tribuenda, tarnen secundum effectum, non secundum passionis affectum» (S.th. 1 21, 3). La. Sagrada Escritura no llama la atención con tanta insistencia sobre ninguna otra perfección divina como sobre la misericordia;

Ps 102, 8: «Es Yahvé piadoso y benigno, tardo a la ira, clementísimo» ; Ps 144, 9: «Es benigno Yahvé para con todos, y su misericordia está en todas sus criaturas» ; cf. P's 117, 1-4; Ps 135; Sap rr, 24 ss; Lc 6, 36; 2 Cor 1, 3; Eph 2, 4. El testimonio más grandioso de la misericordia divina es la encarnación del Hijo de Dios para redimir a los hombres (Lc 1, 78; Ioh 3, 16 ; Tit 3, 4 s). En la encarnación tomó el Hijo de Dios una naturaleza humana y con ella podía ya sentir el afecto de «compasión» por los hombres; Hebr 2, 17: «Por esto hubo de asemejarse en todo a sus hermanos, a fin de hacerse Pontífice misericordioso y fiel, en las cosas que tocan a Dios, para expiar los pecados del pueblo»; cf. Hebr 4, 15 s. Los santos Evangelios, sobre todo el de San Lucas, describen la misericordia del Salvador con todos los necesitados y particularmente con los pecadores.

La *misericordia y* la *justicia* se armonizan maravillosamente en Dios; Ps 24, 10: «Todas las sendas de Yahvé son misericordia y bondad (misericordia et veritas) para los que guardan el pacto y los mandamientos» ; cf. Ps 84, 11. La justicia distributiva de Dios radica en su misericordia, ya que la razón más honda de por qué Dios concede gracias naturales y sobrenaturales a las criaturas y recompensa sus buenas obras no es otra que su misericordia y su amor. La recompensa del bien y él castigo del mal no es obra de sola la justicia divina sino también de su misericordia, ya que premia por encima de los merecimientos (Mt 29, 19: «centuplum accipient») y castiga menos de lo necesario (S.th. i 21, 4 ad 1). Por otra parte, la remisión del pecado no es solamente obra de misericordia, sino también de justicia, pues Dios exige del pecador la contrapartida del arrepentimiento y de la penitencia. La síntesis más excelsa de la misericordia y de la justicia divinas es la muerte de Jesucristo en la cruz ; cf. Ioh 3, 16; Rom 3, 25 s ; S.th. i 21, 4.

La misericordia de Dios no es una mera manifestación de la bondad y amor divinos, sino que al mismo tiempo es *señal del poder y majestad de Dios;* Sap 11, 24: «Tú tienes piedad de todos porque todo lo puedes» ; cf. la plegaria litúrgica : «Haces ostentación de tu omnipotencia perdonando y usando de misericordia» (Domingo 10 desp. de Pent.)

Ya tratamos de la *veracidad y fidelidad* de Dios al hablar de su verdad ontológica (§ 15), *y* de la *bondad moral* (santidad)

y benignidad divina cuando estudiamos la bondad ontológica de Dios (§ 16).

PARTE SEGUNDA

DIOS TRINO EN PERSONAS

Sección primera

FORMULACIÓN DOGMÁTICA Y FUNDAMENTO POSITIVO DEL DOGMA TRINITARIO

Capítulo primero

HEREJÍAS ANTITRINITARIAS Y DECLARACIONES DE LA IGLESIA

§ 1. HEREJÍAS

1. Monarquianiamo

A fines del siglo primero ya hubo algunos herejes *judaizantes,* Cerinto y los ebionitas, que, tomando como base un rígido monoteísmo unipersonal, negaron la divinidad de Cristo (SAN IRENEO, *Adv. haer. i 26).* A fines del siglo ii, la herejía, conocida con el nombre de *monarquianismo,* enseñó que en Dios no hay más que una persona («monarchiam tenemos» ; TERTULIANO, *Adv. Prax. 3).* Según la explicación concreta que dé acerca de Jesucristo, se divide en dos tendencias:

a) Monarquianismo *dinamístico o adopcionista.* Enseña que Cristo es puro hombre, aunque nacido sobrenaturalmente de

la Virgen María por obra del Espíritu Santo; en el bautismo le dotó Dios de particular poder divino y le adoptó como hijo.

Los principales propugnadores de esta herejía fueron *Teódoto el Curtidor,* de Bizancio, que la trasplantó a Roma hacia el año 190 *y* fue excomulgado por el papa Víctor i (189-198) ; *Pablo de Samosata,* obispo de Antioquía, a quien un sínodo de Antioquía destituyó como hereje el año *268, y* el obispo *Fotino de Sirmio,* depuesto el año 351 por el sínodo de Sirmio.

b) Monarquianismo *modalístico* (llamado también *patripasianismo).* Esta doctrina mantiene la verdadera divinidad de Cristo, pero enseña al mismo tiempo la unipersonalidad de Dios explicando que fue el Padre quien se hizo hombre en Jesucristo y sufrió por nosotros.

Los principales propugnadores de esta herejía fueron *Noeto de Esmirna,* contra el cual escribió HIPóLITO *(Philosophumena ix* 7-10; *x 27; Contra haeresim Noëti); Praxeas,* de Asia Menor, combatido por TERTULIANO *(Adv. Praxeam); Sabelio* aplicó también esta doctrina errónea al Espíritu Santo enseñando que en Dios hay *una sola* hipóstasis y tres "prósopa» (prosopon = máscara de teatro, papel de una función), conforme a los tres modos *(modi)* distintos con que se ha manifestado la divinidad. En la creación se revela el Dios unipersonal como Padre, en la redención como Hijo, y en la obra de la santificación como Espíritu Santo. El papa San Calixto (217-222) excomulgó a Sabelio. La herejía fue combatida de forma poco afortunada por el obispo de Alejandría, Dionisio Magno (hacia 247-264) *y* condenada de manera autoritativa por el papa San Dionisio *(259-268);* cf. Dz *48-51.*

2. Subordinacionismo

El subordinacionismo, por oposición al modalismo sabeliano, admite tres Personas distintas en Dios, pero rehúsa conceder a la Segunda y Tercera Persona la consustancialidad con el Padre y, por tanto, la verdadera divinidad.

a) El arrianismo. El presbítero alejandrino Arrio (t *336)* enseñó que el Logos no existe desde toda la eternidad. No

fue engendrado por el Padre, sino una criatura, sacada de la nada antes que todas las demás. El Hijo es, por su esencia, desigual al Padre (ávóμotog; de ahí la denominación de anomeos que se daba a estos herejes), mudable y capaz de perfeccionamiento. No es Dios en sentido propio y verdadero, sino únicamente en un sentido impropio, en cuanto Dios le adoptó como hijo en previsión de sus méritos. Esta herejía fue condenada en el primer concilio universal de Nicea *(325).* El concilio redactó un símbolo en el que se confiesa que Jesucristo es verdadero Hijo de Dios, que fue engendrado de la sustancia del Padre, que es verdadero Dios y consustancial con el Padre; Dz *54.*

Los *semiarrianos* ocupan un lugar intermedio entre los arrianos rígidos (anomeos) y los defensores del concilio de Nicea (homousianos). Rechazaron la expresión *ómoousios*, porque creyeron que ésta favorecía al sabelianismo, pero enseñan que el Logos es semejantes al Padre (öμoios; de ahí que se les llamara también homeos) o en todo semejante a Él (öμoios katá panta) o semejante en la esencia (ómoiousios; de ahí que se les denominase homousianos).

b) El macedonianismo. La secta de los pneumatómacos (enemigos del Espiritu Santo), nacida del semiarrianismo y cuya fundación se atribuye, desde fines del siglo iv (DÍDIMO, *De Trinitate* II 10), probablemente sin razón, al obispo semiarriano Macedonio de Constantinopla (depuesto en el *336,* m. antes del 364), extendió el subordinacionismo al Espíritu Santo, enseñando, en referencia a Hebr 1, 14, que era una criatura y un ser espiritual subordinado como los ángeles. Defendieron la divinidad del Espíritu Santo y su consustancialidad con el Padre, contra los seguidores de esta herejía, San Atanasio, los tres capadocios (San Basilio, San Gregorio Nacianceno y San Gregorio Niseno) y Didimo de Alejandría. Esta herejía fue condenada por un sínodo de Alejandría (362) bajo la presidencia de San Atanasio, por el segundo concilio de Constantinopla (381) y por un sínodo romano (382) presidido por el papa Dámaso (Dz 74-82). El concilio de Constantinopla añadió un importante artículo al símbolo de Nicea, en el que se afirma la divinidad del Espíritu Santo, al menos indirectamente en cuanto se le confieren los atributos divinos: «Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre procedit, qui cum

Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, qui locutus est per prophetas.»

3. Triteismo

a) El comentarista cristiano de Aristóteles, *Juan Filoponos (*+ hacia 565), identificó la naturaleza y la persona (ousia e hipóstasis), y así, en la cristología, vino a caer en el monofisismo, y en la doctrina trinitaria, en el triteísmo. Según él, las tres divinas personas son tres individuos de la divinidad de forma parecida a como tres hombres son tres individuos de la especie humana. Puso, por tanto, en lugar de la unidad numérica de esencia, una unidad específica.

b) El canónigo *Roscelino de Compiegne (t* hacia 1120) partía de un punto de vista nominalístico, según el cual solamente el individuo posee realidad, y enseñaba que las tres divinas personas son tres realidades separadas entre sí («tres res ab invicem separatae»), las cuales sólo moralmente se hallan unidas entre si por su armonía en voluntad y poder, como podrían estarlo tres ángeles o tres almas humanas. Su doctrina fue combatida por San Anselmo de Cantorbery y condenada en un sínodo de Soissons(1092).

c) *Gilberto de Poitiers (*+ hacia 1154), según las acusaciones de sus adversarios (San Bernardo), mantenía la distinción real entre Dios y divinidad, y con ello la distinción real entre las personas divinas y la esencia divina, de suerte que en Dios habría una cuaternidad (tres Personas + divinidad). El pretendido error de Gilberto, que apenas se puede probar por sus escritos, fue condenado en un consistorio de Reims (1148) en presencia del papa Eugenio III; Dz 389 ss.

d) El abad *Joaquín de Fiore (t* 1202) concebía la unidad de las tres divinas personas como unidad colectiva («unitas quasi collectiva et similitudinaria»). Su doctrina fue condenada en el concilio iv de Letrán (1215), donde se aprobó solemnemente la doctrina de PEDRO LOMBARDO, atacada por aquél *(Caput Damnamus;* Dz 431 ss).

e) Anton Günther (+ 1863) enseñó que el absoluto, en un proceso de autorrealización, se actúa sucesivamente a sí mismo tres veces como tesis, antítesis y síntesis. Con ello la

sustancia divina se triplica. Las tres sustancias se relacionan entre sí por medio de la conciencia constituyendo así una unidad formal.

4. El protestantismo

Lutero censuró, es verdad, la terminología trinitaria, pero en realidad mantuvo su creencia en este misterio; cf. los artículos de *Esmalcalda,* p i art. 1-4. No obstante, el subjetivismo introducido por él condujo finalmente a la negación del dogma de la Trinidad.

El *socinianismo,* fundado por *Fausto Sozzini (*+ 1604), se sitúa en un punto de vista racionalistico y propugna un concepto de Dios rigurosamente unitarista, que excluye toda pluralidad de personas divinas. Cristo no sería más que un puro hombre, y el Espíritu Santo un poder impersonal de Dios.

La *teología racionalista* moderna suele conservar la terminología trinitaria de la tradición, pero considera las divinas personas como meras personificaciones de atributos divinos, como el poder, la sabiduría y la bondad. Según *Harnack,* la profesión cristiana del dogma de la Trinidad se originó en las polémicas entre el cristianismo y el judaísmo. Al principio se adoptó únicamente la fórmula bimembre «Dios y Cristo» como antítesis de Dios y Moisés; más tarde se añadió también al Espíritu Santo.

§ 2. DOCTRINA DE LA IGLESIA

En Dios hay tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo; y cada una de ellas posee la esencia divina que es numéricamente la misma (de *fe).*

Los términos «esencia», «naturaleza», «sustancia» designan el ser divino común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, mientras que los términos "hipóstasis» y «persona» designan a los tres poseedores del ser divino; cf. § 17, 1.

1. La más antigua fórmula magistral de la fe de la Iglesia en la Trinidad es el *símbolo apostólico,* que en *su* forma

romana de símbolo bautismal sirvió desde el siglo II como base para la enseñanza de los catecúmenos *y como* profesión de fe en la administración del santo bautismo. Está construido sobre la fórmula trinitaria bautismal de Mt *28, 19; cf. Dz* 1-12.

2. Una carta doctrinal del *papa San Dionisio (259-268),* «de trascendental importancia» (SCHEEBEN, *Gotteslehre,* n. *687),* al obispo Dionisio de Alejandría, condena el sabelianismo, el triteísmo y el subordinacionismo ; Dz 48-51.

3. El símbolo *niceno,* nacido de la lucha contra el arrianismo, pone de manifiesto la verdadera divinidad del Hijo y su consustancialidad (homousía) con el Padre; Dz 54.

4. El símbolo *niceno-constanetinopolitano,* profesión oficial de fe del segundo concilio ecuménico de Constantinopla (381), que apareció con motivo de la lucha contra el arrianismo y el macedonianismo, recalca, al mismo tiempo que la divinidad del Hijo, también la divinidad del Espíritu Santo; Dz 86.

5. Un sínodo *romano,* que tuvo lugar bajo el pontificado del papa *San* Almas() (382), ofrece una condenación colectiva de los errores antitrinitarios de la antigüedad, sobre todo del macedonianismo; Dz 58-82.

6. El símbolo *Quicumque* (atanasiano), que no fue compuesto por San Atanasio, sino por un autor latino desconocido, del siglo v-vi, contiene de forma clara y bien estructurada una síntesis de la doctrina de la Iglesia sobre la Trinidad y la encarnación. Frente al sabelianismo, pone bien de manifiesto la trinidad de Personas ; y frente al triteísmo, la unidad numérica de la esencia divina; Dz 39s.

7. La formulación más perfecta de la doctrina trinitaria en la época patrística la constituye el símbolo del *concilio XI de Toledo* (675), que está compuesto, a manera de mosaico, de textos de padres (sobre todo de San Agustín, San Fulgencio, San Isidoro de Sevilla) y de sínodos anteriores (principalmente del concilio vi de Toledo, celebrado el año 638) ; Dz 275-281.

8. En la edad media, son de importancia, por lo que respecta a la formulación eclesiástica del dogma trinitario, el *concilio*

IV ***de*** *Letrán* (1215), que condenó el error triteísta de Joaquín de Fiore (Dz 428 ss), y el *concilio de Florencia,* que en el *Decretum pro lacobitis* (1441) presentó un compendio de la doctrina sobre la Trinidad, el cual puede considerarse como meta final de la evolución del dogma (Dz 703 ss).

9. En época más moderna hay que mencionar una declaración del papa Pío vi en la bula *Auctorem fidei (1794),* en la cual rechaza la expresión «Deus unus in tribus personis distinctus» empleada por el sínodo de Pistoia, por hacer peligrar la absoluta simplicidad de la esencia divina, declarando que es más acertado decir : «Deus unus in tribus personis distinctis» ; Dz 1596.

Capitulo segundo

LA EXISTENCIA DE LA TRINIDAD, PROBADA POR LA ESCRITURA Y LA TRADICIÓN

1. EL ANTIGUO TESTAMENTO

§ 3. INSINUACIONES DEL MISTERIO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Como la revelación del Antiguo Testamento no es más que figura de la del Nuevo (Hebr 10, 1), no hay que esperar que en el Antiguo Testamento se haga una declaración precisa, sino únicamente una alusión velada, al misterio de la Trinidad.

1. Dios habla de sí mismo usando can frecuencia el *plural;* Gen 1, 26 : «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza' ; cf. Gen 3, 22; 11, 7. Los santos padres interpretaron estos pasajes a la luz del Nuevo Testamento, entendiendo que la primera persona hablaba a la segunda o a la segunda y tercera; cf. SAN IRENEO, *Adv. haer.* Iv, 20, 1. Probablemente la forma plural se usa para guardar la concordancia con el nombre de Dios «Elohim»; que tiene terminación de plural.

2. El *Ángel de Yahvé* de las teofanías del Antiguo Testamento es llamado Yahvé, El y Elohim, y se manifiesta como Elohim y Yahvé. Con ello parece que se indica que hay dos Personas que son Dios : la que envía y la que es enviada ; cf. Gen 16, 7-13 ; Ex 3, 2-14. Los padres de la Iglesia primitiva, teniendo en cuenta el pasaje de Isaías 9, 6 *(magni consilii angelus* según los Setenta) y Mal, 3 1 *(angelus testamenti),* entendieron por Ángel de Yahvé al Logos. Los santos padres posteriores, principalmente San Agustín y los autores escolásticos, opinaron que el Logos se servía de un ángel creado.

3. Las *profecías mesiánicas* suponen distinción de personas en Dios al anunciar de forma sugerente al Mesías, enviado por Dios, como Dios e Hijo de Dios; Ps 2, 7: «Díjome Yahvé: Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado» ; Is 9, 6 (M 9, 5) : «...que tiene sobre su hombro la soberanía, y que se llamará maravilloso consejero, Dios fuerte, Padre sempiterno, Príncipe de la Paz» ; Is 35, 4: «...viene Él mismo [Dios] y Él nos salvará» ; cf. Ps 109, 1-3 ; 44, 7; Is 7, 14 (Emmanuel = Dios con nosotros) ; Mich 5, 2.

4. Los libros sapienciales nos hablan de la *Sabiduría divina* como de una hipóstasis junto a Yahvé. Ella procede de Dios desde toda la eternidad (según Prov 8, 24 s procede por generación), y colaboró en la creación del mundo; cf. Prov 8, 22-31; Eccli 24, 3-22 (G) ; Sap 7, 22 — 8, 1 ; 8, 3-8. A la luz del Nuevo Testamento podemos ver en la Sabiduría de que nos hablan los libros del Antiguo Testamento una alusión a la persona divina del Logos.

5. El Antiguo Testamento nos habla con mucha frecuencia del *Espíritu de Dios o* del «Espíritu Santo». Esta expresión no se refiere a una Persona divina, sino *que* expresa «una virtud procedente de Dios, que confiere la vida, la fortaleza, y que ilumina e impulsa al bien» (P. Heinisch) ; cf. Gen 1, 2; Ps 32, 6; 50, 13; 103, 30; 138, 7; 142, 10; Is 11, 2; 42, 1; 61, 1; 63, 10; Ez 11, 5 36, 27; Sap 1, 5 y 7. A la luz de la revelación neotestamentaria, los padres y la liturgia aplican muchos de estos pasajes a la Persona del Espíritu Santo, principalmente Ps 103, 30; Is 11, 2; Ez 36, 27; Ioel 2, 28; Sap 1, 7; cf. Act 2, 16 ss.

6. Algunos creyeron ver, a la luz del Nuevo Testamento, una insinuación de las tres divinas personas en el *Trisagio* de

Isaías 6, 3, *y* en la triple bendición sacerdotal de Nm 6, 23 ss. Con todo, hay que tener en cuenta que triplicar una expresión, en el lenguaje del Antiguo Testamento, es un modo de expresar el superlativo. En Ps 36, 6 junto a Yahvé se nombran su Palabra y su Espíritu ; en Sap 9, 17 su Sabiduría y su Espíritu Santo. Pero la Palabra, la Sabiduría y el Espíritu no aparecen como personas propiamente dichas junto a Yahvé, sino como potencia o actividades divinas.

Andan descaminados todos los intentos por derivar el misterio cristiano de la Trinidad de la teología judaica tardía o de la doctrina judaico-helenística del Logos de *Filón.* El *«Menra de Yahvé»,* es decir, la Palabra de Dios, y el «Espíritu Santo», no son en la teología judaica personas divinas junto a Yahvé, sino que son circunlocuciones del nombre de Yahvé. El *Logos* filoniano es el instrumento de Dios en la creación del mundo. Aunque se le llama hijo unigénito de Dios *y* segundo dios, *hay* que entenderlo solamente como personificación de los poderes divinos. Su diferencia del Logos de San Juan es esencial. «El Logos de Filón es en el fondo la suma de todos los poderes divinos que actúan en el mundo, aunque varias veces se le presente como persona; en cambio, el Logos de San Juan es el *Hijo* eterno y consustancial de Dios y, por tanto, verdadera persona» (A. WIRENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes,* Re 1948, 47).

II. EL NUEVO TESTAMENTO

§ 4. FÓRMULAS TRINITARIAS

1. Los evangelios

a) En el relato de la Anunciación habla así el ángel del Señor, según Lc 1, 35: «[El] Espíritu Santo (pneuma agion) vendrá sobre ti y [la] virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra, y por esto el hijo engendrado será santo, será llamado Hijo de Dios» ; cf. Lc 1, 32: «Este será grande y llamado Hijo del Altísimo». Se hace mención de tres personas: el Altísimo, el Hijo del Altísimo y el Espíritu Santo.

Es verdad que no se expresa con toda claridad la personalidad del Espíritu Santo, dado el género neutro de la palabra griega mei4cc y la ausencia de artículo, pero no hay duda sobre su interpretación si comparamos este pasaje con aquel otro de Act 1, 8, en el cual se distingue al Espíritu Santo de la virtud que de él dimana, y si atendemos a la tradición ; Act 1, 8: «Recibiréis la virtud del Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros.»

b) La teofanía que tuvo lugar después del bautismo de Jesús lleva consigo una revelación de la Trinidad ; Mt 3, 16 s : «Vio al Espíritu de Dios (pneuma theou; Mc 1, 10: *to pneuma* Lc 3, 22: to pneuma to agion; Ioh 1, 32; *to pneuma* descender como paloma y venir sobre él, mientras una voz del cielo decía : Este es mi Hijo amado, en quien tengo mis complacencias». El que habla es Dios Padre. Jesús es el Hijo de Dios, su Hijo único, por lo tanto, el verdadero y propiamente dicho Hijo de Dios. «Hijo amado», efectivamente, según la terminología bíblica, significa «hijo único» (cf. Gen *22,* 2, 12 y 16, según M y G ; Mc 12, *6).* El Espíritu Santo aparece bajo símbolo especial como esencia sustancial, personal, junto al Padre y al Hijo.

c) En el sermón de despedida, Jesús promete otro Abogado (Paraclitus), el Espíritu Santo o Espíritu de verdad, que h1 mismo y su Padre enviarán ; cf. Ioh 14, 16: «Y yo rogaré al Padre, y os dará otro Abogado que estará con vosotros para siempre» ; cf. Ioh 14, 26 y 15, 26. El Espíritu Santo, que es enviado, se distingue claramente como persona del Padre y del Hijo que lo envían. La denominación de «Paraclitus» y las actividades que se le asignan (enseñar, dar testimonio) suponen una subsistencia personal.

d) Donde se revela más claramente el misterio de la Trinidad es en el mandato de Jesucristo de bautizar a todas las gentes ; Mt 28, 19: «Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.» Trátase aquí de tres personas distintas, como se ve, con respecto al Padre y al Hijo, por su oposición relativa, y con respecto al Espíritu Santo, por ser éste equiparado totalmente a 'las otras dos personas, lo cual sería absurdo si se tratara únicamente de un atributo esencial. La unidad de esencia de las tres personas se indica con la forma singular «en el nombre» (d ró ivoμa). La autenticidad del pasaje está plenamente garantizada por él

testimonio unánime de todos los códices y versiones. En cuanto fórmula litúrgica se halla bajo el influjo del *kerygma* cristiano primitivo.

2. Las cartas de los apóstoles

a) San Pedro, al comienzo de su primera carta, usa una fórmula trinitaria de salutación; 1 Petr 1, 1 s: «A los elegidos extranjeros... según la presencia de Dios Padre, en la santificación del Espíritu, para la obediencia y la aspersión de la sangre de Jesucristo.»

b) San Pablo concluye su segunda carta a los Corintios con una bendición trinitaria; 2 Cor 13, 13: «La gracia del Señor Jesucristo y la caridad de Dios y la comunicación del Espíritu Santo sean con todos vosotros» (cf. 2 Cor 1, 21 s).

c) San Pablo enumera tres clases distintas de dones del Espíritu refiriéndolos a tres dispensadores, el Espíritu, el Señor (Cristo) y Dios; 1 Cor 12, 4 ss: «Hay diversidad de dones, pero uno mismo es el Espíritu. Hay diversidad de ministerios, pero uno mismo es el Señor. Hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios, que obra todas las cosas en todos». Queda indicada la unidad sustancial de las tres personas, porque esos mismos efectos se atribuyen solamente al Espíritu en el **v** 11; cf. Eph 1, 3-14 (elección por Dios Padre, redención por la sangre de Cristo, sigilación con el Espíritu Santo) ; Eph 4, 4-6 *(un* Espíritu, *un* Señor, un Dios).

d) Donde más perfectamente se expresan la trinidad de personas *y* la unidad de esencia en Dios es en el llamado *Comma Ioanneum,* 1 Ioh *5, 7 s :* «Porque son tres los que testifican [en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo; y los tres son uno. Y tres son los que dan testimonio en la tierra] ». Sin embargo, la autenticidad de las palabras que van entre corchetes tiene contra sí gravísimas objeciones, pues faltan en todos los códices griegos de la Biblia hasta el siglo xv, en todas las versiones orientales y en los mejores y más antiguos manuscritos de la Vulgata, ni tampoco hacen mención de él los padres griegos y latinos del siglo iv **y v** en las grandes controversias trinitarias. El texto en cuestión se halla por vez primera en el hereje español Prisciliano (+ 385), aunque en forma herética («haec tria unum sunt in

Christo Jesu») ; desde fines del siglo v se le cita con más frecuencia (484 veces en un *Libellus fidei,* escrito por obispos norteafricanos; Fulgencio de Ruspe, Casiodoro). Como ha sido recibido en la edición oficial de la Vulgata y la Iglesia lo ha empleado desde hace siglos, puede considerarse como expresión del magisterio de la Iglesia. Aparte de esto, presenta el valor de ser testimonio de la tradición.

El año 1897, el Santo Oficio declaró que no se podía negar o poner en duda con seguridad la autenticidad del pasaje. Como posteriormente se fuera probando cada vez con mayor claridad su inautenticidad, el Santo Oficio declaró en el año 1927 que, después de concienzudo examen de las razones, se permitía considerarlo espúreo ; Dz 2198.

§ 5. DOCTRINA NEOTESTAMENTARIA ACERCA DE DIOS PADRE

1. Dios Padre en sentido impropio

La Sagrada Escritura habla a menudo de la paternidad de Dios en sentido impropio y traslaticio. Ei Dios trino y uno es Padre de las criaturas en virtud de la creación, conservación y providencia (orden natural) y principalmente por la elevación al estado de gracia y de filiación divina (orden sobrenatural) ; cf. Deut 32, 6; Ier 31, 9; 2 Reg 7, 14; 'Mt 5, 16 y 48; 6, 1-32; 7, 11; Ioh 1, 12; 1 Ioh 3, 1 s ; Rom 8, 14s; Gal' 4, 5 s.

2. Dios Padre en sentido propio

Según la doctrina revelada, hay también en Dios una paternidad en sentido verdadero y propio, que conviene únicamente a la primera Persona y es el ejemplar de la paternidad divina en sentido impropio y de toda paternidad creada (Eph 3, 14 s). Jesús consideraba a Dios como Padre suyo en un sentido peculiar y exclusivo. Cuando habla del Padre que está en los cielos, suele decir : «mi Padre», «tu Padre» o «vuestro Padre», pero jamás «nuestro Padre» (el Padrenuestro no es propiamente oración de Jesús, sino de sus discípulos; cf. Mt 6, 9). Las frases de Jesucristo que

demuestran su consustancialidad con el Padre, prueban al mismo tiempo que es necesario entender en sentido propio, físico, su filiación divina y la paternidad de Dios; cf. Mt 11, 27: «Y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo» ; Ioh 10, 30 : «Yo v el Padre somos una sola cosa» ; Ioh 5, 26: «Pues así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así dio también al Hijo tener la vida en sí mismo». San Juan llama a Jesús el Hijo *unigénito* de Dios, y San Pedro el *propio* Hijo de Dios; Ioh 1, 14; «Hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre» ; Ioh 1, 18 : «El Dios (Vulg.: Hijo) unigénito, que está en el seno del Padre, ése nos le ha dado a conocer» ; cf. loh 3, 16 y 18; 1 loh 4, 9 ; Rom 8, 32: «El que no perdonó a su propio Hijo»; cf. Rom 8, 3.

También los adversarios de Jesús entendieron, la mismo que los apóstoles, la paternidad de Dios como propia y verdadera ; Ioh 5, 18: «Por esto los judíos buscaban con más ahínco matarle, porque llamaba a Dios su propio Padre (*patéra ídion*), haciéndose igual a Dios».

§ 6. DOCTRINA NEOTESTAMENTARIA ACERCA DE DIOS HIJO

1. El Logos de San Juan

a) El Logos de San Juan no es una cualidad o virtud impersonal de Dios, sino verdadera *Persona.* Esto se indica claramente por la denominación absoluta *ó logos* sin el complemento determinativo *tou theou*, y lo expresan terminantemente las palabras siguientes : «El Logos estaba en Dios» (*ó lògos én prós theon*). La preposición griega **prós**, «junto a», indica que el Logos estaba junto a Dios (no en o dentro de Dios) y «en relación» con El ; cf. Mc 9, 19. La frase del v 11: «Vino a lo suyo», y la del v 14: «EI Logos se hizo carne», solamente se pueden referir a una persona y de ninguna manera a un atributo divino.

b) El Logos es una Persona *distinta* de Dios Padre (*ó theos*). Esto se infiere de que el Logos estaba «junto» a Dios (v 1 s) y, sobre todo, de la identificación del Logos con el Hijo

unigénito del Padre; v 14: «Hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre» ; cf. v 18. Entre Padre e Hijo existe una oposición relativa.

c) El Logos es Persona *divina; v* 1 : «Y el Logos era Dios» (kai theos en ó lógos). La verdadera divinidad del Logos se infiere también de los atributos divinos que se le aplican, como el de ser Creador del mundo («todas las cosas fueron hechas por El», v 3) y el de ser eterno («al principio era el Logos», v 1). El Logos aparece también como Dios porque se 'le presenta como autor del orden sobrenatural, por cuanto, como Luz, es el dispensador de la Verdad (v 4 s) y como Vida es el dispensador de la vida sobrenatural de la gracia (v 12) ; v 14: «Lleno de gracia y de verdad».

2. Doctrina de San Pablo sobre Cristo como imagen viva de Dios

Hebr. 1, 3 designa al Hijo de Dios como «esplendor de la gloria de Dios e imagen de su sustancia» ; cf. 2 Cor 4, 4; Col 1, 15 s. Llamar a Cristo esplendor de la gloria de Dios es tanto como afirmar la imagen viva de la esencia o la consustancialidad de Cristo con Dios Padre («Luz de Luz»). La expresión «imagen de la sustancia de Dios» indica también la subsistencia personal de Cristo junto al Padre. Prueba bien clara de que el texto no se refiere a una imagen creada de Dios Padre, sino verdaderamente divina, son los atributos divinos que se le aplican al Hijo de Dios, tales como la creación y conservación del mundo, la liberación del pecado y el estar sentado a la diestra de Dios (v 3), el hallarse elevado por encima de los ángeles (v 4).

§ 7. DOCTRINA NEOTESTAMENTARIA SOBRE DIOS ESPÍRITU SANTO

Aunque la palabra *pneuma* en algunos pasajes de la Sagrada Escritura designa el ser espiritual de Dios o un poder impersonal del mismo, con todo, es fácil probar por numerosos pasajes que el Espíritu Santo es una persona divina distinta del Padre y del Hijo.

a) El Espíritu Santo es *persona* real. Pruebas de ello son la fórmula trinitaria del bautismo (Mt 28, 19), el nombre de *Paráclito* (= consolador, abogado), que no puede referirse sino a una persona (Ioh 14, 16 y 26; 15, 26; 16, 7; cf. 1 Ioh 2, 1, donde se llama a Cristo «nuestro Paráclito» = abogado, intercesor ante el Padre), e igualmente el hecho de que al Espíritu Santo se le aplican atributos personales, por ejemplo : ser maestro de la verdad (Ioh 14, 26 ; 16, 13), dar testimonio de Cristo (Ioh 15, 26), conocer los misterios de Dios (1 Cor 2, 10), predecir acontecimientos futuros (Ioh 16, 13 ; Act 21, 11) e instituir obispos (Act 20, 28).

b) El Espíritu Santo es una Persona *distinta* del Padre y del Hijo. Pruebas de ello son la fórmula trinitaria del bautismo, la aparición del Espíritu Santo en el bautismo de Jesús bajo un símbolo especial y, sobre todo, el discurso de despedida de Jesús, donde el Espíritu Santo se distingue del Padre y del Hijo, puesto que éstos son los que lo envían, y él, el enviado o dado (Ioh 14, 16 y 26 ; 15, 26).

c) El Espíritu Santo es Persona *divina.* Se le aplican indistintamente los nombres de «Espíritu Santo» y de «Dios» ; Act 5, 3 s : «Ananías, ¿por qué se ha apoderado Satanás de tu corazón, moviéndote a engañar al Espíritu Santo ?... No has mentido a los hombres, sino a Dios» ; cf. 1 Cor 3, 16; 6, 19 s. En la fórmula trinitaria del bautismo, el Espíritu Santo es equiparado al Padre y al Hijo, que realmente son Dios. Al Espíritu Santo se le aplican también atributos divinos. Él posee la plenitud del *saber:* es maestro de toda verdad, predice las cosas futuras (Ioh 16, 13), escudriña los más profundos arcanos de la divinidad (1 Cor 2, 10) y Él fue quien inspiró a los profetas en el Antiguo Testamento, (2 Petr 1, 21; cf. Act 1, 16). La *virtud* divina del Espíritu Santo se manifiesta en el prodigio de la encarnación del Hijo de Dios (Lc 1, 35 ; Mt 1, 20) y en el milagro de Pentecostés (Lc 24, 49; Act 2, 2-4). El Espíritu Santo es el divino *dispensador de la gracia:* concede los danes extraordinarios de la gracia (1 Cor 12, 11) y la gracia de la justificación en el bautismo (Ioh 3, 5) y en el sacramento de la penitencia (Ioh 20, 22) ; cf. Rom 5, 5 ; Gal 4, 6; 5, 22.

§ 8. LA DOCTRINA NEOTESTAMENTARIA ACERCA DE LA UNIDAD NUMÉ RICA DE LA NATURALEZA DIVINA EN LAS TRES PERSONAS

La doctrina bíblica sobre la trinidad de Personas en Dios solamente es compatible con la doctrina fundamental de la misma ßiblia acerca de la unicidad de la esencia divina (Mc 12, 29; 1 Cor 8, 4 ; Eph 4, 6 ; 1 Tim 2, 5) si las tres divinas Personas subsisten en una sola naturaleza. La unidad o identidad numérica de la naturaleza divina en las tres Personas está indicada en las fórmulas trinitarias (cf. especialmente Mt 28, 19: *in nomine) y* en algunos pasajes de la Escritura que nos hablan de la «inexistencia mutua» *(circumincessio,* períjóresis) de las Personas divinas (Ioh 10, 38; 14, 9 ss; 17, 10; 16, 13 ss ; 5, 19). Cristo declaró expresamente la unión numérica de su naturaleza divina con la del Padre en Ioh 10, 30: «Yo *y* el Padre somos una sola cosa». SAN AGUSTÍN nota a este propósito : «Quod dixit *unum,* liberat te ab Ario; quod dixit *sumus,* liberat te a Sabellio» *(In l oh.* tr. 36, 9). El término católico para designar la unidad numérica de la esencia divina en las tres Personas es la expresión consagrada por el concilio de Nicea (325), όμοούsios.

Los padres de Capadocia emplean la fórmula : Una sola esencia — tres hipóstasis, entendiendo esa unidad de esencia en el sentido de unidad numérica, no específica.

III. LA TRADICIÓN

§ 9. TESTIMONIO DE LA TRADICIÓN EN FAVOR DE LA TRINIDAD DE PERSONAS EN DIOS

1. Testimonios del culto en la primitiva Iglesia

a) La *liturgia bautismal* paleocristiana ofrece una clara profesión de fe en la Trinidad. Como testifica la *Didakhé* (cap. 7), el bautismo se administró ya en los tiempos más remotos del Cristianismo «en el nombre del Padre *y* del Hijo *y* del Espíritu Santo», haciendo al mismo tiempo una triple inmersión o derramando tres veces agua sobre el

bautizando; cf. SAN JUSTINO, *Apología* I 61; SAN IRENEO, *Adv. haer.* III 17, 1; TERTULIANO, *De bautismo* 13; ORÍGENES, *In ep. ad Rom.* 5, 8; SAN CIPRIANO, *Ep. 73,* 18.

b) El *símbolo apostólico* de la fe, que en su forma primitiva se identifica con el primitivo símbolo bautismal romano, sigue las líneas de la fórmula trinitaria del bautismo. Las *Reglas de Fe,* que nos han transmitido los escritores eclesiásticos de los siglos II y III, son una ampliación **y** paráfrasis del símbolo trinitario del bautismo; cf. SAN IRENEO, *Adv. haer.* I 10, 1; TERTULIANO, *De praescr.* 13, *Adv. Prax 2, De virg. vel.* 1; ORÍGENES, *De principiis* I praef. 4-10; NovACIANO, *De Trin.* I. Podemos ver expuesta con claridad meridiana toda la doctrina sobre la Trinidad en una confesión de fe de *San Gregorio Taumaturgo* (+ hacia 270), dirigida privadamente contra Pablo de Samosata.

c) Las antiguas *doxologías* expresan igualmente la fe en la Trinidad. La antigüedad cristiana conocía dos fórmulas : la coordinada, Gloria al Padre *y* al Hijo y al Espíritu Santo; *y* la subordinada, Gloria al Padre *por* el Hijo *en* el Espíritu Santo. Como los arrianos interpretaron torcidamente esta última fórmula en sentido subordinacionista, SAN BASILIO la cambió de la siguiente manera: Gloria al Padre *con* el Hijo *en unión* del Espíritu Santo (*De Spiritu Sancto* 1, 3) ; cf. *Martyrium Sancti Polycarpi 14,* 3.

2. Los padres antenicenos

SAN CLEMENTE ROMANO escribe (hacia 96) a la comunidad de Corinto: « No es verdad que tenemos ***un*** *solo* Dios *y un solo* Cristo **y** ***un*** *soló* Espíritu de gracia?» (46, 6). Llama a Dios y a nuestro Señor Jesucristo y al Espíritu Santo: fe y esperanza de los elegidos (58, 2). SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA (+ hacia el 107) no solamente enseña de forma clarísima la divinidad de Jesucristo, sino que usa además fórmulas trinitarias ; *Magn.* 13, 2: «Sed dóciles al obispo y unos a otros, como lo fue Cristo, según **la** carne, al Padre, y los apóstoles lo fueron a Cristo, al Padre y al Espíritu» ; Cf. *Magn.* 13, 1; Eph 9, 1.

Los apologistas intentaron valerse de la filosofía (noción del *Logos)* **para** explicar científicamente el misterio de la

Trinidad; pero no siempre se mantuvieron exentos de expresiones subordinacionistas. SAN JUSTINO dice que los cristianos veneran, junto con el Creador del universo, en segundo lugar a Jesucristo, Hijo de Dios verdadero, y en tercer lugar al Espíritu profético *(Apol. 1* 13). ATENÁGORAS (hacia 177) rechaza así la acusación de ateísmo: «No es de maravillar que se llame ateos a los que creen en Dios Padre y en Dios Hijo y en el Espíritu Santo, y que enseñan así su poder en la unidad como su diferencia en el orden?» *(Suppl.* 10). Afirmacio[nes] precisas sobre la fe de la Iglesia en el misterio de la Trinidad se encuentran en SAN IRENEO *(Adv. haer.* 1, 10, 1; Iv, 20, 1; *Epideixis* 6s, 47) y, sobre todo, en TERTULIANO *(Adv. Prax.).* Este último, frente al sabelianismo, enseña la trinidad de Personas divinas («Ecce enim dico alium esse Patrem et alium Filium et alium Spiritum» ; cap. 9), pero defiende igualmente de forma bien clara la unidad de sustancia en Dios («unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia onus Deus» ; cap. 2). ORÍGENES emplea ya la expresión όμοousios *(In ep. ad Hebr 1,* 3). TEÓFILO DE ANTIOQUÍA es el primero en usar el término *triás* para designar la trinidad de Personas en Dios *(Ad Autol.* 11 15) ; el término latino equivalente «Trinitas» lo introduce TERTULIANO *(Adv. Prax. 2; De pud.* 21).

En todo el período anteniceno, la expresión más clara de la fe que animaba a la iglesia romana en el misterio de la trinidad de personas y de la unidad de esencia en Dios es la famosa carta dogmática del papa *San Dionisio* (259-268) al obispo San Dionisio de Alejandria, en la que reprueba el triteísmo, el sabelianismo y el subordinacionismo; Dz 48-51. La definición del concilio de Nicea no fue una innovación, sino una evolución orgánica de la doctrina que la Iglesia creía desde los primeros tiempos, y en la que cada vez había profundizado más la teología científica.

3. Los padres postnicenos

Los padres postnicenos se encontraron con el principal problema de probar científicamente y defender contra el arrianismo y el semiarrianismo la consustancialidad del Hijo con el Padre; y contra el macedonianismo, la consustancialidad del Espíritu Santo con el Padre y con el Hijo. Se hicieron especialmente beneméritos *San Atanasio*

el Grande (+ 373), los tres ilustres capadocios *San Basilio el Grande* (+ 379), *San Gregorio Nacianceno (*+ hacia 390), «el teólogo», y *San Gregorio de Nissa* (+ 394), *San Cirilo de Alejandría* (+ 4-44); entre los latinos, *San Hilario de Poitiers* (+ 367), «el Atanasio de Occidente», *y San Ambrosio de Milán* (+ 397). El punto culminante de la antigua especulación cristiana sobre la Trinidad lo alcanza SAN AGUSTÍN (+ 430) con su agudisima obra *De Trinitate.*

Capítulo tercero

FUNDAMENTO DE LA TRINIDAD DE PERSONAS EN DIOS

§ 10. LAS PROCESIONES DIVINAS INMANENTES EN GENERAL

1. Noción y realidad

En Dios hay dos procesiones divinas inmanentes (de fe).

Procesión significa que una cosa se origina de otra. Hay que distinguir entre procesión *hacia fuera* («processio ad extra o pr. transiens») y procesión *hacia dentro* («processio ad intra o pr. immanens»), según que el término de la procesión salga fuera del principio o permanezca dentro de él. De la primera forma proceden de Dios en cuanto causa primera todas las criaturas; de la segunda, proceden el Hijo y el Espíritu Santo en el seno de la Trinidad. Procesión divina inmanente designa el origen de una persona divina de otra por la comunicación de la esencia divina numéricamente una.

Los símbolos de fe nos hablan de dos procesiones inmanentes en Dios: la generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo; cf. Dz 86. Estas dos procesiones son la razón de que se den en Dios tres hipóstasis o personas realmente distintas. El término «procesión» ¿xir6pEua.C, *processio)* se deriva de la Sagrada Escritura ; Ioh 8, 42 : «Yo he salido de Dios» («Ego ex Deo processi») ; Ioh 15, 26: «...el Espíritu de verdad, que procede del Padre» («Spiritum

veritatis, qui a Patre procedit»). Como se deduce por el contexto, ambos pasajes no se refieren a la procesión eterna del Hijo y del Espíritu Santo, sino a su misión temporal al mundo. Pero la misión temporal es signo de la procesión eterna.

2. Sujeto de las procesiones divinas inmanentes

El sujeto de las procesiones divinas inmanentes (en sentido activo y pasivo) son las personas divinas, no la naturaleza divina (de fe).

El concilio iv de Letrán (1215) defendió la doctrina de Pedro Lombardo contra los ataques del abad Joaquín de Fiore, declarando con el citado autor : «Illa res (sc. substantia divina) non est generans neque genita nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit» ; Dz 432.

La Sagrada Escritura aplica sólo a personas los verbos engendrar y proceder. El fundamento especulativo se halla en el axioma : «Actiones sunt suppositorum» ; cf. S.th. 139, 5 ad 1.

§ 11. EL HIJO PROCEDE DEL PADRE POR VÍA DE GENERACIÓN

La segunda persona divina procede de la primera por generación y guarda con ella la relación de Hijo a Padre (de fe).

El símbolo *Quicumque* confiesa : «Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus» (Dz 39) ; cf. el símbolo niceno (Dz 54).

Según testimonio de la Sagrada Escritura, la primera persona y la segunda guardan entre sí, respectivamente, relación de verdadera y estricta paternidad y filiación. El nombre característico que la Biblia aplica a la primera persona es el de Padre, y el que aplica a la segunda es el de Hijo. La Sagrada Escritura precisa más designando al Padre como «propio padre» (Ioh 5, 18) y al Hijo como

«propio hijo» (uUó m.og; Rom 8, 32), como «Hijo unigénito» (1, 14 y 18; 3, 16 y 18; 1 Ioh 4, 9), como «Hijo amado» (Mt 3, 17; 17, 5), como «Hijo verdadero» *(verus Filius;* 1 Ioh 5, 20, Vulg.). No hay duda, por tanto, de que el Hijo se distingue de los hijos adoptivos de Dios (Rom 8, 29). Una filiación propia y verdadera solamente se logra por medio de la generación física. De la generación eterna del Hijo por el Padre se habla directamente en Ps 2, 7 y en Hebr 1, 5O «Tú eres mi Hijo. Hoy te he engendrado» ; cf. Ps 109, 3 según el texto de la Vulgata : «Ex utero ante luciferum genui te» (según la nueva versión latina del Instituto Bíblico: «ante luciferum, tanquam rorem, genui te»). Los santos padres y los concilios del siglo IV fundan la homousía del Hijo con el Padre en la eterna generación.

§ 12. EL ESPÍRITU SANTO PROCEDE DEL PADRE Y DEL HIJO POR VÍA DE ESPIRACIÓN

La procesión de la tercera persona, habida cuenta del nombre propio bíblico de ésta, se llama espiración (pneusys*, spiratio).*

1. Doctrina de la Iglesia

El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, corno de un solo principio y por medio de una única espiración (de fe).

La Iglesia ortodoxa griega enseña desde el siglo ix que el Espíritu Santo procede únicamente del Padre. Un sínodo de Constantinopla, presidido por Focio en el año 879, rechazó como herético el aditamento «Filioque» de los latinos. Contra esto declaró el segundo concilio universal de Lyón (1274) : «Fideli ac devota professione fatemur, quod Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duobus spirationibus, sed unica spiratione procedit» ; Dz 460. Cf. el símbolo del concilio toledano del año 447 (Dz 19), el símbolo *Quicumque* (Dz 39), el símbolo del concilio xi de Toledo en el año 675 (Dz *277),* el *Caput firmiter* del concilio iv de Letrán (Dz 428) y el *Decretum pro Graecis* e igualmente el *Decretum pro lacobitis* del concilio unionista de Florencia (Dz 691, 703 s). La primera vez que el aditamento «et Filio»

aparece introducido en el símbolo niceno-constantinopolitano es en el concilio III de Toledo del año 589.

2. Prueba de Escritura

a) El Espíritu Santo, según la Sagrada Escritura, no es solamente el Espíritu del Padre (Mt 10, 20: «El Espíritu de vuestro Padre será el que hable en vosotros»; cf. Ioh 15, 26; 1 Cor 2, 11 s), sino también el Espíritu del Hijo (Gal 4, 6: «Dios envió el Espíritu de su Hijo a vuestros corazones»), el Espíritu de Jesús (Act 16, 7: «El Espíritu de Jesús no se lo permitió»), el Espíritu de Cristo (Rom 8, 9: «Pero si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, ése no es de Cristo»), el Espíritu de Jesucristo (Phil 1, 19 : «...por la ayuda del Espíritu de Jesucristo»). Si la expresión «Espíritu del Padre» denota una relación de origen con respecto al Padre (= «spiramen Patris o spiratus a Patre»), como también admiten los griegos, entonces la analogía nos fuerza a concluir que también la expresión «Espíritu del Hijo» denota una relación de origen con respecto al Hijo (= «spiramen Filii o spiratus a Filio»).

b) El Espíritu Santo no es enviado únicamente por el Padre (loh 14, 16 y 26), sino también por el Hijo (Ioh 15, 26: «el Abogado que yo os enviaré de parte del Padre» ; cf. Iob 16, 7 ; Lc 24, 49 ; lob 20, 22). La misión ad extra es en cierto modo una continuación en el tiempo de la procesión eterna. Por tanto, de la misión temporal se puede inferir la procesión eterna. El hecho de enviar supone ser eternamente principio ; y el de ser enviado, proceder eternamente.

c) El Espíritu Santo recibe su saber del Hijo; loh 16, 13 s : «El hablará lo que oyere... Me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer». Este oir y recibir el saber, cuando se trata de una persona divina, sólo puede entenderse en el sentido de que tal persona recibe, ab aeterno y por comunicación sustancial, de otra persona divina el saber divino y, por tanto, la esencia divina que con éste se identifica. Y como el Espíritu Santo recibe su saber del Hijo, por fuerza ha de proceder de Él; así como también el Hijo, que recibe su saber del Padre (Iob 8, 26 ss), procede del Padre. SAN AGUSTÍN comenta a este propósito : «Oirá

de aquel de quien proceda. Oír es para Él tanto como saber, y saber tanto como ser» *(In loh. tr.* 99, 4).

Que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como de un solo y único principio y por medio de una única espiración, se deduce de Ioh 16, 15: «Todo lo que tiene el Padre es mío». Por tanto, si el Hijo, por razón de ser engendrado eternamente por el Padre, posee todo lo que el Padre posee, exceptuando la paternidad y la carencia de origen, que no son comunicables, entonces poseerá también, necesariamente, su virtud espirativa y con ella su carácter de principio con respecto al Espíritu Santo.

3. Prueba de tradición

Los padres latinos prefirieron la fórmula coordinada: ex Patre et Filio *(Filioque),* mientras que los padres griegos escogieron la subordinada: ce Patre per Filium. TERTULIANO usa ambas expresiones, pero explica la fórmula coordinada en el sentido de la subordinada. *Adv. Prax.* 4: *«Afir*mo que el Espíritu no procede de otra parte sino del Padre por medio del Hijo» *(a Patre Per Filium);* ibídem 8: «El tercero es el Espíritu que precede de Dios [del Padre] y del Hijo *[a Deo et Filio], como* tercer fruto que brota de la raíz.» SAN HILARID, bajo el influjo de los padres griegos, emplea la fórmula subordinada: «De ti [del Padre] procede por Al [el Hijo] tu Espíritu Santo» *(De Trin.* xII, 56). SAN AMBROSIO enseña que «el Espíritu Santo, si procede del Padre y del Hijo, no está separado del Padre ni del Hijo» *(De Spiritu Sancto* I, 120). SAN AGUSTÍN prueba que el Espíritu Santo procede del Padre *y* del Hijo ***(de utroque)*** basándose en un prolijo argumento escriturístico *(In Loan. tr.* 99, *6; De Trin. xv,* 27, 48).

ORÍGENES enseña, de manera subordinacionista, que «el Espíritu Santo es por orden el primero de todo lo creado por el Padre mediante el Hijo. El Hijo confiere a la hipóstasis del Espíritu Santo no sólo la existencia, sino también la sabiduría, la inteligencia *y* la justicia» *(Comm. in loh* II 10 (6), 75-76). SAN ATANASIO comenta: *La misma relación propia que sabemos tiene el Hijo con respecto al Padre, vemos que la tiene el Espíritu con respecto al Hijo. Y así como el Hijo dice: "Todo lo que el Padre tiene es mío" (Ioh 16, 15), de la misma manera hallaremos que todo eso se

encuentra también en el Espíritu Santo por medio del Hijo» *(Ep. ad Serap.* 3, 1). SAN BASILIO enseña que «la bondad natural *y* la santidad física *y* la dignidad real pasa del Padre al Espíritu por medio del Unigénito» *(De Spiritu Sancto* 18, 47). Los tres capadocios (San Basilio, San Gregorio Nacianceno y San Gregorio Niseno) comparan las relaciones de las tres divinas personas entre sí a los anillos de una cadena. En la base de esta comparación yace la fórmula subordinaciana: «del Padre por el Hijo».

Didimo de Alejandría, Epifanio de Salamina y Cirilo de Alejandría usan la fórmula coordinada, aunque no de un modo exclusivo. SAN EPIFANIO, *Ancoratus 7:* «El Espíritu Santo es de la misma sustancia del Padre y del Hijo»; ibid. 8: «Del Padre y del Hijo, el tercero según la denominación» ; cf. DÍDIMO, *De Spir. Sancto* 34; CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Thes.* 34.

SAN JUAN DAMASCENO impugna que el Espíritu Santo proceda *del* Hijo, pero enseña que es el Espíritu del Hijo, y que procede del Padre *por medio* del Hijo *(De fide orth.* 18 y 12). No niega, por tanto, que el Hijo sea también principio, sino solamente que sea principio fontal e ingénito como el Padre.

La fórmula coordinada y la subordinada concuerdan en lo esencial, en cuanto que las dos certifican que tanto el Padre como el Hijo son principio ; pero ambas se complementan. Pues, mientras en la primera se pone más de manifiesto la unicidad e indivisibilidad del principio, la segunda insiste con mayor vigor en que el Padre es principio fontal (cf. SAN AGUSTÍN, *De Trin. xv* 17, 29: de quo procedit principaliter), y en que el Hijo, en cambio, en cuanto «Dios de Dios», es principio derivado, puesto que con la sustancia divina recibe también del Padre la virtud espirativa; cf. Dz 691.

4. Argumentación especulativa de la escolástica

Como la distinción real de las divinas personas se funda exclusivamente en una oposición de relaciones de origen (Dz 703), no habría razón para la distinción hipostática entre el Hijo y el Espíritu Santo si el Espíritu Santo no procediera también del Hijo; cf. S.th. 136, 2.

Sección segunda

EXPOSICIÓN ESPECULATIVA DEL DOGMA TRINITARIO

Capítulo primero

EXPOSICIÓN ESPECULATIVA DE LAS PROCESIONES DIVINAS INMANENTES

§ 13. LA GENERACIÓN DEL HIJO POR EL PADRE MEDIANTE EL ENTENDIMIENTO

1. Doctrina de la Iglesia

El Hijo procede del entendimiento del Padre (sent. cierta).

El Catecismo Romano enseña (1 3, 8, 3) : «De entre todas las analogías que pueden establecerse para explicar la índole de esa eterna generación del Hijo, parece la más acertada aquella que *se* basa en la actividad intelectual de nuestra mente ; por lo cual San Juan denomina "Verbo" al Hijo de Dios. Pues así como nuestra mente, al conocerse a sí misma, produce una imagen de sí misma que los teólogos han denomidado "verbo", de manera parecida — y en cuanto es posible comparar lo humano con lo divino— Dios, al conocerse a sí mismo, engendra el Verbo eterno ("ita Deus seipsum intelligens Verbum aeternum generat")». Así pues, la generación del Hijo por el Padre hay que concebirla como puramente intelectual, o sea como acto del entendimiento (egeneratio per modum intellectus»).

2. Argumentación positiva

La Sagrada Escritura llama *Verbo de Dios a* la segunda persona. Tal denominación indica claramente que el Hijo es la Palabra («verbum mentis») engendrada por un acto intelectivo del Padre, es decir, que es producto del conocer del Padre. El nombre de *Sabiduría,* que es propio de la segunda persona (cf. la doctrina sobre la Sabiduría en los libros del Antiguo Testamento; 1 Cor 1, 24) v que, por tanto, alude al modo y forma de su procedencia, muestra bien a las claras que el Hijo es engendrado por el Padre mediante un acto cognoscitivo («per modum intellectus»).

La expresión «imagen de Dios invisible» (Col 1, 15) o «trasunto de la sustancia de Dios» (Hebr 1, 3) indica claramente que el Hijo es engendrado por aquella actividad del Padre que por naturaleza tiene tendencia asimilativa, es decir, por una actividad cognoscitiva.

SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA aplica a Cristo los siguientes apelativos : «Verbo de Dios» (aúToü [Toü 0eoü] *lóyos; Magn. 8, 2),* «pensamiento del Padre» (Tou patrós è gnómen*; Eph 3, 2),* «conocimiento de Dios» (0eoü yvosys; *Eph.* 17, 2). SAN JUSTINO compara la generación del Hijo con la producción de la palabra por la razón *(Dial.* 61, 2). ATENÁGORAS designa al Hijo de Dios como «el pensamiento *(vous) y* la palabra *(lóyoS)* del Padre» *(Supl.* 10); SAN IRENEO como "la emanación primogénita del pensamiento del Padre» *(Epid.* 39). SAN AGUSTÍN explica la generación divina como acto de autoconocimiento divino : «Por tanto, como expresándose así mismo, el Padre engendró al Verbo igual a sí en todo» *(De Trin. xv* 14, 23).

2.Argumento especulativo

Las procesiones trinitarias son puramente actividades vitales del espíritu, cuales son el conocer y el querer. En el conocer de Dios se verifican todos los elementos esenciales al concepto de generación. Aristóteles define la generación como «origo viventis a principio vivente coniuncto in similitudinem naturae». La tendencia asimilativa, esencial al concepto de generación, no corresponde en las actividades espirituales más que al conocer; pues el cognoscente produce en su mente una imagen *(similitudo)* del objeto conocido, mientras que el querer presupone ya cierta semejanza del objeto apetecido con el sujeto que quiere

(S.th. r 27, 4 ad 2). Dios Padre, al conocerse a sí mismo, da origen a la imagen más perfecta de sí mismo, al Hijo consustancial con él.

Se discute cuál es el objeto del conocimiento divino por el que el Padre engendra al Hijo. Según Santo Tomás, pertenece a dicho objeto todo lo que está contenido en la ciencia del Padre, es decir, primariamente («principaliter et quasi per se») todo lo que es objeto de la ciencia divina necesaria: la esencia divina, las personas divinas, los posibles, y secundariamente («ex consequenti et quasi per accidens») todo lo que es objeto de la ciencia divina libre: los seres reales que desde toda la eternidad Dios ha determinado crear; cf. *De Verit.* 4, *4-5;* S.th. 134, 1 ad *3.*

§ 14. LA PROCESIÓN DEL ESPÍRITU SANTO MEDIANTE LA VOLUNTAD O AMOR RECÍPROCO DEL PADRE Y DEL HIJO

El Espíritu Santo procede de la voluntad o amor reciproco del Padre y del Hijo (sent. cierta).

El Catecismo Romano nos enseña que «el Espíritu Santo procede de la voluntad divina como inflamada de amor ("a divina voluntate veluti amore inflammata")» (I 9, 7).

El nombre propio bíblico de la tercera persona, «Espíritu Santo» (pneuma agion), indica su procedencia de la voluntad. *Pneuma* (= viento, soplo, hálito, principio vital, espíritu) designa el principio de la actividad y del movimiento. *Pneuma,* como nombre propio de una persona divina, indica que el Espíritu Santo procede mediante una actividad de la voluntad que es principio espiritual de actividad («per modum voluntatis»). El verbo *pnein*, *spirare,* dice también relación a la voluntad. Recordemos, v.g., las expresiones «amorem spirare, odium spirare, spirans minarum» (Act 9, 1), respirar amor, odio, amenazas. El epíteto de «santo» sugiere también que el Espíritu Santo procede de la voluntad, ya que la voluntad es sede de la santidad. La Escritura y la tradición atribuyen al Espíritu Santo las operaciones del amor; cf. Rom 5, 5: «El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado». Semejante atribución

de las obras del amor al Espíritu Santo se funda en el carácter personal del mismo y, en último análisis, en la índole de su procedencia. Podemos, pues, concluir con todo derecho que el Espíritu Santo es espirado en un acto de amor («per modum amoris»). De ahí que los santos padres llamen al Espíritu Santo «el Amor» («amor, caritas, dilectio, vinculum amoris, osculum amoris»). El concilio xI de Toledo (675) declara : «[Spiritus Sanctus] simul ab utrisque processisse monstratur, quia caritas sive sanctitas amborum esse cognoscitur»; Dz *277.*

Con la denominación de «Amor» guarda relación la de «don» o «regalo» (*donum, munus.),* que los santos padres aplican al Espíritu Santo conforme a algunas expresiones bíblicas ; cf. Act *2, 38: «Y* recibiréis el don del Espíritu Santo» ; Act *8, 20:* «Sea ese tu dinero para perdición tuya, pues has creído que con dinero podía comprarse el don de Dios»; SAN AGUSTÍN, *De Trin. xv* 19, *33-36.* Como el don es expresión del amor, tal denominación del Espíritu Santo indica su procedencia *per modum amoris,* insinuándonos que el Espíritu Santo es el don recíproco de amor entre el Padre y el Hijo.

El objeto de la voluntad divina, por la que el Padre y el Hijo producen al Espíritu Santo, es primariamente («principaliter et quasi per se») lo que Dio, quiere *y* ama necesariamente : la esencia *y* las personas divinas ; y secundariamente («ex consequenti et quasi per accidens») lo que quiere y ama de modo libre: las cosas creadas y, según algunos teólogos, las cosas simplemente posibles.

§ 15. DIFERENCIA ENTRE ESPIRACIÓN Y GENERACIÓN

El Espíritu Santo no procede por generación (de fe).

El símbolo *Quicumque* confiesa, refiriéndose al Espíritu Santo : «nec genitus, sed procedens»; Dz 39; cf. Dz *277,* 303. Por lo mismo, el Espíritu Santo no es hijo de Dios. Tanto la Escritura como la tradición no hablan más que de un único Hijo o Unigénito de Dios : el *Logos.* La tradición niega expresamente que el Espíritu Santo haya sido engendrado o sea hijo de Dios; cf. SAN ATANASIO, *Ep. ad Serap. 1,* 16; SAN AGUSTÍN, C. *Maxim.* II 14, 1.

Podríamos fundar la diferencia entre generación y espiración en la distinción virtual que existe entre el entendimiento, por el cual es engendrado el Hijo, *y* la voluntad, de la cual procede el Espíritu Santo; *y,* además, en que sólo el entendimiento posee la tendencia asimilativa que es esencial al concepto de generación, pero no la voluntad. En el conocimiento, la semejanza («similitudo rei intellectae») es el fin, lo mismo que en la generación, pero en el querer es sólo una condición previa («similitudo est principium amandi»). El Espíritu Santo es también, lo mismo que el Hijo, [co]nsustancial con el Padre, pero no posee tal consustancialidad en virtud de la índole misma de su procesión; cf. S.th. 127, 4.

La espiración del Espíritu Santo no verifica, por lo tanto, todas las notas del concepto de generación.

La distinción entre la generación activa y la espiración activa no es [re]al (no se da oposición de relación entre ellas ; Dz *703),* ni tampoco de Pura razón (el Espíritu Santo no es engendrado), sino virtual, como la [ex]istente entre el conocer y el querer divinos.

Capítulo segundo

LAS RELACIONES Y PERSONAS DIVINAS

§ 16. LAS RELACIONES DIVINAS

1. Concepto de relación

Por relación entendemos la referencia de una cosa a otra (crespectus unius ad alterurn» ; S.th. I 28, 3). Tres son los elementos que constituyen el concepto de relación: el sujeto; 2.°, el término, y 3.°, el fundamento de la relació n. La esencia de la relación consiste en el referirse a otro («esse relativi est ad aliud se habere» ; S.th. i 28, 2). Hay que distinguir entre relación real y relación lógica, relación mutua y relación no mutua. Entre el suieto y el término de una relación existe oposición *relativa.*

En la Sagrada Escritura la doctrina de las relaciones divinas está implícita en los nombres personales de Padre, Hijo y Espíritu Santo *(Spiritus spiratus).* Esta doctrina fue científicamente establecida por los padres de los siglos Iv y v, en la iglesia oriental por los capadocios (San Basilio, San Gregorio Nacianceno y San Gregorio Niseno) y por San Cirilo de Alejandría, y en la iglesia occidental por San Agustín, al que se unieron Fulgencio de Ruspe y Boecio. SAN GREGORIO NACIANCENO dice: «Padre no es un nombre de esencia ni de actividad, sino un nombre de relación (axéa,), que indica cómo se comporta el Padre con el Hijo y el Hijo con el Padre» *(Or. 29,* 16). SAN AGUSTÍN enseña: «Aunque el Padre y el Hijo son distintos, no existe entre ellos diferencia alguna de sustancia; ya que las determinaciones Padre e Hijo no conciernen a la sustancia, sino a la relación» («non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum» ; *De Trin. v,* 5, 6). El magisterio eclesiástico adoptó la doctrina de las relaciones elaboradas por los padres y los teólogos; cf. el símbolo del xl sínodo de Toledo (Dz 278 ss) y el *Decretum pro lacobitis* del concilio de Florencia (l)z 703).

2. En Dios hay cuatro relaciones reales

I,as dos procesiones divinas inmanentes dan origen en Dios *a* dos binas de relaciones reales mutuas. Por consiguiente, cuatro son las relaciones reales en Dios: *a)* la relación del Padre al Hijo: generación activa o paternidad *(generare); b)* la relación del Hijo al Padre : generación pasiva o filiación *(generari); c)* la relación del Padre *y* del Hijo al Espíritu Santo: espiración activa *(spirare);* d) la relación del Espíritu Santo al Padre y al Hijo: espiración pasiva *(spirari).*

Del dogma de la trinidad de personas en Dios deducimos que en El las relaciones mutuas no son puramente lógicas o conceptuales, sino reales. De lo contrario, la trinidad de personas se reduciría a mera trinidad lógica. Pues la distinción de las tres personas divinas no se funda en la esencia divina, sino en las relaciones mutuas de oposición entre las personas.

3. En Dios hay tres relaciones realmente distintas entre sí

De las cuatro relaciones reales divinas inmanentes, tres se hallan en mutua oposición y son, por tanto, realmente distintas entre sí; tales son la paternidad, la filiación y la espiración pasiva. La espiración activa solamente se opone a la espiración pasiva, pero no a la paternidad ni a la filiación; en consecuencia, no es realmente distinta de la paternidad ni de la filiación, sino que tan sólo media entre ellas una distinción virtual.

4. Las relaciones trinitarias y la esencia divina

Las relaciones en Dios se identifican realmente con la esencia divina (de fe).

La llamada confesión de fe del consistorio de Reims (1148) declaró contra Gilberto de Poitiers — quien se decía que establecía una distinción real entre las personas y las propiedades divinas *(Pater— paternitas)* que en Dios no hay realidades, bien sean *relaciones o* propiedades *o* singularidades *o* unidades *o* lo que fuere, que existan desde la eternidad y no sean idénticas con Dios («quae non sint Deus») ; Dz *391.* Los adversarios de Gilberto expresaron la doctrina del concilio en la siguiente proposición positiva : «Quidquid in Deo est, Deus est». El concilio unionista de Florencia declaro : «[In Deo] omnia sunt unum, *ubi* non obviat relationis oppositio» Dz *703.* Ahora bien, entre las relaciones y la esencia divina no hay oposición relativa.

La razón intr:nseca en favor de la tesis es la absoluta simplicidad del ser divino, la cual no permite composición real de sustancia y relaciones.

Sin embargo, entre las relaciones y la esencia o sustancia divina no existe una distinción puramente mental sino *virtual,* por cuanto la relaclon incluye el referirse a su término y, en cambio, en el concepto de esencia falta tal ordenación: «manifestum est, quod relatio realiter existens in Deo est idem essentiae secundum rem et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae» ; Sah. I 28, 2.

§ 17. LAS PERSONAS DIVINAS

1. Conceptos de hipóstasis y persona

El magisterio de la Iglesia, al proponernos el dogma de la Trinidad, emplea los conceptos filosóficos de esencia, naturaleza, sustancia, hipóstasis y persona; cf. el capítulo *Firmiter* del concilio iv de Letrán: «Tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino.» Los conceptos de esencia, naturaleza y sustancia designan la esencia física de Dios, común a las tres divinas Personas, es decir, todo el conjunto de las perfecciones de la esencia divina. Hipóstasis es una sustancia individual, completa, totalmente subsistente en sí («substantia singularis completa cota in se o substantia incommunicabilis»). Persona es una hipóstasis racional («hypostasis rationalis»). Boecio fue quien propuso *(De **duabus naturis 3)*** la clásica definición: «Persona est naturae rationalis individua (= incommunicabilis) substantia.» La hipóstasis y la naturaleza están subordinadas recíprocamente, de forma que la hipóstasis es la portadora de la naturaleza y el sujeto último de todo el ser y de todas sus operaciones («principium quod»), y la naturaleza es aquello mediante lo cual la hipóstasis es **y obra** («principium quo»).

2. Las relaciones y las personas

Las tres relaciones mutuamente opuestas de paternidad, filiación y espiración pasiva son las tres hipóstasis o personas divinas. La paternidad constituye la persona del Padre, la filiación la del Hijo, y la espiración pasiva la del Espíritu Santo.

El concepto de persona incluye la sustancialidad y la incomunicabilidad (o perseidad).

A las relaciones divinas corresponde la *sustancialidad,* porque son realmente idénticas con la esencia divina: «quidquid est in Deo, est eius essentia» (S.th. 128, 2). La *incomunicabilidad* corresponde únicamente a las tres relaciones opuestas de paternidad, filiación y espiración pasiva (la espiración activa es común al Padre y al Hijo); por tanto, estas tres relaciones opuestas son las únicas que

reúnen las dos características esenciales del concepto de persona. Por consiguiente, Persona divina es tina relación divina inmanente con las notas de sustancial e incomunicable; cf. S.th. I 29 4: «Persona divina significat relationem ut subsistentem.»

3. Principio fundamental del dogma trinitario

En Dios todo es uno, mientras no exista oposición relativa (de fe.)

De la doctrina sobre las relaciones divinas se desprende el llamado principio fundamental trinitario, formulado primero por SAN ANSEI.MO DE CANTORBERY *(De processione Spiritus S. 2)* y confirmado después solemnemente por el concilio de Florencia en el *Decretum pro Iacobitis* (1441) : «[In Deo] omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio» (Dz 703). Según este principio, la distinción real de las personas se funda exclusivamente en la oposición de relaciones.

§ 18. LAS PROPIEDADES Y NOCIONES DIVINAS

1. Las propiedades

Propiedad significa una nota peculiar que conviene únicamente a utia divina persona y distingue a ésta de las otras dos. Las propiedades se dividen en propiedades personales o constitutivas de la persona *(proprietates personales o personificae, ídiomata hypostática*; cf. Dz 428) y en propiedades de las personas o distintivas de ellas *(proprietates personarum,* idiomata tonhypostaseon). A la primera clase pertenecen las tres relaciones opuestas o constitutivas de las personas: paternidad, filiación y espiración pasiva. A la segunda pertenece, además de las tres relaciones constitutivas, la innascibilidad (ágennesía) como propiedad del Padre. La espiración activa, por ser característica común de dos personas, del Padre y del Hijo, no es propiedad en sentido estricto; S.th. i 32, 3: «Communis spiratio non est proprietas, quia convenit duabus personis.»

La inespirabilidad (ápneustía) del Padre y del Hijo, la ingenerabilidad y la infecundidad del Espíritu Santo no se cuentan entre las propiedades, Porque las propiedades expresan excelencia o dignidad (de ahí el nombre de *dignitates,* con que se las designa).

La agennesia o innascibilidad, aunque según su significado etimológico exprese sólo la negación de la generación pasiva y puede por ello ser atribuida, en este sentido, al Espíritu Santo, es considerada por la casi totalidad de los santos padres como propiedad del Padre. Ven expresada en ella no sólo el hecho de que el Padre no es engendrado, sino también el de que no tiene origen (*ingenitus = sine principio),* mientras Él es a su vez el principio original de las otras dos personas. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* I, 8: «Sólo el Padre es ingénito, porque no ha recibido su ser de ninguna otra persona» ; cf. Dz 275, 277 (sínodo xi de Toledo : «sólo el Padre es ingénito»).

2. Las nociones

Las nociones son las características por las cuales conocemos y distinguimos las divinas Personas. Coinciden de hecho con las propiedades ; S.th. i 32, 3: (Notio dicitur id, quod est propria ratio cognoscendi divinam personan.» Las nociones de las Personas divinas son : *a)* la innascencia *y* la generación activa como características del Padre, *b) la ge*neración pasiva como característica del Hijo, c) la espiración pasiva como característica del Espíritu Santo. La espiración activa es nota común al Padre y al Hijo y no entra, por consiguiente, dentro del concepto estricto de noción (nota distintiva).

Los *actos nocionales* son operaciones inmanentes en Dios que caracterizan y distinguen a cada una de las personas y se diferencian de los actos esenciales, que son comunes a las tres divinas Personas. En Dios hay dos actos nocionales : el conocer nocional por el cual el Padre engendra al Hijo *y* el querer nocional (amor) por el cual el Padre *y* el Hijo espiran al Espíritu Santo. Los actos nocionales y los esenciales se identifican realmente; se distinguen tan sólo virtualmente. En los actos nocionales consideramos de manera relativa la naturaleza divina, y en los actos esenciales de manera absoluta.

§ 19. LA PERICÓRESIS TRINITARIA

Por pericóresis trinitaria (*circumincessio, y* más tarde *circuminsessio)* se entiende la mutua compenetración e inhabitación de las tres divinas Personas entre sí.

Las tres divinas Personas in-existen entre sí o están la una en las otras (de fe).

El concilio de Florencia, en el *Decretum pro lacobitis,* enseñaba con SAN FULGENCIO *(De fide ad Petrum* 1, 4) : «Propter hanc unitatem Pater est totus in Filia, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto; Spiritus Sanctus totus est in Patre, totus in Filio» ; Dz 704. Cristo da testimonio de que el Padre está en El y El en el Padre ; Ioh 10, 30 : «El Padre y yo somos una misma cosa» ; 10, 38 : «Creed a mis obras para que sepáis y conozcáis que el Padre está en mí y yo en el Padre» ; cf. Ioh 14, 9 s.s ; 17, 21. La in-existencia del, Espíritu Santo en el Padre y en el Hijo se halla indicada en 1 Cor 2, 10 s.

San Gregorio Nacianceno fue el primero que aplicó el nombre de *perijorein* a la relación entre las dos naturalezas de Cristo (pericóresis cristológica). SAN JUAN DAMASCENO *(De fide orth. i* 8; i 14; iu 5) la emplea como término técnico para designar tanto la compenetración de las dos naturalezas en Cristo como la compenetración entre sí de las tres divinas Personas. Al ser traducida la obra del Damasceno por Burgundio de Pisa (hacia 1150), la expresión pasó a la teología occidental bajo la versión latina de *circumincessio.* De ella se pasó más tarde a la palabra *circuminsessio.* La primera forma hace resaltar más bien la idea de la compenetración activa; la segunda, la del estar o in-existir pasivo *(inesse).* La primera responde más al punto de vista griego, la segunda al latino.

En la concepción trinitaria de los griegos, la pericóresis desempeña un papel más amplio que entre la de los latinos. La griega toma como punto de partida al Padre, y enseña que la vida divina fluye del Padre al Hijo, y por medio del Hijo al Espíritu Santo. Acentuando la compenetración mutua de las tres divinas Personas, salva la unicidad de la sustancia divina. La concepción *latina* parte de la unidad de

la sustancia divina y explica cómo ésta, [p]or las procesiones divinas inmanentes, se despliega en trinidad de personas. Aparece, por tanto, en primer término la idea de la consustancialidad.

La razón más honda de la pericóresis trinitaria es la unidad numérica de la sustancia de las tres personas; cf. S.th. 1 42, 5.

§ 20. LA UNIDAD DE LA OPERACIÓN DIVINA AD EXTRA

Todas las operaciones de Dios ad extra son comunes a las tres divinas Personas (de fe).

El concilio Iv de Letrán (1215) enseña en el capítulo *Firmiter* que las tres divinas Personas constituyen un único principio de todas las cosas («unum universorum principium» ; Dz 428). El concilio de Florencia declara en el *Decretum pro lacobitis* (1441) : «Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria principia creaturae, sed unum principium» ; Dz 704; cf. Dz 254, 281, 284.

La doctrina de la Iglesia se opone al *triteísmo,* que abandona, con la unidad del ser divino, también la unidad de la actividad divina. Según A. Günther (t 1863), la realización del **plan** universal de Dios es obra exclusiva de la segunda Persona, mientras que el retorno de todas las criaturas a Dios es exclusivamente obra de la tercera Persona.

Cristo da testimonio de la unidad de su operación con la del Padre fundándola en la unidad de sustancia; Ioh 5, 19: «Lo que éste [el Padre] hace, lo hace igualmente el Hijo»; Ioh 14, 10: «El Padre, que mora en mí, hace él mismo las obras». La Sagrada Escritura enseña también la unidad de operación de las personas divinas al atribuir las mismas obras (vg.: la realización de la encarnación, la difusión de gracias sobrenaturales, el perdón de los pecados) a distintas personas ; cf. Lc 1, 35; Mt 1, 20; Phil 2, 7; Hebr 10, 5 (encarnación) ; 1 Cor 12, 4 ss (los dones de la gracia) ; Mt 9, 2; Lc 7, 48; Lc 23, 34; Ioh 20, 22 (perdón de los pecados).

Los santos padres infieren la unidad de la operación divina de la unidad de la naturaleza de Dios, que es el *principium*

quo de su actividad. SAN AGUSTiN, *De Trin.* I 4, *7:* «Así como el Padre, el Hijo *y* el Espíritu Santo son inseparables, así también obran inseparablemente» ; *Sermo* 213, 6, 6: «Las obras de la Trinidad son inseparables» *(Inseparabilia sunt opera Trinitatis).*

§ 21. LAS APROPIACIONES

La apropiación consiste en un modo especial de predicar de una sola persona un atributo o una operación divina común .a las tres («appropriare nihil est aliud, quam commune trahere ad proprium» ; *De verit. 7, 3).*

Las apropiaciones tienen por fin el manifestarnos de forma intuitiva las propiedades y caracteres personales de las tres hipóstasis que hay en Dios («manifestatio personarum per essentialia attributa» ; S.th. 139, 7). Para conseguir este fin se atribuyen a una sola Persona divina aquellos atributos y operaciones comunes que tienen cierta afinidad con las propiedades de tal Persona.

La Sagrada Escritura atribuye al Padre (Hebr 10, 5) y al Espíritu Santo (Lc 1, 35; Mt 1, 20) la realización de la encarnación y reparte respectivamente la concesión de dones espirituales entre las tres Personas (1 Cor 12, 4 ss : «Spiritus, Dominus, Deus»), aunque toda operación de Dios ad extra sea común a las tres.

Podemos clasificar en cuatro grupos las apropiaciones de la Sagrada Escritura, de los santos padres y de los teólogos, siguiendo el esquema propuesto por SCHEEBEN *(Dogmatik, Gotteslehre, n.* 1046 ss) :

a. Apropiación de los *nombres sustantivos (theos, kyrios*); cf. 1 Cor 12, 5 s ; loh 3, 16 s ; Gal 4, 4 y 6 (Theos = Dios Padre, kyrios = Dios Hijo).
b. Apropiación de los *atributos absolutos* de Dios (poder, sabiduría, bondad) ; cf. SAN AGUSTiN, *De doctrina christ.* 15, 5: «In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto unitatis aequalitatisque concordia» ; SAN HILARIO, *De Trinitate* II, 1: «infinitas in aeterno (= Patre), species in imagine (= Filio), usus in munere (= Spiritu Sancto)».

c. Apropiación de las *obras* de Dios (causa eficiente, causa ejemplar, causa final según Rom 11, 36: decreto, realización, consumación).
d. Apropiación del *culto de adoración y de sacrificio* (el Padre lo acepta, el Hijo y el Espíritu Santo hacen de mediadores) ; cf. S.th. I 39, 8.

§ 22. LAS MISIONES DIVINAS

El concepto de misión *(missio ad extra),* conforme a la doctrina de SANTO TOMÁS (S.th. 143, 1), comprende dos elementos esenciales :

a. Cierta relación u orden del enviado al que le envía como a su *terminus a quo.* El enviado se halla con respecto al que le envía en relación de dependencia. En las Personas divinas, por su identidad sustancial, únicamente se puede tratar de una dependencia de origen.
b. Cierta ordenación del enviado respecto al fin de la misión como a su *terminus ad quem.* El fin de la misión es la presencia del enviado en un lugar determinado. En la misión de una Persona divina, dada la omnipresencia sustancial de Dios en el universo creado, sólo puede tratarse ele algún nuevo género de presencia. Así pues, el concepto de misión incluye la procesión eterna y añade una nueva manera de presencia en el mundo creado : «missio includit processionem aeternam et aliquid addit, sc. temporalem effectum» (S.th. 143, 2 ad 3). Las misiones temporales reflejan, por tanto, el orden de origen de las Personas divinas: El Padre envía pero no es enviado, el Hijo es enviado y envía, el Espíritu Santo es enviado pero no envía.

El Padre envía al Hijo: el Padre y el Hijo envían al Espíritu Santo (sent. cierta).

El concilio xI de Toledo (675) declaró : «Hic igitur Spiritus Sanctus missus ab utrisque sicut Filius a Patre creditur» ; Dz 277; cf. Dz 794.

La Sagrada Escritura testifica :

a) La misión del Hijo por el Padre ; cf. Ioh 3, 17 ; 5, 23; 6, 58; 17, 18; Gal 4, 4: «Dios envió a su Hijo».

b) La misión del Espíritu Santo por el Padre; cf. Ioh 14, 16 y 26; Gal 4, 6: «Dios envió a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama : Abba, Padre».

c) La misión del Espíritu Santo por el Hijo; cf. Ioh 15, 26; 16, 7; Lc 24, 49: «Yo os envío la promesa de mi Padre».

La Sagrada Escritura no dice nunca del Padre que sea enviado, sino únicamente que viene y mora ; Ioh 14, 23: «Si alguno roe ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos morada».

Las misiones se dividen en visibles e invisibles, según que la nueva presencia de la persona enviada sea perceptible por los sentidos o no. Ejemplos de misión *sensible* son la encarnación del Logos (misión sustancial) y la misión del Espíritu Santo bajo el símbolo sensible de una paloma o de lenguas de fuego (misión representativa). La misión *invisible* tiene lugar cuando Dios confiere la gracia santificante, y tiene por fin la inhabitación de Dios en el alma del justo. Tal inhabitación es atribuida, generalmente, en la Sagrada Escritura, al Espíritu Santo (1 Cor 3, 16; 6, 19; Rom 5, 5; 8, 11). Pero con el Espíritu Santo vienen también el Padre y el Hijo al alma del justo para morar en ella (Ioh 14, 23; 2 Cor 6, 16).

Capítulo tercero

LA SANTÍSIMA TRINIDAD Y LA RAZÓN

§ 23. ÍNDOLE MISTERIOSA DEL DOGMA TRINITARIO

1. Suprarracionalided del dogma trinitario

La Trinidad de personas en Dios solamente puede conocerse ror revelación divina (sent. próxima a la fe).

No está definido que el dogma trinitaria sea estrictamente un misterio. Pero el concilio del Vaticano nos enseña que, entre

las verdades de fe, «hay misterios ocultos en Dios, que solamente por revelación divina pueden ser conocidos» : «mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus innotescere non possunt» (Dz 1795). El mundo cristiano ha considerado siempre el dogma de la Trinidad como el misterio más fundamental y profundo de su fe.

El Evangelio (Mt 11, 27) nos enseña que el dogma de la Trinidad supera toda la capacidad natural de la razón : «Nadie conoce al Hijo sino el Padre y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo»; cf. Ioh 1, 18; 1 Cor 2, 11.

Los padres subrayan frecuentemente el carácter misterioso del dogma de la Santísima Trinidad y afirman expresamente la necesidad de la fe. SAN JUAN DAMASCENO dice: «Por la fe es conocida y adorada [la Santísima Trinidad], no por investigaciones, indagaciones o pruebas... Creo que Dios es uno en tres Personas. El cómo sea esto, está por encima de todo cómo. Porque Dios es incomprensible» *(De haer. epil.);* cf. SAN AMBROSIO, *De fide* 110, 64; 12, 78; 13, 84. SAN AGUSTÍN, *In loan. ir. 97,* 1; 21, 3. SAN GREGORIO NISENO, *Or. cat.* 3.

Las *rationes necessariae* que presentan San Anselmo de Cantorbery y Ricardo de San Víctor no son de hecho sino razones de congruencia que presuponen ya la doctrina revelada y la fe en la Trinidad. Erraba *Antonio Günther* (influido por la filosofía hegeliana) cuando con solas las fuerzas de la razón intentaba deducir la Trinidad de Personas en Dios, analizando la conciencia divina.

La razón natural solamente puede conocer a Dios por las cosas creadas como Hacedor de ellas. Ahora bien, las perfecciones divinas que se manifiestan en las criaturas, como son el poder, la sabiduría, la bondad, son comunes a las tres Personas. En consecuencia, la razón humana únicamente podrá conocer a Dios en la unidad de su esencia y no en la trinidad de personas ; S.th. 132, 1.

2. Capacidad de la razón

La razón natural, aun después del hecho de la revelación divina, no puede alcanzar evidencia intrínseca del dogma trinitario (sent. próx. a la fe).

El concilio del Vaticano dice que los misterios de la fe, «aun después de habida la revelación y de aceptada la fe, siguen ocultos bajo el velo de la fe y como envueltos en cierta oscuridad» (Dz 1796). Esto vale principalmente para el misterio de la Trinidad, que es el dogma fundamental de la fe cristiana.

No obstante, la razón, iluminada por la fe, según las declaraciones del magisterio eclesiástico y los testimonios de la Revelación, es capaz de comprender y expresar rectamente el verdadero sentido de este dogma.

Puede, además, valerse de analogías tomadas de las cosas creadas, por ejemplo, comparando las procesiones inmanentes de Dios con el conocimiento y el amor que el hombre tiene de sí mismo (cf. SAN AGUSTÍN, De' *Trin.* tx 12, 18), para ilustrar el misterio *y* conseguir alguna inteligencia' del mismo. Es capaz también de refutar las objeciones que se presenten contra el dogma ; el cual no hay duda que es *suprarracional,* pero de ninguna forma antirracional; cf. Dz 1797.

Objeciones. El argumento aducido por los racionalistas de que, según este dogma, tres es igual a uno y uno es igual a tres, pierde todo su vigor si se tiene en cuenta que las personas divinas no son 3 y 1 bajo el mismo respecto; antes bien, bajo un respecto son tres (bajo el respecto de personas), y bajo otro respecto son 1 (bajo el respecto de sustancia).

El principio, que también se suele aducir contra el dogma trinitario, de que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí no tiene aplicación sino cuando dos cosas son real y conceptualmente, bajo todo respecto, iguales a otra tercera. Pero las Personas divinas y la sustancia divina, aunque son realmente idénticas, son virtualmente distintas (es decir, distintas conceptualmente). Y, por consiguiente, las tres Personas divinas son iguales entre sí en cuanto a la sustancia (consustanciales), pero son distintas entre si en cuanto a la relación; cf. S.th. i 28, 3 ad 1.

Libro segundo

TRATADO DE DIOS CREADOR

Sección primera
EL ACTO DIVINO DE LA CREACIÓN

Capítulo primero
EL ORIGEN O CREACIÓN DEL MUNDO

§ 1. REALIDAD DE LA CREACIÓN DIVINA DEL MUNDO

1. El dogma y las herejías contrarias

Todo cuanto existe fuera de Dios ha sido sacado de la nada por Dios en cuanto a la totalidad de su sustancia (de fe).

Frente al dualismo del paganismo antiguo y del maniqueísmo gnóstico, y frente al monismo moderno (materialismo, panteísmo), el concilio del Vaticano hizo la siguiente declaración : «Si quis non confiteatur mundum resque omnes, quae in ea continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas», a. s. ; Dz 1805 ; cf. el símbolo de fe y el capítulo *Firmiter* (Dz 428).

Crear, en sentido filosófico y teológico, significa producir una cosa de la nada : «productio rei ex nihilo (=non ex aliquo)» ; concretando más : «ex nihilo sui et subiecti» (y no «ex nihilo causae»), es decir, que antes del acto creador no existía la cosa como tal, ni tampoco sustrato material alguno del que pudiera haber sido sacada. SANTO ToM.(s ofrece la siguiente definición : «Creatio est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam nullo praesupposito, quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum» (S.th. 165, 3). Hay que distinguir de esta creación en sentido estricto

(creatio prima) la llamada *creatio secunda,* que consiste en la información y animación de la materia informe.

2. Prueba de Escritura y de tradición

a) Prueba *indirecta* de la creación del mundo *ex nihilo* es que la Sagrada Escritura no aplica más que a Dios el nombre de *Yahvé* y el significado de Ser absoluto que encierra ; mientras que a todas las otras cosas las llama «nada» en comparación con Dios. De ahí hay que concluir que todas las cosas extradivinas han recibido su existencia de Dios; cf. Is 42, 8; 40, 17. El nombre divino de *Adonai (Kyrios)* se refiere a Dios como dueño y señor de cielos y tierra, precisamente en virtud de la creación. Un derecho de dominio y propiedad absolutamente ilimitado sólo puede fundarse en la creación de la nada ; cf. 88, 12; Esther 13, 10 ss ; Mt 11, 25.

Se afirma expresa y *directamente* la creación del mundo de la nada, según interpretación común de judíos y cristianos, en Gen 1, 1: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra». Obsérvese que en este importantísimo texto no se habla de ningún sustrato material que precediera al acta creador *(materia ex qua).* La expresión «Al principio», sin otra ulterior determinación, significa el principio absoluto, es decir, el instante antes del cual nada existía fuera de Dios y en el cual comenzaron a existir las cosas distintas de Dios. «El cielo y la tierra» es el universo entero, es decir, todas las cosas distintas de Dios, el mundo. El verbo *barä' (*= crear) puede significar también producir en sentido amplio, pero en la Sagrada Escritura se aplica casi exclusivamente a la actividad divina y siempre que ésta no va ligada a una materia preexistente, de la cual Dios produzca algo. Según la mente del relato bíblico, el verbo a que nos referimos significa, en Gen 1, 1, que Dios creó el mundo de la nada; cf. Ps 123, 8; 145, 6; 32, 9.

La fe del puebla judío en la creación, basada en este pasaje de Gen 1, 1, la testifica el libro segundo de los Macabeos (7, 28), en el que la madre de los Macabeos, «llena de sabiduría» (v 21), anima al martirio a su hijo más pequeño recordándole esta verdad : «Te suplico, hijo mío, que mires al cielo y a la tierra, y veas cuanto hay en ellos, y entiendas que de la nada lo hizo todo Dios» (oóx ÉZ óvTwv, *ex nihilo);*

cf. Sap 1, 14: 41 creó todas las cosas para la existencia», Rom 4, 17: «Dios... que llama a lo que es, lo mismo que a lo que no es».

Sap 1, 18: «Tu mano omnipotente creó el mundo de la materia infor**me»** (ilá &p.óppou 6)1), se refiere, según el contexto, a la *creatio secunda;* lo mismo hay que decir de Hebr 11, 3: «Por la fe conocemos que los mundos han sido dispuestos por la palabra de Dios, de suerte que de lo invisible ha tenido origen lo visible»; cf. Gen 1, 2, según G: «La tierra era invisible y se hallaba informe.»

b) Los santos padres consideran la creación del mundo de la nada como una verdad fundamental de la fe cristiana, defendiéndola contra el falso dualismo de la filosofía pagana y de las herejías gnósticas y maniqueas. El *Pastor* de HERMAS escribe hacia mediados del siglo II: «Cree ante todo que no hay más que un solo Dios que ha creado todas las cosas y las dispone sacándolas del no ser al ser» *(Mand.* 11). Contra el dualismo de los paganos y de los gnósticos y maniqueos escribieron principalmente SAN TEÓFILO DE ANTIOQUÍA *(Ad Autol.* II 4, 10), SAN IRENEO *(Adv. haer.* I 22, 1; ii 10, 4; *Epideixis I* 1, 4), TERTULIANO *(Adv. Hermogenem* I; *De praescr.* 13; *Apnlog.* 17) y SAN AGUSTÍN *(De Genesi contra Manichaeos).*

3. La creación del mundo y la razón humana

La creación del mundo de la nada no sólo es una verdad fundamental de la revelación cristiana, sino que al mismo tiempo llega a alcanzarla la razón con solas sus fuerzas naturales basándose en los argumentos cosmológicos (exceptuados los teológicos) y, sobre todo, en el argumento de la contingencia. Ahora bien, como toda la filosofía ajena al cristianismo, sin descontar la del mismo Aristóteles, no llegó a formarse un concepto cabal de la creación, la revelación de esta verdad resultaba moralmente necesaria; cf. S.th. 144, 1 ; 161, 1; S.c.G. II 15-16.

§ 2. LA IDEA DIVINA DEL MUNDO

El mundo es obra de la Sabiduría divina (sent. cierta).

Frente a la doctrina del cristianismo se alza la teoría materialista de la casualidad, según la cual el mundo de hoy se ha ido formando por una evolución puramente mecánica de la materia eterna.

La Sagrada Escritura enseña que Dios hizo todas las cosas con sabiduría ; Ps 103, 24 : «Todas las creaste con sabiduría». Cuando creaba los mundos, la sabiduría estaba al lado de Dios como consejera ; Prov 8, 27 ss ; cf. Prov 3, 19 s ; Eccli 23, 29 (G 20) ; Gen 1, 26. Vernos, por tanto, que el mundo creado es una realización de las ideas divinas.

Las ideas divinas en su faceta subjetiva, es decir, como pensamientos de Dios, son eternas e inmutables, pues se identifican con la sabiduría y esencia de Dios. En su faceta obje.iva, es decir, en cuanto a su contenido, son temporales y mudables, pues versan sobre imitaciones finitas de las perfecciones divinas. Por la infinita simplicidad de su ser, en Dios no hay más que una sola idea. Pero, en cuanto esta idea abarca muchos objetos distintos de Dios, se habla de pluralidad de ideas divinas.

SAN AGUSTÍN supo transformar en sentido cristiano la doctrina platónica sobre las ideas, trasladando las ideas eternas a la mente divina; cf. *In loh.* tr. 1, 16 s; v. *De Dios Trino y Uno, § 23.*

§ 3. MOTIVO Y FINALIDAD DE LA CREACIÓN DEL MUNDO

1. Motivo

Dios fue movido por su bondad a crear libremente el mundo (de fe).

El fin subjetivo de la creación («finis operantis»), o motivo que indujo a Dios a crear el mundo, es, como declara el concilio provincial de Colonia de 1860, el amor de su bondad absoluta («amor bonitatis suae absolutae»). Tal amor le movió a dar existencia a seres finitos, para hacerles partícipes de sus propias perfecciones. El concilio del Vaticano declaró : «Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem nec añ acquirendam,

sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio... utramque de nihilo condidit creaturam» (Dz 1783; cf. Dz 706). Según el testimonio de la Sagrada Escritura, el motivo fundamental de la acción creadora divina se encuentra en Dios mismo : «Todo lo ha hecho Yahvé para sus fines» (Prov 16, 4).

Los padres testimonian que Dios ha creado las cosas de este mundo no porque tuviese necesidad de ellas, sino para «verter sobre ellas sus beneficios» (SAN IRENEO, *Adv. haer.* Iv, 14, 1). ORÍGENES enseña: «Cuando Dios al principio creó lo que quería crear, es decir, naturalezas racionales, no tenía otro motivo para crear que Al mismo, esto es, su bondad» *(De princ.* II, 9, 6), SAN AGUSTÍN dice: «Porque Al es bueno, nosotros existimos» *(De doctr. christ.* 132, 35); cf. SAN HII.ARIO, *In Ps. 2,* 15; SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei xi,* 24; SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* II, 2.

La absoluta plenitud de ser de Dios y su infinita felicidad, que en aquélla se funda *(in se et ex se beatissimus,* Dz 1782), excluyen terminantemente que el motivo que Dios tuvo para realizar el acto creador radique en algo fuera de Dios. SANTO TOMÁS nos enseña: «Dios no obra en provecho suyo, sino únicamente por su bondad» (S.th. I 44, 4 ad 1).

2. Finalidad

El ***mundo ha sido creado para*** *gloria de Dios* (de fe).

a) El fin objetivo de la creación *(finis operis),* es decir, el fin que radica en la misma obra creada, es primariamente la manifestación de las perfecciones divinas con la subsiguiente glorificación de Dios. El concilio del Vaticano definió : «Si quis... mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit», a. s. (Dz 1805).

La gloria que dan las criaturas a Dios se denomina gloria externa. Se divide en objetiva y formal. La primera la tributan todas las criaturas, sin excepción, por el hecho de su mera existencia, en cuanto que las perfecciones de las criaturas reflejan las perfecciones del Creador; cf. Ps 18, 2: «Los cielos pregonan la gloria de Dios»; Dan 3, 52 ss *(Benedicite);* Ps 148. La gloria formal la rinden únicamente

las criaturas racionales con su entendimiento y voluntad por el hecha de que ellas conocen y reconocen la perfección de Dios; cf. Ps 146-150 *(Laudate Dominum).*

Conforme nos enseña la Sagrada Escritura, Dios no solamente es el alfa sino también la omega ; no es únicamente el principio sino también el fin y la meta de todas las cosas ; Apoc 1,. 8 : «Yo soy el alfa y la omega [es decir, el principio y el fin], dice el Señor Dios» ; cf. Rom 11, 36 : «De Él y por Él y para Él son todas las cosas» ; cf. Prov 16, 4. Según TERTULIANO, Dios sacó al mundo de la nada «para ornato de su gloria» *(A pol. 17).*

No hay razón para objetar, como lo hicieron Descartes, Hermes y Günther. que significaría egoísmo reprobable el que Dios pretendiera su **propia** honra como fin de la creación. Las criaturas no pueden acrecentar la perfección *y* felicidad de Dios; *y,* además, la **actividad** divina, como perteneciente al supremo Bien, ha de ordenarse por fuerza al fin supremo, que no es sino la gloria misma de Dios.

b) El fin *secundario* de la creación es colmar de beneficios a las criaturas y, sobre todo, hacer felices a las criaturas racionales. El concilio del Vaticano nos enseña que Dios creó el mundo «para manifestar su perfección» (fin primario) «por los bienes que distribuye entre las criaturas» (fin secundario).

La Sagrada Escritura pone de relieve que el mundo creado debe servir al hombre, pero no considera la felicidad del hombre como fin autónomo, antes bien lo subordina a la gloria de Dios ; cf. Gen 1, 28 ss; Ps 8, 6 ss; Apoc 4, 11.

Estos dos fines de la creación se hallan inseparablemente unidos entre sí ; pues glorificar a Dios conociéndole y amándole constituye la suprema felicidad de las criaturas racionales.

Para refutar la objeción de que la gloria externa de Dios, en cuanto que es algo finito, no puede ser el fin último de la creación, hay que distinguir entre el *finis qui y* el *finis quo* de la obra creadora. El *finis qui* (fin objetivo) es aquello que se pretende. El *finis quo* (fin formal) es aquello por lo cual se alcanza lo pretendido. El *finis qui* de la obra de la creación es la interna bondad de Dios, que se identifica con su

esencia. El *finis quo* es la participación de las criaturas en la bondad de Dios, que constituye al mismo tiempo la felicidad de las criaturas. La definición del concilio del Vaticano (Dz 1805) según la cual el mundo ha sido creado para gloria de Dios se refiere al *finis quo,* ya que la participación de las criaturas en la bondad de Dios coincide con la gloria externa de Dios. Las perfecciones de las criaturas son reflejos de las perfecciones del Creador *(gloria obiectiva).* La consideración de las perfecciones de lo creado conduce a las criaturas racionales a conocer y reconocer las perfecciones del Creador *(gloria for*malis). Mientras el *finis quo* es finito, el *finis qui* es, por el contrario, infinito. A éste se refieren los textos de la Sagrada Escritura cuando señalan a Dios como fin último de todo lo creado.

§ 4. LA SANTÍSIMA TRINIDAD Y LA CREACIÓN

Las tres divinas personas constituyen un único y común principio de la creación (de fe).

El concilio unionista de Florencia declaró en el *Decretum pro lacobitis* (1441) : «Pater et Filius et Spiritus anctus non tria principia creaturae, sed unum principium» ; Dz 704; cf. Dz 428. Ahora bien, como la obra de la creación guarda cierta analogía con el carácter personal de la primera persona, por eso mismo es atribuida generalmente al Padre. Véase el símbolo apostólico.

Es contraria a la doctrina de la Iglesia la opinión de *A. Günther,* quien asigna desde luego la idea del mundo y el decreto de la creación a las tres divinas Personas, pero atribuye exclusivamente la ejecución de ese decreto a la segunda Persona y la restauración de las relaciones entre las criaturas y el Creador a la tercera Persona.

La Sagrada Escritura pone de manifiesto la comunidad de operación del Padre y del Hijo fundándola en la comunidad de naturaleza; cf. Ioh 5, 19; 14, 10 (c. *De Dios Trino, § 20).* La Sagrada Escritura atribuye la acción creadora unas veces al Padre y otras al Hijo; cf.Mt11,25;Ioh1,3;Col 1, 15s; 1 Cor 8, 6; Hebr 1, 2; cf. SAN AGUSTíN, *De Trin. v* 13, 14: «Decimos que Dios con respecto a la creación es un solo principio, no dos o tres».

Desde San Agustín, es doctrina común de los teólogos que las criaturas irracionales son vestigio *(vestigium)* de la Santísima Trinidad, las criaturas racionales imagen *(imago),* y las que se hallan elevadas por la gracia santificante ofrecen una semejanza *(simnilitudo)* de la misma; S.th. 145, 7; r 93, 5-9.

§ 5. LA LIBERTAD DEL ACTO DIVINO CREADOR

1. Libertad de contradicción

Dios creó el mundo libre de toda coacción externa y de toda necesidad interna (de fe).

El concilio del Vaticano declaró que Dios, «con libérrima decisión» *(liberrimo concilio) y «*con voluntad libre de toda coacción» («voluntate ab omni necessitate libera»), realizó el acto creador; Dz 1783, 1805; cf. Dz 706. La definición del Vaticano se refiere primordialmente a la Libertad de contradicción, según la cual Dios pudo crear y no crear. Va dirigida principalmente contra Hermes, Günther y Rosmini, los cuales aseguraban que la bondad de Dios le impuso a sí mismo la necesidad de crear.

La Sagrada Escritura y la tradición consideran el ,acto creador como una libre determinación tomada por Dios ; Ps 134, 6 : «Yahvé hace cuanto quiere en los cielos y en la tierra» ; Apoc 4, 11: «Tú creaste todas las cosas, y por tu voluntad existen y fueron creadas» ; cf. Ps 32, 6; Sap 9, 1; 11, 26; Eph 1, 11.

SAN AGUSTIN comenta a propósito de Ps 134, 6: «La causa de todo lo que hizo fue decisión de su voluntad» *(Enarr. in Ps.* 134, 10) ; cf. SAN IRENEO, *Adv. haer.* II 1, 1; III 8, 3.

Es incompatible con la absoluta plenitud de ser de Dios y con la perfecta autonomía que ella supone cualquier género de coacción externa o necesidad interna. No es posible deducir de la bondad de Dios el carácter necesario de la creación, porque el ansia de comunicarse, que es propia de la esencia misma de la bondad («bonum est diffusivum

sui»), queda satisfecha de forma mucho más perfecta por medio de las procesiones divinas inmanentes. La bondad de Dios le invita, sí, a comunicarse al exterior de manera finita, pero no le fuerza a ello; cf. S.th. I 19, 3.

2. Libertad de especificación

«Dios tuvo libertad para crear este mundo u otro cualquiera» (sent. cierta).

Así lo declaró el sínodo provincial de Colonia del año 1860, contra las doctrinas de *Abelardo, Malebranche y Leibniz,* que sostenían el *optimismo absoluto* según el cual Dios. había creado el mejor de todos los mundos concebibles ; cf. Dz 374. El mundo que de hecho ha sido creado no alcanzaría el grado supremo de perfección que es en sí posible. Dios no estaba tampoco obligado para consigo mismo a crear el mundo mejor, ya que éste en nada acrecentaría su perfección y felicidad esencial. Y si negásemos a Dios la libertad para haber escogido entre este mundo u otro cualquiera (libertad de especificación), entonces restringiríamos injustificadamente la omnipotencia divina, que no encuentra otra barrera que lo intrínsecamente imposible.

3. Carencia de libertad de contrariedad

Dios creó un mundo bueno (de fe).

El concilio de Florencia declaró en el *Decretum pro Iacobitis* (1441), contra los errores del maniqueísmo, que no hay naturaleza que sea mala en sí, puesto que toda naturaleza, en cuanto tal, es buena : «nullamque mali asserit esse naturam, quia omnis natura, in quantum natura est, bona est» ; Dz 706. Cf. Dz 428.

El fundamento bíblico es el pasaje de Gen 1, 31: «Y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho» ; cf. Eccl.i 39, 21; 1 Tim 4, 4. Dios no pudo haber creado un mundo moralmente malo, porque su santidad absoluta le impide ser causa del mal moral, del pecado ; cf. Dz 816 (contra Calvino). De ahí que Dios no posea la libertad de contrariedad, es decir, la libertad para escoger entre el bien y el mal.

Frente al *pesimismo* (Schopenhauer, Ed. von Hartmann), según el cual el mundo existente es el peor que podría concebirse, la visión cristiana del mundo mantiene un *optimismo relativo,* que considera el mundo actual como el mejor relativamente, ya que es obra de la sabiduría divina v como tal responde al fin que Dios le ha señalado, reuniendo en maravillosa armonía diversa clases de perfección tanto del orden natural como del sobrenatural.

§ 6. CARÁCTER TEMPORAL DEL MUNDO

1. Dogma del comienzo temporal del mundo

El mundo tuvo principio en el tiempo (de fe).

Mientras que la filosofía pagana y el materialismo moderno suponen la eternidad del mundo o, mejor dicho, de la materia cósmica, la Iglesia enseña que e] mundo no existe desde toda la eternidad, sino que tuvo principio en el tiempo. El concilio iv de Letrán (1215) y el del Vaticano declaran : «simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam» ; Dz 428, 1783. La doctrina de la eternidad del mundo fue condenada ; cf. Dz 501-503 (Maestro Eckhart).

La Sagrada Escritura da testimonio clarísimo de que alguna vez el mundo no existía, y de que comenzó a existir. Ioh 17, 5 : «Ahora tú, Padre, glorifícame cerca de ti mismo con la gloria que tuve cerca de ti antes de que el mundo existiese» ; Eph 1, 4: «Nos eligió en El [en Cristo] antes de la constitución del mundo» ; Ps 101, 26: «Desde el principio fundaste tú la tierra» ; cf. Gen 1, 1 («Al principio») ; Prov 8, 22 ss ; Ps 89, 2; Ioh 17, 24.

Los santos padres, en su lucha incesante contra el error dualístico de la eternidad de la materia cósmica, defendieron siempre el carácter temporal del mundo; cf. TACIANO, *Or. ad Graecos 5;* SAN IRENEO, *Adv. haer.* it 34, 2; SAN BASILIO, *In Hexaem. hom.* 1, 7. La única excepción es ORIGENES, que por influjo platónico supone la existencia de una serie sin principio de mundos, el primero de los cuales fue creado por Dios desde toda la eternidad.

La filosofía no es capaz, naturalmente, de probar la eternidad del mundo. Como la existencia de éste se debe a una libre decisión de la voluntad divina, no es necesario que Dios haya querido que existiera siempre; S.th. i 46, 1. El progreso de la física atómica permite inferir, por el proceso de desintegración de los elementos radioactivos, cuál sea la edad de la tierra y del universo, probando positivamente el principio del mundo en el tiempo; cf. el discurso de Pf o xii de 22 de noviembre de 1951 sobre la demostración de la existencia de Dios a la luz de las modernas ciencias naturales; StZ 142 (1948) 141-146.

2. Controversia en torno a la posibilidad de una creación eterna del mundo

Se discute si es concebible un mundo creado sin principio.

a) Santo Tomás y su escuela sostienen que ninguna razón convincente se opone a la posibilidad de un mundo que fuera creado desde toda la eternidad. De ahí que, según SANTO TOMÁS, el comienzo del mundo en el tiempo no sea verdad de razón natural, sino de fe; S.th. i 46, 2: «Mundum non semper fuisse, sola fide tenetur et demonstrative probari non potest.»

El Santo Doctor razona su tesis exponiendo que el carácter temporal del mundo no se puede demostrar ni por parte del mundo ni por parte de Dios. El concepto esencial de una cosa — tal es el punto de partida de su argumento — prescinde del tiempo y del espacio. En consecuencia, del concepto del mundo no se puede inferir que no haya existido siempre. La causa eficiente del mundo es la libre decisión de Dios. Ahora bien, la razón humana no puede escudriñar la voluntad divina, sino que únicamente la conoce en virtud de la revelación de Dios. Por eso, el comienzo temporal del mundo no es objeto del saber natural, sino de la fe.

b) SAN BUENAVENTURA y muchos otros teólogos opinan, en cambio, que suponer un mundo eterno encierra en sí contradicción interna; pues la creación de la nada significa: tener el ser después del no ser («habere esse post non esse»), *y,* por tanto, hay primero no ser y luego ser; *Sent.* II d. 1 p. 1 a. 1 q. 2.

También los santos padres enseñan que no es posible una criatura eterna. Rechazan unánimemente la doctrina de ORÍGENES sobre la creación eterna del primer mundo (Metodio) y prueban la divinidad del Logos frente a los arrianos, por su carencia de principio. SAN ATANASIO dice: «Aunque Dios puede crear siempre, las cosas creadas no pueden ser eternas; pues fueron hechas de la nada y, por tanto, no fueron antes de ser» *(Contra Arianos or. i* 29).

c) Es imposible la creación eterna de un mundo *mudable,* pues la sucesión inherente a todo cambio constituye la esencia del tiempo. Tan sólo un mundo *inmutable* podría ser eterno. Ahora bien, apenas es concebible la existencia de una criatura inmutable, pues la finitud incluye necesariamente la mutabilidad.

§ 7. INCOMUNICABILIDAD DEL PODER CREADOR

1. El poder creador de Dios como potencia incomunicada

Dios ha creado Él solo el universo (de fe).

El concilio Iv de Letrán nos enseña que la Santísima Trinidad es «principio único de todo el universo, hacedor de todas las criaturas»; Dz 428.

La Sagrada Escritura excluye que cualquier otra causa haya tomado parte en la obra de la creación. No hay lugar para «demiurgo» alguno; Is 44, 24: «Yo' soy Yahvé, el que lo ha hecho todo : yo, yo solo desplegué los cielos y afirmé la tierra con mi propio poder» (según otra variante : «¿ Quién me ayudó?») ; Hebr 3, 4: «El Hacedor de todas las cosas es Dios» ; cf. Ps 88, 12; 32, 6 y 9; 94, 5 ; Ioh 1, 3; Apoc 4, 11.

Los santos padres impugnan tanto la doctrina de los gnósticos, según la cual un ser intermedio (el demiurgo) formó el mundo de la materia eterna, como también la doctrina arriana, según la cual el mundo fue creado de la nada por el Logos concebido como criatura; cf. SAN IRENEO, *Adv. haer.* Iv 20, 1; SAN AGUSTiN, *De civ. Dei* XII 24.

2. El poder creador de Dios como potencia incomunicable

a) No hay criatura que, como causa principal (es decir, por su propia virtud), pueda crear algo de la nada (sent. común).

Se opusieron a esta tesis algunos teólogos escolásticos, como *Durando* (t 1334) *y Gabriel Biel (t* 1495), los cuales manifestaron la opinión de que Dios podía dotar a una criatura de tal poder creador que por su propia virtud fuera capaz de crear cosas de la nada. *Jacobo Frohschammer* (t 1893) enseñó que los padres, en virtud de una fuerza creadora que Dios les ha concedido, crean de la nada el alma de su hijos.

Los santos padres, tomando como punto de **partida** que una criatura no es capaz de crear nada, concluyeron contra *los* arrianos la **divinidad** del Logos, por el hecho de que todas las cosas fueron creadas por Al (Ioh 1, 3); cf. SAN ATANASIO, *Contra Arianos or.* II 21: «Si decís que el Hijo fue hecho de la nada, ¿cómo es capaz de convertir el no ser en ser?... Las cosas que tienen principio no tienen virtud de crear.»

Se prueba especulativamente que una criatura no puede crear de la nada, porque el acto creador exige una potencia infinita para superar la infinita distancia existente entre el no ser y el ser. Ahora bien, la virtud de todas las criaturas es finita y limitada; cf. S.th. i 45, 5.

b) La mayoría de los teólogos, con SANTO TOMÁS a la cabeza, mantienen contra Pedro Lombardo que la criatura no puede ser tampoco causa instrumental en la creación de la nada; S.th. 145, 5: «Impossibile est, quod alicui creaturae conveniat creare, neque virtute propria neque instrumentaliter sive per ministerium.» La razón de ello es que toda causalidad de las criaturas exige un sustrato que sustente su actividad. De ahí que sea imposible que una criatura coopere como causa instrumental en la creación de algo de la nada.

Capítulo segundo

CONSERVACIÓN Y GOBIERNO DEL MUNDO

§ 8. CONSERVACIÓN DEL MUNDO

1. Dogma

Dios conserva en la existencia a todas las cosas creadas (de fe).

Frente a las enseñanzas del *deísmo,* según el cual Dios, Creador del mundo, lo tiene abandonado por completo a sí mismo, el magisterio ordinario y universal de la Iglesia proclama que Dios está conservando continuamente en la existencia a todas las cosas creadas. El concilio del Vaticano enseña : «Dios protege con su providencia todas las cosas que ha creado», es decir, 'las preserva de caer en la nada ; Dz 1784; cf. Cat. Rom. 1 2, 21: «Si la providencia divina no conservara las cosas con el mismo poder con que las creó en un principio, volverían en seguida a recaer en la nada».

La acción conservadora de Dios es un constante influjo causal por el que mantiene a las cosas en la existencia. Dios no solamente se ocupa mediatamente de la perduración de las cosas valiéndose para ello de causas segundas creadas, sino que opera Él mismo inmediatamente tal persistencia. SANTO TOMÁS define la conservación del mundo como continuación de la acción creadora de Dios: «Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse» ; S.th. 1 104, 1 ad 4.

2. Prueba basada en las fuentes de la fe

La Sagrada Escritura del Antiguo y Nuevo Testamento testifica la acción conservadora de Dios ; Sap 11, 26: «ei Y cómo podría subsistir nada si tú no quisieras o cómo podría conservarse sin ti?›; Ioh 5, 17: «Mi Padre sigue obrando todavía y yo también obro». La operación del Padre tiene por objeto la conservación y gobierno del mundo. San Pablo atribuye a Cristo tanto la conservación como la creación del mundo; Col 1, 17 : «Todo subsiste por El» ; Hebr 1, 3: «Con

su poderosa palabra sustenta todas las cosas» ; cf. Apoc 17, 28.

SAN AGUSTIN comenta a propósito de Ioh 5, 17: «Creamos, por tanto, ...que Dios sigue obrando todavía, de suerte que las cosas creadas perecerían si Dios suspendiese su operación» *(De Gen. ad litt. v* 20, 40) ; cf. Tnórno, *Ad Autol.* I *4;* SAN IRENEO, *Adv. haer. ii* 34, 2 s.

SANTO TOMÁS prueba especulativamente la divina conservación del mundo señalando como razón que Dios no solamente es causa del devenir de las cosas como los artífices humanos, sino también del ser de las cosas. Por eso, la criatura no depende de Dios tan sólo en el devenir, esto es, en el instante en que es producida, sino también en todo su existir, en todos y cada uno de los instantes de su subsistencia ; S.th. i 104, 1.

3. Libertad para reducir a la nada (aniquilación)

Así como Dios creó libremente a sus criaturas, así también es libre para aniquilarlas sustrayéndoles su acción conservadora, esto es, dejándolas que vuelvan a la nada; cf. 2 Mac 8, 18: «Nosotros ponemos 'la confianza en el Dios omnipotente, que puede con un solo ademán... destruir al mundo entero». Nos enseña, sin embargo, la revelación que Dios no quiere de hecho la completa aniquilación de sus criaturas; cf. Sap 1, 13 s: «Dios no se goza en que perezcan los seres vivos ; pues El hizo todas las cosas para la existencia» ; Sap 11, *27;* Eccl 1, 4; 3, 14. Es conforme a la sabiduría *y* bondad de Dios conservar en la existencia a las criaturas, que son vestigio de las perfecciones divinas y sirven, por tanto, para glorificar a Dios.

§ 9. EL CONCURSO DIVINO

1. El hecho del concurso divino

Dios coopera inmediatamente en todo acto de las criaturas (sent. común).

No existe en este punto declaración oficial de la Iglesia. Sin embargo, los teólogos enseñan unánimemente el concurso divino frente al *ocasionalismo,* que rehúsa conceder causalidad propia a las criaturas, y frente al *deísmo,* que niega todo influjo de Dios en las cosas creadas. El Catecismo Romano (I 2, 22) enseña que Dios «a todo lo que se mueve y opera algo, lo impulsa al movimiento y a la acción por medio de una íntima virtud».

La cooperación de la causa primera con las causas segundas recibe la denominación de *concurso divino.* Precisando más diremos que tal concurso puede ser natural (general) *y sobrenatural* (especial), siendo este último el influjo sobrenatural de Dios en las criaturas racionales por medio de la gracia; el concurso divino se divide también en concurso *físico* ***y moral,*** siendo este último el que se ejerce por medio de un influjo meramente moral que obra desde fuera por medio de mandatos, consejos, amenazas, etc. ; otra división es la de concurso *inmediato y mediato,* siendo este último el que se ejerce mediatamente confiriendo y conservando las fuerzas naturales, según enseñaba Durando; finalmente, el concurso puede ser *universal si* se extiende a todas las acciones de todas las criaturas sin excepción, *y particular* en caso contrario.

La Sagrada Escritura atribuye con mucha frecuencia a Dios la acción de causas creadas, como son la formación del cuerpo humano en el seno materno, las lluvias, el alimento y el vestido; cf. Iob I0, 8 ss ; Ps 146, 8 s ; Mt 5, 45 ; 6, 26 y 30. No obstante, todos estos pasajes se pueden entender también suponiendo un concurso mediato de Dios. Parece indicar el concurso inmediato de Dios Is 26, 12: «...puesto que cuanto hacemos, eres tú quien para nosotros lo hace» ; y, sobre todo, Act 17, 28: «En el vivimos, nos movemos y existimos».

San Jerónimo y San Agustín defienden el concurso inmediato de Dios incluso en las acciones naturales, contra los pelagianos, los cuales restringían el concurso de Dios a !la mera colación de la facultad para obrar ; SAN JERÓNIMO, *Dial. adv. Pele. 13 ; Ep* 133, 7; SAN AGUSTÍN, *Ep.* 205, 3, 17.

La razón intrínseca de la necesidad del concurso divino se halla en la total dependencia que todo ser creado tiene de

Dios. Como la actividad de la potencia tiene un ser real y distinto de la potencia, de la cual procede, por lo mismo ese ser tiene que ser causado también por Dios.

2. El concurso divino y el pecado

Dios concurre también en el acto físico del pecado («actio peccati, entitas peccato»); pues éste, en cuanto actuación de las potencias sensitivas *y* espirituales de una criatura, tiene ser *y* es, por tanto, algo bueno. La falta moral inherente al acto físico del pecado («malitia peccati») caé únicamente bajo la responsabilidad del libre albedrío de la criatura. Dios, por su infinita perfección, no puede ser causa de ningún defecto moral; cf. S.th. i 49, 2; *De malo 3, 2.*

3. Modo y manera del concurso entre la causa primera y las causas segundas

El concurso entre la causa primera y las causas segundas no debe ser concebido como una yuxtaposición mecánica de operaciones (como si Dios y la criatura se coordinaran para obrar juntos en la consecución de un mismo efecto), sino como una operación orgánicamente conjunta y mutuamente intrínseca (la acción de Dios y de la criatura forman un todo orgánico y con intrínseca dependencia la segunda de la primera). De ahí que no se pueda decir que una parte del efecto provenga de la causa divina y otra parte distinta de la causa creada, sino que todo el efecto proviene tanto de la causa divina como de la causa creada. La causa creada está subordinada a la causa divina, pero sin perder por eso su causalidad propia; cf. SANTO ToMÁs, *De potentia* I, 4 ad *3:* «licet causa prima maxime influat in effectum, tarnen eius influentia per causara proximam determinatur et specificatur».

Los tomistas y los molinistas no se hallan de acuerdo en la explicación de cómo tiene lugar esa cooperación entre la causalidad divina y la creada cuando se trata de las acciones libres de las criaturas racionales. Los *tomistas* enseñan que Dios, por el concurso *previo (*= premoción física), hace que la virtud creada pase de la 'potencia al acto, y por medio del concurso *simultáneo* acompaña la actividad de la criatura mientras ésta dura. La acción

procede toda entera de Dios como de causa principal y de la criatura como de causa instrumental. La premoción física debe considerarse con mayor precisión como una *predeterminación,* pues no se destina para una acción general de la criatura, sino para una actividad completamente determinada («determinatio ad unum»). Por eso el efecto pretendido por Dios tendrá lugar indefectiblemente.

Los molinistas enseñan que la cooperación física inmediata de Dios depende de la libre decisión de *la* voluntad humana, aunque no como el efecto de la causa, sino como lo condicionado de la condición. La cooperación divina comienza en el momento en que la voluntad pasa de la potencia al acto. Antes de la libre decisión *Dios* opera *sólo* moral y mediatamente en la voluntad. Por esta razón *los* molinistas rechazan el concurso previo y no admiten más que el concurso *simultáneo.* Son muchos los molinistas que hacen distinción entre el *concursus oblatus y* el *concursus collatus* (concurso ofrecido y concurso conferido), es decir, entre la oferta todavía indeterminada de un concurso divino, of erta que precede a la autodeterminación de la voluntad, y la colación del concurso divino para una acción completamente determinada, después de la libre decisión de la voluntad.

El tomismo pone mejor de relieve la idea de la causalidad universal de Dios y de la omnímoda dependencia que en consecuencia tienen de *El* todas las criaturas: El molinismo salva muy bien la libertad de la voluntad al tomar sus determinaciones, pero no explica tan perfectamente la esencial dependencia que todas las criaturas tienen de Dios.

§ 10. LA PROVIDENCIA DIVINA Y EL GOBIERNO DEL MUNDO

1. Noción y realidad de la providencia divina

Providencia divina en sentido estricto (providencia, npóvoia) significa el plan eterno de Dios sobre el mundo : «ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistens» (S.th. r 22, 1). Comprende un acto de entendimiento *y* otro de

voluntad. El gobierno divino del mundo *(gubernalio*) es la ejecución en el tiempo del plan eterno de Dios sobre el mundo. Al plan eterno y a su ejecución en el tiempo se les llama conjuntamente providencia divina en sentido amplio.

Dios protege y gobierna con su providencia a todas las criaturas (de fe).

El concilio del Vaticano, frente al fatalismo pagano, al deísmo y al materialismo, enseña : «Universa, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter» (Sap 8, 1) ; Dz 1784; cf. Dz 239 s.

La Sagrada Escritura, en numerosos pasajes, da testimonio de la labar de la divina providencia. El Antiguo Testamento pone especialmente de relieve la solicitud de Dies por el pueblo de Israel y por algunas figuras aisladas de la historia israelítica.(v.g., José, Moisés, Tobias). Los salmos rezuman fe en la providencia divina. Sap 6, 8, testifica la providencia universal de Dios: «El ha hecho al pequeño y al grande e igualmente cuida de todos» ; cf. Sap 8, 1. ; 11, 21; 12, 13; 14, *3. Jesús,* en el sermón de la montaña, nos enseña que la providencia del Padre celestial se extiende también a las criaturas más insignificantes, como son las aves del cielo, los lirios y la hierba del campo, pero que se cuida especialmente de las criaturas racionales. También *San Pablo* nos habla de la universalidad de la providencia divina : «1~l es quien da a todos la vida, el aliento y todas las cosas» (Act 17, 25). El apóstol San Pedro nos exhorta a que confiemos en la divina providencia : «Arrojad todos vuestros cuidados *en* el Señor; pues 11 se cuida de todos» (1 Petr 5, 7).

Los santos padres defendieron la realidad de la providencia divina contra el fatalismo de los paganos, de su astrología y del dualismo de los gnósticos *y* maniqueos; cf. SAN GREGORIO NISEND, *Contra fatum.* Escribieron monografías sobre la divina providencia en el período patrístico SAN JUAN CRISÓSTOMO *(Ad Stagirium),* TEODORETO DE CIRO (10 sermones *De providencia),* SALVIANO DE MARSELLA *(De gubernatione Dei).* SAN AGUSTÍN ensalza la sabia y amorosa providencia divina en *sus Confessiones y* en la obra *De civitate Dei.*

SANTO TOMÁS prueba especulativamente la providencia divina por la existencia de un orden teológico en el mundo. Como todas las cosas han sido creadas según una idea divina, también la idea de la ordenación de todas las cosas a un fin («ratio ordinis rerum in finem») existe en la mente divina desde toda la eternidad; S.th. t 22, 1. Prueba SANTO TOMÁS la universalidad de la providencia poniendo como razón que Dios es causa universal de todo. La causalidad de Dios, primer agente de todo, se extiende a todos y cada uno de los seres. Ahora bien, como todo principio activo obra por un fin, todo lo que Dios obre (es decir, todo ser creado) se halla ordenado a un fin y es, .por tanto, objeto de la providencia divina; S.th. 122, 2.

2. División de la providencia divina

Según el *objeto* y el *grado* de la solicitúd de Dios por las cosas, distinguimos una providencia *general* que se extiende a todas las criaturas, incluso a las irracionales; *y* una providencia *especial, cuyo* objeto son todas las criaturas racionales, incluso los pecadores; y una providencia *especialísima* que mira por los predestinados.

Según se lleve a cabo el plan eterno de la providencia divina, distinguimos entre providencia *mediata e inmediata.* En la primera, Dios se sirve del intermedio de causas creadas (causas segundas); en la segunda, Dios es quien realiza por sí mismo el plan de su providencia.

Según sea la acción de Dios, se distingue entre providencia *ordinaria y extraordinaria.* La primera consiste en la acción ordinaria de Dios ; la segunda, en una intervención extraordinaria, como ocurre, por ejemplo, en los milagros, en las inspiraciones, en las definiciones infalibles de fe.

3. Cualidades de la providencia divina

a) Seguridad infalible: El plan previsto por Dios se realiza infaliblemente por medio del gobierno divino del mundo, de suerte que nada ocurre contra la providencia o con independencia de ella. Como Dios es la causa universal, a la que se hallan subordinadas todas las causas particulares, es completamente imposible que ocurra algo imprevisto,

impretendido o, por lo menos, no permitido en el plan de Dios. Para Dios no *hay azar,* ni existe tampoco un *hado,* sobre Dios o junto a El, a quien todos los acontecimientos del mundo estén irresistiblemente sometidos ; cf. S.th. i 22, 2 ad 1.

b) Inmutabilidad: El plan eterno de Dios es inmutable por ser Dios mismo absolutamente inmutable. Esto no quiere decir que carezca de sentido la oración de petición, pues su fin no es alterar el plan eterno de la providencia ; antes bien, tal oración se incluye en el mismo, desde toda la eternidad, como causa segunda ; cf. S.c.G. iii 95 s.

4. La providencia divina y el mal

Cf. Libro I, *De Dios Uno y Trino, §* 25, 3.

Sección segunda

LA OBRA DIVINA DE LA CREACIÓN

Capítulo primero

LA DOCTRINA REVELADA ACERCA DE LAS COSAS MATERIALES O COSMOLOGÍA CRISTIANA

§ 11. EL HEXAMERÓN BÍBLICO

1. Principios generales

Para resolver las contradicciones aparentes entre los datos de las ciencias naturales y el relato bíblico de la creación, hay que tener en cuenta los siguientes principios generales:

a) Aunque toda la Sagrada Escritura está inspirada y es palabra de Dios, no obstante, siguiendo a SANTO TOMÁS *(Sent.* II d. 12 q. 1 a. 2), hemos de distinguir entre las cosas inspiradas *per se y* las que lo están *per accidens.* Como la

verdad revelada, que se halla depositada en la Sagrada Escritura, tiene por fin darnos enseñanzas de índole religiosa y moral, la inspiración se extiende *per se a* las verdades religiosas *y* morales. Las noticias profanas (científicas o históricas) que se contienen en la Sagrada Escritura están inspiradas tan sólo *per accidens,* es decir, por su relación con las verdades religiosas y morales. También lo inspirado *per accidens* es palabra de Dios y, por tanto, se halla libre de error. Ahora bien, como los hagiógrafos, cuando se trataba de cosas profanas, utilizaron una forma literaria vulgar, es decir, no científica, sino acomodada a las ideas de su época, por lo mismo, cabe en este punto una interpretación más amplia. El magisterio de la Iglesia nunca hace declaraciones positivas en cuestiones que son objeto de la ciencia profana, sino que únicamente se limita a advertirnos de los errores que ponen en peligro la fe. En estas cuestiones falta también la convicción unánime de los santos padres, pues ellos en este caso *no* hablan como testigos de la fe, sino que reflejan su propia opinión en consonancia con las ideas de su tiempo.

b) Como el conocimiento natural de la razón humana *y* el conocimiento sobrenatural de la fe provienen de la misma fuente, que es Dios, no puede haber verdadera contradicción entre los resultados ciertos de la ciencia profana y la palabra de Dios entendida como es debido. El concilio del Vaticano declara : <Nulla unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest» ; Dz 1797.

c) En la exégesis bíblica hay que distinguir entre el fondo y la forma. <Para descubrir la intención de los hagiógrafos, entre otras cosas hay que atender a los géneros literarios» (Vaticano II, const. *Dei Verbum,* n. 12).

2. Declaraciones de la Comisión Bíblica (30-6-1909)

a) Los tres primeros capítulos del Génesis contienen relatos sobre *sucesos reales* ((rerum vere gestarum narrationes, quae scilicet obiectivae realitati et historicae veritati respondeant») y no mitos ni puras alegorías o 'símbolos de verdades religiosas ; no contienen, en fin, leyendas ; Dz 2122.

b) Cuando se trata de hechos que atañen a los fundamentos de la religión cristiana (rquae christianae religionis fundamenta attingunt»), hay que aceptar el sentido literal e histórico. Tales hechos son, entre otros, la creación de todas las cosas por Dios al principio de los tiempos y la creación especial del hombre ; Dz 2123.

c) No es necesario entender en sentido propio todas y cada una de las palabras y frases. Los lugares que han sido interpretados diversamente por los santos padres y los teólogos podrán exponerse según el propio y bien ponderado dictamen de cada uno, estando dispuestos, naturalmente, a someterse al juicio de la Iglesia y guardando siempre la analogía de la fe; Dz 2124s.

d) Como el hagiógrafo no pretendió exponer con rigor científico la constitución interna de las cosas o el orden en que fueron realizadas las distintas obras de la creación, antes bien se sirvió de un modo de expresarse popular y acomodado al lenguaje y a la ideología de su tiempo, no hay que entender tampoco, las palabras en su significado rigurosamente científico («proprietas scientifici sertnonis») cuando se efectúa la exégesis de un pasaje.

e) La palabra "día» no hay que entenderla en sentido de un día natural de 24 horas, sino que puede tomarse también como expresión de un período de tiempo más largo; Dz 2128. Cf. acerca de esta cuestión en su totalidad la Carta del Secretario de la Comisión Bíblica al cardenal Suhard, de 16 de enero de 1948 (Dz 3002).

3. Explicación de las obras de los seis días

Todo lo que la Sagrada Escritura dice sobre la *duración y* el *orden* con que Dios fue formando el mundo, es puro ropaje literario para expresar la verdad religiosa de que el mundo entero comenzó a existir porque lo sacó de la nada la palabra creadora de Dios. Para ello el hagiógrafo se sirvió de la imagen precientífica del mundo corriente en su época. El que sean seis los días de la creación hay que considerarlo coma un *antropomorfismo.* La labor creadora de Dios es expuesta según una estructuración rigurosamente esquemática *(opus distinctionis — opus ornatus)* a imagen de la semana laboral del hombre,

figurándose el cese de la labor creadora con el descanso sabático. El fin de semejante ropaje literario es dar fundamento al trabajo semanal y al descanso sabático en el ejemplo del mismo Dios ; cf. Ex 20, 8 ss.

Las numerosas teorías que se han ido formando para explicar el hexamerón bíblico se dividen en dos grupos. El primero de ellos ve en el capítulo primero del Génesis un relato histórico sobre el orden y la duración de la obra divina de la creación (teorías *realísticas). El* segundo grupo renuncia a la historicidad del relato en lo tocante al orden y duración de las obras, y, para evitar todo conflicto con las ciencias naturales, supone que la división en seis días hay que explicarla por una idea del hagiógrafo (teorías *idealísticas).* Entre el primer grupo se cuentan la «teoría verbal», defendida por la mayor parte de los santos padres y doctores de la escolástica, la teoría de la restitución, la teoría del diluvio universal y diversas otras teorías de tendencia armonizante, que explican los seis días de la creación como seis períodos de tiempo. Al grupo segundo pertenecen el alegorismo de San Agustin, la teoría de la visión, el poetismo, la explicación antropomorfística antes mencionada y el mitismo condenado por el magisterio eclesiástico ; Dz 2122.

§ 12. LA DOCTRINA DEL EVOLUCIONISMO A LA LUZ DE LA REVELACIÓN

1. El evolucionismo *materialista* (E. Haeckel), que supone la existencia de una materia eterna e increada y que explica el origen de todos los seres vivientes : plantas,. animales y el mismo hombre (en cuanto al cuerpo y al alma), por una evolución mecánica de aquella materia eterna, se halla en contradicción con la verdad revelada, la cual nos enseña que la materia fue creada en el tiempo y que fue formada por Dios.

2. El evolucionismo que se sitúe en el plano de una concepción teísta del mundo, señalando a Dios como **causa** primera de la materia y de la vida, y que enseñe que los seres orgánicos han ido evolucionando a partir de potencias germinales (San Agustín) o de formas primitivas (teoría de la descendencia), creadas al principio por Dios y que fueron

evolucionando según el plan dispuesto por Él, es compatible con la verdad revelada. Sin embargo, con respecto *al hombre,* hemos de aceptar que éste fue creado especialmente por Dios, al menos por lo que respecta al alma espiritual («peculiaris creatio hominis» ; Dz 2123). Algunos santos padres, sobre todo San Agustín, admitieron ya cierta evolución de los seres vivientes. Partiendo del supuesto de que Dios lo había creado todo al mismo tiempo (cf. Eccli 18, 1), enseñaron que Dios había puesto en la existencia en estado perfecto a una parte de las criaturas, mientras que otras las creó en un estado no desarrollado en forma de gérmenes iniciales («rationes seminales o causales»), de los cuales se irían desarrollando poco a poco. Mientras que los santos padres y los doctores escolásticos, al hablar del evolucionismo, se refieren a la evolución de todas las especies vivientes a partir de una forma primitiva especial creada por Dios, la moderna teoría evolucionística (teoria de la descendencia) concibe la evolución como paso de una especie a otra distinta. Según se suponga en el vértice de las líneas genéticas la existencia de varias formas primitivas o de una sola forma (célula original), se habla de evolución polifilética o monofilética. Desde el punto de vista de la revelación, se puede afirmar la posibilidad de ambas modalidades. Desde el punto de vista de las ciencias naturales, oigamos el juicio de F. BIRKNER: «Hay que deshacer la evolución monofilética (de un solo tronco) de los vivientes, pues faltan las formas de transición de un grupo a otro. Todo parece hablarnos en favor de una evolución polifilética (a partir de varios troncos independientes). Mas, por desgracia, hasta hoy día no nos ha sido posible averiguar cuántas formas primitivas u organizaciones fundamentales debieron de existir» *(Klerusblatt* 24 [1943] 4b).

Capítulo segundo

LA DOCTRINA REVELADA ACERCA DEL HOMBRE O ANTROPOLOGÍA CRISTIANA

1. LA NATURALEZA DEL HOMBRE

§ 13. EL ORIGEN DE LA PRIMERA PAREJA HUMANA Y LA UNIDAD DEL GINERO HUMANO

1. Origen del primer hombre

El primer hombre fue creado por Dios (de fe).

El concilio Iv de Letrán y el concilio del Vaticano nos enseñan : «utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem... ac deinde *humanam* quasi communem ex spiritu et corpore constitutam» ; Dz 428, 1783. El acto creador de Dios, que dio existencia al primer hombre, hay que considerarlo con respecto al alma como *creatio prima y* con respecto al cuerpo como *creatio secunda.*

Hay que rechazar el *evolucionismo materialista,* según el cual todo el ser del hombre — el cuerpo y el alma — se deriva mecánicamente por evolución a partir del reino animal. El alma del primer hombre fue creada inmediatamente por Dios de la nada. Con respecto al cuerpo, no se puede afirmar con seguridad que Dios lo formara inmediatamente de materia inorgánica. En principio, existe la posibilidad de que Dios infundiera el alma espiritual en una materia orgánica, en un cuerpo que fuera primitivamente de un animal. En efecto, la paleontología y la biología presentan argumentos dignos de tenerse en cuenta, aunque no sean decisivas, en favor de un parentesco genético del cuerpo humano con las formas superiores del reino animal.

Parece, sin embargo, que en este caso la infusión del alma *no* habría podido tener lugar sin una previa modificación orgánica que transformara el organismo animal preexistente .en un sujeto apto para ser informado por el alma y en el cual ésta encontrara un instrumento adecuado para el pleno despliegue de sus posibilidades.

La encíclica *Humani generis* del papa *Pío* xII (1950) hace constar que el problema acerca del origen del cuerpo humano es objeto de libre investigación por parte de científicos y teólogos, exhortando a que se examinen con todo esmero las razones que hablan en favor y en contra de

su origen de una materia ya animada y advirtiéndonos que no creamos que *los* datos acumulados hasta hoy día por la ciencia prueban con certeza semejante origen del cuerpo humano, ni que nada hay en las fuentes de la revelación que exija proceder en este asunto con suma cautela y moderación (Dz 3027) ; cf. Dz 2286.

La Sagrada Escritura relata en dos lugares la creación del primer hombre; Gen 1, 27: «Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios le creó, y los creó varón y hembra» ; Gen 2, 7: «Formó Yahvé Dios al hombre del polvo de la tierra, y le inspiró en el rastro aliento de vida, y fue así el hombre ser animado».

Conforme al sentido obvio y literal de este pasaje, Dios formó directamente de materia inorgánica el cuerpo del primer hombre («de polvo de la tierra») y lo animó infundiéndole el alma espiritual. La idea de que el alma humana fue creada para animar un cuerpo de bruto se halla muy lejos del tenor literal de la Sagrada Escritura y de la interpretación que dieron los santos padres. La cuestión de si el hombre procedía filogenéticamente del reino animal surgió por vez primera bajo el influjo de la moderna teoría evolucionista. El texto bíblico no excluye la respuesta afirmativa al problema. Igual que hacíamos en el relato sobre la creación del mundo, podemos distinguir también en el relato bíblico sobre la creación del hombre entre la verdad religiosa inspirada *per se (a* saber: que el hombre ha sido creado por Dios en cuanto al cuerpo y al alma) y la exposición inspirada *per accidens —• y* de índole notablemente antropomórfica—del modo como tuvo lugar aquella creación. Mientras que es necesario admitir en su sentido literal que el hombre fue creado por Dios, podemos apartarnos, por razones importantes, de la interpretación literal del modo como se verificó la formación del cuerpo del primer hombre.

Según Gen 2, 21 ss, el cuerpo de la primera mujer fue formado del cuerpo del primer hombre; Gen 2, 22: «Y de la costilla que de Adán tomara, formó el Señor a la mujer.» Este relato, de intenso colorido antropomorfístico, fue interpretado por la mayoría de los santos padres al pie de la letra. Con todo, algunos santos padres y teólogos lo. entendieron en sentido alegórico (los alejandrinos, Cayetano, Lagrange) o como una visión (Hummelauer,

Hoberg). Puesto que, a pesar de que la Comisión Bíblica en su respuesta (Dz 2123) menciona la «formación de la primera mujer del primer hombre», el modo de la creación de la primera mujer difícilmente puede contarse entre los hechos que afectan a los fundamentos de la religión cristiana, no hay necesidad alguna de ajustarse a la interpretación literal, siendo suficiente admitir una relación ideal en el sentido de que la mujer fue creada en igualdad esencial con el hombre. Cf. Eccl 17, 5 (Vg); 1 Cor 11, 8.

Los santos padres enseñan unánimemente que Dios creó directamente a todo el hombre en cuanto al cuerpo y en cuanto al alma. En el modo de la creación de Eva ven figurada la igualdad esencial de la mujer con el hombre, la institución divina del matrimonio y el origen de la Iglesia y los sacramentos del costado herido de Cristo, segundo Adán ; cf. SAN AGUSTÍN, *In loh. tr. 9, 10.*

2. Unidad del género humano

Todo el género humano procede de una sola pareja humana (sent. cierta).

Contra la teoría de los *preadamitas* (defendida primeramente por el calvinista Isaac de La Peyrére, 1655) y la concepción de algunos naturalistas modernos, que enseñan que las distintas razas humanas se derivan de varios troncos independientes *(poligenisnio),* la Iglesia nos enseña que los componentes de la primera pareja humana : Adán y Eva, fueron los protoparentes de todo el género humano *(monogenismo).* La doctrina de la unidad del género humano no es dogma de fe, pero es base necesaria de los dogmas del pecado original y de la redención del hombre. Según declaración de la Comisión Bíblica, la unidad del género humano es uno de aquellos hechos que afectan a los fundamentos de la religión cristiana y que, por tanto, deben ser entendidos en su sentido literal e histórico (Dz 2123). La encíclica *Humani generis* de Pío xii (1950) rechaza el poligenismo por considerarlo incompatible con la doctrina revelada acerca del pecado original ; Dz 3028.

El segundo relato de la creación de Gen 2, 4b-3, 24 presenta la creación de una única pareja humana de la que todos los demás hombres descienden. Se hace hincapié en

que aún no existía ningún hombre que cultivara la tierra (2, 5), que el hombre creado por Dios se hallaba solo (2, 18), que Eva había de ser la madre de todos los vivientes (3, 20). Al considerar el género literario de los primeros capítulos del Génesis resulta problemático si el monogenismo implicado en estas expresiones pertenece al fondo o a la forma de ellas. La exégesis bíblica puede ser entendida como «simbolización plástica de la unicidad de la humanidad en determinación, historia, salvación y perdición» (K. Rahner). El monogenismo, pues, no puede demostrarse por Gen 2-3, como tampoco la creación inmediata de las distintas especies por Gen 1. Sap 10, 1 y Act 17, 26 no van, en cuanto al fondo, más allá de Gen 2-3.

La doctrina paulina de que por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte (Rom 5, 12 ss; 1 Cor 15, 21 s), no encierra ninguna doctrina de la descendencia, aunque hay que admitir que la relación de todos los hombres con Adán referida a Gen 2-3 se interpreta en el sentido de la descendencia física. Cf. Hebr 2, 11.

Desde el punto de vista científico el monogenismo no puede ser demostrado, pero a su vez tampoco puede serlo el poligenismo, pues los hallazgos de la paleontología nada dicen sobre este particular. Las diferencias raciales sólo afectan a las características externas. La coincidencia esencial de todas las razas en la constitución física y en las disposiciones psíquicas parece indicar un origen común.

§ 14. Los ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE LA NATURALEZA HUMANA

1. Los dos constitutivos esenciales del hombre

El hombre consta de dos partes esenciales: el cuerpo material y ***el*** *alma espiritual* (de fe).

El concilio Iv de Letrán y el del Vaticano nos enseñan: «deinde (condidit creaturam) humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam» ; Dz 428, 1783.

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

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

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

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

La Sagrada Escritura nos enseña que el hombre es un compuesto de dos partes esenciales, unión que ha de volver a disolverse en dos partes; Gen 2, 7: «El Señor Dios formó al hombre del polvo de la tierra y sopló en su rostro el aliento de vida *(spiraculum vitae* = principio vital, alma), *y* así el hombre vino a ser un ser viviente»; Eccl 12, 7: «[Acuérdate de tu Hacedor] antes de que el polvo se vuelva a la tierra de donde salió y el espíritu retorne a Dios que le dio el ser»; cf. Mt 10, 28; 1 Cor 5, 3; 7, 34.

No hay que entender en el sentido de una tricotomía platónica la distinción entre alma y espíritu que vemos en algunos lugares de la Sagrada Escritura. En Lc 1, 46 s. obedece al *parallelismus membrorum,* propio de la poesía semítica. San Pablo emplea esta distinción para expresar

las fuerzas superiores e inferiores del alma, que radican en el mismo principio psíquico (Hebr 4, 12), o para designar el principio de la vida natural y el de la sobrenatural (1 Thes 5, 23; cf. 1 Cor 2, 14 s). Esta manera de hablar de la Escritura es seguida por los padres. Muchos rechazan expresamente la doctrina de las dos almas en su Lucha contra el error cristológico del apolinarismo, basado en el tricotomismo; cf. SAN GREGORIO NISENG, *De hominis opificio* 14; GENADIO, *Liber eccl. dogm.* 15.

Se prueba especulativamente la unicidad del alma en el hombre por testimonio de la propia conciencia, por la cual somos conscientes de que el mismo yo es principio de la actividad espiritual lo mismo que de la sensitiva y vegetativa.

2. Relación entre el alma y el cuerpo

El alma racional es inmediatamente la forma sustancial del cuerpo (de fe).

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

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

Según Gen 2, 7, la materia del cuerpo se convierte en cuerpo humano vivo en cuanto se le infunde el alma, la cual,

según Gen 1, 26, es espiritual, pasando entonces el cuerpo a formar parte constitutiva de la naturaleza humana. Según la visión de Ezequiel 37, 1 ss, los miembros muertos del cuerpo se despertaron a la vida por el alma espiritual.

Los santos padres entendían que la unión de cuerpo y alma era tan íntima que llegaron a compararla con la unión hipostática ; cf. el símbolo *Quicumque* (Dz 40). SAN AGUSTÍN enseña : «Por el alma tiene el cuerpo sensación *y* vida» *(De civ. Dei* xxt 3, 2); cf. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth. u* 12.

3. Individualidad e inmortalidad del alma

Cada hombre posee un alma individual e inmortal (de fe).

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

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

de su propia inmortalidad» (según otra variante : «de su propia naturaleza»).

La fe en la vida futura, claramente expresada en el Nuevo Testamento, se apoya en la firme convicción de la inmortalidad personal. Jesús enseñaba : «No temáis a los que matan el cuerpo, que al alma no pueden matarla» (Mt 10, 28). SAN PABLO está convencido de que inmediatamente después de la muerte (no después de la resurrección) alcanzará la unión con Cristo : «Deseo morir para estar con Cristo» (Phil 1, 23). La doctrina sobre la muerte del alma (tnetopsiquismo) es totalmente desconocida en la Sagrada Escritura ; cf. Mt 10, 39 ; 16, 25 ; Lc 16, 19 ss ; 23, 43; Ioh 12, 25 ; Act 7, 59; 2 Cor 5, 6-8.

El siguiente lugar del Eclesiastés (3, 21) : *Quién sabe si el espíritu [= el principio vital] de los hijos de los hombres sube arriba y el espíritu de los animales desciende a la tierra?», parece que pone en duda la inmortalidad. Pero si examinamos el contexto, nos percataremos de que se refiere tan sólo a la *faceta animal* del hombre, según la cual es tan perecedero como una bestia. Otros pasajes del mismo libro nos hablan de la inmortalidad del alma de una forma que no deja lugar a duda; cf. 12, 7; 9, 10.

Los santos padres no sólo testifican unánimemente el hecho de la inmortalidad, sino que al mismo tiempo la razonan con argumentos filosóficos.

Orígenes la propugna contra el tnetopsiquismo, muy difundido en Arabia. Tratan de ella desde un punto de vista filosófico SAN GREGORIO NISENo en su *Dialogus de anima et resurrectione y* SAN AGUSTÍN en su monografía *De immortalitate animae.*

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

§ 15. EL ORIGEN DE CADA ALMA HUMANA

En los descendientes de Adán, el origen del alma está vinculado a la generación natural. Sobre este hecho existe conformidad, pero hay diversidad de opiniones cuando se trata de explicar cómo tiene origen el alma.

1. Preexistencianismo

Esta doctrina, ideada por Platón y enseñada en los primeros tiempos del Cristianismo por Orígenes y algunos seguidores suyos (Didimo de Alejandría, Evagrio Póntico, Nemesio de Emesa) y por los priscilianistas, mantiene que las almas preexistían antes de unirse con sus respectivos cuerpos (según Platón y Orígenes, desde toda la eternidad), y luego, como castigo de algún delito moral, se vieron condenadas a morar en el cuerpo del hombre, desterradas' de los espacios etéreos. Semejante doctrina fue condenada en un sínodo de Constantinopla **(543)** contra los origenistas y en un sínodo de Braga (561) contra los priscilianistas ; Dz 203, 236.

Es completamente extraña a la Sagrada Escritura la idea de que las almas existieran antes de su unión, con el cuerpo y de que en dicho estado cometiesen una culpa moral. **Incluso** el pasaje del libro de la Sabiduría, 8, 19 s : «Era yo un niño de buen natural, que recibió en suerte un alma buena. Porque siendo bueno vine a un cuerpo sin mancilla», no se puede entender en el sentido de la preexistencia platónica, pues las ideas antropológicas del 'libro de la sabiduría son radicalmente distintas de las de Platón. Según testimonio expreso de la Sagrada Escritura, el primer hombre, creado por Dios, era bueno en cuanto al cuerpo y en cuanto al alma (Gen 1, 31). El pecado entró en el mundo por la desobediencia de nuestros primeros padres (Gen 3, 1 ss ; Rom 5, 12 ss). San Pablo excluye directamente la idea de un pecado cometido en un estadio precorporal : «Cuando todavía no habían nacido ni habían hecho aún bien ni mal» (Rom 9, 11).

Los santos padres, con muy pocas excepciones, son contrarios al preexistencianismo de Orígenes; cf. SAN GREGORIO NACIANCENO, *Or. 37,* 15; SAN GREGORIO NISENO, *De anima et resurr., §* 15, *3;* SAN AGUSTÍN, *Ep.* **217,** *5,* 16; SAN LEÓN I, *Ep. 15,* 10. Contra la teoría de la

preexistencia del alma nos habla también el testimonio de la propia conciencia; cf. S.th. t 118, *3.*

2. Emanatismo

El emanatismo, representado en la antigüedad por el *dualismo* de los gnósticos y maniqueos y enseñado en la edad moderna por los panteístas, sostiene que las almas se originan por emanación de la sustancia divina. Tal doctrina contradice la absoluta simplicidad de Dios y fue condenada como herética, juntamente con el panteísmo, en el concilio del Vaticano; Dz 1804; cf. Dz 347. SAN AGUSTÍN dice : «El alma no es una partícula de Dios, pues, si así fuera, sería inmutable e indestructible bajo cualquier respecto» *(Ep.* 166, *2, 3).*

3. Generacionismo

El generacionismo atribuye el origen del alma humana, lo mismo que el del cuerpo humano, al acto generador de los padres. Ellos son causa del cuerpo *y* del alma. La forma más material de generacionismo es el *traducianisno,* defendido por Tertuliano, el cual enseña que con el semen orgánico de los padres pasa al hijo una partícula de la sustancia animica de los mismos *(tradux).* La forma más espiritual de generacionismo, considerada posible por San Agustín y defendida en el siglo pasado como probable por Klee, Rosmini y algunos otros, mantienen la espiritualidad del alma, pero enseña que el alma del hijo procede de un *semen spirituale* de los padres.

El generacionismo es incompatible con la simplicidad y espiritualidad del alma. El papa Benedicto xti exigió a los armenios como condición indispensable para la unión que abjuraran de la doctrina generacionista; I)z *533.* León xiit condenó la doctrina de Rosmini; Dz 1910.

4. Creacionismo

Cada alma es creada directamente por Dios de la nada (sent. cierta).

El creacionismo, defendido por la mayor parte de los santos padres, de los escolásticos y de los teólogos modernos, enseña que cada alma es creada por Dios de la nada en el instante de su unión con el cuerpo. Tal doctrina no está definida, pero se halla expresada indirectamente en la definición del concilio v de Letrán («pro corporum, quibus *infunditur,* multitudine multiplicanda» ; Dz 738). Alejandro vii, en una declaración sobre la Concepción Inmaculada de María que sirvió como base de la definición dogmática de Pío Ix, habla de la «creación e infusión» del alma de la Virgen en su cuerpo («in primo instanti creationis atque infusionis in corpus»); Dz 1100; cf. Dz 1641. Pío xii enseña en la encíclica *Humani generis* (1950) : «que la fe católica nos enseña a profesar que las almas son creadas inmediatamente por Dios» ; Dz 3027; cf Dz 348 (León Ix).

No nos es posible presentar una prueba contundente de Escritura en favor del creacionismo. No obstante, lo hallamos insinuado en Eccl 12, 7 («El espíritu retorna a Dios, que fue quien le dio»), Sap 15, 11 (infusión del alma por Dios) y Hebr 12, 9 (distinción entre los padres de la carne y el Padre del espíritu = Dios).

La mayor parte de los santos padres, sobre todo los griegos, son partidarios del creacionismo. Mientras que San Jerónimo salió decididamente en favor del creacionismo, SAN AGUSTÍN anduvo vacilando toda su vida enre el generacionismo y el creacionismo *(Ep.* 166). Le impedía confesar decididamente el creacionismo la dificultad que hallaba en conciliar la creación inmediata del alma por Dios con la propagación del pecado original. Por influjo de San Agustín, perduró en los tiempos siguientes cierta vacilación, hasta que con el periodo de apogeo de la escolástica el creacionismo halló plena aceptación. SANTO TOMÁS llegó incluso a calificar de herética la doctrina generacionista; S.th. i 118, *2.*

Instante en que es creada e infundida el alma.

Según la opinión del escolasticismo aristotélico, en el embrión humano se suceden temporalmene tres formas vitales distintas, de suerte que la forma subsiguiente viene a asumir las funciones de la correspondiente anterior, a 'saber: la forma vegetativa, la sensitiva y, por último (después de 40 a 90 días), la espiritual. De ahí **la** distinción que hicieron los

escolásticos entre *foetus informis y foetus formatos,* la cual se pretenda fundar en un pasaje bíblico (Ex *21, 22;* según la versión de los Setenta y la Vetus latina). El feto informe era considerado como un ser puramente animal: y el feto formado, como ser humano; siendo juzgada como asesinato la voluntaria occisión de este último. La filosofía cristiana moderna sostiene de forma unánime la sentencia de que en el mismo instante, o poco después, de la concepción tiene lugar la creación e infusión del alma espiritual; cf. Dz 1185; CIC 747.

II. LA ELEVACIÓN DEL HOMBRE Al. ESTADO SOBRENATURAL

§ 16. CONCEPTO DE LO SOBRENATURAL

1. Definición

a) Natural, por contraposición a sobrenatural, es todo aquello que forma parte de la naturaleza o es efecto cíe la misma o es exigido por ella: «Naturale est, quod vel constitutive vel consecutive vel exigitive ad naturam pertinet»; o, en una palabra: «Naturale est, quod naturae debetur.» El orden natural es la ordenación de todas las criaturas al fin último correspondiente a su naturaleza.

San Agustín usa frecuentemente la palabra «natural» conforme a su etimología *(natura=nascitura),* en el sentido de «original» o «primitivo» *(originalis), y* algunas veces también en el sentido de «conforme o conveniente a la naturaleza» *(conveniens).* Según esta acepción de San Agustín el conjunto de dones «naturales» del hombre comprende también los dones sobrenaturales en su estado primitivo de elevación; cf. Dz 130: *naturales possibilitas.*

b) Sobrenatural es todo aquello que no constituye parte de la naturaleza ni es efecto de ella ni entra dentro de las exigencias a las que tiene título la misma, sino que está por encima del ser, de las fuerzas y de las exigencias de la naturaleza. Lo sobrenatural es algo que rebasa las potencias *y* exigencias naturales *y* que es añadido a los dones que una criatura tiene por naturaleza : «Supernaturale

est donum Dei naturae indebitum et superadditum.» El orden sobrenatural es la ordenación de las criaturas racionales a un fin último sobrenatural.

2. División

Lo sobrenatural se divide en :

a) Sobrenatural *sustancial* («supernaturale secundum substantiam») y sobrenatural *modal* («supernaturale secunduni modum»). Es sobrenatural sustancial lo que por su ser interno excede a la naturaleza de una criatura, v.g., conocer el misterio de la Santísima Trinidad, poseer gracias actuales, la gracia santificante, la visión beatífica de Dios. Es sobrenatural modal un efecto que por su ser interno es natural, mas por el modo con que es producido supera las fuerzas naturales de la criatura, v.g., una curación milagrosa.

b) Sobrenatural *absoluto, o* simplemente tal («supernaturale simpliciter»), y sobrenatural *relativo, o* en un determinado respecto ("supernaturale secundum quid»). El sobrenatural absoluto comprende bienes de orden *divino y* supera, por tanto, las fuerzas de toda criatura, v.g., la gracia santificante, la visión beatífica de Dios. El sobrenatural relativo comprende bienes de orden *creado, y* aunque es sobrenatural para una determinada criatura, no lo es para todas, v.g., la ciencia infusa que es natural en el ángel y, en cambio, en el hombre es algo sobrenatural. Entre lo sobrenatural relativo se cuentan los dones llamados preternaturales del estado primitivo en que Dios creó al hombre.

§ 17. RELACIÓN ENTRE LA NATURALEZA Y LO SOBRENATURAL

1. **La capacidad de la naturaleza para la recepción de lo sobrenatural**

La naturaleza de la criatura posee una capacidad receptiva de lo sobrenatural (sent. cierta).

Aun cuando lo sobrenatural se halle muy por encima de la naturaleza, con todo esta última posee un punto de partida o cierta receptibilidad para lo sobrenatural: la llamada *potencia obediencial.* Por ella entendemos la potencia pasiva, propia de la criatura y fundada en su total dependencia del Hacedor, para ser elevada por éste a un ser y actividad sobrenatural ; cf. S.th. III 11, 1.

Según la doctrina escolástica, el poder del Creador educe lo sobrenatural de la potencia obediencial ; esto quiere decir que la potencia pasiva, existente en la naturaleza de la criatura, es actuada por la omnipotencia de Dios. Tal doctrina es esencialmente distinta y nada tiene que ver con la teoría modernista de la «inmanencia vital», según la cual todo lo tocante a la religión brota cíe forma puramente natural de las exigencias de la naturaleza humana.

SAN AGUSTÍN dice: «Posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere caritatem, gratiae est fidelium» *(De praedest. sanct. 5, 10).*

2. Vinculación orgánica de la naturaleza con lo sobrenatural

a) Lo sobrenatural presupone la naturaleza (sent. común).

Lo sobrenatural no subsiste en sí mismo, sino en otro; no es, por tanto, sustancia, sino accidente. Lo sobrenatural requiere una naturaleza creada en que pueda sustentarse y actuar.

b) Lo sobrenatural perfecciona la naturaleza (sent. común).

Lo sobrenatural no es algo que se añada de forma extrínseca a la naturaleza, sino que constituye con ella una unión intrínseca y orgánica. Penetra la esencia y las fuerzas de la naturaleza perfeccionándola, o bien dentro del orden creado (dones prenaturales), o bien elevándola al orden divino del ser y del obrar (dones absolutamente sobrenaturales). Los padres de la Iglesia y los teólogos comparan lo sobrenatural con el fuego que encandece el hierro o con el vástago fértil de exquisita planta, injertado en un patrón silvestre.

3. El fin natural y sobrenatural del hombre

Dios ha señalado al hombre un fin último sobrenatural (de fe).

El concilio del Vaticano funda la necesidad absoluta de la revelación en la destinación del hombre a un fin sobrenatural : «Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant» ; Dz 1786; cf. Dz 1808. El fin último sobrenatural consiste en la participación del conocimiento que Dios tiene de sí mismo, fin cuya consecución redunda en gloria sobrenatural para Dios y en dicha sobrenatural para el hombre; cf. 1 Cor 13, 12; 1 loh 3, 2 *(v. De Dios Uno y Trino, § 6).*

El fin *natural* del hombre, que consiste en el conocimiento y amor natural de Dios y del cual redunda una glorificación natural de éste y una felicidad natural del hombre, se halla subordinado al fin sobrenatural. Todo el orden natural no es más que un medio para conseguir el fin último sobrenatural. El hombre, por razón de su total dependencia de Dios, está obligado a procurar la consecución de su fin último sobrenatural. Si yerra en este propósito, no podrá conseguir tampoco el fin natural ; cf. Mc 16, *16.*

§ 18. DONES SOBRENATURALES DEL PRIMER HOMBRE

1. La gracia santificante

Nuestros primeros padres estaban dotados de gracia santificante antes del pecado original (de fe).

a) El concilio de Trento, frente al pelagianismo y al moderno racionalismo, enseña : «primum hominem Adam... sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse» ; Dz 788; cf. Dz 192.

Contra Bayo y el jansenista Quesnel, el sagrado magisterio de la Iglesia declaró el carácter sobrenatural de los dones

del estado primitivo del hombre; Dz 1021-1026, 1385; cf. Dz 1516, 2318.

En la narración bíblica se da a entender la elevación del hombre al estado sobrenatural por el tono filial con que tratan nuestros primeros padres a Dios en el Paraíso. Una prueba cierta de tal elevación la hallamos en la soteriología del apóstol San Pablo. El Apóstol nos enseña que Cristo, segundo Adán, ha restaurado lo que el primero había echado a perder, a saber : el estado de santidad y justicia. Si Adán lo perdió, tuvo que poseerlo antes ; cf. Rom 5, 12 ss ; Eph 1, 10 ; 4, 23 s ; 1 Cor 6, 11; 2 Cor 5, 17; Gal 6, 15 ; Rom 5, 10 s ; 8, 14 ss.

Los santos padres entendieron que la dotación sobrenatural del hombre en el Paraíso estaba indicada en Gen 1, 26 *(similitudo* = semejanza sobrenatural con Dios), en Gen *2, 7 (spiraculum vitae* = principio de la vida sobrenatural) y en F_ccl *7, 30;* «He aquí que sólo he hallado esto: que Dios creó al hombre recto» *(rectum=iustum).* SAN AGUSTÍN comenta que nuestra renovación (Eph 4, *23)* consiste en «recibir la justicia que el hombre había perdido por el pecado» *(De Gen. ad litt. vi 24, 35).* SAN JUAN DAMASCENO afirma: (El Hacedor concedió al hombre su gracia divina, *y* por medio de ella le hizo participante de su propia vida» *(De fide orth.* it *30).*

b) En cuanto al *instante* en que tendría lugar tal elevación, la mayor parte de los teólogos están de acuerdo con Santo Tomás y su escuela en afirmar que nuestros primeros padres fueron ya creados en estado de gracia santificante. Por el contrario, *Pedro Lombardo y* la *Escuela Franciscana* enseñan que los protoparentes, al ser creados, recibieron únicamente los dones preternaturales de integridad, debiendo disponerse con ayuda de gracias actuales a la recepción de la gracia santificante. El concilio de Trento dejó intencionadamente sin resolver esta cuestión (por eso dice: «in qua constitutus erat», y no «creatus erat» ; Dz 788). Los santos padres exponen la misma sentencia de Santo Tomás; cf. Dz 192; SAN JUAN DAMASCENO, *I)e fide orth.* ii 12; S.th. r 95, 1.

2. Los dones de integridad

La dotación sobrenatural de nuestros primeros padres *(iustitia originalis)* comprendía, además de la gracia santificante absolutamente sobrenatural, ciertos dones preternaturales, los denominados *dona integritatis:*

a) El don de rectitud o integridad en sentido estricto, es decir, la inmunidad de la concupiscencia (sent. próxima a la fe).

Concupiscencia, en sentido dogmático, es la tendencia espontánea, bien sea sensitiva o espiritual, que precede a toda reflexión del entendimiento y toda resolución de la voluntad y que persiste aun contra la decisión de esta última. El don de integridad consiste en el dominio perfecto del libre albedrío sobre toda tendencia sensitiva o espiritual, pero deja subsistir la posibilidad del pecado.

El concilio tridentino declara que la concupiscencia es denominada «pecado» por San Pablo porque deriva del pecado e inclina al mismo («quia ex peccato et ad peccatum inclinat» ; Dz 792). Y si procede del pecado, señal de que no existía antes de él ; cf. Dz 2123, 1026.

La Sagrada Escritura da testimonio de la perfecta armonía que existía entre la razón y el apetito sensitivo; Gen 2, 25: «Estaban ambos desnudos... sin avergonzarse por ello». El sentimiento del pudor se despertó por el pecado ; Gen 3, 7 y 10.

Los santos padres defendieron el *don de integridad* frente a los pelagianos, los cuales no veían en la concupiscencia un defecto de la naturaleza *(defectus naturae),* sino un poder de la misma *(vigor naturae).* SAN AGUSTÍN enseña que nuestros primeros padres podían evitar fácilmente el pecado gracias al don de integridad *(posse non peccare; De corrept. et gratia* 12, 33).

b) El don de la inmortalidad, es decir, la inmortalidad corporal (sent. próxima a la fe).

El concilio de Trento enseña que Adán, por el pecado, incurrió en el castigo de la muerte corporal : «Si quis non confitetur, primum hominem Adam... incurrisse, per offensam praevaricationis huiusmodi, iram et indignationem

Dei, atque ideo *mortem,* quam antea illi comminatus fuerat Deus...» a. s. ; Dz 788; cf. Dz 101, 175, 1078, 2123.

La Sagrada Escritura refiere que Dios conminó con la muerte si se desobedecía al precepto que 1~1 había dado ; y así lo hizo después de la transgresión de nuestros primeros padres (Gen 2, 17; 3, 19) ; cf. Sap 1, 13 : «Dios no hizo la muerte» ; Rom 5, 12 : «Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte».

Debemos representarnos el don de la inmortalidad, tal como nos enseña SAN AGUSTfN, como *posse non mori (De Gen. ad litt.* vi 25, 36) (como posibilidad de no morir), y no como *non posse mori* (como imposibilidad de morir). Los santos padres opinaron que la inmortalidad les era proporcionada por el árbol de la vida ; Gen 2, 9; 3, 22.

Partiendo del principio de que el pecado no cambió la naturaleza del hombre, algunos teólogos modernos entienden así el don de la inmortalidad : el hombre inocente en su estado originario moriría ciertamente, si bien la muerte no le sería tan dolorosa como lo es para el hombre caído en el pecado. El concilio de Trento, que declara la muerte como consecuencia del pecado, no dice nada en contra, toda vez que él se refiere a la muerte empírica, tal como es experimentada por el hombre.

c) El don de impasibilidad, es decir, la inmunidad de sufrimientos (sent. común).

Aclaremos que este don debemos concebirlo como *posse non pati (posi*bilidad de quedar libres del sufrimiento); guarda íntima relación con el don de la inmortalidad corporal.

La Sagrada Escritura considera el dolor y el sufrimiento como consecuencia del pecado ; Gen 3, 16 ss. Antes de pecar, nuestros primeros padres vivían en un estado de felicidad no turbada por ninguna molestia (cf. Gen 2, 15 [Vg] : «in paradiso voluptatis»). Pero advirtamos que impasibilidad no significa inactividad. Nuestros primeros padres, poco después de haber sido creados por Dios, recibieron el encargo divino de cultivar la tierra (Gen 2, 15) participando a su modo en la obra de la creación.

Algunos teólogos modernos entienden la impasibilidad en el sentido de que los dolores no habrían faltado, ciertamente, si bien el hombre en estado de inocencia y lleno del amor a Dios no los habría sentido tan dolorosamente como el hombre culpable.

d) El don de ciencia, es decir, el conocimiento infundido por Dios de muchas verdades naturales y sobrenaturales (sent. común).

Como nuestros primeros padres, según se desprende de la narración bíblica, comenzaron a existir en edad adulta y estaban destinados a ser los primeros maestros y educadores de toda la humanidad, era conveniente que Dios les dotara con conocimientos naturales correspondientes al grado de edad en que habían sido creados y a la misión que tenían que desempeñar, dándoles, además, toda la cantidad necesaria de conocimientos sobrenaturales para el logro del fin sobrenatural que les había sido asignado. La Sagrada Escritura nos indica el profuso conocimiento de Adán al referir que éste fue imponiendo nombres a todos los animales (Gen 2, 20) y que en seguida conoció cuál fuera la naturaleza y misión de la mujer (Gen 2, 23 s); cf. SAN AGUSTÍN, *Op. imperf. c. Iul. v,* 1.

La escolástica ha aumentado abusivamente el saber profano de los primeros padres (cf. S.th. 194, 3). La Sagrada Escritura no ofrece para ello punto alguno de apoyo. El sentido de la imposición de nombres (Gen 2, 20) es expresar la supremacía del hombre sobre los animales. Teólogos modernos reducen el saber profano del primer hombre a un comportamiento instintivo seguro frente a su medio.

Sobre la duración del estado primitivo nada puede inferirse de la revelación. Se puede pensar que el primer acto de libre decisión del hombre fue el pecado. En este caso, la duración del estado primitivo debió ser sumamente breve.

3. Los dones primitivos, dones hereditarios

Adán no sólo recibió para si la gracia santificante, sino también para transmitirla a sus descendientes (sent. cierta).

El concilio de Trento enseña que Adán no sólo perdió para sí la santidad y justicia (= gracia santificante) que había recibido de Dios, sino que la perdió también para nosotros ; Dz 789. De ahí inferimos que él no la recibió únicamente para sí, sino también para nosotros sus descendientes. Lo mismo se puede decir, según consentimiento unánime de los santos padres y teólogos, de los dones preternaturales de integridad (exceptuando el don de ciencia) ; pues éstos fueron concedidos por razón de la gracia santificante. Adán no recibió los dones del estado primitivo como un mero individuo particular, sino como cabeza del género humano; ellos constituían un regalo hecho a la naturaleza humana como tal *(donum naturae)* y debían pasar, conforme a esta ordenación positiva de Dios, a todos los individuos que recibieran por generación la naturaleza humana. La justicia primitiva tenía, por tanto, carácter hereditario.

Los santos padres comentan que nosotros, descendientes de Adán, recibimos la gracia de Dios y la perdimos por el pecado. Este modo de hablar presupone claramente que las gracias concedidas primitivamente a Adán debían pasar a sus descendientes ; cf. SAN BASILIO (?), *Sermo asc. I :* «Volvamos a la gracia primitiva, de la que fuimos despojados por el pecado» ; SAN AGUSrlN, *De spir. et litt. 27,* 47; S.th. 1100, 1; *Comp. theol.* 187.

§ 19. Los DISTINTOS ESTADOS DE LA NATURALEZA HUMANA

Por estado de la naturaleza humana se entiende la situación interna de la susodicha naturaleza con respecto al fin último señalado por Dios. Se distingue entre estados históricos o reales y estados meramente posibles.

1. **Estados reales**

a) Estado de naturaleza *elevada (o* de justicia original); en él se encontraban los protoparentes antes de cometer el primer pecado, poseyendo el don absolutamente sobrenatural de la gracia santificante y los dones preternaturales de integridad.

b) Estado de naturaleza *caída (o* de pecado original); tal fue el estado que siguió inmediatamente al pecado de Adán, en el cual el hombre, como castigo por el pecado, carece de la gracia santificante y de los dones de integridad.

c) Estado de naturaleza *reparada.* Estado en que fue restaurado por la gracia redentora de Cristo ; en el que el hombre posee la gracia santificante, mas no los dones preternaturales de integridad.

d) Estado de naturaleza *glorificada.* Es el estado de aquellos que han alcanzado ya la visión beatífica de Dios, que es el último fin sobrenatural del hombre. Comprende en sí la gracia santificante en toda su perfección. Después de la resurrección de la carne, abarcará también, con respecto al cuerpo, los dones preternaturales de integridad en toda su perfección (no poder pecar, ni morir, ni sufrir).

Es común a todos los estados reales el fin último sobrenatural de la visión beatífica de Dios.

2. Estados meramente posibles

a) Estado de naturaleza *pura,* en el cual el hombre poseería todo aquello —y nada más que aquello— que pertenece **a** su naturaleza humana, y en el cual no podría conseguir más que un fin último puramente natural.

Lutero, Bayo y Jansenio negaron que fuera posible semejante estado de naturaleza pura, pero la Iglesia enseña con certeza su posibilidad. Así se desprende lógicamente de sus enseñanzas acerca del carácter sobrenatural de los dones concedidos a nuestros primeros padres en el estado de justicia original. Pío v condenó la proposición de Bayo : «Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur» ; Dz 1055. De suerte que Dios pudo haber creado al hombre sin los dones estrictamente sobrenaturales y preternaturales, pero no en estado de pecado.

San Agustín y los doctores de la escolástica enseñan expresamente que es en sí posible el estado de naturaleza pura; cf. SAN AGUSTfN, *Retract.* 18 (9), *6;* SANTO TOMÁS, *In Sent. ii* d. 31 q. 1 a. *2* ad 3.

b) Estado de naturaleza *integra,* en el cual el hombre hubiera poseído, juntamente con todo lo debido a su naturaleza, los dones preternaturales de integridad para conseguir más fácil *y* seguramente su fin último *natural.*

III. EL HOMBRE Y SU CAÍDA DEL ESTADO SOBRENATURAL

§ 20. EL PECADO PERSONAL DE NUESTROS PRIMEROS PADRES O PECADO ORIGINAL ORIGINANTE

1. El acto pecaminoso

Nuestros primeros padres pecaron gravemente ***en*** *el Paraíso transgrediendo el precepto divino que Dios les había impuesto para probarles* (de fe, por ser doctrina del magisterio ordinario y universal de la Iglesia).

El concilio de Trento enseña que Adán perdió la justicia y la santidad por transgredir el precepto divino; Dz 788. Como la magnitud del castigo toma como norma la magnitud de la culpa, por un castigo tan grave se ve que el pecado de Adán fue también grave o mortal.

La Sagrada Escritura refiere, en Gen 2, 17 y 3, 1 ss, el pecado de nuestros primeros padres. Como el pecado de Adán constituye 1a, base de los dogmas del pecado original y de la redención del género humano, hay que admitir en sus puntos esenciales la historicidad del relato bíblico. Según respuesta de la Comisión Bíblica del año 1909, no es lícito poner en duda el sentido literal e histórico con respecto a los hechos que mencionamos a continuación : a) que al primer hombre le fue impuesto un precepto por Dios a fin de probar su obediencia ; b) que transgredió este precepto divino por insinuación del diablo, presentado bajo la forma de una serpiente; c) que nuestros primeros padres se vieron privados del estado primitivo de inocencia ; Dz 2123.

Los libros más recientes de la Sagrada Escritura confirman este sentido literal e histórico; Eccli *25,* 33: «Por una mujer tuvo principio el pecado y por ella morimos todos» ; Sap. 2, 24: «Por la envidia del diablo entró la muerte en el mundo» ;

2 Cor 11, 3: «Pero temo que, como la serpiente engañó a Eva con su astucia, también corrompa vuestros pensamientos apartándolos de la entrega sincera a Cristo»; cf. 1 Tim *2, 14;* Rom *5,* 12 *ss ;* Ioh *8,* 44. Hay que desechar la interpretación mitológica y la puramente alegórica (de los alejandrinos).

El pecado de nuestros primeros padres fue en su índole moral un pecado de desobediencia ; cf. Rom *5,* 19: «Por la desobediencia de uno, muchos fueron hechos pecadores.» La raíz de tal desobediencia fue la soberbia ; Tob 4, 14: «Toda perdición tiene su principio en el orgullo»; Eccli 10, *15:* «El principio de todo pecado es la soberbia.» El contexto bíblico descarta la hipótesis de que el pecado fuera de índole sexual, como sostuvieron Clemente Alejandrino y San Ambrosio. La gravedad del pecado resulta del fin que perseguía el precepto divino y de las circunstancias que le rodearon. SAN AGUSTÍN considera el pecado de Adán como «inefablemente grande» («ineffabiliter grande peccatum» : *Op. imperf. c. Iul. I 105).*

2. Las consecuencias del pecado

a) Los protoparentes perdieron por el pecado la gracia santificante y atrajeron sobre sí la cólera y el enojo de Dios (de fe; Dz 788).

En la Sagrada Escritura se nos indica la pérdida de la gracia santificante al referirse que nuestros primeros padres quedaron excluidos del trato familiar con Dios ; Gen 3, 10 y 23. Dios se presenta como juez y lanza contra ellos el veredicto condenatorio ; Gen 3, 16 ss.

El desagrado divino se traduce finalmente en la eterna reprobación. Taciano enseñó de hecho que Adán perdió la eterna salvación. SAN IRENEO *(Adv. haer.* Itt *23,* 8), TERTULIANO *(De poenit. 12)* y SAN HIPÓLITO *(Philos. 8,* 16) salieron ya al paso de semejante teoría. Según afirman ellos, es doctrina universal de todos los padres, fundada en un pasaje del libro de la Sabiduría (10, 2: «ella [la Sabiduría] le salvó en su caída»), que nuestros primeros padres hicieron penitencia, y (por la sangre del Señor» se vieron salvados de la perdición eterna; cf. SAN AGUSTfN, *De peccat. roer. et rem.* u **34, 55.**

b) Los protoparentes quedaron sujetos a la muerte y al señorío del diablo (de fe; Dz 788).

La muerte y todo el mal que dice relación con ella tienen su raíz en la pérdida de los dones de integridad. Según Gen 3, 16 ss, como castigo del pecado nos impuso Dios los sufrimientos y la muerte. El señorío del diablo queda indicado en Gen 3, 15, enseñándose expresamente en Ioh 12, 31 ; 14, 30 ; 2 Cor 4, 4; Hebr 2, 14; 2 Petr 2, 19.

21. EXISTENCIA DEL PECADO ORIGINAL

1. Doctrinas heréticas opuestas

El pecado original fue negado indirectamente por los *gnósticos y maniqueos,* que atribuían la corrupción moral del hombre a un principio eterno del mal: la materia; también lo negaron indirectamente los *origenistas y priscilianistas,* los cuales explicaban la inclinación del hombre al mal por un pecado que el alma cometiera antes de su unión con el cuerpo.

Negaron directamente la doctrina del pecado original los *pelagianos,* los cuales enseñaban que:

a. El pecado de Adán no se transmitía por herencia a sus descendientes, sino porque éstos imitaban el mal ejemplo de aquél *(imitatione, non propagatione).*
b. La muerte, los padecimientos *y* la concupiscencia no son castigos por el pecado, sino efectos del estado de naturaleza pura.
c. El bautismo de los niños no se administra para remisión de los pecados, sino para que éstos sean recibidos en la comunidad de la Iglesia y alcancen el «reino de los cielos» (que es un grado de felicidad superior al de «la vida eterna»).

La herejía pelagiana fue combatida principalmente por SAN AGUSTÍN y condenada por el magisterio de la Iglesia en los sínodos de Mileve (416), Cartago (418), Orange (529) y, más recientemente, por el concilio de Trento (1546) ; Dz 102, 174 s, 787 ss.

El pelagianismo sobrevivió en el *racionalismo* desde la edad moderna hasta los tiempos actuales (socinianismo, racionalismo de la época de la «Ilustración», teología protestante liberal, incredulidad moderna).

En la edad media, un sínodo de Sens (1140) condenó la siguiente proposición de PEDRO AREIARDO: «Quod non contraximus culpam ex Adam, sed poenam tantum» ; Dz 376.

Los reformadores, bayanistas y jansenistas conservaron la creencia en el pecado original, pero desfiguraron su esencia y sus efectos, haciéndole consistir en la concupiscencia y considerándole como una corrupción completa de la naturaleza humana; cf. *Conf. Aug.,* art. 2.

2. Doctrina de la Iglesia

El pecado de Adán se propaga a todos sus descendientes por generación, no por imitación (de fe).

La doctrina de la Iglesia sobre el pecado original se halla contenida en el *Decretum super peccato originali,* del concilio de Trento (sess. *v,* 1546), que a veces sigue a la letra las definiciones de los sínodos de Cartago y de Orange. El tridentino condena la doctrina de que Adán perdió para sí solo, y no también para nosotros, la justicia y santidad que había recibido de Dios ; y aquella otra de que Adán transmitió a sus descendientes únicamente la muerte y *los su*frimientos corpora'les, pero no la culpa del pecado. Positivamente enseña que el pecado, que es muerte del alma, se propaga de Adán a todos *sus* descendientes por generación, no por imitación, y que es inherente a cada individuo. Tal pecado se borra por los méritos de la redención de Jesucristo, los cuales se aplican ordinariamente tanto a los adultos como a 'los *niños* por medio del sacramento del bautismo. Por eso, aun *los* niños recién nacidos reciben el bautismo para remisión de los pecados ; Dz 789-791.

3. Prueba tomada de las fuentes de la revelación

a) Prueba de Escritura.

El Antiguo Testamento solamente contiene insinuaciones sobre el pecado original ; cf. particularmente Ps 50, 7: «He aquí que nací en culpa y en pecado me concibió mi madre» ; Iob 14, 4 (según la Vulgata): «¿Quién podrá hacer puro al que ha sido concebido de una inmunda semilla?» (M: <<Quién podrá hacer persona limpia de un inmundo?»). Ambos lugares nos hablan de una pecaminosidad innata en el hombre, bien se entienda en el sentido de pecado habitual o de mera inclinación al pecado, pero sin relacionarla causalmente con el pecado de Adán. No obstante, el Antiguo Testamento conoció ya claramente el nexo causal que existe entre la muerte de todos los hombres y el pecado de nuestros primeros padres (la herencia de la muerte) ; cf. Eccli 25, 23 ; Sap 2, 24.

La prueba clásica de Escritura es la de Rom 5, 12-21. En este pasaje, el Apóstol establece un paralelo entre el primer Adán, que transmitió a todos los hombres el pecado y la muerte, y Cristo —segundo Adán — que difundió sobre todos ellos la justicia y la vida ; v 12 : «Así pues, por un hombre entró el pecado en el mundo y, por el pecado, la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado» *(in quo omnes peccaverunt*)... v 19: «Pues, como por la desobediencia de uno muchos fueron hechos pecadores, así también por la obediencia de uno muchos serán hechos justos».

a) El término *pecado* (amartía) está tomado aquí en su sentido más general y se le considera personificado. Está englobado también el pecado original. Se pretende expresar la culpa del pecado, no sus consecuencias. Se hace distinción explícita entre el pecado y la muerte, la cual es considerada como consecuencia del pecado. Está bien claro que San Pablo, al hablar del pecado, no se refiere a la concupiscencia, porque según el v 18 s nos vemos libres del pecado por la gracia redentora de Cristo, siendo así que la experiencia nos dice que, a pesar de todo, la concupiscencia sigue en nosotros.

ß) Las palabras *in quo (v 12 d)* fueron interpretadas en sentido *relativo* por San Agustín y por toda la edad media, refiriéndolas *a unum hominem:* «Por un hombre..., *en el cual* todos pecaron.» Desde Erasmo de Rotterdam, se fue imponiendo cada vez más la interpretación *conjuncional,* mucho mejor fundada lingüísticamente y que ya fue

sostenida por numerosos santos padres, sobre todo griegos : éf' ó = épí touto óti = «por causa de que todos hemos pecado», o «por cuanto todos hemos pecado». Véanse los lugares paralelos de *2* Cor 5, *4;* Phil *3,* 12; *4,* 10; Rom *8, 3.* Mientras el pecado de todos es interpretado por la exégesis tradicional colectivamente del pecado de todos en Adán, lo cual coindide con la interpretación de san Agustín, la exégesis moderna lo interpreta individualmente del pecado personal de los distintos hombres pecadores, como en Rom *3, 23.* Según esta interpretación, el v. 12d no constituye testimonio alguno del pecado original. El punto esencial de la prueba es, pues, el v 19, en que se alude a la desobediencia de Adán como causa de la esencia pecadora de muchos.

y) Las palabras «Muchos (*oí polloi*) fueron hechos pecadores» (v 19 *a)* no restringen la universalidad del pecado original, pues la expresión «muchos» (por contraste con un solo Adán o un solo Cristo) es paralela a «todos» (*pantes*), que es empleada en los vv 12d *y* 18a.

b) Prueba de tradición

SAN AGUSTÍN invoca, contra el obispo pelagiano Julián de Eclana, la tradición eclesiástica : «No soy yo quien ha inventado el pecado original, pues la fe católica cree en él desde antiguo; pero tú, que lo niegas, eres sin duda un nuevo hereje» *(De nupt. et concup.* II *12, 25).* SAN AGUSTÍN, en su escrito *Contra lulianum (1. I y* u), presenta ya una verdadera prueba de tradición citando a Ireneo, Cipriano, Reticio de Autún, Olimpio, Hilario, Ambrosio, Inocencio I, Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo, Basilio y Jerónimo como testimonios de la doctrina católica. Muchas expresiones de los padres griegos, que parecen insistir mucho en que el pecado es una culpa personal y parecen prescindir por completo del pecado original, se entienden fácilmente si tenemos en cuenta que fueron escritas para combatir el dualismo de los gnósticos y maniqueos y contra el preexistencianismo origenista. SAN AGUSTÍN salió ya en favor de la doctrina del Crisóstomo para preservarla de las torcidas interpretaciones que le daban los pelagianos : «vobis nondum litigantibus securius loquebatur» *(Contra lul.* 16, *22).*

Una prueba positiva y que no admite réplica de lo convencida que estaba la Iglesia primitiva de la realidad del pecado original, es la práctica de bautizar a los niños «para remisión de los pecados» ; cf. SAN CIPRIANO, *Ep.* 64, *5.*

4. El dogma y la razón

La razón natural no es capaz de presentar un argumento contundente en favor de la existencia del pecado original, sino que únicamente puede inferirla con probabilidad por ciertos indicios : "Peccati originalis in humano genere probabiliter quaedam signa apparent» (S.c.G. **Iv** *52).* Tales indicios son las espantosas aberraciones morales de la humanidad y la apostasía de la fe en el verdadero Dios (politeísmo, ateísmo).

§ 22. ESENCIA DEL PECADO ORIGINAL

1. Opiniones erróneas

a) El pecado original, contra lo que pensaba *Pedro Abelardo,* no consiste en el *reato de pena eterna,* es decir, en el castigo condenatorio que los descendientes de Adán habrían heredado de éste, que era cabeza del género humano (pena original y no culpa original). Según doctrina del concilio de Trento, el pecado original es verdadero y estricto pecado, es decir, reato de culpa; cf. Dz 376, 789, 792. San Pablo nos habla de verdadero pecado ; Rom 5, 12: «...por cuanto todos hemos pecado» ; cf. Rom 5, 19.

b) El pecado original, contra lo que enseñaron los *reformadores, bayanistas y jansenistas,* no consiste tampoco en la *concupiscencia mala habitual* (es decir : en la inclinación habitual al pecado), que persistiría aun en los bautizados como verdadero y estricto pecado, aunque tratándose de éstos no se les imputara ya a efectos del castigo. El concilio de Trento enseña que 'por el sacramento del bautismo se borra todo lo que es verdadero y estricto pecado y que la concupiscencia (que permanece después del bautismo como prueba moral) solamente puede ser considerada como pecado en sentido impropio ; Dz 792.

Es incompatible con la doctrina de San Pablo (que considera la justificación como una transformación y renovación interna) el que el pecado permanezca en el hombre, aunque no se le impute a efectos del castigo. El que ha sido justificado se ve libre del peligro de la reprobación,• porque tiene lejos de sí la razón de la reprobación, que es el pecado; Rom 8, 1: «No hay, pues, ya condenación alguna para los que son de Cristo Jesús.»

Como la naturaleza humana se halla compuesta de cuerpo y espíritu, la concupiscencia existiría también en el estado de naturaleza pura como un mal natural, y, por tanto, no puede ser considerada en sí como pecaminosa; porque Dios lo hizo todo bien ; Dz 428.

c) El pecado original, contra lo que enseñaron *Alberto Pighio (*+ 1542) *y Ambrosio Catarino, O.* P. *(t* **1553)**, no consiste en una *imputación meramente extrínseca del pecado actual de Adán* (teoría de la imputación). Según doctrina del concilio de Trento, el pecado de Adán se propaga por origen a todos sus descendientes y es inherente a cada uno de ellos como pecado propio suyo: *«propagatione, non imitatione* transfusum omnibus, inest unicuique proprium» ; Dz 790; cf. Dz 795: *«propriam* iniustitiam contrabunt». El efecto del bautismo, según doctrina del mismo concilio, es borrar realmente el pecado y no lograr tan sólo que no se nos impute una culpa extraña; Dz 792; cf. 5, 12 y 19.

2. Solución positiva

El pecado original consiste en el estado de privación de la gracia, que, por tener su causa en el voluntario pecado actual de Adán, cabeza del género humano, es culpable (sent. común).

a) El concilio de Trento denomina al pecado original muerte del alma *(mors animae;* Dz 789). La muerte del alma es la carencia de la vida sobrenatural, es decir, de la gracia santificante. En el bautismo se borra el pecado original por medio de la infusión de la gracia santificante (Dz 792). De ahí se sigue que el pecado original es un estado de privación de la gracia. Esto mismo se deduce del paralelo que establece San Pablo entre el pecado que procede de Adán y la justicia que procede de Cristo (Rom 5, 19). Como

la justicia que Cristo nos confiere consiste formalmente en la gracia santificante (Dz 799), el pecado heredado de Adán consistirá formalmente en la falta de esa gracia santificante. Y la falta de esa gracia, que por voluntad de Dios tenía que existir en el alma, tiene carácter de culpa, como apartamiento que es de Dios.

Como el concepto de pecado en sentido formal incluye el ser voluntario *(ratio voluntarii),* es decir, la voluntaria incurrencia en el mismo, y los niños antes de llegar al uso de razón no pueden poner actos voluntarios personales, habrá que explicar, por tanto, la nota de voluntariedad en el pecado original por la conexión que guarda con el voluntario pecado actual de Adán. Adán era el representante de todo el género humano. De su libre decisión dependía que se conservaran o se perdieran los dones sobrenaturales que no se le habían concedido a él personalmente sino a la naturaleza del hombre como tal ; dones que, por la voluntaria transgresión que hizo Adán del precepto divino, se perdieron no sólo para él, sino para todo el linaje humano que habría de formar su descendencia. Pío v condenó la proposición de Bayo que afirma que el pecado original tiene en sí mismo el carácter de pecado sin relación alguna con la voluntad de la cual tomó origen dicho pecado; Dz 1047; cf. SAN AGUSTÍN, *Retract. i* 12 (13), 5 ; S.th. I 11 81, 1.

b) Según doctrina de Santo Tomás, el pecado original consiste formalmente en la falta de la justicia original, y materialmente en la concupiscencia desordenada. Santo Tomás distingue en todo pecado un elemento formal y otro material, el apartamiento de Dios *(aversio a Deo) y* la conversión a la criatura *(conversio ad creaturam).* Como la conversión a la criatura se manifiesta ante todo en la mala concupiscencia, SANTO TOMÁS, juntamente con San Agustín, ve en la concupiscencia, la cual en sí es una consecuencia del pecado original, el elemento material de dicho pecado: «peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis iustitiae» (S.th. s ii 82, 3). La citada doctrina de Santo Tomás se halla por una parte bajo el influjo de San Anselmo de Canterbury, que coloca la esencia del pecado original exclusivamente en la privación de la justicia primitiva, y por otra parte bajo el influjo de SAN AGUSTÍN, el cual define el pecado original como la concupiscencia con su reato de culpa *(concupiscentia cum suo reatu) y* comenta que el reato

de culpa se elimina por el bautismo, mientras que la concupiscencia permanece en nosotros como un mal, no como un pecado, para ejercitarnos en la lucha moral *(ad agonem) (Op. irnperf. c. Iul* I 71). I.a mayoría de los teólogos postridentinos no consideran la concupiscencia como elemento constitutivo del pecado original, sino como consecuencia del mismo.

§ 23. PROPAGACIÓN DEL PECADO ORIGINAL

El pecado original se propaga por generación natural (de fe).

El concilio de Trento dice: *«propagatione,* non imitatione transfusum omnibus» ; Dz 790. Al bautizar a un niño, queda borrado por la regeneración aquello en que se había incurrido por la generación; Dz 791.

Como el pecado original es *peccatum naturae,* se propaga de la misma forma que la naturaleza humana : por el acta natural de la generación. Aun cuando tal pecado en su origen es uno solo (Dz 790), a saber : el pecado de nuestro primer padre (el pecado de Eva no es causa del pecado original), se multiplica tantas veces cuantas comienza a existir por la generación un nuevo hijo de Adán. En cada generación se transmite la naturaleza humana desnuda de la gracia original.

La causa eficiente del pecado original no es Dios, sino sólo el pecado de Adán. La condición de su transmisión es, en virtud de un mandamiento positivo de Dios, el acto natural de la generación, por el cual se establece la conexión moral del individuo con Adán, cabeza del género humano. La concupiscencia actual vinculada al acto generativo (el placer sexual; libido), contra lo que opina SAN AGUSTÍN *(De nuptiis et concup.* 123, 25; 24, *27),* no es causa eficiente ni condición indispensable para la propagación del pecado original. No es más que un fenómeno concomitante del acto generativo, acto que, considerado en sí, no es sino causa instrumental de la propagación del pecado original; cf. S.th. I II 82, 4 ad 3.

Objeciones: De la doctrina católica sobre la transmisión del pecado original no se sigue, como aseguraban los

pelagianos, que Dios sea causa del pecado. El alma que Dios crea es buena considerada en el aspecto natural. El estado de pecado original significa la carencia de una excelencia sobrenatural para la cual la criatura no puede presentar título alguno. Dios, por tanto, no está obligado a crear el alma con el ornato sobrenatural de la gracia santificante. Además, Dios no tiene la culpa de que al alma que acaba de ser creada se le rehúsen los dones sobrenaturales; el culpable de ello ha sido el hombre, que usó mal de su libertad. De la doctrina católica no se sigue tampoco que el matrimonio sea en si malo. El acto conyugal de la procreación es en sí bueno, porque objetivamente (es decir, según su finalidad natural) y subjetivamente (esto es, según la intención de los procreadores) tiende a alcanzar un bien, que es la propagación del género humano, ordenada por Dios.

En caso de tener la humanidad un origen *poligenéíico,* algunos hombres habrían llegado a la existencia por otro medio que el de la procreación humana. Ahora bien, a tales hombres no podría aplicárseles la declaración del concilio de Trento sobre la transmisión del pecado original. Pero, puesto que para el Tridentino todavía era desconocido el problema del poligenismo, hay que admitir que la declaración conciliar tiene en consideración la humanidad actual, en la que todos los hombres reciben la existencia mediante generación humana. La dificultad de cómo el pecado de Adán, el primer hombre llegado al uso de razón, hubiera abarcado incluso a quienes no descendieran de él, podría resolverse arguyendo que en vista del evolucionismo todos los hombres proceden de una primera materia común creada por Dios como substrato de la hominización, y así constituyen una unidad de origen. Otra posibilidad de resolver la dificultad la ofrece la idea bíblica de la «persona corporativa», cuya acción determina la suerte de toda la comunidad. Adán es una persona corporativa en la que simultáneamente está incorporada toda la humanidad llamada a un fin común.

§ 24. CONSECUENCIAS DEL PECADO ORIGINAL

Los teólogos escolásticos, inspirándose en Lc 10, 30, resumieron las consecuencias del pecado original en el siguiente axioma: El hombre ha sido, por el pecado de Adán,

despojado de sus bienes sobrenaturales y herido en los naturales («spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus»). Téngase en cuenta que el concepto de *gratuita* de ordinario se extiende sólo a los dones absolutamente sobrenaturales, y que en el concepto de *naturalea* se incluye el don de integridad de que estaban dotadas las disposiciones y fuerzas naturales del hombre antes de la caída *(naturadia integra);* cf. SANTO TOMAS, *Sent.* II, d. 29, q. 1 a. 2; S.th. i II 85, 1.

1. Pérdida de los dones sobrenaturales

En el estado de pecado original, el hombre se halla privado de la gracia santificante y de todas sus secuelas, así como también de los dones preternaturales de integridad (de fe por lo que respecta a la gracia santificante y al don de inmortalidad; Dz 788 s).

La falta de la gracia santificante, considerada como un apartarse el hombre de Dios, tiene carácter de culpa ; considerada como un apartarse Dios del hombre, tiene carácter de castigo. La falta de los dones de integridad tiene como consecuencia que el hombre se halle sometido a la concupiscencia, a los sufrimientos y a la muerte. Tales consecuencias persisten aun después de haber sido borrado el pecado original, pero entonces ya no son consideradas como castigo, sino como *poenalitates,* es decir, como medios para practicar la virtud y dar prueba de la propia moralidad. El que se halla en pecado original está en servidumbre y cautividad del demonio, a quien Jesús llamó príncipe de este mundo (Ioh 12, 31 ; 14, 301, y San Pablo le denomina dios de este mundo (2 Cor 4, 41; cf. Hebr 2, 14; 2 Petr 2, 19.

2. Vulneración de la naturaleza

La herida que el pecado original abrió en la naturaleza no hay que concebirla como una total corrupción de la naturaleza humana, como piensan los reformadores y jansenistas. El hombre, aunque se encuentre en estado de pecado original, sigue teniendo la facultad de conocer las verdades religiosas naturales y realizar acciones moralmente buenas en el orden natural. El concilio del

Vaticano enseña que el hombre puede conocer con certeza la existencia de Dios con las solas fuerzas de su razón natural; Dz 1785, 1806. El concilio tridentino enseña que por el pecado de Adán no se perdió ni quedó extinguido el libre albedrío ; Dz 815.

La herida, abierta en la naturaleza, interesa al *cuerpo* y al *alma.* El concilio II de Orange (529) declaró : atotum, i.e. secundum corpus et animam, in deterius hominem commutatum (esse)» (Dz 174) ; cf. Dz 181, 199, 793. Además de la sensibilidad al sufrimiento *(passibilitas)* y de la sujeción a la muerte *(mortalitas),* las dos heridas que afectan al cuerpo, los teólogos, siguiendo a SANTO TOMÁS (S.th. 1 II 85, 3), enumeran cuatro heridas del alma, opuestas respectivamente a las cuatro virtudes cardinales : *a)* la *ignorancia,* es decir, la dificultad para conocer la verdad (se opone a la prudencia) ; *b)* la *malicia,* es decir, la debilitación de nuestra voluntad (se opone a la justicia) ; *c)* la *fragilidad (infirmitas),* es decir, la cobardía ante las dificultades que encontramos para tender hacia el bien (se opone a la fortaleza) ; *d)* la *concupiscencia* en sentido estricto, es decir, el apetito desordenado de satisfacer a los sentidos contra las normas de la razón (se opone a la templanza). La herida del cuerpo tiene su fundamento en la pérdida de los dones preternaturales de impasibilidad e inmortalidad ; la herida del alma en la pérdida del don preternatural de inmunidad de la concupiscencia.

Es objeto de *controversia si* la herida abierta en la naturaleza consiste exclusivamente en la pérdida de los dones preternaturales o si la naturaleza humana ha sufrido además, de forma accidental, una debilitación intrínseca. Los que se deciden por la primera sentencia (Santo Tomás y la mayor parte de los teólogos) afirman que la naturaleza ha sido herida sólo *relativamente,* esto es, si se la compara con el estado primitivo de justicia original. Los defensores de la segunda sentencia conciben la herida de la naturaleza en sentido *absoluto,* es decir, como situación inferior con respecto al estado de naturaleza pura.

Según la primera sentencia, el hombre en pecado original es con respecto al hombre en estado de naturaleza **pura** como una persona que ha sido despojada de sus vestidos (desnudada) a otra persona que nunca se ha cubierto con ellos (desnuda; *nudatus ad nudum).* Según la segunda

sentencia, la relación que existe entre ambos es la de un enfermo **a** una persona sana *(aegrotus ad sanum).*

Hay que preferir sin duda la primera opinión, porque el pecado actual de Adán — una acción singular — no pudo crear en su propia naturaleza ni en la de sus descendientes hábito malo alguno, ni por tanto la consiguiente debilitación de las fuerzas naturales; cf. S.th. i u 85, 1. Pero hay que conceder también que la naturaleza humana caída, por los extravíos de los individuos y de las colectividades, ha experimentado cierta corrupción ulterior, de suerte que se encuentra actualmente en un situación concreta inferior a la del estado de naturaleza pura.

§ 25. LA SUERTE DE LOS NIÑOS QUE MUEREN EN PECADO ORIGINAL

Las almas que salen de esta vida en estado de pecado original están excluidas de la visión beatifica de Dios (de fe).

El segundo concilio universal de Lyón *(1274) y* el concilio de Florencia (1438-45) declararon : elllorum animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infemum descendere, poenis tamen disparibus puniendas» ; Dz 464, 693 ; cf. 493 a.

Este dogma se funda en las palabras del Señor : (Si alguien no renaciere del agua y del Espíritu Santo [por medio del bautismo], no podrá entrar en el reino de los cielos» (Ioh 3, 5).

Los que no han llegado todavía al uso de la razón pueden lograr la regeneración de forma extrasacramental gracias al bautismo de sangre (recuérdese la matanza de los santos inocentes). En atención a la universal voluntad salvífica de Dios (1 Tim 2, 4) admiten muchos teólogos modernos, especialmente los contemporáneos, otros sustitutivos del bautismo para los niños que mueren sin el bautismo sacramental, como las oraciones y deseo de los padres o de la Iglesia (bautismo de deseo representativo ; Cayetano) o la consecución del uso de razón en el instante de la muerte, de forma que el niño agonizante pudiera decidirse en favor o en contra de Dios (bautismo de deseo; H. Klee), o que los

sufrimientos y muerte del niño sirvieran de cuasisacramento (bautismo de dolor; H. Schell). Éstos y otros sustitutivos del bautismo son ciertamente posibles, pero nada se puede probar por las fuentes de la revelación acerca de la existencia efectiva de los mismos; cf. Dz 712. AAS 50 (1958) 114.

Los teólogos, al hablar de las penas del infierno, hacen distinción entre la *pena de daño* (que consiste en la exclusión de la visión beatífica) y la *pena de sentido* (producida por medios extrínsecos y que, después de la resurrección del cuerpo, será experimentada también por los sentidos). Mientras que SAN AGUSTÍN y muchos padres latinos opinan que los niños que mueren en pecado original tienen que soportar también una pena de sentido, aunque muy benigna («mitissima omnium poena» ; *Enchir. 93),* enseñan los padres griegos (v.g. SAN GREGORIO NACIANCENO, *Or. 40, 23)* y la mayoría de los teólogos escolásticos y modernos que no sufren más que la pena de daño. Habla en favor de esta doctrina la explicación dada por el papa Inocencio «Poena originalis peccati est carentia visionis Dei (= poena damni), actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus (= poena sensus)» ; Dz 410. Con la pena de daño es compatible un estado de felicidad natural; cf. SANTO Tom.Ás, *De malo, Sent.* H d. 33 q. 2 ad 2.

Los teólogos suelen admitir que existe un lugar especial adonde van los niños que mueren sin bautismo *y* al cual llaman *limbo de los niños.* Pío vt salió en defensa de esta doctrina frente a la interpretación pelagiana de los jansenistas, que falsamente querían explicarlo como un estado intermedio entre la condenación y el reino de Dios; Dz 1526.

Capítulo tercero

LA VERDAD REVELADA ACERCA DE LOS ÁNGELES O ANGELOLOGÍA CRISTIANA

§ 26. EXISTENCIA, ORIGEN Y NÚMERO DE LOS ÁNGELES

1. Existencia y origen de los ángeles

Dios, al principio del tiempo, creó de la nada unas sustancias espirituales que son llamadas ángeles (de fe).

La existencia de los ángeles la negaron los *saduceos* (Act *23, 8:* «Porque los saduceos niegan la resurrección y la existencia de ángeles y espíritus, mientras que los fariseos profesan lo uno y lo otro») y la han negado el *materialismo y* el *racionalismo* de todas las épocas. Los racionalistas modernos consideran a los :ingeles como personificaciones de atributos y acciones divinas, o ven en la angelología judeocristiana vestigios de un politeísmo primitivo o elementos tomados de las ideologías pérsicas y habilónicas.

Los concilios iv de Letrán y del Vaticano declaran: «simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, *spiritualem* et corporalem, *angelicam* videlicet et mundanam» ; Dz 428, 1783. No está definido que el mundo angélico fuera creado al mismo tiempo que el mundo material *(simul* puede también significar : *pariter,* igualmente, tanto la una como la otra; cf. Eccli 18, 1); pero es sentencia común hoy día que así sucedió.

La Sagrada Escritura da testimonio, aun en los libros más antiguos, de la existencia de los ángeles, los cuales glorifican a Dios y, como servidores y mensajeros suyos, son los encargados de traer sus mensajes a los hombres ; cf. Gen 3, 24; 16, 7 ss ; 18, 2 ss; 19, 1 ss ; 22, 11 s ; 24, 7; 28, 12; 32, 1 s. La *creación* de los ángeles la refiere indirectamente el Exodo 20, 11 : «En seis días hizo Yahvé los cielos y la tierra, el mar y cuanto en ellos se contiene» ; v directamente la refiere Col 1, 16: «En El fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades» ; cf. Ps 148, 2-5.

El testimonio de la tradición es unánime desde un principio. Los apologetas de los primeros tiempos del cristianismo, al rechazar la acusación de ateísmo que se lanzaba contra los cristianos, presentan, entre otras pruebas, la fe en la existencia de los ángeles (SAN JUSTINO, *Apol.* 16; ATENÁGORAS, *Suppl.* 10). La primera monografía acerca de los ángeles fue compuesta hacia el año 500 por el

SEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, y llevaba el título : *De caelesti hierarchia.* Entre los padres latinos, San Agustín y San Gregorio Magno hicieron profundos estudios acerca de los ángeles. La liturgia de la Iglesia nos ofrece también numerosos testimonios sobre su existencia.

La razón natural no puede probar con rigor la existencia de los ángeles, pues éstos fueron creados por una libre decisión de la voluntad divina. Mas la serie en que van ascendiendo las perfecciones ontológicas de las criaturas (seres puramente materiales — seres compuestos de materia y espíritu) nos permite deducir con su probabilidad la existencia de seres creados puramente espirituales

2. Número de los ángeles

El número de los ángeles, por lo que dice la Sagrada Escritura, es muy elevado. La Biblia nos habla de miríadas (Hebr 12, 22), de millares y millares (Dan 7, 10; Apoc 5, 11), de legiones (Mt 26, 53). Los distintos nombres con que los llama la Biblia nos indican que entre ellos existe una jerarquía. Desde el Seudo-Areopagita, se suelen enumerar nueve coros u órdenes angélicos, fundándose en los nombres con que se les cita en la Sagrada Escritura ; cada tres coros de ángeles constituyen una jerarquía : serafines, querubines y tronos — dominaciones, virtudes y potestades — principados, arcángeles y ángeles ; cf. Is 6, 2 ss ; Gen 3, 24 ; Col 1, 16 ; Eph 1, 21 ; 3, 10; Rom 8, 38 s; Iud 9; 1 Thes 4, 16.

La división del mundo angélico en nueve órdenes y la doctrina a ella unida de la iluminación de los órdenes inferiores por los superiores (inspirada en el neoplatonismo) no son verdades de fe, sino mera opinión teológica, a la que es libre asentir o no. Lo mismo se diga de aquella otra división que hacen los escolásticos fundándose en Dan 7, 10, entre *angeli assistentes y angeli ministrantes* (asistentes al trono divino — mensajeros de Dios). En el primer grupo se encuadran los seis coros superiores ; en el segundo, los tres coros inferiores del Seudo-Dionisio. Notemos, sin embargo, que conforme al testimonio explícito de la revelación no se excluyen mutuamente las funciones de ser asistentes y servidores de Dios; cf. Tob 12, 15; Lc 1, 19 y 26.

Según doctrina de Santo Tomás, derivada de su concepción del principio de individuación, los ángeles se distinguen entre sí específicamente. Cada ángel constituye por sí solo una especie distinta. En cambio, otros teólogos enseñan o bien que todos los ángeles no forman más que una sola especie (San Alberto Magno), o bien que cada jerarquía o coro forma una especie distinta (Escuela Franciscana, Suárez).

§ 27. NATURALEZA DE LOS ÁNGELES

1. Inmaterialidad de la naturaleza angélica

La naturaleza de los ángeles es espiritual (de fe).

El concilio iv de Letrán y el del Vaticano establecen una distinción entre la creación de la naturaleza espiritual y de la corporal, identificando la primera con la naturaleza angélica ; Dz 428, 1783 : «*spiritualem* et corporalem (creaturam), *angelicam* videlicet et mundanam».

A diferencia de la naturaleza humana, compuesta de cuerpo y alma espiritual, la naturaleza angélica es *puramente espiritual,* es decir, libre de toda ordenación a la materia.

La Sagrada Escritura llama expresamente «espíritus» a los ángeles *(spiritus, pneúmata*); cf. 3 Reg 22, 21; Dan 3, 86; Sap *7,* 23; 2 Mac 3, 24; Mt 8, 16; Lc 6, 19 (G 18) ; 10, 20; 11, 24 y 26; Hehr 1, 14; Apoc 1, 4. San Pablo contrapone «los espíritus de maldad» (esto es : los ángeles caídos) a «la carne y la sangre» (es decir, los hombres) ; Eph 6, 12: «No es nuestra lucha contra la carne y la sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires». Esta contraposición indica claramente que San Pablo concebía a los ángeles caídos como seres inmateriales.

luda 6-7 parece presentar una dificultad en contra de la inmaterialidad de los ángeles, si las palabras «que de igual modo que ellos habían fornicado» (v 7) se refieren a los ángeles antes citados y no a los habitantes de Sodoma y Gomorra. Si la primera interpretación es exacta, habrá que ver en ella, como en el v 9, una alusión a la tradición muy

extendida en el judaísmo tardío y en los primeros siglos del cristianismo, según la cual los ángeles habrían tenido contacto carnal con las mujeres (cf. Gen. 6, 2) y habrán sido castigados por Dios por esta razón. El autor de la epístola recordaría a sus lectores esta tradición, ya conocida por ellos, para explicarles en un ejemplo la justicia punitiva de Dios, sin querer dar ninguna indicación formal sobre la naturaleza de los ángeles.

Una gran parte de los santos padres, entre ellos San Agustín, sufrieron el influjo de las doctrinas estoicas y platónicas, e interpretando equivocadamente algunas expresiones de la Escritura (Ps 103, 4; Gen 6, 2; angelofanías), atribuyeron a los ángeles cierto cuerpo sutil, etéreo o semejante al fuego; mientras que otros, como Eusebio de Cesarea, San Gregorio Nacianceno, el Seudo-Dionisio y San Gregorio Magno, profesaron la pura espiritualidad de los ángeles. SAN GREGORIO MAGNO dice : «El ángel es solamente espíritu; el hombre, en cambio, es espíritu y cuerpo» *(Moralia iv* 3, 8). Durante el período de apogeo de la escolástica, la *Escuela Franciscana* suponía, aun en las sustancias creadas puramente espirituales, una composición de materia y forma (elemento determinado y elemento determinante), mientras que SANTO TOMÁS y su escuela consideraron las sustancias puramente espirituales como formas subsistentes sin materia o formas separadas; S.th. 1 50, 1-2.

2. Inmortalidad natural de los ángeles

Los ángeles son por naturaleza inmortales (sent. común).

De la pura espiritualidad de la naturaleza angélica se deriva su inmortalidad natural ; cf. 1,c 20, 36: «Ellos [los resucitados] ya no pueden morir, pues son semejantes a los ángeles». La felicidad celestial de los ángeles buenos y la reprobación de los malos es de duración eterna, según testimonio de la revelación ; Mt 18, 10: «Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles».

No es exacto lo que afirma SAN JUAN DAMASCENO *(De fide orth.* Ir 3) y con él algunos escolásticos (Escoto, Biel) de que la inmortalidad de los ángeles sea don de la gracia. En

efecto, no es otra cosa que una consecuencia necesaria de su naturaleza espiritual; S.th. 150, 5.

3. Entendimiento, voluntad y poder de los ángeles

Como sustancias espirituales, los ángeles poseen entendimiento y libre voluntad. El conocimiento y volición de los ángeles, por ser su naturaleza puramente espiritual, son mucho más perfectos que el conocimiento v volición humanos ; mientras que por ser la naturaleza angélica finita y limitada su conocimiento y volición son esencialmente inferiores al infinito conocimiento y volición de Dios. Los ángeles no conocen los secretos de Dios (1 Cor 2, 11), ni pueden escudriñar los corazones (3 Reg 8, 39), ni tienen tampoco presciencia cierta de las acciones libres futuras (Is 46, 9 s) ; desconocen el día y hora del juicio (Mt 24, 36; Mc 13, 32). Su voluntad es mudable.

El modo con que conocen los ángeles está de acuerdo con su naturaleza puramente espiritual. No proceden como el hombre, que se forma las especies inteligibles por abstracción de la experiencia sensible, sino que, al ser creados, los ángeles reciben esas especies de Dios juntamente con la potencia intelectiva (ciencia infusa *o indita);* cf. S.th. I 55, 2. El conocimiento natural de Dios que poseen los ángeles es mediato y adquirido por la contemplación de las perfecciones creadas, y particularmente de sus propias perfecciones; cf. S.th. r 56, 3.

La Libre voluntad es presupuesto necesario para que pecaran los ángeles malos y sufrieran, en consecuencia, la condenación eterna; 2 Petr 2, 4: «Dios no perdonó a Ios ángeles que pecaron.»

Como los ángeles están elevados por su naturaleza sobre todas las demás criaturas, por lo mismo poseen un poder mucho más perfecto que todas ellas. Según 2 Petr 2, 11, los ángeles son superiores en fuerzas y poder a los hombres. Sin embargo, los ángeles carecen del poder de crear de la nada y de obrar milagros estrictamente tales, poderes que competen únicamente a Dios.

§ 28. LA ELEVACIÓN SOBRENATURAL Y LA PRUEBA A LA QUE FUERON SOMETIDOS LOS ÁNGELES

1. Elevación al estado de gracia

Dios ha fijado a los ángeles un fin último sobrenatural, que es la visión inmediata de Dios, y para conseguir este fin les ha dotado de gracia santificante (sent. cierta).

a) Pío v condenó la doctrina de Bayo, el cual aseguraba que la felicidad eterna concedida a los ángeles buenos era una recompensa por sus obras naturalmente buenas y no un don de la gracia ; Dz 1033 s.

Jesús nos asegura, cuando reprueba el escándalo : «Sus ángeles no cesan de contemplar el rostro de mi Padre, que está en los cielos» (Mt 18, 10) ; cf. Tob 12, 19. La condición indispensable para alcanzar la visión beatífica de Dios es hallarse en posesión de la gracia santificante.

Los santos padres testifican expresamente la elevación de los ángeles al estado de gracia. SAN AGUSTÍN enseña que todos los ángeles, sin excepción, fueron dotados de gracia habitual para ser buenos y ayudados incesantemente con la gracia actual para permanecer siendo buenos *(De civ. Dei* **XII** 9, 2; *De corrept. et gratia, e.* 11, n. 32). SAN JUAN DAMASCENO enseña: «Por el Logos fueron creados todos los ángeles, siendo perfeccionados por el Espíritu Santo para que cada uno, conforme a su dignidad y orden, fuera hecho partícipe de la iluminación *y* de la gracia» *(De fide orth.* II 3).

b) Por lo que respecta al *momento* en que fueron elevados los ángeles al estado de gracia, enseñan PEDRO LOMBARDO *(Sept.* II d. 4-5) y la E*scuela Franciscana* de la edad media que los ángeles fueron creados sin dones sobrenaturales, debiendo prepararse con ayuda de gracias actuales a la recepción de la gracia santificante. Esta última solamente llegó a confiarse a los ángeles fieles. Por el contrario, SANTO ToMÁs, siguiendo a San Agustín, enseña en sus últimos escritos que los ángeles fueron creados en estado de gracia santificante: «probabilius videtur tenendum et magis dictis sanctorum consonum est, quod fuerunt creati in gratia gratum faciente» ; S.th. I, 62, 3; cf. SAN AGUSTÍN,

De civ. Dei xii 9, 2: «angelos creavit... simul eis et condens naturam et largiens gratiam». El Catecismo Romano (I 2, 17) sigue la doctrina cíe San Agustín y Santo Tomás, que pone más de relieve el carácter gratuito cíe la elevación sobrenatural.

2. La prueba de los ángeles

Los ángeles fueron sometidos a una prueba moral (sent. cierta respecto de las ángeles caídos ; sent. común respecto de los buenos).

Los ángeles se encontraron primero en estado de peregrinación *(in statu viae),* por el cual debían merecer, con la ayuda de la gracia y mediante su libre cooperación a ella, la visión beatífica de Dios en un estado definitivo *(in statu termini).* Los ángeles buenos que salieron airosos de la prueba recibieron como recompensa la felicidad eterna del cielo (Mt 18, 10; Tob 12, 15 ; Hebr 12, 22; Apoc 5, 11; 7, 11), mientras que los ángeles malos, que sucumbieron a la prueba, fueron condenados para siempre (2 Petr 2, 4; Iuda 6).

Con respecto a los ángeles caídos, conocemos el hecho de que fueron sometidos a una prueba moral por testimoniarnos la Sagrada Escritura que dichos ángeles pecaron (2 Petr 2, 4). Con respecto a los ángeles buenos, no podemos fundarnos en la Biblia con la misma certeza, pues la felicidad celestial de éstos no es considerada expresamente como recompensa a su fidelidad. La opinión, sostenida por muchos santos padres, de que los ángeles fueron creados *en estado de gloria* es incompatible, tratándose de los ángeles malos, con el hecho de su caída en el pecado. San Agustín sostuvo mucho tiempo (desistiendo después de esta sentencia) que desde un principio existieron dos reinos angélicos distintos: el reino superior de los ángeles creados en estado de gloria, y que son, por tanto, impecables, y el reino inferior de los ángeles con posibilidad de pecar, los cuales debían merecer la felicidad completa por medio de un fiel cumplimiento de su deber; tal opinión parece inverosímil, porque establece una distinción totalmente infundada en la conducta inicial de Dios con respecto a los ángeles ; S.th. 162, 4-5.

§ 29. PECADO Y REPROBACIÓN DE LOS ÁNGELES MALOS

1. La caída en el pecado

Los espíritus malos (demonios) fueron creados buenos por Dios; pero se hicieron malos por su propia culpa (de fe).

El concilio iv de Letrán (1215) definió contra el dualismo de los gnósticos y maniqueos : «Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali» ; Dz 428; cf. *Dz 427.*

La Sagrada Escritura enseña que parte de los ángeles no resistieron la prueba, cayendo en el pecado grave y siendo arrojados al infierno en castigo a su rebeldía ; 2 Petr 2, 4: «Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que, precipitados en el tártaro, los entregó a las prisiones tenebrosas, reservándolos para el juicio» ; Iuda 6: «A los ángeles' que no guardaron su dignidad y abandonaron su propia morada los tiene reservados en perpetua prisión, en el orco, para el juicio del gran día» ; cf. Ioh 8, 44 : «El [el diablo] no se mantuvo en la verdad».

Los pasajes de Lc 10, 18 («Veía yo a Satanás caer del cielo como un rayo») y Apoc 12, 7 ss (lucha de San Miguel y sus ángeles contra el dragón y los suyos, y caída del dragón y sus ángeles a tierra) no se refieren, si examinamos el contexto, a la caída de los ángeles al principio de los tiempos, sino al destronamiento de Satanás por la obra redentora de Cristo; cf. Ioh 12, 31.

El pecado de los ángeles fue, desde luego, un *pecado de espíritu, y,* según enseñan San Agustín y San Gregorio Magno, un pecado de soberbia; de ninguna manera fue un pecado carnal, como opinaron muchos de los santos padres más antiguos (San Justino, Atenágoras, Tertuliano, San Clemente Alejandrino, San Ambrosio), e igualmente la tradición judía, fundándose en Gen 6, 2, donde se narra que los «hijos de Dios» tornaron por mujeres a las «hijas de los hombres», e interpretando que esas uniones matrimoniales tuvieron lugar entre los ángeles (hijos de Dios) y las hembras del linaje humano. Aparte de que el pecado de los

ángeles hay que situarlo temporalmente con anterioridad al pasaje del Gen 6, 2, diremos que la pura espiritualidad de la naturaleza angélica habla decididamente en contra de esta teoría; cf. Eccli 10, 15: «El principio de todo pecado es la soberbia.» Los santos padres y teólogos aplican típicamente al pecado del diablo la frase, referida en Ier 2, 20, que pronuncia Israel en su rebeldía contra Dios: «No te serviré» ; e igualmente aplican típicamente aquella predicción del profeta Isaías (14, 12ss) sobre el rey de Babilonia: «¡Cómo caíste del cielo, lucero esplendoroso, hijo de la aurora (qui mane oriebaris) !... Tú dijiste en tu corazón: Subiré a los cielos; en lo alto, sobre las estrellas, elevaré mi trono... seré igual al Altísimo»; cf. SAN GREGORIO MAGNO, *Moralia xxxiv* 21; S.th. 163, 3: «angelus absque omni dubio peccavit appetendo esse ut Deus».

2. Reprobación eterna

Así corno la felicidad de los ángeles buenos es de eterna duración (Mt 18, 10), de la misma manera el castigo de los espíritus malos tampoco tendrá fin; Mt 25, 41 : «Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para Satanás y sus ángeles» ; cf. Iuda 6: «en perpetua prisión» ; Apoc 20, 10: «Serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos».

La doctrina de *Orígenes y* de varios de sus seguidores (San Gregorio Niseno, Didimo de Alejandría, Evagrio Póntico) sobre la restauración de todas las cosas (*apocatastasis panton*; cf. Act 3, 21), y que sostiene que los ángeles y hombres condenados, después de un largo período de purificación, volverán a conseguir la gracia y retornarán a Dios, fue condenada como herética en un sínodo de Constantinopla (543) ; Dz 211; cf. 429.

§ 30. ACTIVIDAD DE LOS ÁNGELES BUENOS

1. Relaciones con Dios

La misión primaria de los ángeles buenos es la glorificación y servicio de Dios (sent. cierta).

La Sagrada Escritura invita a los ángeles a que alaben a Dios, y testifica que, por medio de la alabanza de estos espíritus, Dios es glorificado ; cf. Ps 102, 20s: «Bendecid a Yahvé, todos vosotros, ángeles suyos» ; cf. Ps 148, 2; Dan 3, 58; Is 6, 3 ; Apoc 4, 8 ; 5, 11 s ; Hebr 1, 6. El servicio de Dios redunda en alabanza del mismo. Como mensajeros de Dios, los ángeles son los encargados de transmitir a los hombres revelaciones y encargos de parte de la divinidad ; cf. I,c 1 , 11 s ; 1 , 26 ss ; Mt 1 , 20 s ; Lc 2, 9 ss ; Mt 2, 13 y 19 s ; Act 5, 19 *s ;* 8, 26; 10, 3 ss ; 12, 7 ss.

2. Relaciones con los hombres

a) La misión secundaria de los ángeles buenos es proteger a los hombres y velar por su salvación (de fe en virtud del magisterio ordinario y universal de la Iglesia).

La Iglesia celebra desde el siglo xvi una fiesta especial para honrar a los santos ángeles custodios. El Catecismo Romano *(iv* 9, 4) enseña : «La Providencia divina ha confiado a los ángeles la misión de proteger a todo el linaje humano y asistir a cada uno de los hombres para que no sufran perjuicios».

La Sagrada Escritura testifica que todos los ángeles se hallan al servicio de los hombres; Hebr 1, 14: «;No son todos ellos espíritus servidores, enviados para servicio de los que han de heredar la salvación ?» Ps 90, 11 s, pinta la solicitud de los ángeles por los escogidos ; cf. Gen 24, 7; Ex 23, 20-23; Ps 33, 8; Judith 13, 20; Tob 5, 27; Dan 3, 49; 6, 22.

Según ORÍGENES *(De princ.* I, *praef.* 10), «es parte esencial de las enseñanzas de la Iglesia que existen ángeles de Dios y poderes buenos que le sirven a Bl para consumar la salvación de los hombres» ; cf. ORÍGENES, *Contra Celsum* vlii 34.

b) Cada creyente tiene su particular ángel de la guarda desde el día de su bautismo (sent. cierta).

Según doctrina general de los teólogos, no sólo cada creyente, sino cada hombre (también los infieles) tiene desde el día de su nacimiento un ángel de la guarda particular. Tal aserto se funda bíblicamente en la frase del

Señor que refiere Mt 18, 10: «Mirad que no despreciéis a uno de esos pequeños, porque en verdad os digo que sus ángeles ven de continuo en el cielo la faz de mi Padre, que está en los cielos» ; cf. Act 12, 15 : «Su ángel es [el de Pedro]».

SAN BASILto, fundándose en Mt 18, 10, enseña : «Cada uno de ios fieles tiene a su lado un ángel como educador y pastor que dirige su vida» *(Adv. Eunomium tu 1).* Según testimonio de San Gregorio Taumaturgo y San Jerónimo, cada persona tiene, desde el día de su nacimiento, un ángel de la guarda particular. *San Jerónimo* comenta a propósito de Mt 18, 10: el Cuán grande es la dignidad de las almas [humanas], que cada una de ellas, desde el día del nacimiento («ab ortu nativitatis»), tiene asignado un ángel para que la proteja!»; cf. SAN GREGORIO TAUMATURGO, *Discurso de gratitud a Orígenes, c. 4;* S.th. *t* 113, 1-8.

3. El culto a los ángeles

El culto tributado a los ángeles encuentra su justificación en las relaciones, antes mencionadas, de los mismos para con Dios y para con los hombres. Todo lo que el concilio de Trento nos enseña acerca de la invocación y culto de los santos (Dz 984 ss) se puede aplicar también a los ángeles. La censura que hizo San Pablo (Col 2, 18) del culto a los ángeles se refería a una veneración exagerada e improcedente de los mismos, inspirada en errores gnósticos. SAN JUSTINO mártir nos atestigua ya el culto tributado en la Iglesia a los ángeles *(Apol.* 1, 6).

§ 31. ACTIVIDAD DE LOS ÁNGELES MALOS

1. Dominio del diablo sobre los hombres

El diablo, por razón del pecado de Adán, posee cierto dominio sobre los hombres (de fe).

El concilio de Trento cita, entre las muchas consecuencias del pecado de Adán, la esclavitud bajo el poder del diablo; Dz 788; 793. Esta fe de la Iglesia encuentra su expresión litúrgica en las ceremonias del bautismo.

Cristo llama al diablo «príncipe de este mundo» (Ioh 12, 31; 14,30). San Pablo le llama «dios de este mundo» (2 Cor 4, 4). La acción redentora de Cristo venció en principio al poderío del diablo; loh 12, 31: «Ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera» ; Hebr 2, 14 : Jesús tomó carne y sangre «para destruir por la muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo» ; cf. Col 1, l3; 2, 15; 1 Ioh 3, 8. En el juicio universal, sufrirá un completo y definitivo quebranto el dominio del diablo; cf. 2 Petr 2, 4 ; Iuda 6.

2. Formas con que el diablo ejerce su dominio

a) Los espíritus del mal procuran hacer daño *moral a* los hombres incitándoles al pecado *(tentatio seductionis);* 1 Petr 5, 8: «Estad alerta y velad, que vuestro adversario el diablo, como león rugiente, anda rondando y busca a quién devorar» ; cf. Mt 13, 25 y 39 (la cizaña sembrada entre el trigo) ; Eph 6, 12. Ejemplos bíblicos son el pecado de nuestros primeros padres (Gen 3, 1 ss ; Sap 2, 24; Ioh 8, 44), el fratricidio de Caín (Gen 4, 1 ss; 1 Ioh 3, 12), la traición de Judas (Ioh 13, 2 y 27), la negación de Pedro (Lc 22, 31), la mentira de Ananías (Act 5, 3). La tentación del diablo no fuerza al hombre a pecar, pues éste sigue conservando su libertad natural. El enemigo malo solamente puede tentar al hombre en la medida en que Dios se lo permita con su divina prudencia ; cf. 1 Cor 10, 13: «Dios no permitirá que seáis tentados sobre vuestras fuerzas».

b) Los malos espíritus procuran inferir también al hombre daños *físicos* causándole mal físico *(infestatio);* cf. Tob 3, 8; Iob 1, 12; 2, 6; 1 Cor 5, 5.

c) Otra especie de infestación diabólica es la *posesión (obsessio, possessio),* por la cual el mal espíritu se apodera violentamente del cuerpo humano dominando los órganos del mismo y las fuerzas inferiores del alma, pero no las superiores. El testimonio explícito de Cristo habla en favor de la posibilidad y realidad efectiva de este fenómeno. Jesús mismo expulsó malos espíritus (Mc 1, 23 ss; Mt 8, 16; 8, 28 ss; 9, 32; 12, 22; 17, 18) y confirió a sus discípulos poder sobre los malos espíritus (Mt 10, 1 y 8 ; Mc 16, 17; Ls 10, 17 ss) ; cf. los exorcismos dispuestos por la Iglesia.

Los racionalistas opinan que los posesos de que nos habla la Sagrada Escritura eran sólo enfermos física o psíquicamente, y que Jesús se acomodó a la creencia en el diablo, universal entre el pueblo judío. Pero esta teoría es incompatible con la seriedad de la palabra divina **y** con **la** veracidad **y** santidad del Hijo de Dios.

Cuando se trate de comprobar la existencia de influjos demoníacos, **habrá** que precaverse tanto de la credulidad ingenua como del escepticismo racionalista. Como el inferir daños físicos es una forma extraordinaria de acción diabólica, habrá que examinar diligentemente si no es posible explicar los efectos de que se trate por causas naturales. La inclinación exagerada a considerar cualquier fenómeno raro como acción diabólica ocasionó hacia el final de la edad media el lamentable desvarío de ver brujerías en todas partes.

La opinión patrocinada por varios escritores de los primeros tiempos del cristianismo *(Pastor* de HERMAS, Orígenes, Gregorio Niseno, Juan Casiano), la escolástica (PEDRO LOMBARDO, *Sent. ii* 11, *1) y* algunos teólogos modernos (Suárez, Scheeben), según la cual a cada persona le asigna el diablo, desde el día mismo de su nacimiento, un espíritu malo para que le incite sin cesar al mal (réplica al ángel de la guarda), carece de fundamento suficiente en las fuentes de la revelación, siendo además difícilmente compatible con la bondad y misericordia de Dios. Los lugares de la Escritura que generalmente se citan en apoyo de esta teoría (Ioh 13, 2; Ps 108, 6; Zach 3, 1; Iob 1-2; 2 Cor 12, 7) no tienen fuerza probativa.

Libro Tercero

TRATADO DE DIOS REDENTOR

Parte primera

LA PERSONA DEL REDENTOR

INQUISICIÓN PREVIA

§ 1. LA EXISTENCIA HISTÓRICA DE JESÚS

La llamada crítica radical que los protestantes liberales aplicaron a los evangelios, llegó incluso, con Bruno Bauer, Albert Kalthoff, Arthur Drews, etc., a la negación de la existencia histórica de Jesús.

La existencia histórica de Jesús es testimoniada con toda claridad no sólo por autores cristianos, sino también por algunos no cristianos en los cuales no cabe sospecha alguna de haber falseado la realidad.

1. Escritores paganos

a) TÁCITO refiere en sus anales (alrededor del año 116) la cruel persecución que sufrieron en Roma los cristianos bajo el emperador Nerón y hace de paso la siguiente observación a propósito del fundador de la religión cristiana: «El creador de este nombre, Cristo, había sido ejecutado por el procurador Poncio Pilato durante el reinado del emperador Tiberio» («Auctor nominis eius Christus Tiberio imperante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat» ; *Annales xv* 44).

b) SUETONIO (alrededor del año 120) refiere que el emperador Claudio «expulsó de Roma a los judíos por promover incesantes alborotos a instigación de un tal Cresto» («Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit» ; *Vita Claudii 25,* 4). En el fondo de esta información desfi**gurada** hay un núcleo histórico : el hecho de que en la comunidad judía de Roma se habían levantado violentas discusiones en torno a Cristo; cf. Act 18, 2.

c) PLINIO EL JOVEN, procónsul de Bitinia, escribe (111-113) en' una carta al emperador Trajano que dos cristianos se reúnen un día determi**nado** antes de romper el **alba y** entonan un himno a Cristo como a un dios» («stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere» ; *Ep.* x 96).

d) El sirio MARA BAR SERAPIÓN, seguidor de la filosofía estoica, habla de Jesús en una carta que escribe a su hijo Serapión: «O ¿[qué sacaron] los judíos de la ejecución de su sabio rey, si desde entonces perdieron su reino?... Los judíos fueron muertos o expulsados de su país, y viven dispersos por todas partes... El rey sabio no ha muerto, gracias a las nuevas leyes que dio.» La citada carta fue escrita después del año 70, aunque no es posible fijar con certeza la fecha de su composición (siglos II al IV).

2. Escritores judíos

a) El escritor judío FLAVIO JOsEFO refiere en sus *Antiquitates* (que se terminaron el 93-94) que el «sumo sacerdote Anano acusó de transgredir la ley al hermano de Jesús (que es llamado Cristo), por nombre Santiago, *y* también a algunos otros, haciéndoles lapidar» *(Ant. xx* 9, 1). Más explícito aún es otro pasaje, si bien existen graves razones contra su autenticidad : «Por aquel mismo tiempo apareció Jesús, hombre sabio, si es lícito llamarle hombre; pues hizo cosas maravillosas, fue el maestro de los hombres que anhelan la verdad, atrayendo hacia sí a muchos judíos y a muchos gentiles. Él era el Cristo (*ó Xristos outos én*). Y, como Pilato le hiciera crucificar por acusaciones de las primeras figuras de nuestro pueblo, no por eso dejaron de amarle los que le habían amado antes; pues Él se les apareció resucitado al tercer día después que los divinos profetas habían predicho de Él estas cosas y otros muchos prodigios sobre su persona. Hasta hoy dura la estirpe de los cristianos, que tomaron de Él su nombre» *(Ant. xviii* 3, 3). Parece que hay un fondo genuino en este texto, que fue refundido después por los cristianos.

La versión paleoeslava de la obra *De bello Iudaico* contiene un testimonio sobre Cristo, parcialmente semejante, pero que falta en la versión griega y en la latina. Según todas las apariencias, se trata de una interpolación posterior y de carácter legendario. Está equivocado *Robert Eisler* con su teoría (fundada en este texto) de que Jesús fue el caudillo de un movimiento revolucionario de tipo nacionalista, y que por esta causa fue ajusticiado por el procurador romano.

b) Las menciones incidentales que el *Talmud* hace de la persona de Jesús suponen también su existencia histórica.

El judaísmo desfiguró la imagen histórica de Cristo, diciendo que era hijo de una mujer adúltera, que era un seductor y que fundó una secta impía; pero jamás puso en duda el carácter histórico de su existencia; cf. el texto del *Talmud Bab. Sanhedrin,* f. 43 'a; f. 67 a; SAN JUSTINO, *Dial. 17,* 108.

Sección primera

LAS DOS NATURALEZAS DE CRISTO Y EL MODO COMO ESTÁN UNIDAS

Capítulo primero
LA VERDADERA DIVINIDAD DE CRISTO

§ 2. EL DOGMA DE LA VERDADERA DIVINIDAD DE CRISTO Y SUS ADVERSARIOS

1. El dogma

Jesucristo es verdadero Dios e Hijo de Dios por esencia (de fe).

En todos los símbolos de 'la fe se expresa la creencia de la Iglesia en la divinidad y filiación divina de Jesucristo. Véase el símbolo *Quicumque:* «Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Iesus Christus, Dei Filius, Deus et horno est. Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus, et horno est ex substantia matris in saeculo natus, perfectus Deus, perfectus horno» ; Dz 40; cf. Dz 54, 86, 148, 214 s, 290. El dogma dice que Jesucristo posee la infinita naturaleza divina con todas sus infinitas perfecciones por haber sido engendrado eternamente por Dios Padre.

2. Herejías contrarias al dogma

En la antigüedad cristiana negaron la verdadera divinidad de Cristo : Cerinto, los ebionitas, los monarquianos dinamistas o adopcionistas y los arrianos. En los tiempos modernos la han negado los socinianos y los racionalistas de la época de la «Ilustración», y también la moderna teología liberal ; cf. Dios Uno y Trino, § 1.

En contra de lo que hiciera el antiguo racionalismo, la moderna teología liberal continúa aplicando a Cristo los términos bíblicos de «Dios» e «Hijo de Dios», pero traduciéndolos a un sentido racionalístico. Cristo, según su opinión, es Hijo de Dios no en sentido metafísico sino *ético,* pues en Él se desarrolló de forma singular la conciencia de que Dios es nuestro Padre. Cristo es el redentor del mundo porque supo comunicar a los hombres el singular conocimiento de Dios que Al experimentó en su interior, revelando a Dios como Padre bondadoso. Como Cristo no es verdadero Dios, no es objeto sino sujeto de la religión. HARNACK comenta: «No es el Hijo, sino únicamente el Padre a quien se refiere el Evangelio, como lo afirmó el mismo Jesús... La frase: *Yo soy el Hijo de Dios* no fue incluida por Jesús mismo en su Evangelio; y quien la sitúe en él junto con las demás añade algo al Evangelio» *(Wesen des Christentums,* pág. 91. s).

La tendencia del *historicismo religioso,* dentro de la teología liberal, concede que los predicados bíblicos de «Dios» e «Hijo de Dios» hay que entenderlos en sentido propio, pero explica su origen por el influjo de las concepciones religiosas de las religiones paganas (apoteosis).

Siguiendo la teología liberal, el *modernismo (A. Loisy)* abandonó también la fe en la divinidad de Cristo, estableciendo una distinción entre el Jesús histórico, que es puro hombre, y el Cristo de la fe, que, idealizado por la piedad cristiana, fue elevado a divinidad por influencia de ideas paganas; cf. Dz 2027-31.

§ 3. EL TESTIMONIO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

El Antiguo Testamento anuncia al futuro Redentor. De acuerdo con su carácter_ preparatorio, sólo contiene

alusiones a la verdadera divinidad y filiación divina del futuro Mesías (cf. Vaticano II, const. *Dei Verbum, n.* 14-16).

Las profecías mesiánicas pintan al futuro redentor como profeta (Deut 18, 15 y 18), como sacerdote (Ps 104, 4), como pastor (Ez 34, 23 s), como rey y señor (Ps 2; 44; 109; Zach 9, 9), como siervo de Dios colmado de sufrimientos (Is 53), *y* le llaman *Hijo de Dios:* «Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te» (Ps 2, 7; cf. 109, 3). Si es verdad que el título de «Hijo de Dios», dado el rígido monoteísmo de la Antigua Alianza, se entendía únicamente en un sentido traslaticio y ético, con todo, una vez recibida la luz de la revelación neotestamentaria, podemos leer en estas expresiones la. verdad de la eterna generación del Hijo por el Padre; cf. Hebr 1, 5.

Los títulos que a continuación mencionamos aluden a la dignidad divina del Mesías : *Emmanuel* = Dias con nosotros (Is *7,* 14; 8, 8). Admirable consejero, Dios, Varón fuerte, Padre del siglo futuro, Príncipe de la paz (Is 9, 6). Al Mesías venidero se le aplica el atributo de la eternidad, pero tengamos en cuenta con todo que la expresión bíblica «eternidad» a menudo no expresa sino un período largo de tiempo; cf. Mich 5, 2: «Sus orígenes serán de antiguo, de días de muy remota antigüedad *(a diebus aeternitatis);* Dan 7, 14: «Su dominio es dominio eterno que no acabará nunca, y su imperio (imperio eterno) que nunca será destruido».

§ 4. EL TESTIMONIO DE LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

A. Testimonio del Padre celestial

Al ser bautizado Jesús en el Jordán, resonó una VOZ celestial que dijo: «Tú eres mi Hijo amado; en ti tengo puestas mis complacencias» (Mt 23, 17; Mc 1, 11; Lc 3, 22; cf..Ioh 1, 34). En la transfiguración del monte Tabor, salió de la nube una voz que decía : «Este es mi Hijo amado (en el cual tengo puestas mis complacencias ; Mt), escuchadle» (Mt 17, 5 ; Mc 9, 7; I,c 9, 35 ; cf. 2 Petr 1, 17).

Cristo, al ser bautizado, es presentado en su oficio mesiánico por el Padre celestial, quien testimonia, por medio de una revelación solemne ante San Juan, que Jesús es el Hijo de Dios. Cuando Jesús se transfigura en el monte Tabor, vuelve a repetirse ante los apóstoles más notables este testimonio divino. La expresión bíblica «Hijo amado» es sinónima de «Hijo único» ; cf. Gen 22, 2, 12 y 16, según M y G; Mc 12, 6. Para Juan y los discípulos, el testimonio del Padre celestial no pudo ser más que una certificación divina de la dignidad mesiánica de Jesús (Hijo de Dios = Mesías), ya que no estaban todavía preparados para pensar en una filiación divina sustancial. Pero la Iglesia primitiva ha visto en las palabras del Padre celestial una testificación por parte de Dios de su creencia en la filiación divina sustancial de Jesús (cf. Ioh 1, 34).

B. Testimonio de Jesús sobre sí mismo

1. Trascendencia sobre todas las criaturas

Jesús se sabe trascendente a todas las criaturas: a los ángeles y a los hombres.

Él sobrepasa a los profetas y reyes de la Antigua Alianza, a Jonás **y** a Salomón (Mt 12, 41s; Lc 11, 31 s), a Moisés y Elías (Mt 17, 3; Mc 9,4; l.c 9, 30), a David (que considera a Cristo como Señor ; Mt 22, 43 ss ; Mc 12. 32s; Lc 20, 42 ss). Es tan grande, que el más pequeño en el reino de Dios por Al fundado será mayor que Juan el Bautista, que fue el mayor de los nacidos» (Mt 11, Lc 7, 28).

Los *ángeles* son servidores suyos. Bajan a servirle (Mt 4, 11; Mc 1, 13; Lc 4, 13) ; Jesús no necesita sino rogar a su Padre, y Éste le enviaría más de doce legiones de ángeles (Mt 26, 53). Los ángeles le acompañarán en su nueva venida (Mt 16, 27; Mc 8, 38; Lc 9, 26; Mt 25, 31) ; ÉI los enviará para que reúnan a los justos y pecadores el día del juicio (Mt 13, 41; 24, 31; Mc 13, 27). Como Hijo, se halla por encima de los hombres y de los ángeles (Mt 24, 36; Mc 13, 32).

2. Equiparación con Dios

Jesús dice de sí mismo lo que en el Antiguo Testamento se decía de Yahvé, equiparándose con ello a Dios.

Lo mismo que Yahvé, Jesús envía profetas, sabios y doctores de la ley (Mt 23, 34; Lc 11, 49) y les promete su ayuda (Lc 21, 15; cf. Ex **4,** 15). Lo mismo que Yahvé, Jesús es señor de la ley del Antiguo Testamento : con su plenitud de poderes, Jesús completa y cambia las prescripciones de la Ley del Antiguo Testamento (Mt 5, 21 ss) ; es señor del sábado (Mt 12, 8, Mc 2, 28; Lc 6, 5). Lo mismo que Yahvé, hace con los hombres una alianza (Mt 26, 28; Mc 14, 24; Lc 22, 20). Así como Israel es la comunidad de Yahvé, de la misma manera sus discípulos son su comunidad o iglesia (Mt 16, 18).

3. Preceptos divinos

Jesús impone a sus discípulos preceptos que sólo Dios puede exigir a los hombres : tales son los mandatos sobre la fe en su persona y sobre el grado supremo de caridad.

Reprocha la falta de fe en Israel y alaba la buena disposición para creer que descubre en los paganos (Mt 8, 10-12; 15, 28), recompensa la fe (Mt 8, 13; 9, 2, 22 y 29; 15, 28; Mc 10, 52; Lc 7, 50; 17, 19) y censura la poca fe (Mt 16, 8; 17, 20; 21, 21; Mc 4, 40). Jesús exige que se crea en su propia persona; quiere ser el objeto de esa fe; cf. Lc 9, 26: «Quien se avergonzare de mí y de mis palabras, de ese tal se avergonzará el Hijo del hombre cuando venga en su majestad y en la de su Padre y de los santos ángeles» ; Mt 11, 6: «Bienaventurado aquel que no tomare de mí ocasión de escándalo.»

Jesús exige de sus discípulos un amor que supere todo amor creado ; Mt 10, 37: «Quien ama al padre o a la madre más que a mí, no merece ser mío; y quien ama al hijo o a la hija más que a mí, tampoco merece ser mío.» Llega su precepto tan lejos que exige incluso que entreguen la vida por Al; Mt 10, 39; Lc 17, 33: «Quien perdiere su vida por mí, la hallará.»

Jesús acepta *adoración religiosa,* permitiendo que se postren a sus pies (proskynesis) ; lo cual, según las ideas judías y cristianas (cf. Esther 13, 12 ss ; Act 10, 26; Apoc 19,

10; 22, 9), era un honor que se tributaba únicamente a Dios (cf. Mt 15, 25; 8, 2; 9, 18; 14, 33; 28, 9 y 17).

4. Jesús y su conciencia de poder

Jesús está henchido de la conciencia en su poder sobrehumano ; cf. Mt 28, 18: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra».

Pone en práctica ese poder, que sin cesar tiene en su interior, haciendo innumerables *milagros,* y da también a sus discípulos la potestad de hacer milagros en su nombre, es decir, por delegación y virtud suya ; Mt 10, 1 y 8; Mc 3, 15; 6, 7; Lc 9, 1; 10, 17.

Jesús reclama, además, para sí el poder de perdonar los pecados, lo cual sólo a Dios compete (Mt 9, 2; Mc 2, 5; Lc 5, 20; 7, 48), y prueba su título a este poder obrando un milagro (Mt 9, 6). Confiere también a sus apóstoles pleno poder para perdonar los pecados (Mt 16, 19; 1$, 18; Iob 20, 23). En el sacrificio de su vida ve Jesús un medio expiatorio suficiente para que sean perdonados los pecados de toda la humanidad (Mt 20, 28; 26, 28).

Jesús reivindica igualmente para sí el oficio de juzgar al mundo, lo cual, según doctrina del Antiguo Testamento, lo hará Yahvé en persona (cf. Ps 49, 1-6; 95, 12s; 97, 9; Zach 14, 5) ; Mt 16, 27: «El Hijo del hombre ha de venir revestido de la gloria de su Padre, acompañado de sus ángeles, y entonces dará el pago a cada cual conforme a sus obras.» El juicio se extenderá a toda palabra innecesaria (Mt 12, 36). Su fallo será definitivo, siendo cumplido inmediatamente; Mt 25, 46: «Éstos irán al eterno suplicio, y los justos a la vida eterna.» El desempeño del oficio de juez del mundo supone un saber y un poder suprahumanos.

5. Jesús y au conciencia de ser Hijo de Dios

a) La expresión «Hijo de Dios» en general.

Jesús distingue claramente el modo con que El es Hijo de Dios del modo con que lo son sus discípulos. Cuando habla de su relación con su Padre celestial, dice siempre : «mi Padre». Cuando habla de la relación de sus discípulos con

el Padre celestial, siempre dice: «vuestro Padre» o «tu Padre». Jamás se incluye Jesús con sus discípulos diciendo «nuestro Padre», ni siquiera cuando habla de sí y de sus discípulos al mismo tiempo ; cf. Mt 25, 34; 26, 29; Lc 2, 49; 24, 29; Ioh 20, 17. El «padrenuestro» no es su propia oración, sino la que enseña a sus discípulos para que éstos aprendan a orar (Mt 6, 9).

b) En el Templo, Jesús se revela por primera vez como Hijo de Dios.

La primera revelación que nosotros conocemos de la singular conciencia que Jesús tenía de su filiación divina tiene lugar en el Templo de Jerusalén, cuando sus padres le encuentran después de buscarle tres días, contando Jesús entonces doce años. A la pregunta quejosa de su madre: «Hijo, ¿por qué te has portado así con nosotros? Mira cómo tu padre y yo, llenos de aflicción, te hemos andado buscando», responde Jesús : « Cómo es que me buscabais? No sabíais que yo debo emplearme en las cosas que miran al servicio de mi Padre?» (Lc 2, 49).

Mientras que María menciona sus derechos naturales de madre, Jesús hace valer su relación de Hijo con el Padre celestial, que le impone deberes más elevados. Su relación humana de filiación ha de ceder a la filiación divina, por la cual es Hijo del Padre celestial. La antítesis exige que esta última filiación se entienda en el mismo sentido físico que la primera.

c) El llamado «pasaje juanístico» en los sinópticos.

El llamado «pasaje juanístico», Mt 11, 27 (Lc 10, 22), nos ofrece, dentro de los testimonios que Jesús da de sí mismo en los sinópticos, la visión más honda de la conciencia que Jesús poseía de ser el Hijo de Dios y de sus relaciones con el Padre : «Todas las cosas las ha puesto el Padre en mis manos. Y nadie conoce al Hijo, sino el Padre; ni conoce ninguno al Padre, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo quisiere revelarlo.» Todos los intentos por declarar total o parcialmente espúreo el pasaje en cuestión fracasan ante la prueba evidente que ofrecen de su autenticidad la crítica textual y los testimonios de los santos padres (San Justino, San Ireneo, Tertuliano).

Jesús sabe perfectamente que ha recibido de su Padre la plenitud de la verdad revelada y la plenitud del poder divino para realizar su misión (primer miembro). Y aunque Jesús aparece por ello encumbrado sobre todos los profetas del Antiguo Testamento, no obstante, lo más peculiar de su ser se manifiesta plenamente en la exposición de sus relaciones con Dios Padre (segundo miembro). Con las palabras: «Nadie conoce al Hijo, sino el Padre», quiere decirnos Jesús que su ser es tan rico de realidad que solamente el conocimiento divino del Padre, que es infinito, puede penetrarlo. Con las palabras : «ni conoce ninguno al Padre, sino el Hijo», quiere decir Jesús que su conocimiento es tan perfecto, que es el único capaz de abarcar el ser divino infinito del Padre. Jesús equipara con ello su conocimiento al conocimiento divino del Padre. Por la revelación que el Hijo hace, pueden llegar también otros al conocimiento del Padre (tercer miembro). El Hijo no es un enviado de Dios como los demás, ligado al encargo que Dios le confía, sino que hace partícipe a quien Al quiere de su conocimiento. Jesús es un predicador de la revelación divina que está en igual plano que su Padre. El pasaje en cuestión no encuentra explicación suficiente sino en la hipótesis de que Jesús posea en común con el Padre la sustancia divina.

d) Jesús confiesa ante el sanedrín que es el Mesías y el Hijo de Dios.

Jesús dio finalmente un solemne testimonio de que era el Mesías y el Hijo de Dios ante el sanedrín, supremo tribunal de justicia del pueblo judío. A la pregunta del sumo sacerdote Caifás, presidente del tribunal : «Te conjuro por Dios vivo; di si eres tú el Mesías, el Hijo de Dias» (Mt 26, 63), respondió Jesús clara y terminantemente : «Tú lo has dicho» (Mt 26, 64), «Yo soy» (Mc 14, 62).

Las palabras que añadió Jesús a esta solemne declaración demuestran que no quiso presentarse por ellas como un Mesías puramente humano en el sentido teocrático de los judíos, sino como verdadero Mesías-Dios e Hijo de Dios consustancial con el Padre: «Pero yo os digo que un día veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder [= de Dios] y venir sobre las nubes del cielo» (cf. Ps 109, 1; Dan 7, 13). Los sanedritas consideraron la confesión de Jesús como una blasfemia digna de muerte. Ahora bien, según las ideas de los judíos, no podía conceptuarse de

blasfemia el mero arrogarse el título de Mesias, sino el considerarse igual a Dios ; cf. Ioh, 19, 7.

e) La alegoría de los malos viñadores. De los testimonios que Jesús da sobre sí mismo se desprende luz sobre la alegoría de los malos viñadores ; alegoría en la cual Jesús, previendo la muerte que le espera, se refiere clarísimatnente a sí mismo : «Le quedaba [al dueño de la viña] todavía uno, un hijo amado, y se lo envió también el último, diciéndose: A mi hijo le respetarán. Pero aquellos viñadores se dijeron para sí: Este es el heredero. ¡Ea! Matémosle y será nuestra la heredad. Y cogiéndole le mataron y le arrojaron fuera de la viña» (Mc 12, 6-8).

Mientras que los profetas del Antiguo Testamento figuran en esta alegoría como los criados que el dueño de la viña iba enviando, Jesús aparece como el hijo único y muy querido de dicho señor, y, por tanto, como su único heredero legítimo. He ahí una alusión clarísima a la filiación divina de Jesús, que es Hijo de Dios por esencia. El testimonio que Jesús da de sí mismo se ve corroborado por sus milagros y profecías, por la santidad de su vida y por la sublimidad de su doctrina, y no menos por el hecho de haber dado la vida en testimonio de sí mismo.

§ 5. EL TESTIMONIO DEL EVANGELIO SEGÚN SAN JUAN

A. Testimonio del Evangelista

El evangelio de San Juan, como afirma el mismo evangelista, se escribió con el fifí de probar la mesianidad y filiación divina de Jesús: «Estas [señales] fueron escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Ioh 20, 31).

San Juan tiene ante la vista que Jesús es el Hijo consustancial de Dios, como se deduce con toda evidencia del *prólogo* en que nos habla de la significación de la persona y de la obra de Jesús. El prólogo comienza con la descripción del Logos preexistente, que existe desde toda la eternidad, es persona subsistente junto a Dios, siendo El mismo Dios ; por El se hicieron todas las cosas, El es la fuente de la vida eterna y mediante su revelación ilumina

espiritualmente a los hombres. El Logos guarda con respecto a Dias la relación de Hijo. Es designado como «Unigénito del Padre» (monigenés par patros; 1, 14) y como «Dios unigénito» (µonogenés theos; 1, 18). Este Logos, que existe desde toda la eternidad, vino al mundo en el tiempo, haciéndose carne (1, 14) para traer la gracia y la verdad a Ios hombres. El Logos hecho carne se identifica con Jesucristo histórico.

El evangelista vuelve a insistir más tarde en llamar a Jesús «Hijo unigénito de Dios» (ó monogenés uios tou theou; 3, 16 y 18).

B. El testimonio de Jesús sobre sí mismo en el cuarto evangelio

1. Filiación divina de Jesús

Con mayor frecuencia aún que en los sinópticos, vemos que Jesús en el cuarto evangelio llama a Dios «Padre suyo» o «el Padre», y a sí mismo se llama «el Hijo». Hace distinción expresa entre su filiación divina y la de sus discípulos ; 20, 17: «Ve a mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dias y a vuestro Dios».

2. Preexistencia en Dios

Jesús da testimonio de que ha sido enviado por el Padre (5, 23 y 37; 6, 38 s y 44; 7, 28 s y 33, etc.), de que ha venido «del cielo» (3, 13; 6, 38 y 51) o «de arriba» (8, 23; cf. 3, 31), de que ha salido de Dios o del Padre (8, 42; 16, 27 s). Jesús expresa con estas palabras su preexistencia en Dios. Puesto que su relación con Dios la define como filiación, es obvio que su preexistencia tiene lugar desde toda la eternidad.

3. El Hijo en plano de igualdad con Dios

a) A propósito de la curación del hombre que llevaba treinta y ocho años enfermo (5, 1 ss), Jesús revela su divinidad y su filiación divina con especial relieve (5, 17-30). Cuando los

judíos le censuraban por quebrantar el sábado, Jesús los rechaza con el siguiente argumento : «Mi Padre sigue obrando todavía, y por eso yo obro también» (17). Con ello, Jesús reclama para sus actividades completa igualdad con el obrar del Padre. Así como el descanso sabático no impide a Dios ejercer su acción conservadora y rectora del mundo, de la misma manera el precepto sabático no le estorba tampoco a)~ ,1 para realizar la curación milagrosa. Los fariseos ven expresada en esta frase de Jesús igualdad esencial con Dios y la filiación divina consustancial: «Por esto los judíos buscaban con más ahínco matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que decía a Dias su Padre, haciéndose igual a Dios» (18).

En los versículos siguientes, jesús declara más explícitamente el pensamiento de que su obrar es en todo igual al del Padre. Se atribuye a sí mismo las operaciones divinas de dar vida (en el sentido de conferir la vida sobrenatural del espíritu) y de juzgar (en el sentido de ejercer el oficio de juez en el juicio universal) (21-22) y exige para sí la misma honra divina que se tributa al Padre y fe en su palabra (23-24). La fe es la condición subjetiva previa para recibir la vida eterna y para no ser condenados en el juicio. Jesús, durante su discurso, se llama a sí mismo el «Hijo de Dios» (25). Relacionado este título con la revelación de su consustancialidad con Dios Padre, solamente puede significar que Jesús es el Hijo de Dios por esencia.

b) De manera análoga, Jesucristo revela su consustancialidad con Dios en ocasión de una disputa habida con Ios judíos en la fiesta de la dedicación del templo (10, 22-39). Dice Jesús a propósito de su relación con el Padre : «Yo y el Padre somos una sola cosa» (egó kaí ó patér én ésmen; 30). Según el contexto, no se trata de una unidad moral entre Cristo y el Padre, sino de una unidad física, y ciertamente de una unidad de sustancia, no de persona (én, no eís). En este mismo sentido comprendieron los adversarios de Jesús sus palabras, y le inculparon de blasfemia : «Por ninguna obra buena te apedreamos, sino por la blasfemia, porque tú, siendo hombre, te haces Dios» (33).

Jesús refuta la acusación de blasfemia y les pide que crean al testimonio del Padre, manifiesto en las obras milagrosas

que Él ha hecho : «Creed a las obras, para que sepáis y conozcáis que el Padre está en mí, y yo en el Padre» (38).

c) En el discurso de despedida, Jesús expone detalladamente la idea de la inmanencia y mutua compenetración esencial entre el Padre y Él (pericóresis, circumincessio) ; cf. 14, 9-11.

En su oración sacerdotal, Jesús ruega por la unidad de los apóstoles y de los fieles, modelo de la cual es su unidad sustancial con el Padre (17, 11 y 21).

4. Atributos y preceptos divinos

Jesús se aplica a sí mismo *atributos y operaciones* divinas: la eternidad (8, 58: «Antes que Abraham naciese, era yo» ; cf. 17, *5 y 24),* el conocimiento perfecto del Padre (7, 29; 8, 55; 10, 14 s), el poseer igual poder y actividad que el Padre (5, 17 ss), el poder de perdonar los pecados (8, 11), que puede conferir también a otras personas (20, 23), el oficio de juez del mundo *(5, 22 y 27),* el ser digno de adoración (5, 23). Se señala a sí mismo como la luz del mundo (8, 12), el camino, la verdad y la vida (14, 6).

Jesús impone *preceptos* divinos, reclamando que se crea en su persona (14, 1: «Creéis en Dios, creed también en mí»; cf. 5, 24; 6, 40 y 47; 8, 51; 11, 25 s) y que se le ame con un amor que se manifieste en el cumplimiento de sus preceptos (14, 15, 21 y 23). Como recompensa, promete el amor del Padre y el suyo, la revelación de sí mismo, y venir los dos, d Padre y El, a morar en el alma que ame a Cristo : «Vendremos a él y en él haremos morada» (14, 23). La inhabitación es privilegio exclusivo de Dios. Jesús manda a sus discípulos que oren en su nombre al Padre y a sí mismo, y les asegura que serán escuchados (14, 13 s; 16, 23 s).

La solemne confesión de fe en la divinidad de Cristo que hace el apóstol Santo Tomás : «Señor mío y Dias mío» (20, 28), la recibe el Señor resucitado como expresión de la fe exigida por E'1; cf. Dz 224.

5. El testimonio de las obras

Al testimonio de las palabras de Jesús hay que añadir el testimonio de sus obras, es decir, de sus milagros. Los milagros, en la mente del evangelista San Juan, son «señales» que manifiestan la gloria divina de Jesús, es decir, su poder y majestad divina, y, por tanto, su divinidad; cf. 2, 11; 11, 40. Jesucristo invocó repetidas veces el testimonio de sus obras considerándolas como motivo de credibilidad; 10, 25: «Las obras que hago en nombre de mi Padre dan testimonio de mí» ; cf. 5, 36; 10,, 37 s ; 14, 11; 15, 24.

APÉNDICE: **El testimonio de Jesús en los demás escritos de San Juan**

El testimonio que ofrece el evangelio de San Juan está corroborado por los restantes escritos del evangelista. Destacamos especialmente 1 Ioh 5, *20:* «Sabemos que el Hijo de Dios vino y nos dio inteligencia para que conozcamos al que es Verdadero [= a Dios], y nosotros estemos en el Verdadero en su Hijo Jesucristo. Éste es el verdadero Dios y la vida eterna.» Las últimas palabras del texto citado se refieren a Jesucristo, como se demuestra por las siguientes razones : *a)* El pronombre demostrativo (éste» se refiere al nombre más inmediato, es decir, a Jesucristo. *b)* Referirlo al «Verdadero», es decir, a Dios Padre, sería incurrir en una tautología. c) El enunciado «Jesucristo es vida eterna» es genuinamente juanístico; cf. 1 Ioh 1 , *2;* 5, 11 s ; Ioh 1, 4; 11, *25;* 14, *6.* Ahora bien, si aplicamos a Jesucristo el segundo predicado de «vida eterna», debemos aplicarle igualmente el primero de «verdadero Dios». *d)* La confesión de la divinidad de Jesucristo se halla en plena armonía con todo el Evangelio ; cf. 1 Ioh 1, 1 y 18; 20, 28.

Otros enunciados importantes sobre la persona y la obra de Cristo se encuentran en los siguientes lugares: 1 Ioh 1, 1-3 *y 7b; 2,* 1 *s; 4, 9s y* 14 *s;* 5, 5 s y 10-13; *2* Ioh 3, *7 y 9;* Apoc 1, *5-7 y* 17s; *5,* 12-14; 19, 13 (ó logos tou theou); *22, 12s.*

§ 6. EL TESTIMONIO DE LAS CARTAS PAULINAS

1. La carta a los Filipenses, 2, 5-11

La más jugosa expresión de la cristología paulina la ofrece el pasaje Phil 2, 5-11, de suma importancia para el dogma: Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo jesús [6]. El cual, como existiera en forma de Dias, rio creyó deber retener el ser igual a Dias [7], sino 'que se despojó a sí mismo tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres. Y mientras en su exterior aparecía como hombre [8], se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz [9]. Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre [10], para que al nombre de jesús se doble toda rodilla de cuantas habitan en los cielos, en la tierra y en los infiernos [11], y toda lengua confiese : Señor es Jesucristo para gloria de Dios Padre».

Estas dos páginas que siguen 223-224, señaladas en rojo, por sus numerosas citas griegas,
puede verlas mejor en pdf. Haga clic en 223-223.pdf

El Apóstol distingue en este texto tres formas distintas de existir Cristo : a) Primeramente existía en forma de Dios (&v poppii Tor) (kol útr&pxo)v); b) después tomó forma de siervo (µoppily aoóÄou aaßcÁlv); *c) por* último, Dios le exaltó sobre todas las criaturas por su obediencia en el sufrimiento (xal ó Oebs aö'r v úirepútulasv).

La expresión (1.op:p-í) con frecuencia la entendieron los antiguos exegetas en el sentido de la aopq»j aristotélica, a la que se concebía como sinónima de oúat« (sustancia); pero es más acertado tener en cuenta el lenguaje no filosófico del Apóstol e interpretarla como la apariencia externa que denota cuál es el ser de una cosa. Claro que no se puede hablar propia-mente de «forma de Dios», pero esta expresión viene sugerida por la antítesis «forma de siervo». La «forma de Dios» significa objetivamente la gloria *y* majestad (Set) que corresponden a la esencia divina *y* con las cuales Dios se manifiesta a los hombres. La expresión «existiendo en forma de Dios» presupone la posesión de la esencia divina. Existiendo en forma de Dios, Jesús tenía «el ser igual a Dios» (T6 dtvat tau Osc;)), lo cual hay que entenderlo en el sentido de una total igualdad con Dios, que comprende tanto la esencia como la apariencia (oúata y µopprl).

La palabra eepnayp.6S, que en toda la Sagrada Escritura sólo aparece en este lugar, en la literatura no bíblica significa no solamente la actidividad del eepngct,v (robar, saquear, arrebatar, acaparar), sino también como iipnayμa, lo que es objeto del &pngetv: el robo *(res rapta y res rapienda),* el botín, algo real que puede ser aprehendido y utilizado ; un bien, una oportunidad que pueden ser aprovechados, una ventaja, una ganancia. Siempre en el supuesto de que la persona de que se trate no posea ya originariamente el bien apropiable sino que sólo se ha apropiado de él o tiene la posibilidad de hacerlo suyo. Cf. EUSEBIO, *Hist. eccl. vili 12, 2; Vita Constantini* II, *31; In Luc. 6,* 20 (PG *68, 172 C) ;* CIRILO DE ALEJANI)RIA, *De adoratione* I, *25 (PG 68,* 172 *C).* La expresión Tb etvoc Caa 0e6;) no significa que el Hijo de Dios, por naturaleza, sea igual a Dios, sino la igualdad de su conducta con la de Dios. El sentido del v. *6b es :* Cristo no pensaba en atribuirse una conducta igual a la de Dios, antes bien se supeditaba en todo al Padre (cf. Ioh 14, *28).* Por razones lingüísticas es inaceptable la explicación dada por la mayoría de los padres : Cristo no tenía necesidad de considerar el ser igual a Dios, en el sentido de igualdad óntica, como . cosa robada o capaz de serlo, porque ya poseía tal igualdad en virtud de su. propia naturaleza.

La *kénosis* (acción de despojarse) consiste en prescindir de la forma de Dios entendida como la manifestación de su gloria y majestad, pero ese despojarse no consiste, de modo alguno, en renunciar a la posesión.

Como recompensa a su ulterior humillación, obedeciendo durante su vida terrena hasta la muerte y muerte de cruz, Dios le ensalzó en su naturaleza humana por encima de todos los seres creados confiriéndole el nombre yahvético de Kyrios, y ordenando que todas las criaturas le rindan adoración como a Persona divina.- En virtud de esta elevación, la naturaleza humana de Cristo entró a participar en su vida posterrena de la majestad y gloria de Dios ; cf. Ioh 17, *5.*

2. Cristo es designado como Dios

El apóstol San Pablo expresa igualmente su firme creencia en la divinidad de Cristo llamándole directamente Dios (9eó«

a) Rom 9, 5 : «De ellos [de los israelitas], según la carne procede Cristo, que está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos» (6 itv É7ri zráv ro v 9eóS n' Äoyi r? S eiS To' S a[WVaS).

La teología liberal separa el v 5b del 5a, haciendo del primero una doxología independiente en honor de Dios Padre: «Dios [= Padre], que está por encima de todas las cosas, sea bendecido por los siglos.» Pero contra tal interpretación tenemos el sentido del contexto (la expresión «según la carne», es decir, según su faceta humana, exige ser completada; cf. el lugar paralelo de Rom 1, 3), y en contra habla también la confrontación con las restantes doxologías paulinas, que constituyen ordinariamente el final solemne de la exposición de un pensamiento y van íntimamente ligadas con lo que precede (cf. Rom 1, 25; Gal 1, 5; 2 Cor 11, 31; Rom 11, 36; Phil 4, 20). La doxología en honor de Dios Padre quedaría completamente aisladá tanto en su aspecto gramatical como en el ideológico. Además, es sentencia unánime de los santos padres que todo este pasaje se refiere a Cristo.

b) Tit 2, 13 : «Aguardamos la feliz esperanza y la manifestación de la gloria de nuestro gran Dios y Redentor Jesucristo» (brupávetav Ty$_{IS}$ 36elg Toú p.eyátÄou 9eoú xai aoúr **poS** rlí.cav 'I laoU Xptrroll).

La denominación de «Dios» se refiere a Cristo y no a Dios Padre. De ello nos persuade tanto la forma gramatical de la frase **(agrupación** de los sustantivos 9eóS y aarrí)p bajo un solo artículo) como, especialmente, el hecho de que la Epifanía o Parusía se predique siempre de Cristo y nunca del Padre; cf. 1 Tim 6, 14; 2 Tim 4, 1.

c) Hebr 1, 8 : «Pero al Hijo [le dijo Dios] : Tu trono, l oh Dios ! [6 Mg], subsistirá por los siglos de los siglos». Lo que en el salmo 44, 7, se dice de Dias, es aplicado a Cristo, Hijo de Dios, por medio del apóstrofe «oh Dios». Es un hebraísmo usar el **caso** nominativo (6 9eó0 **en vez del** caso vocativo.

Según el **sentido** literal, la **palabra** del salmo se refiere **al** rey **de** los israelitas. El **apóstrofe** «oh Dios» **pudiera**

haberse originado por una co**rrupción** del texto **(yihve** = «será» –~ **Yahvé –+** Elohim; **o kelohim** = «como **[trono]** de Dios». Pero el **autor** de la carta a los **Hebreos** entiende que la **palabra** se refiere a Dios y **la aplica** a Cristo.

De acuerdo con todas estas frases, el Apóstol atribuye a Jesucristo toda la plenitud de la divinidad; Col 2, 9: «Pues en El habita toda la plenitud de la divinidad sustancialmente». Frente a la doctrina gnóstica de los «eones», San Pablo acentúa que en Cristo se halla continuamente presente la sustancia divina con todas sus perfecciones; cf. Col 1, 19.

3. Cristo es designado como Señor

Con el título religioso de Kyrios se designaba en el lenguaje del mundo helenístico a una divinidad pagana a la cual se le rendía culto especial. Los emperadores romanos se adjudicaban también el título de Kyrios, ordenando que se les tributaran honores divinos. Entre los judíos, el nombre de Kyrios, versión de los nombres hebreos de Dios : Adonai y Yahvé, ser-vía ordinariamente para designar al Dios verdadero.

En la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén se llamó al Señor, después de su ascensión a los cielos, Kyrios, dando a esta palabra un sentido religioso, como lo atestiguan los Hechos de los Apóstoles, 1, 21; 2, 36. Fue signo distintivo de los cristianos invocar el nombre del Señor (o el de Jesús); Act 9, 14 y 21; 22, 16. San Esteban dijo al morir: «Señor Jesús, recibe mi espíritu... Señor, no les imputes este pecado» ; Act 7, 59 s.

Para el apóstol San Pablo el nombre de Kyrios incluye la confesión de la divinidad de Cristo. Buena prueba de ello es que aplica al Kyrios lestes Christus pasajes del Antiguo Testamento en que sale la palabra Kyrios y que se refieren a Yahvé; cf. 1 Cor 1, 31: «EI que se gloríe, gloríese en el Señor» ; Rom 10, 12 s : «Todo el que invocare el nombre del Señor, será salvo», 2 Thes 1, 9 s ; Hebr 1, 10 ss ; 1 Cor 2, 16. Según Phil 2, 16, el nombre de Kyrios es el que está por encima de todo nombre, es decir, es el nombre de Dios. De ahí que el Kyrios Jesucristo sea para San Pablo objeto

de adoración de la misma manera que Dios; cf. Phil 2, 10: «Al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en el cielo, en la tierra y debajo de la tierra» ; 1 Cor 8, 5 s : «Porque aunque algunos sean llamados dioses ya en el cielo, va en la tierra, de manera que haya muchos dioses y muchos señores, para nosotros no hay más que un Dios Padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros también». De la misma manera que los dioses y señores de los paganos no se excluyen unos a otros, sino que se implican mutuamente — los dioses son señores y los señores son dioses —, tampoco el Dios v el Señor de los cristianos se excluyen el uno al otro, sino que Dios es Señor, *y* el Señor es Dias; cf. **O**RÍGENES, *In Rom.* viii, 13. La invocación del nombre del Señor Jesucristo es para San Pablo el vínculo de unión de todos los cristianos; 1 Cor 1, 2. San Pablo implora la gracia, la paz y la misericordia para los fieles, y la pide de la misma forma al Señor Jesús y a Dias Padre (cf. los comienzos de las cartas paulinas).

El origen palestinense y judeoctistiano del título de Kyrios lo indica la invocación aramea ; Marana tha = ¡ Ven, Señor nuestro!; 1 Cor 16, *22; Didakhé* 10, 6; cf. Apoc *22, 20.*

4. Aplicación de atributos divinos

El apóstol San Pablo da prueba de su fe en la divinidad de Cristo por los atributos divinos que le aplica:

a) La *omnipotencia,* que se manifiesta en la creación y conservación del mundo (Col 1, 15-17: «En Al [por Al] fueron creadas todas las cosas... todo subsiste en Al»; 1 Cor 8, 6: «Por quien son todas las cosas» ; Hehr 1, 2 s : «Por quien también hizo el mundo»... «que con su poderosa palabra sustenta todas las cosas»; cf. Hebr 1, 10; *b)* La *omnisciencia* (Col 2, 3: «En el cual se hallan ocultos todos los tesoros de la sabiduría y ciencia de Dios»); *c) La eternidad* (Col 1, 15: «El primogénito de toda criatura») ; *d)* La *inmutabilidad* (Hebr 1, 12: «Pero tú permaneces el mismo» ; Hebr 13, 8: «Jesucristo es el mismo ayer y hoy y por los siglos») ; *e)* La *adorabilidad* (Phil 2, 10: «Al nombre de Jesús se doble toda rodilla» ; Hebr 1, 6: «Adórenle todos los ángeles de Dios»).

5. Cristo, Hijo de Dios

San Pablo especifica como filiación la relación que hay entre Cristo y Dios. Si cotejamos esta idea con las demás concepciones cristológicas de San Pablo, es necesario admitir que se trata de una verdadera filiación divina por esencia. En varios lugares es designada claramente como tal ; v.g., Rom 8, 3: «Dios envió a su Hijo» (T6v ÉauToú uióv rrép,eoaS); Rom 8, 32: «El no perdonó a su propio Hijo» (Toú 18íou uioú oúx &peíaa'ro); Col 1, 13 : «El Padre... nos trasladó al reino del Hijo de su amor» (Toll uioú *T9¡'g* Ceyo'cirr$_N$ otúToú); cf. Rom 1, 3 s (Hijo de David e Hijo de Dios); Gal 4, 4 s (Cristo es Hijo de Dios por naturaleza — los redimidos son hijos adoptivos de Dios por]a gracia) ; Rom 8, *29* (Cristo es el primogénito entre muchos hermanos) ; Hebr 1, 6 (el Primogénito de Dios).

La expresión «Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo», conforme al concepto de filiación expuesto, hay que entenderla en el sentido de verdadera paternidad, fundada en la generación natural; cf. Rom 15, 6; 2 Cor 1, 3; Eph 1, 3.

Al principio de la carta a los Hebreos se funda en la filiación divina de Jesús la elevación que le encumbra por encima de todos los ángeles; 1, 4: «Hecho tanto mayor que los ángeles, cuanto heredó un nombre más excelente que ellos» (a saber, el nombre de Hijo). Como Hijo de Dios, Cristo es «el esplendor de su gloria y la imagen de su sustancia» (1, 3).

§ 7. EL TESTIMONIO DE LA TRADICIÓN ECLESIÁSTICA

La tradición eclesiástica más antigua testifica unánimemente la fe en la divinidad y filiación divina de Jesucristo, tal como esta fe se funda en la Sagrada Escritura. Fueron muchos los mártires que desde el tiempo mismo de los apóstoles sellaron con su sangre la fe en Jesucristo, verdadero Hijo de Dias. El símbolo apostólico llama a Jesucristo Hijo único de Dias *(filius unicus, unus, unigenitus).*

1. Los padres apostólicos

a) La Didakhé confiesa a Cristo como Señor (10, 6: Marana tha), como Dios de David (10, 6), como Hijo de Dios (16, 4) y como siervo de Dios refiriéndose a la profecía de Isaías sobre los padecimientos del Mesías (9, 2 y 3; 10, 2).

b) SAN CLEMENTE ROMANO (hacia el año 96) designa sin cesar a Cristo como «el Señor», e, inspirándose en la carta a los Hebreos, le llama «esplendor de la majestad de Dios, mucho más grande que los ángeles, por cuanto ha recibido un nombre que le eleva por encima de ellos», y pone de relieve la verdadera filiación que une al Hijo con el Padre (Cor. 36, 2-4). Dice de Cristo: «El cetro de la majestad de Dios, nuestro Señor Jesucristo, no se nos manifestó con ostentadora y deslumbrante magnificencia, aunque bien pudo hacerlo, sino en humildad» (16, 2), señal de su preexistencia en Dios y de su voluntario despojamiento de la gloria divina en la encarnación. Para San Clemente, Cristo es objeto de adoración religiosa, como lo testifica su doxología, que repite por dos veces : «Por nuestro Señor Jesucristo, a quien sean el honor y la gloria por los siglos de los siglos. Amén» (20, 11 s ; 50, 7); cf. 59, 2-4.

c) Entre los padres apostólicos, quien enseña con más claridad la divinidad y filiación divina ele Jesucristo es SAN IGNACIO DE ANTIoQUÍA (hacia el año 107). Es frecuente que a Cristo le dé el nombre de Dios *(Eph.* 1, 1; 7, 2; 15, 3; 18, 2; *Rom. 6,* 3; *S'myrn.* 1, 1) ; le considera Creador del mundo, aplicándole aquella frase: «Habló Al, *y* quedó hecho» *(Eph.* 15, 1; cf. Ps 32, 9; Gen 1, 3). Además del poder creador, aplica a Cristo el atributo divino de la omnisciencia *(Eph.* 15, 3), la preexistencia desde toda la eternidad *(Magn. 6, 1:* «El que antes del tiempo estaba en el Padre, se manifestó al fin»), el no haber sido hecho *(Eph.* 7, 2), la intemporalidad y supratemporalidad *(Pol. 3, 2).* Designa la relación de Cristo con Dios como filiación verdadera y unigénita *(Rom.,* inser.: 'Ii;aoü Xpuaroü Toü !.6vou utoü a&roi). Las principales ideas de la cristología ignaciana se hallan compendiadas en *Eph. 7, 2:* «Uno solo es el médico, tanto carnal como espiritual, creado e increado, Dios manifestado en la carne, en la muerte verdadera vida, procedente de María y procedente de Dios, al principio pasible y ahora impasible, Jesucristo Señor Nuestro.»

d) Cf. además la *Epístola de Bernabé 5,* 5-11; 12, 10. SAN POLICARPO, *Phil. 2,* 1; 12, 2; *Martyrium Polycarpi* 14, 3; 17, 3: «Le adoramos porque es el Hijo dei Dios.»

2. Los apologistas de principios del cristianismo

Los apologistas cristianos de los siglos **II y III** enseñan la preexistencia y divinidad de Cristo empleando casi siempre el concepto juanístico del Logos, pero no siempre están limpios sus escritos de tendencias al subordinacionismo (San Justino, Teófilo de Antioquía, San Hipólito, Orígenes).

ARÍSTIDES DE ATENAS (hacia el año 140) nos habla así a propósito de la fe cristiana : «Los cristianos deben su origen a Jesucristo. Éste es llamado el Hijo de Dios altísimo, y se dice de Él que bajó de los cielos como Dios y tomó carne ele una Virgen hebrea, habitando, por consiguiente, el Hijo ele Dios en una hija de los hombres» *(Apol. 2, 6).*

SAN JUSTINO mártir (hacia el año 150), en su diálogo con el judío Trifón (c. 48-108), presenta una extensa prueba de la divinidad y filiación divina de Jesucristo, que toma de los escritos del Antiguo Testamento. Dice de Cristo que Él, como Hijo del Hacedor del mundo, preexistía como Dios *y* que fue engendrado como hombre por la Virgen *(Dial.* 48); *cf. Apol.* 1, 63.

La universalidad de la fe en la divinidad de Cristo es testimoniada, en los tiempos que siguen a estos apologetas, especialmente por las reglas de fe; cf. SAN IRENEO, *Adv. haer.* I 10, 1; TERTULIANO, *De virg. v el. 1; Adv. Prax. 2;* ORfGENES, *De princ.* 1, *praef.* 4.

Un testimonio de la «teología de los monumentos arqueológicos» es el símbolo del pez, que empezó a usarse desde el siglo II (Ixthis = Iesous Xristos theou uios sóter); cf. las inscripciones de Abercio y de Pectorio.

Capitulo segundo

LA VERDADERA HUMANIDAD DE CRISTO

§ 8. REALIDAD DE LA NATURALEZA HUMANA DE CRISTO

1. Doctrinas heréticas opuestas: el docetismo

A fines del siglo I y comienzos del u aparecieron unos herejes que negaban la realidad del cuerpo humano de Cristo, reduciendo a simple apariencia los hechos de la vida terrenal y humana de jesucristo, principalmente su pasión y muerte (SAN IGNACto, *Trall.* 10; *Smyrn. 2,* 1: «Cristo habría padecido tan sólo en apariencia»). El «escándalo de la cruz», según refiere en sus cartas SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA *(Eph.* 18, 1; cf. Gal 5, 11; 1 Cor 1, 23), fue lo que indujo a estos herejes **a** crear semejantes doctrinas.

Las sectas gnósticas posteriores, que atribuían a Cristo un cuerpo aparente sin ninguna realidad (Basílides, Marción) o bien un cuerpo astral (Apeles, Valentin), tomaron como punto de partida el dualismo gnóstico, según el cual es imposible cualquier unión del Logos divino con un cuerpo humano, porque la materia es sede del mal. Se basaron igualmente en el dualismo gnóstico las herejías docetistas de los maniqueos y priscilianistas.

2. Doctrina de la Iglesia

Cristo asumió un cuerpo real, no simplemente aparente (de fe).
Los símbolos de la fe más antiguos nos hablan de los importantísimos hechos de la vida terrenal y humana de Jesús, de su concepción, nacimiento, pasión, muerte y resurrección, excluyendo, en su sentido obvio, la reducción docetista de la vida humana de Jesús a una mera apariencia ; cf. el símbolo apostólico y todos los otros símbolos posteriores que de él dependen. El concilio de Calcedonia (451) llama a Cristo «Dios verdadero y hombre verdadero» ; Dz 148.

Una condenación expresa del docetismo (que se perpetuó durante la edad media en las doctrinas maniqueístas) la encontramos en la *Professio fidei Michaelis Palaeologi* del segundo concilio universal de Lyón (1274) *y* en el *Decretum*

pro lacobitis del concilio universal de Florencia (1441) ; Dz 462, 710.

3. Prueba tomada de las fuentes de la revelación

Los evangelios pintan los hechos de la vida terrena de Jesús en una forma que no deja lugar a duda sobre la realidad de su cuerpo y su alma, y sobre la igualdad específica de los mismos con el cuerpo y el alma de los restantes hombres. Después de la resurrección, Jesús, para convencer a los discípulos, que todavía andaban vacilantes, les confirma la realidad de su cuerpo humano con las siguientes palabras : «Palpad y ved ; que un espíritu ni tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo» (Lc 24, 39). El apóstol San Juan, al hecho de hacerse hombre el Hijo de Dios, le 11ama encarnación («El Logos se hizo carne»), y combate a los herejes que niegan que Cristo vino revestido de carne (1 Ioh 4, 2; 2 Ioh 7; cf. 1 Ioh 1, 1). El apóstol San Pablo, refiriéndose a la mediación de Jesucristo, nos habla del «hombre Jesucristo» (Rom 5, 15 ; 1 Cor 15, 21 ; 1 Tim 2, 5) y nos señala la genealogía humana de Cristo (Rom 1, 3; 9, 5 ; 2 Tim 2, 8 ; Gal 3, 16; 4, 4), así como también su pasión y muerte en la cruz (1 Cor 1, 23 : «Nosotros predicamos a Cristo crucificado»).

El docetismo fue combatido primeramente por San Ignacio de Antioquía *(t* hacia el 107), y más tarde por San Ireneo *(+* hacia el 202) y Tertuliano (+ después del 220) principalmente, dirigiéndose estos últimos contra el docetismo de los gnósticos. SAN IGNACIO, para refutar el docetismo se basa en el Evangelio *(Philad. 5,* 1) ; va recorriendo los hechos que en él se refieren de la vida humana de Jesús y los subraya con un enfático *áléthos* (=, verdadera, realmente).

Como ya advirtieron los santos padres, el docetismo lleva lógicamente a depreciar el valor que la pasión y muerte de Cristo tienen para la ascética cristiana y para la redención; socava la credibilidad de la Sagrada Escritura y de toda la fe cristiana y desvanece todo el sentido de la eucaristía.

§ 9. INTEGRIDAD DE LA NATURALEZA HUMANA DE CRISTO

1. Doctrinas heréticas opuestas: arrianismo y apolinarismo

Arrio (+ 336) enseñó que el Logos no unió consigo alma humana alguna sino únicamente un cuerpo sin alma. El principio de las manifestaciones de vida psíquica en Jesús no sería otro que el Logos. Creía Arrio que de esta manera era fácil explicar el carácter de creado del Logos.

Apolinar de Laodicea (+ hacia 390), celoso defensor de la definición de fe emanada del concilio de Nicena, tomó como punto de partida el tricotomismo platónico (el hombre se halla compuesto de cuerpo, alma y espíritu), y enseñó que el Logos tomó un cuerpo humano y un alma animal, ocupando el Logos divino el lugar del alma espiritual que faltaba. Creía erróneamente Apolinar que sólo se podía salvar de esta manera la unidad de persona en Cristo y su impecabilidad. Intentaba fundamentar su doctrina en Ioh 1, 14 (ααρ; = cuerpo) y en Phil 2, 7 (όρ.οίωμα = semejanza).

2. Doctrina de la Iglesia

Cristo no solamente asumió un cuerpo, sino también un alma racional (de fe).

Después de haber sido condenado el apolinarismo en un sínodo particular de Alejandría presidido por San Atanasio (362), fue de nuevo reprobado como herético en el segundo concilio universal de Constantinopla (381) y en un sínodo romano presidido por el papa San Dámaso (382; Dz 85, 65). El concilio de Calcedonia (451) enseña, a propósito de la humanidad de Cristo: «Es perfecto en su humanidad... verdadero hombre, constando de alma racional y de cuerpo... consustancial con nosotros en cuanto a su humanidad» (Dz 148). Conforme a esta declaración del concilio de Calcedonia, profesa el símbolo *Quicumque:* «perfectus horno ex anima rationali et humana carne subsistens» (Dz 40) ; cf. Dz 216. El concilio universal de Vienne (1311-12) declaró contra Pedro Juan Olivi (+ 1298) que en Cristo, como en todos los demás hombres, el alma

racional es por sí misma y esencialmente la forma del cuerpo (Dz 480) ; cf. Dz 710.

3. Prueba por las fuentes de la revelación

Jesús mismo habla de su alma humana ; cf. Mt 26, 38: «Mi alma está triste hasta la muerte» ; Lc 23, 46 : «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu». La Sagrada Escritura nos habla de la muerte de Jesús diciendo que «entregó su espíritu» (Mt 27, 50; Ioh 19, 30; Mc 15, 37; I,c 23, 46). La espiritualidad del alma de Cristo resalta de manera especial en sus oraciones de súplica y de acción de gracias, y en el sometimiento de su voluntad humana a la voluntad divina : «No se haga mi voluntad sino la tuya» (I,c 22, 42).

SAN CLEMENTE ROMANO testifica que la naturaleza humana de Cristo consta de estas dos partes esenciales, cuando dice que el Salvador «entregó su carne por nuestra carne y su alma por nuestra alma» *(Cor. 49, 6).* SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA llama a Cristo «perfecto hombre» (*teleios anthropos*; *Smyrn.* 4, *2).* San Gregorio Niseno fue el campeón más señalado contra Apolinar de Laodicea.

Los santos padres y teólogos prueban la necesidad de que Cristo asumiera un alma racional con los dos axiomas siguientes : «Quod assumptum non est, non est sanatum» (SAN GREGORIO NACIANCEN0, *Ep.* 101 *ad Cledonium:* «Lo que no ha sido asumido no puede ser salvado, pero lo que ha sido unido con Dios, eso por cierto se salva») y «Verbum assumpsit carnem mediante anima» (cf. S.th. III 6, 1).

Como defensa contra el apolinarismo, se creó la siguiente fórmula: En Cristo hay dos naturalezas (la divina y la humana) y tres sustancias (Logos, alma racional y cuerpo). Sin embargo, esta fórmula fue desechada más tarde en el concilio provincial de Francfort *(794)* a causa de la identidad real entre naturaleza y sustancia; cf. Dz 284, *295,* 312. Con todo, la vemos introducida en la teología escolástica; cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sapientia animae Christi:* «Christus unus [est] in una persona, duabus naturis, tribus essentiis : ... divinitate, carne et anima» (PL 176, *847) ;* PEDRO LOMBARDO, *Sent.* III 6, *3).*

§ 10. ORIGEN ADAMÍTICO DE LA NATURALEZA HUMANA DE CRISTO

Cristo fue verdaderamente engendrado y nació de una hija de Adán, la Santísima Virgen María (de fe).

Una particular garantía de la realidad e integridad de la naturaleza humana de Cristo es el haber sido verdaderamente engendrado por una madre humana y nacido de ella. Al nacer de una hija de Adán, quedó incorporado, según su humanidad, a la descendencia de Adán. Su igualdad específica con los hombres llegó a ser de esta manera una comunidad de linaje; Cristo se convirtió **en** nuestro hermano.

Mientras que algunos gnósticos, como Valentin y Apeles, invocando en su favor 1 Cor 15, 47, y Mt 1, 20, afirmaron que Cristo había bajado de los cielos a la tierra con un cuerpo de índole espiritual y pasado por la Virgen sin tomar nada de ella, «lo mismo que fluye el agua por un canal» (EPIFANIO, *Haer.* 31, 4), la Iglesia enseña en sus símbolos de fe que Cristo fue engendrado y nació de la Virgen María, es decir, de la sustancia de Ella; cf. el símbolo apostólico : «natus ex Maria Virgine» ; el símbolo *Quicumque:* «ex substantia matris in saeculo natos» (Dz 40). Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, al Mesías se le llama descendiente de Abraham y David ; cf. Gen 22, 18 ; Mt 1, 1 ; 9, 27 ; 12, 23 ; 22, 42 ; Rom 1, 3; 2 Tim 2, 8. El Nuevo Testamento hace resaltar la verdadera maternidad de María ; cf. Mt 1, 16 : «[María], de la cual nació Jesús» ; I,c 1, 31: «Y he aquí que concebirás en tu seno y parirás un hijo» ; Gal 4, 4: «nacido de mujer».

Entre los santos padres se señala principalmente SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA corno inculcador de que Cristo xprocede verdaderamente del linaje de David según la carne, ... que nació verdaderamente de una virgen» ***(Smyrn.*** 1, *1;* cf. *Eph.* 18, *2).*

Los santos padres combaten a los gnósticos haciendo hincapié en la preposición *ex* (no *per)* que presenta el texto sagrado en Mt 1, 16; Gal 4, 4 y Lc 1, *35* (en este último lugar

es una interpolación) ; cf. TERTULIANO, *De carne Christi 20;* S.th. III 4, *6.*

La *importancia redentora* de la verdadera y completa humanidad de Cristo y de su descendencia común eon nosotros radica, por una parte, en la reconciliación de la cruz, que Al realizó por nosotros como hermano nuestro que era, y por otra parte en el perfectísimo ideal de vida humana que puso ante nuestra vista con su ejemplo moral; véase el tratado sobre la redención.

Capítulo tercero

LA UNIÓN DE AMBAS NATURALEZAS EN CRISTO EN LA UNIDAD DE PERSONA

§ 11. LA UNIDAD DE LA PERSONA DE CRISTO

1. Doctrina herética opuesta: el nestorianismo

La herejía de *Nestorio (428,* patriarca de Constantinopla, + hacia el *451* en el destierro), de la cual se hallan precedentes en las dos figuras principales de la escuela exegética de Alejandría: *Diodoro de Tarso* (+ antes del *394) y su* discípulo *Teodoro de Mopsuestia* (+ 428), se puede resumir, según los escritos de sus impugnadores (San Cirilo de Alejandría, Juan Casiano), en los siguientes capítulos principales:

a) El hijo de la Virgen María es distinto del Hijo de Dios. Análogamente a como hay dos naturalezas en Cristo, es menester admitir también que existen en Él dos sujetos o personas distintas.

b) Estas dos personas están vinculadas entre sí por una simple unidad accidental o moral. El hombre Cristo no es Dios, sino portador de Dios. Por la encarnación no se ha hecho hombre propiamente el Logos-Dios, sino que ha pasado a morar en el hombre Jesucristo, de manera parecida a como Dios habita en los justos.

c) Las propiedades humanas (nacimiento, pasión, muerte) tan sólo se pueden predicar del hombre Cristo ; las

propiedades divinas (creación, omnipotencia, eternidad) únicamente se pueden enunciar del Logos-Dios (se niega, por tanto, la comunicación de idiomas).

d) En consecuencia, no es posible dar a María el título de «Madre de Dios» (Theotokos) que se le venía concediendo habitualmente desde Orígenes. Ella no es más que «Madre del hombre» (antropotokos) o «Madre de Cristo» (xristotokos).

e) La idea fundamental de la dualidad de sujetos en Cristo aparece también en la doctrina confirmacionista, propia de los antioquenos, según la cual el hombre Cristo habría merecido ser honrado y acatado como Dios por su obediencia en someterse a los dolores de la pasión.

Tendencias nestorianas se dejan sentir también en la cristología de la escolástica antigua, sobre todo en la *teoría del hábito,* patrocinada por PEDRO LOMBARDO *(Sent.* III *6, 4-6) y* que se deriva de Pedro Abelardo. En ella se compara la unión del Logos divino con la naturaleza humana a la vestición de un ropaje. SANTO TOMÁS rechaza esta doctrina como herética por reducir a una unión simplemente accidental la unión hipostática entre las dos naturalezas de Cristo; S.th. iii *2, 6.*

Tiende también hacia el nestorianismo la doctrina de *Anton Günther* (t *1863).* De su teoría filosófica, según la cual la esencia de la personalidad consiste en la conciencia de sí mismo, saca en el terreno cristológico la conclusión de que en Cristo hay dos personas realmente distintas : una divina y otra humana, por existir en Él dos conciencias: una verdaderamente divina y otra verdaderamente humana. Para no desembocar en esta conclusión, supone Günther una "unidad formal" entre el Hijo eterno de Dios y el hijo de la Virgen, unidad que consiste en la mutua compenetración de ambas conciencias. Notemos, sin embargo, que el dogma exige unidad real de persona.

2. La doctrina de la Iglesia

La naturaleza divina y la humana se hallan, ***en*** *Cristo unidas hipostáticamente, es decir, en unidad de persona* (de fe).

El dogma dice que en Cristo hay una sola persona, a saber : la persona divina del Logos, y dos naturalezas, subsistentes las dos en una misma persona divina. La naturaleza humana ha sido asumida en la unidad y dominio de la persona divina, de suerte que es la persona divina la que obra en la naturaleza humana y por medio de la naturaleza humana como por un órgano suyo.

El III concilio universal de Efeso (431) confirmó los doce anatematismos de San Cirilo de Alejandría, pero sin definirlos formalmente; Dz 113-124. Más tarde fueron reconocidos por Ios papas y los concilios como expresión de la genuina doctrina de la Iglesia. He aquí, condensados, sus puntos principales :

a) Cristo con su propia carne es un ser único, es decir, una sola persona. Él es Dios y hombre al mismo tiempo *(An.* 2 y 6).

b) El Logos-Dios está unido a la carne con una unión intrínseca, física o sustancial (*An.* 2 y 3). Cristo no es portador de Dios, sino Dios verdaderamente *(An. 5).*

c) Las propiedades humanas y divinas de que nos hablan la Sagrada Escritura y los santos padres no deben repartirse entre dos personas o hipóstasis (el hombre Cristo y el Logos-Dios), sino que deben referirse a'l único Cristo, el Logos encarnado *(An.* 4). El Logos divino fue quien padeció en la carne y fue crucificado, muerto y resucitó *(An. 12).*

d) La Santísima Virgen María es Madre de Dios (theotokos), porque parió según la carne al Logos-Dios encarnado *(An.* 1).

El concilio de Calcedonia (451) definió que las dos naturalezas de Cristo se unen «en una sola persona y una sola hipóstasis»Dz 148.

Para respetar las citas griegas hay que leer en pdf las cuatro páginas siguientes

§ 13. DUALIDAD DE VOLUNTADES Y OPERACIONES

1. Doctrina herética opuesta: el monotelismo

El monotelismo es un vástago del monofisismo. Para atraer a los monofisitas, propuso el patriarca Sergio de Constantinopla (610-638) una fórmula de unión : En Cristo hay dos naturalezas, pero una sola voluntad, la divina, y un solo género de operación. La naturaleza humana no tiene otra significación que la de un instrumento sin voluntad en manos del Logos divino. En defensa de la doctrina católica, salieron principalmente San Sofronio (patriarca de Jerusalén desde 634) y San Máximo Confesor (t 662).

2. Doctrina de la Iglesia

Cada una de las dos naturalezas en Cristo posee una propia voluntad física y una propia operación física (de fe).

A pesar de la dualidad física de las voluntades, existió y existe unidad moral, porque la voluntad humana de Cristo se conforma con libre subordinación, de manera perfectísima, a la voluntad divina.

El monotelismo fue condenado por la Iglesia en el sínodo Lateranense del año 649, siendo papa Martín I (Dz 263 ss), en la *Epistola dogmatica ad imperatores* del papa Agatón (678-681; Dz 288) y en el vi concilio universal de Constantinopla (680-681). Este último completó la definición del concilio de Calcedonia con el siguiente párrafo: «Proclamamos igualmente, conforme a las enseñanzas de los santos padres, que en Él hay también dos voluntades físicas y dos operaciones físicas indivisamente, inconvertiblemente, inseparablemente, inconfusamente. Y estas dos voluntades físicas no se oponen la una a la otra como afirmaron los impíos herejes» (Dz 291).

Del dogma de que Cristo tiene una voluntad verdaderamente humana se deriva la conclusión teológica de que la voluntad humana de Cristo es libre. Sin embargo, no podemos atribuir a Cristo la libertad de contrariedad, es decir, la libertad para escoger entre el bien y el mal, pues una persona divina no puede ser sujeto de pecado.

3. Prueba por las fuentes de la revelación

a) Según testimonio de la Sagrada Escritura, Cristo hace distinción expresa entre su voluntad humana y su voluntad divina (que posee en común con su Padre), pero pone bien clara la subordinación perfecta de su voluntad humana a la voluntad divina ; Mt 26, 39 : «No como yo quiero, sino como tú quieres» ; I,c 22, 42 : «No se haga mi voluntad, sino la tuya» ; Ioh 6, 38 : «He descendido del cielo no para hacer mi voluntad, mas la voluntad de Aquel que me envió». La obediencia de Cristo a su Padre celestial, en que tantas veces insiste la Sagrada Escritura, presupone la existencia de una voluntad humana ; cf. Ioh 4, 34 ; 5, 30 ; 8, 29 ; 14, 31; Phil 2, 8 ; Rom 5, 19; Hebr 10, 9. La libre elección de la voluntad humana de Cristo se halla expresada claramente en Ioh 10, 18: «Yo doy mi vida por mí mismo [= voluntariamente]. Tengo poder para darla y poder para volver a tomarla» ; cf. Is 53, 7: «Fue afligido, pero se sometió voluntariamente».

b) El punto de vista de los santos padres aparece ya bien claro en la refutación que hacen del apolinarismo y del monofisismo. SAN ATANASIO, fundándose en Mt 26, 39, enseña expresamente la dualidad física de voluntades en Cristo: «Él manifiesta aquí dos voluntades : una humana, que es de la carne, y otra divina, que es de Dios. La voluntad humana, por la debilidad de la carne, pide que se le ahorre el sufrimiento; pero la voluntad divina está pronta a él» *(De incarn. Dei Verbi et c. Arianos* 21). El papa SAN LEÓN MAGNO, en su *Epistola dogmatica,* pone de relieve los dos géneros distintos de operaciones que hay en Cristo: «Cada una de las dos formas [= naturalezas] obra, en comunidad con la otra, lo que le es característico» ; Dz 144.

Los teólogos escolásticos distinguen en la voluntad humana de Cristo la *voluntas rationis o spiritus* (es decir, la voluntad espiritual) que se subordinaba a la voluntad divina, y la *voluntas carnis o sensualitatis* (es decir, el apetito sensitivo), que *se* resistía al sufrimiento; según esto, nos hablan de tres voluntades de Cristo. Algunos otros añaden, además, con Hugo de San Víctor, la *voluntas pietatis* (es decir, la voluntad de la compasión), que se conduele del mal de otros, y hablan de cuatro voluntades en Cristo; cf. el tratado de

HuGo DE SAN VfcTOR, *De* ***quatuor voluntatibus in Christo.***

Los santos padres prueban especulativamente la doctrina acerca de las dos voluntades y operaciones en Cristo por la integridad de sus dos naturalezas (cf. Dz *288)* argumentando que ninguna naturaleza carece de operación (cf. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* III 15). Proponen el siguiente axioma, aplicable a la doctrina trinitaria y cristológica : el número de voluntades y operaciones se rige por el número de naturalezas, no de hipóstasis.

APÉNDICE : **Las operaciones teándricas (divinohumanas)**

La expresión «operación teándrica» (energeia theandriké, *operatio dei-virilis)* se encuentra usada por primera vez en una epístola *(Ep. 4)* del SEUDO-AREOPAGITA (hacia el 500). Los severianos, monofisitas moderados, partiendo de su doctrina básica de que en Cristo no había más que una sola naturaleza compuesta de la divinidad y la humanidad, enseñaron que en Al no tenía lugar más que un solo género de operación divinohumana. También los monergetistas hablaron de una única operación divinohumana en Cristo, que sería realizada por la naturaleza divina mediante la naturaleza humana, que se suponía puramente pasiva y sin voluntad.

Los teólogos ortodoxos del siglo vii aceptaron sin reparos este término de aquel supuesto discípulo de los apóstoles. San Máximo Confesor y el sínodo Lateranense del año 649 salieron expresamente en defensa suya para preservarle de erróneas interpretaciones por parte de los herejes; Dz 268. Según SAN MÁXIMO *(In ep. IV, Dyonisii),* se pueden distinguir tres clases de operaciones en Cristo:

a) Las operaciones *divinas o* puramente divinas, que realiza el Logos como *principium quod,* juntamente con el Padre *y* el Espíritu Sánto, y por medio de la naturaleza divina como *principium quo,* como son, por ejemplo, la creación, la conservación y el gobierno del mundo.

b) Las operaciones *humanas,* que realiza el Logos como *principium quod* por medio de la naturaleza humana como

principium quo, tales, por ejemplo, como ver, oir, comer, beber, sufrir, morir. En cuanto estas operaciones son actos humanos de una persona divina, pueden ser designados como teándricos (= divinohumanos) en sentido amplio.

c) Las operaciones *mixtas,* que realiza el Logos como *principium quod,* por medio de la naturaleza divina pero valiéndose de la naturaleza humana como de instrumento *(instrumentum coniunctum);* tales son, por ejemplo, el curar milagrosamente a los enfermos por medio de algún contacto o por la palabra. Si pensamos con más exactitud, las operaciones mixtas son dos operaciones distintas : una divina y otra humana, que cooperan en la producción de un mismo efecto determinado. Esta clase de operaciones suelen recibir el nombre de teándricas o divinohumanas en sentido estricto.

Las expresiones *caro deificata*, *voluntas deificata* no significan que la naturaleza humana se transforme en la divina, o que la voluntad humana lo haga en la divina, ni tampoco que ambas se fusionen, sino únicamente quieren decir que la naturaleza humana o la voluntad humana son asumidas por la hipóstasis del Logos-Dios ; cf. Dz 291.

La cuestión del papa Honorio

A propósito de esta cuestión, hay que notar ante todo que el papa Honorio i (625-638) tuvo un criterio personal ortodoxo, mas, por la prohibición que hizo de hablar de dos géneros de operaciones, favoreció, sin pretenderlo, la difusión de la herejía. El vi concilio universal de Constantinopla le condenó injustamente como hereje. El papa León II confirmó la anatematización, pero sin aceptar la razón que daba el concilio. No le censuró como hereje, sino como negligente y descuidado en reprimir la herejía.

14. COMIENZO Y DURACIÓN DE LA UNIÓN HIPOSTÁTICA

1. Comienzo de la unión hipostática

La unión hipostática de la naturaleza humana de Cristo con el Logos divino tuvo lugar en el instante de la concepción (de fe).

Se opone a la doctrina católica el *origenismo.* Según esta herejía, el alma de Cristo preexistía ya antes de la encarnación y estaba unida con el Logos divino, Dz 204. Es también opuesta a la doctrina católica la concepción gnóstica, según la cual el Logos no bajó al hombre Jesús hasta el momento del bautismo.

Los símbolos de la fe enuncian la concepción pasiva del Hijo de Dios, y no del hombre Jesús, como hubiera sido de esperar si la unión hipostática de las dos naturalezas se hubiera realizado con posterioridad. El símbolo apostólico confiesa : «Filium eius unicum I)ominum nostrum, qui conceptus est de Spiritu Sancto».

La Sagrada Escritura testifica que el Hijo de Dios se hizo hombre al «ser hecho» de la descendencia de David o de una mujer, es decir, al ser concebido y dado a luz ; Rom 1, 3: «[El Evangelio] de su Hijo, que fue hecho de la simiente de David según la carne» ; Gal 4, 4: «Venido el cumplimiento del tiempo, Dias envió a su Hijo, hecho de mujer».

SAN AGUSTÍN dice : «Desde el instante en que comenzó a ser hombre, es también Dios» *(De Trin. xiii* 17, 22). SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA enseña que «el Logos-Dios unió consigo desde el instante de la concepción el templo [la naturaleza humana] que había tomado de la Virgen» *(Ep.* 39); «Jamás ha habido un puro hombre Jesús antes de que Dios se uniera con Él» *(Adv. nolentes confiteri s. Virginem esse deiparam* 4); cf. SAN AGUSTÍN, *Contra serm. Arian. 8;* SAN LEÓN 1, *Ep.* 35, 3. La verdadera maternidad de María exige que la concepción y la unión hipostática coincidan temporalmente.

2. Duración de la unión hipostática

a) La unión hipostática no se interrumpió jamás (sent. cierta).

El símbolo apostólico dice que el Hijo de Dios padeció, fue crucificado, murió, fue sepultado (en cuanto al cuerpo) y descendió a los infiernos (en cuanto al alma). La muerte de Cristo rompió la unión de su cuerpo y su alma (Cristo durante el triduo de su muerte no fue «hombre», es decir, ser compuesto de cuerpo y alma; cf. S.th. lit 50, 4), pero no rompió la unión que había entre su divinidad y su humanidad (o las partes de ésta). El cuerpo y el alma, aun después de su separación mutua, siguieron estando unidos hipostáticamente con el Logos divino.

Se opone a la doctrina de la Iglesia la de los gnósticos y maniqueos, según la cual el Logos abandonó al hombre antes de la pasión.

La persistencia de la unión hipostática, aun durante la pasión, se prueba por 1 Cor 2, 8: «Si la hubieran conocido [la sabiduría oculta de Dios], nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria [— a Dios]».

El pasaje Mt 27, 46: «Dios mío, Dios mío, d por qué me has desamparado?», que los gnósticos citaban en su favor, sabe comentarlo con mucho acierto HuGo DE SAN VfcTOR (t 1141): «Subtraxit protectionem, sed non separavit unionem» *(De sacr. christ fidei* II 1, 10) ; *y* de forma parecida lo explica SANTO ToMÁS, S.th. III 50, 2. No hay razón para que algunos santos padres, como San Ambrosio y San Hilario, dedujeran de este texto que, en la muerte de Jesús, la divinidad se separó de su cuerpo.

El común sentir de los padres se expresa en el siguiente axioma : «Quod Verbum semel assumpsit, nunquam dimisit.» Este axioma tiene validez absoluta respecto al alma, y solamente relativa respecto al cuerpo.

b) La unión hipostática no cesará nicnca (de fe).

La doctrina contraria fue propuesta por Marcelo de Ancira (t hacia el 374). Según ella, el Logos encarnado depondría al fin de los tiempos su naturaleza humana y se volvería a Dios, de quien había salido para la creación del mundo. Esta doctrina fue condenada como herética (Dz 85) en el ii concilio universal de Constantinopla (381). Como réplica a esta herejía, se hizo la siguiente añadidura al símbolo de fe : «Cuius regni non erit finis» (Lc 1, 33) ; Dz 86; cf. Dz 283.

La ininterrumpida duración en el futuro de la unión hipostática se halla testimoniada en Lc 1, 33: «Y reinará en la casa de Jacob por siempre ; y su reina no tendrá fin». Ahora bien, Cristo es rey del reino mesiánico en cuanto Dios-Hombre. Luego la unión hipostática se perpetuará por siempre. La carta a los Hebreos da testimonio de la eterna duración del sacerdocio de Cristo : «Mas éste [Cristo], por cuanto permanece para siempre, posee un sacerdocio inmutable» (7, 24). Y Cristo es precisamente sacerdote como Dios-Hombre.

Los santos padres rechazan unánimemente la doctrina de Marcelo de Ancira. SAN CIRILO DE JERUSALÉN dice: «Si oyeras alguna vez que el reino de Dios tiene fin, aborrece esta herejía» *(Cat.* 15, 27).

APÉNDICE: **La preciosa sangre de Jesucristo**

La sangre, en el cuerpo vivo de Jesucristo, como elemento integrante de la naturaleza humana, está inmediatamente unida (no sólo mediatamente) con la persona del Logos divino (sent. cierta).

La quinta anatematización de SAN CIRIL0 DE ALEJANDRfA nos habla de la unión del Logos con la carne y la sangre : «Verbum caro factum est et communicavit, similiter ut nos, carni et sanguini» (EI Verbo se hizo carne y, de una manera semejante a la nuestra, participó en la carne y en la san**gre;** Dz **117).** Según la bula jubilar *Unigenitus Dei Filius* del papa CLEMENTE VI (1343), el valor de la sangre de Cristo, por su unión con el Logos («propter unionem ad Verbum»), es tan inmenso que una sola gota hubiera bastado para redimir a todo el género humano ; Dz 550. Como sangre del Logos divino, la sangre de Cristo es «la sangre preciosa» (1 Per 1, 19), «el elevado precio» de nuestra redención (1 Cor 6, 20), y, lo mismo que el cuerpo de Cristo, es alimento para la vida sobrenatural del alma (Ioh 6, 53 ss).

Con respecto a la sangre vertida en la cruz, es hoy día sentencia común que la sangre que volvería a ser incorporada al cuerpo después de la resurrección siguió unida hipostáticaniente al Logos aun después de separarse del cuerpo; cf. Dz 718.

Capítulo cuarto

EXPLICACIÓN TEOLOGICO-ESPECULATIVA DE LA UNIÓN HIPOSTÁTICA

§ 15. CARÁCTER SOBRENATURAL Y ABSOLUTAMENTE MISTERIOSO DE LA UNIÓN HIPOSTÁTICA

1. La unión hipostática como gracia

La asunción de una naturaleza creada a la unidad con una persona divina es algo absolutamente sobrenatural. Es una gracia en el plenísimo sentido de la palabra, lo cual significa que es un don sobrenatural de Dios que no se ha merecido ni se puede merecer *(gratia unionis);* cf. S.th. In 2, 11.

SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA llama a Cristo Jarisma = don de la gracia *(Eph.* 17, 2) ; cf. *Didakhé* 10, 6.

2. La unión hipostática como misterio

La unión hipostática es misterio estrictamente tal, es decir, misterio de fe, cuya realidad no podía alcanzarla la razón humana antes de la revelación, y cuya posibilidad intrínseca tampoco se puede demostrar positivamente después de la revelación. La unión hipostática es una unión singular de una criatura con Dios, de la que no puede haber analogía alguna. SAN AGUSTÍN nos habla de una «suscepción singularmente maravillosa o maravillosamente singular» («susceptio singulariter mirabilis vel mirabiliter singulares» ; *De corrept. et gratia* 11, 30) ; cf. Dz 1655, 1669.

SAN PABLO llama a la encarnación y obra redentora de Cristo «misterio oculto desde la eternidad en Dios» («sacramentum absconditum a saeculis in Deo» ; *Eph* 3, 9) *y* «gran misterio de piedad» («magnum pietatis sacramentum» ; 1 Tim 3, 16).

El papa SAN LEÓN MAGNO dice : «El que las dos sustancias se unieran en una sola persona no lo puede explicar ningún discurso si la fe no lo mantiene firmemente» *(Sermo 29,* 1).

La unión hipostática es el misterio central de la fe cristiana, al cual se ordenan todos los otros misterios; cf. S.c.G. iv, 27.

§ 16. OBJECIONES CONTRA EL DOGMA DE LA UNIÓN HIPOSTÁTICA

La unión hipostática, como misterio estrictamente tal, supera la capacidad de la razón humana *(supra ralionem),* mas no se opone a la razón *(contra rationem),* pues existe perfecta armonía entre el saber y la fe. Por eso la razón humana puede rechazar las objeciones que se alcen contra el dogma de la unión hipostática.

1. Por parte del que asume

Considerando la índole de la persona que efectúa la asunción *(ex parte assumentis),* se objeta que la unión hipostática contradice la inmutabilidad de Dios (Celso; cf. ORÍGENES, C. *Celsum* Iv, 14).

A esto se responde que el acto de la encarnación, como obra de Dios hacia el exterior, no reporta cambio alguno en la esencia divina, como tampoco lo reportó la creación del mundo, pues no es sino la ejecución en el tiempo de un decreto de Dios, eterno e inmutable. El resultado de la encarnación no implica tampoco mutación en la esencia divina; pues el Logos, después de haber tomado carne, no es más perfecto ni menos perfecto que antes. No hubo cambio en peor porque el Logos siguió siendo lo que era, ni tampoco cambió en mejor porque Él posee desde toda la eternidad las perfecciones de la naturaleza humana, contenidas de forma mucho más excelente en su naturaleza divina. Logos y humanidad no suponen acrecentamiento alguno de las perfecciones divinas, como no lo suponen Dios y mundo. Solamente hay cambio en la naturaleza humana que es elevada a una unión personal con el Logos ; cf. SANTO TOMÁS, *Sent.* ttI d. 6, q. 2, a. 3 ad 1: «in persona composita quamvis sint plura bona quam in persona

simplici..., tamen persona composita non est maius bonum quam simplex».

2. Por parte de lo que es asumido

Con respecto a la índole de la naturaleza humana asumida *(ex parte assumpti),* se objeta que toda naturaleza humana individual y completa es hipóstasis o persona, y que, por tanto, la naturaleza humana de Cristo es al mismo tiempo persona humana.

La solución a esta dificultad ha de comenzar poniendo en claro la relación que hay entre naturaleza y persona. En la esfera de las cosas naturales, toda sustancia o naturaleza individual y completa subsiste por sí misma y es, por consiguiente, hipóstasis. Pero la revelación de los misterios de la Trinidad y la encarnación nos hacen ver que entre la naturaleza individual y comple[t]a y la hipóstasis tiene que existir alguna distinción. No basta una distinción puramente de razón *(distinctio pure mentalis)* para explicar ambos dogmas, y, por tanto, hay que suponer la existencia de una distinción real o virtual.

a) Contra la hipótesis de la distinción real se objeta que a Cristo le faltaría una realidad que poseen todos los demás hombres. Ahora bien, según doctrina de la Iglesia, Cristo es hombre perfecto *(perfectus homo;* Dz 40). Los propugnadores de la distinción real (tomistas, Suárez) responden que la falta de la subsistencia creada no supone en Cristo ninguna deficiencia real, pues en lugar de la subsistencia humana de que carece, posee una perfección infinitamente superior que es la subsistencia divina del Logos. Las enseñanzas de la Iglesia acerca de la integridad de la naturaleza humana de Cristo, y de su igualdad específica con nosotros en cuanto a su humanidad, no son óbice a esta teoría, pues tales declaraciones se refieren a la naturaleza o esencia humana como tal, y la subsistencia es una nueva realidad que se añade a ella. La naturaleza humana posee sin duda la potencia natural para ser hipóstasis; pero semejante potencia no ha llegado al acto, por haber sido asumida en la subsistencia del Logos.

Según Suárez, la naturaleza individual y completa es hipóstasis por sobrevenirle la realidad modal de la

subsistencia, que proviene de la naturaleza, pero que es realmente distinta a ella. Tal *modus* faltaría a la naturaleza humana de Cristo. Su lugar lo ocuparía otro *modus* sustancial y creado, llamado *modus unionis,* que uniría entre sí las dos naturalezas.

Los tomistas suponen una distinción real no sólo entre naturaleza e hipóstasis, sino también entre naturaleza (esencia) y existencia, y enseñan que la naturaleza se convierte en hipóstasis al recibir la existencia. La naturaleza humana de Cristo no posee existencia propia creada, sino la existencia increada y, por ende, la substancia del Logos. Los tomistas basan su doctrina en las enseñanzas de SANTO TOMÁS acerca de la unicidad del ser en Cristo (S.th. III, 17, 2). Pero es bastante discutible si SANTO TOMÁS entiende por «ser único de Cristo» la existencia *(esse existentiae)* o -- lo que es más probable —el ser del supósito; cf. *De unione Verbi incarnati, a. 4:* «Esse enim proprie et vere dicitur de supposito subsistente.» En el mismo artículo (ad 1) habla expresamente SANTO ToMÁs de un doble ser en Cristo : «Ad primum ergo dicendum, quod esse humanae naturae non est esse divinae. Nec tarnen simpliciter dicendum est, quod Christus sit duo secundum esse, quia non ex aequo respicit utrumque esse suppositum aeternum.»

b) Los escotistas no admiten sino una distinción virtual *(distinctio virtuales o distinctio rationis cum fundamento in re)* entre la naturaleza y la hipóstasis. Según su sentencia, la naturaleza se convierte en hipóstasis al quedar relegada a sí misma y no ser asumida por una hipóstasis superior. La «hipostaseidad» no añade ninguna realidad nueva a la naturaleza. La naturaleza humana de Cristo no es sencillamente hipóstasis o persona humana, porque ha sido asumida por la hipóstasis divina del Logos. Si la naturaleza humana de Cristo se viera alguna vez desligada de la unión hipostática, entonces se convertiría por sí misma en persona sin la añadidura de ninguna realidad nueva. Contra esta sentencia se objeta ante todo que hace consistir en algo puramente negativo aquello por lo cual la hipóstasis se distingue de la naturaleza, **y** que constituye a la hipóstasis como tal. Ahora bien, lo que proporciona la suma perfección a la naturaleza ha de ser por fuerza algo positivo.

La naturaleza humana de Cristo, como hacen notar los padres griegos (como Leoncio Bizantino, $_{t}$ 543), a pesar de

carecer de hipóstasis humana propia, no es *sin* hipóstasis. Aunque no es simplemente hipostática, es decir, subsistente por sí, sin embargo, es en-hipostática, es decir, asumida en la hipóstasis de otro ente distinto.

3. Por parte de ambas naturalezas

Con respecto a la relación de las dos naturalezas unidas entre sí *(ex parte unitorum),* se objeta que no es posible la unión de una naturaleza humana limitada y de tina naturaleza divina infinita por la distancia infinita que media entre ambas. Esta objeción prueba únicamente que es imposible la unión de las dos mencionadas naturalezas en una sola naturaleza, cosa que también rechaza el dogma católico. No se borra en modo alguno la diferencia entre Creador y criatura, pues las naturalezas conservan cada una su total integridad.

La infinitud de Dios es razón de que la hipóstasis del Logos, ademas de la naturaleza divina, pueda también poseer una naturaleza humana. Por la infinitud de Dios se prueba igualmente la conveniencia de la encarnación. Como a la esencia del bien corresponde el comunicarse a los demás según el axioma : «Bonum est diffusivum sui», por lo mismo será propio de la infinita bondad de Dios que se comunique a las criaturas de la forma más perfecta; cf. S.th. iii 1, 1.

La naturaleza humana posee, en virtud de su carácter espiritual, una *potentia oboedientialis* para ser elevada a la subsistencia de la persona divina; cf. S.th. III 4, 1.

§ 17. LA UNIÓN HIPOSTÁTICA Y LA SANTÍSIMA TRINIDAD

1. El acto de la unión hipostática

El acto de la unión hipostática fue realizado en común por las tres divinas personas (de fe).

El símbolo del concilio xI de Toledo (675) declara : «Es necesario creer que la encarnación del Hijo de Dios es obra

de toda la Trinidad, porque las obras de la Trinidad son inseparables» ; Dz 284. El concilio iv de Letrán declara: «Unigenitus Dei Filius Iesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus» ; Dz 429. La encarnación activa, es decir, la realización de la misma, en su calidad de obra del amor de Dios (Ioh 3, 16; 1 Ioh 4, 9), es atribuida al Espíritu Santo, que es el amor personal de Dios : «Fue concebido por obra del Espíritu Santo» (símbolo apostólico).

En la Sagrada Escritura se indica la unidad de operación al exterior de las tres divinas personas atribuyendo la encarnación ora al Padre (Hebr 10, 5), ora al Hijo (Phil 2, 7), ora al Espíritu Santo (Mt 1, 18 y 20; Lc 1, 35).

SAN AGUSTÍN testifica que «el hecho de que María concibiera y diera a luz es obra de la Trinidad, por cuya actividad creadora son hechas todas las cosas» *(De Trin.* it 5, 9).

La razón interna de esta verdad es que las tres divinas personas poseen en común la misma (numéricamente) naturaleza divina, que es *principium quo* de toda operación al exterior ; v. *De Dios Trino, § 20.*

2. El término de la unión hipostática

La segunda persona de la Trinidad es la única que se hizo hombre (de fe).

Los símbolos de la fe, frente a la doctrina de los sabelianos (patripasianos), predican exclusivamente la encarnación pasiva del Hijo unigénito de Dios; e igualmente la Sagrada Escritura dice únicamente del Logos, o del Hijo de Dios, que se hiciera carne y viniera a este mundo (Ioh 1, 14; 3, 16 s, y passim).

A pesar de la consustancialidad de las tres divinas personas, la unión de la naturaleza humana con una persona divina no tiene como consecuencia (contra lo que aseguraba Roscelino) que tal naturaleza tuviera que unirse también con las otras personas. Pues la unión no tuvo lugar en la naturaleza, sino en la persona; y las personas son realmente distintas entre sí. La naturaleza divina está unida tan sólo indirectamente con la naturaleza humana mediante

la persona del Logos, realmente idéntica con la mencionada naturaleza divina. En consecuencia, sólo en atención a la persona del Logos *(ratione personae Verbi)* la naturaleza divina puede ser considerada como término de la unión hipostática. La llamada confesión de fe del consistorio de Reims (1148) declaró contra Gilberto de Poitiers, que negaba la igualdad entre *Deus y divinitas y,* por lo tanto, rechazaba la fórmula *Divinitas est incarnata:* «Credimus ipsam divinitatem... incarnatam esse, sed in Filio» ; Dz 392; cf. S.th. In 3, 1-4. N. HÄRING, Schol 32 (1957) 373-398.

Capítulo quinto

CONSECUENCIAS DE LA UNIÓN HIPOSTÁTICA

18. LA FILIACIÓN NATURAL DIVINA DEL HOMBRE JESUCRISTO

1. Doctrina herética opuesta: el adopcionismo

Hacia fines del siglo viii, el arzobispo Elipando de Toledo (t 802) y el obispo Félix de Urgel (t 816) enseñaron, con respecto a Cristo, dos clases distintas de filiación : Como Dios, sería Hijo natural de Dios ; y como hombre, hijo adoptivo de Dios. Cuando fue bautizado Jesús en el río Jordán, Dios le recibió como hijo «por gracia». Suponer que en Jesús hay dos filiaciones es suponer que hay en 11 dos personas, viniéndose a parar con esto en el nestorianismo. Semejante herejía fue combatida por el abad Beato de Liébana, por el obispo Eterio de Osma y por teólogos francos, sobre todo por Alcuino.

2. Doctrina de la Iglesia

Jesucristo, aun como hombre, es Hijo natural de Dios (de fe).

La condenación del nestorianismo afecta indirectamente al adopcionismo. El papa Adriano I (772-795) lo condena en dos de sus cartas doctrinales calificándolo de renovación de

los errores nestorianos (Dz 299, 309 s) *y* confirma los decretos del concilio plenario de Francfort (794), el cual condenó como herético el adopcionismo alegando que el nacido de la Virgen era verdadero Dios *y* no podía ser considerado, por tanto, como hijo adoptivo (Dz 311 s).

El sentido del dogma es el siguiente : La persona que subsiste en la naturaleza humana es el Hijo natural de Dios. La expresión «Cristo como hombre» («Christus ut homo») no debe entenderse en sentido reduplicativo (= «Christus secundum humanitatem»), como si la naturaleza humana fuera la razón de que Cristo fuera Hijo natural de Dios, sino que hay que interpretarla en sentido especificativo, es decir, «Christus ut *hic* homo», o «Christus ut hypostasis subsistens in humana natura» ; cf. S.th. irr 16, 11.

3. Prueba por las fuentes de la revelación

La Sagrada Escritura no llama jamás al hombre Cristo hijo adoptivo de Dios, sino Hijo propio y unigénito de Dios; Rom 8, 32: «El [Dios] no perdonó a su propio Hijo, antes le entregó por todos nosotros», «Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo unigénito» ; cf. Ioh 1, 14, 18; Mt 3, 17.

Los santos padres, en su lucha contra el nestorianismo, rechazaron ya la doctrina de la doble filiación en Cristo, insistiendo en que el hijo del hombre es el mismo que el Hijo de Dios. SAN AGUSTIN corrobora tal doctrina con la Sagrada Escritura : «Lee las Escrituras ; en ninguna parte hallarás que se diga que Cristo es Hijo de Dios por adopción» *(C. Secundinum Manich.* 5). Varios testigos de la tradición, v.g., SAN HILARIO *(De Trin. u* 27) y la liturgia mozárabe, usan las expresiones *adoptare y adoptio* en el sentido amplio de *assumere y assumptio.*

4. Prueba intrínseca

La filiación es propiedad de la hipóstasis o persona, no de la naturaleza: «filiatio proprie convenit hypostasi vel personae, non autem naturae» (S.th. tu 23, 4). Como en Cristo no hay más que una sola hipóstasis o persona, que procede del Padre por generación eterna, por lo mismo en Cristo no puede haber más que una sola filiación de Dios: la filiación natural.

Debemos rechazar la sentencia de algunos teólogos medievales (Durando + 1334, muchos escotistas) que dicen que el hombre Jesucristo es al mismo tiempo Hijo natural de Dios e hijo adoptivo del mismo por las gracias recibidas. Es absurda este sentencia, porque una misma persona no puede ser al mismo tiempo hijo natural e hijo adoptivo de la misma persona.

APÉNDICE : **Cristo como «siervo de Dios» e Hijo «predestinado» del mismo**

Los adopcionistas refirieron a la persona la denominación de «siervo de Dios» *(servus Dei)* suponiendo que en Cristo, además de la persona divina (a la cual no puede referirse tal denominación), existía una persona humana. Adriano I y el concilio de Francfort (794) desaprobaron esta expresión entendida en el sentido que acabamos de mencionar *(ratione personae).* Sin embargo, Cristo puede ser llamado con toda verdad «siervo de Dios» si referimos este carácter a la naturaleza humana que Él ha asumido, y que está sometida a la soberanía universal de Dios *(ratione humanae naturae);* cf. Is 42, 1; Mt 12, 17s; Phil 2, 7; S.th. III 20, 1 ad 2.

El pasaje de Rom 1, 4: «qui praedestinatus est Filius Dei in virtute», no es posible entenderlo, como hicieron los adopcionistas, de la predestinación de Cristo a la filiación adoptiva de Dios. La Vulgata no traduce correctamente el texto original *(praedestinatus* en lugar de *destinatus* = *óristheis*). El Apóstol expresa la idea de que Cristo, desde **la** resurrección, se manifestó poderosamente como Hijo de Dios, conforme al pneuma divino que moraba en Al (según otra interpretación: fue declarado «como Hijo de Dios en poder», es decir, en estado de encumbramiento). Según la lectura de la Vulgata, se puede dar la siguiente interpretación ortodoxa del pasaje: Dios predestinó desde toda la eternidad que el sujeto de la naturaleza humana de Cristo fuera el Hijo natural de Dios; cf. S.th. tu 24, 1 ad 2.

§ 19. LA ADORABILIDAD DE CRISTO EN GENERAL

1. Doctrina de la Iglesia

Hay que adorar al Dios-Hombre Jesucristo con un solo culto: el de latría absoluto que corresponde únicamente a Dios (de fe).

El concilio de Efeso (431), por medio de la octava anatematización de San Cirilo, condenó la «coadoración» del hombre Jesucristo con el Logos (coadoración propugnada por los nestorianos), poniendo en claro la doctrina católica de que al Logos encarnado (en virtud de la unicidad de su persona) se le debe tributar una adoración única; Dz 120.

El v concilio universal de Constantinopla (553) declaró, frente a la doble adoración de los nestorianos y contra la adoración tributada por los monofisitas a la naturaleza divina únicamente o a una supuesta naturaleza mixta divino-humana, declaró — repetimos — que el Logos encarnado con su propia carne es objeto de una sola adoración; Dz 221.

La humanidad de Cristo ha venido a ser, por la unión hipostática, una parte en cierto modo («quasi pars») de la persona del Logos y, por ello, es adorada en y con el Logos. Ella es en sí misma objeto de adoración, mas no lo es por sí misma («in se, sed non propter se»), sino por su unión hipostática con el Logos. El papa Pío vi declaró, contra las falsas doctrinas del sínodo de Pistoia (1786) : «Humanitas ipsaque caro vivifica Christi adoratur, non quidem propter se et tanquam nuda caro, sed prout unita divinitati» ; Dz 1561.

2. Prueba por las fuentes de la revelación

Cristo aceptó las postraciones de rodillas que se le hacían y que después de su resurrección tenían sin duda el carácter de adoración latréutica ; cf. Mt 28, 9 y 17. Según Ioh 5, 23, reclama para sí mismo idéntica adoración que se le tributa al Padre : «Para que todos honren al Hijo como honran al Padre». SAN PABLO testimonia la adorabilidad de Cristo en su humanidad, en Phil 2, 10: «Para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla», y en Hebr 1, 6: «Adórenle todos los ángeles de Dios» ; cf. Apoc 5, 12.

El *Martyrium Policarpi* (156) distingue *ya* claramente entre la adoración debida a Cristo y la veneración correspondiente a

los mártires : «A éste [a Cristo] le adoramos porque es el Hijo de Dios; pero a los mártires los amamos como corresponde a discípulos e imitadores del Señor, por la insuperable adhesión que mostraron a su Rey y Maestro» (17, 3). La objeción que lanzaron los apolinaristas de que la adoración de la humanidad de Cristo sería *sarcolatría (*= adoración de la carne) *y antropólatría (*= adoración del hombre), la resuelven los santos padres haciendo ver que la humanidad de Cristo no es adorada por sí misma y separada del Logos ; antes bien, se le tributa precisamente adoración divina por estar unida hipostáticamente con el Logos. La adoración va dirigida al Logos hecho hombre ; cf. SAN ATANASIO, *Ep. ad Adelphium 3;* SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* III 8; Iv 3; SAN AMBROSIO, *De Spiritu S.* III 11, 79; SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Ps.* 98, 9.

3. Prueba especulativa

La adoración se tributa en sentido estricto solamente a la persona. Ahora bien, en Cristo no hay más que una sola persona : la del Logos divino. Luego habrá que tributarle una adoración *única.* De esta adoración no se puede excluir la naturaleza humana, pues ésta se halla inseparablemente unida con la persona divina ; cf. S.th. III 25, 2: «El culto de adoración se debe en sentido estricto a la hipóstasis subsistente por sí... La adoración de la carne de Cristo no significa sino la adoración del Verbo encarnado, así como la reverencia que se tributa al vestido real no significa sino el respeto y sumisión debidos al rey que se viste del mismo.»

El objeto total ("obiectum materiale totale») de la adoración rendida a Cristo es el Logos encarnado. La naturaleza humana, unida hipostáticamente con el Logos, ¸es objeto parcial («obiectum partiale»). La razón («obiectum formale») por la cual se tributa la adoración es la infinita perfección de la divina persona.

§ 20. LA ADORACIÓN DEL SACRATÍSIMO CORAZÓN DE JESÚS

Asá como la naturaleza humana de Cristo, toda entera, es objeto de culto latréutico, así también cada una de sus partes son objeto parcial del mismo (sent. cierta).

Aunque todas las partes de la naturaleza humana de Cristo son, de por si, dignas de la misma adoración, sin embargo, desde la época misma de las Cruzadas se ha ido formando un culto especial a algunas partes, como son : las cinco sacratisimas llagas y los miembros señalados por las mismas, la preciosisima sangre, la santa faz, la cabeza dolorida del Redentor y su sacratísimo corazón. De forma análoga son objeto también de culto latréutico los misterios de su vida, pasión y muerte (concepción, nacimiento, etc.). La razón de que se tribute una adoración especial a estas partes de la naturaleza humana de Cristo o a estos hechos de su vida, no es otra sino el haberse manifestado en ellos de manera especialmente clara la caridad redentora de Cristo («obiectum manifestationis»).

1. Fundamento dogmático de la adoración

El culto al Corazón de Jesús, impugnado con verdadero apasionamiento por los jansenistas, tuvo su origen en la mística alemana del medievo, y se basa dogmáticamente en el dogma de la unión hipostática. El papa Pío vi salió al paso de las detracciones esparcidas por los jansenistas, y declaró que el Corazón de Jesús era adorado, no separado o desligado de la divinidad («cum separatione vel praecisione a divinitate»), sino «como el Corazón de la persona del Logos, con la cual se halla inseparablemente unido» («cor personae Verbi, cui inseparabiliter unitum est») ; **Dz** 1563.

2. El objeto de la adoración

a) El objeto inmediato («obiectum proximum, ob. materiale partiale») dei culto al Sacratísimo Corazón de Jesús es el corazón corporal de Jesucristo como parte integrante de su naturaleza humana unida hipostáticamente con el Logos; no lo es el corazón entendido en sentido metafórico (el amor). Todo esto es consecuencia clara de las controversias habidas con los jansenistas y de los textos de las solemnidades que celebra la Iglesia.

b) El objeto total («obiectum materiale totale») es el Logos encarnado, el Dios-Hombre Jesucristo.

c) El objeto formal es la infinita perfección de la divina persona.

d) La razón para adorar de modo especial el corazón entre todas las partes de la humanidad de Cristo es que el corazón es el símbolo más perfecto del amor redentor de Cristo a los hombres; cf. la siguiente invocación de las letanías del Sagrado Corazón de Jesús: «Corazón de Jesús, horno ardiente de caridad.»

Según el modo de hablar de la Escritura (cf. Deut 6, 5; 10, 12; 13, 3; Prov 2, 2; 23, 26; Mt 22, 37; Ioh 16, 6 y 22; Rom 5, 5) y conforme a las ideas populares, el corazón es considerado como sede de los afectos, sobre todo del amor. Como el amor fue el motivo de la redención (cf. Ioh 3, 16; 1 Ioh 4, 9 s), a ese órgano del Redentor, símbolo del amor, se le tributa particular cariño y adoración. El Corazón de Jesús, como símbolo de su amor redentor, es el objeto adecuado del culto oficial que la Iglesia tributa al Corazón divino. Como el amor redentor de Cristo se mostró particularmente en su acerba pasión y muerte y en la sagrada eucaristía, la devoción a la pasión de Cristo y a la sagrada eucaristía se hallan en íntima relación con la devoción al Sagrado Corazón.

3. Finalidad de la devoción

El fin de la devoción al Corazón de Jesús es despertar reconocimiento y amor agradecido en el alma de los fieles, incitándoles a imitar el ejemplo de virtudes que brillan en ese Corazón santísimo (Mt 11, 29) y moviéndole; a promover la reparación de las ofensas inferidas a este divino Corazón; cf. las encíclicas *Miserentissimus Redemptor* (1928) *y Caritate Christi compulsi* (1932), de Pío xI, *y Haurietis aquas* (1956), de Pío xii.

APÉNDICE: **El culto a las imágenes y reliquias de Cristo**

A las imágenes y reliquias de Cristo, como la santa cruz, se les debe, según doctrina de Santo Tomás, un culto de latría

relativo. Como la razón del culto («obiectum formale») no radica en ellas mismas, sino en la persona de Cristo, que ellas representan o tocaron, la adoración que se les tributa no es absoluta, sino relativa. Pero es verdadera adoración latréutica, pues se refiere en último término a la persona divina de Cristo; S.th. iii 25, 3 y 4.

§ LA COMUNICACIÓN DE IDIOMAS

1. Noción y doctrina de la Iglesia

La comunicación de idiomas, en sentido *ontológico,* es la asociación y mutuo cambio de propiedades (= atributos y operaciones) divinas **y** humanas de Cristo, basado en la unidad de persona, de tal suerte que el Logos-Dios posee propiedades humanas y el hombre Cristo propiedades divinas. La comunicación de idiomas en sentido *lógico* (predicación de idiomas) es la enunciación de ese mutuo cambio ontológico de idiomas.

Los predicados divinos y humanos de Cristo deben aplicarse a la sola persona del Logos encarnado (de fe).

El símbolo apostólico predica del Hijo de Dios las propiedades humanas de haber sido concebido y nacer de Santa Maria Virgen, de haber padecido, sido crucificado y sepultado. El concilio de Éfeso (431) enseña, con San Cirilo y contra Nestorio, que los predicados que en la Sagrada Escritura se contienen acerca de Cristo no hay que referirlos a dos personas, al Logos-Dios y al hombre Cristo, sino al mismo Logos encarnado; Dz 116. Como la persona divina de Cristo subsiste en dos naturalezas y puede ser nombrado por ambas, por lo mismo podemos enunciar del Hijo de Dios predicados humanos y del Hijo del hombre predicados divinos.

Al extremismo monofisita se inclina la antigua teología dogmática luterana, que de la unión hipostática deduce una transferencia real de los atributos divinos (tales como la omnisciencia, la omnipotencia y la omnipresencia) a la naturaleza humana de Cristo, enseñando que «Cristo, no sólo como Dios, sino también como hombre, todo lo sabe,

todo lo puede *y* está presente en todas las criaturas» *(Formula concordias i* 8, 11).

2. Prueba por las fuentes de la revelación

La Sagrada Escritura usa repetidas veces la comunicación de idiomas ; por ejemplo, Ioh 8, 58: «Antes que Abraham fuese, yo soy» (yo = el hombre Cristo) ; Act 3, 15 : «Matasteis al Autor de la vida» (a Dios) ; Act 20, 28: «Para apacentar la Iglesia de Dios, la cual ganó [Dios] con su sangre» ; Rom 8, 32 : «Dios no perdonó a su propio Hijo, sino que le entregó por todos nosotros» ; 1 Cor 2, 8: «Si la hubieran conocido [la Sabiduría de Dios], nunca hubiesen crucificado al Señor de la gloria [a Dios]».

Siguiendo estas locuciones de la Sagrada Escritura, SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA nos habla de la sangre de Dios *(Eph. 1,* 1), de la pasión de Dios *(Rom.* 6, 3) y de que Dios nació de María *(Eph.* 18, 2). ORÍGENES fue el primero que enseñó expresamente el cambio mutuo de predicados *(De princ.* II 6, 3).

3. Reglas para la predicación de idiomas

De la esencia misma de la unión hipostática se deduce que las propiedades de la naturaleza divina y de la naturaleza humana se pueden predicar solamente de la persona, mientras que no está permitido trasladar las propiedades de una naturaleza a la otra.

Los atributos concretos (Dios, Hijo de Dios, Hijo del hombre, Cristo, omnipotente) se refieren a la hipóstasis, y los atributos abstractos (divinidad, humanidad, omnipotencia) a la naturaleza. De este principio se deriva la siguiente regla general: «Communicatio idiomatum fit in concreto non in abstracto.» Ejemplos: «El Hijo de Dios murió en la cruz», «Jesucristo ha creado el mundo». Se exceptúa esta regla si usamos la reduplicación, porque entonces el atributo se refiere exclusivamente a la naturaleza y no a la hipóstasis que subsiste en tal naturaleza. Por eso no se puede decir: «Cristo, en cuanto Dios, padeció», «Cristo, en cuanto hombre, creó el mundo». Hay que tener en cuenta, además, que las partes esenciales de que consta la naturaleza

humana hacen las veces de esta misma naturaleza. De ahí que no sea lícito decir : «El alma de Cristo es omnisciente», «el cuerpo de Cristo es omnipresente».

Aparte de eso, la predicación de idiomas solamente puede hacerse en forma positiva, no en negativa, pues de Cristo nada se puede negar de lo que le corresponde por alguna de sus dos naturalezas. Así pues, no es lícito decir: «El Hijo de Dios no ha sufrido», «Jesús no es omnipotente».

Algunas locuciones que pudieran prestarse a erróneas interpretaciones conviene aclararlas añadiendo «en cuanto Dios», «en cuanto hombre», v.g.: «Cristo, en cuanto hombre, es criatura.»

§ 22. LA PERICÓRESIS CRISTOLÓGICA

Las dos naturalezas, a pesar de seguir existiendo íntegramente cada una de ellas, no se hallan unidas extrínsecamente, como enseñaban los nestorianos, sino que existen la una en la otra con íntima unión. La unión hipostática tiene como consecuencia esta mutua inexistencia o inmanencia de ambas naturalezas; inexistencia que es designada con el término de pericóresis cristológica, término que fue introducido por SAN GREGORIO NACIANCENO *(Ep.* 101, 6; *circumincessio;* en la escolástica tardía : *circuminsessio").* La virtud que vincula y mantiene unidas ambas naturalezas procede exclusivamente de la naturaleza divina. Así pues, esa compenetración, si se la considera desde el punto de vista de su procedencia, no es mutua sino unilateral. Pero su efecto es la in-existencia mutua de las dos naturalezas. La divinidad, que es en sí misma impenetrable, penetra e invade la humanidad con su inhabitación, la cual, sin sufrir transformación alguna, queda deificada; Dz 291.

Los santos padres más antiguos enseñan la pericóresis en cuanto a su sustancia, pero a menudo no precisan bien el empleo de los términos (aún no bien fijados), denominando fusión a la unión de las dos naturalezas. Desde las controversias nestorianas, se estudió con más profundidad este problema. SAN JUAN DAMASCENO lo trató **ya** ampliamente *(De fide orth.* III 3 y 7), recogiéndolo de él la escolástica.

Sección segunda

LOS ATRIBUTOS DE LA NATURALEZA HUMANA DE CRISTO

Capítulo primero

LAS PRERROGATIVAS DE LA NATURALEZA HUMANA DE CRISTO

ADVERTENCIA PRELIMINAR

Cristo **es** verdadero hombre («consubstantialis nobis secundum humanitaem» ; Dz 148), mas por la unión hipostática no es puro hombre ni hombre corriente. La unión hipostática de la humanidad de Cristo con el Logos divino tuvo como consecuencia el que la naturaleza humana de Cristo se viera enriquecida y dotada por una plenitud de gracias sin igual. Semejante plenitud no tuvo más límite qu° la finitud de la naturaleza creada ni más restricción que el destino redentor de Cristo. Las prerrogativas de la naturaleza humana de Cristo se refieren a su entendimiento humano, a su voluntad humana y a su poder humano.

1. LAS PRERROGATIVAS DEL ENTENDIMIENTO HUMANO DE CRISTO

§ 23. LA VISIÓN BEATÍFICA

1. El hecho de la visión beatífica de Cristo

a) Doctrina de la Iglesia

El alma de Cristo poseyó la visión beatifica desde el primer instante de su existencia (sent. cierta).

Mientras que todos los demás hombres sólo en el más allá *(in statu termini)* pueden alcanzar la visión intuitiva de Dios, que tiene carácter absolutamente sobrenatural, el alma de Cristo la poseyó ya en esta vida *(in statu viae),* y desde el mismo instante de su unión con la persona divina del Logos, es decir, desde su concepción en el seno de la Virgen. Por eso Cristo fue al mismo tiempo, como explica la escolástica, *viator simul et comprehensor,* es decir, peregrino por la tierra *y* poseedor de la meta de la peregrinación. De lo cual se deduce que no podía poseer las virtudes teologales de la fe y la esperanza.

Algunos teólogos modernos, como H. Klee, A. Günther, J. Th. Laurent y H. Schell, impugnaron la *scientia beata* de Cristo, porque les parecía estar en contradicción con algunas expresiones de la Sagrada Escritura y con la realidad de la pasión de Cristo. También los modernistas (A. Loisy) la negaron alegando que el sentido obvio de los textos evangélicos no es compatible con todo aquello que enseñan los teólogos sobre la conciencia y ciencia infalible de Cristo; Dz 2032.

El Santo Oficio, respondiendo a una consulta, declaró el año 1918 que la siguiente proposición no era segura, es decir, que no podía ser enseñada sin riesgo de la fe: «Non constat, fuisse in anima Christi ínter homines degentis scientiam, quam habent beati seu comprehensores» («No consta que hubiese en el alma de Cristo, cuando moraba entre los hombres, la ciencia que poseen los bienaventurados en su contemplación de Dios» ; Dz 2183).

El papa Pio xii declaró en la encíclica *Mystici Corporis* (1943) : «Incluso aquel conocimiento que llaman conocimiento de visión beatífica lo posee [Cristo] en tal plenitud que supera con mucho en extensión y claridad a la contemplación beatífica de los bienaventurados en el cielo»... «En virtud de aquella visión beatífica, de la que disfrutó desde el mismo instante de ser concebido en el seno de la Madre de Dios, tiene presente sin cesar y en cada instante a todos los miembros de su cuerpo místico» ; cf. H 51, 79; Dz 2289.

b) Prueba por las fuentes de la revelación

No es posible presentar una prueba contundente de Escritura, pues las manifestaciones de la misma sobre la perfección de la ciencia de Cristo no permiten de ordinario resolver con certeza si se refieren a su ciencia humana o divina. Sirven de apoyo a la tesis aquellas frases en las que se atribuye a Cristo un claro conocimiento del Padre y de las verdades divinas que Él predica a los hombres; cf. loh 8, 55: «Vosotros no le conocéis [al Padre], mas yo le conozco; y si dijere que no le conozco, sería como vosotros mentiroso; mas yo le conozco y guardo su palabra.» Así corno Cristo solamente puede guardar la palabra del Padre en cuanto hombre, así también parece que el claro conocimiento que posee del Padre y de toda la Trinidad no le corresponden tan sólo en cuanto Dios, sino también en cuanta hombre ; cf. Ioh 1, 17 ss ; 3, 11.

Los santos padres enseñan implícitamente que el alma de Cristo poseía la visión intuitiva de Dios, pues atribuyen a Cristo, aun en cuanto hombre, la plenitud de la ciencia como consecuencia de la unión hipostática. Un testimonio expreso en favor de la tesis lo hallamos en SAN FULGENCIO, quien contesta a una consulta de su discípulo Ferrando : «Es difícil admitir y totalmente incompatible con la integridad de fe el que el alma de Cristo no poseía noticia plena de su divinidad, con la cual, según la fe, era físicamente una persona» *(Ep.* 14, 3, 26). Pero notemos que Fulgencio va demasiado lejos al atribuir a Cristo un conocimiento «pleno», es decir, comprehensivo de Dios.

c) Prueba especulativa

La principal fuerza probativa la posee el argumento especulativo de los escolásticos, que defienden unánimemente la *sciencia beata* del alma de Cristo.

a') La visión beatífica de Dios no es otra cosa, por su misma esencia, que la consumación de la gracia santificante que es participación de la divina naturaleza («consortium divinae naturae» ; 2 Petr 1, 4) : «Gloria est gratia consummata». La unión del alma con Dios por medio de la gracia y de la gloria es un género accidental de unión ; en cambio, la unión del alma de Cristo con Dios es unión sustancial y, por tanto, mucho más íntima. Ahora bien, si el alma de Cristo, ya en la

tierra, estuvo mucho más íntimamente unida con Dios que los bienaventurados del cielo, no se comprende por qué al alma de Cristo no se le iba a conceder la visión inmediata de Dios que se concede a aquéllos. SANTO ToMÁs aduce el siguiente principio: «Cuanto más cerca se halla un objeto receptivo de una causa eficiente, tanto más participa en el efecto de esa causa» (S.th. irr 7, 1).

b') Cristo, por los actos de su humanidad, por su vida y sobre todo, por su pasión y muerte, es para los hombres el autor de la salvación (Hebr 2, 10), es decir, de la visión inmediata de Dios. Según el principio : la causa tiene que ser siempre más excelente que el efecto, Cristo debía poseer de manera más excelente todo aquello que iba a proporcionar a otros ; cf. S.th. III 9, 2.

c') Cristo es cabeza de los ángeles y de los hombres. Los ángeles, que según refiere Mt 4, 11, vinieron y le servían, se hallaban ya en posesión de la visión intuitiva de Dios durante la vida terrenal de Jesús (Mt 18, 10). Ahora bien, parece incompatible con la preeminencia de la cabeza, que ésta no posea una excelencia de que disfrutan parte de sus miembros.

d') Cristo, como autor y consumador de la fe (Hehr 12, 2), no podía él mismo caminar entre la oscuridad de la fe. La perfección de la conciencia que Jesús tenía de sí mismo no se explica sino por un conocimiento inmediato de la divinidad, unida hipostáticamente con Él.

2. Compatibilidad del sufrimiento con la visión intuitiva de Dios

La visión intuitiva de Dios produce la suprema felicidad en las criaturas racionales. De ahí que surja la siguiente dificultad: Con esa felicidad suma, que procede de la visión inmediata de Dios, ¿cómo pueden compaginarse el hondo dolor y la honda tristeza que Cristo sintió en la agonía del huerto de los Olivos y en el abandono de la cruz?

a) No es difícil compaginar el sufrimiento corporal con la *visio imnicdiata* porque el dolor del cuerpo se experimenta en las potencias inferiores y sensitivas del alma, mientras que la dicha espiritual se siente en las potencias superiores

y espirituales de la misma. Para que Cristo cumpliera con su misión redentora, la felicidad quedó restringida, por decisión de la voluntad divina, al alma espiritual y no produjo la glorificación del cuerpo, la cual no constituye la esencia de la gloria, sino únicamente un incremento accidental de la misma; cf. S.th. rri 15, 5 ad 3.

b) La dificultad principal radica en compaginar la dicha espiritual con el dolor espiritual. MELCHOR CANO, O. P. (t 1560) procuró resolver la dificultad suponiendo, en el acto de la visión intuitiva de Dios, una distinción real entre la operación del entendimiento *(visio)* y la operación de la voluntad *(gaudium, delectatio);* y enseñando que el alma de Cristo en la cruz siguió contemplando intuitivamente a Dios, pero que, debido a un milagro de la omnipotencia divina, quedó suspendida la dicha que brota naturalmente de semejante visión *(De locis theol.* xrr 12).

Según doctrina de Santo Tomás, la intervención milagrosa de Dios consistió únicamente en hacer que la dicha procedente de la visión inmediata de Dios no pasase de la *ratio superior (*= superiores conocimiento y voluntad espirituales, en cuanto se ordenan al *bonum increatum)* a la *ratio inferior (*= superiores conocimiento y voluntad espirituales, en cuanto se ordenan al *bonum creatum),* ni del alma redundara en el cuerpo: «dum Christus erat viator, non fiebat redundantia gloriae a superiori parte in inferiorem nec ab anima in corpus» (S.th. rrr 46, 8). Por tanto, el alma de Cristo siguió siendo susceptible del dolor y de la tristeza. Teólogos actuales (K. EAHNER) sostienen que, en relación a su estado de peregrino en la tierra, en Cristo se hallaba totalmente suspendida la felicidad.

3. Objeto y extensión de la visión intuitiva de Dios en Cristo

a) El objeto primario de la visión intuitiva de Dios es la esencia divina («Deus sicuti est» ; 1 Ioh 3, 2). Como el alma de Cristo, en virtud de la unión hipostática, se halla más íntimamente unida con Dios que los ángeles y los bienaventurados del cielo, por lo mismo contempla a Dios con más perfección que ninguna otra criatura; cf. S.th. III 10, 4. Pero tal contemplación de Dios no puede ser un conocimiento exhaustivo del mismo, porque la naturaleza

humana de Cristo es finita; S.th. rHI 10, 1: «infinitumn non comprehenditur a finito, et ideo dicendum, quod anima Christi nullo modo comprehendit divinarn essentigrn».

b) Objeto secundario de la visión intuitiva de Dios son las cosas exteriores a Dios, que son contempladas en Dios como causa primera de todas ellas. La extensión de este conocimiento depende de la intensidad y grado del conocimiento que se posea de Dios. Según doctrina de Santo Tomás, se extiende, desde luego, a todo lo que pueda interesar a cada bienaventurado («quae ad ipsurn spectant»). Aplicando ahora este principio general a Cristo, deduciremos que el alma de Cristo, aun durante su vida terrena, conoció en la esencia divina todas las cosas fuera de Dios, en cuanto tal conocimiento le fue necesario o útil para realizar su misión redentora. Como Cristo es cabeza y señor de toda la creación y juez de todos los hombres, concluye Santo Tomás que el alma de Cristo, ya en la tierra, conoció en la esencia divina todas las cosas reales del pasado, del presente y del futuro, incluso los pensamientos de los hombres. Pero no podemos extender la ciencia humana de Cristo a todas las cosas posibles que Dios puede hacer en su omnipotencia, pero que de hecho nunca hará; porque conocer todas las cosas posibles significa poseer un conocimiento comprehensivo del poder divino o de la esencia divina idéntica con el mismo. De ahí que el alma de Cristo, según doctrina de SANTO TOMÁS, no posea omnisciencia absoluta, sino únicamente relativa ; S. th. III 10, 2. El Santo Oficio aprobó en 1918 la doctrina escolástica (Dz 2184 s).

Hay teólogos modernos (K. Rahner) que entienden la visión intuitiva de Dios en Cristo no como un conocimiento objetivo y reflejo, que tiene presentes de un modo inmediato los distintos objetos, sino como conocimiento inobjetivo, irreflejo. Éste ha de concebirse como la propiedad radical de la conciencia de jesús a la que compete la absoluta inmediatez de Dios, y en la que está fundamentalmente contenido todo lo que en. el decurso del desarrollo histórico afloró a la conciencia de Jesús.

4. La ciencia humana de Cristo, libre de ignorancia y error

La ciencia humana de Cristo estuvo libre de la ignorancia positiva y del error (sent. cierta ; cf. Dz 2184 s).

a) Que Cristo se viera libre de la ignorancia fue impugnado por los arrianos, los nestorianos y, sobre todo, por los *agnoetas* (secta monofisita del siglo **vl,** que debe su origen al diácono Temistio de Alejandría). Estos últimos herejes enseñaban la ignorancia de Cristo, principalmente en cuanto al día y hora del juicio universal, invocando en su favor a Mc 13, .32 (M t 24, .36): « Cuanto a ese día o a esa hora, nadie la conoce, ni los ángeles del ciclo, ni el Hijo, sino sólo el Padre.»

Cristo, el Logos encarnado, se llama a sí mismo la Luz del mundo (Ioh 8, 12), que vino a este mundo para traer a los hombres cl verdadero conocimiento (Ioh 12, 46) ; se denomina a sí mismo la Verdad (Ioh 14, 6) y señala como fin de su venida al mundo el dar testimonio de la verdad (loh 18, 37) ; hace que le]lamen Maestro (Ioh 13, 13). Como testifica la Sagrada Escritura, se encuentra lleno de gracia y de verdad (Ioh 1, 14), lleno de sabiduría (I,c 2, 40) ; en El se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y ciencia de Dios (Col 2, 3). Jesús tiene noticia de acontecimientos que se desarrollan lejos (Ioh 1, 48; 4, 50; 11, 14) y penetra el corazón de los hombres (Ioh 1, 47; 2, 24 s ; 4, 16 ss ; 6, 71). Con todo ello es incompatible que el saher humano de Cristo fuera deficiente o incluso equivocado.

En su lucha contra los arrianos, que referían al Logos el desconocimiento del día del juicio, a fin de mostrar su carácter creado, algunos santos padres (corno San Atanasio, San Gregorio Nacianceno, San Cirilo de Alejandría) atribuyeron ignorancia al alma humana de Cristo. Sin embargo, los santos padres rechazaron unánimemente el agnoetismo, declarando que cl alma humana de Cristo estaba libre de ignorancia y error, y condenaron como herética la doctrina de los agnoetas. El patriarca EULOGIO DE ALEJANDRÍA, principal adversario de los agnoetas, escribe: «La humanidad de Cristo, asumida a la unidad con la hipóstasis de la Sabiduría inaccesible y sustancial, no puede ignorar ninguna de las cosas presentes ni futuras» (Foco, Bibl. Cod. 230, n. 10). El papa SAN GREGORIO MAGNO aprueba la doctrina de Eulogio fundándola en la unión hipostática, por la cual la naturaleza humana fue hecha partícipe de la ciencia de la naturaleza divina. Tan

sólo desde un punto de vista nestoriano se puede afirmar la ignorancia de Cristo : «Quien no sea nestoriano, no puede en modo alguno ser agnoeta.» Los agnoetas son calificados expresamente de herejes *(Ep.* x 39; Dz 248); cf. el *Libellus emendationis (n.* 10) del monje galo LEPORIO.

Para explicar el pasaje Mc 13, 32, los santos padres proponen estas dos interpretaciones prescindiendo de la interpretación mística [el Hijo = el Cuerpo de Cristo, los fieles] que es insuficiente) :

a') El desconocimiento del día del juicio, como se deduce de Act 1, 7 («No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado en virtud de *su* poder soberano»), es un desconocimiento llamado *económico* (es decir, fundado en la oikonomía theou = en el orden de la salvación dispuesto por Dios), y que consiste en un «no saber para comunicar», o «scientia non communicanda». Quiere esto decir que Cristo, por voluntad del Padre, no podía comunicar a los hombres el tiempo del juicio:

«No entraba dentro de su misión de Maestro que lo conociéramos [el día del juicio] por mediación suya» (SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Ps. 36,* sermo 1, 1).

b') Cristo conoció el día del juicio *en su* naturaleza humana por su íntima unión con el Logos, mas no tuvo este conocimiento *por su* naturaleza humana (San Gregorio Magno; Dz 248).

b) El modernismo y la teología protestante liberal enseñan que Cristo cayó en error, pues consideraba como algo inminente el fin del mundo y su nueva venida (parusía); Dz *2033.*

Pero, de hecho, Cristo dejó en la incertidumbre el momento de su nueva venida. La manifestación que hizo en su gran discurso sobre la parusía: «Esta generación no pasará hasta que todo esto suceda» (Mt 24, 34; Mc 13, *30;* Lc *21, 32),* no se refiere al fin del mundo ni a la parusía misma, sino a los signos que la precederán, uno de los cuales era la destrucción de Jerusalén. Cristo supone que el Evangelio ha de ser predicado en todo el mundo antes de que comience el fin del mundo (Mt 24, 14; Mc *13,* 10; cf. Mt *28,* 19s; Mc 16, 15), que de todos los confines serán reunidos para el juicio

los elegidos (Mt *24, 31;* Mc 13, *27),* que, después de la destrucción de Jerusalén, seguirá su curso el mundo (Mt 24, *21;* Mc 13, *19)* y que vendrán los «tiempos de los gentiles» (Le *21,* 24). En otros lugares llega incluso a asegurar Jesucristo que los discípulos no llegarán a ver el día de la parusía (Lc *17, 22;* Mt *12, 41);* véase la escatología, § *6, 3.*

La razón intrínseca que hace imposible todo error en Cristo es la unión hipostática. Por la limitación de su naturaleza humana corresponden a las acciones humanas de Cristo todas las imperfecciones humanas genéricas ; pero es incompatible con la excelsa dignidad de la persona divina (que es la que obra en todas las acciones) atribuir a Cristo imperfecciones particulares, como el error y el defecto moral.

§ 24. LA CIENCIA INFUSA

El alma de Cristo tuvo ciencia infusa desde su mismo origen (sent. communior).

La ciencia infusa es un conocimiento que se verifica mediante especies espirituales (conceptos), que, a modo de hábito, Dios comunica inmediatamente al alma. Se distingue de la ciencia beatífica *(scientia beata)* en que por la ciencia infusa las cosas son conocidas en su propia naturaleza y por medio de sus especies propias. Se distingue de la ciencia adquirida en que en la ciencia infusa Dios comunica a la mente las especies en acto primero, sin que ella tet:ga que formárselas por la percepción de los sentidos y la abstracción (como ocurre en la ciencia adquirida).

No es posible aducir un argumento cierto de Escritura en favor de la realidad efectiva de la ciencia infusa en Cristo. Desde el punto de vista especulativo no se puede probar su necesidad, sino únicamente su gran conveniencia. Dice bien con la dignidad de la naturaleza humana asumida por el Logos el no carecer de ninguna de las perfecciones que es capaz de recibir la naturaleza humana. Ahora bien, entre ellas se cuenta la ciencia infusa. Además, el puesto de Cristo como cabeza de los ángeles y de los hombres exige como conveniente que Jesús posea el modo de conocer que es natural a los ángeles y que fue otorgado como don

preternatural a nuestros primeros padres. Y, por tanto, Cristo debe poseer la ciencia infusa; cf S.th. III *9, 3.*

La ciencia infusa de Cristo, según doctrina de Santo Tomás, abarca por un lado todo lo que puede ser naturalmente objeto del conocimiento humano, y por otra parte todo lo que Dios comunicó a los hombres por revelación sobrenatural, pero no comprende la esencia misma de Dios, que as objeto de la ciencia beatífica; cf. S. th. III, 11, 1; *Comp. theol.* 216. Teólogos modernos se inclinan a prescindir de la ciencia infusa, ya que su aceptación no es exigida ni por las fuentes de la fe, ni por la especulación teológica. Su introducción en los comienzos de la alta escolástica (Alejandro de Hales) se debe al deseo de atribuir a Cristo todas las perfecciones que jamás haya tenido un ser creado («principio de perfección»).

§ 25. LA CIENCIA ADQUIRIDA Y EL PROGRESO DEL SABER HUMANO DE CRISTO

1. La ciencia adquirida de Cristo

El alma de Cristo poseía también una ciencia adquirida o experimental (sent. común).

Ciencia adquirida es el conocimiento humano natural que parte de la experiencia sensible y se realiza por la actividad abstractiva del intelecto.

Cristo poseyó esta modalidad de conocimiento, como se deduce necesariamente de la realidad y perfección de su naturaleza humana; pues toda naturaleza humana real y completa exige tener una potencia cognoscitiva específicamente humana y la realización natural del acto cognoscitivo humano, verificado por tal potencia. Negar la ciencia experimental de Cristo es caer lógicamente en el docetismo; cf. S.th. III *9,* 4 (se expresa de distinta manera en el *Comentario de las Sentencias).*

A esta ciencia experimental de Cristo hay que referir el acrecentamiento de la sabiduría de Jesús que cuenta San Lucas 2, 52: «Jesús crecía en sabiduría», e igualmente el aprendizaje de la obediencia (es decir, la experiencia en el

ejercicio de la obediencia) de que se nos habla en Hebr 5, 8: «Aprendió por sus padecimientos la obediencia.» Las parábolas de Jesús denotan un fino espíritu de observación de la naturaleza y de la vida diaria.

2. El progreso del saber humano de Cristo

Conforme al texto de Lc 2, 52, es necesario admitir un progreso del saber humano de Cristo. En la ciencia beatífica y en la infusa, según doctrina de Santo Tomás, no es posible un progreso real del saber («profectus secundum essentiam»), pues estas dos clases de conocimiento abarcan desde un principio todas las cosas reales del pasado, el presente y el futuro. Si nos referimos a estas dos clases de conocimiento, el progreso del saber de Cristo sólo puede significar una manifestación sucesivamente mayor, según el nivel de la edad, del saber que ya poseía Cristo desde un principio («profectus secundum effectum»). Según la doctrina de San Buenaventura, en el objeto secundario de la ciencia beatífica, en lo extradivino, es posible un crecimiento del saber, ya que el alma de Cristo tiene menos objetos presentes en acto que en hábito *(Senf.* Ili 14 a. 2 q. 2).

En la ciencia adquirida era posible el acrecentamiento real del saber, por cuanto el hábito de la ciencia, adquirido por vía natural, podía ir creciendo paso a paso por la labor abstractiva del intelecto. Como los conocimientos que Cristo adquirió por la ciencia experimental se contenían ya en la ciencia beatífica y en la infusa, no eran nuevos en cuanto a su contenido, sino únicamente en cuanto al modo de adquirirlos; cf. S.th. iii 12, 2.

3. Suplemento: la conciencia humana de Cristo

Como hombre verdadero y completo, Cristo tenía una vida anímica específicamente humana. Para lograr una inteligencia más profunda de la psicología de Cristo y para comprender mejor las expresiones de la sagrada Escritura, muchos teólogos modernos suponen en Cristo, junto al yo divino hipostático del Logos, que hipostatiza las dos naturalezas, un yo humano psicológico (yo de la conciencia) como centro empírico de las acciones anímicas y de las

pasiones de Cristo. Este yo humano psicológico hay que entenderlo solamente como el «exponente psicológico» de la naturaleza humana en la conciencia de Jesús, en modo alguno como sujeto que existe y obra por sí mismo (autónomamente). «Su yo humano fue experimentado no sólo como expresión de la naturaleza humana, sino también (y esa experiencia era perfeccionada por la vicio) en todo momento referido y asumido por hipóstasis divina, la cual lo asumió junto con la naturaleza humana» (Haubst). Por parte tomista se rechaza un yo humano de Cristo también en el sentido psicológico, y se considera la persona divina como el único yo o centro de conciencia de Cristo.

Irreconciliable con la doctrina de la unidad de persona en Cristo, es la tesis sostenida por el padre León Seiller, OFM; enlazando con el padre Déodat de Basly, OFM (+ 1937), que invoca sin razón la autoridad de Escoto. Según ella, el yo humano del *horno assumptus* es un principio autónomo de obrar y, con ello, una efectiva persona ontológica. Pío xii rechazó esta tesis en la encíclica *Sempiternus Rex* (1951): «Estos investigadores ponen en primer plano la posición peculiar de la naturaleza humana de Cristo, de tal manera que la presentan en cierto modo como un *subiectum sui iuris,* como si no tuviera su subsistencia en la persona misma del Verbo» (AAS 43 [19511 638). Un artículo de L. Seiller sobre la «Psicología humana de Cristo y la unicidad de la persona» (FrSt 31 [1949] 49-76, 246-274) fue incluido en el índice (AAS 43 [19511 561).

II. LAS PRERROGATIVAS DE LA VOLUNTAD HUMANA DE CRISTO O LA SANTIDAD DE JESÚS

§ 26. LA IMPECANCIA E IMPECABILIDAD DE CRISTO

1. La impecancia (o carencia de pecado)

Cristo estuvo libre de todo pecado, tanto del original como del personal (de fe).

a) Cristo estuvo libre del pecado original, como se expresa en el *Decretum pro Iacobitis* del concilio de Florencia (1441) : «sine peccato conceptus» ; Dz 711.

Según Lc 1, 35, Cristo entró en estado de santidad en la existencia terrena : «Lo santo que nacerá [de ti]...» Como el pecado original se transmite por la generación natural y Cristo entró en la vida habiendo sido concebido de manera sobrenatural por la virtud del Espíritu Santo (Mt 1, 18 ss ; I,c 1, 26 ss), de ahí se sigue que Él no estaba sometido a la ley universal del pecado original.

Los santos padres y teólogos deducen que Cristo estuvo libre del pecado original porque la unión hipostática, que es una vinculación sumamente íntima con Dios, excluye el estado de separación de Dios que supone dicho pecado. Prueban también su carencia de pecado original por el modo sobrenatural que tuvo Cristo de entrar en este mundo; cf. TERTULIANO, *De carne Christi* 16; SAN AGUSTÍN, *Enchir. 13, 41:* «Cristo fue engendrado o concebido sin el placer de la concupiscencia carnal, y, por tanto, estuvo libre de la mancha de la culpa original.»

Como Cristo estuvo libre del pecado original, se deduce que también se vio libre de la concupiscencia. Como no estaba sometido al pecado original, no había necesidad de que tomase sobre sí esta consecuencia de dicho pecado. Su misión redentora no se lo exigía. Por eso, su apetito sensitivo se hallaba perfectamente subordinado a su razón. El quinto concilio universal de Constantinopla (553) condenó la siguiente sentencia de Teodoro de Mopsuestia : «Cristo se vio gravado por las pasiones del alma y los apetitos de la carne» ; Dz 224.

SAN AGUSTÍN comenta: «Quien crea que la carne de Cristo se reveló contra el espíritu, sea anatema» *(Opus imperfectum c. lui. iv 47).*

b) La carencia de todo pecado personal (y al mismo tiempo del pecado original) se halla expresada en la décima anatematización de San Cirilo : «El que no conoció el pecado no necesitó ofrecer sacrificio expiatorio por sí mismo» (Dz 122), y en el siguiente decreto del concilio de Caledonia : «en todo igual a nosotros, excepto en el pecado» (Dz 148).

Jesús, en su conciencia, sabe que está libre de todo pecado ; cf. Ioh 8, 46 : «¿ Quién de vosotros me argüirá de pecado?» ; Ioh 8, 29 : «Yo hago siempre lo que a El [al Padre] le agrada» ; Ioh 14, 30: «Viene el príncipe de este mundo [Satanás], mas no tiene nada en mí». También los apóstoles dan testimonio de la completa impecancia de Jesús ; cf. 1 Ioh 3, 5 : «No hay pecado en E l »; 1 Petr 2, 22: «El no cometió pecado, ni fue hallado engaño en su boca» ; 2 Cor 5, 21 : «Al que no conoció pecado, hizo pecado por nosotros [fue portador del pecado]» ; Hebr 4, 15 : «Fue tentado en todo como nosotros, pero sin pecado» ; Hebr 7, 26 : «Y tal convenía que fuese nuestro Pontífice, santo, inocente, inmaculado, apartado de los pecadores y más alto que los cielos».

Los santos padres ven en la completa impecancia de Cristo una condición previa de la expiación universal que ofreció en nuestro lugar. ORÍGENES comenta : «Cristo. fue capaz de tomar sobre sí, de desatar, borrar y hacer desaparecer todos los pecados del mundo, porque Él no hizo pecado ni fue hallado dolo en su boca, y porque no conoció el pecado» *(Comment. in Loan. 28,* 18, *160).*

2. La impecabilidad

Cristo no sólo no pecó de hecho, sino que, además, no podía pecar (sentencia próxima a la fe).

El v concilio universal de Constantinopla (553) condenó la doctrina de Teodoro de Mopsuestia, según la cual Cristo sólo fue plenamente impecable después de la resurrección ; Dz 224. De esta condenación resulta que Cristo ya era impecable antes de la resurrección.

La razón interna de la impecabilidad de Cristo consiste en la unión hipostática, como ya hicieron notar los padres (por ejemplo, SAN AGUSTÍN, *Enchir.* 12, *40).* Como la persona divina del Logos es el *principium quod* aun de las acciones humanas de Cristo, éstas son verdaderamente acciones de la persona divina. Ahora bien, es incompatible con la absoluta santidad de Dios el que una persona divina sea el sujeto responsable de un acto pecaminoso. Aparte de esto, la unión hipostática produjo la más íntima compenetración y

vasallaje de la voluntad humana de Cristo a su voluntad divina; cf. Dz 291.

Mientras que la unión hipostática establece una imposibilidad física de pecar, la visión intuitiva de Dios tiene como consecuencia una imposibilidad moral de lo mismo, es decir, que tal contemplación realiza una unión tan íntima con Dios, en cuanto al entendimiento y la voluntad, que de hecho resulta imposible apartarse de Dios.

La impecabilidad de Cristo no suprime la libertad moral ni los merecimientos de su pasión y muerte. Aun cuando no podía obrar contra el «mandato del Padre» (Ioh 10, *18;* 14, *31),* no lo hizo de manera forzada, sino que lo cumplió con el libre asenso de la voluntad.

§ 27. LA SANTIDAD Y PLENITUD DE GRACIA EN CRISTO

1. La santidad sustancial en virtud de la gracia de unión

La naturaleza humana de Cristo, por razón de la. unión hipostática, es sustancialmente santa por la santidad increada del Logos (sent. común ; cf. Lc 1, 35).

Los santos padres enseñan la santidad sustancial de la humanidad de Cristo, cuando hacen la consideración de que el nombre de Cristo expresa la unción y santificación de su naturaleza humana por la divinidad. SAN GREGORIO NACIANCENO dice : «Se denomina Cristo a causa de la divinidad; pues esta unción de la humanidad no santifica por una operación externa, como sucede con los demás ungidos, sino por la total presencia del que unge» *(Orat.* 30, 21). SAN AGUSTÍN afirma: «Entonces [cuando el Verbo se hizo carne] se santificó a sí mismo en sí, es decir, se santificó a sí mismo hombre en sí mismo Verbo; porque un mismo Cristo es Verbo *y* es hombre : el que santifica al hombre en el Verbo» *(In lohan. tr.* 108, 5).

La unión hipostática santifica inmediatamente por sí misma a la naturaleza humana de Cristo, es decir, que la santifica formalmente, no tan sólo causal y radicalmente en cuanto

exige y produce la gracia santificante, como enseñan los escotistas.

Por eso la humanidad de Cristo, aun prescindiendo de la gracia santificante creada, es santa por la santidad increada del Verbo. Como los atributos divinos no son comunicables a una naturaleza creada, por lo mismo la santidad sustancial de Cristo no hay que concebirla como una forma inherente a su humanidad; tal santidad radica exclusivamente en la unión personal de la humanidad de Cristo con el Logos.

2. La santidad accidental por razón de la gracia santificante

La naturaleza humana de Cristo es también accidentalmente santa por razón de la plenitud de gracia creada habitual con que ha sido dotada (sent. cierta).

El papa Pío xii declaró en la encíclica.Mystici *Corporis* (1943) : «En El [en Cristo] habita el Espíritu Santo con tal plenitud de gracias que es imposible concebirla mayor».

La Sagrada Escritura testimonia que la humanidad de Cristo es santificada por la gracia creada, como vemos en los siguientes lugares: Ioh 1, 14: «Lleno de gracia y de verdad» ; Act 10, 38. «...cómo le unigó Dios con [el] Espíritu Santo»; Is 11, 2: «Y reposará sobre II el espíritu de Yahvé» ; Is 61, 1 (= Lc 4, 18) : «El Espíritu del Sefior Yahvé es¸ sobre mí, porque me ungió Yahvé».

SAN AGUSTIN hace el siguiente comentario refiriéndose a varios de los pasajes citados: «El Señor Jesús no sólo dio el Espíritu Santo corno Dios, sino que también lo recibió como hombre. Por eso fue llamado "lleno de gracia¨ (Ioh 1, 14) y ¨lleno de Espíritu Santo¨ (Lc 4, 1). Y con mayor claridad aún se dice de Al en los Hechos de los Apóstoles: ¨Dios le ungió con el Espíritu Santo¨ (10, 38), no con óleo visible, sino con el don de la gracia simbolizado por la unción sensible con que la Iglesia unge a sus bautizados» *(De Trin. xv* 26, 46).

SANTO TOMÁS (S.th. iir 7, 1) prueba de esta manera la santificación de la humanidad de Cristo por la gracia santificante :

a) Basándose en la unión hipostática, la cual, por ser la unión más íntima concebible con Dios, fuente de todas las gracias, tiene como consecuencia que la gracia santificante se difunda por el alma de Cristo, según aquel principio: «Cuanto más cerca se halla un objeto receptivo de una causa eficiente, tanto más recibirá de la acción de esa causa.»

b) Por la incomparable sublimidad del alma de Cristo, cuyas operaciones (entender y amar) tenían que dirigirse a Dios de forma muy intima, y para ello era indispensable la elevación al orden sobrenatural de la gracia.

c) Por la relación de Cristo con los hombres, ya que de Él debería dimanar sobre éstos la abundancia de sus gracias.

Con la gracia santificante, Cristo recibió también las *virtudes* infusas, tanto las teologales como las morales, en cuanto éstas no queden excluidas por otras perfecciones superiores; recibió igualmente los *dones del Espíritu Santo.* La visión intuitiva de Dios excluye las virtudes teologales de la fe y de la esperanza (esta última con respecto a su objeto principal, que es la posesión de Dios, pero no con relación a objetos secundarios, v.g.: la glorificación del cuerpo) ; la carencia en Cristo de todo pecado y de la concupiscencia desordenada excluye las virtudes morales de la penitencia y la templanza. En ls 11, 2 s se da testimonio de que Cristo poseyera los dones del Espíritu Santo. Éstos tienen por fin convertir al alma en órgano dócil del Espíritu Santo; cf. Dz 378.

Como la gracia habitual de Cristo tiene su fundamento en la unión hipostática, se deduce de ahí que el momento de esa santificación accidental de Cristo fue el mismo instante de la unión hipostática de la naturaleza humana con el Logos divino. Cristo poseyó, desde el principio, la gracia santificante con suma plenitud; cf. Ioh 1, 14; 3, 34; S.th. rrr 7, 11.

3. La gracia de la cabeza («gratia capitis»)

Desde Cristo, que es la cabeza, se difunde la gracia sobre los miembros de su cuerpo místico (sent. común).

El papa Pío xii declaró en la encíclica *Mystici Corporis* (1943) : «De Él dimana sobre el cuerpo de la Iglesia toda la luz con que son iluminados sobrenaturalmente los fieles, y de Él se derivan todas las gracias por las que ellos son santificados como Cristo era santo... Cristo es el fundador y autor de la santidad... La gracia y la gloria brotan de su plenitud inagotable».

La plenitud de gracia de Cristo, que estriba en la unión hipostática, es la razón de que se difunda la gracia desde Cristo, que es la cabeza, a los miembros de su cuerpo místico. La gracia singular o personal de Cristo se convierte con ello en gracia de la cabeza.

San Juan asegura del Logos encarnado que está lleno de gracia y de verdad : «De su plenitud recibimos todos, gracia por gracia» (Ioh 1, 16). San Pablo enseña que Cristo, como hombre, es cabeza de la Iglesia, la cual es su cuerpo místico; Eph 1, 22 s : «A Él sujetó todas las cosas bajo sus pies y le puso por cabeza de todas las cosas en la Iglesia, que es su cuerpo» ; cf. Eph 4, 15 s ; Col 1, 18; Rom 12, 4 s; 1 Cor 12, 12 ss. Así como desde la cabeza física se difunde sobre los miembros del cuerpo la fuerza vital natural, así también de Cristo, que es cabeza, fluye la fuerza vital de la gracia sobrenatural sobre todos los miembros de su cuerpo místico; cf. S.th. III 8, 1.

Por lo que atañe al modo con que esa gracia brota de la cabeza y se difunde sobre los miembros del cuerpo místico, hay que tener en cuenta que Cristo, como Dios, confiere la gracia *auctoritative,* es decir, por su propio poder; mientras que en cuanto hombre la confiere sólo *instrumentaliter,* es decir, como instrumento de la divinidad. Con la virtud de la divinidad, Cristo nos mereció la gracia por medio de sus acciones humanas, sobre todo por su pasión y muerte (causa meritoria). Como causa instrumental *(instrumentum coniunctum)* produce en las almas la gracia por el camino ordinario que ésta sigue, que es el de los sacramentos *(instrumenta separata),* debiéndose esta producción de la gracia a Dios como causa principal ; cf. S.th. III 8, 1 ad 1.

La dispensación de gracias por parte de Cristo, cabeza, se extiende a todos los miembros del cuerpo místico, tanto a los actuales, que se hallan unidos con Él por medio de la gracia santificante o al menos por la fe, como también a los

potenciales, que no están unidos con Al por la gracia santificante ni por la fe, pero que tienen la posibilidad de convertirse en miembros actuales del cuerpo místico de Cristo. Quedan excluidos los condenados; cf. S.th. III 8, 3.

III. LAS PRERROGATIVAS DEL PODER HUMANO DE CRISTO

§ 28. EL PODER DE CRISTO

La humanidad de Cristo, como instrumento del Logos, tiene el poder de producir efectos sobrenaturales (sent. cierta).

Como instrumento del Logos, la humanidad de Cristo — además de su virtud propia que posee por la naturaleza o por la gracia — tiene la virtud instrumental de producir todos los efectos sobrenaturales del orden físico (milagros) y del orden moral (perdón de los pecados, santificación) que sirvan para lograr el fin de la redención : «habuit instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas ordinabiles ad incarnationis finem, qui est instaurare omnia». En todas estas acciones, la divinidad es la causa principal, y la humanidad de Cristo la causa instrumental o ministerial, pero en forma singular, porque tal humanidad es un instrumento unido hipostáticacnente de manera permanente con el Logos («instrumentum coniunctum cum Verbo») ; cf. S.th. III 13, 2.

La Sagrada Escritura testifica la cooperación instrumental de la humanidad de Cristo en numerosos milagros, por ejemplo, cuando tocaba a los enfermos y cuando dimanaba su virtud sobre los aquejados por males ; I,c 6, 19: «Toda la multitud buscaba tocarle porque salía de El una virtud que sanaba a todos» ; cf. I,c 8, 46 : «Alguno me ha tocado, porque yo he conocido que una virtud ha salido de mí». Cristo, como Hijo del hombre (es decir, en cuanto a su humanidad) se atribuye el poder de perdonar los pecados ; Mt 9, 6: «El Hijo del hombre tiene sobre la tierra el poder de perdonar los pecados.» A su carne y a su sangre, en la eucaristía, les atribuye también poder para infundir vida sobrenatural: «El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene la vida eterna» (Ioh 6, 55). En su oración sacerdotal, Cristo confiesa que el

Padre le ha dado poder sobre «toda carne», es decir, sobre todos los hombres : «Tú le has dado [al Hijo] poder sobre toda carne, para que a todos los que tú le diste les dé 1 'la vida eterna» (Ioh 17, 2).

Los santos padres consideran la humanidad de Cristo como instrumento de la divinidad (cf. SAN ATANASIO, *Adv. Arianos or.* 3, 31) y atribuyen por lo mismo a la carne de Cristo la virtud de vivificar. SAN CIRILO DE ALEJANDRIA dice de la carne eucarística de Cristo : «Como la carne del Redentor, en virtud de su unión con la vida sustancial, es decir, con el Logos procedente de Dios, se ha convertido en vivificadora, por lo mismo nosotros, cuando gustamos de ella, tenemos la vida en nosotros» *(In loan. 6,* 55) ; cf. Dz 123. La eficiencia de la humanidad de Cristo, según doctrina de SANTO *ToMAs* (cf. S.th. III 8, 1 ad 1) y de su escuela, no es puramente moral, sino también física. La eficiencia moral consiste en que la acción humana de Cristo mueve a la voluntad divina a producir inmediatamente un determinado efecto sobrenatural. La eficiencia física consiste en que la humanidad de Cristo, como instrumento del Logos divino, produce por sí misma un determinado efecto sobrenatural con la virtud recibida del Logos. Los escotistas no admiten más que una eficiencia moral. La tradición está más bien de parte de la doctrina tomista.

Capítulo segundo

LOS DEFECTOS O LA PASIBILIDAD DE LA NATURALEZA HUMANA DE CRISTO

§ 29. LA PASIBILIDAD DE CRISTO

1. Los defectos corporales de Cristo («defectus corporis»)

La naturaleza humana de Cristo estaba sometida al padecimiento corporal (de fe).

La secta monofisita de los *aftartodocetas,* fundada por el obispo Juliano de Halicarnaso a comienzos del siglo vI, enseñaba que el cuerpo de Cristo, desde la encarnación, se había *hecho* incorruptible, es decir, que ya no estaba sometido a la corrupción ni a la pasibilidad. Semejante doctrina lleva lógicamente a negar la realidad efectiva de la pasión y muerte de Cristo.

En contra de esta doctrina, la Iglesia enseña en sus símbolos de fe que Cristo padeció y murió (verdaderamente) por nosotros. El iv concilio de Letrán y el concilio unionista de Florencia ponen de relieve expresamente no sólo la realidad efectiva de la pasión, sino también la pasibilidad de Cristo; Dz 429: «Secundum humanitatem factus est passibilis et mortalis» ; Dz 708: «Passibilis ex conditione assumptae humanitatis.»

Las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento anuncian grandes padecimientos del futuro Redentor ; Is 53, 4: «Él tomó sobre sí nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores» ; cf. Ps 21 y 68. Según testimonian los evangelistas, Cristo estaba sometido a los defectos genéricos del cuerpo, como el hambre (Mt 4, 2), la sed (Ioh 19, 28), 1'a fatiga (Ioh 4, 6), el sueño (Mt 8, 24), el sufrimiento y la muerte. Los padecimientos de Cristo sirven a Ios fieles de ejemplo (1 Petr 2, 21).

El sentir unánime de los santos padres en favor de la pasibilidad de Cristo se expresa sin lugar a duda en su impugnación universal del docetismo. Los que principalmente se opusieron al aftartodocetismo fueron el patriarca monofisita Severo de Antioquía y, por parte católica, Leoncio Bizantino (+ hacia el 543). Solamente algún padre que otro, como San Hilario de Poitiers (+ 367) y Hesiquio de Jerusalén (+ con posterioridad al 451), enseñaron que la impasibilidad había sido el estado normal de Cristo; para sentir el dolor tenía que hacer un acto especial de su voluntad o un milagro. La sentencia de San Hilario se discutió aún con pasión en los escritos teológicos de la escolástica primitiva. Unos la rechazaban como error (v.g., Armando, discípulo de Abelardo), otros le daban una interpretación más benigna (v.g., Pedro Lombardo), otros la defendían (v.g., Felipe de Harvengt), otros, en fin, sostenían que San Hilario mismo había reconocido su error (v.g., Esteban Langton).

Como Cristo estaba libre del pecado original, sus debilidades corporales no eran, como en los demás hombres, consecuencia de dicho pecado ; antes bien, al las aceptó voluntariamente : *a)* para expiar en lugar nuestro los pecados de los hombres, *b)* para mostrar que poseía verdadera naturaleza *humana, y* c) para dar a los hombres ejemplo de paciencia en soportar el dolor; cf. S.th. III 14, 1. Los defectos, que Cristo aceptó voluntariamente, eran para al naturales, pues se derivaban de la índole de su naturaleza humana; cf. S.th. III 14, 2.

La misión redentora de Cristo no requería más que la aceptación de los defectos universales del género humano, que se derivan de la naturaleza humana como tal («defectus o passiones universales sive irreprehensibiles» ; v.g., el hambre, la sed, el cansancio, el sentir los dolores, el ser mortal) y que no se hallan en contradicción con la perfección intelectual y moral de Cristo. **Hay** que descartar los defectos particulares («defectus o passiones particulares sive reprehensibiles» ; v.g., las enfermedades somáticas y psíquicas) ; cf. S.th. III 14, 4.

2. Los afectos sensitivos del alma de Cristo («passiones animar»)

Por *passiones animae* se entienden los movimientos del apetito sensitivo: cpropriissimae dicuntur passiones animae affectiones appetitus sensitivi» (S.th. III 15, 4).

El alma de Cristo estaba sometida a los afectos sensitivos (sent. cierta).

Según testimonio de la Sagrada Escritura, Cristo poseía una vida psíquica verdaderamente humana, con todos sus afectos correspondientes ; v.g., tristeza (Mt 26, 37: «Comenzó a entristecerse y a angustiarse»), temor (Mc 14, 33: «Comenzó a atemorizarse y a angustiarse»), cólera (Mc 3, 5 : «Miró alrededor con enojo» ; Ioh 2, 15 ; 11, 33), amor (Mc 10, 21: «Jesús, mirándole, le amó» ; Ioh 11, 36; 19, 26), alegría (Ioh 11, 15 : «Y me alegro por vosotros»). Jesús lloró conmovido ante la vista de la ciudad de Jerusalén, destinada a la destrucción por su infidelidad (Lc 19, 41), así como derramó lágrimas ante el sepulcro de su amigo Lázaro (Ioh 11, 35), y sintió júbilo en el Espíritu Santo al pensar en las

obras de la gracia divina (Lc 10, 21) ; cf. Hebr 2, 17; 4, 15 ; 5, 2.

Los afectos sensitivos pertenecen a la naturaleza del hombre y son, por tanto, naturales en Cristo. Pero, como Cristo estaba libre de la concupiscencia, no podían dirigirse estos afectos a ningún objeto vedado, ni podían surgir contra su voluntad ni enseñorearse de la razón. Por ello, los teólogos afirman, con SAN JERÓNIMO *(In Mt. 26, 37),* que los afectos de Cristo eran únicamente *propassiones (*= mociones iniciales), pero no *passiones (*= pasiones propiamente tales). Los padres griegos llaman a estos afectos pathe anypaítia o ánamárteta; cf. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* III 20; S.th. III *15,* 4.

Parte segunda

LA OBRA DEL REDENTOR

Capítulo primero

LA REDENCIÓN EN GENERAL

1. EL FIN DE LA ENCARNACIÓN

El Hijo de Dios se hizo hombre para redimir a. los hombres (de fe).

El símbolo nicenoconstantinopolitano profesa: «Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis et incarnatus est» ; Dz 86.

La Sagrada Escritura da testimonio de que Cristo vino al mundo para salvar a los hombres, para redimirlos de sus pecados. Isaías había profetizado en el Antiguo Testamento: (E l mismo [Dios] vendrá y nos salvará» (35, 4). El nombre de Jesús indica ya su condición de salvador; cf. Mt 1, 21:

«Le pondrás por nombre Jesús, porque salvará a su pueblo de sus pecados». El ángel anunció a los pastores de Belén el nacimiento de Cristo, diciéndoles las siguientes palabras : «Os ha nacido hoy un salvador en la ciudad de David» (Lc 2, 11). El anciano Simeón dio gracias a Dias por haber podido contemplar a aquel que era salvación de todos los pueblos : «Mis ojos han visto tu salvación, lá que has preparado ante la faz de todos los pueblos» (Lc 2, 30 s). Jesús declaró que su misión era «buscar y salvar lo que se hallaba perdido» (Lc 19, 10; cf. Mt 9, 13). El apóstol San Pablo compendia la Labor redentora de Cristo en las siguientes palabras : «Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores» (1 Tim 1, 15). De un tenor parecido es loh 3, 17: «Dios no ha enviado su Hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvado por Él.»

Como fin ulterior de la encarnación de Cristo menciona la Sagrada Escritura, al menos haciendo alusión, a la glorificación de Dios, que es el último y supremo fin de todas las cosas de Dios ; cf. Lc 2, 14: «¡Gloria a Dios en las alturas!» Jesús declara en su oración sacerdotal : «Yo te he glorificado sobre la tierra, llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar» (Ioh 17, 4).

2. CONTROVERSIA SOBRE LA PREDESTINACIÓN ABSOLUTA O CONDICIONADA DE LA ENCARNACIÓN

Constituye objeto de controversia entre tomistas y escotistas la cuestión de si la razón decisiva de que se encarnase el Hijo de Dios fue el venir a redimir a los hombres, de suerte que no hubiera habido encarnación sin el pecado de nuestros primeros padres (predestinación condicionada de la encarnación), o si tal razón no fue otra que la gloria de Dios, y por tanto, aun en el caso de que el hombre no hubiese pecado, el Hijo de Dios se habría encarnado para coronar la obra de la creación, pero sin tomar entonces un cuerpo pasible (predestinación incondicionada o absoluta de la encarnación). La predestinación condicionada la propugnan los tomistas, y la absoluta los escotistas (antes de Escoto la defendieron ya Isaac de Nínive [siglo vrs], Ruperto Tuitense y Alberto Magno) y muchos teólogos modernos.

1. Predestinación condicionada

En favor de la sentencia tomista (cf. S.th. Irr 1, 3) habla el testimonio de la Sagrada Escritura, la cual en numerosos pasajes (cf. § 1) designa como motivo de la encarnación el que Cristo viniera a salvar a los hombres del pecado, mientras que nunca dice que la encarnación hubiera tenido lugar sin la caída en el pecado.

De acuerdo con esto, los santos padres enseñan que la encarnación del Hijo de Dios estaba vinculada a la condición de que el hombre cayera en el pecado. SAN AGUSTÍN dice: cSi el hombre no hubiera perecido, el Hijo de Dios no habría venido... ¿Por qué vino al mundo? Para salvar a los pecadores (1 Tim 1, 15). No había otra razón para que viniera al mundo» *(Sereno* 174, 2, 2; 7, 8).

2. Predestinación absoluta

La sentencia escotista procura basarse en San Pablo, quien declara que toda la creación se ordena a Cristo como meta y cabeza de la misma; cf. Col 1, 15-19. Sin embargo, hay que tener en cuenta que en los versículos 15-17, en los cuales se presenta a Cristo como «primogénito de toda la creación», como Hacedor de todo el universo, incluso del mundo angélico, como meta de la creación (e"Todo fue creado por Al y para Él») y como Conservador del mundo, hay que tener en cuenta — repetimos — que en todos estos versículos se prescinde totalmente del hecho de la encarnación, de suerte que se considera a Cristo como méta de la creación no en cuanto hombre, sino en cuanto Dios. Así como por ser Dios es creador, de la misma manera por ser Dios es la meta de la creación. El ser Cristo cabeza del cuerpo místico, que es la Iglesia (de lo cual se habla en el v 18), le corresponde precisamente por el hecho de la redención. Nada se dice en este versículo de que Cristo hubiera ocupado, según el plan de Dios, este puesto de cabeza, aun prescindiendo del pecado y de la redención. En Hebr 10, 2, la oración relativa : «Pur cuya causa son todas las cosas, y por el cual todas las cosas subsisten» se refiere no a Cristo, sino a Dios Padre.

Los asertos de la Escritura, que presentan como fin de la creación la redención del hombre, los explican los escotistas restringiéndolos al orden de la salvación que existe de hecho y que fue motivado por el pecado ; orden por el cual el Hijo de Dios vino a este mundo con un cuerpo pasible. Pero no deja de extrañar que la Escritura no diga nada sobre esa venida de Cristo en cuerpo impasible que había sido planeada primero.

La prueba especulativa de Ios escotistas insiste en que el fin no puede ser menor que el medio para conseguir ese fin. Ahora bien, la encarnación, como la más sublime de las obras de Dios, no podía estar determinada primordialmente por el fin de salvar a los pecadores. Los tomistas responden que la redención es sin duda el fin próximo de la encarnación, pero no el supremo y último in de la misma.

Los escotistas encuentran, además, poco razonable que el pecado, tan aborrecido por Dios, haya sido la ocasión **para** la más asombrosa revelación divina. Los tomistas ven precisamente en ello una prueba tanto mayor del amor y misericordia de Dios : ¡Oh feliz culpa que mereció tener tal y tan grande Redentor! *(Exultet* de la Vigilia pascual).

Según la sentencia escotista, toda gracia, no solamente la gracia para el hombre caído sino también la del hombre paradisíaco y la de los ángeles, se deriva de los merecimientos del Dios-Hombre. Con ello, Cristo ocupa un puesto central y predominante en el plan divino sobre el universo.

La sentencia tomista es menos grandiosa que la escotista, pero parece mejor fundada en las fuentes de la revelación.

§ 3. CONCEPTO Y POSIBILIDAD DE LA REDENCIÓN POR MEDIO DE CRISTO

1. Concepto de redención

La redención puede entenderse en sentido objetivo y subjetivo. Redención en sentido objetivo es la obra del redentor. Redención en sentido subjetivo (llamada también

justificación) es la realización de la redención en cada uno de los hombres, o la aplicación de sus frutos a cada uno de ellos.

La obra redentora de Cristo tenía por fin salvar a los hombres de la miseria del pecado. Ahora bien, el pecado por su esencia es un apartamiento de Dios *(aversio a Deo) y* una conversión a la criatura *(conversio ad creaturam).* Luego el efecto de la redención tiene que consistir en el apartamiento de la criatura y en la conversión a Dios (cf. Col 1, 13). Conforme a su faceta negativa, la redención es una liberación del señorío del pecado y de todos los males que forman su séquito (servidumbre del diablo y de la muerte). Como tal recibe el nombre de *redemptio* = rescate o redención en sentido estricto; cf. Rom 3, 24; 1 Cor 1, 30; Eph 1, 7; Col 1, 14; Hebr 9, 15. Conforme a su faceta positiva, la redención es la restauración del estado de unión sobrenatural con Dios, que fue destruido por el pecado. Como tal recibe el nombre de *reconciliatio* = reconciliación ; cf. Rom 5, 10 s ; 5, 10s; 2 Cor 5, 18 ss; Col 1, 20.

La redención objetiva fue llevada a cabo por la labor docente y orientadora de Cristo, mas sobre todo por su satisfacción vicaria y por sus merecimientos en el sacrificio de su muerte en cruz. Por la satisfacción quedó compensada la ofensa inferida a Dios por el pecado y su agraviada honra fue reparada. Por los merecimientos de Cristo, se alcanzaron los bienes de la salud sobrenatural, que luego se habrían de distribuir por la redención subjetiva.

2. Posibilidad de la redención

La posibilidad de que Cristo nos redima por su satisfacción y sus merecimientos se funda en la condición divino-humana de Cristo, que le capacita para ser mediador entre Dios y los hombres ; 1 Tim 2, 5-6 : «No hay más que un Dios y un mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre, que se dio a sí mismo en precio del rescate por todos» ; Hebr 9, 15 : «Así que por eso es el mediador del Nuevo Testamento» ; cf. Dz 143, 711, 790.

El Dios-Hombre Jesucristo es el mediador natural y, como tal, el único mediador entre Dios y los hombres, tanto en el aspecto ontológico como en el aspecto ético, es decir, lo

mismo en el orden del ser que en el de la actividad. La mediación sobrenatural fundada en la gracia (como la de Moisés [según Dt 5, 5], la de los profetas y apóstoles, la de los sacerdotes del Antiguo y Nuevo Testamento, la de los ángeles y santos) es imperfecta y subordinada a la única mediación natural de Cristo. Cristo ejercitó y ejercita su labor de mediación por medio de las acciones de su naturaleza humana *(horno Christus Jesus).* La distinción real que existe entre las dos naturalezas divina y humana permite que Cristo, como hombre, realice actos de mediación, y que como Dios los acepte. Con esto queda resuelta la objeción de que Cristo sería mediador entre sí mismo y los hombres, cosa que no está de acuerdo con el concepto de mediación ; cf. S.th. III 26, 1-2.

§ 4. CARÁCTER NECESARIO Y LIBRE DE LA REDENCIÓN

1. Necesidad por parte del hombre

El hombre caído no podía redimirse a sí mismo (de fe).

El concilio de Trento enseña que los hombres caídos «eran de tal forma esclavos del pecado y se hallaban bajo la servidumbre del demonio y de la muerte, que ni los gentiles podían librarse ni levantarse con las fuerzas de la naturaleza *(per vim naturae)* nilos judíos podían hacerlo tampoco con la letra de la ley mosaica *(per litteram Legis Moysi)» ;* Dz 793. Solamente un acto libre por parte del amor divino podía restaurar el orden sobrenatural, destruido por el pecado (necesidad absoluta de redención). Cf. Vaticano II, decr. *Ad gentes, n. 8.*

Se opone a la doctrina católica el *pelagianismo,* según el cual el hombre tiene en su libre voluntad el poder de redimirse a sí mismo; y es contrario también al dogma católico el moderno *racionalismo,* con sus diversas teorías de «autorredención».

El apóstol San Pablo nos enseña, en su carta a los Romanos, que todos los hombres, bien sean judíos o gentiles, se hallan bajo la maldición del pecado y son

justificados gratuitamente por el amor divino en virtud de un acto redentor de Cristo ; Rom 3, 23 s : «Pues todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios [= de la gracia de la justificación] ; y ahora son justificados gratuitamente por su gracia, por la redención de Cristo Jesús».

La doctrina de los padres se halla condensada en la siguiente frase de SAN AGUSTÍN: « ILOS hombres] pudieron venderse, mas no pudieron rescatarse» («Vendere se potuerunt, sed redimere non potuerunt» ; *Enarr. in Ps. 95, 5).*

La razón intrínseca de que el hombre caído tenga necesidad absoluta de redención consiste, por una parte, en la infinitud de la culpa y, por otra, en el carácter absolutamente sobrenatural del estado de gracia. En cuanto acción de una criatura *(offensa Dei activa),* el pecado es, desde luego, finito, pero en cuanto ofensa al Dios infinito *(offensa Dei passiva),* el pecado es infinito y exige, por tanto, una satisfacción de valor infinito. Mas ningún puro hombre es capaz de dar semejante satisfacción; cf. S.th. III 1, 2 ad 2.

2. Libertad por parte de Dios

a) Dios no tenía necesidad alguna, interna ni externa, de redimir a los hombres (sent. cierta).

La redención es un libérrimo acto de amor y misericordia divina *(libertas contradictionis).* Si la elevación del hombre al estado sobrenatural es ya un don gratuito del amor divino que Dios concedió porque quiso, mucho más lo es la restauración de la unión sobrenatural con Dios, destruida por el pecado mortal.

El apóstol San Pablo comienza la carta a los Efesios ensalzando la gracia de Dios, que se ha revelado tan gloriosamente en la redención por medio de Jesucristo. A la redención la llama «misterio de su voluntad divina, que nos ha dado a conocer según su beneplácito» (Eph 1, 9) ; cf. Eph 2, 4 ss.

SAN ATANASIO *(Or. de incarn. Verbi 6),* refiriéndose a la honra de Dios, afirma que era necesaria la redención; pero esta necesidad hay que entenderla en el sentido de suma

conveniencia, pues el mismo santo acentúa en otros lugares el carácter gratuito de la redención. SAN ANSELMO DE CANTORBERY *(Cur Deus horno* 11 4 s) nos habla de una necesidad de redención por parte de Dios, fundada en la inmutabilidad del decreto, libremente concebido, de dar la felicidad sobrenatural al hombre: Cuando Dios, a pesar de prever el pecado, decretó desde toda la eternidad crear y elevar a los hombres, entonces de la existencia de tal decreto libre de Dios se deriva la necesidad que éste tiene de redimir a los hombres una vez que entró el pecado en el mundo *(necessitas consequens).*

b) La encarnación, aun en el supuesto del decreto divino de la redención, no era absolutamente necesaria (sent. común).

SANTO ToMÁS, juntamente con SAN AGUSTÍN *(De agone christ.* 11, 12), enseña, contra SAN ANSELMO DE CANTORBERY *(Cur Deus homo* II *6 s),* que Dios en su omnipotencia pudo haber redimido a los hombres de muy diversas maneras *(libertas specificationis);* S.th. ni 1, 2.

Significaría poner límites a la omnipotencia, sabiduría y misericordia de Dios el considerar la encarnación como el único medio posible de redimir a los hombres. Dios, sin detrimento de su justicia, puede conceder su perdón y su gracia a un pecador arrepentido, sin que éste presente satisfacción alguna o presentando sólo una satisfacción inadecuada.

c) Si Dios exigió una satisfacción adecuada, era necesaria la encarnación de una persona divina (sent. común).

La ofensa infinita a Dios contenida en el pecado mortal solamente se puede reparar perfectamente por medio de un acto infinito de expiación. Y semejante acto sólo lo puede realizar una persona divina. De ahí que podamos hablar de una necesidad hipotética (condicionada) de la encarnación.

En sentido amplio, se puede también afirmar que existe una necesidad de congruencia en favor de la redención, por cuanto la encarnación de una persona divina es el medio más conveniente de redención, ya que así se revelan de la manera más esplendorosa las perfecciones de Dios y se proporcionan los motivos más poderosos a la aspiración del

hombre a la perfección religiosa y moral; SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* lu 1; S.th. III 1, 1-2.

Capítulo segundo

LA REALIZACIÓN DE LA REDENCIÓN POR LOS TRES MINISTERIOS DE CRISTO

Por ministerios de Cristo entendemos las funciones que se le confirieron para lograr el fin de la redención. Cristo la llevó a cabo mediante su triple ministerio de Maestro, Pastor y Sacerdote. Los tres se indican en Ioh 14, 6: «Yo soy el camino [ministerio pastoral], la verdad [ministerio doctrinal] y la vida [ministerio sacerdotal].»

1. EL MINISTERIO DOCTRINAL

§ 5. EL MINISTERIO DOCTRINAL O PROFÉTICO DE CRISTO

1. La importancia soteriológica del magisterio de Cristo

La importancia soteriológica del magisterio de Cristo salta bien a la vista por ser la ignorancia religiosa una secuela del pecado que entró en este mundo por tentación del diablo, padre de la mentira (Ioh 8, 44); cf. Rom 1, 18 ss ; Ioh 1, 5; 3, 19. El Redentor, que vino a «destruir las obras del diablo» (1 Ioh 3, 8) y a salvar a los hombres de su esclavitud, tenía que disipar primero la oscuridad que pesa sobre la mente de los hombres como consecuencia del pecado, trayéndoles la luz del verdadero conocimiento. Cristo atestiguó la energía salvadora de la verdad con la siguiente frase: «La verdad os hará libres» (Ioh 8, 32).

2. Cristo como maestro y profeta, según el testimonio de las fuentes de la revelación

Cristo es el supremo profeta, prometido en el Antiguo Testamento, y el maestro absoluto de la humanidad (sent. cierta).

La profecía de Moisés en el Deut 18, 15: «Yahvé, tu Dios, te suscitará de en medio de ti, de entre tus hermanos, un profeta como yo; a él oiréis», en el Nuevo Testamento se refiere a Cristo ; cf. Act 3, 22; Ioh 1, 45; 6, 14.

Cristo se llama así mismo la luz del mundo (Ioh 8, 12; 12, 46), se considera como la verdad (Ioh 14, 6) y entiende que una de sus misiones esenciales es predicar la verdad (Ioh 18, 37; 8, 40), acepta el título de «Maestro y Señor» (Ioh 13, 13) y pretende ser «el único maestro» de los hombres : «Ni os hagáis llamar maestros, porque uno es vuestro Maestro, el Cristo» (Mt 23, 10). Con esa conciencia de su singular autoridad como el único maestro, Cristo confiere también a otros ese poder de enseñar que abarca a todo el universo (Mt 28, 19; Mc 16, 15 s). Los que escuchaban su palabra quedaban arrobados por su doctrina : «Jamás hombre alguno habló como este hombre» (Ioh 7, 46; cf. Mc 1, 22).

San Pablo considera a Cristo como el último y supremo revelador de las verdades divinas ; Hebr 1, 1 s : «Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo».

Los padres ensalzan a Cristo como Maestro de la verdad. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA (t hacia 107) le llama «la boca infalible por medio de la cual el Padre ha hablado la verdad» *(Rom. 8, 2),* «nuestro único Maestro» *(Magn. 9,* 1). Los apologistas de principios del cristianismo son los que insisten de modo especial en la sublimidad de la doctrina de Cristo por encima de toda sabiduría humana, pues tal doctrina fue revelada y garantizada por el Logos hecho carne, por la Sabiduría divina manifestada en forma de hombre; cf. SAN JUSTINO, _*Apol.* II 10.

La suprema y más honda razón para que Cristo sea el único Maestro no es otra sino la unión hipostática.

II. EL MINISTERIO PASTORAL

§ 6. EL MINISTERIO PASTORAL O MINISTERIO REAL DE CRISTO

1. Importancia soteriológica del ministerio pastoral de Cristo

El ministerio pastoral de Cristo tiene la misión de mostrar a los hombres, extraviados por el pecado, el verdadero camino que les conducirá a su último fin sobrenatural. Mientras el magisterio se dirige al entendimiento, al que anuncia la verdad divina, el oficio de pastor se dirige a la voluntad, a la que inculca los preceptos de la ley divina y pide obediencia a los mandatos de Dios.

2. Funciones del ministerio pastoral de Cristo

El ministerio pastoral comprende el poder legislativo, judicial y punitivo. Según esto, Cristo ejerce su ministerio pastoral dando leyes y emitiendo veredictos cuyo cumplimiento es inmediato.

Cristo es legislador y juez de los hombres (de fe).

Contra la doctrina de Lutero según la cual Cristo no habría impuesto preceptos, sino únicamente hecho promesas, declaró el concilio de Trento que Jesús no es tan sólo nuestro Redentor, sino también nuestro Legislador : «Si quis dixerit, Christum Iesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legistatorem, cui oboediant», a. s. ; Dz 831.

Los símbolos de fe dan testimonio de la realeza de Cristo glorioso y de su futura venida como juez del universo. El símbolo apostólico profesa : «Sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis, inde venturus est iudicare vivos et mortuos» («Está sentado a la diestra de Dios Padre todopoderoso, y de allí ha de venir a juzgar a los vivos v a los muertos»). El símbolo nicenoconstantinopolitano anuncia la duración sin fin del reinado de Cristo : «Cuius regni non erit finis» («Su reino no tendrá fin» ; Dz 86). Pío xi instituyó una fiesta especial en honor de la realeza de Cristo por medio de su encíclica *Quas primas* (1925) ; Dz 2194 ss.

El Nuevo Testamento confirma las profecías del Antiguo acerca del reinado mesiánico (cf. Ps 2; 44, 71 ; Is 9, 6 s ; Dan 7, 13 ss). El ángel Gabriel anuncia : «El Señor Dios le

dará el trono de David, su padre; y reinará en la casa de Jacob por siempre; y de su reino no habrá fin» (Lc 1, 32 s). Cristo confiesa ante Pilato que es rey. A la pregunta de Pilato : <<¸Luego rey eres tú ?», Jesús da la respuesta afirmativa : «Tú dices que yo soy rey» (Ioh 18, 37), pero al mismo tiempo acentúa el carácter supraterrenal de su reino : «Mi reino no es de este mundo» (Ioh 18, 36) ; cf. Ioh 6, 15 ; Mt 22, 21. Su poderío real se extiende sobre cielos y tierra : «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28, 18). San Juan, en su Apocalipsis, llama a Cristo «el príncipe de los reyes de la tierra» (1, 5), «Rey de reyes y Señor de señores» (19, 16).

El poder legislativo lo ejerce Cristo principalmente en la predicación de la ley fundamental de su reino (sermón de la Montaña) y en la organización del reino de Dios sobre la tierra : la Iglesia. Jesús decide autoritativamente sobre los preceptos de la ley mosaica, promulga el nuevo mandato de la caridad (Ioh 13, 34 ; 15, 12) y exige el estricto cumplimiento de sus preceptos (Ioh 14, 15; 15, 10; Mt 28, 20).

Al supremo poder legislador le corresponde el supremo poder judicial. Jesús testimonia que «el Padre no juzga a nadie, sino que ha entregado al Hijo todo el poder de juzgar» (loh 5, 22). El veredicto que pronuncie el Hijo del hombre se cumplirá inmediatamente: «Y éstos [los réprobos] irán al suplicio eterno, y los justos a la vida eterna» (Mt 25, 46).

Siguiendo estas profecías del Antiguo Testamento y las proclamaciones que Cristo hizo de su realeza, Ios santos padres aplican a Cristo el título de rey ; cf. *Martyrium Polycarpi 9,* 3; 17, 3; SAN IRENEO, *Adv. haer.* I 10, 1. Al principio del siglo li se puede apreciar ya una interpolación cristiana al Ps 50, 10: «Dominus regnavit a *ligno» ;* cf. *Epístola de Bernabé* 8, 5; SAN JUSTINO, *Apol. e 41; Dial.* 73. El Señor que reina desde el leño (de la cruz) es Cristo Rey.

Pfo xi, en la encíclica *Quas primas,* enseña que Cristo, en virtud de su unión hipostática, posee un dominio no sólo indirecto, sino también directo sobre todo lo temporal, por más que durante su vida terrenal no hiciera uso del mismo ; Dz 2196.

III. EL MINISTERIO SACERDOTAL

Según la doctrina de los socinianos y de los modernos racionalistas, la actividad redentora de Cristo se limita a sus enseñanzas y a su ejemplo, que muestran al individuo el medio por el cual con sus propias fuerzas puede alcanzar la salvación. La obra de Cristo le ofrece así únicamente un apoyo en su autorredención.

Pero, según las enseñanzas que se contienen en las fuentes de la revelación, Cristo no se limitó a traer a los hombres nuevas ideas sobre Dios y sus mandamientos, sino que además allanó la sima abierta entre Dios y los hombres, originada por el pecado. Esta reconciliación objetiva del hombre caído con Dios, la realiza Cristo por medio de su oficio de sacerdote.

§ 7. REALIDAD DEL OFICIO SACERDOTAL DE CRISTO

El Dios-Hombre Jesucristo es Sumo Sacerdote (de fe).

El concilio de Éfeso (431) enseña, con San Cirilo de Alejandría, que «el Logos de Dios se hizo él mismo nuestro Pontífice cuando tomó carne y quedó hecho hombre como nosotros» ; Dz 122. El sacerdocio le corresponde, por tanto, en virtud de su naturaleza humana. El concilio de Trento declaró : «Oportuit... sacerdotem alium secundum ordinem Melchisedech surgere, Dominum nostrum Iesum Christum»; Dz 938.

En el Antiguo Testamento se anuncia el sacerdocio de Cristo en Ps 109, 4: «Juró Yahvé y no se arrepentirá : Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec». El carácter mesiánico de estas palabras lo vemos confirmado en Mt 22, 42 ss; Hehr 5, 6y 10; 7,17y21.

La carta a los Hebreos contiene un tratado formal sobre el sacerdocio de Cristo (3, 1; 4, 14 ss ; 7, 1 ss). E'1 autor nos hace ver que Cristo cumplió en sí todos los requisitos del sacerdocio. «Porque todo pontífice tomado de entre los hombres es constituido a favor de los hombres en lo que a

Dios toca, para que ofrezca presentes y sacrificios por los pecados» (5, 1). Cristo, como hombre, fue 11amado por Dias al sacerdocio (5, 5 s) ; tiene común con nosotros la naturaleza humana, de suerte que puede sentir compasión por nuestras flaquezas (4, 15) ; es el autor de la salvación eterna para todos los que le obedecen (5, 9), pues se ofreció a sí mismo en la cruz como hostia de reconciliación (7, 27; 9, 28).

El sacerdocio de Cristo está por encima del sacerdocio levítico del Antiguo Testamento, como se deduce comparando a Melquisedec, figura de Cristo, con Abraham (7, 1 ss). Según el Ps 109, 4, Cristo fue instituido sacerdote por un solemne juramento de Dios (7, 20 ss) ; posee un sacerdocio imperecedero (7, 23 ss) ; es santo, inocente, inmaculado, apartado de los pecadores (7, 26 s) ; es el Hijo de Dios, perfecto para siempre (7, 28) ; por el sacrificio de sí mismo, que ofreció una sola vez, ha borrado los pecados de los hombres (7, 27).

Los santos padres, desde un principio, se hacen eco de estas palabras de la carta a los Hebreos. SAN CLEMENTE ROMANO llama a Cristo «el pontífice de nuestras ofrendas» *(Cor.* 36, 1). SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA dice, refiriéndose al sacerdocio de Cristo : «Buenos son los sacerdotes [del Antiguo Testamento], pero más excelente es el pontífice a quien se le ha confiado el Santo de los Santos» (= Jesucristo; *Philad. 9,* 1). SAN POLICARPO designa a Cristo como «sumo y eterno Sacerdote» *(Phil.* 12, *2).*

El sacerdocio de Cristo dio comienzo cuando empezó la unión hipostática. La misión característica del sacerdote es servir de mediador entre Dios y los hombres (S.th. III *22,* 1). La índole ontológica de mediador, necesaria para ejercer este oficio, la posee Cristo en virtud de su unión hipostática.

El sacerdocio de Cristo es eterno, porque la dignidad sacerdotal de Jesús, fundada en la unión hipostática, durará para siempre, y además se perpetuará eternamente el efecto de su sacerdocio en los redimidos, que gozarán por toda la eternidad de la visión beatífica. También se perpetuará por siempre el espíritu de aquel sacrificio con que Cristo se inmoló, en cuanto a los sentimientos de alabanza y acción de gracias; cf. S.th. LII *22, 5.*

§ 8. EJERCICIO DEL OFICIO SACERDOTAL O SACRIFICIO DE CRISTO

1. Noción de sacrificio

La función esencial del oficio sacerdotal es el sacrificio; Hebr 8, 3: (Porque todo pontífice es puesto para ofrecer presentes y sacrificios.» El concilio de Trento declaró : «El sacrificio y el sacerdocio se hallan de tal manera vinculados por ordenación de Dios, que los dos existieron en toda ley» ; Dz 957.

Por sacrificio en sentido amplísimo entendemos la entrega de algún bien motivada por un fin bueno. Dando a este término una significación religiosa, entendemos por sacrificio en sentido amplio todo acto interno de entrega de sí mismo a Dios y toda manifestación externa de ese sentimiento interno de donación, v.g., la oración, la limosna, la mortificación; cf. Ps 50, 19; 140, *2; Os* 14, 3; Eccli 35, 4; Rom 12, *1.* En sentido estricto y litúrgico, se entiende por sacrificio una acción religiosa externa en la cual se ofrece a Dios un don sensible por manos de un ministro legítimo, con el fin de reconocer la suprema soberanía de Dios, y — desde que el pecado entró en el inundo — con el fin también de reconciliarse con Dios. En el sacrificio actual tiene que haber, por tanto: *a)* una of renda visible *(res oblata)* que representa al oferente; b) un sacerdote o ministro del sacrificio *(minister sacrificii),* autorizado para representar ante Dios a la comunidad; c) un fin del sacrificio *(finis sacrificii),* que consiste primariamente en el reconocimiento de la absoluta soberanía de Dios por medio de la adoraciún, la acción de gracias y la súplica; y secundariamente en la reconciliación de Dios por medio de una expiación; *d)* una acción sacrificial *(actio sacrifica, sacrificium visibile),* que representa sensiblemente el espíritu interno de sacrificio *(sacrificium invisibile)* por medio de la oblación de las ofrendas.

2. Cristo y su sacrificio en la cruz

Cristo se inmoló a si mismo en la cruz como verdadero y propio sacrificio (de fe).

El concilio de Éfeso (431) enseña con San Cirilo de Alejandría : «Él ['Cristo] se ofreció a sí mismo por nosotros en olor de suavidad [es decir: como sacrificio agradable] a Dios Padre» ; Dz 122. Las declaraciones del concilio de Trento sobre el santo sacrificio de la misa presuponen el carácter sacrificial de la muerte de Cristo en la cruz ; Dz 940: «Qui in ara crucis semel' se ipsum cruente obtulit» («El cual en forma cruenta se ofreció una vez a sí mismo en el ara de la cruz») ; cf. Dz 938, 951. El adversario de este dogma es el racionalismo; cf. Dz 2038.

Según Hebr 8, 10, 'los sacrificios del Antiguo Testamento eran figura del sacrificio de Cristo en la cruz. El profeta Isaías compara al Mesías con un cordero destinado al sacrificio y predice de él que cargará con los pecados de muchos y ofrecerá su vida para expiarlos ; cf. Is 53, 7-12. San Juan Bautista, el último de los profetas, haciendo eco a esta profecía de Isaías, ve en Cristo al cordero destinado al sacrificio, que carga sobre sí los pecados de todos los hombres para expiarlos; Ioh 1, 29: «He aquí el Cordero de Dias, que quita los pecados del mundo.»

San Pablo es quien más claramente testifica el carácter sacrificial de la muerte de Jesucristo en la cruz ; Eph 5, 2 : «Cristo os amó y se entregó por nosotros en oblación y sacrificio a Dios en olor suave [como sacrificio agradable]» ; 1 Cor 5, 7: «Porque nuestro Cordero pascual, Cristo, ya ha sido inmolado» ; Rom 3, 25: «A Él le ha puesto Dios como sacrificio de propiciación, mediante la fe en su sangre». Ahora bien, según el modo de hablar bíblico, la sangre propiciatoria es la sangre del sacrificio (cf. Lev 17, 11). Hebr 9, 1-10 y 18, describe la superioridad del sacrificio que Cristo ofreció en la cruz, por encima de todos los sacrificios del Antiguo Testamento; 9, 28: «Cristo se ofreció una vez como sacrificio para quitar los pecados de muchos» ; cf. 1 Ioh 2, 2.

Cristo mismo designa indirectamente su muerte en la cruz como sacrificio por los pecados de los hombres, pues usa los términos bíblicos (que se refieren al sacrificio) de «entregar la vida» y «derramar la sangre» ; Mt 20, 28 (Mc 10, 45) : «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino

a servir y entregar su vida como precio del rescate por muchos». Cuando instituyó la sagrada eucaristía, recordó el sacrificio de su muerte ; 1,c 22, 19 : «Éste es mi cuerpo, que será entregado por vosotros» ; Mt 26, 28 : «Ésta es mi sangre, que se derrama por muchos para remisión de los pecados.»

Los santos padres consideraron, desde un principio, la muerte de Cristo en la cruz como sacrificio por los pecados de los hombres. El autor de la *Epístola de Bernabé* (7, 3), dice: «$l mismo quiso ofrecer en sacrificio por nuestros pecados el vaso de su espíritu [= su cuerpo], para que se cumpliera la figura de Isaac, que fue ofrecido en el altar del sacrificio»; cf. SAN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paedagogus* 1 5, 23, 1; SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei x* 20; *De Trin.* Iv 14, 19.

Se prueba especulativamente el carácter sacrificial de la muerte de Cristo en la cruz por haberse cumplido en ella todos los requisitos del sacrificio cultual. Cristo, en cuanto a su naturaleza humana, era al mismo tiempo sacerdote y ofrenda. En cuanto a su naturaleza divina, juntamente con el Padre y el Espíritu Santo, era el que recibía el sacrificio. La acción sacrificial consistió en que Cristo, con el más perfecto sentimiento de entrega, ofrendó voluntariamente su vida a Dios, permitiendo que le dieran muerte violenta, aunque tenía poder para impedirla; cf. Ioh 10, 18.

§ 9. IMPORTANCIA SOTERIOLÓGICA DEL SACRIFICIO DE CRISTO: RESCATE Y RECONCILIACIÓN

Aunque todas las acciones de Cristo tienen para nosotros valor salvador, y todas ellas en conjunto constituyen la redención, no obstante, su obra redentora alcanzó el punto culminante en el sacrificio de su muerte en cruz. Por tanto, la muerte de Jesús es, de una manera preeminente pero no exclusiva, la causa eficiente de nuestra redención.

1. Doctrina de la Iglesia

Cristo nos rescató y reconcilió con Dios por medio del sacrificio de su muerte en cruz (de fe).

El concilio de Trento declara : «Este Dios y Señor nuestro [Jesucristo] quiso ofrecerse a sí mismo a Dios Padre como sacrificio presentado sobre el ara de la cruz en su muerte, para conseguir para ellos [los hombres necesitados de redención] el eterno rescate» ; Dz 938. El citado concilio nos dice también del único mediador, Jesucristo: «que nos reconcilió con Dios por medio de su sangre, haciéndose por nosotros justicia, santidad y redención» (1 Cor 1, 30) ; Dz 790.

2. Testimonio de las fuentes de la revelación

a) Cristo considera la entrega de su vida como «precio del rescate por muchos»; Mt 20, 28; Mc 10, 45. De acuerdo con esto, enseña San Pablo que Cristo se entregó como precio del rescate por los hombres, y que el efecto del sacrificio de su muerte fue nuestra redención ; 1 Tim 2, 6 : «El cual se dio a sí mismo en precio del rescate por todos» ; Rom 3, 24: «Son justificados gratuitamente por su gracia por la redención que es en Cristo Jesús»; cf. Eph 1, 7; Col 1 , 14; 1 Cor 6, 20 ; 1 Petr 1, 18; Apoc 5, 9. La esclavitud de la que Cristo rescató a los hombres con el sacrificio de su muerte es la esclavitud del pecado (Tit 2, 14: «El se dio a sí mismo por nosotros para redimirnos de toda iniquidad» ; cf. Eph 1, 7; Col 1, 14; Hebr 9, 12 ss), la servidumbre de la ley mosaica (Gal 3, 13 : «Cristo nos redimió de la maldición de la ley» ; cf. Gal 4, 5 ; Rom 7, 1 ss), la esclavitud del diablo (Col 1, 13: «El nos ha librado de la potestad de las tinieblas» ; cf. 2, 15; Hebr 2, 14) y la esclavitud de la muerte (2 Tim 1, 10: «El destruyó la muerte» ; cf. Hebr 2, 14 s).

b) La virtud reconciliadora del sacrificio de su muerte la indicó Cristo en la institución de la sagrada eucaristía cuando dijo: «Esta es mi sangre del Testamento, que se derrama por muchos para remisión de los pecados» (Mt 26, 28). San Pablo atribuye a la muerte de Cristo la reconciliación de los pecadores con Dios, es decir, la restauración de la antigua relación de hijos y amigos con Dios; Rom 5, 10: «Cuando éramos enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo» ; Col 1, 20: «[Le plugo] por El [Cristo] reconciliar consigo todas las cosas, pacificándolas por medio de su sangre derramada en la cruz»; cf. 2 Cor 5, 19; Eph 2, 13 ss ; 1 Petr 3, 18; 1 Ioh 1 , 7 ; 2, 2 ; 4, 10.

Los santos padres se hacen eco, desde el primer instante, de estas ideas bíblicas fundamentales del rescate y la reconciliación. SAN IRENE0 dice, refiriéndose expresamente a algunos pasajes de la carta a los Efesios (1, 7; 2, 13 ss) : «Como entre Él [Cristo] y nosotros existe una comunidad [a saber: la comunidad de la carne y de la sangrel, el Señor reconcilió al hombre con Dios, reconciliándonos por medio del cuerpo de su carne y rescatándonos por medio de su sangre» *(Adv. haer. v* 14, 3).

3. Algunas teorías patrísticas sobre la redención, que son insuficientes

En la época patrística, la tendencia a explicar especulativamente el dogma de la redención dio origen a diversas teorías sobre el mismo.

a) Ireneo de Lyón (+ hacia 202) inició la llamada teoría de la recapitulación o teoría mística de la redención. Esta doctrina, fundándose en Eph 1, 10 *recapitulare; Vg: instaurare),* enseña que Cristo, como segundo Adán, ha compendiado en sí a todo el linaje humano santificándolo y uniéndolo con Dios. Esa nueva unión de la humanidad con Dios se realiza ya en principio por medio de la encarnación del Hijo de Dios. Aparte de esta teoría, que sólo concede a la pasión y muerte de Cristo una importancia secundaria, enseña también SAN IRENEO la doctrina paulina sobre el rescate y reconciliación por medio de la muerte de Cristo en la cruz; cf. *Adv. haer. tu* 16, 9; tv 5, 4; v 1, 1 s ; 14, 2-5; 16, 3; 17, 1.

b) Orígenes (+ 254) transformó la doctrina paulina sobre el rescate de la esclavitud del diablo en una teoría acerca de la redención muy singular y ajena a la Sagrada Escritura. Enseñaba que el diablo, en razón del pecado de Adán, había adquirido un derecho formal de propiedad sobre los hombres. Para librarnos de este dominio, Cristo entregó su vida al demonio como precio del rescate. Pero éste fue engañado porque no pudo mantener largo tiempo sobre Cristo el imperio de la muerte. Otros explican que el demonio perdió su derecho de propiedad sobre los hombres por querer extenderlo injustificadamente a Cristo. Esta descripción ampliamente difundida y popular de la lucha de Cristo con el diablo tiene como fundamento justificado la

idea bíblica del dominio del diablo sobre la humanidad caída y su superación por Cristo. Los padres griegos consideran la redención como la magnífica victoria de Cristo, el segundo Adán, sobre la muerte y el diablo, lograda con su obediencia hasta la muerte y por medio de la cual ha liberado a la humanidad pecadora del dominio de la muerte y del diablo y la ha llevado de nuevo a la libertad de los hijos de Dios.

§ 10. LA SATISFACCIÓN VICARIA DE CRISTO

1. Noción

Por satisfacción en sentido general se entiende el cumplimiento de un deseo o exigencia. En sentido estricto significa la *reparación de una ofensa:* «Satisfactio nihil aliud est quam iniuriae alteri illatae compensatio» *(Cat. Rom.* II 5, 59). Tal reparación tiene lugar por medio de una compensación voluntaria de la injusticia inferida. Cuando esa acción compensadora, por su valor intrínseco, repara perfectamente la gravedad de la culpa según las exigencias de la justicia, entonces la satisfacción es *adecuada o* equivalente («satisfactio condigna, aequivalens sive ad aequalitatem iustitiae») ; pero cuando no es conforme a la gravedad de la culpa y solamente por graciosa condescendencia es aceptada como suficiente, recibe el nombre de *inadecuada o* inequivalente («satisfactio congrua sive ad benignitatem condonantis»). Si la satisfacción no es presentada por el mismo ofensor, sitio por alguien que le representa, hablamos de satisfacción *vicaria.*

2. Realidad efectiva de la satisfacción vicaria de Cristo

Cristo, por medio de su pasión y muerte, ha dado satisfacción vicaria a Dios por los pecados de los hombres (sent. próxima a la fe).

El concilio de Efeso enseña con San Cirilo de Alejandría : «Si alguien afirmare que Él [Cristo] ofreció por sí mismo el sacrificio, y no por solos nosotros, s. a.» ; Dz 122. El concilio de Trento dice de Jesucristo : «qui sua sanctissima passione in ligno crucis... pro nobis satisfécit» ; Dz 799. El concilio del

Vaticano tenía la intención de elevar a dogma formal la doctrina de la satisfacción vicaria de Cristo *(Coll. Lac* v11 566).

La Sagrada Escritura no presenta literalmente, pero sí en sustancia, la doctrina de la satisfacción vicaria. Isaías (53, 4 ss) profetiza que el Siervo de Dios, es decir, el Mesías, a pesar de no tener pecado, sufrirá en ligar nuestro por nuestros pecados, y como inocente cordero será llevado al matadero para conseguirnos la paz y la justicia. Cristo expresa esta idea de la satisfacción vicaria con las siguientes palabras : «El Hijo del hombre ha venido para entregar su vida como precio por el rescate de muchos» (Mt 20, 28) ; «Yo pongo mi vida por mis ovejas» (Iah 10, 15). También en San Pablo resalta claramente la idea de la satisfacción vicaria; 2 Cor 5, 21 «A quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros (hyper émón = ántí émón), para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en El» ; Gal 3, 13 : «Cristo nos rescató de la maldición de la ley, haciéndose maldición por nosotros». Según Rom 3, 25 s, la justicia de Dios se manifiesta en exigir y aceptar la satisfacción vicaria de Cristo; cf. 1 Petr 2, 24; 3, 18.

Los padres conocieron desde un principio la idea de la satisfacción vicaria de Cristo. SAN CLEMENTE ROMANO, que fue discípulo de los apóstoles, comenta : «Por el amor que nos tenía, nuestro Señor Jesucristo — conforme al beneplácito del Padre— entregó su sangre por nosotros, su carne por nuestra carne y su alma por nuestras almas» *(Cor. 49, 6) ;* cf. la *Carta a Diogneto 9, 2.*

SAN ANSELMO DE CANTORBERY (+ 1109) profundizó en el estudio especulativo de esta idea de la satisfacción vicaria de Cristo, tan fundada en la Escritura y en la tradición, y construyó sobre ella, en su diálogo *Cur Deus homo,* una teoría sistemática sobre la redención. Mientras que los santos padres, al explicar la obra redentora de Cristo, parten más bien de la consideración de las consecuencias del pecado que de la culpa del mismo, insistiendo notablemente en la faceta negativa de la redención que es el rescate de la servidumbre del pecado y del demonio, San Anselmo parte de la consideración de la culpa. Ésta, como ofensa a Dios, es infinita y exige, por tanto, una satisfacción infinita que, como tal, sólo es capaz de darla una persona divina. Tal persona, para poder aceptar la representación de los

hombres (satisfacción vicaria), debe poseer al mismo tiempo la naturaleza humana, esto es, debe ser Dios-Hombre.

3. **Perfección intrínseca de la satisfacción de Cristo**

a) La satisfacción vicaria de Cristo es adecuada o condigna, y eso debido a su valor intrínseco (sent. más común).

Cuando la Sagrada Escritura llama a la sangre de Cristo rescate o precio por nuestros pecados, quiere decir en el fondo que la satisfacción ofrecida es correspondiente a la gravedad de la culpa; cf. 1 Petr 1, 19; 1 Cor 6, 20; 1 Tim 2, 6.

La unión hipostática es la razón intrínseca de que la satisfacción ofrecida por Cristo sea condigna o adecuada. Las acciones de Cristo poseen un valor intrínseco infinito, porque el *principium quod* de las mismas es la persona divina del Logos. Por lo tanto, la satisfacción vicaria de Cristo fue suficiente por su valor intrínseco para reparar la infinita ofensa de Dios que resultaba del pecado. Según doctrina de los escotistas y nominalistas, tal satisfacción sólo fue suficiente en virtud de la aceptación extrínseca de Dios.

b) La satisfacción vicaria de Cristo es sobreabundante, es decir, el valor positivo de la reparación es mayor que el valor negativo del pecado (sent. común).

El papa CLEMENTE VI declaró en la bula jubilar *Unigenitus Dei Filius,* del año 1343, que Cristo había derramado copiosamente su sangre (a torrentes, como quien dice), aunque una pequeñísima gota de la misma (por su unión hipostática con el Logos) hubiera bastado 'para redimir a todo el linaje humano; Dz 550.

El paralelo que establece San Pablo entre Adán y Cristo nos enseña (Rom 5, 12 ss) que la medida de las bendiciones que nos vinieron de Cristo superó con mucho la medida de las calamidades que nos legó Adán ; Rom 5, 20: «Pero donde abundó el pecado, allí sobreabundó la gracia.»

SAN CIRILO DE JERUSALÉN dice: «La injusticia de los pecadores no fue tan grande como la justicia de Aquel que

murió por nosotros. Nosotros no hemos pecado tanto como sobresalió por su justicia Aquel que dio su vida por nosotros» *(Cat.* 13, *33);* cf. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In ep. ad Rom. hom. 10, 2.*

4. La perfección extrínseca de la satisfacción de Cristo

a) Cristo no murió tan sólo por los predestinados (de fe).

Cristo no murió únicamente por los fieles, sino por todos los hombres sin excepción (sent. próxima a la fe).

El papa Inocencio x condenó como herética, el año 1653, la proposición de que Cristo había muerto únicamente por la salvación de los predestinados; Dz 1096. El papa Alejandro VIII reprobó en el año 1690 la sentencia de que Cristo se había ofrecido a Dios como sacrificio en favor únicamente de los fieles («pro omnibus et solis fidelibus») ; Dz 1294. El concilio de Trento declaró : «Dios Padre envió a su Hijo Jesucristo a los hombres para que redimiera a los judíos y para que los gentiles consiguieran la justicia, y todos recibieran la adopción de hijos. A Él le puso Díos como propiciador... por los pecados de todo el mundo» ; Dz 794; cf. Dz 319, 795.

La Sagrada Escritura enseña claramente la universalidad de la acción redentora de Cristo, indicando con ello indirectamente la universalidad de su satisfacción ; 1 Ioh 2, 2: «Él [Cristo] es la propiciación por nuestros pecados ; y no solamente por los nuestros, sino también por los de todo el mundo» ; cf. Ioh 3, 16 s ; 11, 51 s ; 2 Cor 5, 15 : «Por todos murió [Cristo]»; 1 Tim 2, 6 : «El cual se dio así mismo en precio del rescate por todos» ; cf. Rom 5, 18.

Los padres que vivieron antes de que hiciera irrupción el debate pelagiano enseñan unánimemente tanto la universalidad de la voluntad salvífica de Dios como también la de la satisfacción vicaria de Cristo. SAN CLEMENTE ROMANO escribe : «Contemplemos la sangre de Cristo y comprendamos lo preciosa que es a Dios, su padre, porque, siendo derramada por nuestra salvación, trajo a todo el mundo la gracia de la penitencia» (Cor *7,* 4); cf. SAN IRENEO, *.4dv. haer.* III *22,* 4. El día de Viernes Santo, día

en que se conmemora la muerte redentora de Cristo, la Iglesia ora por la salvación de todos los hombres.

La universalidad de la satisfacción vicaria de Cristo debemos referirla únicamente a la redención objetiva: Cristo dio satisfacción suficiente por todos los hombres sin excepción. Pero la apropiación subjetiva de los frutos de la redención está vinculada al cumplimiento de ciertas condiciones, a la fe (Mc 16, 16) *y* a la guarda de los mandamientos (Hebr 5, *9; 2* Petr 1, 10). Conforme a esta idea que acabamos de expresar, la escolástica distingue entre la *suficiencia y* la *eficacia* de la satisfacción, enseñando que Cristo dio satisfacción por todos los hombres en cuanto a la suficiencia, pero no en cuanto a la eficacia. Con otras palabras: La satisfacción de Cristo es universal *in actu primo,* pero es particular *in actu secundo;* cf. S.c.G. Iv 55.

b) La satisfacción de Cristo no se extiende a los ángeles caídos (sent. cierta).

La sentencia opuesta de Orígenes, según la cual en la restauración de todas las cosas *(apocatástasis;* cf. Act *3,* 21) *los* ángeles caídos serán liberados de las penas del infierno en virtud de la satisfacción de Cristo, tal sentencia — repetimos — fue condenada en un sínodo de Constantinopla (543) y declarada herética; Dz 211. Se halla en contradicción con la eternidad de las penas del infierno, de la que se habla claramente en la Escritura ; cf. Mt *25, 46;* 18, *8; 3,* 12; *2* Thes 1, *9.*

§ 11. EL MÉRITO DE CRISTO

1. Noción

Por mérito entendemos una obra buena realizada en favor de otra persona y que nos da ante ella un título a su recompensa, o simplemente el derecho a la recompensa por una acción moralmente buena. Según que tal recompensa se nos deba en justicia o solamente por benevolencia, el mérito será respectivamente *de condigno* (de correspondencia) *o de congruo* (de conveniencia). La

redención de Cristo es al mismo tiempo satisfactoria y meritoria, por cuanto quita la culpa que los hombres habían contraído ante Dios y les proporciona un título a la recompensa divina.

2. Meritoriedad de la pasión y muerte de Cristo

Cristo mereció ante Dios recompensa por su pasión y muerte (de fe).

El concilio de Trento enseña que Jesucristo es la causa meritoria de nuestra justificación, pues por su santísima pasión mereció para nosotros la recompensa de la justificación («qui sua sanctissima passione... nobis iustificationem meruit») ; Dz 799. El mismo concilio declara que el pecado original solamente se quita por el mérito de Cristo, y que el mérito de Cristo únicameste se aplica a cada individuo por el sacramento del bautismo ; Dz 790. La Sagrada Escritura no usa expresamente la palabra «mérito», pero contiene sustancialmente toda la doctrina sobre el mérito de Cristo; cf. Phil 2, 9: «Por lo cual [por su obediencia hasta la muerte] Dias 'le ensalzó» ; Hehr 2, 9: «Vemos a Jesús coronado de gloria y de honra por el padecimiento de su muerte». El ensalzamiento es la recompensa por su obediencia en medio de los sufrimientos.

Se prueba especulativamente la meritoriedad de las acciones de Cristo por haber cumplido éstas todos los requisitos para el propio y verdadero mérito : Tales acciones fueron libres, moralmente buenas, sobrenaturales ; fueron realizadas en estado de peregrinación por la tierra y en estado de gracia, y tenían *la* promesa divina de la recompensa (Is 53, 10). Como acciones de una persona divina, tenían un valor meritorio infinito; cf. Dz 552: «infinita Christi merita». Así como toda la vida de Cristo fue satisfactoria, y no sólo su pasión y muerte, de la misma manera toda ella fue meritoria.

2. Objeto del mérito de Cristo

a) Cristo mereció para sí el estado de ensalzamiento (resurrección, glorificación, del cuerpo, ascensión a los cielos) (sent. cierta).

Cf. Phil 2, 8s; •Hebr 2, 9; Ioh 17, 4; Lc 24, 26; Apoc 5, 12. Los padres latinos, inspirándose en Phil 2, 8 s, hablan del mérito de la humildad y de la obediencia, y designan la glorificación de Cristo como retribución y recompensa («retributio, praemium, merces»). SAN HILARIO DE PolTlERs dice: «Por el mérito de la humildad («ob humilitatis meritum») recobró la forma de Dios en la humillación que había aceptado» *(In Ps.* 53, 5). SAN AGUSTÍN comenta: «Por la humillación se hizo merecedor de la glorificación; la glorificación es la recompensa de la humillación» («humilitas claritatis est meritum, claritas humilitatis est praemium» ; *In lohan. tr.* 104, 3) ; cf. S.th. tu 19, 3.

b) Cristo mereció para los hombres caídos todas las gracias sobrenaturales (sent. cierta).

El *Decretum pro Jacobitis* declara que «nadie se libra del poder del demonio, sino por los méritos del mediador Jesucristo» ; Dz 711. Según doctrina del concilio de Trento, «nadie puede ser justo si no se le comunican los méritos de la pasión de Cristo» ; Dz 800; cf. Dz 790, *795, 797,* 799.

Es doctrina básica en las cartas de San Pablo que la salvación solamente se alcanza por la gracia merecida por Cristo; cf. Rom 3, 24 s ; 5, 15 s ; 7, 24 s ; Eph 2, 4 ss. El apóstol San Pedro atestiguó ante el Consejo Supremo : «En ningún otro hay salvación» (Act 4, 12).

Los padres designan la gracia sobrenatural como *gratia Dei per Jesum Christum o* simplemente *gratia Christi; cf.* Dz 103 s. La palabra *meritum* en los escritos patrísticos se refiere exclusivamente al mérito que Cristo consiguió para sí mismo.

Capítulo tercero

CONCLUSIÓN GLORIOSA DE LA OBRA REDENTORA DE CRISTO O ENSALZAMIENTO DE JESÚS

§ 12. DESCENSO DE CRISTO A LOS INFIERNOS

Después ***de*** *su muerte, Cristo, con el alma separada del cuerpo, bajó al limbo de los justos* (de fe).

Como dice el catecismo tradicional en España, hay cuatro infiernos : el infierno de los condenados, el purgatorio, el limbo de los niños y el limbo de los justos o seno de Abraham. El infierno al que bajó Cristo no es el de los condenados, sino el lugar donde moraban las almas de los justos que moran antes de haberse realizado la redención, y que recibe el nombre de limbo de los justos *(limbus Patrum).*

El símbolo apostólico, en su redacción más reciente (siglo v), contiene el siguiente artículo : *Descendit ad inferos;* igualmente lo contiene el símbolo *Quicumque* (Dz *40).* El iv concilio de Letrán (1215) precisa a este respecto: «descendit ad inferos... sed descendit in anima» (Dz 429) ; cf. Dz 385.

La doctrina de la bajada de Cristo a los infiernos no está vinculada, como afirman los racionalistas, a los mitos paganos, sino a la revelación del Antiguo Testamento que nos habla de un estadio intermedio entre la muerte y la resurrección durante el cual las almas de los difuntos permanecen en el *seol* (= infierno, lugar subterráneo). Jesús dice lo siguiente refiriéndose a su permanencia en el *seol:* «Porque, como estuvo Jonás en el vientre del cetáceo tres días y tres noches, así estará el Hijo del hombre tres días y tres noches en el corazón de la tierra» (Mt 12, 40). La expresión «corazón de la tierra» (*kardía tés ges*) no significa el sepulcro, sino el *seol,* que la gente se imaginaba localizado en el interior de la tierra, por decirlo así, en el corazón de la misma. Esta interpretación del pasaje evangélico la sugiere también el lugar paralelo de Ion 2, 3 («seno del infierno», koilía adou), así como la concepción que existía en el Antiguo Testamento de que el punto de partida para la resurrección era el infierno *(seol) o* lugar donde moran las almas de los difuntos.

Dice San Pedro, refiriéndose a 'la resurrección de Cristo : «Pero Dias, desligándole de los dolores de la muerte [del país de los muertos], le resucitó, por cuanto no era posible que fuera dominado por ella [por la muerte]» (Act 2, 24). Desligar «de los dolores de la muerte» (según una variante: «de los dolores del Hades») es una metáfora que significa libertar a los muertos del infierno (cf. 4 Esdr 4, 41; Col 1, 18: «El primogénito entre los muertos»). Citando el pasaje de Ps

15, 10: «No dejarás a mi alma en el infierno ni permitirás que tu justo vea la corrupción», comenta el apóstol San Pedro : «Viendo el futuro, habló de la resurección de Cristo, que no sería abandonado en el infierno ni vería su carne la corrupción» (Act 2, 31).

San Pablo da testimonio de la permaencia del alma de Cristo en el infierno, eh el siguiente pasaje de la carta a los Romanos 10, 6 s : «Pero la justicia que viene de la fe dice así : ¿Quién subirá al cielo?, esto es, para bajar a Cristo, o ¿quién bajará al abismo?, esto es, para hacer subir a Cristo de entre los muertos». Consideremos también la fórmula tan empleada : resucitar o suscitar «de entre los muertos», la cual, aplicada a Cristo, significa que su alma, antes de la resurrección, estuvo en el país de los muertos, es decir, en el limbo de los justos.

El pasaje de Eph 4, 9: «Lo de "subir", ¿qué significa, sino que primero bajó a las partes bajas de la tierra?» debe entenderse, según el contexto, no de la bajada de Cristo a los infiernos, sino de su bajada desde la elevación del cielo «a las honduras de la tierra» por la encarnación. Es incierta la interpretación que deba darse al pasaje 1 Petr 3, 19 s : «Y en él [= en el Espíritu] fue a predicar a los espíritus que estaban en la prisión, los cuales en otro tiempo [en los días de Noé] fueron desobedientes.» Sin embargo, la incertidumbre no se refiere tanto al hecho de la bajada de Cristo al infierno, como al fin que con ella pretendiera.

La tradición da testimonio unánime de que Cristo bajó a los infiernos. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA escribe que Cristo, en su visita al infierno, «resucitó de entre los muertos a todos aquellos profetas que habían sido sus discípulos en espíritu y que le habían esperado como maestro» *(Magn. 9, 2).* San Justino *y* San Ireneo citan un pasaje apócrifo de Jeremías en el cual ven claramente predicha la bajada de Cristo a los infiernos: «El Señor, el Santo [Dios] de Israel, se acordó de sus muertos que duermen en la tierra del sepulcro, y descendió a ellos para anunciarles la salud» (SAN IRENEO, *Adv. haer.* Iv 33, 1 y 12 y v 31, 1: «para sacarlos y salvarlos»); cf. SAN JUSTINO, *Dial.* 72, 99; SAN IRENEO, *Adv. haer.* III 20, 4; iv 22, 1; Iv 33, 1 y 12; v 31, 1 (con argumento de Escritura) ; *Epid.* 78; TERTULIANO, *De anima 7,* 55; SAN HIPÓLITO, *De antichristo* 26, 45. SAN AGUSTÍN testifica la fe universal de la Iglesia al decir:

«¿Quién, sino un infiel, podría negar que Cristo estuvo en los infiernos?» *(Ep.* 164, 2, 3). También la literatura apócrifa da testimonio de la fe de la Iglesia en la bajada de Cristo a los infiernos ; cf. las *Odas de Salomón* (composición poética cristiana del siglo II), n. 17 y 42.

El fin de la bajada de Cristo a los infiernos, según doctrina universal de los teólogos, fue librar a las almas de los justos, que esperaban en el limbo destinado a ellos o seno de Abraham, aplicándoles los frutos de la redención, esto es, haciéndoles partícipes de la visión beatífica de Dios ; cf. S.th. III 52, 5; *Cat. Rom.* 16, 6.

§ 13. LA RESURRECCIÓN DE CRISTO

1. Dogma

Al tercer día después de su muerte, Cristo resucitó glorioso de entre los muertos (de fe).

La resurrección de Cristo es una verdad fundamental del cristianismo que se halla expresada en todos los símbolos y reglas de fe de la Iglesia antigua.

Corno hace notar el concilio xi de Toledo (675), Cristo resucitó por su propia virtud («virtute propria sua»); Dz 286. La razón de ello fue la unión hipostática. La causa principal de la resurrección fue el Logos en común con el Padre y el Espíritu Santo; fueron causa instrumental las partes de la humanidad de Cristo unidas hipostáticamente con la divinidad, a saber : el alma y el cuerpo. La Sagrada Escritura dice a menudo que Cristo fue resucitado por Dios o por el Padre (v.g., Act 2, 24; Gal 1, 1), pero notemos que tales afirmaciones hay que entenderlas en razón de su naturaleza humana creada; cf. *Cat. Rom i* 6, 8.

Es negada la resurrección de Cristo por todas las formas de racionalismo, antiguo y moderno (hipótesis de que fue un fraude, de que la muerte de Cristo fue aparente, de que, en fin, Cristo resucitado fue una visión) ; cf. la condenación del modernismo por Pfo x (Dz 2036 s).

En el Antiguo Testamento se anuncia la resurrección de Cristo, según la interpretación de los apóstoles Pedro y Pablo (Act 2, 24 ss ; 13, 35 ss), en Ps 15, 10: «No dejarás tú mi alma en el infierno, no dejarás que tu justo experimente la corrupción» ; cf. Dz *2272.* También Isaías predijo la resurrección del Mesías (53, 10) : E'l siervo de Dias, que se inmoló por las culpas, «vivirá largo tiempo» y realizará el plan de Yahvé.

Cristo predijo de forma bien categórica que resucitaría al tercer día después de su muerte ; cf. Mt 12, 40; 16, 21; 17, 22; 20, 19; 27, 63; 28, 6; Ioh 2, 19. La realidad de la resurrección la prueban el hecho del sepulcro vacío — era imposible, dadas las circunstancias, que se hubiera sustraído el cuerpo de Jesús — y las numerosas apariciones, en las cuales Jesús conversó con los suyos, dejó que le tocaran y comió con ellos; cf. Mt 28; Mc 16; Lc 24; Ioh 20, 21; 1 Cor 15, 3 ss. La resurrección de Cristo es el centro de la predicación de los apóstoles ; Act 4, 33 : «Y los apóstoles daban testimonio de la resurrección del Señor Jesús con gran esfuerzo» ; cf. Act 1, 22 ; 2, 24 y 32; 3, 15 ; 13, 30 ss ; 17, 3 y 18 ; 26, 23.

El cuerpo del Señor resucitado estaba en estado de glorificación, como se deduce por los detalles referidos en las apariciones, por no hallar barreras en el tiempo ni en el espacio. Las llagas las conservó el cuerpo glorificado como brillante testimonio de su triunfo sobre la muerte; 20, 27:

«Alarga acá tu dedo, y mira mis manos, y tiende tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo, sino fiel.»

Los santos padres, con gran insistencia y de manera unánime, dan testimonio de la resurrección del Señor, oponiéndose así al materialismo pagano y a la incredulidad de los judíos.

3. Importancia

Para Cristo, la resurrección significó su ingreso en el estado glorioso, recompensa merecida por su humillación en el sufrimiento.

En el aspecto *soteriológico,* la resurrección no es, sin duda, causa meritoria de nuestra redención como lo fue la muerte en cruz, pero es la consumación victoriosa de la obra redentora. Pertenece a la integridad de la redención y la Sagrada Escritura la propone como formando un conjunto con la muerte redentora; cf. Rom 4, 25. Es figura de nuestra resurrección espiritual del pecado (Rom 6, 3 ss) y es figura y prenda de nuestra resurrección corporal (1 Cor 15, 20 ss; Phil 3, 21).

En el aspecto *apologético,* la resurrección es el mayor de los milagros de Cristo y, como cumplimiento de sus profecías, el argumento más decisivo sobre la veracidad de sus enseñanzas; cf. 1 Cor 15, 14 ss.

§ 14. LA ASCENSIÓN DE CRISTO A LOS CIELOS

1. Dogma

Cristo subió en cuerpo y alma a los cielos y está sentado a la diestra de Dios Padre (de fe).

Todos los símbolos de fe confiesan, de acuerdo con el símbolo apostólico : «Ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis». El capítulo *Firmiter* precisa todavía más: «Ascendit pariter in utroque» (sc. «in anima et in carne») ; Dz 429.

Cristo subió a los cielos por su propia virtud : en cuanto era Dios, con su virtud divina ; y en cuanto hombre, con la virtud de su alma glorificada, que es capaz de transportar al cuerpo glorificado como quiere. Pero, considerando la naturaleza humana de Cristo, podemos decir también con la Sagrada Escritura que Jesús fue llevado o elevado (por Dios) al cielo (Mc 16, 19; Lc 24, 51; Act 1, 9 *y* 11) ; cf. S.th. III 57, 3; *Cat.* Rom 17, 2.

Es contrario a este dogma el racionalismo, el cual pretende que la creencia en la ascensión se originó por analogías con el Antiguo Testamento (Gen 5, 24: desaparición de Enoc llevado por Dios ; 4 Reg 2, 11 subida de Elías al cielo) o por influencia de las mitologías paganas; pero desatiende en

absoluto las diferencias esenciales que existen entre el dogma cristiano y todos los ejemplos aducidos. Aun concediendo que exista semejanza, ello no significa en modo alguno que exista dependencia. El testimonio claro de esta verdad en la época apostólica no deja espacio de tiempo suficiente para la formación de leyendas.

2. Prueba

Cristo había predicho su ascensión a los cielos (cf. Ioh 6, 63 [G 62] ; 14, 2 ; 16, 28 ; 20, *17), y* la realizó ante numerosos testigos a los cuarenta días de su resurrección ; Mc 16, 19: «El Señor Jesús, después de haber hablado con ellos, fue elevado a los cielos y está sentado a la diestra de Dios» ; cf. I_rc 24, 51 ; Act 1, 9 ss ; Eph 4, 8 ss ; Hebr 4, 14; 9, 24; 1 Petr 3, 22.

Los santos padres dan testimonio *unánime* de la ascensión de Cristo a los cielos. Todas las reglas antiguas de fe hacen mención de ella juntamente con la muerte y resurrección; cf. SAN IRENEO, *Adv. haer.* 110, 1; III 4, 2; TERTULIANO, *De praescr.* 13; *De virg. vel. 1; Adv. Prax.* 2; ORfGENES, *De princ.* I *praef. 4.*

La expresión bíblica «estar sentado a la diestra de Dios», que sale por vez primera en Ps 109, 1, y es usada con frecuencia en las cartas de los Apóstoles (Rom 8, 34; Eph 1, 20; Col 3, 1; Hebr 1, 3; 8, 1; 10, 12; 112, 2; 1 Petr 3, 22), significa que Cristo, encumbrado en su humanidad por encima de todos los ángeles y santos, tiene un puesto especial de honor en el cielo y participa de la honra y majestad de Dios, y de su poder como soberano y juez del universo; cf. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* Iv 2.

3. Importancia

En el aspecto *cristológico,* la ascensión de Cristo a los cielos significa la elevación definitiva de la naturaleza humana de Cristo al estado de gloria divina.

En el aspecto *soteriológico,* es la coronación final de toda la obra redentora. Según doctrina general de la Iglesia, con Cristo entraron en la gloria formando su cortejo todas las

almas de los justos que vivieron en la época precristiana; cf. Eph 4, 8 (según Ps 67, 19); «Subiendo a lo alto llevó cautivos» («ascendens in altum captivam duxit captivitatem»). En el cielo prepara un lugar para los suyos (Ioh ***14,*** 2 s), hace de intercesor por ellos (Hebr 7, 25: «Vive siempre para interceder por ellos [Vg: nosotros]» ; Hebr 9, 24; Rom 8, 34; 1 Ioh 2, 1) y les envía los dones de su gracia, sobre todo el Espíritu Santo (Ioh 14, 16; 16, 7). Al fin de los tiempos, vendrá de nuevo rodeado de poder y majestad para juzgar al mundo (Mt 24, 30). I.a ascensión de Cristo a los cielos es figura y prenda de nuestra futura recepción en la gloria ; Eph 2, 6: «Nos resucitó y nos sentó en los cielos por Cristo Jesús» (es decir, por nuestra unión mística con Cristo, cabeza nuestra).

PARTE TERCERA

TRATADO DE LA MADRE DEL REDENTOR

Capítulo primero
LA DIVINA MATERNIDAD DE MλRIλ

§ 1. MARÍA ES VERDADERA MADRE DE DIOS

1. Lα herejía adversa y el dogma

La negaclón de la verdadera naturaleza humana de Crísto condujo lógícamente a la negacíón de la verdadera maternídad de María ; la negación de la verdadera dívınídad de Crísto llevo consecuentemente α la negacíón de que María fuera Madre de Díos. Los nestorıanos ímpugnaron directamente que María fuese Madre de Díos. Estos herejes no quísíeron reconocer a María el títuío de Θεοτόκος (= Madre de Díos) y la consíderabαn solamente como άνΘíı)ωποτόκος (= madre del hombre) o χριστοτόκος (= mαdre de Cristo).

María es verdadera Madre de Dios (de fe).

En el símbolo αpostólíco confiesa lα Iglesia que el Híjo de Díos «ηαcíó de Mαría Vírgen». Por ser Mαdre del Híjo de Díos, Mαría es Mαdre de Dios. El concilıo de Efeso (431)

ρroclamó con San Círílo, en contra de Nestorío: «Si alguno no confesare que Emmαnuel [C1-1510] es verdαderαmente Díos, y que, por tanto, la Sαntísíma Virgeπ es Madre de Díos (θεοτόχος) porque ρarió según la carne al Logos de Díos hecho carne, s. α.» ; Dz 113. Los concilios ecuménicos que síguíeron α éste repıtıeron γ confirmαron esta doctrínα ; cf. Dz 148, 218, El dogma de lα maternídad dívína de María comprende dos verdades:

a) María es verdadera madre, es decir, ha contribuido a la formación de la naturaleza humana de Cristo con todo lo que aportan las otras madres a la formación del fruta de sus entrañas.

b) María es verdadera Madre de Dios, es decir, concibió *y* parió a la segunda persona de la Santísima Trinidad, aunque no en cuanto a su naturaleza divina, sino en cuanto a la naturaleza humana que había asumido.

2. Prueba de Escritura y de tradición

La Sagrada Escritura enseña la maternidad divina de María, aunque no con palabras explícitas, pues por un lado da testimonio de la verdadera divinidad de Cristo (v. Cristología), y por otro testifica también la verdadera maternidad de María. María es llamada en la Sagrada Escritura : «Madre de Jesús» (Ioh 2, 1), «Madre de El [de Jesús]» (Mt 1, 18; 2, 11, 13 y 20; 12, 46; 13, 55), «Madre del Señor» (Lc 1, 43). El profeta Isaías anuncia claramente la verdadera maternidad de María : «He aquí que la Virgen concebirá y parirá un hijo, y llamará su nombre Emmanuel» (7, 14). Con palabras muy parecidas se expresa el ángel en la embajada que trae a María : «He aquí que concebirás en tu seno y parirás un hijo, a quien darás por nombre Jesús» (Lc 1, 31). Que María sea Madre de Dios está dicho implícitamente en las palabras de Lc 1, 35: «Por lo cual también lo santo que nacerá [de ti] será llamado Hijo de Dios», y en Gal 4, 4: «Dios envió a su Hijo, nacido de mujer». La mujer que engendró al Hijo de Dios es la Madre de Dios.

Los santos padres más antiguos, igual que la Sagrada Escritura, enseñan la realidad de la verdadera maternidad de María, aunque no con palabras explícitas. SAN IGNACIO

DE ANTIOQUÍA dice : «Porque nuestro Señor Jesucristo fue llevado por María en su seno, conforme al decreto de Dios de que naciera de la descendencia de David, mas por obra del Espíritu Santo» *(Eph.* 18, 2). SAN IRENEO se expresa así: «Este Cristo, que como Logos del Padre estaba con el Padre... fue dado a luz por una virgen» *(E_pid.* 53). Desde el siglo III es corriente el uso del título Theotoko. De ello dan testimonio Orígenes (un testimonio, supuestamente anterior, de Hipólito de Roma es probablemente interpolado), Alejandro de Alejandría, Eusebio de Cesarea, Atanasio, Epifanio, los Capadocios, etc., y también Arrio y Apolinar de Laodicea. SAN GREGORIO NACIANCENO escribe, hacia el año 382: «Si alguno no reconociere a María como Madre de Dios, es que se halla separado de Dios» *(Ep.* 101, 4). San Cirilo de Alejandría fue el principal defensor, contra Nestorio, de este glorioso título mariano.

A la objeción de Nestorio de que María no era Madre de Dios porque de ella no había tomado la naturaleza divina, sino únicamente la humana, se responde que no es la naturaleza como tal, sino la persona («actiones sunt suppositorum»), la que es concebida *y* dada a luz. Como María concibió *y* dio a luz a la persona del Logos divino, que subsistía en la naturaleza humana, por ello es verdadera Madre de Dios. Así pues, el título de Theotokos incluye en sí la confesión de la divinidad de Cristo.

§ 2. DIGNIDAD Y PLENITUD DE GRACIA DE MARÍA, DERIVADAS DE SU MATERNIDAD DIVINA

1. **La dignidad objetiva de María**

El papa Pío xii observa en su encíclica *Ad Caeli Reginam* (1954) : «Sin duda, María excede en dignidad a todas las criaturas» (Dz 3917).

La dignidad y excelencia de la Virgen como Madre de Dios excede a la de todas las personas creadas, bien sean ángeles u hombres; porque la dignidad de una criatura es tanto mayor cuanto más cerca se halle de Dios. Y María es la criatura que más cerca está de Dios, después de la naturaleza humana de Cristo unido hipostáticamente con la

persona del Logos. Como madre corporal, lleva en sus venas la misma sangre que el Hijo de Dios en cuanto a su naturaleza humana. Por ese parentesco entrañable que tiene con el Hijo, se halla también íntimamente unida con el Padre y con el Espíritu Santo. La Iglesia alaba a la Virgen por haber sido escogida para Madre de Dios y por la riquísima dote de gracias con que ha sido adornada como hija del Padre celestial y esposa del Espíritu Santo. La dignidad de María es en cierto sentido *(secundum quid)* infinita, porque ella es Madre de una persona infinita y divina; cf. S.th. i 25, 6 ad 4.

Para expresar esa elevada dignidad de la Madre de Dios, la Iglesia y los padres le aplican en sentido acomodaticio numerosos pasajes del Antiguo Testamento :

a) Pasajes de los salmos que describen la magnificencia del tabernáculo, del templo y de Sión (45, 5; 86, 3; 131, 13).

b) Pasajes die los libros sapienciales que se refieren a la Sabiduría divina y cuyo sentido se traslada a la ***Sedes Sapientiae*** **(Prov** 8, 22 ss; Eccli 24, 11 ss).

c) Pasajes del Cantar de los Cantares en los cuales se ensalza a la esposa (v.g., 4, 7), y cuyo sentido se traslada a la Esposa del Espíritu Santo.

Los padres ensalzan a María como Reina y, Señora, por su elevada dignidad. SAN JUAN DAMASCENO dice : «Ciertamente, ella es en sentido propio y verdadero Madre de Dios y Señora; ella tiene imperio sobre todas las criaturas, porque es sierva *y* madre del Creador» *(De fide orth. iv* 14).

2. Plenitud de gracia de María

a) Realidad de la plenitud de gracia

E'l papa Pío xii nos dice, en su encíclica *Mystici Corporis* (1943), de la Virgen Madre de Dios: «Su alma santísima estaba llena del Espíritu divino de Jesucristo, más que todas las otras almas creadas por Dios» (Dz 3917).

La plenitud de gracia de María se indica en el saludo angélico de la anunciación (Lc 1, 28) : «Dios te salve, agraciada (kejaritomene) el Señor es contigo». Según todo el contexto, esas gracias especiales concedidas a María se deben a su llamamiento para ser Madre del Mesías, es decir, Madre de Dios. Tal dignidad exige una dote especialmente copiosa de gracia de santificación.

Los padres ponen de relieve en sus comentarios la relación que hay entre la plenitud de gracia de María y su dignidad de Madre de Dios. SAN AGUSTÍN, después de haber explicado la impecancia de María por su dignidad de Madre de Dios, dice lo siguiente : «z De dónde, si no, se le iba a conceder esa mayor gracia para que venciera totalmente al pecado, ella que mereció concebir y dar a luz a Aquel que consta no haber tenido ningún pecado?» *(De natura et gratia* 36, 42).

SANTO TOMÁS funda la plenitud de gracia de María en el siguiente axioma : Cuanto más cerca se halla algo de un principio, tanto más recibirá del efecto de dicho principio. Ahora bien, María, como Madre de Cristo, es la criatura que está corporal y espiritualmente más cerca de Al, que es principio de la gracia autoritativamente en cuanto a su divinidad e instrumentalmente en cuanto a su humanidad. Luego de Al tuvo que recibir la máxima medida de gracia. La designación de María para ser Madre del Hijo de Dios exigía una dotación especialmente copiosa de gracias; S.th. III 27, 5.

b) Límites de la plenitud de gracia de Maria

La medida de las gracias concedidas a la Madre de Dios se halla tan por detrás de la plenitud de gracia de Cristo cuanto la dignidad de Madre de Dios se halla por debajo de la unión hipostática. Por otra parte, la plenitud de gracia de la Madre de Dios excede tanto a la de los ángeles y santos más encumbrados cuanto la dignidad de Madre de Dios se eleva por encima de todas las excelencias sobrenaturales de los santos y ángeles. Pero de esa plenitud de gracia de María no deben deducirse sin más todas las excelencias posibles del orden sobrenatural. Es infundado atribuir a la Madre de Dios todos los dones de gracia del estado primitivo del Paraíso, la visión beatífica de Dios durante su vida terrena, la conciencia de sí misma y el uso de razón desde el primer

instante de su existencia, un conocimiento especial de los misterios de la fe, conocimientos profanos extraordinarios, o incluso la ciencia infusa de los ángeles. María no estaba en posesión de la visión inmediata de Dios, como se prueba por Lc 1, 45: «Bienaventurada tú que has creído.» Por el contrario, está de acuerdo con las palabras de la Sagrada Escritura y con la dignidad de Madre de Dios el atribuirle, con Santo Tomás, los dones sobrenaturales extraordinarios de la sabiduría, que se ejercitaba en la contemplación (Lc 2, 19 y 51), y de la profecía, de la que es expresión el cántico del Magnificat (Lc 1, 46 ss) ; ci. S.th. ili 27, 5 ad 3.

Mientras que la plenitud de gracia de Cristo fue completa desde un principio, la Madre de Dios fue creciendo sin cesar en gracia y santidad hasta el instante de su muerte; cf. S.th. üi 27, 5 ad 2.

Capitulo segundo
LOS PRIVILEGIOS DE LA MADRE DE DIOS

§ 3. LA CONCEPCIÓN INMACULADA DE MARÍA

1. Dogma

María fue concebida sin mancha de pecado original (de fe).

El papa Pío ix proclamó el 8 de diciembre de 1854, en su bula *Ineffabilis,* que era verdad revelada por Dios y que todos los fieles tenían que creer firmemente que «la beatísima Virgen María, en el primer instante de su concepción, fue preservada inmune de toda mancha de culpa original por singular privilegio y gracia de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús, Salvador del género humano» (Dz 1641) ; cf. la encíclica *Fulgens corona* (1953) de Pío xii.

Explicación del dogma :

a) Por concepción hay que entender la concepción pasiva. El primer instante de la concepción es aquel momento en el

cual Dios crea el alma y la infunde en la materia orgánica preparada por los padres.

b) La esencia del pecado original consiste (formalmente) en la carencia culpable de la gracia santificante, debida a la caída de Adán en el pecado. María quedó preservada de esta falta de gracia, de modo que comenzó a existir adornada ya con la gracia santificante.

c) El verse libre del pecado original fue para María un don inmerecido que Dios le concedió, y una ley excepcional *(privilegiusn)* que sólo a ella se le concedió *(singulare).*

d) La causa eficiente de la concepción inmaculada de Maria fue la omnipotencia de Dios.

e) La causa meritoria de la misma son los merecimientos salvadores de Jesucristo. De aquí se sigue que también María tenía necesidad de redención y fue redimida de hecho. Por su origen natural, María, cono, todos los demás hijos de Adán, hubiera tenido que contraer el pecado original («debitum contrahendi peccatum originale»), mas por una especial intervención de Dios fue preservada de la mancha del mismo («debuit contrahere peccatum, sed non contraxit»). De suerte que también María fue redimida por la gracia de Cristo, aunque de manera más perfecta que todos los demás hombres. Mientras que éstos son liberados de un pecado original ya existente *(redemptio reparativa),* María, Madre del Salvador, fue preservada antes de que la manchase aquél *(redemptio praeservativa o praeredemptio).* Por eso, el dogma de la concepción inmaculada de María no contradice en nada al dogma de la universalidad del pecado original y de la indigencia universal de redención.

f) La causa final *(causa finalis proxima)* de la concepción inmaculada es la maternidad divina de María : dignum Filio tuo habitaculum praeparasti (oración de la festividad).

2. Prueba de Escritura y de tradición

a) La doctrina de la concepción inmaculada de María no se encuentra explícitamente en la Sagrada Escritura. Según la interpretación de numerosos teólogos, contiénese implícitamente en las siguientes frases bíblicas:

a) Gen 3, 15 (Protoevangelio) : «Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo eius». Según el texto original, hay que traducir: «Voy a poner perpetua enemistad entre ti y la mujer, y entre tu simiente y la simiente suya ; ésta [la simiente o linaje de la mujer] te herirá la cabeza, y tú le herirás el calcañar».

El sentido literal de este pasaje podría ser el siguiente: Entre Satanás y sus secuaces por una parte, y Eva y sus descendientes por otra, habrá siempre una incesante lucha moral. La descendencia de Eva conseguirá una completa *y* definitiva victoria sobre Satanás *y* sus secuaces, aunque ella misma sea herida por el pecado. En la descendencia de Eva se incluye al Mesías, por cuya virtud la humanidad saldrá triunfante de Satanás. Así pues, este pasaje es *indirectamente* mesiánico; cf. Dz 2123. Concibiendo de, forma individual «la simiente de la mujer» y refiriendo esta expresión al Salvador (tal vez debido al *autós* con que la traduce la versión de los Setenta), se llegó a ver en la «mujer» a Maria, Madre del Salvador. Esta interpretación, directamente mesiánico-mariana, es propuesta desde el siglo ii por algunos padres, como Ireneo, Epifanio, Isidoro de Pelusio, Cipriano, el autor de la *Epístola ad amicum aegrotum y* León Magno. Pero la mayoría de los padres, entre ellos los grandes doctores de la Iglesia de Oriente y Occidente, no dan tal interpretación. Según ellos, María y Cristo se hallan en una enemistad total y victoriosa contra Satanás y sus partidarios. De ahí concluyó la teología de la escolástica tardía y de los tiempos modernos que la victoria de María contra Satanás no hubiera sido completa si la Virgen hubiera estado algún tiempo bajo su poder. Por tanto, María entró en el mundo sin mancha de pecado original.

La bula *Ineffabilis* hace mención aprobatoria de la interpretación mesiánico-mariana «de los padres y escritores eclesiásticos», pero no da ninguna interpretación auténtica del pasaje. La encíclica *Fulgens corona,* reclamándose a la exégesis de los santos Padres y escritores eclesiásticos, así como de los mejores exegetas, aboga por la interpretación mesiánica, que muchos teólogos consideran como el sentido pleno *(sensus plenior)* intentado por el Espíritu Santo, y otros como el sentido típico (Eva tipo de María) de ese pasaje.

(b) Lc 1, 28: «Dios te salve, agraciada». La expresión «agraciada» (leexocpLTWli,&v) hace las veces de nombre propio en la alocución del ángel y tiene que expresar, por tanto, una nota característica de María. La razón más honda de que sobre María descanse de manera especial el beneplácito de Dios es su elección para la dignidad de Madre de Dios. Por consiguiente, la dotación de gracias con que Dios adornó a María por haberse complacido en ella tiene que ser de una plenitud singular. Pero su dote de gracias únicamente será plena si es completa no sólo intensiva, sino también extensivamente, es decir, si se extiende a toda su vida, comenzando por su entrada en el mundo.

y) Lc 1, 41 : Santa Isabel, henchida del Espíritu Santo, dice a María : «Tú eres bendita (eúXoyrl. vrl) entre las mujeres, y bendito es el fruto de tu vientre». La bendición de Dios, que descansa sobre María, es considerada paralelamente a la bendición de Dios, que descansa sobre Cristo en cuanto a su humanidad. Tal paralelismo sugiere que María, igual que Cristo, estuvo libre de todo pecado desde el comienzo de su existencia.

b) Ni los padres griegos ni los latinos enseñan explícitamente la concepción inmaculada de María. Sin embargo, este dogma se contiene implícitamente en sus enseñanzas, ya que proponen dos ideas fundamentale que, desarrolladas lógicamente, llevan al dogma :

a) La idea de la perfectísima pureza y santidad de María. SAN EFRÉN dice: «Tú y tu madre sois los únicos que en todo aspecto sois perfectamente hermosos; pues en ti, Señor, no hay mancilla, ni mácula en tu Madre» *(Carmina Nisib. 27).* La frase de San Agustín según la cual todos los hombres debieran sentirse pecadores, «exceptuada la santa Virgen María, a la cual por el honor del Señor pongo en lugar aparte cuando hablo del pecado» («excepta sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem»), hay que entenderla, de acuerdo con todo el contexto, en el sentido de que la Virgen se vio libre de todo pecado personal.

ß) La idea tanto de la semejanza como de la antítesis entre María y Eva. María, por una parte, es semejante a Eva en su

pureza e integridad antes del pecado ; por otra parte, es todo lo contrario que ella, ya que Eva fue causa de la perdición y María causa de la salud. SAN EFRÉN enseña : «Dos inocentes, dos personas sencillas, María **y** Eva, eran completamente iguales. Pero, sin embargo, más tarde la una fue causa de nuestra muerte y la otra causa de nuestra vida» *(Op. syr.* II 327); cf. SAN JUSTINO, *Dial.* 100; SAN IRENEO, *Adv. haer.* III 22, 4; TERTULIANO, *De carne Christi 17.*

3. Evolución histórica del dogma

Desde el siglo vii es notoria la existencia en el oriente griego de una festividad dedicada a la concepción de Santa Ana *(Conceptio S. Annae),* es decir, de la concepción pasiva de María. La festividad se difundió también por occidente, a través de la Italia meridional, comenzando primero en Irlanda e Inglaterra bajo el título de *Conceptio Beatae Virginis.* Fue al principio objeto de esta fiesta la concepción activa de Santa Ana, concepción que, según refiere el *Protoevangelio de Santiago,* se verificó después de largo período de infecundidad, siendo anunciada por un ángel como gracia extraordinaria de Dios.

A principios del siglo xii dos monjes británicos, *Eadmer,* discípulo de San Anselmo de Cantorbery, *y Osberto de Clare,* defendieron la concepción (pasiva) inmaculada de María, es decir, su concepción libre de toda mancha de pecado original. Eadmer fue el primero que escribió una monografía sobre esta materia. En cambio, SAN BERNARDO DE CLARAVAL, con motivo de haberse introducido esta fiesta en Lyón (hacia el año 1140), la desaconseja como novedad infundada, enseñando que María había sido santificada después de su concepción, pero estando todavía en el seno materno *(Ep.* 174). Por influjo de San Bernardo, los principales teólogos de los siglos xii y xiit (Pedro Lombardo, Alejandro de Hales, Buenaventura, Alberto Magno, Tomás de Aquino; cf. S.th. iii 27, 2) se declararon en contra de la doctrina de la Inmaculada. No hallaron el modo de armonizar la inmunidad mariana del pecado original con la universalidad de dicho pecado y con la indigencia de redención que tienen todos los hombres.

El camino acertado para hallar la solución definitiva lo mostraron el teólogo franciscano *Guillermo de Ware y,* sobre todo, su gran discípulo *Juan Duns Escoto (*+ 1308). Este último enseña que la animación *(animatio)* debe preceder sólo conceptualmente *(ordo naturae)* y no temporalmente *(urdo temporis)* a la santificación *(sanctificatio).* Gracias a la introducción del término *praeredemptio* (prerredención) consiguió armonizar la verdad de que María se viera libre de pecado original con la necesidad que también ella tenía de redención. La preservación del pecado original es, según Escoto, la manera más perfecta de redención. Por tanto, fue conveniente que Cristo redimiese a su Madre de esta manera. La orden franciscana se adhirió a Escoto y se puso a defender decididamente, en contra de la orden dominicana, la doctrina y la festividad de la Inmaculada Concepción de María.

El concilio de Basilea se declaró el año 1439, en su 36.ª sesión (que no tiene validez ecuménica), en favor de la Inmaculada Concepción. Sixto iv (1471-1484) concedió indulgencias a esta festividad y prohibió las mutuas censuras que se hacían las dos partes contendientes ; Dz 734 s. El concilio de Trento, en su decreto sobre el pecado original, hace la significativa aclaración de que «no es su propósito incluir en él a la bienaventurada y purísima Virgen María Madre de Dios»; Dz 792. San Pío v condenó en 1567 la proposición cíe Bayo de quc nadie, fuera de Cristo, se había visto libre del pecado original, y de que la muerte y aflicciones de Maria habían sido castigo de pecados actuales o del pecado original ; Dz 1073. Paulo v (1616), Gregorio xv (1622) y Alejandro vLi (1661) salieron en favor de la doctrina de la Inmaculada; cf. Dz 1100. Pfo Ix, después de consultar a todo el episcopado, la elevó el 8 de diciembre de 1854 a la categoría de dogma.

4. Prueba especulativa

La razón prueba el dogma de la Inmaculada con aquel axioma que ya sonó en labios de Eadmer: «Potuit, decuit, ergo fecit.» Este argumento no engendra, desde luego, certeza, pero sí un alto grado de probabilidad.

§ 4. MARÍA Y SU INMUNIDAD DE LA CONCUPISCENCIA Y DE TODO PECADO PERSONAL

1. Inmunidad de la concupiscencia

María estuvo libre de todos los movimientos de la concupiscencia (sent. común).

La inmunidad del pecado original no tiene como consecuencia necesaria la inmunidad de todas aquellas deficiencias que entraron en el mundo como secuelas del pecado. María estaba sometida, igual que Cristo, a todos los defectos humanos universales que no encierran en sí imperfección moral. A propósito de la concupiscencia, es probable que María se viera libre de esta consecuencia del pecado original, pues los movimientos de la concupiscencia se encaminan frecuentemente a objetos moralmente ilícitos y constituyen un impedimento para tender a la perfección moral. Es muy difícil compaginar con la pureza e inocencia sin mancha de María, que eran perfectísimas, el que ella se viera sometida a esas inclinaciones del apetito sensitivo que se dirigen al mal.

Los merecimientos de María, igual que los merecimientos de Cristo, no quedan disminuidos en absoluto porque faltan las inclinaciones del apetito desordenado, porque tales apetitos son ocasión pero no condición indispensable para el merecimiento. María adquirió abundantísimos merecimientos no por su lucha contra el apetito desordenado, sino gracias a su amor a Dios y otras virtudes (fe, humildad, obediencia) ; cf. S.th. III 27, 3 ad 2.

Muchos teólogos antiguos distinguen con Santo Tomás entre la sujeción *(ligatio) y* la completa supresión o extinción *(sublevatio, exstinctio)* del *forres peccati o* apetito desordenado habitual. Cuando Maria quedó santificada en el seno de su madre, quedó sujeto o ligado el *forres,* de suerte que estaba excluido todo movimiento desordenado de los sentidos. Cuando María concibió a Cristo, entonces quedó totalmente extinguido el *forres,* de suerte que las fuerzas sensitivas se hallaban completamente sometidas al gobierno de la razón (S.th. III 27, 3). Esta distinción que hace Santo Tomás parte del supuesto equivocado de que María había sido justificada del pecado original existente ya» en ella.

Pero, como la Virgen había sido preservada de dicho pecado, es lógico admitir que desde un principio se vio libre de la concupiscencia lo mismo que se había visto Libre del pecado original.

2. Inmunidad de todo pecado actual

Por un privilegio especial de la gracia, Maria estuvo inmune de toda pecado personal durante el tiempo de su vida (sent. próxima a la fe).

El concilio de Trento declaró que ningún justo podía evitar durante su vida todos los pecados, aun los veniales, a no ser por un privilegio especial de Dios, como el que sostiene la Iglesia con respecto a la Madre de Dios («nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia») ; Dz *833. Pío xii,* en *su* encíclica *Mystici Corporis,* dice de la Virgen Madre de Dios que «estuvo libre de toda culpa propia *o* hereditaria» ; Dz 2291.

La impecabilidad de María la indica la Escritura en *Lc* 1, *28:* «Dios te salve, agraciada». Es incompatible con la plenitud mariana de gracia cualquier falta moral propia.

Mientras que algunos padres griegos, como Orígenes, San Basilio, San Juan Crisóstomo y San Cirilo de Alejandría, admitieron en la Virgen la existencia de algunas pequeñas faltas personales como vanidad y deseo de estimación, duda ante las palabras del ángel y debilidad en la fe al pie de la cruz, los padres latinos sostuvieron unánimemente la impecancia de María. SAN AGUSTÍN enseña que, por la honra del Señor, hay que excluir de la Virgen María todo pecado personal *(De natura et gratia 36,* 42). San Efrén el sirio coloca a María, por su impecancia, en un mismo nivel con Cristo (véase § *3).*

Según doctrina de Santo Tomás, la plenitud de gracia que María recibió en su concepción activa — según la moderna teología, la recibió ya en su concepción pasiva—, operó su confirmación en el bien y, por tanto, la impecabilidad de la Virgen ; S.th. iii 27, 5 ad 2

§ 5. LA VIRGINIDAD PERPETUA DE MARÍA

María fue virgen antes del parto, en el parto y después del parto (de fe).

El sínodo de Letrán del año *649,* presidido por el papa Martín 1, recalcó los tres momentos de la virginidad de María cuando enseñó que «la santa, siempre virgen e inmaculada María... concibió del Espíritu Santo sin semilla, dio a *luz* sin detrimento [de *su* virginidad] y permaneció indisoluble *su* virginidad después del parto» ; Dz *256.* Paulo iv declaró (1555) : «Beatissimam Virginem Mariam... . perstitisse semper in virginitatis integritate, ante partum scilicet, in partu et perpetuo post partum» ; Dz 993.

La virginidad de María comprende : la *virginitas mentis,* es decir, la perpetua virginidad de su espíritu; la *virginitas sensus,* es decir, la inmunidad de todo movimiento desordenado del apetito sensual; y la *virginitas corporis,* es decir, la integridad corporal. El dogma católico se refiere ante todo a la integridad corporal.

1. Virginidad antes del parto

María concibió del Espíritu Santo sin concurso de varón (de fe).

Los adversarios de la concepción virginal de María fueron en la antigüedad los judíos y los paganos (Celso, Juliano el Apóstata), Cerinto y los ebionitas; en los tiempos modernos son adversarios de este dogma los racionalistas, que procuran buscar en Is *7,* 14 *o* en las mitologías paganas el origen de la creencia en la concepción virginal de la Virgen.

Todos los símbolos de la fe expresan la creencia de la Iglesia en la concepción (activa) virginal de María. El símbolo apostólico confiesa : «Qui conceptus est de Spiritu Sancto» ; cf. Dz *86, 256, 993.* En Lc 1, *26 s,* vemos testimoniado que María llevó vida virginal hasta el instante de su concepción activa : «El ángel Gabriel fue enviado por Dios... a una virgen... y el nombre de la virgen era María».

La concepción virginal de María fue predicha en el Antiguo Testamento por el profeta Isaías en su célebre profecía de

Emmanuel (Is 7, 14) : «Por tanto, el mismo Señor os dará señal : He aquí que la virgen *[ha 'alma; é parthenos]* concebirá y dará a luz un hijo, y llamará su nombre Emmanuel [— Dios con nosotros]».

El judaísmo no llegó a entender en sentido mesiánico este pasaje. Pero el cristianismo lo refirió desde un principio al Mesías, pues vio cumplida la señal ; cf. Mt 1, *22 s.* Como, por la descripción que sigue a la profecía (cf. Is 9, I ss), resulta claro que Emmanuel es el Mesías, no podemos entender por *ʾalma* ni a la esposa del rey Acaz ni a la del profeta Isaías, sino a la madre del Mesías. Los judíos salieron en contra de esta interpretación cristiana arguyendo que la versión de los Setenta no traducía bien el término *ha ʾalma* por *é parthenos* = la virgen, sino que debía hacerlo por *é neanis* = la joven (como traducen Aquilas, Teodoción y Sínmaco). Semejante argucia no tiene razón de ser, pues la palabra *ʾalma* en el lenguaje bíblico denota siempre una doncella núbil e intacta; cf. Gen 24, 43, con Gen 24, *16;* Ex *2, 8; Ps 67, 26;* Cant 1, *2 (M 1, 3) ; 6, 7* (M *6, 8).* El contexto exige la significación de «virgen», pues solamente hay un signo extraordinario cuando una virgen concibe y da a luz como virgen.

El cumplimiento de esta profecía de Isaías queda testimoniado en Mt 1, 18 *ss y* Lc 1, *26 ss.* Mt 1, 18: «Estando desposada María, su madre, *con* José, antes de que conviviesen, se halló haber concebido María del Espíritu Santo» ; Lc 1, 34 s : «Dijo María al ángel : ¿ Cómo podrá ser esto, pues yo no conozco varón? El ángel le contestó y dijo: [El] Espíritu Santo vendrá sobre ti y [la] virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra». Como María vivía en legítimo matrimonio con José, éste era el padre, legal de Jesús; Lc 3, 23: «El hijo de José, según se creía»; cf. I,c 2, 23 y 48.

Las objeciones de los críticos racionalistas (A. Harnack) contra la autenticidad de Lc 1, 34 s, brotan únicamente de sus ideas preconcebidas. La variante, completamente aislada, del *Syrus sinaiticus* a propósito de Mt 1, 16: «Jacob engendró a José; y José, con quien estaba desposada María Virgen, engendró a Jesús, que es llamado Cristo», no puede ser considerada como primitiva a causa del poco valor de su testimonio. Caso de que no se tratara de un simple lapsus de algún copista, es necesario suponer que el traductor de esta antigua versión siríaca entendía en sentido

legal la paternidad que atribuye a José, pues más adelante (1, 18 ss) refiere la concepción por obra del Espíritu Santo, lo mismo que hacen todos los demás documentos del texto sagrado. El origen de esta extraña variante se debe a haber querido guardar el paralelismo del v 16 con los anteriores vv, en los cuales una misma persona es primero objeto y después sujeto de la generación. Pudo servir de base a esta variante aquella otra secundaria que presentan varios códices, sobre todo occidentales : «Y Jacob engendró a José, con el cual [estaba] desposada la Virgen María, [la cual] engendró [= parió] a Jesús, que es llamado Cristo.»

Los padres dan testimonio de la concepción virginal de María, siendo su testimonio en este respecto totalmente unánime ; cf. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Smyrn.* 1, 1: «Nacido verdaderamente de una virgen» ; *Trall.* 9, 1; *Eph.* 7, 2; 18, 19, 1. Los santos padres, comenzando por San Justino, propugnan la interpretación mesiánica de Is 7, 14, e insisten en que las palabras del texto hay que entenderlas en el sentido de que la madre de Etnmanuel concebirá **y** dará **a** luz como Virgen *(in sensu composito,* no *in sensu diviso);* cf. SAN JUSTINO, *Dial.* 43; 66-68; *77; Apol. r* 33; SAN IRENEO, *Adv. haer.* lir 21; ORÍGENES, *Contra Celsum* 134 s ; S.th. In 28, 1.

2. Virginidad en el parto

Maria dio a luz sin detrimento de su integridad virginal (de fe por razón del magisterio universal de la Iglesia).

El dogma afirma que la integridad corporal de María se mantuvo intacta en el acto de **dar a** luz. Al igual que en la concepción, también en el parto se mantuvo su integridad virginal. Su parto tuvo carácter extraordinario. Puntualizar en qué consiste la integridad virginal en el parto en el aspecto fisiológico, no corresponde a la fe de la Iglesia. Según las declaraciones del magisterio eclesiástico y según los testimonios de la tradición, hay que afirmar que la virginidad en el parto es diferente de la virginidad en la concepción y se añade a ella como una nueva fase.

La explicación teológica relaciona la integridad corporal en el parto con la exención de desordenada concupiscencia. Esta exención tiene como consecuencia el absoluto dominio de

las fuerzas espirituales sobre los órganos corporales y procesos fisiológicos. De ellos resulta que María tuvo en el nacimiento de Jesús un papel completamente activo, como también lo insinúa la Sagrada Escritura (Le 2, 7). De este modo se puede explicar la falta de dolores físicos y sobre todo la falta,de afectos sexuales. La integridad corporal es el elemento material de la virginidad en el parto, mientras que la falta de afectos sexuales es el elemento formal (cf. J. B. ALFARO, *Adnotationes in tractatum de Beata Virgine Maria,* Rom 1958, 53 ss).

En la antigüedad cristiana impugnaron la virginidad de María en el parto : TERTULIANO *(De carne Christi 23) y,* sobre todo, *Joviniano,* adversario decidido del ideal cristiano de perfección virginal. En los tiempos modernos lo ha impugnado el racionalismo (Harnack : «una invención gnóstica»).

La doctrina de Joviniano («Virgo concepit, sed non virgo generavit») fue reprobada en un sínodo de Milán (390) presidido por SAN AMBROSIO (cf. *Ep.* 42), en el cual se hizo referencia al símbolo apostólico : «Natus ex Maria Virgine». La virginidad de María en el parto se halla contenida implícitamente en el título «Siempre Virgen» (áemap9évog), que le otorgó e'l v concilio universal de Constantinopla el año 553; Dz 214, 218, 227. Esta verdad es enseñada expresamente por el papa SAN LEÓN i en la *Epístola dogmatica ad Flavianum (Ep 28, 2),* que fue aprobada por el concilio de Calcedonia. La enseñaron también expresamente el sínodo de Letrán (649) y el papa Paulo iv (1555) ; Dz 256, 993. Pío xii nos dice, en su encíclica *Mystici Corporis:* «Ella dio la vida a Cristo nuestro Señor con un parto admirable» («mirando partu edidit»). La fe universal de la Iglesia en este misterio halla también expresión en la liturgia. Cf. el prefacio de las festividades de Maria *(virginitatis gloria permanente) y los* responsorios de la v lección de la Natividad del Señor *(cuius viscera intacta permanent) y* de la vrir lección de la fiesta de la Circuncisión del Señor *(peperit sine dolore).*

Is 7, 14 anuncia que la virgen dará a luz (en cuanto virgen). Los santos padres refieren también en sentido típico al parto virginal del Señor aquella palabra del profeta Ezequiel que nos habla de la puerta cerrada (Ez 44, 2; cf. SAN AMBROSIO, *Ep. 42, 6;* SAN JERÓNIMO, *Ep.* 49, 21), la del

profeta Isaías sobre el parto sin dolor (Is 66, 7; cf. SAN IRENEO, *Epid. 54;* SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth. iv* 14) y la del Cantar de los Cantares sobre el huerto cerrado y la fuente sellada (Cant 4, 12; cf. SAN JERÓNIMO, *Adv. Iov.* i 31; *Ep.* 49, 21).

SAN IGNACIO m ANTIOQUÍA designa no sólo la virginidad de María, sino también su parto, como un «misterio que debe ser predicado en alta voz» *(Eph.* 19, 1). Claro testimonio del parto virginal de Cristo lo dan los escritos apócrifos del siglo II *(Odas de Salomón* 19, *7ss; Protoevangelio de Santiago* 19s; *Subida al cielo de Isaías* 11, *7 ss), y* también escritores eclesiásticos como SAN IRENEO *(Epid. 54; Adv. haer.* III 21, 4-6), CLEMENTE AI.EIANDRINO *(Strom.* VII 16, *93),* ORÍGENES *(In Lev. hom. 8, 2;* de otra manera en *In Luc. hora.* 14). Contra Joviniano escribieron SAN AMBROSIO *(Ep.* 42, 4-7), SAN JERÓNIMO *(Adv. Jov. i* 31; *Ep. 49, 21) y* SAN AGUSTÍN *(Enchir.* 34), quienes defendieron la doctrina tradicional de la Iglesia. Para explicar de forma intuitiva este misterio, los padres y teólogos se sirven de diversas analogías : la salida de Cristo del sepulcro sellado, el modo con que Al pasaba a través de las puertas cerradas, como pasa un rayo de sol por un cristal sin romperlo ni mancharlo, la generación del Logos del seno del Padre, el brotar del pensamiento en la mente del hombre.

3. Virginidad después del parto

María vivió también virgen después del parto (de fe).

La virginidad de María después del parto fue negada en la antigüedad por TERTULIANO *(De monog. 8),* Eunomio, Joviniano, Helvidio, Bonoso de Cerdeña y los antidicomarianitas. En los tiempos modernos es combatida por la mayoría de los protestantes, tanto de tendencia liberal como conservadora, mientras que Lutero, Zwinglio y la teología luterana antigua mantuvieron decididamente la virginidad perpetua de María; cf. *Articuli Smalcaldici* P. 1, art. 4: «ex Maria, pura, sancta semper virgine».

El papa Siricio (392) reprobó la doctrina de Bonoso; Dz 91. El v concilio universal (553) aplica a María el título glorioso de «Siempre Virgen»; Dz 214, 218, 227. Cf. las

declaraciones del sínodo de Letrán (649) y de Paulo iv (1555) ; Dz 256, 993. También la liturgia celebra a María como «Siempre Virgen» ; cf. la oración *Communicantes* en el canon de la misa. La Iglesia reza : «Post partum, Virgo, inviolata permansisti».

La Sagrada Escritura sólo testimonia indirectamente la perpetua virginidad de María después del parto. La interpretación tradicional de Lc 1, 34: <<Cómo sucederá esto, pues no conozco varón ?», infiere de la respuesta de María que ella, por una especial iluminación divina, había concebido el propósito de permanecer siempre virgen. San Agustín supone incluso un voto formal de virginidad. Según la interpretación más reciente, María, apoyándose en la concepción veterotestamentaria del matrimonio y la maternidad, entró en el matrimonio con una voluntad matrimonial normal. Cuando el ángel le anunció la concepción como un suceso inmediatamente inminente, ella objetó que no era posible, ya que antes de la conducción a casa no sostenía relaciones conyugales con su marido. Nos consta también indirectamente la virginidad perpetua de María por el hecho de que el Salvador, al morir, encomendase a su Madre a la protección de San Juan (Ioh 19, 26: «Mujer, ahí tienes a tu hija»), lo cual nos indica claramente que María no tuvo otros hijos fuera de Jesús; cf. ORÍGENES, *In Loan.* i 4 (6), 23.

Los «hermanos de Jesús», de los que varias veces se hace mención en la Sagrada Escritura, y a quienes nunca se les llama «hijos de María», no son sino parientes cercanos de Jesús; cf. Mt 13, *55,* con Mt *27, 56;* Ioh 19, *25;* Gal 1, *19.* El lugar de Lc *2, 7:* «Y [María] dio a luz a su hijo primogénito» (cf. Mt 1, *25,* según Vg) no da pie para suponer que María tuviera otros hijos después de Jesús, pues entre los judíos se llamaba también «primogénito» al hijo único. La razón es que el título «primogénito» contenía ciertas prerrogativas y derechos especiales; cf. Hebr 1, *6,* donde al Hijo unigénito de Dios se le llama «Primogénito de Dios». Los lugares de Mt 1, 18: «Antes de que hubiesen vivido juntos», y Mt 1, *25:* «No la conoció hasta que dio a luz a su hijo», significan únicamente que hasta un determinado momento no se había consumado el matrimonio, pero sin que afirmen por ello que después se consumara; cf. Gen *8, 7; 2* Reg *6, 23;* Mt *28, 20.*

Entre los padres, fueron defensores de la virginidad de María después del parto : ORÍGENES *(In Luc. hon. 7),* SAN AMBROSIO *(De inst. virg. et S. 1l*^{v}*lariae virginitate perpetua),* SAN JERóNIMo *(De perpetua virginitate B. Mariae adv. Helvidium),* SAN AGUSTÍN *(De haeresibus 56, 84),* SAN EPIFANIO *(Haer. 78;* contra los antidicomarianitas). SAN BASILIO observa: «LOS que son amigos de Cristo no soportan oir que la Madre de Dios cesó alguna vez de ser virgen» *(Hora. in s. Christi generationem,* n. *5) ;* cf. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* Iv *14;* S.th. III *28, 3.*

Desde el siglo Iv los santos padres, como, v.g., ZENÓN DE VERONA *(Tract.* 15, *3;* II *8, 2),* SAN AGUSTÍN *(Sereno 196,* 1, 1; *De cat. rud. 22,* 40), PEDRO CRISÓLOGO *(Sermo* 117), exponen ya los tres momentos de la virginidad de María en la siguiente fórmula : «Virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit» (SAN AGUSTÍN, *Sermo 51,* 11, *18).*

§ 6. LA ASUNCIÓN CORPORAL DE MARÍA A LOS CIELOS

1. La muerte de María

María sufrió muerte temporal (sent. más común).

Aunque nos faltan noticias históricas fidedignas sobre el lugar (efeso, Jerusalén), el tiempo y las circunstancias de la muerte de María, con todo, la casi universalidad de padres y teólogos suponen la realidad efectiva de su muerte, que además está testificada expresamente por la liturgia. El *Sacramentarium Gregorianum,* que el papa Adriano I envió a Carlomagno (784/91), contiene la oración : «Veneranda nobis, Domine, huius est diei festivitas, in qua sancta Dei Genitrix mortero subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, quae Filium tuum Dominum nostrum de se genuit incarnatum.» La *Oratio super oblata* del mismo Sacramentario es como sigue: «Subveniat, Domine, plebi tuae Dei Genetricis oratio, quam etsi pro conditione carnis migrasse cognoscimus, in caelesti gloria apud te pro nobis intercedere sentiamus.» ORÍGENES *(In Loan. 2, 12;* fragor. 31), SAN EFRÉN *(Hymnus 15,* 2), SEVERIANO DE GABALA *(De mundi creatione or. 6,* 10), SAN JERÓNIMO *(Adv. Ruf. u* 5), SAN AGUSTÍN *(In loan. te.* 8, 9) mencionan

incidentalmente la realidad efectiva de la muerte de la Virgen. SAN EPIFANIO, que hizo ya investigaciones sobre el final de la vida de María, se vio forzado a confesar: «Nadie conoce su deceso.» No resuelve si la Virgen murió de muerte natural o de muerte violenta (como podría sugerir Lc 2, 35), o si su vida continúa inmortal en algún lugar para nosotros desconocido (como podría suponerse por Apoc 12, 14; *Haer. 78,* 11 y 24). El autor desconocido de un sermón, que se conoce bajo el nombre del presbítero Timoteo de Jerusalén (siglo vI-VIII), opina que «la Virgen María hasta ahora es inmortal [es decir, no ha muerto], porque Aquel que moró [en ella], la puso en el lugar de recepción [es decir, en el paraíso celestial]» *(Or. in Symeonem).*

La muerte de María no fue castigo del pecado (cf. Dz 1073), porque ella carecía de pecado original y de todo pecado personal. Pero era conveniente que el cuerpo de María, mortal por naturaleza, se sometiera a la ley universal de la muerte, conformándose así totalmente a su Hijo divino.

2. La asunción corporal de Maria a los cielos

a) Dogma

María fue asunta al cielo en cuerpo y alma (de fe).

Pío XII, después de haber consultado oficialmente el 1 de mayo de 1946 a todos los obispos del orbe sobre si la asunción corporal de María a los cielos podía ser declarada dogma de fe, y si ellos con su clero y su pueblo deseaban la definición, y habiendo recibido respuesta afirmativa de casi todos los obispos, proclamó el 1 de noviembre de 1950, por la constitución *Munificentissimus Deus,* que era dogma revelado por Dios que «la Inmaculada Madre de Dios y siempre Virgen María, después de terminar el curso de su vida terrenal, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria del cielo» («pronuntiamus, declaramus et definimus divinitus revelatum dogma esse: Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestris vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam»).

Ya antes había enseñado Pfo xu, en el epílogo mariano de su encíclica *Mystici Corporis* (1943), que María

«resplandece ahora en el cielo con la gloria del cuerpo y del alma, y reina juntamente con su Hijo»; Dz 2291.

b) Prueba de Escritura y de tradición.

No poseemos testimonios directos y explícitos de la Sagrada Escritura. La posibilidad de la asunción corporal antes del nuevo advenimiento de Cristo no queda suprimida por 1 Cor 15, 23, ya que la muerte redentora de Cristo consumó la redención, comenzando la salud de la plenitud de los tiempos que predijeran 'los profetas. La probabilidad de la asunción la sugiere Mt 27, 52-53: «Y abriéronse los sepulcros, y muchos cuerpos de santos que habían dormido se levantaron ; y salidos de los sepulcros, después de su resurrección [la de Cristo], vinieron a la santa ciudad, y se aparecieron a muchos». Según la interpretación más probable, y que ya propusieron los padres más antiguos, el «levantarse de los santos» fue una definitiva resurrección y glorificación. Ahora bien, si algunos justos del Antiguo Testamento consiguieron ya la salvación completa inmediatamente después de consumada la obra de la redención, entonces es posible y probable que también le fuera concedida a la Madre del Señor.

La teología escolástica se basa en la plenitud de gracia testimoniada en Lc 1, 28 para probar la asunción corporal y la glorificación de María. La Virgen, como «la muy agraciada» de Dios, quedó preservada de la triple maldición del pecado (Gen 3, 16-19), incluso de volver al polvo de la tierra (cf. SANTO ToMÁs, *Expos. salut. ang.).* En la mujer vestida del sol (ele la que nos habla Apoc 12, 1 y en la cual el vidente, con mirada profética, representa a la Iglesia en la figura de la Madre de Dios) ve la teología escolástica la representación de la Madre de Dios glorificada. Los padres y teólogos refieren también en sentido típico al misterio de la asunción corporal de María algunos pasajes, como Ps 131, 8: «Levántate, oh Yahvé, [y dirígete] al lugar de tu descanso, tú y el arca de tu majestad» (el arca de la alianza, construida de madera incorruptible, es tipo del cuerpo incorruptible de María) ; Apoc 11, 19: «Y el templo de Dios fue abierto en el cielo, y el arca de su alianza quedó visible» ; Cant 8, 5: «¿Quién es ésta que sube del desierto [Vg: rebosante de delicias], recostada sobre su amado?»

La teología moderna presenta generalmente también como prueba el pasaje de Gen 3, 15. Como por la simiente de la mujer entiende a Cristo, y por la mujer a María, concluye que María, igual que tuvo participación íntima en la lucha de Cristo contra Satán, la tiene también en su victoria sobre el mismo, sobre el pecado y sobre sus consecuencias, y, por tanto, en su victoria sobre la muerte. Según el sentido literal, por la mujer no hay que entender a María, sino **a** Eva; pero la tradición ya vio en María, desde el siglo ii (San Justino), a la nueva Eva.

Se basan también en la revelación las razones especulativas, con las cuales los padres de las postrimerías de la época patrística y los teólogos de la escolástica, y a la cabeza de todos el Seudo-Agustín (siglos rx/xt), prueban la incorrupción y glorificación del cuerpo de María. Tales razones son :

a') Su *inmunidad de todo pecado.* Corno la descomposición del cuerpo es consecuencia punitiva del pecado, y como María, por haber sido concebida sin mancha y carecer de todo pecado, constituía una excepción en la maldición universal del pecado, era conveniente que su cuerpo se viera libre de la ley universal de la corrupción y entrara pronto en la gloria del cielo, tal como lo había prescrito Dios para el hombre en el plan de justicia original.

b') Su *maternidad divina.* Como el cuerpo de Cristo se había formado del cuerpo de María *(caro Iesu caro est Mariae,* Seudo-Agustín), era conveniente que el cuerpo de María participase de la suerte del cuerpo de Cristo. La idea de que María *es* Madre de Dios, **para** ser una realidad objetiva plena, exige que su cuerpo esté unido con su alma, porque la relación de maternidad tiene una doble faceta corporal y espiritual.

c') Su *virginidad perpetua. Como* el cuerpo de María conservó su integridad virginal en la concepción y en el parto, era conveniente que después de la muerte no sufriera la corrupción.

d') Su *participación en la obra redentora de Cristo.* Como María, por ser Madre del Redentor, tuvo íntima participación en la obra redentora de su Hijo, era conveniente que, después de consumado el curso de su vida sobre la tierra,

recibiera el fruto pleno de la redención, que consiste en la glorificación del cuerpo y del alma.

La idea de la asunción corporal de la Virgen se halla expresada primeramente en los relatos apócrifos sobre el tránsito de la Virgen, que datan de los siglos v y vi. Aunque tales relatos no posean valor histórico, sin embargo, conviene hacer distinción entre la idea teológica que hay en el fondo y el ropaje legendario de que están adornados. El primer escritor eclesiástico que habla de la asunción corporal de María, siguiendo a un relato apócrifo del *Transitus B.M.V.,* es Gregorio de Tours (+ 594). Conservamos sermones antiguos en honor del tránsito de María, debidos a Teotecno de Livia (550-650), Seudo-Modesto de Jerusalén (hacia 700), Germán de Constantinopla *(*+ 733), Andrés de Creta *(*+ 740), Juan de Damasco *(*+ 749) y Teodoro de Estudión *(*+ 826).

La Iglesia celebra la fiesta del tránsito de María *(Dormitio),* en Oriente desde el siglo vr, y en Roma, por lo menos, desde fines del siglo vii (Sergio I, 687-701). Fue objeto primitivo de la fiesta la muerte de María, mas pronto apareció la idea de la incorrupción de su cuerpo y de su asunción a los cielos. El título de *Dormitio* se cambió en el de *Assumptió (Sacramentarium Gregorianum).* En los textos litúrgicos y patrísticos de los siglos viii/ix se halla claramente testimoniada la idea de la asunción corporal. Por influjo del Seudo-Jerónimo (cf. infra) surgió durante largo tiempo la incertidumbre de si la asunción corporal pertenecía también a la conmemoración de la fiesta. Desde la alta edad media se fue imponiendo cada vez más la respuesta afirmativa, y hace ya mucho tiempo que predomina por completo.

c) Evolución histórica del dogma

En Occidente, sirvieron de obstáculo al desarrollo de la idea de. la asunción un sermón seudo-agustiniano *(Sermo* 208: *Adest nobis),* una carta con el nombre fingido de Jerónimo *(Ep. 9: Cogitis me)* y el martirologio del monje Usuardo. El *.Seudo-Agustín* (probablemente Ambrosio Autperto + 784) se sitúa en el punto de vista de que nosotros nada sabemos sobre la suerte del cuerpo de María. El *Seudo-Jerónimo* (Pascasio Radberto + 865) pone en duda la cuestión de si María fue asunta al cielo con el cuerpo o sin el cuerpo, pero mantiene la incorrupción de éste. *Usuardo (*+ hacia 875)

alaba la reserva de la Iglesia, que prefiere no saber «el lugar donde por mandato divino se oculta ese dignísimo templo del Espíritu Santo», antes que recurrir a la leyenda. El martirologio de Usuardo se leía en el coro de muchos conventos y cabildos ; la carta del Seudo-Jerónimo fue recibida en el Breviario. Ambos documentos influyeron notablemente en el pensamiento teológico del medioevo.

Frente a los citados escritos apareció un tratado *(Ad interrogata),* que desde la segunda mitad del siglo xii lleva el nombre de San Agustín, y cuya paternidad no ha quedado todavía clara (siglos ix-xi). Este tratado, fundándose en razones especulativas, sale decididamente en favor de la asunción corporal de la Virgen. Desde el siglo xni la opinión del Seudo-Agustín va adquiriendo preponderancia. Los grandes teólogos de la escolástica se declaran en su favor. SANTO ToMÁs enseña: «Ab hac (maledictione, sc. ut in pulverem reverteretur) immunis fuit Beata Virgo, quia cum corpore ascendit in caelum» *(Expos. salut. ang.).* En la reforma del Breviario, que hizo Pío v (1568), eliminó éste las lecciones del Seudo-Jerónimo sustituyéndolas por otra que defendía la asunción corporal. El año 1668 surgió en Francia una violenta polémica de escritos en torno a la asunción, con motivo de una carta del cabildo de Notre Dame de París que quiso volver de nuevo al martirologio de Usuardo, suprimido el año 1540 (o 1549). Jean Launoy *(*+ 1678) defendió enérgicamente el punto de vista de Usuardo. Benedicto xiv (1740-58) apreció la doctrina de la asunción como *pia et probabilis opinio,* pero sin querer por ello decir que perteneciera al depósito de la fe. El año 1849 se elevaron a la Sede Apostólica las primeras peticiones de que se declarara a esta doctrina dogma de fe. En el concilio del Vaticano fueron casi doscientos los obispos que escribieron una solicitud en favor (le la definición. Desde comienzos de siglo fue tomando cada vez mayor incremento el movimiento de peticiones. Después que el episcopado en pleno, respondiendo a una consulta oficial del Papa (1946), expresó casi unánimemente la posibilidad de la definición dogmática y su deseo de verla realizada, el papa Pío xii confirmó «la doctrina unánime del magisterio ordinario y la fe universal del pueblo cristiano» proclamándola solemnemente dogma de fe el día 1 de noviembre de 1950.

3. La realeza de María

Acogida en el cielo y elevada por encima de todos los coros de ángeles y santos, María reina con Cristo, su divino Hijo. Los padres, desde la antigüedad, la han celebrado como Patrona, Señora, Soberana, Reina, Señora de todas las criaturas (SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* iv 14), Reina de todo el género humano (ANDR$S DE CRETA, *Hon. 2 in Dormit. ss. Dei/'arce).* La liturgia la venera como Soberana de todos nosotros, Reina del cielo y del mundo. Los papas, en sus encíclicas, la llaman Reina de cielo y tierra (Pío ix), Reina y Señora del universo (León xlil), Reina del mundo (Pío xii).

La razón última y más profunda de la dignidad regia de María reside en su *maternidad divina.* Como Cristo, en virtud de la unión hipostática, es también, en cuanto hombre, Rey y Señor de todo lo creado (cf. Lc 1, *32 s ;* Apoc 19, 16), así también María, «Madre del Señor» (Lc 1, *43),* participa, aunque sólo analógicamente, de la dignidad regia de su Hijo. Por otra parte, la dignidad regia de María se funda en su íntima ***unión*** *con Cristo en la obra de la Redención.* Del mismo modo que Cristo es nuestro Señor *y* nuestro Rey porque nos ha rescatado con su sangre preciosa (1 Cor *6, 20;* 1 Petr 1, *18 s),* así también, de una manera análoga, María es nuestra Reina y Señora porque como nueva Eva ha participado íntimamente en la obra redentora de Cristo, el nuevo Adán, sufriendo con Él y ofreciéndole al Padre celestial. En la sublime dignidad de María, como Reina de cielo y tierra, se funda la poderosa eficacia de intercesión maternal; cf. la encíclica *Ad caeli reginam* de Pfo xu (1954).

Capitulo tercero
LA COOPERACIÓN DE MARIA A LA OBRA DE LA REDENCIÓN

§ 7. LA MEDIACIÓN DE MARÍA

Aunque Cristo es el único mediador entre Dios y los hombres (1 Tim 2, *5),* pues él solo, por medio de su muerte en cruz, Logró la reconciliación perfecta entre Dios y ellos, con todo, no se excluye por eso la existencia de otra mediación secundaria subordinada a la mediación de Cristo;

cf. S.th. III *26,* 1: cA Cristo le compete unir perfectamente *(perfective)* a los hombres con Dios. De ahí que únicamente Cristo sea el mediador perfecto entre Dios y los hombres, pues por su muerte reconcilió a la humanidad con Dios... Pero ello no obsta **para** que también a otros podamos llamarlos en cierto sentido mediadores entre Dios y los hombres, por cuanto cooperan dispositiva o ministerialmente a, la unión de los hombres con Dios.»

Ya en la época patrística se llamó medianera a María (i.ea('n , *mediatrix).* Reza así una, oración atribuida a SAN EFREN : (Después del Mediador, eres medianera de todo el universo» ((post mediatorem mediatrix totius mundi» ; *Oratio IV ad Deiparam,* lección 4." del oficio de la festividad). El título de medianera se le concede también a la Virgen en documentos oficiales de la Iglesia, v.g., en la bula *Ineffabilis* de Pfo Ix *(1854),* en las encíclicas sobre el rosario *Adiutricem y Fidentem* (Dz *1940a)* de LEEN XIII *(1895 y* 1896), en la encíclica *Ad diem illum* de Pfo x (1904) ; este título ha sido acogido igualmente en la liturgia al ser introducida la festividad de la Bienaventurada Virgen María, medianera de todas las gracias *(1921).*

María es llamada mediadora de todas las gracias en un doble sentido:

1. *María trajo al mundo al Redentor, fuente de todas las gracias, y por esta causa es mediadora de todas las gracias* (sent. cierta).
2. *Desde su asunción a los cielos, no se concede ninguna gracia a los hombres sin su intercesión actual* (sent. piadosa y probable).

1. María, medianera de todas las gracias por au cooperación a la encarnación («mediatio in universali»)

María dio al mundo al Salvador con plena conciencia y deliberación. Ilustrada por el ángel sobre la persona y misión de su Hijo, otorgó libremente su consentimiento para ser Madre de Dios; Lc 1, 38: «He aquí la sierva del Señor, hágase en mí según tu palabra». De su consentimiento dependía la encarnación del Hijo de Dios y 'la redención de la humanidad por la satisfacción vicaria de Cristo. María, en este instante de tanta trascendencia para la historia de la salvación, representaba a toda la humanidad. Dice SANTO

TOMÁS : «En la anunciación se esperaba el consentimiento de la Virgen como representante de toda la naturaleza humana» («loco totius humanae naturae» ; S.th. rii 30, 1). León xiu hace el siguiente comentario a la frase mariana *Ecce antilla Domini:* «Ella [María] desempeñaba en cierto modo el papel de toda la humanidad» («quae ipsius generis humani personam quodammodo agebat» ; Dz 1940a).

Los padres contraponen la fe y la obediencia de María en la anunciación a la desobediencia de Eva. Maria, por su obediencia, fue causa de la salvación, y Eva, por su desobediencia, fue causa de la muerte. SAN IRENEO enseña: «Así como aquella [Eva] que tenía por marido a Adán, aunque todavía era virgen, fue desobediente haciéndose causa de la muerte para sí misma y para todo el linaje humano, así también María, que tenía destinado un esposo pero era virgen, fue por su obediencia la causa de la salvación para sí misma y para todo el linaje humano» («et sibi et universo generi humano causa f acta est salutis» ; *Adv. haer.* IH 22, 4; cf. v 19, 1). SAN JERÓNIMO dice: «Por una mujer se salvó todo el mundo» («per mulierem totus mundus salvatus est» ; *Tract. de Ps., 96) ;* cf. TERTULIANO, *De carne Christi* 17.

La cooperación de Maria a la redención

El título de *Corredemptrix = Corredentora,* que viene aplicándose a la Virgen desde el siglo xv y que aparece también durante el pontificado de Pío x en algunos documentos oficiales de la Iglesia (cf. Dz 1978a, nota), no debe entenderse en el sentido de una equiparación de la acción de María con la labor salvadora de Cristo, que es el único redentor de la humanidad (1 Tim 2, 5). Como la Virgen misma necesitaba la redención y fue redimida de hecho por Cristo, no pudo merecer para la humanidad la gracia de la salvación, según aquel principio : «Principium meriti non cadit sub eodem merito». La cooperación de María a la redención objetiva es indirecta y mediata, por cuanto ella puso voluntariamente toda su vida en servicio del Redentor, padeciendo e inmolándose con Al al pie de la cruz. Como observa Pío xii en su encíclica *Mystici Corporis (1943),* la Virgen, como nueva Eva, ofreció en el Gólgota al Padre Eterno a su Hijo juntamente con el sacrificio total de sus derechos y de su amor que le correspondían como Madre de aquel Hijo» (Dz 2291). Como el citado papa dice en la

constitución apostólica *Munificentissimus Deus (1950),* María, «como nueva Eva», es la augusta asociada de nuestro Redentor («alma Redemptoris nostri socia»; cf. Gen *3,* 12; cf. Dz 3031: «generosa Divini Redemptoris socia».

Cristo ofreció él solo el sacrificio expiatorio de la cruz; Maria únicamente estaba a su lado como cooferente en espíritu. De ahí que a María no le corresponda el título de «sacerdote», cuya aplicación desaprobó expresamente el Santo Oficio (1916, 1927). Como la Iglesia nos enseña, Cristo «venció É1 sa'lo *(solus)* al enemigo del género humano» (Dz *711) ;* de igual manera mereció él solo la gracia de la redención para todos los hombres, incluso para María. La frase de Lc 1, 38: «He aquí la sierva del Señor», nos habla únicamente de una cooperación mediata y remota a la redención objetiva. SAN AMBROSIO nos enseña expresamente: «La pasión de Cristo no necesitaba apoyo» *(De inst. virg. 7).* En virtud de la gracia salvadora que nos mereció Cristo, María ofreció expiación por los hombres por haber tomado parte espiritual en el sacrificio de su Hijo divino, mereciéndoles de congruo la aplicación de la gracia redentora de Cristo. De esta forma cooperó a la redención subjetiva de los hombres.

La frase de Pío x en la encíclica *Ad diem illum* (1904): «[Beata Virgo], de congruo, ut aiunt, promeret nobis, quae Christus de condigno promeruit» (Dz 1878a), no debe referirse, como se deduce por el presente *promeret,* a la cooperación de María a la redención objetiva e históricamente única, sino a su cooperación actual e intercesora en la redención subjetiva.

2. María es la medianera de todas las gracias por su intercesión en el cielo («mediatio in epeciali»)

Desde que María entró en la gloria del cielo, está cooperando en que sean aplicadas a los hombres las gracias de la redención. Ella participa en la difusión de las gracias por medio de su intercesión maternal, que es inferior sin duda en poder a la intercesión sacerdotal de Cristo, pero que está a su vez muy por encima de la intercesión de todos los otros santos.

Según la opinión de teólogos antiguos y de muchos teólogos modernos, la cooperación intercesora de María tiene por

objeto todas las gracias que se conceden al hombre, de suerte que no se le concede a éste gracia alguna sin que medie la intercesión de María. El sentido de esta doctrina no es que nosotros tengamos por fuerza que pedir todas las gracias por mediación de María, ni tampoco que la intercesión de Maria sea intrínsecamente necesaria para la aplicación de la gracia, sino que, por ordenación positiva de Dios, nadie recibe la gracia salvadora de Cristo sin la actual cooperación intercesora de María.

Los últimos papas han hecho manifestaciones en favor de esta doctrina. LEÓN xiii dice en su encíclica sobre el rosario, *Octobri mense* (1891) : «De aquel inmenso tesoro de todas clases de gracias que el Señor nos trajo, Dios ha dispuesto que no se nos conceda ninguna si no es por medio de María, de suerte que así como nadie puede llegarse al Padre si no es por el Hijo, así también ninguno puede llegarse a Cristo si no es por la Madre» (Dz 1940a). Pío x llama a María «dispensadora de todos los dones que nos mereció Jesús por su muerte y por su sangre» (Dz 1978a). Benedicto xv declara : «Todas las gracias que el Hacedor de todo bien se digna conceder a los pobres descendientes de Adán son difundidas por las manos de la Santísima Virgen, según el amoroso designio de su divina providencia» (AAS *9,* 1917, *266).* Este mismo Pontífice llama a María «medianera de todas las gracias» («gratiarum omnium apud Deum sequestra» ; AAS 11, 1919, *227).* Pío xi, en su encíclica *Ingravescentibus maus* (1937), cita aprobatoriamente la frase de San Bernardo: «Así fue voluntad de Aquel [Dios] que quiso que todo lo tuviéramos por María» (AAS *29,* 1937, *375).* Manifestaciones parecidas hace Pío xli en la encíclica *Mediator Dei (1947).*

No poseemos testimonios explícitos de la Escritura. Los teólogos buscan un fundamento bíblico en la frase de Cristo (Ioh 19, 26 s) : «Mujer, he ahí a tu Hijo... He ahí a tu Madre.» Conforme al sentido literal, estas palabras se refieren únicamente a las personas interpeladas, que eran María y San Juan. La interpretación mística, que predominó en Occidente desde la edad media tardía (Dionisio el Cartujano), ve en San Juan al representante de toda la humanidad. En él se les concedió a todos los redimidos una madre sobrenatural: la Virgen Maria. Y María, como madre espiritual de toda la humanidad redimida, debe proporcionar, mediante su intercesión poderosa, a todos sus hijos

menesterosos todas las gracias que ellos necesiten para conseguir la eterna salvación.

La idea de la maternidad espiritual de María es de muy antigua tradición cristiana y no depende de la interpretación mística de Ioh 19, 26 s. Según ORÍGENES, el cristiano perfecto tiene a María como Madre : «Todo [cristiano] perfecto ya no [es él quien] vive, sino que es Cristo quien vive en él, y como Cristo vive en él, se dice a María: He ahí a tu Hijo Cristo» *(Com. in Loan.* I 4, 23). SAN EPIFANIO deduce la maternidad espiritual de María del paralelo entre Eva y la Virgen: «Ella [María] fue diseñada por Eva, la cual en figura recibió la denominación de "Madre de los vivientes" ... Al exterior, todo el linaje humano de sobre la haz de la tierra procede de aquella Eva. Pero en realidad es de María de quien nació al mundo la Vida misma, pues ella dio a luz al que vive, convirtiéndose en Madre de los vivientes. Por tanto, María es llamada en figura "Madre de los vivientes"» *(Haer. 78,* 18). SAN AGUSTÍN prueba la maternidad espiritual de María por la unión mística de los fieles con Cristo. Como Madre corporal de Cristo, María es también Madre espiritual de todos aquellos que se hallan incorporados a Cristo; cf. *De sancta virginitate 6, 6.*

Testimonios explícitos de los santos padres en favor de la mediación universal de la Virgen como intercesora de todas las gracias, se encuentran ya desde el siglo viii, si bien al principio en menor escala; se hacen ya más numerosos desde la alta edad media. SAN GERMÁN DE CONSTANTINOPLA (t 733) dice : «Nadie consigue la salvación si no es por ti, oh Santísima... A nadie se le concede un don de la gracia si no es por ti, oh Castísima» *(Or.* 9; lección 5.ª del oficio de la festividad). SAN BERNARDO DE CLARAVAL (t 1153) dice de María : «Dios quiso que nada consiguiéramos que no nos viniera por manos de María» *(In Vig. Nativit. Domini sermo 3,* 10). El SEUDO-ALBERTO MAGNO llama a María «distribuidora universal de todos los bienes» («omnium bonitatum universaliter distributiva»; *Super Missus est,* q. 29). En la edad moderna salen en favor de la mediación universal de todas las gracias San Pedro Canisio, Suárez, San Alfonso María de Ligorio, Scheeben y numerosos teólogos de la actualidad.

Especulativamente se prueba la universal mediación intercesora de María por su cooperación a la encarnación *y* a la redención *y* por su relación con la Iglesia :

a. Puesto que Maria nos ha dado la fuente de todas las gracias, es de esperar que ella también coopere en la distribución de todas ellas.
b. Puesto que María se convirtió en madre espiritual de todos los redimidos, es conveniente que con su incesante intercesión cuide de la vida sobrenatural de sus hijos.
c. Puesto que María es «prototipo de la Iglesia» (SAN AMBROSIO, *Expós. ev. sec. Luc.* 11 7) y toda gracia de redención se comunica por medio de la Iglesia, hay que admitir que Maria, por su celestial intercesión, es la medianera universal de todas las gracias.

Definibilidad

La mediación universal de María por su cooperación a la encarnación se halla tan ciertamente testimoniada en las fuentes de la revelación, que nada obsta a una definición dogmática. La mediación universal de María por su intercesión en el cielo se halla testimoniada con menor seguridad, pero está en relación orgánica con la maternidad espiritual de María y con su participación íntima en la obra de su Hijo divino, claramente testimoniadas en la doctrina de la Escritura, de suerte que no parece imposible una definición.

§ 8. LA VENERACIÓN DE MARÍA

A María, Madre de Dios, se le debe culto de hiperdulía (sent. cierta).

1. Fundamento teológico

En atención a su dignidad de Madre de Dios y a la plenitud de gracia que de ella se deriva, a María le corresponde un culto especial, esencialmente inferior al culto de latría (= adoración), que sólo a Dios es debido, pero superior en grado al culto de dulía (= veneración) qué corresponde a los ángeles y a todos los demás santos. Esta veneración especial recibe el nombre de culto de hiperdulía.

El concilio Vaticano II ha declarado : «María, que por la gracia de Dios, después de su Hijo, fue exaltada por sobre todos los ángeles y los hombres, en cuanto que es la santísima madre de Dios, que intervino en los misterios de Cristo, con razón es honrada con especial culto por la Iglesia» (const. *Lumen gentium, n.* 66).

La Sagrada Escritura nos ofrece los fundamentos para el culto a María, que tendría lugar más tarde, con aquellas palabras de la salutación angélica (Lc 1, 28) : «Dios te salve, agraciada, el Señor es contigo», y con las palabras de alabanza que pronunció Santa Isabel, henchida por el Espíritu Santo (Lc 1, 42) : «Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre»; y, además, con la frase profética de la Madre de Dios (Lc 1, 48) : «Por eso desde ahora me dirán bienaventurada todas las generaciones» ; e igualmente por la alabanza que dijo a la Virgen una mujer del pueblo (Lc 11, 27) : «Dichoso el seno que te llevó y los pechos que te amamantaron».

2. Evolución histórica

En los tres primeros siglos, el culto a María está íntimamente unido con el culto a Jesucristo. Desde el siglo Iv se encuentran ya formas de culto independiente a María. Los himnos de Efrén el sirio (t 373) a la natividad del Señor «son casi todos otros tantos himnos de alabanza a la Madre virginal» (BARDENHEWER, *Marienpredigten* II). SAN GREGORIO NACIANCEN0 (t hacia el 390) da testimonio de la invocación a María cuando refiere que la virgen cristiana Justina «imploró a la Virgen Maria que la ayudase en el peligro que corría su virginidad» *(Or.* 24, 11). SAN EPIFANIO (t 403) enseña contra la secta de Ios coliridianos, que tributaban culto idolátrico a María: «A María hay que venerarla. Pero al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo hay que tributarles adoración ; a María nadie debe adorarla» *(Haer. 79, 7).* San Ambrosio *y* San Jerónimo ponen a María como modelo de virginidad e invitan a imitarla (AMBR., *De virginibus u 2,* 6-17; JERÓN., *Ep. 22,* 38; 107, 7).

Tomó gran auge el culto a María por haberse reconocido solemnemente en el concilio de Éfeso (431) la maternidad divina de la virgen que propugnara San Cirilo de Alejandría. En lo sucesivo se ensalzaría a María en numerosos

sermones e himnos ; en su honor se levantan iglesias y se introducen festividades. Además de la fiesta de la Purificación (hypapante = encuentro) y de la Anunciación, que primitivamente fueron fiestas del Señor, comenzaron ya en la época patrística las festividades del Tránsito (Asunción) y del Nacimiento de María. La veneración de la Santísima Virgen llegó a su pleno desarrollo durante la edad media.

LUTERO criticó acerbamente diversas formas del culto mariano, movido por el temor de que significara tributar honra divina a una criatura y de que se menoscabara la idea de la única mediación de Jesucristo, pero retuvo la fe tradicional en la maternidad divina y en la perpetua virginidad de María; la proponía como modelo de fe y de humildad y recomendaba acudir a su intercesión *(Exposición del Magníficat,* 1521). También *Zwinglio* conservó la fe tradicional de la Iglesia respecto a María y al culto a Nuestra Señora, pero rechazó el que la invocase. Este mismo punto de vista tomaron generalmente los antiguos teólogos luteranos, los cuales confundían a menudo la invocación con la adoración. Adversario decidido del culto a María fue *Calvino,* quien lo tachó de idolátrico. En el seno del protestantismo se siguieron celebrando hasta el período de la «Ilustración» las tres fiestas de la Virgen que tienen fundamento bíblico, como son la Anunciación, la Purificación y la Visitación, si bien como festividades en honor de Cristo; mientras que las de la Asunción y de la Natividad de Nuestra Sefiora, después de haber sido retenidas durante algún tiempo como había deseado Lutero, fueron suprimidas en el siglo xvi. Por influjo del racionalismo fue disminuyendo entre Ios protestantes el culto religioso a María, hasta reducirse finalmente al aprecio puramente humano de un elevado ejemplo moral.

Introducción

LA GRACIA EN GENERAL

§ 1. LA REDENCIÓN SUBJETIVA EN GENERAL

El Dios-Hombre Jesucristo, por medio de su satisfacción vicaria y su mérito redentor, realizó en principio y objetivamente la reconciliación de los hombres con Dios. Cada individuo tiene que recoger y apropiarse esa redención objetiva por medio de la redención subjetiva. El acto de aplicar el fruto de la redención a cada individuo es denominado justificación (*iustificatio)* o santificación (*sanctificatio).* El fruto mismo de la redención recibe el nombre de gracia de Cristo.

El principio de la redención subjetiva es la Santísima Trinidad. Como obra que es del amor divino, la comunicación de la gracia es atribuida al Espíritu Santo, que es el Amor personal y divino, aun cuando sea operada conjuntamente por las tres divinas personas. Pero la redención subjetiva no es únicamente obra de Dios, sino que requiere la libre cooperación del hombre, como corresponde a la índole de la naturaleza humana dotada de razón y libertad; Dz 799. El misterio ιτιsondable de la gracia radica en la íntima cooperación y engranamiento de la virtud divina y la libertad humana. Todas las controversias y herejías en torno a la doctrina de la gracia tienen su punto de partida en este misterio.

En su camino hacía la redención subjetiva, Dios no solamente apoya al hombre por medio de un principio intrínseco, la virtud de la gracia, sino también por medio de un principio extrínseco, la actividad de la Iglesia en la doctrina, lα dirección y la difusión de la gracia de Cristo por medio de los sacramentos. El fin de la redención subjetiva es conseguir la perfección eterna en la visión beatífica de Dios.

§ 2. NOCIÓN DE GRACIA

1. Terminología de la Sagrada Escritura

Por gracia (χάρις, *gratia),* según la terminología bíblica, entendemos :

a) En sentido *subjetivo:* el sentimiento de coııdescendencia, de benevolencia que tiene una persona más encumbrada con respecto a otra de condición inferior; *y* en particular, la que Dios tiene con el hombre *(gratia = benevolentia);* cf. Gen 30, 27; Lc 1, 30.

b) En sentido *objetivo:* el don gratuito *(gratia = beneficium o donum gratis datum),* que procede de ese sentimiento de benevolencia. El don, como tal, es el elemento material ; la falta de todo título al mismo o carácter gratuito es el elemento formal; cf. Rom 11, 6.

c) Encanto, atractivo; cf. Ps 44, 3; Prov 31, 30.

d) Agradecimiento por los beneficios recibidos ; cf. Lc 17, 9; 1 Cor 10, 30.

2. Nomenclatura **teológica**

La nomenclatura teológica toma la palabra gracia en sentido objetivo y entiende por ella un don gratuito por parte de Dios e inmerecido por parte del hombre. En este sentido amplío, podemos hablar de gracia natural (v.g., la creación, los dones del orden natural como la salud del cııerpo y del espíritu).

En sentido estricto y propio, se entiende por gracia un don sobrenatural que Dios, por su libre benevolencia, concede a una criatura racional para su eterna salvación: «donum supernaturale gratis a Deo creaturae rationali concessum ín ordine ad vitam aeternam». Entre estos dones se cuentan ante todo los «dona supernaturalia quoad substantiam», que por su ser intrínseco se elevan por encima del ser, de las fuerzas y de todas las exigencias de la naturaleza creada (la gracia santificante, las virtudes in-fusas, los dones del Espíritu Santo, lα gracia actual, la visión beatífica de Dios) ; se cuentan también los «dona supernaturalia quoad modum», que en el modo que tienen de realizarse superan la capacidad natural de la criatura afectada per ellos (curación milagrosa, don de lenguas, don de pro-fecía) y los «dona praeternaturalia», que perfeccionan la naturaleza humana dentro de su propio orden (inmunidad de todo apetito desordenado, del dolor y de la muerte).

3. Causas de la gracia

La causa eficiente principal de la gracia es la Santísima Trinidad ; la causa eficiente instrumental es la humanidad de Cristo y los sacramentos ; la causa meritoria de la gracia dispensada a lα humanidad caída, es el Dios-Hombre Jesucristo por razón de su obra redentora ; la causa final primaría es la glorificación de Dios ; y lα εαιιsα final secundaria es la salvación eterna del hombre.

Bibliografía: J. WOBBE, *Der Charis-Gedanke bei Paulus,* Mr 1932. J. AUER, *Um den Begriff der Grade,* ZkTh 70 (1948) 341-368.

§ 3. DIVISIÓN DE LA GRACIA

1. Gracia increada—gracia creada

Lα gracia increada es Dios mismo, en cuanto Él predeterminó en su amor desde toda la eternidad los dones de la gracia, en cuanto se ha comunicado a sí mismo (gracia de unión) en la encarnación a la humanidad de Cristo, en cuanto mora en las almas de los justos y en cuanto se entrega a los bienaventurados para que le posean y disfruten por la visión beatífica. El acto de la unión hipostática, de la inhabitación y de la visión beatífica de l)íos es, por cierto, una gracia creada, pues tuvo comienzo en el tiempo ; pero es increado el don que se confiere a la criatura por medio de estos actos. La gracia creada es un don sobrenatural distinto de Dios o un efecto causado por Dios.

2. Gracia de Dios (del Creador, del Ordenador; gracia del estado original)--gracia de Cristo (del Redentor, del Salvador; gracia de la naturaleza caída)

La gracia de Dios, o del Creador, es aquella que confirió Dios a los ángeles y a nuestros primeros padres en el Paraíso sin considerar los méritos de Cristo y por el único motivo del' amor, siendo ellos, a causa de su impecancia, tan sólo negativamente indignos *(non* digni) de recibir la gracia. La gracia de Cristo, o del Redentor, es aquella que

Dios ha conferido y confiere a los hombres caídos en atención a los méritos redentores de Cristo y por el doble motivo del amor y de la misericordia, siendo ellos, por el pecado, positivamente indignos (indigni) de recibir la gracia. Tanto la gracia de Dios como lα gracia de Cristo elevan al que la recibe al orden sobrenatural del ser y de la actividad ((gratia elevαns»); la gracia de Cristo tiene, además, la misión de sanar las heridas abiertas por el pecado («gratia elevans et sanans o medicinales»).

Partiendo del supuesto de la absoluta predestinación de la encarnación del Hijo de Díos, los escotistas consideran también la gracia de los ángeles y de los primeros padres en el Paraíso como gracia de Cristo, pero no en cuanto Redentor («gratia Christi tanquam redemptoris»), sino en cιιαnto es cabeza de toda la creación («gratia Christi tanquam capitis omnís creaturae») ; véase Soteriología, § 2.

3. Gracia externa—gracia interna

La gracia externa es todo beneficio de Dios otorgado para la salvación de los hombres, que es externo. al hombre e influye sólo moralmente en éi; v.g., la revelación, la doctrina y ejemplo de Cristo, los sermones, la liturgia, los sacramentos, el buen ejemplo de los santos. La gracia interna se posesiona intrínsecamente del alma y de sus potencias y obra físicamente en ellas; v.g., la gracia santificante, las virtudes infusas, la gracia actual. La gracia externa se ordena a la interna como a su fin ; cf. 1 Cor 3, 6.

4. Gratia gratis data—gratia gratum faciens

Aunque toda gracia constituye un don libérrimo de la bondad divina, entendemos por «gracia gratis data» en sentido estricto — basándonos en Mt 10, 8 («gratis accepistis, gratis date»)— aquella que se concede a algunas personas para salvación de otras. Tales son los dones extraordinarios de lα gracia (los carismas ; v.g., profecía, don de obrar milagros, don de lenguas; cf. 1 Cor 12, 8 ss) y los poderes ordinarios de la potestad de orden y jurisdicción. La posesión de estos dones no depende de las cualidades personales y morales de su posesor (cf. Mt

7, 22 s; Ioh 11, 49, 52). La «gratia gratum faciens», o gracia de santificación, se destina a todos los hombres y es conferida para la santificación personal. Hace agradable en el acatamiento de Dios a aquel que la recibe *(gratum),* bien santificándole formalmente (gracia santificante), bien disponiéndole para la santificación o conservándole en ella o acrecentándosela (gracia actual). La «gratia gratum faciens» constituye el fin de la «gratia gratis data» y es, por tanto, intrínsecamente más elevada y más valiosa que ella ; cf. 1 Cor 12, 31 ss.

5. Gratia habitualis (sanctificans)—gratia actualis

La «gratia gratum faciens», o gracia de santificación, comprende la «gratia habitualis» y la «actualis». La gracia habitual es una cualidad permanente y sobrenatural del alma que santifica intrínsecamente al hombre y le hace justo y grato a Dios (gracia santificante o gracia justificante). La gracia actual, o gracia de asistencia o auxiliadora, es un influjo sobrenatural y transitorio de Dios sobre las potencias del alma para efectuar alguna acción saludable que tienda, bien a la consecución de la gracia santificante, bien a la conservación y acrecentamiento de la misma.

6. La «gratia actualis» se divide:

a) Según la potencia del alma a que afecte, en gracia de entendimiento y gracia de voluntad; o, según su efecto, en gracia de iluminación («gratia illuminationis») y gracia de moción («gratia inspirationis»).

b) Según su relación con el libre ejercicio de la voluntad humana, en gracia antecedente («gratia praeveniens, anteceden, excitans, vocans, operans») a la libre decisión de la voluntad, y gracia subsiguiente y concomitante («gratia subsequens, adiuvans, concomitan, cooperans») al ejercícío de la libre voluntad.

c) Según su efecto, en gracia suficiente («gratia sufficiens») y gracia eficaz («gratia efficax). La primera da la facultad de poner un acto saludable; la segunda lleva realmente a ponerlo.

§ 4. ERRORES MÁS IMPORTANTES EN MATERIA DE LA GRACIA

1. El pelagianismo

El autor del pelagianismo fue un monje lego, por nombre Pelagio (+ después del 418), tal vez irlandés de origen y de austeras costumbres, autor de un comentarlo sobre San Pablo y diversos escritos ascéticos.

Los principales defensores de esta herejía fueron el presbítero Celestio y el obispo Juliano de Eclαnα (Apulía). Como defensor de la doctrina católica contra ella sobresalió SAN AGUSTÍN, llamado por ello «Doctor gratiae», quien consagró los dos últimos decenios de su vida a combatir la herejía pelagiana; cf. *De natura et gratis 62, 73:* «pro gratia Christi clamo, sine qua nemo iustificatur». Además de él, fueron también campeones egregios de la doctrina católica : San Jerónimo, el presbítero Orosio y el laico Mario Mercator. Lα herejía fue refutada científicamente por San Agustín y condenada por la Iglesia en numerosos sínodos particulares (Cartago 411, 416, 418; Milevi 416) y finalmente por el tercer concilio universal de Éfeso en el año 431; cf. Dz 101-108, 126 s.

El pelagianismo niega la elevación del hombre al estado sobrenatural y el pecado original. El pecado de Adán no tuvo para sus descendientes otra significación sino la de un mal ejemplo. Según esto, la labor redentora de Cristo consiste ante todo en su doctrina y en el ejemplo de sus virtudes. El pelagianismo considera como gracia la capacidad natural del hombre, fundada en su libre voluntad, para vivir santamente y sin pecado, mereciendo con ello la eterna bienaventuranza («gratia possibilitatis = liberum arbitrium»). Lα tendencia natural del hombre al cumplimiento de la ley moral encuentra mayor facilidad sí es ayudada por las gracias exteriores, por la ley mosaica, por el Evangelio y el buen ejemplo de Cristo («adiutorium possibilitatis»). La remisión de los pecados la consigue el hombre haciendo que su voluntad se aparte del pecado por su propia fuerza. El sistema pelagiano es un puro naturalismo; se halla muy influido por la ética estoica.

2. El semipelagianismo

El semipelagianismo surgió como una reacción contra la doctrina agustiniana de la gracia. Predominó en los monasterios del sur de la Galia, sobre todo en Marsella y Lérins (Juan Casiano, Vicente de Lérins y Fausto, obispo de Riez), y fue combatido por San Agustín, Próspero de Aquitanía y Fulgencio, obispo de Ruspe, siendo condenado por el segundo sínodo de Orange en el año 529 bajo la presidencia del arzobispo Cesáreo de Arlés. Las conclusiones del sínodo fueron confirmadas por el papa Bonifacio II; cf. Dz 174 ss, 200a s.

El semipelagianismo reconoce la elevación sobrenatural del hombre, el pecado original y la necesidad de la gracia sobrenatural interna para disponerse a la justificación y para conseguir la salvación, pero restringe la necesidad de lα gracia y su carácter gratuito. En su deseo de acentuar la libre voluntad y la cooperación personal del hombre en el proceso de la salvación, llegaron los autores de esta herejía a sostener los siguientes principios : a) El deseo inicial de salvación («initium fidei, plus credulitatis affectus, pía studia») brota de las fuerzas naturales del hombre. b) El hombre no necesita apoyo sobrenatural para perseverar hasta el fin en el bien. c) El hombre puede merecer de congruo la gracia primera por su mero esfuerzo nαtιιrαl.

3. Los reformadores

Mientras que Pelagio negaba la elevación sobrenatural del hombre, *Lutero,* invocando en su favor la doctrina de San Agustín, consideraba esa elevación como un constitutivo esencial de la naturaleza humana. Por su pérdida, la naturaleza humana quedó totalmente corrompida, puesto que le fueron sustraídos elementos esenciales, y, además, desde ese momento comenzó a morar permanentemente en el hombre la concupíscencía, en la cual Lutero hace consistir la esencia del pecado original. La naturaleza del hombre caído es incapaz por sus propias fuerzas de llegar al conocimiento de la verdad religiosa y realizar una acción moralmente buena. La voluntad del hombre carece

de libertad y, por sí misma, no puede hacer otra cosa que pecar. La gracia no puede sanar a esa naturaleza humana totalmente corrompida, ní es capaz de renovarla o santificarla internamente. La justificación no realiza más que un encubrimiento externo de esa pecaminosidad persistente. Ante la gracia, la voluntad se comporta de modo puramente pasıvo ; la gracia es la única que obra ; cf. Lutero, *In Genesim, c.* 19.

Una reacción histórica contra esta doctrina de la total corrupción del hombre, la constituye el racionalismo de los siglos XVII y xVIII, el cual, poseído de una confianza sin límites en la capacidad del entendimiento y de la voluntad del hombre, rechaza la revelación y la gracia.

4. Bayo, Jansenio, Quesnel

a) *Miguel Bayo,* forma latinizada del nombre Michel du Bay (+ 1589), invocando en su favor la autoridad de San Agustín, negó de manera semejante a Lutero el carácter sobrenatural de los dones de la justicia original, considerándolos como algo debido a la perfección de la naturaleza humana. Igual que Lutero, hizo consistir la esencia del pecado original en la concupiscencia habitual. La voluntad perdió su libertad intrínseca. Todas las acciones del hombre, o bien proceden de la *cupiditas,* el apetito desordenado, o bien de la *caritas* infundida por Dios. Las primeras son moralmente malas, las otras son moralmente buenas. Pío v condenó, en el año 1567, setenta y nueve proposiciones tomadas de los escritos de Bayo; Dz 1001-1080.

b) La herejía de *Cornelio Jansenio (*+ 1638), latinización de Jansen, es una explanación consecuente del bayanismo. Según Jansenio, la voluntad del hombre ha perdido por el pecado su libertad y es incapaz de obrar cualquier bien. Toda acción del hombre, o bien procede del placer terrenal, el cual brota de la concupiscencia («delectαtio terrena sive carnalís»), o bien del placer celestial, que es operado por la gracia («delectαtio caelestis»). Ambos ejercen un influjo determinante sobre la voluntad humana, la cual, por su carencia de libertad, sigue siempre el impulso del placer más poderoso («delectαtio victrix»). Según predomine el placer terrenal o el placer celestial, lα

accíóη del hombre será pecaminosa o moralmente buena. Si sale victoriosa la «delectαtio caelestis», recibe el nombre de «gratia efficax» o «irresistibilis» ; y en el caso contrario es llamada «gratia parva» o «sufficiens». El papa Inocencio x condenó, en el año 1653, cinco proposiciones de JANsENIO, tomadas de su extensa obra *Augustinus; Dz* 1092-96.

c) Pascasio Quesnel (+ 1719) popularizó las ideas de Bayo *y* Jansenio e insistió especialmente en el carácter irresistible de la gracia de Cristo. CLEMENTE xI, en el año 1713, condenó, por la bula *Unigenitus,* ciento una proposiciones de sus escritos; Dz 1351-1451.

5. El moderno racionalismo

El moderno racionalismo, por la negación que hace de todo lo sobrenatural y del pecado original, se sitúa en el mismo punto de vista que el pelagianismo.

Sección primera

LA GRACIA ACTUAL,

Capítulo primero

NATURALEZA DE LA GRACIA ACTUAL

5. LA GRACIA DE ILUMINACIÓN Y LA DE MOCIÓN

1. Nocıón de gracia actual

Lα gracia actual es un influjo transitorio y sobrenatural de Dios sobre las potencias anímicas del hombre, con el fin de moverle a realizar una acción saludable. En su calidad de influjo transitorio, la gracia actual se distingue de la habitual y de las virtudes infusas, que son inherentes al alma como cualidades permanentes. Por su carácter sobrenatural y por estar ordenada a la realización de actos saludables, es decir, de acciones que se hallan en relación intrínseca con el último fin sobrenatural, es por lo que la gracia actual se distingue del concurso de Dios en

las acciones naturales de las criaturas («concursus Dei naturales»). La expresión «gratia actualis» surge en la escolástica tardía (Capréolo) y se hace usual después del concilio de Trento, el cual todavía no la emplea.

2. Explanación del concepto de gracia actual

a) Doctrina de la Iglesia

La gracia actual, de una manera inmediata e intrínseca, ilumina el entendimiento y fortalece la voluntad (sent. cierta).

El concilio II de Orange (529) denunció como herética la siguiente proporción : El hombre, por la fuerzsa de la naturaleza, sin iluminación o moción del Espíritu Santo, puede pensar como conviene algo bueno que se refiera a la eterna salvación, o puede escogerlo, o puede asentir a la predicación del Evangelío; Dz 180; cf. Dz 1791, 104, *797.* De ello se deduce que es doctrina de la Iglesia que el hombre, para poner actos saludables, necesita una virtud que está por encima de su capacidad natural y que es, por tanto, sobrenatural. La asistencia sobrenatural de Dios para realizar actos saludables se extiende a las dos potencias del alma : al entendimiento y a la voluntad ; tal asistencia consiste en lα iluminación inmediata e intrínseca del entendimiento y en la confortación inmediata e intrínseca de la voluntad.

De esta inmediata e intrínseca iluminación del entendimiento y confortación de la voluntad hay que distinguir la iluminación mediata del entendimiento que se realiza naturalmente por medíos extrínsecos («gratiae externae») ; v.g., la doctrina revelada, los sermones, las lecturas ; y la confortación mediata de la voluntad, que se sigue naturalmente de la iluminacíón del entendimiento. No se realiza nunca una acción saludable si las potencias del alma no son tocadas por la gracia de manera inmediata e intrínseca (física).

b) Prueba de escritura y de tradición

La realidad efectiva y la necesidad de una iluminación inmediata e intrínseca del entendimiento para la realización de actos saludables se halla testimoniada en los siguientes lugares : 2 Cor 3, 5 : «No es que nosotros

seamos capaces de pensar algo como de nosotros mismos, sino que nuestra suficiencia viene de Dios». Con ello nos enseña San Pablo que por naturaleza somos incapaces de pensar lo que se relaciona intrínsecamente con nuestra eterna salvación. La capacidad para ello lα recibimos de Dios, que ilumina nuestro entendimiento dándole con ello la suficiencia para tener pensamientos sobrenaturales. 1 Cor 3, 6 s : «Yo planté, Apolo regó ; pero quien dio el crecimiento fue Dios. Por eso ni el que planta es algo ní el que riega, síno Dios, que da el crecimiento». Con esta alegoría quiere expresar el Apóstol la idea de que la predicación evangélica quedaría infructuosa sí a la iluminación externa que da el predicador no se añadiese lα iluminación interna que da Dios ; cf. Eph 1, 17s; Act 16, 14; I Ioh 2, 27.

Lα confortación interna de la voluntad se halla testimoniada por Phil 2, 13 : «Pues Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar», y Ioh 6, 44 : «Nadie puede venir a mí [es decir, creer en mí] si el Padre, que me ha enviado, no le trae.»

Entre los padres fue principalmente SAN AGUSTÍN quien, en su lucha contra los pelagianos que negaban lα gracia interna, puso muy de relieve la necesidad de la gracia interna del entendimiento y la gracia interna de la voluntad; cf. *In ep. I. Ioh. tr. 3, 13; De gratia Christi 26, 27.*

c) Razón interna

La inmediata e intrínseca iluminación del entendimiento y confortación de la voluntad está exigida por la dependencia interna que existe entre el útimo fin sobrenatural y los actos saludables. Los medios tienen que pertenecer al mismo orden ontológico que el fin. Ahora bien, como el fin es entitativamente sobrenatural, luego los medios, que son los actos saludables procedentes del entendimiento y la voluntad, han de ser también entitativamente sobrenaturales.

§ 6. LA GRACIA ANTECEDENTE Y LA SUBSIGUIENTE

1. La grαcια antecedente

Existe un influjo sobrenatural de Dios sobre las potencias del alma que precede a toda libre decisión de la voluntad (de fe).

En el caso de que hablamos, obra Dios solo «en nosotros sin nosotros» («in nobis sine nobis, sc. libere cooperantibus») y produce actos espontáneos e indeliberados de entendimiento y voluntad («actus indeliberati»).

Esta gracia es llanada «praeveniens, antecedens, excitans, vocans, operans».

En el concilio de Trento se definió la doctrina de la Iglesia acerca de la existencia de la gracia antecedente y de su necesidad para conseguir la justificación ; Dz 797: «El comienzo de la justificación, tratándose de adultos, ha de partir de una gracia preveniente de Dios, adquirida por Cristo Jesús» («A Dei per Christum Iesum praeveniente gratia») ; cf. Dz 813.

Lα Sagrada Escritura indica la operación de la gracia antecedente por medio de las metáforas del que está a la puerta y llama (Apoc 3, 20), de que es el Padre quien tiene que traer a los que se llegan a Jesús (Ioh 6, 44), de la voz de Dios (Ier 17, 23 ; Ps 94, 8).

2. La gracia subsiguiente

Existe un influjo sobrenatural de Dios sobre las potencias del alma que coincide temporalmente con el libre ejercicio de la voluntad humana (de fe).

En el caso de que hablamos ahora, Díos y el hombre obran al mismo tiempo. Dios obra «en nosotros con nosotros» («in nobis nobiscum» ; cf. Dz 182), de suerte que el acto sobrenatural de salud es obra conjunta de la gracia de Dios y el libre ejercicio de la voluntad humana. Lα gracia que apoya y acompaña el libre ejercicio de la voluntad es llamada «gratia subsequens» (con respecto al efecto de la gracia antecedente), «adiuvans, concomítans, cooperans».

La doctrina de la Iglesia acerca de la realidad efectiva y necesidad de la gracia subsiguiente se halla expresada en el decreto sobre la justificación, emanado del concilio de

Trento; Dz 797: El pecador se encamina a su justificación «asintiendo libremente a la gracia y cooperando con ella» («gratiae libere assentiendo et cooperando») ; Dz 810: «El amor de Dios hacia los hombres es tan grande que quiere que sean méritos de ellos [por el libre ejercicio de la voluntad humana] lo que son dones suyos [por razón de su gracia]» ; cf. Dz 141.

San Pablo acentúa el apoyo que da la gracia de Dios al libre ejercicio de la voluntad humana en los actos saludables ; 1 Cor 15, 10: «Por la gracia de Dios soy lo que soy, y la gracia que me confirió no ha sido estéril, antes yo he trabajado más que todos ellos, pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo» («gratia Dei mecum»).

SAN AGUsTíN describe de la siguiente manera la operación de la gracia antecedente y de la subsiguiente : «Dios obra en el hombre muchos bienes que no hace el hombre; pero ninguna cosa buena hace el hombre que Dios no cause que la haga el hombre» *(Contra duas ep. Pel.* it 9, 21 = Dz 193). «El Señor prepara la voluntad y con su cooperación lleva a cabo lo que empezó con su operación. Porque Él obra al principio para que queramos, y coopera con los 'que quieren para llevara término... Así pues, Él hace sin nosotros que nosotros queramos ; y cuando queremos, y de tal suerte queremos que lo hacemos, entonces coopera con nosππtros. Sin embargo, sin Él, que obra para que queramos y que coopera cuando queremos, nada podemos nosotros con respecto a las buenas obras de lα piedad» *(De gratia et libero arb.* 17, 33) ; cf. SAN GREGORIO MAGNO, *Moral.* xvi 25, 30 *y* la oración *Actiones nostras.*

§ 7. CONTROVERSIA ACERCA DE LA ESENCIA DE LA GRACIA ACTUAL

1. Hay que rechazar la doctrina de *Pascasio Quesnel* según la cual la gracia actual se identifica con la voluntad omnipotente de l)ios. Cf. la 19.ª proposición condenada : «Dei gratia nihil aliud est quam eius omnipotens voluntas» ; Dz 1369; cf. 1360 s. La voluntad omnipotente de Dios se identifica con la Esencia divina. Pero la gracia actual es un efecto finito de la voluntad salvífica de Dios, distinto del mismo Dios («gratia cresta»). Quesnel, con su concepción

de la gracia, quería dar fundamento a su idea de la eficacia irresistible de la misma.

2. Según los *molinistas,* la gracia actual consiste formalmente en un acto vital (indeliberado) del alma, es decir, en una operación del entendimiento o de la voluntad, que Dios opera en el alma inmediatamente por sí mismo. Para fundamentar su tesis, acuden a la Sagrada Escritura, a la tradición y a los documentos del magisterio eclesiástico, haciendo notar que en ellos se designan a la gracia actual como «cogitatio pía, cogтιítío, scientia», o bien abona voluntas, sanctum desiderium, cupiditas boni, voluptas, delectatio», etc., expresiones todas ellas que significan los actos vitales del alma.

3. Los *tomistas* definen la gracia actual como don o virtud sobrenatural que precede a los actos del entendimiento y de la voluntad, y que eleva sobrenaturalmente de forma transitoria las potencias cognoscitiva y volitiva capacitándolas para poner los actos de intelección y volición sobrenatural. La virtud sobrenatural, comunicada por Dios, se une con la potencia intelectiva y la volitiva hasta formar con ellas un solo principio del cual procede el acto sobrenatural. Los tomistas procuran fundamentar positivamente su tesis en frases de la Sagrada Escritura, de los padres $_{Y}$ de los concilios, en las cuales la gracia antecedente es designada como una voz, una iluminación, un aldabonazo, un despertar, un impulso, un toque de Dios. Todas estas expresiones significan una acción de Dios que precede a los actos vitales del alma y los produce.

La virtud sobrenatural que eleva transitoriaтnente las potencias del alma para que realicen una acción sobrenatural es designada por los tomistas como cualidad pasajera o «fluyente» («qualitas fluens»), para diferenciarla de la gracia santificante, que es cualidad permanente. La doctrina de SANTO TOMÁS (S.th. i it 110, 2) no habla en contra de esta opinión, aunque dice expresamente que la gracia «no es una cualidad, sino un movimiento del alma» («non est qualitas, sed motus quidam animae»); pues por «cualidad» entiende Santo Tomás la cualidad permanente, y por «movimiento del alma» no entiende un acto vital de la misma, sino una pasión que consiste en la recepción del movimiento que

parte de Dios («anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendıım vel agendum»).

En contra de la sentencia molinista está la consideración de que los actos vitales sobrenaturales dei alma son producidos conjuntamente por Dios y por las potencias anímicas, mientras que la gracia es causada únícαmεтıte por Dios.

Capítulo segundo

NECESIDAD DE LA GRACIA ACTUAL

§ 8. NECESIDAD DE LA GRACIA PARA LOS ACTOS DEL ORDEN SOBRENATURAL

1. Necesidad de la gracia para cada acto saludable

Para cada acto saludable es absolutamente necesaria lα gracia interna y sobrenatural de Dios («gratia elevans» ; de fe).

El concilio II de Orange (529) enseña en el can. 9 : «Quoties bona agimus, Deus ín nobís atque nobiscum, ut operemur, operatur» (Dz 182) ; en el can. 20 : «Hulla facit homo bona, quae non Deus praestat, ut facíat homo» (Dz 193; cf. 180). El concilio de Trento confirma esta doctrina en su decreto sobre la justificación, can. 1-3 (Dz 811-813). Se oponen a la doctrina de la Iglesia el pelagianismo y el moderno racionalismo.

Cristo, en Ioh 15, 1 ss, nos explica de forma intuitiva, bajo la imagen de la vid y los sarmientos, el influjo sobrenatural de la gracia, que r;l ejerce sobre las almas y que produce frutos de vida eterna, es decir, actos saludables ; v 5 : «Yo soy lá vid, vosotros los sarmientos, el que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto, porque sin mí no podéis hacer nada» («sine me nihil potestis facere»). San Pablo expresa esta misma idea bajo la alegoría de la unión entre la cabeza y los miembros ; Eph 4, 15 s ; Col 2, 19. Para todo pensαmıento saludable (2 Cor 3, 5), para toda decisión buena de la voluntad (Rom 9, 16) y para toda obra buena (Phil 2, 13 ; 1 Cor 12, 3) San Pablo exige el

auxilio de la gracia divina ; 1 Cor 12, 3 : «Nadie puede decir "Jesús es el Señor", sino en el Espíritu Santo.»

Los padres sintieron que la doctrina de Pelagio erα una innovación que contradecía la fe del pueblo cristiano. SAN AGUSTÍN hace el siguiente comentario a propósito de Ioh 15, 5: «Para que nadie piense que el sarmiento podría prodıɪir por sí solo al menos un pequeño fruto, el Señor no dijo: "Sin mi podéis hacer poco", sino que afirmó rotundamente: "Sin mí no podéis hacer nαdα." Así pues, sea poco o mucho, nada se puede hacer sin Aquel fuera del cual nada es posible hacer» *(In Ioh tr.* 81, 3).

Se prıeba especulativamente que la gracia es absolutamente necesaria para realizar cualquier acto saludable por el carácter entitativamente sobrenatural del último fin, que per lo mismo exige para su consecución el carácter entitativamente sobrenatural de los medios ordenados a ese fin, es decir, de los actos saludables; cf. S.th. 1 II 109, 5.

2. Necesidad de la gracia para el comienzo de la fe y la salvación

Para el comienzo de la fe y la salvación, es absolutamente necesaria la gracia interna y sobrenatural (de fe).

El concilio II de Orange (529) declaró en el can. 5, frente a las enseñanzas de los semipelagianos : «Si quis... initium fidei ipsumque credulitatis affectum... non per gratiae donum, id est per inspiratíonem Spiritus Sancti..., sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius approbatur» ; Dz 178. De manera semejante enseña el concilio de Trento que el punto de partida de la justificación es la gracia antecedente de Dios ; cf. Dz 797 s, 813.

La Escritura enseña que la fe, condición subjetiva de la justificación, es don de Dios ; Eph 2, 8 s : «Con lα gracia habéis sido salvados por medio de la fe, y esto no os viene de vosotros. Es don de Dios ; no viene de las obras, para que ninguno se gloríe» ; Ioh 6, 44 : «Nadie puede venir a mí [= creer en mí] si el Padre que me ha enviado no le trae» ; Ioh 6, 65 : «Nadie puede venir a mí si no le es

dado de mí Padre». Según Hebr 12, 2, Cristo es el «autor y consumador de la fe»; cf. Phil 1, 6; 1, 29; 1 Cor 4, 7.

Los lugares de la Escritura invocados por los semipelagianos (Zach 1, 3: «Volveos a mí y yo me volveré a vosotros» ; Prov 8, 17; «Yo amo a los que me aman» ; Mt 7, 7; «Pedid y se os dará» ; Act 16, 31; «Cree en el Señor Jesús, y serás sαlvo» ; Eph 5, 14: «Despierta.. y te iluminará Cristo») hay que entenderlos armónicamente con los demás lugares de la Escritura, de manera que esa conversión previa que Dios pide al hombre se encuentra ya bajo el influjo de la gracia actual. La gracia no excluye el libre ejercicio de la libertad. Ese volverse Dios al hombre no hay que entenderlo como la concesión de la primera gracia, sino como la comunicación de ulteriores gracias.

SAN AGUSTÍN, en su escrito *De dono perseverantiae* (19, 48-50), presenta ya una prueba de tradición con testimonios tomados de San Cipriano, San Ambrosio y San Gregorio Naciannceno. SAN AGUSTÍN hace referencia a la oración de la Iglesia por la conversión de los infieles : «Si la fe es cosa únicamente del libre albedrío y no es concedida por Dios, ¿por qué oramos entonces por los que no quieren creer, para que crean?» *(De gratia et lib. arb.* 14, 29). En tiempos anteriores a los de su elevación a la dignidad episcopal (395), SAN AGUSTÍN mismo había sostenido la opinión errónea de que la fe no era don de Dios, sino obra exclusiva del hombre. Pero, sobre todo, el pasaje de 1 Cor 4, 7: «¿Qué tienes tú que no hayas recibido?», le dio la persuasión de que también la fe era don de *Dios:* cf. *De praedest. sanct. 3, 7.*

Varias expresiones de padres anteriores a San Agustín que parecen sonar a semipelagianismo se explican por las polémicas que éstos sostenían contra el fatalismo pagano y el maniqueísmo, que negaban la libertad de la voluntad. SAN JUAN CRISÓSTOMO, a quien principalmente invocaban en su favor los semipelagianos, comenta a propósito de Hebr 12, 2: «Él mismo injertó en nosotros la fe, el mismo *puso* el comienzo» (1;1 *ep. ad Hebr. hont. 28, 2).*

El carácter gratuito de la gracia exige que aun el comienzo de la fe y la salvación sea obra de Dios. Al verificarse el acto de *fe,* el primer juicio valorativo sobre la credibilidad de la

revelación («iudicium credibilitais») y la disposición para creer («pies credulitatis affectus») hay que atribuirlos al influjo de la gracia inmediata de iluminación y moción.

3. Necesidad de la gracia actual para los actos saludables del justificado

También el justo tiene necesidad de la gracia actual para realizar actos saludables (sent. común).

Como las potencias anímicas del justo se hallan elevadas sobrenaturalmente de manera permanente por la gracia habitual, por lo mismo la gracia actual no obra en el justo corno *gratia elevans,* sino como *gratia erci!ars y adiuvans,* reduciendo al acto la potencia del alma, elevada ya sobrenaturalmente, y ayudándola durante la realización del acto, y obra también como *gracia sanans* curando las heridas que dejaron abiertas los pecados.

No existe ninguna declaración cierta del magisterio eclesiástico en favor de la necesidad de esta gracia a la que nos referimos en la tesis. Sin embargo, los documentos emanados del concilio ii de Orange y el concilio de Trento hablan del influjo de la gracia de Dios o de Cristo en las buenas acciones de los justos, pero sin hacer distinción expresa entre la gracia actual y la habitual ; Dz 809: «El mismo Cristo Jesús... hace fluir sin cesar su virtud sobre los justificados. La cual antecede siempre a las buenas obras de ellos. acompañándolas y subsiguiéndolas» ; cf. Dz 182. Conforme a la práctica de las oraciones católicas, los justos piden también el auxilio divino para emprender toda obra buena *(Actiones nostras,* etc.).

La frase de Cristo: «Sin mí nada podéis hacer» (Ioh 15, 5), sugiere que aun el justo, para realizar actos saludables, necesita el auxilio de la gracia actual. San Pablo enseña que Dios es quien excita y consuma las obras de los justos ; Phil 2, 13 : «Dios es el que obra en vosotros el querer y el llevar a cabo» ; 2 Thes 2, 17 : «Él consuele vuestros corazones y los confirme en toda obra y palabra buena» ; Hebr 13, 21 : «El Dios de la paz... os confirme en todo bien, para que cumpláis su voluntad.»

SAN **AGUSTÍN** extiende también a los justos la necesidad de la gracia actual: «Lo mismo que el ojo corporal, aunque se halle completamente sano, no es capaz de ver si no es ayudado por el resplandor de la luz, de la misma manera el hombre, aunque se halle completamente justificado, no puede vivir rectamente si no es ayudado por la luz de la justicia eterna de Dios» *(De nat. et grat.* 26, 29).

La necesidad de la gracia actual para las obras de los justos se prueba especulativamente por aquello de que toda criatura, a causa de su total dependencia de Dios, necesita, para actuar sus potencias, un influjo actual de Dios *(«gratia excitans y adiuvans»).* Como en el justo perduran las consecuencias del pecado original, necesita, por tanto, una especial ayuda de la gracia que contrarreste su debilidad moral *(gratia sanans);* cf. S.th. r ii 109, 9.

4. Necesidad de la gracia para la perseverancia

El justificado no puede permanecer hasta al fin en la justicia recibida sin un particular auxilio de Dios (de fe).

El concilio ii de Orange enseña, contra las doctrinas semipe'lagianas, que aun los regenerados en el bautismo tienen que pedir incesantemente el auxilio de Dias a fin de poder llegar a un fin bueno y perseverar en la buena obra ; Dz 183. El concilio de Trento llama a la perseverancia final «un gran don de Dios» («magnum illud usque in finem perseverantiae donum» ; Dz 826) y enseña que el justo no puede permanecer hasta el fin en la justicia recibida sin un particular auxilio de Dios : (Si quis dixerit, iustificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia 'perseverare passe vel cum eo non posse», a. s. ; Dz 832. La «particular **ayuda** de Dias» necesaria para la perseverancia final consiste en una suma de gracias (actuales) externas e **internas.**

Se distinguen las siguientes clases de perseverancia :

a) Perseverancia *temporalis o* imperfecta, es decir, la permanencia por algún tiempo en la justicia recibida; y perseverancia *finolis o* perfecta, es decir, la permanencia hasta el último instante de la vida.

b) Perseverancia *(finalis) passiva,* es decir, la coincidencia del instante de la muerte con el estado de gracia; y perseverancia *(finalis) activa,* es decir, la continua cooperación del justo con la gracia. La perseverancia de los que no han llegado al uso de la razón es puramente pasiva ; la de los demás es, por lo general, pasiva y activa al mismo tiempo. I.a cláusula anterior se refiere a esta última.

c) Potentia perseverandi (posse perseverare), es decir, el poder perseverar; y perseverancia *actuales (actu perseverare),* es decir, el perseverar realmente. Mientras que la posibilidad de perseverar se concede a todos los justos por razón de la universal voluntad salvífica de Dios, la perseveranci' real se concede únicamente a los predestinados.

La Sagrada Escritura atribuye a Dios la consumación de la obra salvadora ; Phil 1, 6: «El que comenzó en vosotros la buena obra la llevará a cabo hasta el día de Cristo Jesús» ; cf. Phil 2, 13; 1 Petr 5, 10. La Escritura acentúa la necesidad de incesante oración para salir airoso de los peligros contra la salvación (Lc 18, 1: «Es preciso orar en todo tiempo y nunca desfallecer» ; 1 Thes 5, 17 : «Orad sin interrupción») insistiendo al mismo tiempo en la necesidad de cooperar fielmente con la gracia de Dios (Mt 26, 41: «Velad y orad para no caer en la tentación» ; cf. Lc 21, 36).

Hacia el fin de su vida, escribió SAN AGUSTÍN una monografía, *De dono perseverantiae,* dirigida contra los semipelagianos, en la cual aprovecha como principal argumento las oraciones tradicionales en la Iglesia: «¿Por qué se le pide a Dios esa perseverancia, si no es Él quien la concede? Sería ridículo pedir a uno lo que se sabe que no concede, sino que lo ha dejado bajo el poder del hombre» (2, 3).

Si es verdad que la perseverancia final, por ser una gracia, no se puede merecer (de condigno), no es menos cierto que se puede implorar infaliblemente por medio de la oración hecha como conviene (en estado de gracia y con [p]erseverancia) : «Hoc Dei donum suppliciter emereri potest» *(De dono persc... 6,* 10). La certeza de ser oídos se funda en una promesa de Jesús ; loh 16, 23. Pero, como para el hombre existe siempre la posibilidad de caer mientras no está confirmado de manera inmutable en el bien, nadie

puede saber con certeza infalible, sin una especial revelación de Dios, si de hecho perseverará hasta el fin; cf. Dz 826; Phil 2, 12; 1 Cor 10, 12.

La razón intrínseca que prueba la necesidad de la gracia de perseverancia radica en la voluntad humana, la cual, por la incesante rebelión de la carne contra el espíritu, no tiene en sí misma el poder para consolidarse de manera inmutable en el bien (perseverancia activa). No cae tampoco dentro del poder del hombre hacer que coincida el instante de la muerte con el estado ele gracia (perseverancia pasiva); cf. S.th. t lt 109, 10.

5. Necesidad de un privilegio especial de la gracia para evitar permanentemente todos los pecados veniales

El justo, sin un especial privilegio de la gracia de Dios, no es capaz de evitar durante toda su vida todos los pecados, aun los veniales (de fe).

Contra la doctrina de los pelagianos, que sostenían que el hombre podía evitar con sus fuerzas naturales, durante toda su vida, todos los pecados, el concilio de Trento declaró : «Si quis hominem semel iustificatum dixerit... posse in toca vita percata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia», a. s.; Dz 833; cf. Dz 107 s ; 804.

Para comprender **el** dogma como es debido, es necesario tener en cuenta lo siguiente: Por «peccata venialia» se entiende principalmente los «peccata semideliberata». «Omnia» hay que entenderlo en sentido colectivo, no distributivo, es decir, con la ayuda de la gracia ordinaria podemos evitar en particular los pecados veniales, pero no el conjunto de todos ellos viviendo sin caer en ninguno. «Tota vita» significa un largo espacio de tiempo. «Non posse» quiere decir imposibilidad moral. El «speciale privilegium», del que se habla hipotéticamente, comprende una suma de gracias actuales que constituyen una excepción del orden general de la gracia, excepción, por cierto, muy rara.

Según la Sagrada Escritura, no hay nadie que se vea libre de todo pecado ; Iac 3, 2 : «Todos faltamos en mucho». El

Señor enseña también a los justos a orar así : «Perdónanos nuestras deudas» (Mt 6, 12). El concilio de Cartago (418) rechazó la interpretación pelagiana según la cual los santos deberían pedir perdón no por sí mismos, sino por los demás, y no porque en verdad lo necesitasen, sino por humildad («humiliter, non veraciter» ; Dz 107 s ; cf. 804).

SAN AGUSTÍN afirma lo siguiente contra las doctrinas pelagianas : Si pudiéramos reunir a todos los santos que hay en la tierra y les preguntáramos si no tenían pecado, todos a una nos responderían con San Juan (1 Ioh 1, 8): «Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos, y la verdad no estaría en nosotros» *(De nat. et grat.* 36, 42).

La razón intrínseca en favor de esta tesis es la debilidad de la voluntad humana frente a la totalidad de los movimientos desordenados y, por otra parte, la sabia disposición de la divina Providencia, que permite pequeñas faltas para conservar al justo en la humildad y en el sentimiento de su total dependencia de Dios; cf. S.th. i tt 109, 8.

§ 9. LA CAPACIDAD DE LA NATURALEZA HUMANA SIN LA GRACIA, Y SUS LÍMITES

La doctrina católica sobre la gracia guarda el justo medio entre dos extremos. Frente al naturalismo de los pelagianos y de los modernos racionalistas, defiende la absoluta necesidad de la *gratia elevan y* la necesidad moral de la *gratia sanans.* Frente al supranaturalismo exagerado de los reformadores, bayanistas y jansenistas, defiende la capacidad de la naturaleza humana, abandonada a sí misma, en el campo religioso y moral. Contra los dos extremos citados, la teología católica sabe distinguir entre el orden natural y el sobrenatural, y entre la religión y la moral natural y sobrenatural.

1. Capacidad de la naturaleza sola

a) El hombre, aun en el estado de naturaleza caída, puede conocer con su entendimiento natural verdades religiosas y morales (de fe).

Esta posibilidad se funda en que las fuerzas naturales del hombre no se perdieron por el pecado original («naturalia permanserunt integra»), aunque sí sufrieron un debilitamiento por la pérdida de los dones preternaturales; *cf.* Dz *788, 793,* 815.

El papa Clemente xI reprobó la proposición jansenística de que nosotros, sin la fe, sin Cristo, sin *caritas,* no somos más que tinieblas, extravío y pecado; Dz 1398; cf. 1391. El concilio del Vaticano elevó a la categoría de dogma 'la cognoscibilidad natural de Dios, claramente testimoniada en Sap 13, 1 ss, y Rom 1, 20; Dz 1785, 1806; cf. 2145 (posibilidad de demostrar la existencia de Dios). La cognoscibilidad natural de la ley moral se halla testimoniada en Rom 2, 14 s. La cultura, en parte muy desarrollada, de los pueblos paganos da testimonio de la capacidad de la razón humana natural (v. el tratado de Dios Uno y Trino, § 1-2).

b) Para realizar una acción moralmente buena no es precisa la gracia santificarte (de fe).

El pecador, aunque no posea la gracia de justificación, puede realizar obras moralmente buenas y, con la ayuda de la gracia actual, también obras sobrenaturalmente buenas (aunque no meritorias), disponiéndose con ello para la justificación. Por eso, no todas las obras del que está en pecado mortal son pecado. El concilio de Trento declaró : «Si quis dixerit, opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata vel odium Dei mereri...», a. s.; Dz 817; cf. 1035, 1040, 1399.

La Sagrada Escritura exhorta a los pecadores a que se preparen para la justificación por medio de obras de penitencia ; Ez 18, 30: «Convertíos y apartaos de todos vuestros pecados» ; cf. Zach 1, 3; Ps 50, 19; Mt 3, 2. Es inconcebible que obras a las que Dios nos exhorta y que nos disponen para la justificación puedan ser pecaminosas. Seria incomprensible la conducta de la Iglesia con los pecadores y catecúmenos si todas las obras realizadas sin la justificación fueran pecado. La frase referida en Mt 7, 18: «El árbol malo no puede dar buenos frutos», no niega al pecador la posibilidad de realizar obras moralmente buenas, como tampoco aquella otra frase paralela : «El árbol bueno

no puede dar malos frutos», niega que el justo tenga posibilidad de pecar.

SAN AGUSTÍN enseña que la vida de los hombres más perversos difícilmente carecerá de algunas obras buenas *(De spiritu et litt. 28, 48).* La f rase de SAN AGUSTÍN : «Regnat carnalis cupiditas, ubi non est Dei caritas» *(Enchir.* 117), que los jansenistas citaban en su favor, no quiere decir que cada acción del pecador sea pecaminosa, sino que únicamente quiere expresar que en la vida moral hay dos direcciones, una de las cuales se halla dominada por la aspiración al bien (amor de *Dios* en sentido amplio) y la otra por el apetito desordenado (amor del mundo y de sí mismo); cf. Mt 6, *24:* «Ninguno puede servir a dos señores» ; Lc 11, *23:* «Quien no está conmigo, está contra mí.» Sobre la significación del término *caritas* en AGUSTÍN, cf.

De Trin. vui 10, 14: *caritas = amor boni; De gratia Christi, 21, 22: caritas = bona voluntas; Contra duas ep. Pel. ri 9, 21: caritas = boni cupiditas.*

c) Para la realización de una acción moralmente buena no es precisa la gracia de la fe (sent. cierta).

También el infiel puede obrar el bien moral. De ahí que no todas las obras de los infieles sean pecado. Pío *v* condenó la siguiente proposición de Bayo : «Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia» : Dz 1025; cf. 1298.

La Sagrada Escritura reconoce que también los paganos tienen la posibilidad de realizar obras moralmente buenas ; cf. Dan 4, 24; Mt 5, 47. Según Rom 2, 14, los gentiles son capaces por naturaleza de cumplir las prescripciones de la ley moral «Cuando los gentiles, que no tienen ley [mosaica], hacen por naturaleza lo que prescribe la ley, entonces ellos, que no tienen 'ley, son ley para sí mismos.» San Pablo, en este pasaje, se refiere a los verdaderos gentiles, es decir, a los paganos, .no a los cristianos provenientes de la gentilidad, como interpretaba erróneamente Bayo; Dz 1022. El lugar de Rom 14, 23 : «Omne autem, quod non est ex fide, peccatum est», se refiere no a la fe cristiana como tal, sino a la conciencia (pístis=firme convicción, juicio de conciencia).

Los padres reconocen sin reservas que los infieles tienen la posibilidad de realizar obras moralmente buenas. SAN AGUSTíN alaba la continencia, desinterés e integridad de su amigo Alipio, que todavía no era cristiano *(Conf. vi* 7 y 10), y las virtudes cívicas de los antiguos romanos *(Ep.* 138, 3, 17). Si en este santo doctor hallamos varias frases que coinciden casi literalmente con las proposiciones de Bayo y en las cuales parece asegurar que las buenas obras y las virtudes de los gentiles son pecados y vicios (cf. *De spiritu et litt. 3, 5),* debemos explicarnos su actitud por sus polémicas contra el naturalismo de los pelagianos, en las cuales solamente considera como verdaderamente bueno aquello que conduce al fin sobrenatural del hombre; cf. SAN AGUSTÍN, *Contra lulianton* 1v 3, 17, 21 y 25.

d) Para realizar una acción moralmente buena no es precisa la gracia actual (sent. cierta).

El hombre caído, sin la ayuda de la gracia divina, puede realizar obras moralmente buenas con solas sus fuerzas naturales. Por eso, no todas las obras que se hacen sin la gracia actual son pecado. Pío v condenó la siguiente proposición de Bayo : «Liberum arbitrium, sine gratine Dei adiutorio, nonnisi ad peccandum valet» Dz 1027; cf. 1037, 1389.

No es posible probar con la Sagrada Escritura ni con la tradición que para todas las obras moralmente buenas sea necesaria la ayuda de la gracia actual. Los adversarios de esta tesis invocan sin razón la autoridad de San Agustín. Cuando este doctor afirma repetidas veces que sin la gracia de Dios no se puede hacer ninguna obra que no esté libre de pecado, hay que tener en cuenta que San Agustín llama pecado en un sentido amplio a todo lo que no se ordena al último fin sobrenatural. 1?n este mismo sentido hay que entender cl can. 22 del concilio 11 de Orange : «Memo habet de seto nisi mendacium et peccatum» : Dz 195 = SAN AGUSTIN, *In lohan.. tr 5,* 1.

2. Límites de la capacidad natural

a) En el estado de naturaleza caída, resulta moralmente imposible al hombre, sin revelación sobrenatural, conocer con firme certidumbre y sin mezcla de error todas las

verdades religiosas y morales del orden natural (sent. cierta).

El concilio del Vaticano declaró, siguiendo a SANTO TOMÁS (S.th. r 1, 1), que : «A esta revelación divina hay que atribuir el que todas aquellas cosas divinas que de por sí no son inaccesibles a la razón sean conocidas por todos, en el estado presente del género humano, con facilidad, firme certidumbre y sin mezcla alguna de error» ; Dz 1786.

La razón de por qué sin revelación sobrenatural fueron pocas las personas que llegaron a alcanzar un conocimiento perfecto de Dios y de la ley moral na'.ural, es precisamente la «herida de ignorancia» («vulnus ignoran iae») que el pecado original abriera en la naturaleza humana, y que consiste en la debilitación de la inteligencia.

b) En el estado de naturaleza calda, le resulta moralmente imposible al hombre cumplir ***durante*** *largo tiempo toda la ley moral y resistir a todas las tentaciones graves si no le ayuda la gracia sanante (gratia sanans)* (sent. cierta).

Como, según doctrina del concilio de Trento, el justo necesita «una particular ayuda de Dias», es decir, el auxilio de la gracia actual, para evitar duraderamente todos los pecados graves y conservarse en el estado de gracia (Dz 806, 832), con tanto mayor razón habrá que suponer que el no justificado no podrá evitar durante largo tiempo *todos los* pecados graves sin ayuda de la gracia actual, aunque por razón de su libertad natural posea la facultad de evitar en particular los pecados y cumplir en particular los preceptos de la ley natural.

El apóstol San Pablo describe en Rom 7, 14-25 la debilidad del hombre caído ante las tentaciones, debilidad que se funda en la concupiscencia y acentúa la necesidad de la gracia divina para vencer tales acometidas.

Capítulo tercero

LA DISTRIBUCIÓN DE LA GRACIA ACTUAL

§ 10. LA LIBERTAD DE DIOS EN LA DISTRIBUCIÓN DE LA GRACIA O CARÁCTER GRATUITO DE LA MISMA

1. La gracia no puede merecerse de condigno ni de congruo por las obras naturales (de fe).

El concilio II de Orange, frente a la doctrina de los pelagianos y semipelagianos, enseña que no hay méritos que precedan a la gracia : «Nullis meritis gratiam praeveniri» ; Dz 191. El concilio de Trento enseña que la justificación se inicia en los adultos por la gracia preveniente, es decir, «por la vocación con que son llamados sin que haya méritos por garte de ellos» («nullis eorum exsistentibus meritis») ; Dz 797. San Pablo, en la carta a los Romanos, prueba que la justificación no se alcanza ni por las obras de la ley del Antiguo Testamento ni por la observancia de la ley natural, sino que es puro don del amor divino: «Son justificados gratuitamente *(gratis)* por *su* gracia» (3, 24) ; cf. Rom 3, 9 y 23 ; 9, 16. Los conceptos de gracia y de mérito se excluyen mutuamente ; Rom 11, 26: «Pero si por la gracia, ya no es por las obras, que entonces la gracia ya no sería gracia» ; cf. Eph 2, 8 ss ; 2 Tim 1, 9; Tit 3, 4 s ; 1 Cor 4, 7.

Entre los santos padres, fue sobre todo SAN AGUSTÍN quien de manera especial defendió contra los pelagianos el carácter gratuito de la gracia; cf. *Enarr.* ***in*** *Ps. 30 sermo* 1, *6:* 4 Por qué [es llamada] gracia? Porque se concede gratuitamente. ¿Por qué se concede gratuitamente? Porque no precedieron tus méritos»; *In loh. tr. 86, 2:* «Es gracia, y por tanto no halló previamente tus merecimientos, sino que los produjo.»

Se prueba especulativamente la imposibilidad de merecer la gracia primera por la falta de proporción intrínseca que existe entre la naturaleza y la gracia («gratia excedit proportionem naturae») y por la imposibilidad de merecer por sí mismo el principio del mérito sobrenatural: la gracia («Principium meriti non cadit sub eodem merito») ; cf. S.th. I II 114, 5.

2. La gracia no puede conseguirse por la oración natural (sent. cierta).

El concilio II de Orange enseñó, contra los semipelagianos, que la gracia no era concedida por invocación humana

(natural), antes bien la gracia hacía que invocáramos a Dios; Dz 176.

Según doctrina de SAN PABLO, la oración idónea es fruto de la gracia del Espíritu Santo; Rom 8, 26: «Y el mismo Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza, porque nosotros no sabemos pedir como conviene; mas el mismo Espíritu aboga por nosotros con gemidos inefables» ; 1 Cor 12, 3: «Nadie puede decir : "Jesús es el Señor", sino en el Espíritu Santo».

SAN AGUSTÍN enseña que la oración obradora de salvación es efecto de la gracia de Dios. Refiriéndose a Rom *8,* 15, afirma: (Por eso conocemos que es también don de Dios, el que nosotros le invoquemos con corazón sincero. Queda, pues, probado cuánto se engañan los que creen que es por nosotros mismos por lo que no se nos concede que oremos, busquemos y llamemos» *(De dono persev.* 23, *64).*

Como la iniciativa en la obra salvadora parte de Dios, la oración obradora de salvación sólo es posible con la ayuda de la gracia preveniente de Dios.

3. El hombre no puede conseguir por sí mismo ninguna disposición natural positiva para la gracia (sent. cierta).

Por disposición se entiende la susceptibilidad de un sujeto con respecto a la recepción de una forma, es decir, de alguna determinación. Mientras que la disposición negativa solamente aparta los estorbos que impiden la recepción de la forma, la disposición positiva hace que el sujeto esté de tal manera apropiado para la recepción de la forma que obtenga cierta ordenación a dicha forma, y que la forma aparezca como perfección natural. Hay que distinguir entre la disposición positiva para recibir la gracia y la llamada «potencia obediencial» con respecto a la gracia, que es la capacidad pasiva sita en la naturaleza espiritual del alma humana (o del espíritu angélico) para recibir en sí la gracia. No es posible la disposición positiva natural para la gracia, porque entre la naturaleza y la gracia no hay proporción intrínseca alguna.

El concilio *II* de Orange enseña que el deseo de verse purificado del pecado no se inicia por la voluntad natural del

hombre, sino que es excitado por la gracia preveniente del Espíritu Santo ; Dz 177; cf. 179.

La Sagrada Escritura atribuye el inicio de la salvación y toda la obra salvadora a la gracia de Dios ; cf. Ioh 6, 44; 15, 5 ; 1 Cor 4, 7; Eph 2, 8 s.

SAN AGUSTÍN, en sus primeros escritos, enseñó que existe una disposición natural positiva para la gracia; cf. *De div. quaest. 83,* q. *68,* n. 4: «Praecedit ergo aliquid in peccatorihus, quo quamvis nondum sint iustificati, digni efficiantur iustificatione» (antes habla de «occultissima merita»). En sus escritos posteriores, primeramente en las *Cuestiones a Simpliciano I 2,* que datan del año 397, rechaza decididamente la posibilidad de la disposición natural positiva para la gracia y defiende su carácter absolutamente :gratuito; cf. *De dono persev. 21, 55.* Para probar su aserto acude con preferencia a Prov 8, 35, según la forma de la Vetus latina que se deriva de la versión griega de los Setenta: «Praeparatur voluntas a Domino» (Vg.: «hauriet salutem a Domino»; M : «alcanza el favor de Yahvé»).

También en SANTO TOMÁS se advierte una evolución de su doctrina. Mientras que en sus primeros escritos *(Sent.* II d. 28, q. 1, a. 4, y *Setzt.* Iv d. 17, q. 1 a. 2) enseña, de acuerdo con los teólogos antiguos, que el hombre sin gracia interna, con sola su libre voluntad puede alcanzar una disposición positiva para la gracia santificante; en sus escritos posteriores exige, para prepararse a la recepción de la gracia santificante, una ayuda de la gracia de Dios que mueva internamente, es decir, la gracia actual; ci. S.th. **I II** 109, 6; 112, 2; *Quodl.* 1, *7.*

APÉNDICE: **El axioma escolástico «Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam»**

a) Interpretaciones posibles

a') Este axioma, que aparece por primera vez en la teología del siglo xii y es atribuido a Pedro Abelardo, lo expone Santo Tomás en sus últimas obras, las cuales debemos considerar como expresión definitiva de su doctrina, en el sentido de cooperación con la gracia : A aquel que, con la ayuda de la gracia, hace lo que está en sus fuerzas, Dios no le rehúsa

ulteriores ayudas de la gracia ; cf. S.th. I 11 109, 6 ad 2; 112, 3 ad *1; In Rom.,* 1, 10, lect. 3.

b') El axioma puede entenderse también, con muchos molinistas, como referido a la disposición natural negativa que consiste en evitar los pecados. Pero tengamos bien en cuenta que el nexo entre la disposición negativa y la comunicación de la gracia no es causal, sino puramente de hecho, y que se funda en la universalidad de la voluntad salvífica de Dios. Dios no concede la gracia porque el hombre evite el pecado, sino porque quiere sinceramente la salvación de todos los hombres.

b) Interpretaciones insuficientes

a') Es semipelagiana la explicación de que los esfuerzos naturales del hombre, por su valor intrínseco, establecen un título de conveniencia («meritum de congruo») a la concesión de la gracia. A esta explicación se aproxima la de los escolásticos antiguos y la que diera SANTO TOMÁS en sus escritos primitivos *(.Se*^{p}*t.* II d. 28, q. 1, a. 4).

b') Los nominalistas entienden igualmente el axioma como referido a los esfuerzos morales, de índole natural, de los cuales se originaría un título de conveniencia para recibir la gracia, pero la concesión de la misma no la hacen depender del valor intrínseco de semejantes esfuerzos sino de su aceptación externa por parte de Dios : Dios, a aquel que hace lo que está de su parte, le concede la gracia, porque así lo ha prometido según Mt 7, 7: «Pedid y se os dará, buscad y hallaréis, llamad y se os abrirá.» Según la doctrina de la revelación, la salvación procede de Dios, no de los hombres. De ahí que el pedir, el buscar y el llamar que refiere Mt 7, 7, no deban traducirse como un empeño moral natural, sino como una cooperación con la gracia.

Lutero interpretó primeramente el axioma en el sentido de los nominalistas, pero más tarde lo impugnó como pelagiano.

§ 11. LA UNIVERSALIDAD DE LA GRACIA

Aunque la gracia es un don libérrimo del amor y de la misericordia de Dios, no obstante se concede a todos los

hombres por razón de la universal voluntad salvífica de Dios. Pero como de hecho no todos los hombres consiguen la eterna salvación, se sigue de ahí que existe una doble voluntad o decreto divino respecto a la felicidad de los hombres :

a) La *universal* voluntad salvífica de Dios, la cual, sin considerar la definitiva situación moral de cada uno de los hombres, quiere la salvación de todos ellos con la condición de que partan de esta vida en estado de gracia («voluntas antecedens et condicionata»).

b) La *particular* voluntad salvífica de Dios, la cual, considerando la situación moral definitiva de cada uno de los hombres, quiere incondicionalmente la salvación de todos aquellos que parten de esta vida en estado de gracia («voluntas consequens et absoluta»). Esta clase de voluntad salvifica coincide con la predestinación. En cuanto la voluntad subsiguiente y absoluta se refiere a la exclusión de la eterna bienaventuranza, se llama reprobación; cf. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* II 29.

1. La universal voluntad salvífica de Dios, considerada en sí misma

Dios, aun supuesta la caída en el pecado y el pecado original, quiere verdadera y sinceramente la salvación ***de*** *todos los hombres* (sent. próxima a la fe).

Es dogma formal que Dios quiere no sólo la salvación de los predestinados, sino al menos la de todos los fieles.

La Iglesia condenó como herética la restricción de la voluntad salvífica de Dias a los predestinados, cosa que defendieron los predestinianos, los calvinistas y los jansenistas; cf. Dz 318 s, 827, 1096. La voluntad salvífica de Dios abarca, cuando menos, a todos 'los fieles, como se deduce de la profesión de fe oficial de la Iglesia, en la cual recitan los fieles : «qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis». Que tal voluntad rebasa el círculo de los creyentes, se prueba por la condenación de dos proposiciones contrarias bajo el pontificado de Alejandro viu; Dz 1294 s.

Jesús muestra, con el ejemplo de la ciudad de Jerusalén, que quiere también la salvación de aquellos que se pierden de hecho (Mt 23, 37; Lc 19, 41). De Ioh 3, 16, se deduce que Dios quiere, cuando menos, la salvación de todos los fieles ; pues entregó a su Hijo «para que todo el que crea en Él no perezca». Según 1 Tim 2, 4, la voluntad salvífica de Dias abarca a todos los hombres sin excepción : «Él [Dios] quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad.»

Los padres preagustinianos no ponen en duda la universalidad de la voluntad salvífica de Dios. El Seudo-Ambrosio comenta a propósito de 1 Tim 2, 4: «A ninguno excluyó de la salvación» («nullum excepit a salute»). También SAN AGUSTÍN defiende en sus primeros escritos la universalidad de la voluntad salvífica de Dios ; cf. *De spiritu et litt.* 33, 58. No obstante, en sus escritos posteriores la restringe a los predestinados (de acuerdo con su doctrina rigorista acerca de la predestinación) y da las siguientes interpretaciones alambicadas del pasaje de la carta segunda a Timoteo: *a)* Dios quiere que los hombres de todas las clases y estados consigan la bienaventuranza *(Enchir.* 103). b) Todos los hombres que se salvan son salvados por la voluntad de Dios *(Contra lulianum iv* 8, 44; *Enchir.* 103). c) Dios hace que nosotros queramos que todos sean salvos *(De corrept. et grat.* 15, 47). No pocos teólogos refieren la exégesis restrictiva de San Agustín a la voluntad salvífica consiguiente y absoluta, que no es universal. Sin embargo, la forzada explicación agustiniana hace poner muy en duda el que en los últimos años de su vida haya seguido manteniendo la universalidad de la voluntad salvífica antecedente. Su doctrina sobre la predestinación, según la cual Dios, en su libre beneplácito, elige una parte de los hombres de entre «la masa de los condenados», mientras no elige a los otros, parece no dejar lugar a una auténtica y seria voluntad salvífica universal.

2. La universal voluntad salvífica de Dios en su realización práctica

a) Dios da a todos los justos gracia suficiente («gratia proxime vel remote sufficiens») para observar los preceptos divinos (de fe).

Se distingue entre gracia inmediatamente suficiente («gratia proxime sufficiens»), que concede directamente la capacidad de producir un acto salutífero, y gracia mediata o remotamente suficiente («gratia remote sufficiens»), que concede la capacidad de producir un acto preparatorio por el cual se obtendría un nuevo auxilio de gracia. La gracia de la oración es, sobre todo, una gracia mediatamente suficiente.

Después que el concilio II de Orange había formulado ya esta doctrina (Dz 200), el concilio de Trento declaró que no era imposible para el justo observar los mandamientos divinos: «Si quis dixerit, Dei praecepta homini etiam iustificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia», a. s.; Dz 828. La doctrina contraria de Jansenio fue condenada como herética por la Iglesia ; Dz 1092.

Según testimonio de la Sagrada Escritura, Dios tiene con los justos una especial solicitud; cf. Ps 32, 18 s ; 36, 25 ss ; 90; Mt 12, 50 ; Ioh 14, 21; Rom 5, 8-10. I,os mandamientos de Dios puede cumplirlos fácilmente el justo; Mt 11, 30: «Mi yugo es suave y mi carga ligera» ; I Ioh 5, 3 s : «Este es el amor de Dios, que guardemos sus preceptos. Sus preceptos no son pesados, porque todo el engendrado de Dios vence al mundo» ; 1 Cor 10, 13: «Fiel es Dios, que no permitirá que seáis tentados sobre vuestras fuerzas; antes dispondrá con la tentación el éxito para que podáis resistirla».

San Agustín formuló esta frase, que luego haría suya el concilio de Trento: «Dios no abandona a los justos con su gracia si no es abandonado antes por ellos»; Dz 804; cf. SAN AGUSTÍN, *De nat. et grat.* 26, 29.

Dios, por su fidelidad, se compromete a dar a los justos gracia suficiente para que ellos puedan conservar el título que han recibido para el reino de los cielos.

b) Dios, a todos los pecadores creyentes, les da gracia suficiente («gratia saltem remote sufficiens») para su conversión (sent. común).

Aun a los pecadores obcecados y endurecidos, Dios no les retira totalmente su gracia.

La Iglesia enseña que los bautizados que han caído en pecado mortal «pueden siempre restablecerse por medio de verdadera penitencia»; Dz 430. Ello presupone que Dios les concede gracia suficiente para la conversión ; cf. Dz 911, 321.

Las numerosas exhortaciones que la Sagrada Escritura dirige a los pecadores para que se conviertan presuponen, como es natural, la posibilidad de convertirse con la ayuda de la gracia divina; Ez 33, 11: «Yo no quiero la muerte del pecador, sino que se convierta de su camino [depravado] y viva» ; 2 Petr 3, 9: «El Señor... es paciente para con vosotros ; no quiere que nadie perezca, sino que todos vengan al arrepentimiento» ; Rom 2, 4: ee Desconoces que la bondad de Dios te guiará a la conversión?» Los pasajes de la Sagrada Escritura en que se atribuye a Dias el endurecimiento del corazón del pecador (Ex 7, 3; 9, 12; Rom 9, 18) hay que entenderlos en el sentido de que Dios permite el mal sustrayendo a los pecadores su gracia eficaz en señal de castigo. La conversión se hace con ello muy difícil, pero no imposible.

Según doctrina universal de los padres, los más grandes pecadores no están excluidos de la misericordia de Dios. SAN AGUSTÍN dice : «Aunque se trate del más grande pecador, no hay que desesperar mientras viva sobre la tierra» *(Retract.* r 19, *7).* La razón psicológica de que aun los pecadores empedernidos tengan posibilidad de convertirse es que el endurecimiento del corazón durante el estado de peregrinación por la tierra no es todavía completo, como lo es el de los condenados en el infierno.

c) Dios da a todos los infieles inocentes («infidelis negativi») la gracia suficiente para que consigan la eterna salvación (sent. cierta).

Alejandro Vlll condenó en 1690 las proposiciones jansenísticas de que Cristo había muerto únicamente por los fieles y de que los gentiles, judíos y herejes no habían recibido ningún influjo de su gracia ; Dz 1294s; cf. Dz 1376 ss.

La Sagrada Escritura da testimonio de la universalidad de la voluntad salvífica de Dios (1 .Tim 2, 4; 2 Petr 3, 9) y de la universalidad de la redención de Cristo (1 Ioh. 2, 2; 2 Cor 5,

15; 1 Tim 2, 6; Rom 5, 18). Es incompatible con ello que una gran parte de la humanidad no logre la gracia necesaria y suficiente para la salvación.

Los padres suelen interpretar Ioh 1, 9 («illuminat omnem hominem») diciendo que la gracia divina ilumina a todos los hombres, aun a los infieles; cf. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Ioh. hora. 8,* 1. El escrito anónimo, debido probablemente a PRÓSPERO DE AQUITANIA, titulado *De vocatione omnium gentilium* (hacia el 450), es una monografía patrística sobre la difusión de la gracia divina sobre todos los hombres. Este escrito procura buscar el término medio entre los semipelagianos y los partidarios de la doctrina agustiniana sobre la gracia, defendiendo decididamente la universalidad de la voluntad salvifica de Dios y de la concesión de la gracia.

Como la fe «es el comienzo de la salvación, la raíz y fundamento de toda justificación» (Dz 801), por lo mismo la fe es indispensable para la justificación de los gentiles; Hebr 11, 6: Sin la fe es imposible agradar a Dios. Es preciso que quien se acerca a Dios crea que existe y que es remunerador de !os que le buscan.» No basta una mera «fe racional». Inocencio XI condenó la proposición : «Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad iustificationem sufficit» ; Dz 1173. Es necesaria la fe teológica, es decir, la fe en la revelación sobrenatural, que es efecto de la gracia (Dz 1789: noción de la fe teológica; 1793: «nemini unquam sine illa contigit iustificatio»). Por lo que respecta al objeto de la fe, hay que creer firmemente, por necesidad de medio y con fe explícita —según Hebr 11, 6—, por lo menos la existencia de Dios y la retribución que habrá lugar en la vida futura. Con respecto a la Trinidad y a la encarnación, basta la fe implícita. La fe sobrenatural que se requiere para la justificación se origina por medio de una ilustración, externa' o interna, con la cual Dios conduce al infiel al conocimiento de la verdad revelada, capacitándole por medio de la gracia actual para que realice un acto de fe sobrenatural ; cf. *De veril.* 14, 11.

Objeción. Contra la universalidad de la voluntad salvífica de Dios, se objeta que no parece querer seria y sinceramente la salvación de los niños que mueren sin bautismo. A esto se responde : Dios, por razón de sn voluntad salvifica, no está obligado a intervenir milagrosamente para remover todos y

cada uno de los obstáculos que se derivan, según el orden creado del mundo, de la cooperación de las causas segundas creadas con la causa primera increada (Dios), y que en muchos casos impiden la realización de la voluntad salvifica de Dios. Existe, además, la posibilidad de que Dios utilice caminos extraordinarios para borrar el pecado original a los niños que mueren sin bautismo, y para comunicarles la gracia, porque su poder no se ata a los medios con que la Iglesia comunica la gracia. Sin embargo, no podemos probar positivamente la realidad efectiva de semejante forma extrasacramental de conferir la gracia. Véase el tratado acerca de la Creación, § 25.

§ 12. EL MISTERIO DE LA PREDESTINACIÓN

1. Concepto y realidad de la predestinación

a) Concepto

Se entiende por predestinación en sentido amplísimo todo designio eterno de la voluntad de Dios. En sentido estricto significa aquel designio eterno de la voluntad de Dios que se refiere al último fin sobrenatural de las criaturas racionales, ora tenga por objeto la eterna bienaventuranza, ora la exclusión de la misma. En sentido estrictísimo significa el designio eterno de la voluntad de Dios de admitir a determinadas criaturas racionales en la bienaventuranza del cielo : «Praedestinatio est quaedam ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam in mente divina existens» (S. th. 23, 2).

El acto divino de la predestinación comprende un acto de entendimiento *y* un acto de voluntad: el prever *y* el predestinar. Según el efecto que produce en el tiempo, divídese la predestinación en *incompleta o* inadecuada (que se refiere únicamente o bien a la gracia [«praedestinatio ad gratiam tantum»] o bien a la gloria [praedestinatio ad gloriam tantum»]) y en predestinación *completa o* adecuada (que tiene juntamente por objeto la gracia y la gloria [«praedestinatio ad gratiam et gloriam simul»]). Esta última la define SANTO TOMÁS como «praeparatio gratiae in praesenti et gloriae in futuro» (S.th. i 23, 2, ob. 4).

b) Realidad

Dios, por un designio eterno de su voluntad, ha predestinado a determinados hombres a la eterna bienaventuranza (de fe).

El magisterio ordinario y universal de la Iglesia propone esta doctrina como verdad revelada. Los decretos doctrinales del concilio de Trento la presuponen ; Dz 805, 825, 827; cf. Dz 316 ss, 320 ss.

La realidad de la predestinación la vemos clarísimamente testimoniada en Rom 8, 29s: «Porque a los que de antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos : Y a los que predestinó, a ésos también llamó; y a los que llamó, a ésos los justificó; y a los que justificó, a ésos también los glorificó». El presente texto pone de relieve todos los momentos de la predestinación completa, la acción del entendimiento y la voluntad en el designio divino de la predestinación («praescire, praedestinare») y los principales escalones de su realización en el tiempo («vocare, iustificare, glorificare») ; cf. Mt 25, . 34; Ioh 10, 27s; Act 13, 48; Eph 1, 4 ss.

San Agustín y sus discípulos defienden la realidad de la predestinación, centra pelagianos y semipelagianos, como una verdad tradicional de fe. SAN AGUSTIN comenta: «La fe en esta predestinación que ahora es defendida con nuevo celo contra nuevos herejes, la tuvo ya la Iglesia en todos los tiempos» *(De dono persev. 23, 65).*

La predestinación es una parte del plan eterno de la Providencia divina. Véase el tratado sobre la Creación, § 10.

2. Razón de la predestinación

a) El problema

La principal dificultad de la doctrina sobre la predestinación estriba en la cuestión de si el predestinado se halla en relación causal («causa moralis») con su predestinación, viendo las cosas desde Dios; de si el decreto eterno de

predestinación está concebido con o sin consideración a los merecimientos del hombre («post o ante praevisa merita»).

La predestinación incompleta a sola la gracia es independiente de todo merecimiento («ante praevisa merita»), porque la primera gracia es inmerecible. De igual manera, la predestinación completa a la gracia y a la gloria juntamente es independiente de todo merecimiento, porque la primera gracia es inmerecible, y las gracias siguientes, así como también los merecimientos adquiridos con la misma y su recompensa, dependen de la primera gracia como los eslabones de una cadena. Si se concibe la predestinación como predestinación a sola la gloria, nos encontramos con el problema de si la predestinación a la eterna bienaventuranza tiene lugar en previsión de los méritos sobrenaturales del hombre («post praevisa merita») o sin atenderlos («ante praevisa merita»). Según la primera hipótesis, el decreto de predestinación es condicionado (hipotético), y según la segunda es incondicionado (absoluto).

b) Las soluciones

a') Los tomistas, los agustinianos, la mayor parte de los escotistas y también algunos molinistas antiguos (Suárez, Belarmino) enseñan la predestinación *absoluta* («ad gloriam tantum»), y, por consiguiente, «ante praevisa merita». Según esta doctrina, Dios concibe desde toda la eternidad el designio de que ciertas personas alcancen la bienaventuranza, y eso sin atender a los merecimientos que el hombre adquiriría con la gracia, sino únicamente porque así es su beneplácito; en consecuencia, decreta la concesión de gracias eficaces para que se realice el designio de su voluntad («ordo intentionis»). En el tiempo, Dios distribuye primero las gracias eficaces predestinadas y da después la recompensa por los méritos ¸que se derivan de la cooperación de la libre voluntad a la gracia, y que consiste en la eterna bienaventuranza («ordo exsecutionis»). El «ordo intentionis» y el «ordo exsecutionis» se hallan en relación mutua (gloria—gracia; gracia—gloria).

b') La mayor parte de los molinistas — también San Francisco de Sales (+ 1622) — enseñan la predestinación *condicionada* («ad gloriam tantum»), y, por consiguiente, «post y propter praevisa merita». Según ellos, Dios ve por la

ciencia media cómo se comportaría la libre voluntad del hombre en las distintas economías u ordenaciones de concesión de gracias. A la luz de tal conocimiento, Dios escoge, según su libre beneplácito, un orden completamente determinado de concesión de gracias. Entonces, por la ciencia de visión, sabe infaliblemente el uso que ha de hacer cada individuo de la gracia que le ha sido concedida. A aquellos que perseveraren en cooperar con la gracia, los escoge para **la** eterna bienaventuranza en razón de los méritos que ha previsto en ellos; mientras [q]ue a aquellos otros que rehúsan cooperar, los destina a las penas eternas del infierno por los desmerecimientos que prevé en ellos. El «ordo intentionis» y el «ordo exsecutionis» coinciden (gracia--gloria).

Ambas explicaciones están autorizadas por la Iglesia; cf. Dz 1090. Los lugares de la Escritura que se citan por ambas partes no deciden la cuestión. Los tomistas aducen principalmente los lugares de la carta a los Romanos en los cuales aparece con mucho realce el factor divino de la salvación (Rom 8, 29; 9, 11-13; 9, 20 s). Sin embargo, el Apóstol no se refiere a la predestinación a sola la gloria, sino á la predestinación a la gracia y a la gloria juntamente, la cual es independiente de todo merecimiento. Los molinistas citan textos en los que se da testimonio de la universalidad de la voluntad salvífica de Dios, especialmente 1 Tim 2, 4, y hacen referencia también a la sentencia del juez universal (Mt 25, 34-36), en la cual se presentan las obras de misericordia como razón de ser admitidos en el reino de los cielos. Sin embargo, con este texto no se prueba claramente que tales obras sean también razón de la «preparación» del reino, es decir, del decreto eterno de la predestinación.

La referencia a los padres y a los teólogos escolásticos no es prueba cierta, porque esta cuestión no surgió hasta la época postridentina. Mientras que la tradición preagustiniana habla a favor del molinismo, San Agust;n --por lo menos en sus últimos escritos— parece estar más por la sentencia tomista. Asta acentúa de forma notable la causalidad universal de Dios, mientras que la sentencia molinista subraya mejor la universalidad cíe la voluntad salvífica de Dios, la libertad de la criatura y la labor personal del hombre en su salvación. Las dificultades que surgen por ambas partes son prueba de que la predestinación es un misterio

impenetrable aun para la mente iluminada por la fe (Rom 11, 33 ss).

b) Incertidumbre

El concilio de Trento declaró contra Calvino que sólo por revelación divina podía constarnos con certeza quiénes han sido predestinados de hecho: «Nisi ex speciali revelatione sciri non potest, quos Deus sibi elegerit» ; 1)z 805; cf. 825 s.

La Sagrada Escritura nos exhorta a trabajar por la salvación con temor y temblor (Phil 2, 12) ; «El que cree estar en pie, mire no caiga» (1 Cor 10, 12). A pesar de esta incertidumbre, hay señales de predestinación («signa praedestinationis»), que al menos nos permiten presumir con gran probabilidad la predestinación efectiva (tales son ld práctica constante de las virtudes recomendadas en las ocho bienaventuranzas, la recepción frecuente de la sagrada comunión, el amor al prójimo evidenciado por •las obras, el amor a Cristo y a la Iglesia, la devoción a la Madre de Dios, etc.).

3. Propiedades de la predestinación

a) Inmutabilidad

El decreto de la predestinación, como acto del entendimiento y de la voluntad de Dios, es inmutable como la misma esencia divina. El número de los que se hallan inscritos en el «libro de la vida» (Phil 4, 3; Apoc 17, 8; cf. Lc 10, 20) es fijo formal y materialmente, es decir, que Dios sabe y determina de antemano con certeza infalible el número de personas que han de conseguir la eterna bienaventuranza y quiénes son esas personas. Sólo Dios sabe a cuánto asciende el número de los predestinados : «Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus» *(Secreta pro vivís* ***et*** *defunctis).* Contra la sentencia rigorista, sostenida también por SANTO TOMÁS (S.th. 123, 7), que, fundándose en el pasaje de Mt 7, 13 s (cf. Mt 22, 14), asegura que el número de los predestinados es menor que el de los réprobos, diríamos nosotros, atendiendo a la universalidad de la voluntad salvífica de Dios y a la universalidad de la redención de Jesucristo, que el reino de Cristo no es menor que el reino de Satanás.

§ 13. EL MISTERIO DE LA REPROBACIÓN

1. Concepto y realidad de la reprobación

Por reprobación se entiende el designio, concebido desde toda la eternidad por la voluntad divina, de excluir de la eterna bienaventuranza a determinadas criaturas racionales. Mientras que Dios coopera positivamente a los merecimientos sobrenaturales que constituyen la razón de la bienaventuranza, el pecado, que es la razón de la condenación, sólo es permitido por Él.

Según el objetivo del decreto de reprobación, se distingue entre la reprobación positiva y la negativa, según que dicho decreto se refiera a la condenación a las penas eternas del infierno o a la no-elección para la bienaventuranza del cielo *(non-electio).* Conforme al motivo de la reprobación distinguimos entre reprobación condicionada e incondicionada *(absoluta),* según el decreto divino de reprobación dependa o no de la previsión de los futuros desmerecimientos.

Dios, con un decreto eterno de su voluntad, predestinó a ciertas personas para la eterna condenación por haber previsto sus pecados (de fe).

No se ha definido formalmente la realidad de la reprobación, pero, no obstante, es doctrina universal de la Iglesia. El sínodo de Valence (855) enseña : «fatemur praedestinationem impiorum ad mortem» ; Dz 322. La prueba bíblica la hallamos en Mt 25, 41: «Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles», y en Rom 9, 22 : «Vasos de ira, destinados a la perdición».

2. Reprobación positiva

a) El predestinacionismo herético en sus diversas formas (un sacerdote del sur de Galia, llamado Lúcido, en el siglo v; el monje Godescalco en el siglo Ix, según refieren sus adversarios, pero sin que esto se haya podido confirmar en los escritos que han logrado hallarse de él ; Wicleff, Hus y,

sobre todo, Calvino) enseña la positiva predestinación al pecado ,y la predestinación incondicionada a las penas del infierno, es decir, sin previsión de los desmerecimientos futuros. Semejante doctrina fue condenada como herética en los sínodos particulares de Orange (Dz 200), Quiercy y Valence (Dz 316, 322) y en el concilio universal de Trento (Dz 827). La reprobación incondicionada y positiva lleva lógicamente a negar la universalidad de la voluntad salvífica y de la redención, y se halla en contradicción con la justicia *y* santidad de Dios *y* con la libertad del hombre.

b) Según doctrina de la Iglesia, existe una reprobación positiva *condicionada,* es decir, que sigue a la previsión de los futuros desmerecimientos («post et per praevisa demerita»). El carácter condicionado de la reprobación positiva está exigido por 'la universalidad de la voluntad salvífica de Dios. Ella excluye que Dios pretenda sin más la condenación de determinadas personas; cf. 1 Tim 2, 4; **Ez** 33, 11; 2 Petr 3, 9.

SAN AGUSTÍN enseña : «Dios es bueno, Dios es justo. Él puede salvar a una persona sin sus merecimientos, porque es bueno; pero no puede condenar a nadie sin sus desmerecimientos, porque es justo» *(Contra Iul.* Iü 18, 35).

3. Reprobación negativa

Los tomistas, de acuerdo con su doctrina de la predestinación absoluta a la eterna bienaventuranza, sostienen la reprobación absoluta, pero únicamente negativa. La mayor parte de los tomistas la conciben como no-elección para la eterna bienaventuranza *(non-electio).* Esta no-elección va unida al decreto divino de permitir que parte de las criaturas racionales caiga en el pecado y pierda la salvación por su propia culpa. Frente a la reprobación positiva absoluta de los predestinacionistas, defienden los tomistas la universalidad de la voluntad salvífica y de la redención, la distribución de gracias suficientes a los réprobos y la libertad de la voluntad. Sin embargo, resulta difícil armonizar internamente la noelección absoluta y la universalidad de la voluntad salvífica. De hecho, la reprobación absoluta negativa de los tomistas surte los mismos efectos que la reprobación absoluta positiva de los

herejes predestinacionistas, pues, fuera del cielo y del infierno, no existe ningún tercer estado de término.

4. Propiedades de la reprobación

El decreto divino de reprobación, igual que el decreto de predestinación, es inmutable e incierto para los hombres si no media una revelación divina.

Capítulo cuarto

LA RELACIÓN ENTRE LA GRACIA Y LA LIBERTAD

§ 14. LA DOCTRINA DE LA IGLESIA SOBRE LA GRACIA Y LA LIBERTAD, FRENTE A LAS DOCTRINAS HERÉTICAS

Como Dios da a todos los hombres gracia suficiente para obrar su salvación y sólo una parte de los hombres consigue de hecho la salvación, resulta que hay gracias que consiguen el efecto saludable que Dios pretende («gratiae efficaces») y otras que no lo consiguen («gratiae mere sufficientes»).

Preguntamos ahora si la razón de esa distinta eficacia de la gracia radica en la gracia misma o en la libertad humana. Los reformadores y los jansenistas procuraron resolver de manera radical este difícil problema negando la libertad de la voluntad; cf. LUTERO, ***de servo arbitrio.*** Dentro del terreno católico, tenemos diversas soluciones propuestas por los distintos sistemas católicos.

1. La libertad de la voluntad bajo el influjo de la gracia eficaz

La voluntad humana sigue siendo libre bajo el influjo de la gracia eficaz. La gracia no es irresistible (de fe).

El concilio de Trento declaró contra los reformadores : «Si alguno afirmare que la libre voluntad del hombre, cuando es movida y excitada por Dios, no coopera nada, mediante su consentimiento, con Dios que la excita y la mueve,

contribuyendo ella a disponerse para recibir la gracia de la justificación ; y si afirmare igualmente que la voluntad no fuera capaz de contradecir a la gracia, si quisiera (aneque posse dissentire, si velit»), antes bien se comporta del todo inactivamente y con pura pasividad («mere passive») como algo inerte; ese tal s. a.»; Dz 814. Inocencio x condenó como herética la siguiente proposición de Cornelio Jansenio : (En el estado de naturaleza caída, jamás se resiste a la gracia interior» ; Dz 1093; cf. Dz 797, 815 s, 1094 s.

La Sagrada Escritura unas veces insiste en el factor humana del libre albedrío, y otras en el factor divino de la gracia. Las numerosas exhortaciones que hace ala penitencia y a que se realicen buenas obras presuponen que la gracia no suprime 'la libertad de la voluntad. Hallamos testimonios explícitos de la 'libertad de la voluntad frente a la gracia en Deut 30, 19; Eccli 15, 18; 31, 10; Mt 23, 37: «i Cuántas veces quise reunir a tus hijos... y tú no quisiste!»; Act 7, 51: «Vosotros siempre habéis resistido al Espíritu Santo». San Pablo, en 1 Cor 15, 10, hace resaltar la cooperación entre la gracia y la libre voluntad : «Por la gracia de Dios soy lo que soy, y la gracia que me confirió no ha sido estéril, antes he trabajado más que todos ellos, pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo» (anon ego autem, sed gratia Dei mecum») ; cf. 2 Cor 6, 1 ; Phil 2, 12 s.

SAN AGUSTÍN, a quien los adversarios invocan en su favor, no negó jamás la libertad de la voluntad ante la gracia. En defensa de la libertad de la voluntad, escribió en 426 6 427 su obra *De gratia et libero arbitrio,* en la cual procura instruir y tranquilizar a los que «creen que se niega la libre voluntad cuando se defiende la gracia; y a los que defienden la libre voluntad negando la gracia y afirmando que la gracia se nos da según nuestros merecimientos» (1, 1). La justificación no es solamente obra de la gracia, sino que lo es también al mismo tiempo de la libre voluntad: «Quien te creó sin ti, no te justifica sin ti» *(Sermo* 169, 11, 13). Cuando SAN AGusz ta comenta que nosotros obramos necesariamente lo que nos da mayor contento («Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est» ; *Expositio ep. ad Gal. 49),* no se refiere a un contentamiento indeliberado, bueno o malo, que preceda y determine la libre decisión de la voluntad (como fue la explicación que dieron los jansenistas), sino que quiere expresar un contentamiento

deliberado que está incluido en la libre decisión de la voluntad.

Que la voluntad siga siendo libre bajo el influjo de la gracia, es un presupuesto necesario para el carácter meritorio de las buenas obras. En favor de la doctrina católica habla igualmente el testimonio de la propia conciencia.

2. La «gratia vere et mere sufficiens»

Existe una gracia verdaderamente suficiente y que permanece, no obstante, ineficaz («gratia vere et mere sufficiens») (de fe).

Por tal entendemos una gracia que, considerando las circunstancias concretas, confiere la posibilidad de realizar el acto saludable («vere et relative sufficiens»), pero que no obstante permanece ineficaz por la resistencia de la voluntad («mere o pure sufficiens»). La «gratia vere et mere sufficiens» fue negada por los reformadores y los jansenistas porque, según su opinión, la gracia ejerce un influjo determinante sobre la voluntad por carecer ésta de libertad intrínseca. Por eso la gracia suficiente, según ellos, es siempre eficaz.

Según doctrina del concilio de Trento, el hombre, con la ayuda de la gracia preveniente, puede disponerse para la gracia de la justificación («viere sufficiens»); mas puede rehusar también el consentir a la gracia, si quiere («mere sufficiens») : «potest dissentire, si velit»; Dz 814; cf. 797. Alejandro viii condenó la frase, denigrante para Dios, que decían los jansenistas, a saber, que la gracia suficiente (entendida en el sentido de «gratia parva» insuficiente) era un verdadero mal, porque hacía al hombre deudor ante Dios ; Dz 1296.

La Sagrada Escritura da testimonio de que el hombre desaprovecha con frecuencia la gracia que Dios le brinda; cf. Mt 23, 37; Act 7, 51.

La tradición enseña unánimemente que existen gracias suficientes que, por culpa del hombre, quedan ineficaces. También SAN AGUSTÍN conoce en sustancia la distinción entre gracia meramente suficiente y eficaz; cf. *De spiritu et*

litt. 34, 60: «En todo se nos anticipa su misericordia. Pero, no obstante, consentir o contradecir al llamamiento de Dios es cosa de nuestra propia voluntad.» Cuando San Agustín no quiere reconocer como verdadera gracia la «gratia quae dat posse», es que tiene ante la vista la «gratia possibilitatis» de los pelagianos, que consiste en la Libre voluntad.

La realidad de la «gratia viere et mere sufficiens» se prueba especulativamente considerando, por un lado, la universalidad de la voluntad salv:fica de Dios *y* de su gracia *y,* por otro lado, que no todos los hombres con'igueu de hecho la salvación eterna.

§ 15. LA ESPECULACIÓN TEOLÓGICA EN TORNO A LA RELACIÓN ENTRE LA GRACIA Y LA LIBERTAD

Estado de la cuestión

La gran controversia teológica, suscitada a fines del siglo xvi, sobre la relación existente entre la gracia eficaz y la libertad gira toda ella en torno a la siguiente cuestión: ¿En qué se funda el que la gracia eficaz tenga como consecuencia infalible el acto saludable pretendido por Dios? La razón para ello ¿radica en la gracia misma o en el libre consentimiento de la voluntad previsto por Dios? La gracia tes eficaz por su virtud intrínseca («per se sive ab intrinseco»), o lo es por el libre consentimiento de la voluntad («per accidens sive ab extrínseco»)? De esta cuestión se deriva otra más: La gracia eficaz ¿ es intrínsecamente distinta de la gracia suficiente, o lo es tan sólo extrínsecamente por añadírsele el Libre consentimiento de la voluntad?

1. El tomismo

El tomismo, iniciado por el fraile dominico español Domingo Báñez (t *1604) y* defendido principalmente por los teólogos dominicos, enseña: Dios decreta desde toda la eternidad un determinado efecto saludable y, como medio para su realización, decreta también la concesión de la gracia eficaz. Por medio de esta íntima y en el tiempo, influye *físicamente*

sobre la libre voluntad del hombre y la mueve a decidirse libremente por cooperar con la gracia. La gracia eficaz, por su virtud intrínseca («per se sive ab intrinseco»), obra infaliblemente el libre consentimiento de la voluntad. La gracia eficaz se distingue, por tanto, interna y esencialmente, de la gracia suficiente, que sólo da la potencia para el acto saludable. Para que semejante potencia pase al acto es necesario que sobrevenga una nueva gracia intrínsecamente distinta (la «gratia efficax»). El libre consentimiento de la voluntad humana lo prevé Dios infaliblemente en el decreto de su voluntad divina, con el cual determina desde toda la eternidad el efecto saludable y la concesión de la gracia eficaz.

La ventaja de la explicación tomista radica en el perfecto desenvolvimiento lógico de la idea fundamental de que Dios es la causa primera de toda la actividad creada y de que la criatura depende totalmente de Dios, tanto en el ser como en el obrar. No obstante, ofrece dificultades notables esta explicación, pues no se entiende cómo la «gratia sufficiens» es verdaderamente suficiente y cómo es compatible la «gratia efficax» con la libertad de la voluntad.

2. El agustinismo

El agustinismo, creado en los siglos xvII/XVIII por miembros de la orden de eremitas de San Agustín, como el cardenal Enrique de Noris (+ 1704) y Lorenzo Berti (+ 1766), supone, lo mismo que el tomismo, la existencia de una «gratia per se sive ab intrinseco efficax». Pero, a diferencia del tomismo, enseña que la gracia eficaz, por sí misma, no predetermina físicamente a la voluntad, sino tan sólo de manera moral, infundiéndole una victoriosa delectación en el bien que trae consigo con certeza infalible el consentimiento de la voluntad, que no por eso deja de estar prestado libremente (sistema de las predeterminaciones morales).

El agustinismo intenta poner a salvo la libertad de la voluntad, pero su concepción de la gracia peca de estrecha, pues no la considera más que coito una delectación. Además, no es capaz de explicar satisfactoriamente el éxito infalible de la gracia eficaz y la presciencia divina.

3. El molinismo

El molinismo, creado por el teólogo jesuita español Luis de Molina (+ 1600) y defendido principalmente por los teólogos de la Compañía de Jesús, no admite distinción intrínseca y esencial entre la gracia suficiente *y* la eficaz, sino únicamente una distinción extrínseca *y* accidental. Dios apareja a la voluntad con gracia suficiente para obrar sobrenaturalmente, de suerte que el hombre, si quiere, puede realizar el acto saludable sin ninguna nueva y distinta ayuda de la gracia. Cuando la libre voluntad consiente con la gracia y realiza con ella el acto saludable, entonces la gracia suficiente se convierte por sí misma en gracia eficaz. Cuando la libre voluntad rehúsa prestar su consentimiento, entonces la gracia se queda en gracia meramente suficiente. La presciencia divina la explica el molinismo por medio de la ciencia media.

El molinismo acentúa ante todo el hecho de la libertad humana, con lo cual resulta por sí misma cierta debilitación de la causalidad universal de Dios. Es oscura la ciencia media y la previsión, que en ella se funda, del éxito infalible de la gracia eficaz.

4. El congruismo

El congruismo, creado por Francisco Suárez (t 1617) y San Roberto Belarmino (t 1621) y prescrito por el general de los jesuitas, P. Claudio Aquaviva (1613), como doctrina oficial de la Orden, es una elaboración ulterior del molinismo. Según el congruismo, la distinción entre la gracia eficaz y la suficiente no se funda tan sólo en el consentimiento de la libre voluntad, sino al mismo tiempo en la congruencia, es decir, en la conveniencia de *la* gracia con las condiciones individuales del que la recibe. Cuando la gracia se acomoda a las condiciones internas y externas del individuo («gratia congrua»), entonces se convierte en eficiente por el libre consentimiento de la voluntad; cuando no se acomoda («gratia incongrua»), entonces quédase reducida a gracia ineficaz por faltarle el consentimiento de la libre voluntad. Dios prevé, por medio de la ciencia media, la congruencia de la gracia y su resultado infalible.

El congruismo tiene de ventaja sobre el molinismo el acentuar de manera más satisfactoria el factor divino de la salvación.

5. El sincretismo

El sistema sincretista, defendido principalmente por teólogos de la Sorbona (Nicolás Ysambert + 1642; Isaac Habert + 1668; Honoré Tournely + 1729) y por San Alfonso M.ª de Ligorio (+ 1787), procura armonizar los sistemas enumerados anteriormente. Distingue dos clases de gracia eficaz. Con el molinismo y el congruismo, supone una «gratia ab extrinseco efficax» para las obras buenas más fáciles, sobre todo la oración; con el tomismo y el agustinismo, admite una «gratia ab intrinseco efficax» para las obras buenas más difíciles y para vencer las tentaciones graves, gracia que predetermina a la libre voluntad («praedeterminatio moralis») no de manera física, sino de manera moral (en el sentido del agustinismo). Los que se aprovechan de la gracia extrínsecamente eficaz, sobre todo de la gracia de oración, consiguen infaliblemente la gracia intrínsecamente eficaz en virtud de la promesa de Jesús de que nuestra oración siempre sería escuchada.

El sistema sincretista reúne en sí casi todas las dificultades de todos los otros sistemas. Es acertada la idea de que la oración desempeña un papel muy importantes en la realización de la salud sobrenatural.

Sección segunda

LA GRACIA HABITUAL

Capítulo primero

PROCESO DE LA JUSTIFICACIÓN

§ 16. CONCEPTO DE JUSTIFICACIÓN

1. El concepto de justificación en los reformadores

El punto de partida de la doctrina de Lutero sobre la justificación es la persuasión de que la naturaleza humana quedó completamente corrompida por el pecado de Adán y de que el pecado original consiste formalmente en la concupiscencia. La justificación la concibe Lutero como un acto judicial (actus forensis) por el cual Dios declara justo al pecador, aun cuando éste siga siendo en su interior injusto y pecador. La justificación, según su faceta negativa, no es una verdadera remisión de los pecados, sino una simple no-imputación o encubrimiento de los mismos. Según su faceta positiva, no es una renovación y santificación internas, sino una mera imputación externa de la justicia de Cristo. La condición subjetiva de la justificación es la fe fiducial, es decir, la confianza del hombre, que va unida con la certidumbre de su salvación, en que Dios misericordioso le perdona los pecados por amor de Cristo; cf. *Conf. Aug. y Apol. Conf.,* art. 4; *Art. Smalc.,* P. *ni,* art. 13; *Formula Concordiae,* P. Ii, c. 3.

2. El concepto de justificación en el catolicismo

El concilio de Trento, inspirándose en Col 1, 13, definió la justificación como «traslado del estado en que el hombre nació como hijo dei primer Adán, al estado de gracia y de adopción entre los hijos de Dios por medio del segundo Adán Jesucristo, Salvador nuestro» («translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Iesum Christum salvatorem nostrum») ; Dz 796. Según su faceta negativa, la justificación es verdadera remisión de los pecados; según su faceta positiva, es una renovación y santificación sobrenatural del hombre interior : «non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis» ; Dz 799. La doctrina de los reformadores sobre el mero cubrimiento o no imputación de los pecados y de la imputación externa de la justicia de Cristo, fue condenada como herética por el concilio de Trento; Dz. 792, 821.

Por lo que respecta a la faceta negativa, diremos que la Sagrada Escritura concibe la remisión de los pecados como verdadera y completa supresión de los mismos, pues

emplea las siguientes expresiones : *a) delere* = borrar (Ps 50, 3 ; Is 43, 25 ; 44, 22; Act 3, 19), *auferre o transferre* = quitar, apartar de en medio (4 Reg 12, 13, 1 Par 21, 8; Mich 7, 18)', *tollere* = quitar (Ioh 1, 29), *longe facere* = alejar (Ps 102, 12) ; *b) lavare, abluere* = lavar, *mundare* = purificar (Ps 50, 4 ; Is 1, 16; Ez 36, 25; Act 22, 16; 1 Cor 6, 11; Hebr 1, 3; I Ioh *1, 7); c) remittere o dimittere* = remitir, perdonar (Ps 31, 1;84, 3; Mt 9,2 y 6; Lc 7,47s; Ioh 20,23; Mt26,28; Eph 1, 7).

Los pocos textos de la Escritura que hablan de un cubrimiento o no-imputación de los pecados (Ps 31, 1 *s ; 84, 3; 2* Cor *5,* 19) deben interpretarse a la luz de las expresiones paralelas (remittere en el Ps 31, *1; 84, 3)* y de toda la demás doctrina de la Escritura que habla claramente de un verdadero borrarse de los pecados. Prov 10, 12 («El amor cubre todos los delitos») y 1 Petr 4, *8* («El amor cubre muchedumbre de pecados») no se refieren al perdón de los pecados por Dios, sino al perdón recíproco de los hombres.

Según la faceta positiva, la Sagrada Escritura presenta la justificación como regeneración por Dios, es decir, como generación de una nueva vida sobrenatural en aquel que hasta ahora ha sido pecador (Ioh 3, 5; Tit 3, 5 s), como nueva creación (2 Cor 5, 17; Gal 6, 15), como renovación interna (Eph 4, 23 s), como santificación (1 Cor 6, 11), como traslado del estado de muerte al estado de vida (I Ioh 3, 14), del estado de tinieblas al estado de luz (Col 1, 13 ; Eph 5, 8), como asociación permanente del hombre con Dios (Ioh 14, 23; 15, 5), como participación de la divina naturaleza (^{2} Petr 1, 4 : «divinae consortes naturae»). Cuando San Pablo afirma que Cristo se hizo nuestra justicia (1 Cor 1, 30; cf. Rom 5, 18), quiere expresar tan sólo que Él fue la causa meritoria de nuestra justificación.

Los padres conciben la remisión de los pecados como verdadero perdón y desaparición de los mismos. SAN AGUSTÍN protesta contra la adulteración que los pelagianos hacían de su doctrina achacándole que, según él, el bautismo no quitaba completamente los pecados, sino que no hacía en cierto modo más que «rasparlos»: «Dicimus baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum et *auf erre* crimina, *non radere» (Contra duas ep. Pelag. i* 13, *26).* La santificación que tiene lugar por la justificación es designada frecuentemente por los padres como deificación *(OetcaatS, deificatio).* SAN AGUSTÍN comenta que la *iustitia Dei* de que

nos habla San Pablo no es aquella justicia con la que Dios es justo, sino aquella otra con la que Él nos hace justos a nosotros (cf. Dz *799) ;* y es llamada precisamente justicia de Dios por ser Dios quien nos la da *(De gratia Christi 13,* 14).

Es incompatible con la veracidad y santidad divina el que Dios declare justo al pecador si éste sigue internamente en pecado.

§ 17. LAS CAUSAS DE LA JUSTIFICACIÓN

El concilio de Trento (Dz 799) determina las siguientes causas de la justificación :

1. La causa final *(causa finalis)* es la gloria de Dios *y* de Cristo (c. f. primaria) y la vida eterna de los hombres (c. f. secundaria).

2. La causa eficiente *(causa efficiens),* más en concreto : 'la causa eficiente principal *(c. e. principalis)* es el Dios misericordioso.

3. La causa meritoria *(causa meritoria)* es Jesucristo, que, en su calidad de mediador entre Dios y los hombres, dio satisfacción por nosotros y nos mereció la gracia de la justificación.

4. La causa instrumental *(causa instrumentalis)* de la primera justificación es el sacramento del bautismo. Y añade la definición del concilio : «quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit iustificatio». Con ello nos propone la fe como condición necesaria (causa dispositiva) para la justificación (de los adultos).

5. La causa formal *(causa formalis)* es la justicia de Dios, no aquella por la cual Dios es justo, sino aquella otra por la cual nos hace justos a nosotros («iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit»), es decir, la gracia santificante ; cf. Dz 820.

Según doctrina del concilio de Trento, la gracia santificante es la única causa formal de la justificación *(unica formalis causa).* Ello quiere decir que la infusión de la gracia santificante opera la remisión de los pecados y la

santificación interna. De esta manera, el concilio rechaza la doctrina defendida por algunos reformadores (Calvino, Martín Butzer) y también por algunos teólogos católicos (Girolamo Seripando, Gasparo Contarini, Albert Pighius, Johann Gropper), según la cual existiría una doble justicia: la remisión de los pecados tendría lugar por la justicia de Cristo, imputada a nosotros; y la positiva justificación por medio de una justicia inherente al alma.

Según nos enseña la Sagrada Escritura, la gracia y el pecado se hallan en oposición contraria como la luz y las tinieblas, como la vida y la muerte. Por eso, la comunicación de la gracia opera necesariamente la remisión de los pecados; cf. 2 Cor 6, 14: «Qué consorcio hay entre la justicia y la iniquidad? ¿Qué comunidad entre la luz y las tinieblas?» ; Col 2, 13 : «Y a vosotros, que estabais muertos por vuestros delitos... os vivificó con Él [con Cristo]» ; cf. 1 Ioh 3, 14; S.th. I II 113, 6 ad 2.

§ 18. LA PREPARACIÓN PARA LA JUSTIFICACIÓN

1. Posibilidad y necesidad de la preparación

El pecador, con la ayuda de la gracia actual, ***puede*** *y debe disponerse para recibir la gracia de la justificación* (de fe).

Los reformadores negaron que fuera posible y necesario prepararse para la justificación, pues partían del supuesto de que la voluntad del hombre es incapaz de cualquier bien, ya que la naturaleza humana se halla totalmente corrompida por el pecado de Adán. Frente a esta doctrina, declaró el concilio de Trento : «Si quis dixerit... nulla ex parte necesse esse, eum (sc. impium) suae voluntatis motu praeparari atque disponi», a. s. ; Dz 819; cf. Dz *797* ss, 814, 817.

El concilio (Dz *797)* cita como prueba a Zach 1, 3: «Convertíos a mí y yo me convertiré a vosotros», y Thren 5, 21: «Conviértenos a ti, oh Señor, y nos convertiremos». El primer lugar citado acentúa la libertad del movimiento de nuestra voluntad hacia Dias, el segundo pone de relieve la necesidad de la gracia preveniente de Dias ; cf. las numerosas exhortaciones, que dirige la Escritura del Antiguo

y del Nuevo Testamento, para que el pueblo haga penitencia y se convierta.

Las costumbres que en la Iglesia primitiva se seguían con respecto a los catecúmenos y penitentes tenían por fin lograr una preparación muy intensa para recibir la gracia de la justificación. SAN AGUSTÍN enseña: «Quien te creó sin ti, no te justifica sin ti. Quiero decir que Dios te creó sin que tú lo supieras, pero no te justifica si no prestas el consentimiento de tu voluntad» *(Sermo* 169, 11, 13) ; cf. S.th. I u 113, 3.

2. La fe y la justificación

Sin la fe no es posible la justificación de un adulto (de fe).

Según doctrina del concilio de Trento, la fe «es el comienzo de la salvación del hombre, el fundamento y raíz de toda justificación» : «per fidem iustificari dicimur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis» ; Dz 801; cf. Dz 799: «sine qua (sc. fide) nulli unquam contigit iustificatio» ; de igual tenor es Dz 1793.

Por lo que respecta al objeto de la fe justificante, no basta la llamada fe fiducial, antes bien se necesita la fe teológica o dogmática (fe confesional), que consiste en admitir como verdadera la doctrina revelada por la autoridad de Dias que la revela. El tridentino declara: «Si quis dixerit, fidem iustificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae...» a. s.; Dz 822; cf. Dz 798 : «credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt» ; Dz 1789 (definición de fe).

Según testimonio de la Escritura, la fe, y por cierto la fe dogmática, es la condición indispensable para alcanzar la salvación eterna ; Mc 16, 16: «Predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado, se salvará ; mas el que no creyere, se condenará» ; Ioh 20, 31: «Estas cosas fueron escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, Hijo de Dias, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» ; Hebr 11, 6 : «Sin la fe es imposible agradar a Dios. Que es preciso que quien se acerque a Dias crea que existe y que es remunerador de los que le buscan» ; cf. Mc 1, 15 ; Ioh 3, 14 ss ; 8, 24; 11, 26 ; Rom 10, 8 ss.

Los textos de la Escritura citados por los adversarios, y que acentúan intensamente el elemento (le la confianza (Rom 4, 3 ss ; Mt 9, 2; Lc 17, 19; 7, 50; Hebr 11, 1), no excluyen la fe dogmática; pues la confianza en la misericordia divina es consecuencia necesaria de la fe en la verdad de la revelación divina.

Una prueba verdaderamente patrística de la necesidad de la fe dogmática para la justificación es la instrucción que se daba a los catecúmenos en las verdades de la fe cristiana y la recitación de la confesión de fe antes de recibir el bautismo. TERTULIANO designa al bautismo como sello de la fe confesada antes de su recepción («obsignatio fidei, signaculum fidei» ; *De paenit. 6; De spect. 24).* SAN AGUSTÍN dice: «El comienzo de la buena vida, a la cual se le debe también la vida eterna, es la fe recta» *(Sermo* 43, 1, 1).

3. Necesidad de otros actos dispositivos además de la fe

A la fe hay que añadir, además, otros actos dispositivos (de fe).

Según la doctrina de los reformadores, la fe (entendida como fe fiducial) es la única causa de la justificación (doctrina de la «sola fides»). En contra de ella, el concilio de Trento declaró que, además de la fe, se requieren otros actos dispositivos (Dz 819). Como tales se citan el temor de la justicia divina, la confianza en la misericordia de Dios por los méritos de Cristo, el comienzo del amor de Dios, el odio y aborrecimiento al pecado y el propósito de recibir e; bautismo y de comenzar nueva vida. El concilio va describiendo el curso psicológico que ordinariamente sigue el proceso de la justificación, sin definir con ello que necesariamente han de darse todos y cada uno de los actos indicados en esta serie o que no pudieran darse también otros. Así como la fe no' puede faltar nunca por ser el comienzo de la salvación, de la misma manera no puede faltar tampoco el arrepentimiento por los pecados cometidos, pues no es posible el perdón de los pecados sin una interna aversión de los mismos; Dz 798; cf. Dz 897.

La Sagrada Escritura exige, además de lá fe, otros actos dispositivos; v.g., el temor de Dios (Eccli 1, 27; Prov 14, 27), la esperanza (Eccli 2, 9), el amor a Dias (I,c 7, 47 ; 1 Ioh 3, 14), el arrepentimiento y la penitencia (Ez 18, 30 ; 33, 11 ; Mt 4, 17 ; Act 2, 38 ; 3, 19).

Pablo y Santiago. Cuando San Pablo enseña que somos justificados por la fe sin las obras de la ley (Rom 3, 28: «Pues tenemos la convicción de que el hombre es justificado por la fe sin las obras de la ley» ; cf. Gal 2, 16), entiende por fe la fe viva que obra por la caridad (Gal 5, 6), y por obras las de la ley mosaica (v.g., la circuncisión), y por justificación la purificación y santificación interna del pecador no-cristiano gracias a la recepción de la fe cristiana. Cuando Santiago, en aparente contradicción, enseña que somos justificados por las obras y no solamente por la fe (Iac 2, 24: «Vosotros veis que el hombre es justificado por las obras y no solamente por la fe»), entiende por fe la fe muerta (Iac 2, 17; cf. Mt 7, 21), por obras las obras buenas que brotan de la fe cristiana, y por justificación el que el cristiano sea declarado justo ante el tribunal de Dios. San Pablo se dirige a cristianos judaizantes, que hacían alarde de las obras de la ley; de ahí que acentúe el valor de la fe. Santiago se dirige a cristianos tibios; de ahí que acentúe el valor de las buenas obras. Pero ambos están de acuerdo en pedir una fe viva y activa.

Los santos padres, en armonía con las costumbres relativas a los catecúmeno,,, enseñan que la fe sola no basta para la justificación. SAN AGUSTÍN dice: «Sin la caridad puede ciertamente existir la fe, pero en nada aprovecha» *(De Trin. xv* 18, 32); cf. S.th. i 11 113, 5.

Capítulo segundo

EL ESTADO DE JUSTIFICACIÓN

§ 19. LA ESENCIA DE LA GRACIA SANTIFICANTE

1. Definición ontológica de la gracia santificante

a) La gracia santificante es un don realmente distinto de Dios, creado y sobrenatural (sent. próxima a la fe).

Según la sentencia de PEDRO LOMBARDO *(Sent.* i d. 17), la gracia de la justificación no es una gracia creada, sino el mismo Espíritu Santo increado, que habita en el alma del justo y obra inmediatamente por sí mismo («non mediante aliquo habitu») los actos del amor a Dios y al prójimo; cf. S.th. 2 ir 23, 2.

La definición tridentina de la gracia de justificación como «justicia de Dios, no aquella por la cuál Dios es justo, sino aquella otra por la cual nos hace justos» (Dz 799), excluye la identidad de la gracia santificante con el Espíritu Santo. El Espíritu Santo no es causa formal, sino eficiente de la justificación. Según Rom 5, 5: «El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo, que nos ha sido dado» ; el Espíritu Santo nos comunica el amor a Dios, que nos ha sido donado con la justificación, y es, por lo tanto, un don distinto de la gracia de justificación, como es distinto el donador del don que hace.

b) La gracia santificante es un ser sobrenatural infundido por Dios e inherente al alma de modo permanente (sent. cierta).

Según la sentencia de los nominalistas, la gracia de justificación es la benevolencia permanente de Dios, por la cual perdona los pecados al pecador en atención a los méritos de Cristo, y le confiere las gracias actuales necesarias para que éste realice su salvación. De forma parecida, Lutero define la gracia de justificación como benignidad de Dios para con el pecador, que se manifiesta en la no-imputación de los pecados y en la imputación de la justicia de Cristo.

Las expresiones usadas por el concilio de Trento, «diffunditur, infunditur, inhaeret» (Dz 800, 809, 821), indican que la gracia de justificación es un estado permanente del justificado. El Catecismo Romano, redactado por encargo del concilio de Trento, designa a la gracia santificante como «una cualidad divina, inherente al alma», «divina qualitas in anima inhaerens» ; II 2, 49). Se infiere también que la gracia de justificación es una gracia permanente y habitual en el justo, de la justificación de los niños que no han llegado al uso de razón ; cf. Dz 410, 483, 790 ss.

La Sagrada Escritura presenta el estado de justificación como la existencia de una simiente divina en el hombre (1 Ioh 3, 9: «Quien ha nacido de Dios no peca, porque la simiente de Dios está en él»), corno unción, sello y prenda del Espíritu Santo (2 Cor 1, 21 s), como participación de la divina naturaleza (2 Petr 1, 4), como vida eterna (Ioh 3, 15 s y passim). La Escritura designa también a la justificación como regeneración (Ioh 3, 5; Tit 3, 5), como nueva creación (2 Cor 5, 17; Gal 6, 15), como renovación interna (Eph 4, 23 s). Estas distintas expresiones no pueden referirse a los influjos transitorios de Dios sobre el alma con el fin de lograr la realización de actos saludables, sino que exigen para su recta inteligencia que exista en el alma un ser sobrenatural, permanente e inherente a ella. La nueva vida sobrenatural que se verifica en el justo presupone la existencia de un principio vital sobrenatural que sea permanente.

SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA designa a la gracia de justificación corno «cualidad» (notóT7N), que nos santifica *(Horn. pasch.* 10, 2), o como «cierta forma divina» (9cíav Ttva r6ppwßty) que el Espíritu Santo infunde en nosotros *(In Is. iv* 2); cf. S.th. i II 110, 2.

c) La gracia santificante no es sustancia, sino accidente real, inherente en la sustancia del alma (sent. cierta).

El concilio de Trento usa la expresión «inhaerere» (Dz 800, 809, 821), que designa la categoría de accidente.

Como estado o condición del alma, la gracia santificante entra más en concreto dentro de la categoria de cualidad; y, como cualidad permanente, dentro de la especie de hábito. Como la gracia santificante perfecciona inmediatamente la sustancia del alma y sólo se refiere de manera mediata a la operación, es designada como «habitus entitativus» (a diferencia del «habitus operativus»). Por el modo con que se origina, el «habitus» de la gracia santificante es designado como «habitus infusus» (a diferencia del «habitus innatus» y del «habitus acquisitus»).

d) La gracia santificante es realmente distinta de la caridad (sent. más común).

Según doctrina de Santo Tomás y su escuela, la gracia santificante, como perfección de la sustancia del alma

(«habitus entitativus»), es realmente distinta de la caridad, que es perfección de la potencia volitiva ((habitus operativus»). Los escotistas definen la gracia como hábito operativo realmente idéntico con la caridad, y no admiten, por tanto, más que una distinción virtual entre la gracia y la caridad. El concilio de Trento no zanjó esta cuestión. Mientras que en un lugar (Dz 821) el citado concilio distingue entre gracia y caridad («exclusa gratia et caritate»), en otro lugar no habla más que de la infusión de la caridad (Dz 800) siguiendo la expresión de Rom 5, 5. En favor de la sentencia tomista habla principalmente la analogía del orden sobrenatural con el orden natural. Ella insinúa que la dotación sobrenatural de la sustancia del alma es realmente distinta de la dotación sobrenatural de las potencias anímicas, como la sustancia del alma es realmente distinta de las potencias anímicas ; cf. S.th. i n 110, 3-4.

2. Definición teológica de la gracia santificante

a) La gracia santificante establece una participación de la divina naturaleza (sent. cierta).

La Iglesia reza en el ofertorio de la santa misa: «Concédenos, por el misterio de esta agua y vino, que participemos de la divinidad de Aquel que se dignó participar de nuestra humanidad». De manera parecida ora en el prefacio de la festividad de la Ascensión : «Fue recibido en los cielos para hacernos partícipes de su divinidad» ; cf. Dz 1021.

Según 2 Petr 1, 4, el cristiano es elevado a la participación de la divina naturaleza : «Por ellas [por su gloria y virtud] nos ha dado [Dios] sus preciosas y grandísimas promesas, para que por ellas fueseis hechos partícipes de la naturaleza divina.» También los textos escriturísticos, que nos hablan de la justificación como de una generación o nacimiento obrado por Dios (Ioh 1, 12 s ; 3, 5 ; 1 Ioh 3, 1 y 9; Tit 3, 5 ; Iac 1, 18; 1 Petr 1, 23), enseñan indirectamente que el hombre es hecho partícipe de la divina naturaleza, porque la generación consiste precisamente en que el engendrador comunica su naturaleza al engendrado.

De estos textos citados y de otros (Ps 81, 1 y 6; Ioh 10, 34 s) sacaron los padres la doctrina de la deificación (0eícaatg, *deificatio)* del hombre por la gracia. Era firme convicción de *los* padres que Dios se había hecho hombre para que 'el hombre se hiciera Dios, es decir, para deificarlo; cf. SAN ATANAStO, *Or. de incarn. Verbi 54: «El* Logos se hizo hombre para que nosotros nos hiciéramos Dios [nos deificáramos] ». De forma parecida se expresa en *C. Arianos or. i* 38 s. El SEUDO-AGUSTÍN dice en *Sermo* 128, 1: «Factus est Deus horno, ut horno fieret Deus.» El SEUDO-DIoNiSIO comenta que la deificación es «la asimilación y unión mayor posible con Dios» *(De ercl. hier. 1, 3).*

b) A propósito de la manera de verificarse nuestra participación de la divina naturaleza, conviene evitar dos extremos reprensibles.

a') No debemos entenderla en sentido *panteístico,* como si la sustancia del alma se transformara en la divinidad. A pesar de tal participación, seguirá existiendo una distancia infinita entre el Creador y la criatura ; Dz 433, 510, 1225.

b') No hay que entenderla tampoco como una mera asociación *moral* con Dios, que consistiera en la imitación de sus perfecciones morales; algo análogo a como los pecadores son «hijos del diablo» (Ioh 8, 44).

c') Positivamente, constituye una comunión *física* del hombre con Dios. Ésta consiste en una unión accidental, efectuada por medio de un don creado por Dios, don que asimila y une al alma éon Dios de una manera que sobrepuja a todas las fuerzas creadas. El hombre, que, por naturaleza, es en su cuerpo, en cuanto realización de una idea divina, un vestigio de Dios *(vestigium Dei),* y en *su* espíritu, en cuanto imagen del espíritu divino, una imagen de Dios *(imago Dei),* pasa a ser ahora semejanza de Dios *(similitudo Dei),* es decir, es elevado a un grado superior y sobrenatural de asimilación con Dios; cf. S.th. ttt 2, 10 ad 1: «gratia, quae est accidens, est quaedam similitudo divinitatis participata in homine».

La semejanza sobrenatural con Dios es designada por Ripalda como asimilación con la santidad de Dios, y mejor aún la define Suárez como asimilación con la espiritualidad

de Dios. Así como la espiritualidad constituye para Dios el principio de la vida divina, que es conocimiento y amor divino de sí mismo, así también la gracia santificante, como participación de tal espiritualidad, es el principio de la vida divina en el hombre dotado de gracia.

c) La asimilación sobrenatural con Dios, fundada en la tierra por la gracia santificante, se consumará en la vida futura por la visión beatífica de Dios, es decir, por la participación del conocimiento que Dios tiene de sí mismo y por la felicidad que de tal conocimiento rebosa. La gracia y la gloria guardan entre sí la relación de simiente y fruto. La gracia es el principio de la gloria *(gloria inchoata),* la gloria es la consumación de la gracia *(gratia consummata);* cf. S.th. 2 n 24, 3 ad 2: «gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis». La Sagrada Escritura da testimonio de la identidad esencial entre la gracia y la gloria cuando enseña que el justo lleva ya en sí la vida eterna; cf. loh 3, 15; 3, 36; 4, 14; 6, 54.

§ 20. Los EFECTOS FORMALES DE LA GRACIA SANTIFICANTE

1. Santificación del alma

La gracia santificante santifica el alma (de fe).

Según doctrina del concilio de Trento, la justificación es una «santificación y renovación del hombre interior» («sanctificatio et renovatio interioris hominis» ; Dz 799). San Pablo escribía a los fieles de Corinto : «Habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios» (1 Cor 6, 11). A los cristianos les llama «santos» (cf. los exordios de las cartas) exhortándoles de esta manera : «Vestíos del hombre nuevo, creado según Dios en justicia y santidad verdaderas» (Eph 4, 24).

La santidad comprende, negativamente, el verse libre de pecado grave y, positivamente, la unión sobrenatural permanente con Dios.

2. Hermosura del alma

La gracia santificante confiere al alma una hermosura sobrenatural (sent. común).

El *Catecismo Romano* nos dice, a propósito de la gracia santificante: «La gracia es... por decirlo así, cierta luz y destello que borra todas las manchas de nuestras almas haciéndolas más hermosas y resplandecientes» (11 2, 49).

Los santos padres ven en la esposa del Cantar de los Cantares un símbolo del alma adornada por la gracia. SANTO Tomás afirma : «Gratia divina pulchrificat sicut lux» *(In Ps. 25, 8).*

Como participación de la naturaleza divina, la gracia santificante crea en el alma un trasunto de la hermosura increada de Dios, formándola según la imagen del Hijo de Dios (Rom *8, 29;* Gal *4,* 19); el cual es el esplendor de la gloria de Dios y la imagen de su sustancia (Hebr 1, *3).*

3. Amistad con Dios

La gracia santificante convierte al justo en amigo de Dios (de fe).

Según doctrina del concilio de Trento, el hombre, por la justificación, se convierte «de injusto en justo y de enemigo en amigo [de Dios]» («ex inimico amicus» ; Dz 799) ; cf. Dz 803: «amici Dei ac domestici facti». Jesús dijo a los apóstoles : «Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que os mando. Ya no os Llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor ; pero os digo amigos, porque todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer» (Ioh 15, 14 s) ; cf. Sap 7, 14; Eph 2, 19; Rom 5, 10.

SAN JUAN CRISÓSTOMO dice de la fe justificante: «Ella te encontró muerto, perdido, prisionero, enemigo, y te convirtió en amigo, hijo, libre, justo, coheredero» *(In ep. ad Rom. hom. 14,* 6).

El amor de amistad, como nos enseña Santo Tomás siguiendo la doctrina de ARISTÓTELES *(Ethica Nic.* vIiI 2-4),

es un amor recíproco de benevolencia que se funda en algo común (S.th. *2* II *23, 1).* La base de la amistad con Dios es la participación de la divina naturaleza («consortium divinae naturae») que Dios concede al justo. La virtud teologal de la caridad, unida inseparablemente con el estado de gracia, hace capaz al justo de responder con amor recíproco al amor de benevolencia que Dios le muestra.

4. Filiación divina

La gracia santificante convierte al justo en hijo de Dios y le confiere el título a la herencia del cielo (de fe).

Según doctrina del concilio de Trento, la justificación es «un traslado al estado de gracia y de adopción de hijos de Dios» («translatio... in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei» ; Dz 796). El justo es «heredero de la vida eterna esperada» («haeres secundum spem vitae aeternae» ; Tit 3, 7; Dz 799). La Sagrada Escritura presenta el estado de justificación como una relación filial del' hombre con respecto a Dios ; Rom 8, 15 ss : «No habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de adopción, por el cual clamamos : ¡ Abba, Padre ! El Espíritu mismo da testimonio con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, y si hijos, también herederos, herederos de Dios, coherederos de Cristo», cf. Gal 4, 5 ss ; Ioh 1, 12s; Ioh 3, 1, 2 y 9.

La adopción es la acción de tomar graciosamente a una persona extraña como hijo y heredero ("personae extraneae in filium et heredem gratuita assumptio»). Mientras que la adopción humana presupone la comunidad de naturaleza entre el que adopta y el que es adoptado, y no establece sino un vínculo moral y jurídico entre ambos, en la adopción divina se verifica la comunicación de una vida sobrenatural y deiforme, una generación análoga (Ioh 1, 13; 3, 3 ss), que establece una comunión física del hijo adoptivo con Dios. Prototipo de la filiación divina adoptiva es la filiación divina cíe Jesucristo, que descansa en la generación natural y eterna por parte del Padre y que es, por tanto, verdadera filiación natural ; Rom 8, 28: «Para que sea el primogénito entre muchos hermanos» ; cf. S.th. III 23, 1.

5. Inhabitación del Espíritu Santo

La gracia santificante convierte al justo en templo del Espíritu Santo (sent. cierta).

El Espíritu Santo habita en el alma del justo no sólo por medio de la gracia creada, sino también con su sustancia increada y divina («inhabitatio substantialis sive personalis») ; cf. Dz 898, 1015. La Sagrada Escritura da testimonio del hecho de la inhabitación personal del Espíritu Santo; 1 Cor 3, 16: «¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?» ; cf. Rom 5, 5; 8, 11;1Car6,19.

Los padres testimonian esta doctrina claramente contenida en la Escritura; cf. SAN IRENEO, *Adv. haer. v 6,* 1 s. Contra los macedonianos, prueban la divinidad del Espíritu Santo por su inhabitación personal en los justos; cf. SAN ATANASIO, *Ep. ad Serap.* 1, 24.

La inhabitación personal del Espíritu Santo no tiene como consecuencia la unión sustancial, sino sólo accidental, del mismo con el alma del justo. Como la inhabitación del Espíritu Santo es una operación de Dios hacia el exterior y las operaciones de Dios hacia el exterior son comunes a las tres divinas personas, resulta que la inhabitación del Espíritu Santo coincide con la de las tres divinas personas. Tal inhabitación, por ser manifestación del amor divino, es atribuida al Espíritu Santo, que es el Amor personal del Padre y del Hijo. La Sagrada Escritura nos habla también de la inhabitacióu del Padre y del Hijo; Ioh 14, 23: «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos morada» ; 2 Cor *6,* 16: «*Sois* templo de Dios vivo.»

Algunos teólogos (Petavio, Passaglia, Hurter, Scheeben, Schell) enseñan, por influjo de los padres griegos, que además de la inhabitación de toda la Trinidad existe otra inhabitación especial, no apropiada, del Espíritu Santo, que es distinta de la otra anterior y conviene exclusivamente a la tercera persona. Pero esta sentencia es difícilmente compaginable con la unidad de la operación divina al exterior.

§ 21. EL SEQUITO DE LA GRACIA SANTIFICANTE

Con la gracia santificante van unidos unos dones sobrenaturales, realmente distintos de ella, pero que se hallan en íntima conexión con la misma. Siguiendo ,la expresión del *Catecismo Romano,* se dice que constituyen el séquito de la gracia santificante : «Acompaña a la gracia santificante el más noble cortejo de todas las virtudes («nobilissimus omnium virtutum comitatus»), que Dios infunde en el alma al mismo tiempo que la gracia santificante» (LI 2, 50).

1. Las virtudes teologales

Con la gracia santificante se infunden en el alma las tres virtudes teologales o divinas de la fe, la esperanza y la caridad (de fe).

El concilio de Trento enseña : «En la justificación, el hombre, por hallarse incorporado a Cristo, recibe, junto con la remisión de los pecados, la fe, la esperanza y la caridad» ; Dz 800. Se conceden las mencionadas virtudes en cuanto al hábito, es decir, como disposiciones, no como actos. La expresión «infundir» *(infundere)* significa la comunicación de un hábito. A propósito de la caridad, advierte el concilio expresamente que es derramada por el Espíritu Santo sobre los corazones de los hombres y se hace inherente a ellos, es decir, permanece en los mismos como un estado; Dz 821: «quae (sc. caritas) in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat».

La declaración del concilio se funda ante todo en Rom 5, 5: «El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado» ; cf. 1 Cor 13, 8: «La caridad no pasa jamás.» Lo mismo que la caridad, constituyen también la fe y la esperanza un estado permanente del justo; 1 Cor 13, 13 : «Ahora permanecen estas tres cosas : la fe, la esperanza y la caridad».

SAN JUAN CRISÓSTOMO comenta a propósito de los efectos del bautismo: «Tú tienes la fe, la esperanza y la caridad, que permanecen. Foméntalas; ellas son algo más

grande que las señales [= los milagros]. Nada hay comparable a la caridad» *(In actos Apost. hont.* 40, *2).*

Aunque la virtud infusa de la caridad no se identifique realmente con la gracia santificante, como enseñan los escotistas, sin embargo, se hallan las dos unidas por una vinculación indisoluble. El hábito de la caridad se infunde al mismo tiempo que la gracia y se pierde con ella; cf. Dz 1031 s. Los hábitos de la fe y de la esperanza son separables de la gracia santificante. No se pierden por cada pecado mortal, como ocurre con la gracia y la caridad, sino únicamente por los pecados que van contra la misma naturaleza de estas virtudes, a saber: la fe por el pecado de incredulidad y la esperanza por el de incredulidad y desesperación; cf. Dz 808, 838. Por ser la fe y la esperanza separables de la gracia y la caridad, suponen varios teólogos (v.g., Suárez) que estas virtudes son infundidas como *virtudes informes* antes de la justificación, siempre que haya disposición suficiente. Esta sentencia no se halla en contradicción con la doctrina del concilio de Trento (Dz 800: *simul infusa),* pues el tridentino se refiere únicamente a la *fides formata y* a la *spes formata.*

2. Las virtudes morales

Con la gracia santificante se infunden también las virtudes morales (sent. común).

El concilio de Vienne (1311/12) se refiere, en términos generales, sin restringirse a las virtudes teologales, a la infusión de las virtudes y ala gracia informante en cuanto al hábito : «virtutes ac informans gratia infunduntur quoad habitum» ; Dz 483. El *Catecismo Romano* (II 2, 50) habla del «nobilísimo cortejo de todas las virtudes».

De la Sagrada Escritura no podemos tomar ningún argumento cierto en favor de la infusión de las virtudes morales; pero '.a vemos sugerida en Sap 8, 7 (las cuatro virtudes cardinales son la dote de la sabiduría divina), en Ez 11, 19 s (seguir los mandamientos del Señor es un fruto del «corazón» nuevo) y, sobre todo, en *2* Petr 1, 4 *ss,* donde, además de la participación en la divina naturaleza, se cita otra serie de dones (fe, energía, conocimiento, moderación, paciencia, piedad, fraternidad, amor de Dios). San Agustín

habla de las cuatro virtudes cardinales, a las que se reducen todas las demás virtudes morales : «Estas virtudes se nos dan al presente, en este valle de lágrimas, por la gracia de Dios» *(Enarr. in Ps.* 83, 11) ; cf. SAN AGUSTÍN, *In ep. 1. l oh. tr. 8,* 1; S.th. **I II** 63, 3.

3. Los dones del Espíritu Santo

Con la gracia santificante se nos infunden también los dones del Espíritu Santo (sent. común).

El fundamento bíblico es Is 11, 2 s, donde se describen los dones espirituales del` futuro Mesías : «Sobre É1 reposa el espíritu de Yahvé, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de entendimiento y de temor de Yahvé. Y en el temor de Yahvé tiene Él su complacencia» (Set. y Vulg. : «... espíritu de entendimiento y de piedad *[súaéßsLa, pietas], [3]* y le llenará el espíritu de temor del Señor»). El texto hebreo enumera seis dones además del Espíritu de Yahvé ; la versión de los Setenta y la Vulgata enumeran siete, porque el' concepto de «temor de Yahvé» lo traducen de manera diversa en los vv 2 y 3. No es esencial el número de siete, que se deriva de la versión de los Setenta. La liturgia, los padres (v.g., SAN AMBROSIO, *De sacramentis* In 2, 8; *De mysteriis 7,* 42) y los teólogos han deducido de este texto que los dones mencionados en él se conceden a todos los justos, pues todos ellos son conformes con la imagen de Cristo (Rom 8, 29) ; cf. cl rito de la confirmación y los himnos litúrgicos *Veni Sancte Spiritus y Veni Creator Spiritus,* así como la encíclica de LEÓN XIII *Divinum illud,* que trata del Espíritu Santo (1897).

Reina bastante incertidumbre acerca de la esencia de los dones del Espíritu Santo y de su relación con las virtudes infusas. Según doctrina de Santo Tomás que hoy día tiene casi universal aceptación, los dones del Espíritu Santo son disposiciones (hábitós) de las potencias anímicas que tienen carácter sobrenatural y permanente y que son realmente distintas de las virtudes infusas. Por medio de estas disposiciones el hombre se sitúa en el estado de poder seguir con facilidad y alegría los impulsos del Espíritu Santo : «dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc, quod prompte sequatur instinctum Spiritus Sancti» (S.th. 1 II 68, 4).

Los dones del Espíritu Santo se refieren, en parte, al entendimiento (sabiduría, ciencia, entendimiento, consejo) y, en parte. a la voluntad (fortaleza, piedad, temor del Señor). Se distinguen de las virtudes infusas porque el principio motor en éstas son las potencias del alma dotadas sobrenaturalmente, mientras que el principio motor de los dones es inmediatamente el Espíritu Santo. Las virtudes nos capacitan para los actos ordinarios de la ascesis cristiana, mientras que los dones del Espíritu Santo nos capacitan para actos extraordinarios y heroicos. Los dones se distinguen de los carismas porque aquéllos se conceden para salvación del que los recibe y se infunden siempre con la justificación, cosa que no ocurre con los carismas; cf. S.th. I]I 68, 1-8.

§ 22. PROPIEDADES DEL ESTADO DE GRACIA

1. Incertidumbre

Sin especial revelación *divina, nadie puede saber con certeza de fe si se encuentra en estado de gracia* (de fe).

Contra la doctrina de los reformadores según la cual el justo posee certidumbre de fe, que no admite duda, sobre el logro de la justificación, declaró el concilio de Trento : «Si alguien considera su propia debilidad y su deficiente disposición, puede abrigar temor y recelo respecto de su estado de gracia, puesto que nadie es capaz de saber con certeza de fe no sujeta a error si ha alcanzado la gracia de Dios» ; Dz 802.

La Sagrada Escritura da testimonio de la incertidumbre del estado de gracia ; 1 Cor 4, 4: «Cierto que de nada me arguye la conciencia, mas no por eso me creo justificado»; Phil 2, 12: «Trabajad por vuestra salud con temor y temblor» ; cf. 1 Cor 9, 27.

La razón para esa incertidumbre en torno al estado de gracia radica precisamente en que nadie, sin revelación especial, puede saber con certeza de fe si se han cumplido todas las condiciones necesarias para alcanzar la justificación. Sin embargo, esa imposibilidad de conseguir

una certidumbre de fe no excluye la certeza moral, que se apoya en el testimonio de la propia conciencia; cf. S.th. **I II** 112, 5.

2. Desigualdad

La medida de la gracia de justificación que los justos reciben no es en todos la misma (de fe).

La gracia recibida podemos acrecentarla por medio de buenas obras (de fe).

Como los reformadores hacían consistir la justificación según su faceta positiva en la imputación externa de .la justicia de Cristo, tenían que afirmar lógicamente que la justificación era en todos los justos la misma. Frente a semejante afirmación, el concilio de Trento declaró que la medida de la gracia de justificación que los justos reciben es distinta en todos ellos según la medida de la libre adjudicación que Dios les haya hecho y de la propia disposición y cooperación de cada uno; Dz 799.

A propósito del acrecentamiento del estado de gracia, declaró el concilio de Trento contra las reformadores (los cuales consideraban las buenas obras tan sólo como frutos de la justificación alcanzada) que la justicia recibida se acrecienta por las buenas obras : «Si quis dixerit, iustitiam acceptam non conservara atque etiam non augeri coram Deo per bona opera...» a. s. ; Dz 834 ; cf. 803, 842. La desigualdad de las buenas obras ocasiona en los justos un distinto acrecentamiento del estado de gracia.

Según doctrina de la Sagrada Escritura, es distinta la medida de la gracia concedida a cada uno ; Eph 4, 7: «A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo» ;

1 Cor 12, 11: «Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere.» La Sagrada Escritura da testimonio igualmente del acrecentamiento de la gracia;n

2 Petr 3, 18 : «Creced en la gracia» ; Apoc 22, 11 : «El que es justo practique más la justicia, y el que es santo santifíquese más aún.»

SAN JERÓNIMO combatió ya el error de Joviniano, el cual, por influjo de la doctrina estoica sobre la igualdad de todas las virtudes, atribuía a todos los justos el mismo grado de justicia y a todos los bienaventurados el mismo grado de bienaventuranza celestial *(Adv. Iov.* II 23). SAN AGUSTUN enseña: «Los santos están vestidos de la justicia, unos más y otros menos» (Ep. 167, 3, 13).

La razón interna que explica la posibilidad de distintas medidas de gracia estriba en la índole de la gracia como cualidad física, pues, como tal, admite más y menos ; cf. S.th. 1 II 112, 4.

3. Posibilidad de perderla

a) La pérdida de la gracia

La gracia de justificación se puede perder y se pierde por cada pecado grave (de fe).

Frente a la doctrina de Calvino sobre la imposibilidad absoluta de perder la gracia, y frente a la doctrina de Lutero según la cual la justicia solamente se pierde por el pecado de incredulidad, es decir, por el cese de la fe fiducial, declaró el concilio de Trento que el estado de gracia no se pierde tan sólo por el pecado de incredulidad, sino también por todo otro pecado grave; Dz 808; cf. 833, 837. El pecado venial no destruye ni aminora el estado de gracia ; Dz 804.

La Sagrada Escritura enseña con palabras y ejemplos (los ángeles caídos, el pecado de nuestros primeros padres, el de Judas y el de Pedro) que es posible perder la gracia de justificación ; cf. Ez 18, 24 ; 33, 12 ; Mt 26, 41 : «Vigilad y orad, para que no caigáis en tentación» ; 1 Cor 10, 12: «El que cree estar en pie, mire no caiga.» San Pablo enumera en 1 Cor 6, 9 s, además de la incredulidad, otros muchos pecados que excluyen a los que los cometen del reino de los cielos, trayendo, en consecuencia, la pérdida de **la** gracia de justificación.

SAN JERÓNIMO defendió ya, contra Joviniano, la posibilidad de perder la gracia de justificación, pues el mencionado hereje pretendía probar la imposibilidad de perderla basándose en 1 Ioh 3, 9 *(Adv. Iov.* II 1-4). Las costumbres de la Iglesia primitiva, en lo que se refiere a los penitentes, muestran claramente la convicción existente de que el estado de gracia se pierde por cada pecado grave.

El dogma de la posibilidad de perder la gracia se prueba por un lado por la libertad del hombre, que da la posibilidad de pecar, y por otro lado por la índole del pecado grave, que es un apartamiento de Dios y una conversión a la criatura, y como tal se halla en oposición de contrariedad con la gracia santificante, que es una comunión de vida sobrenatural con Dios.

b) La pérdida de las virtudes infusas y de los dones del Espíritu Santo.

Con la gracia santificante se pierde siempre la virtud teologal de *la* caridad. Ésta y el pecado mortal se excluyen mutuamente. La doctrina contraria de Bayo fue condenada por la Iglesia; Dz 1031 s.

La virtud teologal de la fe, como definió expresamente el concilio de Trento, no se pierde siempre con el estado de gracia. La fe que queda es verdadera fe, pero ya no es viva; Dz 838. La virtud de la fe se pierde únicamente por el pecado de incredulidad, que va dirigido contra su misma naturaleza.

La virtud teologal de la esperanza puede subsistir sin la caridad (cf. Dz 1407), pero no sin la fe. Se pierde por el pecado de desesperación, que va dirigido contra su misma naturaleza, y el de incredulidad.

Las virtudes morales y los dones del Espíritu Santo, como es doctrina general de los teólogos, se pierden al mismo tiempo que la gracia y la caridad.

Capitulo tercero

LAS CONSECUENCIAS O FRUTOS DE LA JUSTIFICACIÓN O DOCTRINA ACERCA DEL MÉRITO

§ 23. LA REALIDAD DEL MÉRITO

1. Doctrina herética opuesta

Los reformadores negaron la realidad del mérito sobrenatural. Mientras que LUTERO enseñó al principio que todas las obras del justo son pecaminosas porque el pecado sigue habitando en su interior (cf. Dz 771: «In omni opere bono iustus peccat»), concedió más tarde que el justo podía realizar buenas obras con la ayuda del Espíritu Santo que ha recibido (cf. *Conf. Aug.,* art. 20: «docent nostri, quod necesse sit bona opera facere»), pero niega que esas obras posean valor meritorio. Según CALVINO *(Inst.* III 12, 4), todas las obras del hombre no son ante Dios más que inmundicia y sordidez («inquinamenta et sordes»). El protestantismo considera injustamente la doctrina católica sobre el merecimiento como un menosprecio de la gracia y de los méritos de Cristo (cf. Dz 843), un fomento de la santidad exterior proveniente de las obras, una vil avidez de recompensa y una justificación farisaica de sí mismo.

A propósito del concepto de mérito, véase el tratado sobre la redención, § 11, 1.

2. Doctrina de la Iglesia

El justo, por medio de sus buenas obras, adquiere verdadero derecho a recompensa por parte de Dios (de fe).

El concilio II de Orange declaró, con Próspero de Aquitania y San Agustín : «Se debe recompensa por las buenas obras si éstas se realizan. Mas, para que éstas se realicen, precede la gracia, y ésa no se debe a nadie» ; Dz 191. El concilio de Trento enseña que la vida eterna es al mismo tiempo para los justificados un don gratuito, prometido por Cristo, y la recompensa de sus merecimientos y buenas obras ; Dz 809. Como la gracia de Dias es al mismo tiempo el presupuesto

necesario y el fundamento de las buenas obras (sobrenaturales) por las cuales se merece la vida eterna, por consiguiente, las buenas obras son al mismo tiempo un don de Dios y un mérito del hombre : «cuius (sc. Dei) tanta est erga homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona» ; Dz 810 ; cf. 141. El concilio insiste en que se trata de «verdadero» merecimiento («vere mereri» ; Dz 842), es decir, de un mérito de condigno; cf. Dz 835 s.

3. Prueba por las fuentes de la revelación

Según la doctrina de la Sagrada Escritura, la bienaventuranza eterna del cielo es la recompensa («merces, remuneratio, retributio, bravium») de las buenas obras realizadas en esta vida. Recompensa y mérito son dos conceptos correlativos. Jesús promete a todos aquellos que son afrentados y perseguidos por causa de Él una rica recompensa en los cielos (Mt 5, 12) : «Alegraos y regocijaos, porque grande será en los cielos vuestra recompensa.» El juez del novísimo juicio funda la sentencia que da sobre los justos en las buenas obras que ellos han hecho : «Venid, benditos de mi Padre, y tomad posesión del reino de los cielos, que está preparado para vosotros desde la creación del mundo ; porque tuve hambre y me disteis de comer» (Mt 25, 34 s). El motivo de la recompensa aparece a menudo en los sermones de Jesús ; cf. Mt 19, 29; 25, 21; I,c 6, 38. San Pablo, que tanto acentúa el valor de la gracia, hace resaltar también el carácter meritorio de las obras buenas realizadas con la gracia, pues enseña que la recompensa se rige por las obras : «El dará a cada uno según sus obras» (Rom 2, 6) ; «Cada uno recibirá su recompensa conforme a sus obras» (1 Cor 3, 8); cf. Col 3, 24; Hebr 10, 35; 11, 6. Cuando designa a la eterna recompensa como «corona de la justicia, que ha de otorgar el' justa Juez» (2 Tim 4, 8), quiere darnos a entender por ello que las buenas obras del justo crean un título obligatorio de recompensa ante Dios («meritum de condigno») ; cf. Hebr 6, 10; Act 22, 12.

La tradición, ya desde el tiempo de los padres apostólicos, da testimonio del carácter meritorio de las buenas obras. SAN IGNACIO DE ANTIOQUfA escribe a Policarpo: «Donde hay mayor esfuerzo, hay mayor ganancia» (1, 3), «Agradad a aquel Señor por quien militáis, y del que recibís vuestra

soldada... Vuestro capital aportado sean vuestras obras, para que recibáis de acuerdo con vuestros haberes» (6, 2); cf. JUSTINO, *Apol.* 143. Tertuliano introdujo el término de mérito, sin cambiar por ello la sustancia de la doctrina tradicional. SAN AGUSTfN, en su lucha contra el pelagianismo, recalcó con mayor insistencia que los padres anteriores el papel de la gracia en la realización de las buenas obras, pero no por eso dejó de enseñar el carácter meritorio de esas buenas obras realizadas con la gracia; *Ep.* 194, 5, 19: «¿Qué clase de mérito es el del hombre ante la gracia, con el cual puede alcanzar la gracia, siendo así que todos nuestros merecimientos es tan sólo la gracia quien los obra en nosotros, y que cuando Dios corona nuestros merecimientos no hace sino coronar sus dones?»

La razón natural no puede probar la realidad del mérito sobrenatural, porque éste se funda en la libre promesa divina de darnos recompensa. No obstante, del testimonio universal de la conciencia humana podemos inferir la conveniencia de una recompensa sobrenatural para las acciones buenas sobrenaturales realizadas libremente; cf. S.th. u 114, 1.

§ 24. LAS CONDICIONES DEL MÉRITO

1. Por parte de la obra meritoria

La obra meritoria ha de ser:

a) Moralmente buena, es decir, que tanto por su objeto como por su intención y sus circunstancias ha de ser conforme a la ley moral; cf. Eph 6, 8: «...considerando que a cada uno le retribuirá el Señor lo bueno que hiciere, tanto si es siervo como si es libre». Dios, que es el Ser absolutamente santo, únicamente puede recompensar el bien.

b) Libre, tanto de la coacción externa como de la necesidad interna. Inocencio x condenó como herética la doctrina jansenística de que en el estado de naturaleza caída bastaba para el mérito o el desmerecimiento que no hubiera coacción externa en una obra; Dz 1094; cf. Eccli 31, 10; Mt

19, 17: «Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos»; Mt 19, 21; 1 Cor 9, 17. SAN JERÓNIMO dice : «Donde hay necesidad no hay recompensa» («ubi necessitas est, nee corona est»; *Adv. Iov.* Ii 3). Según testimonio universal de la conciencia humana, solamente las acciones libres merecen premio o castigo.

c) Sobrenatural, es decir, impulsada y acompañada por la gracia actual, y nacida de un motivo sobrenatural. También el justo tiene necesidad de la gracia actual para realizar actos saludables (§ 8, 3). Se requiere un motivo sobrenatural, porque el que obra está dotado de razón y libertad, y, por tanto, su acción tiene que ir dirigida también conscientemente a un fin sobrenatural ; Mc 9, 40 (G 41) : «El que os diere un vaso de agua en razón de discípulos de Cristo, os digo en verdad que no perderá su recompensa»; cf. Mt 10, 42; 19, 29; Lc 9, 48. San Pablo nos exhorta a hacerlo todo en el nombre del Señor Jesús o a honra de Dios; Col 3, 17: «Todo cuanto hacéis de palabra o de obra, hacedlo en el nombre del Señor Jesús» ; 1 Cor 10, 31: «Ya comáis, ya bebáis o ya hagáis alguna cosa, hacedlo todo para gloria de Dios.»

Por lo que respecta a la índole del motivo sobrenatural, según la doctrina de Santo Tomás y de la mayoría de los teólogos, es necesario el perfecto amor de Dios, la caridad, para que una buena acción sea meritoria. Fundamento de ello lo constituye la enseñanza bíblica que afirma que todas las buenas obras son inútiles sin el amor (1 Cor 13, 2-3) y que Dios ha prometido la corona a aquellos que le aman (Iac 1, 12; 1 Cor 2, 9). El amor a Dios, sin embargo, contrariamente a la opinión de algunos teólogos (Báñez), no es necesario que sea suscitado de modo actual en cada acción, sino que basta el influjo virtual de un acto de caridad precedente en el que el justo, junto con todas sus acciones, se abandona a Dios. El amor abarca y penetra (informa) la totalidad del obrar moral del hombre y lo ordena hacia el fin último sobrenatural, en tanto subsiste como hábito. SANTO TOMÁS enseña expresamente que toda acción libre de desorden moral por parte del justo es meritoria, aunque éste no piense en Dios en el momento de realizarla *(De malo 2,* 5 ob 11). Por ello es recomendable despertar con frecuencia el amor (la llamada buena intención).

2. Por parte de la persona que merece

El que merece ha de estar :

a) En estado de peregrinación terrenal («in statu viae»), pues, por positiva ordenación de Dios, la posibilidad de merecer se restringe al tiempo de la vida sobre la tierra; cf. Ioh 9, 4: «Venida la noche, ya nadie puede trabajar»; Gal 6, 10: «Mientras hay tiempo, hagamos bien a todos.» Según 2 Cor 5, 10, la recompensa toma como norma lo que se ha obrado «por el cuerpo», es decir, durante la vida terrena; cf. Mt 25, 34 ss; Lc 16, 26. Los padres negaron, contra Orígenes, la posibilidad de convertirse y adquirir méritos en la vida futura. SAN FULGENCIO dice: «El tiempo de merecer solamente se lo ha dado Dios a los hombres en esta vida» *(De fide ad Petrum 3, 36).*

b) En estado de gracia («in statu gratiae»), si consideramos el mérito propiamente tal («rneritum de condigno»). Las declaraciones doctrinales del concilio de Trento sobre el mérito se refieren exclusivamente a los justificados; Dz 836, 842. La doctrina contradictoria de Bayo fue condenada ; Dz 1013 ss. Jesús exige la unión permanente con PI corno condición para producir frutos sobrenaturales : «Como el sarmiento no puede dar fruto de sí mismo si no permaneciere en la vid, tampoco vosotros si no permaneciereis en mí» (Ioh 15, 4). San Pablo exige para tina acción meritoria que se posea la caridad (que va inseparablemente unida con el estado de gracia; 1 Cor 13, 2 s). SAN AGUSTÍN enseña que solamente «el justificado por la fe puede vivir rectamente y obrar bien», mereciendo con ello la felicidad de la vida eterna *(Ad .Simplicianum* 12, 21).

Se prueba especulativamente la necesidad del estado de gracia para adquirir méritos, porque entre la acción del que merece y el premio que da quien recompensa tiene que haber equivalencia esencial, cosa que ocurre únicamente si el que merece se halla elevado por la gracia habitual al estado de amistad y de filiación con Dios.

3. Por parte de Dios que recompensa

El mérito depende de la libre ordenación de Dios, que dispuso premiar con la eterna bienaventuranza las buenas obras realizadas con su gracia. A causa de la distancia infinita que existe entre el Creador y la criatura, el hombre no puede hacer que Dios le sea deudor de algo si Dios no quiere serlo por una libre ordenación suya. Dios ha dado de hecho tal ordenación, como lo sabemos por sus promesas de recompensa eterna; cf. Mt 5, 3 ss (las ocho bienaventuranzas) ; 19, 29 (la recompensa cien veces mayor) ; 25, 34 ss (sentencia del soberano Juez en el último juicio). San Pablo nos habla de la «esperanza de la vida eterna, prometida por Dios, que no miente, desde los tiempos antiguos» (Tit 1, 2); cf. 1 Tim 4, 8; Iac 1, 12. SAN AGUSTÍN dice: «El Señor se hizo a sí mismo deudor no recibiendo, sino prometiendo. A Al no se le puede decir: "Devuelve lo que recibiste", sino únicamente : ¨Concede lo que prometiste¨» *(Enarr. in* Ps. 83, 16) ; S.th. i rI 114, 1 ad 3.

Según la sentencia escotística y nominalística, la razón de la meritoriedad de las buenas obras radica exclusivamente en su libre aceptación por parte de Dios, de suerte que Dios hubiera podido **aceptar** también como merecimientos obras que fueran sólo naturalmente buenas, recompensándolas con la vida eterna. Según la sentencia tomística, mejor fundada, la razón de la meritoriedad radica al mismo tiempo en el valor intrínseco de las buenas obras realizadas en estado de gracia ; pues el estado de gracia crea una equivalencia interna entre las buenas acciones y la recompensa eterna, como corresponde al genuino concepto de mérito de condigno.

APÉNDICE. Las condiciones para el mérito de congruo son las mismas que para el mérito de condigno, con excepción del estado de gracia y de la promesa divina de recompensa.

§ 25. EL OBJETO DEL MÉRITO

1. Objeto del mérito de condigno

El justificado merece, por sus buenas obras, el aumento de la gracia santificante, la vida eterna y el aumento de la gloria celestial (de fe).

El concilio de Trento declaró : «Si quis dixerit, iustificatum bonis operibus... non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae (si tamen in gratia decesserit) consecutionem, atque etiam gloriae augmentum», a. s.; Dz 842. Según esta declaración, hay que distinguir tres objetos del mérito verdadero y propiamente tal:

a) El aumento de la gracia santificante

Como la gracia es el preludio de la gloria, y la gloria se rige por el mérito de las buenas obras, luego, si aumenta el número de buenas obras, aumentará también la medida de la gracia. Así como la gloria es objeto del mérito, así también lo es el aumento de gracia ; cf. Dz 803, 834.

Según doctrina de SANTO TOMÁS, no siempre se acrecienta la gracia santificante después de realizar una buena obra, sino cuando el alma se halla debidamente dispuesta; S.th. i II 114, 8 ad 3.

b) La vida eterna

Es decir, más exactamente, el derecho a la vida eterna ; y si a la hora de la muerte se hallare uno en estado de gracia, entonces la consecución efectiva de la vida eterna.

Según nos enseña la Sagrada Escritura, la vida eterna es la recompensa por las buenas obras realizadas en esta vida ; cf. Mt 19, 29; 25, 46; Rom 2, 6 s : Iac 1, 12.

La pérdida de la gracia de justificación por el pecado mortal tiene como consecuencia la pérdida de todos los merecimientos anteriores. Las buenas obras quedan como aletargadas ((opera mortificata»). Pero, según sentencia general de los teólogos, reviven cuando se restaura el estado de justificación («opera vivificata»). Véase el tratado sobre la penitencia, § 16, 3.

c) El aumento de la gloria del cielo

Como, según la definición del concilio universal de Florencia, la medida de la gloria celestial es distinta en cada uno de los bienaventurados según la diversa cuantía de sus méritos (Dz 693: «pro meritorum tarnen diversitate»), el

aumento de los merecimientos tendrá como consecuencia un acrecentamiento de la gloria : «El que escaso siembra, escaso cosecha ; el que siembra en bendiciones [= con largura], en bendiciones también cosechará» (2 Cor 9, 6) ; cf. Mt 16, 27; Rom 2, 6; 1 Cor 3, 8; Apoc 22, 12.

TERTULIANO comenta : «¡ Por qué hay tantas moradas donde está el Padre (Ioh 14, 2), sino porque son muy diversos los merecimientos?» *(Scorp. 6).* La doctrina de Joviniano sobre la igualdad de la gloria celestial para todos los bienaventurados fue refutada por SAN JERÓNIMO *(Adv. Iov.* u 32-34).

2. Objeto del mérito de congruo

No poseemos a este respecto documentos del magisterio eclesiástico. Como el concepto de mérito de congruo no es unívoco, ya que el título de conveniencia que en él se funda puede ser mayor o menor, hay diversidad de opiniones en este punto entre los teólogos.

a) El mérito de congruo del pecador

El que se halla en pecado mortal puede cooperar libremente con la gracia actual para conseguir otras gracias y disponerse de esta manera para la justificación, mereciendo finalmente *de congruo* la gracia de justificación (sent. probable) ; cf. Ps 50, 19: «Tú no desdeñas, oh Dios, un corazón contrito y humillado.» SAN AGUSTÍN dice que el publicano (Le 18, 9-14) «bajó justificado del templo por el mérito de su creyente humildad» («merito fidelis humilitatis» ; *Ep.* 194, 3, 9).

b) El mérito de congruo del justificado

a') El justificado puede merecer de congruo *(fallibili)* la gracia de la perseverancia final, por cuanto es conveniente que Dios conceda al justo que ha colaborado fielmente con la gracia todas las gracias actuales necesarias para perseverar en el estado de gracia (sent. probable).

Sin embargo, ese derecho del justo a la gracia de perseverancia, fundado en las buenas obras, es muy pequeño y, por tanto, de resultado incierto. Es seguro el

resultado de la oración humilde y perseverante; cf. Mt 7, 7: «Pedid y se os dará» ; Ioh 16, 23: «Si pidiereis alguna cosa al Padre, os la concederá en mi nombre» ; SAN AGUSTÍN, *De dono persev. 6,* 10.

b') El justificado puede merecer para sí de congruo *(fallibili)* el recuperar la gracia de justificación, después de una futura caída, por cuanto es conveniente que Dios, movido por su misericordia, vuelva a conceder su gracia a un pecador que al hallarse antes en estado de gracia hizo mucho bien (sent. probable).

Cuando SANTO Tomás enseña, en la S.th. I II 114, 7, que después de caer en el pecado no se puede merecer la restauración ni con «merito condigni» ni con «merito congrui», entonces tiene ante la vista el concepto de «merito de congruo» en sentido estricto. En su comentario a la carta de San Pablo a los Hebreos (cap. lect. 3), toma este mismo concepto en un sentido más amplio y afirma la posibilidad de semejante «merito de congruo».

c') En favor de otros, puede el justo merecer de congruo lo mismo que puede merecer para sí, y además, en favor de otros, puede merecer también la primera gracia actual (sent. probable).

La posibilidad de merecer en favor de otros se funda en la amistad del justo con Dios y en la comunión de los santos. Más eficaz que el méri'o es la oración en favor de otros; cf. Iac 5, 16: «Orad unos por otros para que os salvéis. Mucho puede la oración fervorosa del justo» ; 1 Tim 2, 1-4.

Merecer de condigno en favor de otros es cosa reservada a Cristo como cabeza de la Iglesia y autor de la salvación (Hebr 2, 10); cf. S.th. I II 114, 6.

d') Los bienes temporales son objeto del mérito sobrenatural tan sólo en cuanto constituyen un medio para alcanzar la salvación eterna (sent. probable) ; cf. S.th. I II 114, 10.

Parte segunda

TRATADO ACERCA DE LA IGLESIA

Capítulo primero

ORIGEN DIVINO DE LA IGLESIA

§ 1. CONCEPTO DE IGLESIA

1. Definición nominal

En las lenguas gemánicas, la palabra con que se designa la Iglesia (v.g., al. *Kirche,* ing. *Church)* se deriva de la palabra griega *kyrikón*, forma vulgar de *kyriakón*, la cual, lo mismo que su correspondiente latina «dominicum», se empleaba corrientemente, por lo menos desde comienzos del siglo iv, para designar el edificio del culto cristiano.

En las lenguas romances, la palabra con que se designa la Iglesia (v.g., esp. *Iglesia,* fr. *L`glise,* it. *Chiesa)* se deriva de la palabra latina «ecclesia», que es a su vez la transcripción de la griega *ekklesía* = asamblea, comunidad. La Sagrada Escritura emplea esta expresión tanto en sentido profano como religioso (en la versión de los Setenta, la palabra *ekklesía* es traducción de la hebraica *kahal).* En sentido profano significa la asamblea popular, la comunidad civil o cualquier reunión de hombres ; v.g., Ps 25, 5 («odivi ecclesiam malignantium»); Eccli 23, 34; Act 19, 32, 39 y 40. Empleada en sentido religioso, significa la comunidad de Dios, es decir, en el Antiguo Testamento, la reunión o sociedad de los israelitas (v.g., Ps 21, 23 y 26; 39, 10); en el Nuevo Testamento, la reunión o sociedad de los fieles cristianos; y por cierto ora denota las comunidades particulares, v.g., la que se reunía en casa de Aquila y Prisca (Rom 16, 5), ora la comunidad de Jerusalén (Act 8, 1; 11, 22), de Antioquía (Act 13, 1; 14, 26), de Tesalónica (1 y 2 Thes 1, 1), ora también la totalidad de los fieles cristianos (v.g., Mt 16, 18; Act 9, 31; 20, 28; Gal 1, 13; Eph 1, 22; 5, 23 ss ; Phil 3, 6; Col 1, 18; 1 Tim 3, 15). Expresiones sinónimas son: reino de los cielos (Mt), reino de Dios, casa de Dios (1 Tim 3, 15; Hebr 10, 21; 1 Petr 4, 17), pueblo de Dios (1 Petr 2, 10), los fieles (Act 2, 44).

El *Catecismo Romano* (I 10, 2), inspirándose en SAN AGUSTÍN *(Enarr. in Ps.* 149, 3), da la siguiente definición: «La Iglesia es el pueblo cristiano esparcido por toda la redondez de la tierra.»

Refiriéndose a 2 Petr 2, 9 s, el concilio Vaticano II define la Iglesia como pueblo de Dios : «Pacto (anunciado en el Antiguo Testamento) nuevo que estableció Cristo, es decir, el Nuevo Testamento en su sangre (cf. 1 Cor 11, 25), convocando un pueblo de entre los judíos y los gentiles, que se condensara en unidad no según la carne, sino en el espíritu, y constituyera un nuevo pueblo de Dios» (const. *Lumen gentium, n.* 9-17).

2. Definición esencial

La Iglesia es el cuerpo místico de Jesucristo (sent. cierta).

El papa Pío xii declaró en su encíclica *Mystici Corporis* (1943) : «Si buscamos una definición de la esencia de esta verdadera Iglesia de Cristo, que es la santa, católica, apostólica y romana Iglesia, no se puede hallar nada más excelente y egregio, nada más divino que aquella frase con que se la llama "Cuerpo místico de Jesucristo"». Cf. Vaticano const. *Lumen gentium, n. 7.*

San Pablo enseña que la Iglesia, sociedad de los fieles cristianos, es el cuerpo de Cristo, y que Cristo es la cabeza de ese cuerpo. Bajo esta imagen de la cabeza y del cuerpo, nos presenta de forma intuitiva la íntima vinculación espiritual que existe entre Cristo y su Iglesia, vinculación establecida por la fe, la caridad y la gracia; Eph 1, 22 s : «A Él [a Cristo] sujetó todas las cosas bajo sus pies ; y le puso por cabeza de todas las cosas en su Iglesia, que es su cuerpo»; Col 1, 18: «Y El [Cristo] es la cabeza del cuerpo de la Iglesia» ; 1 Car 12, 27: «Vosotros sois el cuerpo de Cristo, y, considerados como partes, sois sus miembros» ; cf. Rom 12, 4 S ; Col 2, 19; Eph 4, 15 s ; 5, 23.

Esta clara enseñanza de la Escritura sigue viva y palpitante en la tradición. El SEUDO-CLEMENTE (de mediados del siglo II) dice : «Creo que no ignoraréis que la Iglesia viva es el cuerpo de Cristo» *(2 Cor.* 14, 2). SAN AGUSTÍN, a la pregunta de qué es la Iglesia, responde con las siguientes

palabras : «El cuerpo de Cristo. Añádele la cabeza [= Cristo] y tendrás un único hombre. La cabeza y el cuerpo, un solo hombre» *(Sermo 45, 5).*

En la alta edad media (Pascasio Radberto, Ratramno) surgió la expresión «corpus Christi mysticum» como denominación de la Iglesia, a fin de distinguirla del «corpus Christi verum», que significa el cuerpo histórico y sacramental de Cristo. Pero en la escolástica primitiva se aplicó también la expresión «cuerpo místico de Cristo» a la eucaristía, para distinguir el cuerpo sacramental del cuerpo histórico de Cristo. Sólo a fines del siglo xix es cuando se generalizó la expresión «cuerpo místico de Cristo» como denominación propia de la Iglesia. La palabra «místico» indica el carácter misterioso de la comunión de gracia entre Cristo y los fieles.

3. División

a) En sentido amplio, se llama cuerpo místico de Cristo a la comunidad de todos los santificados por la gracia de Cristo. Pertenecen, por tanto, a este cuerpo los fieles de la tierra, los justos todavía no totalmente purificados en el purgatorio y los justos ya purificados que se encuentran en el cielo. Según esto, se hace distinción entre la Iglesia militante, la purgante y la triunfante.

b) En sentido más restringido, se entiende por cuerpo místico de Cristo a la Iglesia visible de Cristo en la tierra. Los santos padres, como, por ejemplo, SAN A(,USTIN *(Enarr. in Ps. 90,* 2, 1) y SAN GREGORIO MAGNO *(Pp. v* 18), y los teólogos incluyen a menudo en la Iglesia terrenal a todos aquellos que, antes de la venida de Cristo, estaban espiritualmente unidos con Él por la fe en el futuro Redentor. Según los distintos períodos de la salvación, se distingue la Iglesia de la ley natural, la Iglesia de la ley mosaica (Sinagoga) y la Iglesia de la ley evangélica o del Nuevo Testamento, que fue fundada por Cristo. De esta última se ocupa preferentemente el tratado acerca de la Iglesia.

En el concepto de la Iglesia del Nuevo Testamento, lo mismo que en el concepto ele sacramento, podemos distinguir una faceta exterior y una interior : la organización exterior, jurídica, procedente de Cristo; y la unión interior, por la gracia, del hombre con Cristo, debida al Espíritu

Santo. Aunque ambos elementos pertenecen a la idea de Iglesia, Ios dos son fundamentalmente separables, así como en el sacramento se pueden separar el signo externo y la gracia interior. La definición corriente de SAN ROBERTO BELARMINO realza la faceta exterior y jurídica de la Iglesia: «La Iglesia es una asociación de hombres que se hallan unidos por la confesión de la misma fe cristiana y por la participación en los mismos sacramentos, bajo la dirección de los pastores legítimos y, sobre todo, del vicario de Cristo en la tierra, que es el Papa de Roma» *(De eccl. mil.* 2). La definición de J. A. MÖHLER tiene en cuenta más bien la misión interna y santificadora de la Iglesia: «Por Iglesia de la tierra, entienden los católicos la sociedad visible de todos los fieles, fundada por Cristo, en la cual se continúan las obras que Él efectuó durante su vida terrena para borrar el pecado y santificar a los hombres, siendo dirigida por el Espíritu Santo hasta el final de los siglos por medio de un apostolado instituido por Cristo y que se sucede sin interrupción, conduciendo hacia Dios en el transcurso del tiempo a todos ios pueblos... De suerte que la Iglesia visible es el Hijo de Dios, que se manifiesta sin cesar entre los hombres bajo forma humana, y que siempre se está renovando y haciendo eternamente joven; la Iglesia visible es la encarnación permanente del mismo, igual que los fieles son llamados en la Escritura el cuerpo de Cristo» *(Symbolik, § 36).*

§ 2. LA FUNDACIÓN DE LA IGLESIA POR CRISTO

1. El dogma y las herejías contrarias

La Iglesia fue fundada por el Dios-Hombre, Jesucristo (de fe).

El concilio del Vaticano hizo la siguiente declaración en la constitución dogmática sobre la Iglesia de Cristo : «El Pastor eterno y obispo de nuestras almas (1 Petr 2, 25) decidió edificar la santa Iglesia a fin de hacer perenne la obra salvadora de la redención, y para que en ella, como en la casa del Dios vivo, se reunieran todos los fieles con el vínculo de una fe y una caridad» ; Dz 1821. Pío x, en el juramento contra los errores del modernismo (1910), declaró que «la Iglesia fue fundada de manera inmediata y personal

por el Cristo verdadero e histórico durante el tiempo de su vida sobre la tierra» ; Dz 2145. Que Cristo fundó la Iglesia quiere decir que El fue quien puso los fundamentos sustanciales de la misma en cuanto a la doctrina, al culto y a la constitución.

Los *reformadores* enseñaron que Cristo había fundado una Iglesia invisible. La organización jurídica era pura institución humana. La Iglesia *ortodoxa griega y* la Iglesia *anglicana* reconocen la fundación divina de una Iglesia visible y jerárquica, pero niegan la institución divina del Primado. Según la moderna *teología liberal,* no fue intención de Jesús **separar** a sus discípulos de la Sinagoga y congregarlos en una comunidad religiosa independiente ; ambas cosas tuvieron lugar por la fuerza **de** las circunstancias externas. Según el *modernismo,* Jesús concebía el «reino de Dios», cuya proximidad anunciaba, de una manera puramente escatológica en el sentido apocalíptico del judaísmo tardío. Como Jesús **juzgaba** inminente el fin del mundo, estaba muy lejos de sus intenciones fundar la Iglesia como una sociedad que perdurase en la tierra durante siglos. La Iglesia se desarrolló por la conciencia colectiva de los primeros fieles, que les impulsaba a constituir una sociedad; Dz 2052, 2091.

2. Prueba de Escritura y de tradición

a) Ya los profetas del Antiguo Testamento anunciaron para la época mesiánica el establecimiento de un nuevo reino de Dios que no se limitaría a Israel, sino que abarcaría a todos los pueblos (cf. Is 2, 2-4; Mich 4, 1-3; Is 60). Jesús comenzó su ministerio público con el sermón del. «reino de los cielos» (como le llama San Mateo) o del «reino de Dios» (como le llaman los demás evangelistas) : «Haced penitencia, porque se acerca el reino de los cielos» (Mt 4, 17; cf. 10, 7). Los milagros que Él realizaba demostraban que el reino mesiánico ya había venido (Mt 12, 28). Las condiciones que Jesús establece para entrar en el reino de Dios son la justicia (Mt 5, 20), el cumplimiento de la voluntad de su Padre (Mt 7, 21) y el sentir como los niños (Mt 18, 3). Amonesta a sus oyentes a que busquen ante todo el reino de Dios (Mt 6, 33), amenaza a los fariseos con la exclusión del reino (Mt 21, 43; 23, 13) y anuncia que ese reino pasará de los judíos a los gentiles (Mt 21, 43). Jesús no entiende de

manera puramente escatológica el reino de Dios. Es éste un reino que ha sido establecido y subsiste en la tierra durante el tiempo de este mundo, pero que se consumará en el más allá, en el mundo futuro. Son numerosas las parábolas, pronunciadas por Jesús, que se refieren al reino de Dios en esta vida, tales, v.g., las del sembrador, del trigo y la cizaña, de la red, de la levadura, del grano de mostaza.

Por contraposición a la comunidad de Yahvé que existía en el Antiguo Testamento, Jesús llama «su comunidad» a la nueva sociedad religiosa que va a fundar; Mt 16, 18: «Tú eres Pedro, y sobre esta roca edificaré mi Iglesia.» Jesús expresa claramente su propósito de fundar una comunidad religiosa nueva, desligada de la Sinagoga. Con este fin reunió discípulos en torno *suyo* (Mt 4, 18 ss) y escogió doce de entre ellos «para que le acompañaran y para enviarlos a predicar, con poder de expulsar los demonios» (Mc 3, 14 s). De acuerdo con su misión, los llamó apóstoles (Lc 16, 13), es decir, enviados, legados, diputados (*ápóstolos* es la traducción griega del término hebraico *shaliah y shaluah o* del aramaico *sheluha* = el legado). Mediante un trato personal, continuado, con ellos los adiestró en el oficio de predicar (Mc 4, 34; Mt 13, 52) y les confirmó una serie de poderes : el de atar y desatar (Mt 18, 17 s), es decir, el poder legislativo, judicial y punitivo, el poder de celebrar la eucaristía (I,c 22, 19), el de perdonar los pecados (Ioh 20, 23) y el de bautizar (Mt 28, 19). Los envió por todo el mundo con el encargo de predicar el Evangelio en todas partes y bautizar (Mt 28, 19 s ; Mc 16, 15 s). Antes de volver al Padre, transmitió su misión a los apóstoles : «Como me envió mi Padre, así os envío yo» (Ioh 20, 21). Al apóstol San Pedro le constituyó como cabeza de los demás apóstoles y supremo rector de su Iglesia (Mt 16, 18 s ; Ioh 21, 15-17). El carácter supranacional de su institución, pretendido por Cristo, y el contenido de su dogma y su moral, muy superior al del Antiguo Testamento, debían conducir necesariamente a que la comunidad cristiana primitiva se separase de la Sinagoga.

Según doctrina de San Pablo, Cristo es la «piedra angular» sobre la que está construido el edificio espiritual, que constituyen todos los fieles (Eph 2, 20), «el fundamento que ha sido puesto» y sobre el cual tienen que seguir edificando los mensajeros de la fe en su misión apostólica (1 Cor 3, 11). Cristo es la cabeza de la Iglesia (Eph 5, 23; Col 1, 18).

La Iglesia es propielad suya, pues la adquirió con su sangre (Act 20, 28) ; es su esposa, que El amó y por quien se entregó a fin de santificarla y hacerla gloriosa (Eph 5, 25-27). Fieles al encargo de Cristo, los apóstoles predicaron su Evangelio a judíos y gentiles y crearon comunidades cristianas. Estas se hallaban unidas entre sí por la confesión de una misma fe y por la celebración de un mismo culto bajo el gobierno de los apóstoles ; cf. los Hechos de los Apóstoles y sus Cartas.

b) Los santos padres consideran unánimemente a la Iglesia *y a* sus instituciones corno obra de Cristo. SAN CLEMENTE ROMANO atribuye todo el orden de la Iglesia a los apóstoles, y sobre los apóstoles a Cristo, y sobre Cristo a Dios *(Cor.* 42). SAN CIPRIANO, empleando la imagen de Mt 16, 18, habla de que Cristo edificó la Iglesia, y la designa como «Iglesia de Cristo» y «esposa de Cristo» *(De unit. eccl. 4 y 6).*

Por lo que respecta al momento en que Cristo fundó la Iglesia, hay que distinguir distintas etapas : la preparación durante el tiempo de su labor apostólica, la consumación por su muerte redentora y la presentación ante el mundo el día de pentecostés después de la venida del Espíritu Santo. Por eso la fiesta de Pentecostés es la del natalicio de la Iglesia. Cf. Vaticano II, const. *Lumen gentium,* n. 3-5.

§ 3. FINALIDAD DE LA IGLESIA

1. Continuación de la misión de Cristo

Cristo instituyó la Iglesia para continuar en todos los tiempos su obra salvadora (de fe).

El concilio del Vaticano declaró a propósito del fin de la fundación de la Iglesia de Cristo : Cristo «decidió edificar la santa Iglesia para dar perennidad a la obra salutífera de redención» («ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet» ; Dz 1821). LEÓN **XIII** dice en la encíclica *Satis cognitum* (1896) : « Qué pretendía Cristo nuestro Señor al fundar la Iglesia? ¿Qué es lo que quería? Lo siguiente : quería confiar a la Iglesia el mismo oficio y el mismo encargo

que Él había recibido del Padre, a fin de darle perpetuidad.» Mientras que Cristo, con sus trabajos, nos ganó los frutos de la redención, la tarea de la Iglesia consiste en aplicar a los hombres esos frutos de salvación. Tal aplicación se realiza ejercitando el triple ministerio recibido de Cristo, a saber: el de enseñar, el de regir y el de santificar.. De suerte que la Iglesia es Cristo que sigue viviendo y obrando en la tierra.

Cristo transmitió su misión a los apóstoles : «Como tú me enviaste al mundo, así yo los envío a ellos al mundo» (Ioh 17, 18) ; «Como me envió mi Padre, así os envío yo» (Ioh 20, 21). El fin de la misión de Cristo era 'la salvación eterna de los hombres : «Yo he venido para que tengan vida y la tengan abundante» (Iah 10, 10) ; «El Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido» (Lc 19, 10). Para que cumpliera su encargo, Cristo confirió a su Íglesia la misión y el poder de enseñar la verdad (potestad de enseñar), de inculcar sus mandamientos (potestad de regir) y de difundir su gracia (potestad de santificar) ; Mt 28, 19 s : «Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Enseñadles a observar todo cuanto yo os he mandadb. Yo estaré con vosotros siempre, **hasta** el fin del mundo» ; Lc 10, 16: «El que a vosotros oye, a mí me oye, *y* el que a vosotros desecha, a mí me desecha, *y* el que me desecha a mí, desecha al que me envió» ; cf. Mt 18, 18 (poder de atar y desatar); Mc 16, 15 s (poder de predicar y bautizar); Lc 22, 19 (poder de celebrar la eucaristía) ; Ioh 20, 23 (poder de perdonar los pecados). Los apóstoles, conforme a este encargo de Cristo, se consideraron como siervos y enviados suyos, como dispensadores de los misterios de Dios ; cf. 1 Cor 4, 1: «Téngannos los hombres por ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios» : 2 Cor 5, 20: «Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios os exhortase por medio de nosotros».

El fin próximo de la Iglesia es santificar a los hombres dándoles la ver(lad, los mandamientos y la gracia de Cristo. El último y supremo fin de la Iglesia, igual que' el de todas las obras de Dios hacia el exterior, es la glorificación extrínseca de Dios.

2. Consecuencias

a) La Iglesia, considerados su fin y sus medios, es una sociedad sobrenatural y espiritual (sent. cierta).

LEÓN XIII declaró en la encíclica *Immortale Dei* (1885) : «Aunque esta sociedad [la Iglesia] conste de hombres, lo mismo que la sociedad civil, sin embargo, por su fin y por los medios que posee para conseguirlo, es sobrenatural y espiritual ; y en esto se distingue esencialmente de toda sociedad civil».

Cristo dijo a Pilato : «Mi reino no es de este mundo» (Ioh 18, 36). SAN AGUSTÍN comenta a este propósito : «Escuchad, judíos y gentiles... escuchad, reinos todos de la tierra : Yo no estorbaré vuestro señorío en este mundo» *(In Iohan. tr.* 115, 2).

Como el fin de la Iglesia es puramente religioso, no tiene de por sí que cumplir ninguna misión política, económica, social ni de cultura profana. Pero, como por otra parte lo natural y lo sobrenatural se hallan tan íntimamente unidos y se fomentan mutuamente, la realización de los fines religiosos de la Iglesia redunda en beneficio de la sociedad civil y ayuda a la consecución de los fines profanos de ésta. La Iglesia, como prueba muy bien toda su historia, no es enemiga del progreso ni de la cultura ; cf. Dz 1740, 1799; encíclica de LEÓN XIII *Anum ingressi* (1902).

El fin puramente religioso de la Iglesia no excluye que ésta pueda adquirir y poseer bienes terrenos. Como tiene que cumplir en la tierra su misión sobrenatural y espiritual por medio de hombres ligados a la materia y entre hombres, no puede precindir de todos los medios terrenos, como tampoco pudo su divino Fundador (loh 12, 6; 13, 29). Pío **IX** condenó en el *Sílabo* (1864) la siguiente proposición : «La Iglesia no tiene el derecho innato y legítimo de adquirir y poseer» ; Dz 1726. Pero la posesión temporal no es fin en sí misma, sino medio para conseguir el fin.

b) La Iglesia es una sociedad perfecta (sent. cierta).

LEÓN XIII declaró en la encíclica *Immortale Dei:* «La Iglesia es por su índole y su derecho una sociedad perfecta, pues por voluntad y bondad de su Fundador posee en sí misma y por sí misma todo lo necesario para existir y para obrar. Así como el fin que se propone la Iglesia es el más elevado, de

la misma manera su potestad es la más excelente, y no puede ser tenida en menos que la potestad civil o estar sometida a ella en lo más mínimo». Sobre la relación entre el poder eclesiástico y el poder civil, nos habla el mismo Papa en la citada encíclica : «Cada uno de estos dos poderes es supremo en su género. Los das tienen fronteras a las cuales deben limitarse y que están marcadas por la naturaleza y por el fin próximo de ambos poderes» ; Dz 1866. Pío Ix condenó en el *Sílabo* (1864) la subordinación del poder eclesiástico al poder civil ; Dz 1791 s.

La Iglesia, por voluntad de su divino Fundador, tiene un fin distinto e independiente del fin de la sociedad civil: la santificación y salvación eterna de los hombres. Ella posee, además, todos los medios necesarios para la consecución de este fin, a saber: la potestad de enseñar, de regir y de santificar. El ejercicio de la potestad eclesiástica es, por derecho divino, independiente de todo poder temporal. Por eso la Iglesia condena todas las intromisiones del poder civil en el terreno eclesiástico : la autorización y visto bueno (placet) del estado para la promulgación de leyes eclesiásticas, el impedimento de la judicatura eclesiástica por recurso a un poder secular («recursus ab abusu»), el estorbo del libre trato de obispos y fieles con el Papa, las ingerencias en la organización de la Iglesia; Dz 1719 s, 1741, 1749; CIC 2333 s.

Capitulo segundo

LA CONSTITUCIÓN DE LA IGLESIA

§ 4. LA CONSTITUCIÓN JERÁRQUICA DE LA IGLESIA

1. Origen divino de la jerarquía

Cristo dio a su Iglesia una constitución jerárquica (de fe).

Los poderes jerárquicos (autoritativos) de la Iglesia comprenden la potestad de enseñar, la de regir (= autoridad legisladora, judicial y punitiva) y la sacerdotal o de santificar. Corresponden al triple oficio de Cristo, que le fue conferido

como hombre para salvación de los hombres : el oficio de profeta o maestro, el de pastor o rey y el de sacerdote. Cristo transmitió a los apóstoles este triple oficio con sus poderes correspondientes.

El concilio de Trento declaró contra los reformadores (los cuales rechazaban el sacerdocio consagrado y, con ello, la jerarquía, y tan sólo reconocían el sacerdocio universal de todos los fieles) que en la Iglesia católica existe una jerarquía creada por institución divina : «Si quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam», a. s.; Dz 966. Pío vl rechazó corno herética la doctrina galicana del sínodo de Pistoia, de que la autoridad eclesiástica había sido concedida inmediatamente por Dios a la Iglesia, es decir, a la totalidad de los fieles, y por la Iglesia pasaba a sus pastores; Dz 1502. Según la doctrina católica, Cristo confió inmediatamente el poder espiritual a los apóstoles. Pio x condenó la proposición modernística de que la jerarquía eclesiástica era el resultado de una sucesiva evolución histórica ; Dz 2054. El concilio Vaticano LI, en la constitución dogmática *Lumen gentium, n.* 18-29, trata con detenimiento sobre la constitución jerárquica de la Iglesia.

Pío xii, en su encíclica *Mystici Corporis* (1943), desaprueba la distinción entre la «Iglesia jurídica» y la «Iglesia de la caridad» ; pues tal distinción presupone que la Iglesia fundada por Cristo fue al principio una mera comunidad religiosa, henchida por el carisma y ligada por el vínculo invisible de la caridad; y que esta comunidad primitiva fue convirtiéndose poco a poco, por influjo de las circunstancias externas, en una sociedad jurídicamente organizada con su constitución jerárquica (Iglesia jurídica). Esta distinción se basa en la tesis de R. Sohm según la cual la esencia del derecho canónico se halla en contradicción con la esencia de la Iglesia; y se deriva en último término de la concepción protestante de la Iglesia como sociedad invisible de los fieles cristianos, es decir, como sociedad no organizada jurídicamente.

Según la doctrina católica, el cuerpo místico de Cristo tiene un elemento externo, visible y jurídico, que es la organización jurídica, y un elemento interno, invisible y místico, que es la comunicación de la gracia, de manera parecida a como en Cristo, cabeza de la Iglesia, se hallan

unidas la naturaleza humana visible y la naturaleza divina invisible, o como en el sacramento se hallan también unidos el signo externo y la gracia interna. Cf. Vaticano II, const. *Lumen gentium, n. 8,* 1.

Fundamento bíblico. Cristo transmitió a los apóstoles la misión que había recibido del Padre (Iah 20, 21). La misión de Cristo comprende su triple oficio redentor. Jesús dio a los apóstoles el encargo de predicar su Evangelio por todo al mundo (Mt 28, 19; Mc 16, 15), les confirió su autoridad (I,c 10, 16; Mt 10, 40), les prometió un amplio poder para atar y desatar (Mt 18, 18) y les transmitió los poderes sacerdotales de bautizar (Mt 28, 19), de celebrar la eucaristía (Lc 22, 19) y de perdonar los pecados (Iah 20, 23). Los apóstoles, según testimonio de San Pablo, se consideraban como legados de Cristo, «por el cual hemos recibido la gracia y el apostolado para promover entre todas las naciones la obediencia a la fe» (Rom 1, 5) ; se consideraban como «ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios» (1 Cor 4, 1), como enviados por Cristo de los cuales se vale Dios para amonestar (2 Cor 5, 20), como predicadores «de la palabra de reconciliación» y portadores «de] ministerio de reconciliación» (2 Cor 5, 18 s). Los apóstoles hicieron uso de los poderes que se les habían conferido: «Ellos se fueron y predicaron por doquier» (Mc 16, 20) ; dieron leyes y prescripciones a los fieles (Act 15, 28 s ; 1 Cor 11, 34) ; dieron sentencias e impusieron castigos (1 Cor 5, 3-5; 4, 21) ; bautizaron (Act 2, 41 ; 1 Cor 1, 14), celebraron la eucaristía (cf. Act 2, 42 y 46; 20, 7) y confirieron poderes eclesiásticos por 'la imposición de sus manos (Act 6, 6; 14, 22 [G 23] ; 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6; Tit 1, 5).

En la Iglesia primitiva, además de los apóstoles, aparecen también, como posesores de oficios eclesiásticos y poderes jerárquicos, los *presbíteros,* que por su función eran llamados también «obispos» (epískopoi = guardianes; cf. Act 20, 17 y 28; 1 Petr 5, 1-2; Tit 1, 5-7), *y los diáconos.* El diácono Felipe predica *y* bautiza (Act 8, *5 y* 38). Los presbíteros de Jerusalén deciden, en unión de los apóstoles, si obliga o no a los fieles el cumplimiento de la ley del Antiguo Testamento (Act 15, 22 ss). Los presbíteros de la comunidad ungían a los enfermos en el nombre del Señor y les concedían el perdón de Ios pecados (Iac 5, 14 s). Estos colaboradores de los apóstoles eran escogidos por la

comunidad, pero recibían su oficio y potestad, no de la comunidad, sino de los apóstoles; cf. Act 6, 6 (institución de los siete primeros diáconos) ; 14, 22 (institución de presbíteros). Los carismáticos, que durante la época apostólica tuvieron parte tan importante en la edificación de la Iglesia (cf. 1 Cor 12 y 14), no pertenecían a la jerarquía, a no ser que poseyeran al mismo tiempo oficios eclesiásticos. San Pablo exige la subordinación de los carismas al oficio apostólico (1 Cor 14, 26 ss).

2. Perpetuación de la jerarquía

Los poderes jerárquicos concedidos a los apóstoles se transmitieron a los obispos (de fe).

El concilio de Trento enseña que «los obispos, que han sucedido a los apóstoles, constituyen principalmente el orden jerárquico y han sido puestos por el Espíritu Santo para regir la Iglesia de Dios»; Dz 960. El concilio del Vaticano declaró : «Así pues, como Jesús envió a los apóstoles, que había escogido del mundo, lo mismo que Él había sido enviado por el Padre (Ioh 20, 21), de la misma manera quiso que en su Iglesia hubiera pastores y maestros hasta la consumación de los siglos» ; Dz 1821. Tales pastores y maestros son los obispos, sucesores de los apóstoles ; Dz 1828: «episcopi, qui positi a Spiritu Sancto in Apostolorum locum successerunt».

La perpetuación de los poderes jerárquicos es consecuencia necesaria de la indefectibilidad de la Iglesia (v. § 12), pretendida y garantizada por Cristo. La promesa que Cristo hizo a sus apóstoles de que les asistiría hasta el final del mundo (Mt 28, 20) supone que el ministerio de los apóstoles se perpetuará en los sucesores de los apóstoles. Estos, conforme al mandato de Cristo, comunicaron sus poderes a otras personas; por ejemplo, San Pablo a Timoteo y a Tito. Cf. 2 Tim 4, 2-5; Tit 2, 1 (poder de enseñar) ; 1 Tim 5, 19-21 ; Tit 2, 15 (poder de regir) ; 1 Tim 5, 22; Tit 1, 5 (poder de santificar). En estos dos discípulos del apóstol aparece por primera vez con toda claridad el episcopado monárquico que desempeña el ministerio apostólico. Los «ángeles» de las siete comunidades del Asia Menor (Apoc 2-3), según la interpretación tradicional (que no ha carecido de impugnadores), son obispos monárquicos.

El discípulo de los apóstoles SAN CLEMENTE ROMANO nos relata lo siguiente a propósito de la transmisión de los poderes jerárquicos por parte de los apóstoles: «Predicaban por las provincias y ciudades, y, después de haber probado el espíritu de sus primicias, los constituían en obispos y diáconos, de los que habían de creer en el futuro» *(Cor.* 42, 4) ; «Nuestros apóstoles sabían por Jesucristo nuestro Señor que surgirían disputas en torno al cargo episcopal. Por esta razón, conociéndolo bien de antemano, constituyeron a los que hemos dicho anteriormente, y les dieron el encargo de que a la muerte de ellos les sucedieran en el ministerio otros varones probados» *(Cor.* 44, 1-2). SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA da testimonio, a principios del siglo u, de que a la cabeza de las comunidades de Asia Menor y aun «en los países más remotos» (Eph 3, 2) había un solo obispo (monárquico) en cuyas manos estaba todo el gobierno religioso y disciplinario de la comunidad. «Sin el obispo, nadie haga nada de las cosas que corresponden a la Iglesia. Solamente sea considerada como válida aquella eucaristía que se celebre por el obispo o por algún delegado suyo. Doquiera se mostrare el obispo esté allí el pueblo, así como doquiera está Cristo allí está la Iglesia Católica. No está permitido bautizar sin el obispo ni celebrar el ágape ; mas todo lo que él aprueba es agradable a Dios ; para que todo lo que se realice sea sólido y legítimo... Quien honra al obispo es honrado por Dios; quien hace algo sin el obispo está sirviendo al diablo» *(Smyrn. 8,* 1-2; *9, 1).* En toda comunidad existen, además del obispo *y* por debajo de él, otros ministros : los presbíteros y diáconos.

Según SAN JUSTINO MÁRTIR, «el que preside a los hermanos» (es decir, el obispo) es quien realiza la liturgia *(Apol. 165 y 67).* SAN IRENEO considera la sucesión ininterrumpida de los obispos a partir de los apóstoles como la garantía más segura de la íntegra tradición de la doctrina católica : «Podemos enumerar los obispos instituidos por los apóstoles y todos los que les han sucedido hasta nosotros» *(Adv. haer* III *3,* 1). Pero, como sería muy prolijo enumerar la sucesión apostólica de todas las Iglesias, se limita el santo a señalar la de aquella Iglesia «que es la más notable y antigua y conocida de todos, *y* que fue fundada *y* establecida en Roma por los gloriosos apóstoles Pedro y Pablo». Nos refiere la más antigua lista de los obispos de la iglesia romana, que comienza con los «bienaventurados apóstoles» y llega hasta Eleuterio, 12.°sucesor de los

apóstoles (ibídem III 3, *3).* De San Policarpo nos refiere SAN IRENEO (ib. III *3,* 4) que fue instituido como obispo de Esmirna «por los apóstoles» —según TERTULIANO *(De praescr. 32),* por el apóstol San Juan—. TERTULIANO, lo mismo que San Ireneo, funda la verdad de la doctrina católica en la sucesión apostólica de los obispos *(De praescr. 32).*

§ 5. EI. PRIMADO DE PEDRO

Primado significa preeminencia. Según sea la clase de superioridad que funde esa preeminencia, distinguimos entre primado de honor, de supervisión, de dirección («primatus directionis»), y primado de jurisdicción, es decir, de gobierno. El primado de jurisdicción consiste en la posesión de la plena y suprema autoridad legislativa, judicial y punitiva.

1. El dogma y la doctrina herética opuesta

Cristo constituyó al apóstol San Pedro como primero entre los apóstoles y como cabeza visible de toda la Iglesia, confiriéndole inmediata y personalmente el primado de jurisdicción (de fe).

El concilio del Vaticano definió : «Si quis dixerit, beatum Petrum Apostolum non esse a Christo Domino constitutum Apostolorum omnium principem et totius Ecclesiae militantis visibile caput; vel eundem honoris tantum, non autem verae propriaeque iurisdictionis primatum ab eodem Domino nostro Iesu Christo directe et immediate accepisse», a. s.; Dz 1823. Cf. Vaticano II, const. *Lumen gentium,* n. 18.

La cabeza invisible de la Iglesia es Cristo glorioso. Pedro hace las veces de Cristo en el gobierno exterior de la Iglesia militante, y es, por tanto, vicario de Cristo en la tierra («Christi vicarius» ; Dz 694).

Se oponen a este dogma la Iglesia ortodoxa griega y las sectas orientales, algunos adversarios medievales del papado (Marsilio de Padua *y* Juan de Jandun, Wicleff y Hus), todos los protestantes, los galicanos *y* febronianos, los Viejos Católicos (Altkatholiken) y los modernistas. Según la

doctrina de los galicanos (E. Richer) y de los febronianos (N. Hontheim), la plenitud del poder espiritual fue concedida por Cristo inmediatamente a toda la Iglesia, y por medio de ésta pasó a San Pedro, de suerte que éste fue el primer ministro de la Iglesia, designado por la Iglesia («caput ministeriale»). Según el modernismo, el primado no fue establecido por Cristo, sino que se ha ido formando por las circunstancias externas en la época postapostólica; Dz *2055 s.*

2. Fundamento bíblico

Cristo distinguió desde un principio al apóstol San Pedro entre todos los demás apóstoles. Cuando le encontró por primera vez, le anunció que cambiaría su nombre de Simón por el de Cefas = roca : «Tú eres Simón, el hijo de Juan [Vg: de Jonás] ; tú serás llamado Cefas» (Ioh 1, 42; cf. Mc *3,* 16). El nombre de Cefas indica claramente el oficio para el cual le ha destinado el Señor (cf. Mt 16, 18). En todas las menciones de los apóstoles, siempre se cita en primer lugar a Pedro. En Mt se le llama expresamente «el primero» (Mt 10, *2).* Como, según el tiempo de la elección, Andrés precedía a Pedro, el hecho de aparecer Pedro en primer lugar indica su oficio de primado. Pedro, juntamente con Santiago y Juan, pudo ser testigo de la resurrección de la hija de Jairo (Mc *5, 37),* de la transfiguración (Mt *17, 1)* y de la agonía del Huerto (Mt *26, 37).* El Señor predica a la multitud desde la barquilla de Pedro (Lc *5, 3),* paga por sí mismo y por él el tributo del templo (Mt 17, *27),* le exhorta a que, después de su propia conversión, corrobore en la fe a sus hermanos (Lc *22, 32);* después de la resurrección se le aparece a él solo antes que a los demás apóstoles (Lc 24, 34; *1* Cor 15, 5).

A San Pedro se le prometió el primado después que hubo confesado solemnemente, en Cesarea de Filipo, la mesianidad de Cristo. Díjole el Señor (Mt 16, 17-19) : «Bienaventurado tú, Simón, hijo de Jonás, porque no es la carne ni la sangre quien eso te ha revelado, sino mi Padre, que está en las cielos. Y yo te digo a ti que tú eres Pedro [= Cefas], y sobre esta roca edificaré yo mi Iglesia, y las puertas dei infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos». Estas palabras se dirigen inmediata

y exclusivamente a San Pedro. Ponen ante su vista en tres imágenes la idea del poder supremo en la nueva sociedad (boúoría) que Cristo va a fundar. Pedro dará a esta sociedad la unidad y firmeza inquebrantable que da a una casa el estar asentada sobre roca viva ; cf. Mt 7, 24 s. Pedro ha de ser también el poseedor de las llaves, es decir, el administrador del reino de Dios en la tierra ; cf. Is 22, 22 ; Apoc 1, 18; 3, 7: las llaves son el símbolo del poder y la soberanía. A él le incumbe finalmente atar y desatar, es decir (según la terminología rabínica) : lanzar la excomunión o levantarla, o también interpretar la ley en el sentido de que una cosa está permitida (desatada) o no (atada). De acuerdo con Mt 18, 18, donde se concede a todos los apóstoles el poder de atar y desatar en el sentido de excomulgar o recibir en la comunidad a los fieles, y teniendo en cuenta la expresión universal («cuanto atares... cuanto desatares»), no es lícito entender que el pleno poder concedido a San Pedro se limita al poder de enseñar, sino que resulta necesario extenderlo a todo el ámbito del poder de jurisdicción. Dios confirmará en los cielos todas las obligaciones que imponga o suprima San Pedro en la tierra.

Contra todos los intentos por declarar este pasaje (que aparece únicamente en San Mateo) como total o parcialmente interpolado en época posterior, resalta su autenticidad de manera que no deja lugar a duda. Asta se halla garantizada, no sólo por la tradición unánime con que aparece en todos los códices y versiones antiguas, sino también por el colorido semítico del texto, que salta bien a la vista. No es posible negar cón razones convincentes que estas palabras fueron pronunciadas por el Señor mismo. No es posible mostrar tampoco que se hallen en contradicción con otras enseñanzas y hechos referidos en el Evangelio.

El primado se lo concedió el Señor a Pedro cuando, después de la resurrección, le preguntó tres veces si le amaba y le hizo el siguiente encargo : «Apacienta mis corderos, apacienta mis corderos, apacienta mis ovejas» (Ioh 21, 15-17). Estas palabras, lo mismo que las de Mt 16, 18 s, se refieren inmediata y exclusivamente a San Pedro. Los «corderos» y las «ovejas» representan todo el rebaño de Cristo, es decir, toda la Iglesia; cf. Ioh 10. «Apacentar», referido a hombres, significa lo mismo que gobernar (cf. Act 20, 28), según la terminología de la antigüedad profana y bíblica. Pedro, por este triple encargo de Cristo, no quedó

restaurado en su oficio apostólico (pues no lo había perdido por su negación), sino que recibió el supremo poder gubernativo sobre toda la Iglesia.

Después de la ascensión a los cielos, Pedro ejerció su primado. Desde el primer momento ocupa en la comunidad primitiva un puesto preeminente : Dispone la elección de Matías (Act 1, 15 ss) ; es el primero en anunciar, el día de Pentecostés, el mensaje de Cristo, que es el Mesías muerto en la cruz y resucitado (2, 14 ss) ; da testimonio del mensaje de Cristo delante del sanedrín (4, 8 ss) ; recibe en la Iglesia a'l primer gentil: el centurión Cornelio (10, 1 ss); es el primero en hablar en el concilio de los apóstoles (15, 17 ss) ; San Pablo marcha a Jerusalén «para conocer a Cefas» (Gal 1, 18).

3. Testimonio de los padres

Los padres, de acuerdo con la promesa bíblica del primado, dan testimonio de que la Iglesia está edificada sobre Pedro y reconocen la primacía de éste sobre todos los demás apóstoles. TERTULIANO dice de la Iglesia : «Fue edificada sobre él» *(De inonog. 8).* SAN CIPRIANO dice, refiriéndose a Mt 16, 18 s : «Sobre uno edifica la Iglesia» *(De unit. eccl. 4).* CLEMENTE DE ALEJANDRÍA llama a San Pedro «el elegido, el escogido, el primero entre los discípulos, el único por el cual, además de por sí mismo, pagó tributo el Señor» *(Quis dives salvetur* 21, 4). SAN CIRILO DE JERUSALÉN le llama «el sumo y príncipe de los apóstoles» *(Cut. 2,* 19). Según SAN LEÓN MAGNO, «Pedro fue el único escogido entre todo el mundo para ser la cabeza de todos los pueblos llamados, de todos los apóstoles y de todos los padres de la Iglesia» *(Sermo* 4, *2).*

En su lucha contra el arrianismo, muchos padres interpretan la roca sobre la cual el Señor edificó su Iglesia como la fe en la divinidad de Cristo, que San Pedro confesara, pero sin excluir por eso la relación de esa fe con la persona de Pedro, relación que se indica claramente en el texto sagrado. La fe de Pedro fue la razón de que Cristo le destinara para ser fundamento sobre el cual habría de edificar su Iglesia.

4. San Pedro y San Pablo

Deducimos del dogma del primado de Pedro que tanto San Pablo como los demás apóstoles estaban subordinados a San Pedro como autoridad suprema de toda la Iglesia. Inocencio x condenó como herética (1647) la doctrina del jansenista Antoine Arnauld sobre el carácter bicéfalo de la Iglesia; Dz 1091.

Los padres, que a menudo equiparan a San Pedro y a San Pablo («principes apostolorum»), se refieren a la labor de ambos apóstoles o a sus méritos para con la Iglesia de Roma o para con la Iglesia universal. En actividad apostólica, San Pablo — según confesión suya — llegó incluso a sobrepujar a todos Ios demás apóstoles (1 Cor 15, 10). A Pedro le corresponde el primado de la autoridad; a Pablo, el de la predicación de la fe: «Princeps clave Petrus, primus quoque dogmate Paulus» (VENANCIO FORTUNATO, *Misc.* Ix 2, 35). El lugar de Gal 2, 11: «Le resistí en su misma cara», no significa una negación del primado de Pedro. San Pablo censuró la conducta inconsecuente de Pedro, pues, precisamente por estar revestido de la suprema autoridad en la Iglesia, ponía en peligro la libertad que los cristianos gentiles tenían respecto a los preceptos de la ley mosaica.

§ 6. EL PRIMADO DE JURISDICCIÓN DE LOS PAPAS

1. *La* perpetuación del primado

Por institución de Cristo, San Pedro tendrá en todos los tiempos sucesores de su primado de jurisdicción sobre toda la Iglesia (de fe).

El concilio del Vaticano definió : «Si quis dixerit, non esse ex ipsius Christi Domini institutione seu iure divino, ut beatus Petrus in primatu super universam Ecclesiam habeat perpetuos successores», a. s.; Dz 1825.

La perpetuación del primado en los sucesores de Pedro no se enuncia expresamente en las palabras de la promesa y de la colación de tal dignidad a San Pedro, pero es

consecuencia lógica de su naturaleza y finalidad. Como el primado, por su misma naturaleza, es el oficio de gobernar toda la Iglesia y tiene por fin conservar la unidad y solidez de la misma, y la Iglesia, por voluntad de su Fundador, ha de perpetuarse inmutable a fin de continuar en todos los tiempos la obra salvadora de Cristo, el primado tendrá que tener también carácter de perpetuidad. Pedro estaba sometido a la ley de la muerte igual que todos los demás hombres (Ioh 21, 19) ; en consecuencia, su cargo tenía que pasar a otros. El edificio de la Iglesia no puede seguir en pie sin su fundamento (Mt 16, 18) ; el rebaño de Cristo no puede subsistir sin su pastor (Ioh 21, 15-17).

Los padres expresan ya la idea de que Pedro sigue viviendo y obrando en sus sucesores. El legado papal Felipe declaró en el concilio de Éfeso **(431) :** «$1 [Pedro] sigue viviendo y juzgando hasta ahora en sus sucesores» ; Dz 112, 1824. San Pedro Crisólogo dice del obispo de Roma, en una carta **a** Eutiques : «El bienaventurado Pedro, que sigue viviendo y presidiendo en su sede episcopal, ofrece la fe verdadera a los que la buscan» (en SAN LEÓN, *Ep. 25, 2).* SAN LEÓN MAGNO declara que el primado es una institución permanente: «Así como perdura para siempre lo que en Cristo Pedro creyó, de la misma manera perdurará para siempre lo que en Pedro Cristo instituyó» *(Sermo 3, 2).*

2. Poseedores del primado

Los sucesores de Pedro en el primado son los obispos de Roma (de fe).

El concilio del Vaticano, después de haberle precedido las declaraciones de los concilios universales de Lyón (1274) y Florencia (1439), hizo la siguiente declaración : «Si quis dixerit... Romanum Pontificem non esse beati Petri in eodem primatu successorem», a. s.; Dz 1825 ; cf. Dz 466, 694.

El dogma dice únicamente que el obispo de Roma es poseedor efectivo del primado. No se ha definido por qué título está vinculado el primado a la sede romana. La opinión más general de los teólogos sostiene que tal título no es un mero hecho histórico, a saber, el de que San Pedro obrase y muriese como obispo de Roma, sino que descansa sobre una ordenación positiva de Cristo o del Espíritu Santo, y

que, por tanto, el primado de la sede romana es de derecho divino. Si la vinculación fuera tan sólo de derecho eclesiástico, entonces sería posible que el Papa o algún concilio universal la separara de la sede romana, pero, si es de derecho divino, tal separación es imposible.

La estancia de San Pedro en Roma está indicada en 1 Petr 5, 13 : «Os saluda la Iglesia de Babilonia, partícipe de vuestra elección» (Babilonia es una designación simbólica de Roma) ; la indican también SAN CLEMENTE ROMANO, que cita a los apóstoles Pedro y Pablo entre las víctimas de la persecución de Nerón *(Cor. 6,* 1), *y* SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, que escribe a los cristianos de Roma : «No os mando yo como Pedro y Pablo» *(Rom.* 4, 3). Dan testimonio expreso de la actividad de San Pedro en Roma, el obispo Dionisio de Corinto, hacia el año 170 (EusEBIO, *H. eccl.* II 25, 8), SAN IRENEO DE I,YÓN *(Adv. haer.* 111 1, 1; 3, 2 s), el escritor romano Gayo durante el pontificado de Ceferino (EusEBIO, *H. eccl.* II 25 s), TERTULIANO *(De praescr.* 36; *Adv. Marc.* Iv 5; *Scorp.* 15), Clemente de Alejandría (EUSEBIO, *H. eccl.* v1 14, 6). Dionisio, Gayo y Tertuliano mencionan también el martirio de Pedro en Roma. Gayo sabe indicarnos con exactitud el lugar donde está el sepulcro de los apóstoles : «Yo puedo mostrar los trofeos de los apóstoles. Si quieres ir al Vaticano o a la Vía Ostiense, encontrarás los trofeos de los apóstoles que han fundado esta Iglesia» (EUSEBIO, lug. cit). Ningún otro lugar fuera de Roma ha tenido jamás la pretensión de poseer el sepulcro de San Pedro.

La doctrina sobre el primado de los obispos de Roma, igual que otras doctrinas e instituciones eclesiásticas, ha seguido el curso de una evolución por la cual se fueron conociendo con más claridad y desorrollándose con mayor abundancia los fundamentos existentes en el Evangelio. Desde fines del siglo primero aparecen indicios claros de la persuasión que los obispos romanos tienen de poseer el primado y de su reconocimiento por las demás iglesias. San Clemente Romano, en nombre de la comunidad romana, envía una carta a la comunidad de Corinto en la que se nota el sentimiento de responsabilidad por toda la Iglesia; en ella exhorta autoritativamente a los revoltosos a que se sometan a los presbíteros y hagan penitencia (c. 57). Sin embargo, la carta no contiene la doctrina del primado, es decir, una invocación explícita de la preeminencia de la Iglesia romana,

ni toma medidas jurídicas. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA destaca a la comunidad romana por encima de todas las otras comunidades a las que escribe ya por la misma fórmula solemne con que encabeza su epístola a los Romanos. Dos veces dice que esta comunidad tiene la presidencia, idea que expresa la relación de supraordinación y subordinación (cf. *Magn. 6, 1) : «...* la cual tiene la presidencia en el lugar del territorio de los romanos» (*étis kaí prokathetai én tópo joríou Romaion*); «presidenta de la caridad» (*prokathemene tes agapés*) . SAN IRENEO designa «la Iglesia fundada en Roma por los dos gloriosos apóstoles Pedro y Pablo» como «la mayor, más antigua y más famosa de todas las iglesias», y le concede expresamente la primacía por encima de todas las otras iglesias. Si se quiere conocer la verdadera fe, basta examinar la doctrina de esta sola iglesia, tal como es conservada por la sucesión de sus obispos. «Porque con esta iglesia, a causa de su preeminencia especial («propter potentiorem principalitatem») tiene que concordar toda iglesia, es decir, los fieles de todo el mundo; pues en ella se ha conservado siempre la sucesión apostólica por aquellos que son de todas partes» (o «preservándola de aquellos que vienen de todas partes», es decir, de los herejes) ; *Adv. haer.* ul 3, 2. Hacia la mitad del siglo II llegó a Roma el obispo Policarpo de Esmirna para tratar con el papa Aniceto (154-165) sobre la fijación de la fecha para la celebración de la Pascua (EUSEBIO, *H. eccl. iv* 14, 1). El obispo Policrates de Éfeso trató acerca de la cuestión de la Pascua con el papa Víctor I (189-198), el cual amenazó a las comunidades de Asia Menor con excluirlas de la comunión católica por su persistencia en la práctica cuatuordecimana (ib. v 24, 1-9). Hegesipo llegó a Roma, siendo papa Aniceto, para conocer la verdadera tradición de la fe (ib. iv 22, 3).

TERTULIANO reconoce la autoridad doctrinal de Roma : «Si estás cercano a Italia, tienes a Roma, donde está pronta también para nosotros [en Africa] la autoridad doctrinal» *(De praescr. 36).* Siendo ya montanista, declaró el poder de atar y desatar, concedido a San Pedro, como una mera distinción personal del apóstol *(De pud.* 21). SAN CIPRIANO DE CARTAGO da testimonio de la preeminencia de la iglesia romana, pues la llama «madre *y* raíz de la Iglesia católica» («ecclesiae catholicae matrix et radix» ; *Ep.* 48, *3),* «lugar de Pedro» («locus Petri» ; *Ep.* 55, 8), «cátedra de Pedro» («cathedra Petri») e «Iglesia principal, por la que tiene

principio la unidad entre los obispos» («ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est» ; *Ep.* 59, 14). Pero su grave desacuerdo con el papa Esteban I acerca de los herejes que entraban en el seno de la Iglesia católica, y que San Cipriano quería bautizar de nuevo mientras que Esteban lo prohibía, muestra, no obstante, que el santo no había logrado una clara inteligencia sobre el ámbito de la autoridad pontificia. El papa Esteban I, según testimonio del obispo Firmiliano de Cesarea, aseguraba «ser el sucesor de San Pedro, sobre el cual se asientan las bases de la Iglesia» (en CIPRIANO, *Ep.* 75, 17); este papa amenazó a los obispos de Asia Menor con excluirlos de la comunión eclesiástica (EUSEBIO, *H. eccl.* **VII** 5, 4).

SAN AMBROSIO dice : «Donde está Pedro, allí está la Iglesia» *(Enarr. **in** Ps. 40, 30).* SAN JERÓNIMO escribe al papa San Dámaso : «Sé que la Iglesia está edificada sobre esta roca [= Pedro]» *(Ep.* 15, 2). SAN AGUSTÍN dice que en la Iglesia romana ha existido siempre la preeminencia de la sede apostólica ((in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus» ; *Ep.* 43, 3, 7). El papa SAN LEÓN I quiere que se vea y se honre en su persona a aquel «en quien se perpetúa la solicitud de todos los pastores con la tutela de las ovejas a él confiadas» *(Sermo* 3, 4). Ante el concilio de Ēfeso (431), el legado papal Felipe hizo una confesión clara del primado del Papa, que perpetúa el primado de Pedro; Dz .112. Los padres del concilio de Calcedonia (451) acogen la epístola dogmática del **papa** San León I con la siguiente aclamación : «Pedro ha hablado por medio de León.»

La escolástica prueba especulativamente el primado del Papa basándose sobre todo en la unidad de la Iglesia. SANTO TOMÁS, en la S.c.G. Iv 76, expuso los siguientes argumentos, que habrían luego de repetirse en posteriores tratados sobre la Iglesia, v.g., de Jacobo de Viterbo, de Juan Quidort de Paris y de Juan de Nápoles. Helos aquí expuestos sumariamente: *a)* Como no hay más que una sola Iglesia, no tiene que haber más que una sola cabeza de todo el pueblo cristiano, de igual manera que en cada diócesis no hay más que un solo obispo como cabeza de todo el pueblo diocesano. b) Para conservar la unidad de la fe, es necesario que al frente de toda la Iglesia se halle una sola persona que con su autoridad pueda zanjar las cuestiones que surjan a propósito de la fe. c) El fin del gobierno, que es la paz y unidad de los súbditos, se alcanza

mucho mejor por un solo rector que por muchos ; pues, cuando existe uno solo, hay una causa mucho más apropiada de unidad que cuando existen muchos. d) La Iglesia militante es imagen de la Iglesia triunfante. Así como en ésta uno solo es el que tiene la presidencia, así también en la Iglesia militante ha de ser uno solo el que esté a la cabeza de todos los fieles.

§ 7. NATURALEZA DEL PRIMADO ROMANO

1. El dogma

El Papa posee la plena y suprema potestad de jurisdicción sobre toda la Iglesia no solamente en cosas de fe y costumbres, sino también en la disciplina y gobierno de la Iglesia (de fe).

El concilio del Vaticano, frente a las diversas formas de episcopalismo que restringe el poder de jurisdicción del Papa en favor de los obispos (conciliarismo, galicanismo, febronianismo), declaró : «Si alguno dijere que el obispo de Roma tiene únicamente el oficio de inspección o dirección, y no la plena y suprema potestad de jurisdicción sobre toda la Iglesia, no solamente en cosas de fe y costumbres, sino también en todo lo que respecta a la disciplina y gobierno de la Iglesia esparcida por todo el orbe de la tierra ; o que tiene la parte más importante pero no la plenitud total de este supremo poder; o que esta potestad suya no es ordinaria e inmediata, bien sea sobre todas y cada una de las Iglesias o sobre todos y cada uno de los pastores y fieles, sea anatema» ; Dz 1831; cf. Dz 1827; CIC 218.

Conforme a esta declaración, la potestad primacial del Papa:

a) Es verdadera potestad *de jurisdicción,* es decir, verdadero poder de gobierno, y no de mera inspección o dirección como el que tiene, v.g., el presidente de un partido político, de una sociedad o de una conferencia. Como poder de gobierno, el primado comprende en sí la plena potestad legislativa, judicativa (judicatura litigiosa y de arbitraje) y coercitiva. Por parte de los subordinados corresponde el deber de sumisión y obediencia.

b) Es potestad *universal,* es decir, se extiende sobre todos los pastores (obispos) y los fieles de toda la Iglesia, tanto en colectividad como en particular. La materia de esta potestad no son únicamente las cosas de fe y costumbres (oficio de enseñar), sino también la disciplina y gobierno de la Iglesia (oficio de pastor).

c) Es la *suprema* potestad de la Iglesia, es decir, no existe ningún otro sujeto de jurisdicción que posea el poder en igual o en mayor grado. La potestad del Papa es superior no sólo a la de cualquier obispo en particular, sino también a la de todos los obispos juntos. Por eso la colectividad de todos los obispos (sin el Papa) no está por encima del Papa.

d) Es potestad *plena,* es decir, el Papa posee en sí mismo toda la plenitud ,del poder eclesiástico de jurisdicción, y no sólo una parte mayor que los demás obispos, ora sea en particular, ora en colectividad. Por eso el Papa puede resolver por sí mismo cualquier asunto que caiga dentro de la jurisdicción eclesiástica sin requerir el parecer de los demás obispos ni de toda la Iglesia.

e) Es potestad *ordinaria,* es decir, va ligada con su oficio en virtud de una ordenación divina y no ha sido delegada por un sujeto superior de jurisdicción. Por consiguiente, el Papa puede ejercerla en todo tiempo y no sólo en casos excepcionales, cuando los obispos descuiden sus deberes pastorales en sus respectivas diócesis (Febronio, Eybel) ; Dz 1500.

f) Es potestad verdaderamente *episcopal,* es decir, el Papa es al mismo tiempo «obispo universal» de toda la Iglesia y obispo de la diócesis de Roma («episcopus Urbis et Orbis» ; Jacobo de Viterbo). De ahí que la potestad papal, lo mismo que la de los obispos, comprenda el poder legislativo, judicial y punitivo; cf. CIC 218, §§ 2, 335.

g) Es potestad *inmediata, es* decir, el Papa puede ejercerla sin instancia previa sobre los obispos y fieles de toda la Iglesia.

El fundamento bíblico y patrístico de esta tesis se deriva de los textos aducidos en §§ 5 y 6. El embrión que en ellos se encuentra llegó a su pleno desarrollo en el dogma emanado del concilio del Vaticano.

2. Conclusiones

a) De este poder supremo de gobernar a toda la Iglesia se sigue que el Papa tiene el derecho de tratar libremente con todos los obispos y fieles de la Iglesia para ejercer su ministerio. Por eso la Iglesia condena todas las ordenaciones del poder civil que subordinan la comunicación oficial con la Santa Sede a un control civil y hacen depender la obligatoriedad de las disposiciones pontificias de un exsequátur o visto bueno de la autoridad civil; Dz 1829.

b) Como supremo legislador de la Iglesia, el Papa no está ligado jurídicamente por costumbres y decretos eclesiásticos, pero sí por el derecho divino. Éste exige que el Papa use de su potestad eclesiástica para edificación del cuerpo místico y no para destrucción del mismo (2 Cor 10, 8). Por eso el derecho divino es barrera eficaz contra la arbitrariedad. Fue condenado el tercer artículo galicano, que exigía una amplia limitación en el ejercicio del poder papal; Dz 1324.

c) Como supremo juez de la Iglesia, el Papa posee el derecho de dirimir en su tribunal toda causa de derecho eclesiástico y aceptar apelaciones en todas las causas de la misma clase. Al mismo no puede ser juzgado por nadie (CIC 1556: (Prima Sedes a nemine iudicatur»), porque no existe ningún juez terreno que esté por encima de él. Por esta misma razón, contra el dictamen del Papa no cabe apelación a ninguna instancia superior. La Iglesia condena la apelación a un concilio universal, porque eso equivaldría a situar al concilio universal por encima del Papa; Dz 1830; CIC 288, § 2; cf. Dz 1323 (2.°art. galicano).

§ 8. EL PRIMADO DEL MAGISTERIO PONTIFICIO O INFALIBILIDAD DEL PAPA

1. El dogma

El Papa es infalible siempre que habla ex cathedra (de fe).

Después que los concilios unionistas de Constantinopla (869/70), Lyón (1274) y Florencia (1438/45) hubieron

declarado el primado doctrinal del Papa, que comprende objetivamente la infalibilidad, el concilio del Vaticano definió : «Cuando el Obispo de Roma habla ex cathedra, es decir, cuando desempeñando el oficio de pastor y maestro de todos los cristianos y usando de su suprema autoridad apostólica define una doctrina de fe o costumbres para que sea mantenida por toda la Iglesia, entonces, por la asistencia divina que le fue prometida en San Pedro, goza de aquella infalibilidad que nuestro divino Redentor quiso que tuviera su Iglesia cuando ésta diese una definición en materia de fe o costumbres. Por eso, tales definiciones del Obispo de Roma son irreformables por sí mismas y no por razón del consentimiento de la Iglesia»; Dz 1839; cf. Dz 466, 694, 1833-35.

Para la recta inteligencia de este dogma, conviene tener presente:

a) Sujeto de la infalibilidad es todo Papa legítimo, en su calidad de sucesor de San Pedro, príncipe de los Apóstoles ; pero solamente el Papa, y no otras personas u organismos a quienes el Papa confiere parte de su autoridad magistral, v.g., las congregaciones pontificias.

b) Objeto de la infalibilidad son las verdades de fe *y* costumbres, sobre todo las reveladas, pero también las no reveladas que se hallan en íntima conexión con la revelación divina.

c) Condición de la infalibilidad es que el Papa hable ex cathedra. Para ello se requiere : a) Que hable como pastor y maestro de todos los fieles haciendo uso de su suprema autoridad apostólica. Cuando habla como teólogo privado o como obispo de su diócesis, entonces no es infalible. (3) Que tenga la intención de definir alguna doctrina de fe o costumbres para que s creída por todos los fieles. Sin esta intención, que debe ser fácilmente conocible por la fórmula usada o por las circunstancias, no puede haber definición ex cathedra. La mayor parte de las manifestaciones doctrinales de las encíclicas pontificias no son definiciones ex cathedra.

d) Razón de la infalibilidad es la asistencia sobrenatural del Espíritu Santo que preserva al supremo maestro de la Iglesia de todo error. Conviene distinguir entre esta asistencia y la revelación, por la cual Dios comunica algunas

verdades al que recibe la revelación; y es menester distinguirla también de la inspiración, que es un influjo positivo tal de Dios sobre el escritor, que Dios mismo resulta ser el autor de aquel escrito, que es palabra de Dios. La asistencia consiste en que el Espíritu Santo preserva al Supremo maestro de la Iglesia de dar una definición errónea («assistentia negativa») y le conduce, en cuanto sea necesario, al recto conocimiento y proposición de la verdad, valiéndose para ello de gracias externas e internas («assistentia positiva»). La asistencia divina no dispensa al sujeto del magisterio infalible de la obligación que tiene de esforzarse por llegar al conocimiento de la verdad con los medios naturales, principalmente con el estudio de las fuentes de la revelación; cf. Dz 1836.

e) Consecuencia de la infalibilidad es que las definiciones ex cathedra de los Papas sean «por sí mismas» irreformables, es decir, sin la intervención de ninguna autoridad ulterior, como sería — según los galicanos — el consentimiento y aprobación de toda la Iglesia; Dz 1325 (4.° art. ga licano).

2. Prueba de escritura y de tradición

a) Cristo hizo a San Pedro fundamento de toda su Iglesia, es decir, garante de la unidad y solidez inquebrantable de la misma, y prometió además a su Iglesia una duración imperecedera (Mt 16, 18). Ahora bien, la unidad y solidez de la Iglesia no son posibles si no se conserva la fe verdadera. Luego Pedro es el supremo maestro de la fe en toda la Iglesia. Y, como tal, tiene que ser infalible, tanto en su persona como en la de sus sucesores, cuando propone oficialmente una verdad de fe, si es verdad que la Iglesia ha de perdurar para siempre tal como Cristo la fundara. Aparte de esto, Cristo concedió a Pedro (y a sus sucesores) un amplio poder de atar y desatar. Y como en el lenguaje de los rabinos atar y desatar significa interpretar auténticamente la ley, de ahí que en esta expresión de Cristo se conceda también a Pedro el poder de interpretar auténticamente la ley de la Nueva Alianza : el Evangelio. Dios confirmará en el cielo Ios dictámenes de Pedro. Con ello se supone bien a las claras que el supremo maestro de la fe está inmune de todo error.

Cristo instituyó a Pedro (y a sus sucesores) como supremo pastor de toda su grey (Ioh 21, 15-17). Al cargo de supremo pastor pertenece el enseñar la verdad cristiana y preservarla del error. Pero esta misión no podría llevarla a cabo si él mismo estuviese sujeto a error en el desempeño de su supremo ministerio de enseñar.

Cristo oró por Pedro para que tuviera firmeza en la fe y le encargó que corroborara en ella a sus hermanos ; Lc 22, 31 s: «Simón, Simón, Satanás os busca para ahecharos como trigo; pero yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe, y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos». La razón de que Jesús orase especialmente por Pedro es que éste, después de su conversión, debía corroborar en la fe a todos los demás discípulos, cosa que indica claramente su calidad de príncipe y cabeza de los apóstoles. El papel director que Pedro desempeña en la comunidad cristiana primitiva muestra que sabía cumplir el encargo del Maestro. Esta frase se dirige en primer término a la persona de San Pedro, pero, examinándola a la luz de Mt 16, 18 s, debemos referirla también a los Romanos Pontífices, en quienes sobrevive Pedro como cabeza de la Iglesia; pues el peligro en que la fe se halla en todos los tiempos hace que sea un deber imperioso del príncipe de la Iglesia el corroborar a los fieles en la fe cristiana. Y para cumplir eficazmente con esta misión es necesario que los Papas gocen de infalibilidad en materia de fe y costumbres.

b) Los padres no hablan todavía expresamente de la infalibilidad pontificia, pero dan testimonio de la autoridad doctrinal de la iglesia romana y de su obispo, que ha de servir como norma en toda la Iglesia. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA tributa a los cristianos de Roma el elogio de que «están purificados de todo tinte extraño», es decir, libres de todo error *(Rom.,* inser.). Refiriéndose tal vez a la carta de San Clemente, dice: «A otros habéis enseñado» *(Rom., 3,* 1). A diferencia de todas sus otras cartas, en la carta a los romanos se guarda de darles instrucción o advertirles de algún error. SAN IRENEO DE LYÓN confiesa que la fe de la iglesia romana es norma para toda la Iglesia : «Con esta iglesia, por su especial preeminencia, han de estar de acuerdo todas las iglesias... En ella se ha conservado siempre pura la tradición apostólica» *(Adv. haer. ni 3, 2).* La inerrancia de la iglesia romana en la fe presupone la infalibilidad de su obispo, que es el maestro de la fe. SAN

CIPRIANO designa a la iglesia romana como «cátedra de Pedro», como «punto de partida de la unidad episcopal», y ensalza la pureza de su fe. Dice el santo que sus adversarios se esforzaban por obtener el reconocimiento de la iglesia romana : «No piensan que los romanos han sido alabados en su fe por el glorioso testimonio del Apóstol (Rom 1, 8), a los cuales no tiene acceso el error en la fe» *(Ep. 59,* 14).

SAN JERÓNIMO suplica al papa San Dámaso, poseedor de la cátedra de San Pedro, que decida en una cuestión debatida en Oriente, y hace el siguiente comentario: «Sólo en Vos se conserva íntegra la herencia de los padres» *(Ep.* 15, *1).* SAN AGUSTÍN considera como decisivo el dictamen del papa Inocencio i en la controversia pelagiana : «A propósito de este asunto se han enviado a la Sede Apostólica las conclusiones de dos concilios : de ella han venido también rescriptos. La causa está solventada («causa finita est»). ¡Ojalá termine también por fin el error!» *(Sereno* 131, *10,* 10). San Pedro Crisólogo exige a Eutiques que se someta al dictamen del obispo de Roma : «Porque el bienaventurado Pedro, que sigue viviendo en su sede episcopal y teniendo la presidencia, ofrece a los que la buscan la fe verdadera» (en SAN LEÓN 1, *Ep. 25, 2).*

Desde antiguo se expresa de manera práctica el primado doctrinal del Papa por medio de la *condenación de opiniones heréticas.* Víctor 1 (o San Ceferino) condenó el montanismo; Calixto 1 excomulgó a Sabelio; Esteban i condenó la repetición del bautismo en la conversión de los herejes; Dionisio salió contra las ideas subordinacionistas del obispo Dionisio de Alejandría; Cornelio condenó el novacionismo, Inocencio i el pelagianismo, Celestino I el nestorianismo, León 1 el monofisismo, Agatón el monotelismo. Otros testimonios en favor del primado doctrinal del Papa son las reglas de fe que impusieron diversos Papas a los herejes y cismáticos que volvían a la Iglesia. Es de notar la regla de fe del papa Hormisdas (519), la cual -- basándose en Mt 16, 18s— confiesa expresamente la autoridad infalible del magisterio pontificio: «En la Sede Apostólica se ha conservado siempre inmaculada la religión católica» ; Dz 171; cf. Dz 343, *357, 570 s.*

Los teólogos de la escolástica, en su período de apogeo, enseñan de común acuerdo la infalibilidad pontificia. Según

SANTO TOMÁS DE AQUINO, es propio de la potestad que posee el Papa por su oficio «el definir las cuestiones de fe, de suerte que todos tengan que acatar esa definición con fe inquebrantable». Prueba de manera positiva esta doctrina por Lc 2, 31 *s,* y de manera especulativa por la razón de que en toda la Iglesia no tiene que haber más que una sola fe, como se deduce de 1 Cor 1, 10. Ahora bien, no se podría guardar esa unidad de fe si aquel que está a la cabeza de toda la Iglesia no pudiera decidir de modo irrevocable en materia de fe; S.th. 2 11 1, 10; cf. S.th. *2 n* 11, *2* ad *3;* C.c.G. iv *76.*

El conciliarismo. En el siglo xiv, a consecuencia de las turbulentas relaciones entre la Iglesia y los estados, descendió notablemente el prestigio del Papado. Estas tristes circunstancias tuvieron una repercusión fatal en la doctrina sobre el primado pontificio. Guillermo de Ockham, en su lucha contra el papa Juan xxii, comenzó a impugnar la institución divina del primado. Marsilio de Padua y Juan de Jandun negaron directamente tal institución, declarando que el primado era una mera primacía de honor, y atribuyendo al concilio la suprema potestad de jurisdicción y magisterio. Durante la época del gran cisma de Occidente (1378-1417), muchos teólogos de prestigio, como Enrique de Langenstein, Conrado de Gelnhausen, Pedro de Ailly y Juan Gerson, consideraron la teoría de la superioridad del concilio universal sobre el Papa (teoría conciliar) como el único medio para remediar la escisión de la Iglesia. Surgió la opinión de que la Iglesia universal era infalible, pero que la iglesia romana podía errar y caer incluso en el cisma y la herejía. Los concilios de Constanza (ses. **Iv** y v) y de Basilea (ses. II) se declararon en favor de la superioridad del concilio sobre el Papa. Pero estas conclusiones no obtuvieron la aprobación pontificia y carecen, por tanto, de toda fuerza jurídica; Dz 657, nota 2. En el galicanismo siguió perpetuándose durante siglos la teoría conciliar ; Dz 1323 y 1325; 2.°y 4.°art. galicanos.

Objeciones. Los hechos históricos a que aluden los adversarios del dogma de la infalibilidad pontificia no afectan en nada al dogma mismo, porque en niguno de los casos ha existido verdadera enseñanza ex cathedra. A propósito de la cuestión del papa Honorio, véase Cristología, § 13.

§ 9. LOS OBISPOS

1. La índole de la potestad pastoral de los obispos

Los obispos poseen, por derecho divino, potestad de jurisdicción sobre sus súbditos propia, ordinaria e inmediata (sent. cierta).

El concilio Vaticano II ha hecho la siguiente declaración : «Los obispos rigen, como vicarios y legados de Cristo, las Iglesias particulares que se les han encomendado... Esta potestad que personalmente poseen en nombre de Cristo es propia, ordinaria e inmediata, aunque el ejercicio último de la misma sea regulado por la autoridad suprema, y aunque, con miras a la utilidad de la Iglesia y de los fieles, pueda quedar circunscrita dentro de ciertos límites... A ellos se les confía plenamente el oficio pastoral, es decir, el cuidado habitual y cotidiano de sus ovejas, y no deben ser tenidos como vicarios del romano pontífice, ya que ejercitan potestad propia *y* son, en verdad, los jefes del pueblo que gobiernan» *(De Ecclesia* n.°27). Cf. Dz 1828 (Vaticano 1) ; CIC 329 § 1, 334 § 1.

Según la declaración citada, la potestad pastoral episcopal es:

a. Potestad *ordinaria,* es decir, vinculada con el oficio episcopal.
b. Potestad *propia,* no vicaria.
c. Potestad *inmediata,* es decir, no se ejerce por encargo de un poder superior, sino en nombre propio. Por eso, los obispos no son delegados ni vicarios (representantes) del Papa, sino pastores soberanos de la *grey* confiada a cada uno, aunque con subordinación al Papa.
d. Potestad *instituida por Dios,* pues los apóstoles, por ordenación divina recibida, bien por encargo inmediato de Cristo o por ilustración del Espíritu Santo (Act 20, 28), transmitieron su oficio pastoral a los obispos. Los obispos son, por tanto, sucesores de los apóstoles. No es que cada obispo sea sucesor de un apóstol, sino que los obispos en su totalidad son sucesores del colegio apostólico.

e. Verdadera potestad *pastoral,* pues comprende en sí todos los poderes pertinentes al ejercicio del oficio pastoral; la potestad de enseñar y la de regir en sentido estricto, es decir, el poder legislador, judicial y punitivo; CIC 335, § 1.
f. Potestad *limitada* local y objetivamente, pues se extiende tan sólo a un determinado territorio de la Iglesia y experimenta ciertas restricciones por parte de la potestad papal a la que se halla subordinada. Las llamadas «causae maiores», es decir, los asuntos de máxima importancia que afectan al bienestar de toda la Iglesia, están reservados al Papa; CIC 220. Cf. la «Declaración colectiva del episcopado alemán» de 1875 confirmada por el papa Pío Ix (Dz 3112-3117).

2. Colegialidad del episcopado

Como sucesores de los apóstoles, los obispos constituyen un colegio cuya cabeza es el papa como sucesor de Pedro (sent. cierta).

El concilio Vaticano **II** ha declarado: «Así como, por disposición del Señor, san Pedro y los demás apóstoles forman un solo colegio apostólico, de igual modo se unen entre sí el romano pontífice, sucesor de Pedro, y los obispos, sucesores de los apóstoles... El orden de los obispos, que sucede en el magisterio y en el régimen pastoral al colegio apostólico, más aún, en quien perdura continuamente el cuerpo apostólico, junto con su cabeza, el romano pontífice, y nunca sin esta cabeza, es también sujeto de la suprema y plena potestad sobre la universal Iglesia, potestad que no puede ejercitarse sino con el consentimitno del romano pontífice» *(De Ecclesia* n.°22).

El término «colegio», según la Nota explicativa previa (n.°1), no se entiende en un sentido estrictamente jurídico, es decir, de una asamblea de iguales que confieren su propio poder a quien los preside, sino de una asamblea estable *(coetus stabilis, corpus, ordo),* cuya estructura *y* autoridad deben deducirse de la revelación.

Los apóstoles forman un círculo limitado, "los doce» (Mt 20, 17; 26, 14.47 par; Ioh 6, 71 [Vg 72] ; 20, 24; Act 6, 2; 1 Cor 15, 5). Cristo les confirió el poder de atar y desatar (Mt 18,

18), les transmitió su misión (Ioh 20, 21-23), les dio el encargo de enseñar y bautizar a todas las gentes (Mt 28, 19 s ; Mc 16, 15; Act 1, 8) y les prometió su asistencia hasta el fin del mundo (Mt 28, 20). Designado por el Señor, mediante suertes, Matías fue admitido en el colegio apostólico en sustitución de Judas (Act 1, 26). Los apóstoles gobiernan a la primitiva comunidad de Jerusalén (Act 1-12) y la congregan con los presbíteros para el concilio apostólico (Act 15, 6 ss). Según Apoc 21, 14, los doce apóstoles son «los cimientos» de la Iglesia de Cristo. Ignacio de Antioquía habla del «consejo *(synedrion)* de los apóstoles» *(Magn. 6,* 1).

La tradición atestigua el carácter colegial del episcopado por el trato íntimo de los obispos entre sí y con el obispo de Roma y por la reunión en consejo en concilios particulares y ecuménicos.

3. Concesión de la potestad episcopal

La consagración episcopal confiere, con la potestad de santificar, la de enseñar y gobernar (sent. cierta).

El concilio Vaticano II ha declarado : «La consagración episcopal, junto con el oficio de santificar, confiere también el oficio de enseriar y regir, los cuales, sin embargo, por su naturaleza, no pueden ejercitarse sino en comunión jerárquica con la cabeza y miembros del colegio» *(De Ecclesia* n.°21). «Uno es constituido miembro del cuerpo episcopal en virtud de la consagración sacramental y por la comunión jerárquica con la cabeza y miembros del colegio» (ibid., n.°22).

Este fundamento deriva de la tradición litúrgica de la Iglesia tanto de oriente como de occidente. En las oraciones de la consagración del obispo se implora la gracia de Dios no sólo para el ejercicio del oficio sacerdotal, sino también para el del oficio de maestro y de pastor. Cf. *Sacramentarium I.eonianum:* «Tribuas eis cathedram episcopalem ad regendam Ecclesiam tuam et plebem universam» (ed. C. Mohlberg 120).

Según la Nota explicativa previa (n.°2), en la con sagración episcopal se da una participación ontológica de los

ministerios sagrados. Intencionadamente se emplea la palabra «ministerios» *(munera) y* no la palabra «potestades» *(potestates),* porque esta última podría entenderse de la potestad expedita para el ejercicio. Para que se tenga tal potestad expedita debe añadirse la determinación jurídica o canónica por la autoridad jerárquica. Esta determinación de la potestad puede consistir en la concesión de un oficio particular o en la asignación de súbditos, y se confiere de acuerdo con las normas aprobadas por la suprema autoridad. Los documentos de los sumos pontífices contemporáneos sobre la jurisdicción de los obispos deben interpretarse en el sentido de esta necesaria determinación de potestades, por ejemplo una declaración de Pío xii en la encíclica *Mystici corporis* (1943), según la cual «los obispos gozan de jurisdicción ordinaria que el mismo sumo pontífice les ha comunicado inmediatamente» (Dz 2287).

Capítulo tercero

LAS FUERZAS VITALES DE LA IGLESIA

§ 10. CRISTO Y LA IGLESIA

Como expone el papa Pfo XII en su encíclica *Mystici Corporis,* Cristo es el Fundador, la Cabeza, el Conservador y el Salvador de su Cuerpo místico, que es la Iglesia. Seguimos las ideas de la encíclica.

1. El fundador de la Iglesia

Cristo ha fundado la Iglesia (de fe).

Pío xii comenta : «El Divino Redentor comenzó la edificación del místico templo de la Iglesia cuando con su predicación expuso sus enseñanzas ; la consumó cuando pendió de la cruz glorificado y, finalmente, la manifestó y promulgó cuando de manera visible envió el Espíritu Paráclito sobre sus discípulos» ; cf. Dz 1821, 2145; Vaticano const. *Lumen gentium, n.* 3-5; decr. *Ad gentes, n.* 3-5.

a) Durante la época de su vida pública, Cristo echó los fundamentos de su Iglesia, eligiendo y enviando a los apóstoles lo mismo que El hab'a sido enviado por el Padre, constituyendo a San Pedro en cabeza suprema de la Iglesia y haciéndole vicario suyo en la tierra, revelando a los apóstoles las verdades sobrenaturales y haciéndoles entrega de los medios de alcanzar la gracia (v. §§ 2, 5).

b) En la cruz consumó el Señor el edificio de la Iglesia. Entonces acabó el Antiguo Testamento y comenzó el Nuevo, fundado en la sangre de Cristo. Los padres *y* los teólogos consideran la sangre *y* el agua que brotó del costado abierto de Cristo como una imagen del nacimiento de la Iglesia. Así como Eva, que es la madre de Ios vivientes, salió del costado de Adán dormido, de la misma manera la Iglesia, segunda Eva, Madre de los que viven por la gracia, brotó del costado del segundo Adán, que estaba dormido en la cruz con el sueño de la muerte. El agua y la sangre son figura de Ios dos principales sacramentos : el bautismo y la eucaristía, que constituyen dos elementos esenciales de la Iglesia y sirven, por tanto, para representarla. El concilio de Vienne confirmó autoritativamente este simbolismo, que tiene su origen en SAN AGUSTÍN; Dz 480; cf. SAN AGUSTÍN, *in loh.,* tr. 9, 10; tr. 120, 2; *Enarr. in Ps. 40,* 10; S.th. i 92, 3; III 64, 2 ad 3.

c) El día de Pentecostés, Cristo, desde los cielos, confirmó a su Iglesia con la virtud sobrenatural del Espíritu Santo y la hizo aparecer ante la faz del mundo enviando sobre ella de manera visible al mismo Espíritu Santo, de igual manera que al comienzo de la vida pública del divino Maestro había descendido de manera visible sobre Al el Espíritu Santo y había dado público testimonio de su carácter mesiánico presentándole de esta manera ante la gente.

2. Cabeza de la Iglesia

Cristo es la cabeza de la Iglesia (de fe).

BONIFACIO VIII declaró en la bula *Unam sanctam.* (1302) : «La Iglesia constituye un solo cuerpo místico cuya cabeza es Cristo» ; Dz 468. El concilio de Trento enseña : «Cristo Jesús infunde sin cesar su virtud en los justificados, como lo hace la cabeza en los miembros y la vid en los sarmientos» ; Dz 809.

San Pablo da el siguiente testimonio : «Él [Cristo] es la cabeza del cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1, 18; cf. Eph 5, *23);* «Él es la cabeza, Cristo ; por 1~l está todo el cuerpo trabado y unido» (Eph 4, 15 s ; cf. Col *2,* 19). Según nos enseñan estos textos, la relación de Cristo con sus discípulos es semejante a la de la cabeza con respecto a los demás miembros.

Pfo XII, siguiendo un pensamiento de SANTO TOMÁS (S.th. nI 8, 1; *De verit. 29,* 4), prueba que Cristo es cabeza de la Iglesia por razón de su excelencia, de su gobierno de la misma, por su consustancialidad de naturaleza con los hombres, por su plenitud de gracia y por su labor difusora de la gracia.

a) Así como la cabeza ocupa el puesto supremo en el cuerpo humano, así también Cristo, como Dios-Hombre, ocupa un puesto de excelencia único en la humanidad. Como Dios, es el primogénito de toda la creación (Col 1, 15) ; como hombre, es el primogénito de entre los muertos (Col 1, 18) ; como Dios-Hombre, es el único mediador entre Dios y los hombres (1 Tim 2, 5). La unión hipostática es la razón última y más honda del puesto de preeminencia que Cristo ocupa en la humanidad.

b) Así como la cabeza, por ser la parte del cuerpo dotada de más excelentes facultades, rige todos los demás miembros del cuerpo, así también Cristo rige y gobierna toda la sociedad cristiana. Lo hace de manera invisible y extraordinaria, influyendo inmediatamente por sí mismo, iluminando *y* fortaleciendo la mente *y* el corazón de los hombres, sobre todo de los superiores eclesiásticos; lo hace de manera visible y ordinaria, obrando estos efectos por la jerarquía eclesiástica instituida por Él.

c) Así como la cabeza posee la misma naturaleza que los demás miembros del cuerpo, así también Cristo, por la encarnación, tomó la misma naturaleza humana que poseemos nosotros, con las mismas deficiencias naturales, la misma pasibilidad y carácter mortal que la nuestra, de suerte que Cristo es verdadero allegado nuestro según la carne. El Hijo de Dios se hizo hombre para hacernos partícipes de la divina naturaleza a nosotros los hombres, que somos hermanos suyos según la carne (2 Petr 1, 4).

d) Así como la cabeza es la sede de todos los sentidos, mientras que los restantes miembros del cuerpo únicamente poseen el sentido del tacto, así también Cristo (como hombre) posee, por razón de su unión hipostática, la plenitud de todos los dones sobrenaturales ; Ioh 1, 14: «Lleno de gracia y de verdad.» En Cristo habita el Espíritu Santo con una plenitud de gracia tal que es imposible concebirla mayor (Ioh 3, 34). A Al se le ha dado poder sobre toda carne (Ioh 17, 2). En Al se hallan todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia (Col 2, 3), incluso de la ciencia de la visión beatífica.

e) Así como desde la cabeza parten y se ramifican los nervios y van a parar a todos los miembros del cuerpo, comunicándoles la sensación y el movimiento, así también de Cristo, que es la cabeza, brota sin cesar la **gracia** sobre todos los miembros de su cuerpo místico, iluminándolos y santificándolos sobrenaturalmente. Cristo, como Dios, es causa principal, y, como hombre, causa instrumental de la gracia; Ioh 1, 16: «De su plenitud todos hemos recibido, gracia por gracia.» Él determina para cada hombre en particular la medida de la gracia que ha de recibir (Eph 4, 7). Él es quien infunde la luz de la fe (Hebr 12, 2: «Autor de la fe») y enriquece de manera especial a los pastores y maestros con los dones de ciencia, entendimiento y sabiduria; y Él es quien dirige e ilumina los concilios. Él concede la virtud sobrenatural para que el hombre realice actos saludables (Ioh 15, 5: «Sin mí nada podéis hacer») y otorga de manera especial a los miembros sobresalientes de su cuerpo místico los dones de consejo, fortaleza, temor de Dios y piedad; y, como primer difusor, produce en las almas los efectos de los sacramentos, alimenta a los redimidos con su carne y su sangre .(loh 6, 56), acrecienta la gracia *y* concede la gloria para el cuerpo *y* para **el** alma (Ioh, 6, 55).

3. Conservador de la Iglesia

«Nuestro divino Redentor conserva con virtud divina la sociedad por Él fundada, que es la Iglesia» (Pío xII).

La unión de Cristo con la Iglesia es tan íntima y permanente que Cristo y la Iglesia forman entre los dos como una sola persona mística («una persona mystica» ; S.th. III 48, 2 ad 1). Cristo identifícase formalmente con la Iglesia y sus

miembros cuando habla así como juez del mundo : «Tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber» (Mt 25, 35), o cuando desde el cielo dice a San Pablo : «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?» (Act 9, 4). Siguiendo este modo de hablar, San Pablo llama «Cristo» a la Iglesia unida con Cristo; 1 Cor 12, 12: «Porque así como siendo el cuerpo uno tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un cuerpo único, así es también Cristo.»

Dice SAN AGUSTÍN : «Cristo [= la Iglesia] predica Cristo; el cuerpo predica su cabeza y la cabeza protege al cuerpo» *(Sermo* 354, 1). El bautizado, según SAN AGUSTÍN, no solamente se convierte en cristiano, sino que se hace Cristo: «Debemos regocijarnos y dar gracias porque no solamente nos hemos convertido en cristianos, sino en Cristo mismo... Maravillaos, alegraos : nos hemos convertido en Cristo ; pues si Él es la cabeza y nosotros los miembros, entonces él y nosotros formamos el hombre completo» *(In loh.,* tr. 21, 8). El cuerpo y la cabeza constituyen «el Cristo completo» *(In ep. 1. loh.,* tr. 1, *2; De unit. eccl.* 4, *7).*

La razón interna de esa íntima unión de Cristo con su Iglesia, que llega hasta constituir una sola persona mística, radica, por una parte, en que Cristo transmitió su misión a los apóstoles y a sus sucesores, de donde se sigue que Él es quien por ellos bautiza, enseña y gobierna, ata y desata, sacrifica y es inmolado; y radica también, por otra parte, en que Cristo hace partícipe a la Iglesia cíe su vida sobrenatural, empapando todo el cuerpo de la Iglesia con su virtud divina y nutriendo y sustentando a cada uno de los miembros conforme al rango que ocupan en su cuerpo, de la misma manera que la vid nutre y hace fecundos los sarmientos que están unidos a ella (Ioh 15, 1-8).

4. Redentor de la Iglesia

«Cristo es el Redentor divino de su cuerpo, que es la Iglesia» (Pío xii).

San Pablo enseña: «Cristo es la cabeza de su Iglesia y salvador de su cuerpo» (Eph 5, 23). Aun cuando es «Redentor del mundo» (Ioh 4, 42), «Redentor de todos íos hombres» (1 Tim 4, 10), sin embargo, es de manera

«excelente» Redentor de todos los «fieles» (1 Tim 4, 10), que constituyen la Iglesia que Él adquirió con su propia sangre (Act 20, 28). Pues Cristo no sólo redimió objetivamente la Iglesia, ofreciendo en la cruz por ella una satisfacción vicaria y mereciéndole la gracia, sino que además la redimió también de manera subjetiva, librándola del pecado y santificándola por medio de la aplicación de la gracia redentora merecida en su muerte. Lo que una vez comenzó en la cruz lo continúa en la gloria intercediendo sin cesar por nosotros ; cf. Rom 8, 34; Hebr 7, 25; **9,** 24.

§ 11. EL ESPÍRITU SANTO Y LA IGLESIA

1. El alma de la Iglesia

El Espíritu Santo es el alma de la Iglesia (sent. común).

LEÓN xiii declaró en su encíclica *Divinum illud* (1897) : «Sea suficiente decir esta sola frase: Cristo es la cabeza de la Iglesia y el Espíritu Santo es su alma.» Pío x11 corroboró esta misma doctrina en la encíclica *Mystici Corporis (Dz* 2288). Significa esta sentencia que, así como el alma es en el cuerpo el principio del ser y de la vida, de manera parecida lo es también el Espíritu Santo en la Iglesia. E'1 Espíritu es quien une entre sí y con Cristo (su cabeza) los miembros de la Iglesia, porque se halla todo Él en la cabeza y todo Él en los miembros del cuerpo místico. Él es quien asiste a la jerarquía eclesiástica en el desempeño de su ministerio de enseñar, gobernar y santificar. Él es quien mueve y acompaña con su gracia toda acción saludable de los miembros del cuerpo místico. Toda la vida y todo el crecimiento del cuerpo místico parte de ese principio de vida divina que mora en la Iglesia. Cf. Vaticano 11, const. *Lumen gentium,* n. 4; *7,* 7; decr. *Ad gentes, n.* 4.

La presente tesis tiene fundamento bíblico en las numerosas sentencias de la Escritura sobre la acción interna y oculta del Espíritu Santo en la Iglesia : Él es el Abogado que permanecerá con sus discípulos para siempre (Ioh 14, 16) ; Él habita en ellos como en un templo (1 Cor 3, 16; 6, 19); los une a todos y forma un cuerpo (1 Cor 12, 13) ; les enseña y recuerda todo 10 que Jesús les había dicho (Ioh 14, 26; 1

Ioh 2, 7) ; da testimonio de Jesús (Ioh 15, 26) ; guía hacia la verdad completa (Ioh 16, 13) ; habla en los discípulos cuando éstos son conducidos a los tribunales (Mt 10, 20) ; obra en ellos si confiesan que Jesús es el Señor (1 Cor 12, 3) ; ayuda a conservar el depósito de la fe (2 Tim 1, 14) ; concede los dones extraordinarios de la gracia y los distribuye como quiere (1` Cor 12, 11) ; convierte a los cristianos en moradas de Dios (Eph 2, 22) ; obra la remisión de los pecados (Ioh 20, 22 s), la regeneración (Ioh 3, 5), la renovación espiritual (Tit 3, 5) ; concede gratuitamente la filiación divina (Rom 8, 15) ; difunde la caridad de Dios en los corazones de los fieles (Rom 5, 5) ; hace brotar todas las virtudes cristianas (Gal 5, 22) ; instituye los superiores de la Iglesia (Act 20, 28) ; los dirige en el desempeño de su ministerio (Act 15, 28) ; viene en ayuda de nuestra flaqueza y aboga por nosotros ante el Padre (Rom 8, 26) ; ayudados por El clamamos a Dios : «Abba, Padre» (Rom 8, 15; Gal 4, 6).

Los padres dan testimonio de la íntima unión del Espíritu Santo con la Iglesia. SAN IRENEO dice: «Donde está la Iglesia, allí está el Espíritu de Dios; *y* donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia *y* toda la gracia» *(Adv. haer.* In 24, 1). SAN AGUSTÍN compara la acción del Espíritu Santo en la Iglesia con la del alma en el cuerpo : «Lo que es el alma para el cuerpo del hombre, eso mismo es el Espíritu Santo para el cuerpo de Cristo, es decir, para la Iglesia. El Espíritu Santo obra en toda la Iglesia lo que el alma obra en todos los miembros del mismo cuerpo.» Así como el alma anima a todos los miembros del cuerpo y le confiere a cada uno una función especial, así también el Espíritu Santo anima con su gracia a todos los miembros de la Iglesia y les confiere una actividad específica al servicio de todo el conjunto. Por unos obra milagros, por otros anuncia la verdad; en unos conserva la virginidad, en otros la castidad matrimonial ; en unos produce estos efectos, en otros aquéllos. Así como el alma no sigue. en el miembro separado del cuerpo, de manera parecida el Espíritu Santo no sigue morando tampoco en el miembro que se ha separado del cuerpo de la Iglesia *(Sermo 267,* 4, 4).

La escolástica recogió este pensamiento de San Agustín, y así lo vemos, por ejemplo, en el comentario de Santo Tomás al símbolo apostólico (a. *9).* Usando otra imagen, Santo Tomás llama al Espíritu Santo «corazón de la Iglesia» ((cor

Ecclesiae»), pues toma como punto de partida el pensamiento aristotélico de que el corazón es el órgano central, del cual fluyen sobre el cuerpo todas las fuerzas vitales. De un modo análogo el Espíritu Santo es el principio universal del cual brotan todas las fuerzas de vida sobrenatural, es decir, todas las gracias, sobre la Iglesia : sobre la cabeza (Cristo en cuanto a su humanidad) y sobre los miembros. Así como el corazón y su actividad universal resultan invisibles para la pupila, así también el Espíritu Santo y su actividad universal vivificadora y aunadora en la Iglesia son de igual manera invisibles. Por' eso, es razonable comparar al Espíritu Santo con el corazón, y a Cristo con la cabeza teniendo en cuenta su naturaleza humana sensible (S.th. III *8,* 1 ad *3).* Sin usar de imágenes, dice SANTO TOMÁS a propósito de la relación del Espíritu Santo con la Iglesia : el Espíritu Santo aúna, vivifica, enseña, santifica a la Iglesia, mora en ella, comunica los bienes de unos con otros ; cf. S.th. *2 u* 1, *9* ad *5;* III *8, 1* ad *3;* III *68, 9* ad *2; In 1 Cor, c.* 12 lect. 2.

2. El cuerpo y el alma de la Iglesia

Mientras que el Espíritu Santo es el alma de la Iglesia, el cuerpo de la misma forma la comunidad de los fieles, visible y jurídicamente organizada. Estos dos elementos constituyen un conjunto hermanado, de manera análoga a la composición que forman en el hombre el cuerpo y el alma; 1 Cor 12, 13: «Todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para constituir un solo cuerpo.» De esto se sigue que todo aquel que permaneciere culpablemente separado del cuerpo de la Iglesia no puede ser partícipe del Espíritu Santo ni de la vida de la gracia que Al opera. Dice SAN AGUSTÍN : «Por el Espíritu de Cristo vive únicamente el cuerpo de Cristo... ¿Quieres tú vivir por el Espíritu de Cristo? Forma parte del cuerpo de Cristo!» *(In Ioh.,* tr. *26, 13); «A* un miembro separado no le sigue el Espíritu» *(Sermo 267,* 4, 4). Por otra parte, la universalidad y sinceridad de la voluntad salvífica de Dios nos permite concluir que todo aquel que, poseído de un error invencible, no conozca la verdadera Iglesia de Cristo, puede recibir al Espíritu Santo y a la vida de la gracia operada por Él, aunque se halle fuera del cuerpo de la Iglesia, con tal que por lo menos implícitamente tenga el deseo de pertenecer a la Iglesia de Cristo ; de igual manera que aquel que no

puede recibir actualmente el sacramento del bautismo, pero al menos implícitamente suspira por él, puede alcanzar la gracia bautismal; cf. Dz 1647,1677; véase § *20.*

Capítulo cuarto

LAS PROPIEDADES ESENCIALES DE LA IGLESIA

§ 12. LA INDEFECTIBILIDAD DE LA IGLESIA

La indefectibilidad de la Iglesia significa que ésta tiene carácter imperecedero, es decir, que durará hasta el fin del mundo, e igualmente que no sufrirá ningún cambio sustancial en su doctrina, en su constitución o en su culto. Sin embargo, no se excluye que desaparezcan algunas iglesias particulares ni que la Iglesia universal sufra cambios accidentales.

La Iglesia es indefectible, es decir, permanecerá hasta el fin del mundo como la institución fundada por Cristo para lograr la salvación (sent. cierta).

El concilio del Vaticano atribuye a la Iglesia «una estabilidad invicta» («invicta stabilitas» ; Dz 1794) y dice de ella que, «edificada sobre una roca, subsistirá firme hasta el fin de los tiempos» («ad finem saeculorum usque firma stabit» ; Dz 1824). LEÓN XIII comenta en la encíclica *Satis cognitum:* «La Iglesia de Cristo es una sola *y* de perpetua duración» («unica et perpetua» ; Dz 1955). Cf. Vaticano II, const. *Lumen gentium, n.* 12, 1.

Fue impugnada la indefectibilidad de la Iglesia por los círculos espiritualistas de la antigüedad (montanistas) y del medievo (Joaquín de Fiore, franciscanos espirituales), los cuales predecían la venida de una nueva «era del Espíritu Santo», en la cual una Iglesia del Espíritu, mucho más perfecta, vendría a sustituir a la Iglesia de la carne, que se había mundanizado. La impugnaron también los reformadores, que aseguraban que la Iglesia había decaído bajo el poder del Papado alejándose de la doctrina de Cristo. La negaron igualmente los jansenistas (P. Quesnel, sínodo de Pistoia), que levantaron contra la Iglesia la

acusación de oscurecer algunas verdades de la fe. La niegan, por fin, los modernistas, que sostienen que la Iglesia ha experimentado evolución sustancial en su doctrina y en su constitución; cf. Dz 1445, 1501, 2053 s.

Las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento presentan ante nuestros ojos la perspectiva de una eterna alianza de Dios con su pueblo (Is 55, 3; 61, 8; Ier 32, 40) y de un reino eterno e indestructible (Is 9, 7; Dan 2, 44 ; 7, 14). El trono de David subsistirá por siempre, lo mismo que el sol y la luna (Ps 88, 37 s). Estas predicciones se refieren a Cristo y a su reino, que es la Iglesia. Cuando Jesús hizo su entrada en el mundo, anunció el ángel Gabriel : «Reinará en la casa de Jacob por siempre y su reino no tendrá fin» (Lc 1, 32 s).

Cristo edificó su Iglesia sobre roca viva, para que pudiera resistir los embates de todas las inclemencias (cf. M* 7, 24 s), y le hizo la promesa de que las puertas del infierno no prevalecerían contra ella (Mt 16, 18 s). En estas frases está expresada claramente la perpetuidad e indestructibilidad de la Iglesia, sea que entendamos por las puertas del infierno ora el poder de la muerte, ora el poder del mal. Para el tiempo que seguiría a su ida al Padre, Jesús prometió a sus discípulos otro Ayudador que se quedaría por siempre con ellos, el Espíritu de la verdad (Ioh 14, 16). Cuando el Maestro dio a sus apóstoles el encargo de que fueran predicando por todo el mundo, les aseguró que 1 estaría con ellos todos los días hasta el fin del mundo (Mt 28, 20). Según las parábolas de la mala hierba (Mt 13, 14-30 y 36-43) y de la red de pescar (Mt 13, 47-50), el reino de Dios sobre la tierra perdurará hasta el fin del mundo. San Pablo da testimonio de que la eucaristía se celebra para recordar la muerte del Señor «hasta que 11 venga» (1 Cor 11, 26).

SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA ve figurada la indefectibilidad de la Iglesia en la unción del Señor *(Eph.* 17, 1). San Ireneo encarece que la predicación de la Iglesia, por contraste con los errores gnósticos, será siempre constante y permanecerá igual «gracias a la acción del Espíritu Santo» *(Adv. haer.* itt 24, 1). SAN AGUSTÍN dice: «La Iglesia vacilará cuando vacile su fundamento. Pero ¿cómo va a vacilar Cristo?... Mientras Cristo no vacile, tampoco vacilará la Iglesia en toda la eternidad» *(Enarr. in Ps. 103, 2,* 5) ; cf. *Enarr. in Ps. 47,* 7; 60, 6.

l.a razón interna de la indefectibilidad de la Iglesia consiste en lo íntimamente ligada que está a Cristo, que es su fundamento primario (1 Cor 3, 11), y al Espíritu Santo, que mora en su interior como principio esencial y vital de la misma. SANTO TOMÁS enseña, contra Joaquín de Fiore, que no debernos esperar un estado más perfecto en el que la gracia del Espíritu Santo se dé con más largueza de la que se da hasta ahora; S.th. I II 106, 4. En el pasado, la Iglesia, edificada sobre el fundamento de Cristo y los apóstoles, dio muestras de su invencibilidad resistiendo incólume todos los embates de las persecuciones, los errores y las tentaciones (le los demonios ; *Expos. symb., a. 9.*

§ 13. LA INFALIBILIDAD DE LA IGLESIA

La infalibilidad significa imposibilidad de caer en error. Se distingue entre infalibilidad *activa y pasiva.* La primera corresponde a los pastores de la Iglesia en el desempeño de su ministerio de enseñar («infallibilitas in docendo»), la segunda corresponde a todos los fieles en el asentimiento al mensaje de la fe («infallibilitas in credendo»). Ambas guardan entre sí la relación de causa y efecto. Aquí consideraremos principalmente la infalibilidad activa.

1. Realidad efectiva de la infalibilidad

La Iglesia es infalible cuando define en materia de fe y costumbres (de fe).

El concilio del Vaticano, en la definición de la infalibilidad pontificia; presupone la infalibilidad de la Iglesia. Dice así : «El Romano Pontífice, cuando habla ex cathedra... posee aquella infalibilidad con que el divino Salvador quiso que estuviera dotada su Iglesia cuando definiera algo en materia de fe y costumbres» ; Dz 1839.

Son contrarios a este dogma los reformadores, que, al rechazar la jerarquía, rechazan también el magisterio autoritativo de la Iglesia ; y los *modernistas,* que impugnaron la institución divina del magisterio eclesiástico negándole, por tanto, la infalibilidad.

Cristo prometió a sus apóstoles, para el desempeño de su misión de enseñar, la asistencia del Espíritu Santo; Ioh 14, 16 s : «Yo rogaré al Padre, y os dará otro Abogado, que estará con vosotros para siempre, el Espíritu de verdad» ; Mt 28, 20: «Yo estaré con vosotros todos los días hasta la consumación del mundo» ; cf. Iah 14, 26; 16, 13; Act 1, 8. La asistencia incesante de Cristo y del Espíritu Santo garantiza la pureza e integridad de la predicación de los apóstoles y sus sucesores. Cristo exige obediencia absoluta a la fe (Rom 1, 5) ante la predicación de sus apóstoles y los sucesores de éstos, y hice depender de esta sumisión la salvación eterna de los hombres : «El que creyere y fuere bautizado se salvarä, mas el que no creyere se condenará» (Mc 16, 16). E 1 quiere identificarse con sus discípulos : «El que a vosotros oye, a mí me oye ; el que a vosotros desprecia, a mí me desprecia» (Lc 10, 16; cf. Mt 10, 40; Ioh 13, 20). Todo esto hace suponer lógicamente que los apóstoles y sus sucesores se hallan libres del peligro de errar en la predicación de la fe. San Pablo considera la Iglesia como «columna y fundamento de la verdad» (1 Tim 3, 15). La infalibilidad de la predicación evangélica es presupuesto indispensable de las propiedades de unidad e indestructibilidad de la Iglesia.

Los padres, en su lucha contra los errores, acentúan que la Iglesia siempre ha guardado incólume la verdad revelada que transmitieron los apóstoles, y que la conservará por siempre jamás. SAN IRENEO se opone *a* la errónea gnosis e inculca que la predicación de la Iglesia es siempre la misma, porque ella posee el Espíritu Santo, que es Espíritu de verdad: «Donde está la Iglesia, allí está el Espíritu de Dios ; y donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda la gracia ; y el Espíritu es la verdad» *(Adv. haer. tu* 24, 1). La Iglesia es «la morada de la verdad» y de ella se hallan lejos los errores (In 24, 2). La tradición incontaminada de la doctrina apostólica se halla garantizada por la sucesión ininterrumpida de los obispos, que arranca de los mismos apóstoles: «Ellos [los obispos], con la sucesión en el ministerio episcopal, han recibido el carisma seguro de la verdad según el beneplácito del Padre» (IV 26, 2) ; cf. TERTULIANO, *De praescr. 28;* SAN CIPRIANO, *Ep.* 59, *7.*

La razón intrínseca de la infalibilidad de la Iglesia radica en la asistencia del Espíritu Santo, asistencia que le fue

prometida de una manera especial **para** el ejercicio de su ministerio de enseñar ; cf. S.th. 2 II 1, 9; *Quodl. 9,* 16.

2. El objeto de la infalibilidad

a) El objeto primario de la infalibilidad son las verdades, formalmente reveladas, de la fe y la moral cristiana (de fe; Dz 1839).

La Iglesia no solamente puede de manera positiva determinar y proponer el sentido de la doctrina revelada dando una interpretación auténtica de la Sagrada Escritura y de los testimonios de tradición, y redactando fórmulas de fe (símbolos, definiciones), sino que también puede determinar y condenar como tales los errores que se oponen a la verdad reve**lada.** De otra manera, no cumpliría con su misión de ser «custodia y maestra de la palabra revelada, por Dios» ; I)z 1793, 1798.

b) El objeto secundario de la infalibilidad son las verdades que no han sido formalmente reveladas, pero que se hallan en estrecha conexión con las verdades formalmente reveladas de la fe y la moral cristiana (sent. cierta).

La prueba de esta tesis nos la proporcina el fin propio de la infalibilidad, que es «custodiar santamente y exponer fielmente el depósito de la fe» (Dz 1836). Este fin no podría conseguirlo la Iglesia si no fuera capaz de **dar** decisiones infalibles sobre verdades y hechos que se hallan en estrecha conexión con las verdades reveladas, bien sea determinando de manera positiva la verdad o condenando de manera negativa el error opuesto.

Al objeto secundario de la infalibilidad pertenecen: a) las *conclusiones teológicas* de una verdad formalmente revelada y de una verdad de razón natural; ß) los *hechos históricos,* de cuyo reconocimiento depende la certidumbre de una verdad revelada (sfacta dogmatica»); y) las *verdades de razón natural,* que se hallan en íntima conexión con verdades reveladas (v. más pormenores en la Introducción, § 6) ; 8) la *canonización de los santos,* es decir, el juicio definitivo de que un miembro de la Iglesia ha sido recibido en la eterna bienaventuranza y debe ser objeto de pública veneración. El culto tributado a los santos, como nos enseña

SANTO TOMÁS, es «cierta confesión de la fe con que creemos en la gloria de los santos» *(Quodl. 9,* 16). Si la Iglesia pudiera equivocarse en sus juicios, entonces de tales fallos se derivarían consecuencias incompatibles con la santidad de la Iglesia.

3. Los sujetos de la infalibilidad

Los sujetos de la infalibilidad son el Papa y el episcopado en pleno, es decir, la totalidad de los obispos con inclusión del Papa, cabeza del episcopado.

a) El Papa

El Papa es infalible cuando habla ex cathedra (de fe; v. § 8).

b) El episcopado en pleno

El episcopado en pleno es infalible cuando, reunido en concilio universal o disperso por el orbe de la tierra, enseña y propone una verdad de fe o costumbres para que todos los fieles la sostengan (de fe).

El concilio de Trento enseña que los obispos son los sucesores de los apóstoles (Dz 960) ; lo mismo dice el concilio del Vaticano (Dz 1828). Como sucesores de Ios apóstoles, los obispos son los pastores y maestros del pueblo creyente (Dz 1821). Como maestros oficiales de la fe, son los sujetos de la infalibilidad activa prometida al magisterio de la Iglesia.

Hay que distinguir dos formas en que el magisterio oficial del episcopado en pleno nos propone una verdad : una ordinaria y otra extraordinaria.

a') Los obispos ejercen de forma *extraordinaria* su magisterio infalible en el concilio universal o ecuménico. En las decisiones del concilio universal es donde se manifiesta de forma más notoria la actividad docente de todo el cuerpo magisterial instituido por Cristo.

En la Iglesia estuvo siempre viva la convicción de que las decisiones del concilio universal eran infalibles. SAN ATANASIO dice del decreto de fe emanado del concilio de Nicea: «La palabra del Señor pronunciada por medio del

concilio universal de Nicea permanece para siempre» *(Ep. ad Afros. 2).* SAN GREGORIO MAGNO reconoce *y* venera los cuatro primeros concilios universales como los cuatro Evangelios ; el quinto lo equipara a los otros (Ep. 25).

Para que el concilio sea universal, se requiere: aa) que sean invitados **a** él todos los obispos que gobiernen actualmente diócesis; ßß) que de hecho se congreguen tal número de obispos de todos los países, que bien **puedan** ser considerados como representantes del episcopado en pleno; yy) que el Papa convoque el concilio o que al menos apruebe con su autoridad esa reunión de los obispos, y que personalmente o por medio de sus legados tenga la presidencia y apruebe los decretos. Gracias a la aprobación papal, que puede ser explícita o implícita, los decretos del concilio adquieren obligatoriedad jurídica universal; CIC 227.

Los ocho primeros concilios universales fueron convocados por el Emperador. Éste tenía, por lo general, la presidencia de honor y la protección externa. Los concilios universales II y v se tuvieron sin la colaboración del Papa o de sus legados. Si consideramos su convocación, su composición y su orientación, veremos que, más que concilios universales, fueron concilios plenarios (asambleas de los obispos de varias regiones) del Oriente, y gracias al reconocimiento posterior por el Sumo Pontífice adquirieron sus decretos doctrinales validez ecuménica para toda la Iglesia.

b') Los obispos ejercen de forma *ordinaria* su magisterio infalible cuando en sus respectivas diócesis anuncian unánimemente, en unión moral con el Papa, las mismas doctrinas de fe y costumbres. El concilio del Vaticano declaró expresamente que aun estas verdades reveladas que nos son propuestas por el magisterio ordinario y universal de la Iglesia hay que creerlas con fe divina y católica; Dz 1792. El sujeto del magisterio ordinario y universal es el conjunto de todo el episcopado disperso por el orbe. La conformidad de todos los obispos en una doctrina puede comprobarse por los catecismos oficiales de las diócesis, por las cartas pastorales, por los libros de oración expresamente aprobados y por los decretos de los sínodos particulares. Basta que conste una conformidad que sea moralmente universal, no debiendo faltar el consentimiento explícito o tácito del Papa como cabeza suprema del episcopado.

Cada obispo en particular no es infalible al anunciar la verdad revelada. La historia eclesiástica nos enseña que algunos miembros del episcopado (v.g., Fotino, Nestorio) han caído en el error y la herejía. Para conservar puro el depósito de la fe, basta la infalibilidad del colegio episcopal. Pero cada obispo es en su propia diócesis, por razón de su cargo, el maestro auténtico, es decir, autoritativo, de la verdad revelada mientras se halle en comunión con la Sede Apostólica y profese la doctrina universal de la Iglesia.

§ 14. LA VISIBILIDAD DE LA IGLESIA

La visibilidad es aquella propiedad de la Iglesia por la cual se manifiesta al exterior y aparece ante los sentidos. Hay que distinguir entre la visibilidad *material y* la *formal.* La primera consiste en la manifestación sensible de sus miembros ; la segunda, en unas notas determinadas por las cuales los miembros de la Iglesia están unidos de manera externa y visible en una sociedad religiosa. Nadie discute la visibilidad material de la Iglesia; la cuestión recae únicamente sobre la visibilidad formal. Ella es el fundamento y presupuesto de la cognoscibilidad de la Iglesia.

1. La faceta externa y visible de la Iglesia

La Iglesia fundada por Cristo es una sociedad externa y visible (sent. cierta).

Según doctrina del concilio de Trento, hay en la Iglesia un «sacrificio visible» y un «sacerdocio visible y externo» ; Dz 957. Según doctrina del concilio del Vaticano, Cristo constituyó al apóstol San Pedro en «fundamento visible» (Dz 1821) de la unidad de la Iglesia. LEÓN XIII nos enseña lo siguiente en su encíclica *Satis cognitum* (1896) : «Si tenemos ante la vista el fin último de la Iglesia y las causas próximas que operan la santidad, la Iglesia es, efectivamente, espiritual. Pero si consideramos los miembros que la constituyen así como también los medios que conducen a los dones espirituales, entonces la Iglesia se manifiesta de forma externa y necesariamente visible.» Existe un triple vinculo sensible que une entre sí a los miembros de la Iglesia y hace que aparezcan como tales : la

confesión de una misma fe, el uso de los mismos medios para conseguir la gracia y la sumisión a la misma autoridad.

Pfo xii corrobora en su encíclica *Mystici Corporis* la doctrina de León xiu y reprueba expresamente la sentencia de que la Iglesia «es solamente algo "pneumático", por lo cual muchas comunidades cristianas, aunque separadas entre sí por la fe, se hallan unidas como por un vínculo invisible».

Niegan la visibilidad de la Iglesia las sectas espiritualistas de la edad inedia, e igualmente Hus y los reformadores. Según Hus, la Iglesia consiste en la comunidad de los predestinados (Dz 627), y lo mismo enseñaba Calvino. Según LUTERO, la Iglesia es «la reunión de los santos [= fieles], en la cual se enseña rectamente el Evangelio y se administran rectamente los sacramentos» *(Conf.* Aug., art. 7). Sin embargo, si no existe un magisterio autoritativo, falta una norma segura para medir la pureza de la doctrina y la legitimidad en la administración de los sacramentos. El rechazar la jerarquía eclesiástica lleva necesariamente a sostener la doctrina de la Iglesia invisible.

La prueba bíblica en favor de la visibilidad de la Iglesia es la institución divina de la jerarquía (§ 4). A las enseñanzas del magisterio eclesiástico corresponde, por parte de los oyentes, la obligación de obedecer a la fe (Rom 1, 5) y de profesarla (Mt 10, 32 s; Rom 10, 10). Al ministerio eclesiástico de santificar corresponde, por parte de los fieles, la obligación de aprovecharse de los medios de adquirir la gracia que se les facilitan (Ioh 3, 5 ; 6, 54). Al ministerio de gobernar corresponde, por parte de los gobernados, la obligación de someterse a la autoridad eclesiástica (Mt 18, 17; Lc 10, 16).

Los profetas del Antiguo Testamento representan simbólicamente el reine mesiánico bajo la imagen de un monte visible muy a lo lejos, que descuella por encima de todos los otros mdntes y al que confluyen todas las gentes (Is 2, 2 s ; Mich 4, 1 s). Según las parábolas de Jesús, la Iglesia se parece a un reino terreno, a un rebaño, a un edificio, a una viña y a una ciudad edificada sobre un monte. San Pablo compara la Iglesia con el cuerpo humano.

Los padres enseñan que es fácil conocer la Iglesia de Cristo como tal y distinguirla de las comunidades heréticas. SAN

IRENEO mantiene, con ra los gnósticos, que los partidarios de la Iglesia en todo el mundo profesan la misma fe, guardan los mismos mandamientos y conservan la misma forma de organización eclesiástica. Compara la Iglesia, que en todas partes predica la misma verdad, con el candelabro de siete brazos, ya que es visible a todos y esparce la luz de Cristo *(Adv. haer.* v 20, 1). SAN AGUSTfN compara la Iglesia con la ciudad edificada sobre un monte (Mt 5, 14) : «La ciudad se presenta clara y visible a la faz de todos los hombres; porque es una ciudad edificada sobre un monte y no puede ocultarse» *(Contra Cresconium* II 36, 45) ; cf. *In ep. I Ioh.,* tr. 1, 13.

«La razón última de la visibilidad de la Iglesia es la encarnación del Verbo divino» (MÖHLER, *Symbolik, §* 36).

2. La faceta interna e invisible de la Iglesia

Además de la faceta externa y visible, la Iglesia tiene, lo mismo que su Fundador, Dios y hombre verdadero, otra faceta interna e invisible. Es invisible el fin de la Iglesia, la santificación interna de las personas; son invisibles los bienes de salvación que la Iglesia distribuye : la verdad y la gracia ; es invisible el principio vital interno de la Iglesia, que es el Espíritu Santo y su labor difusora de la gracia. Mientras que la faceta externa y social de la Iglesia es objeto de percepción sensible, la faceta interna y mística es objeto de la fe. Por eso la manifestación visible de la Iglesia no excluye la fe en la misma como institución salvadora establecida por Dios.

Las objeciones que se alzan contra la visibilidad de la Iglesia parten en su mayoría de una concepción unilateral y exagerada de su faceta interior y espiritual. La palabra de Jesús en Lc 17, 21: «El reino de Dios está dentro de vosotros» (cintra vos») no significa: «el reino de Dios está en vuestros corazones», pues precisamente Jesús dirigió esta frase a los fariseos, sino que su significado es: «et reino de Dios está entre vosotros». Sin embargo, aun en su primera interpretación, no excluye esta palabra de Jesús la visibilidad de su Iglesia.

§ 15. LA UNIDAD DE LA IGLESIA

Por unidad no se entiende tan sólo la unidad numérica o unicidad, sino principalmente la unidad interna o unión en el sentido de indivisión.

La Iglesia fundada por Cristo es única y una (de fe).

La Iglesia profesa en el símbolo niceno-constantinopolitano : «Credo unam... Ecclesiam» ; Dz 86. El concilio del Vaticano enseña : «Para que toda la multitud de los fieles se conservara en la unidad de la fe y 'la comunión («in fidei et communionis unitate»), puso a San Pedro a la cabeza de todos los demás apóstoles, estableciendo en él el principio visible y el fundamento perpetuo de esta doble unidad»; Dz 1821. LEÓN XIII comenta en su encíclica *Satis cognitum,* que trata ex profeso de la unidad de la Iglesia : «Como el divino Fundador quiso que la Iglesia fuera una en la fe, en el gobierno y en la comunión, eligió a Pedro y a sus sucesores como fundamento y, en cierto modo, centro de esta unidad» ; Dz 1960.

En un decreto propio *(Unitatis redintegratio),* el concilio Vaticano II trata sobre el ecumenismo, cuyo fin es el restablecimiento de la unión de todos los cristianos.

1. La unidad de la fe

Esta unidad consiste en que todos los miembros de la Iglesia crean internamente — por lo menos de manera implícita — y confiesen externamente las verdades de fe propuestas por el magisterio eclesiástico, según aquello de la carta a los Romanos 10, 10: «Con el corazón se cree para la justicia y con la boca se confiesa para la salud» (unidad en la confesión de una misma fe o unidad simbólica). Esta unidad en la fe deja margen suficiente para mantener diversas opiniones en cuestiones teológicas controvertidas sobre las cuales no ha definido nada el magisterio eclesiástico.

Es incompatible con la concepción católica de la unidad de la fe la teoría protestante de los *artículos fundamentales.* Esta teoría solamente exige conformidad en las verdades

fundamentales de la fe, así que dentro de una misma Iglesia cristiana pueden subsistir diversas confesiones; cf. Dz 1685.

2. La unidad de la comunión

Esta unidad consiste, por una parte, en la sujeción de los miembros de la Iglesia ala autoridad de los obispos y el Papa (unidad de régimen o unidad jerárquica) y, por otra, en la vinculación de los miembros entre sí constituyendo una unidad social por la participación en el mismo culto y en los mismos medios de alcanzar la gracia (unidad de culto o unidad litúrgica).

La unidad, tanto de la fe como de la comunión, queda salvaguardada de la forma más segura por el primado del Papa, que es el supremo maestro y pastor de la Iglesia («centrum unitatis» ; Dz 1960). La unidad de la fe se rompe por la herejía y la unidad de la comunión por el cisma.

Prueba. Cristo y los apóstoles consideran la unidad como una propiedad esencial de la Iglesia. Cristo confía a sus apóstoles el encargo de predicar su doctrina a todos los pueblos y exige un consentimiento absoluto a tal predicación (Mt 28, 19 s ; Mc 16, 15 s). En su oración sacerdotal, Jesús ruega encarecidamente al Padre por la unidad de los apóstoles y de los que han de creer ene : «No ruego sólo por éstos, sino por cuantos crean en mí por su palabra, para que todos sean uno como tú, Padre, estás es mí y yo en ti, para que también ellos sean en nosotros y el mundo crea que tú me has enviado» (Ioh 17, 20 s). Así pues, la unidad será un distintivo especial de la Iglesia de Cristo.

San Pablo representa simbólicamente a la Iglesia bajo la imagen de una casa (1 Tim. 3, 15) y un cuerpo humano (Rom 12, 4 s y passim). El Apóstol exhorta con insistencia para que se guarde la unidad exterior e interior : «Sed solícitos por conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz. Sólo hay un cuerpo y un espíritu, como también una sola esperanza, la de vuestra vocación. Sólo un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos» (Eph 4, 3-6). Exhorta con gran instancia a que todos se guarden de la escisión y la herejía : «Os ruego, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que todos habléis igualmente, y no haya entre vosotros escisiones, antes seáis

concordes en el mismo pensar y el mismo sentir» (1 Cor 1, 10) ; «Al que enseñe doctrinas sectarias, evítale después de una y otra amonestación» (Tit 3, 10) ; cf. Gal 1, 8s.

Los santos padres, en su lucha contra la herejía, acentúan con gran insistencia la unidad de la fe; y; en su lucha contra el cisma, la unidad de la comunión. SAN IRENEO contrapone con vigor la unidad de la fe cristiana en todo el mundo a la abigarrada multitud que presentan las doctrinas gnósticas : «Así como el sol es tino mismo en todo el mundo, así también el mensaje de la verdad penetra en todas partes e ilmina a todos los hombres que quieren llegar al conocimiento de la verdad» *(Adv. haer.* I 10, 2; cf. v 20, 1). Las verdades más importantes de la fe se recogieron en reglas y símbolos de fe con el fin de que hicieran pública profesión de ella los que se acercaban a recibir el bautismo; cf. las reglas de fe de SAN IRENEO *(Adv. haer.* 110, 1; nI 4, 2), de TERTULIANO *(De praescr.* 13; *De virg. vel.* 1; *Adv. Prax. 2)* y de ORÍGENES *(De princ.* 1, praef. 4). SAN CIPRIANO escribió, con motivo de la escisión religiosa entre Cartago y Roma, la primera monografía sobre la unidad de la Iglesia católica. En ella niega que consigan la salvación eterna los que se apartan de la unidad de la Iglesia católica *(De eccl. cath. unit. 6).* La unidad se conserva «por medio del vínculo de los obispos íntimamente unidos entre sí» *(Ep.* 66, 8). La importancia del primado para conservar la unidad de la Iglesia supieron apreciarla SAN CIPRIANO *(De unit.* 4), OPTATO DE MILEVI *(De schirm. Donat.* iI 2 s), SAN JERÓNIMO *(Adv. Iov.* 126).

SANTO TOMÁS funda la unidad de la Iglesia en tres elementos: la *fe* común de todos Ios miembros de la Iglesia, la *esperanza* común en la vida eterna *y* el *amor* común a Dios *y* el amor recíproco de unos con otros por medio de los servicios de caridad prestados mutuamente. El creer en la unidad de la Iglesia es condición para alcanzar la vida eterna *(Expos. symbol.,* a. 9).

§ 16. LA SANTIDAD DE LA IGLESIA

La santidad, en la criatura, significa vinculación con Dios. Hay que distinguir entre santidad *subjetiva o* personal y santidad *objetiva o* real. La santidad subjetiva consiste,

negativamente, en la carencia de pecado, y, positivamente, en la unión sobrenatural con Dios por medio de la gracia y la caridad. La santidad objetiva es inherente a cosas y personas que están consagradas de modo permanente al servicio de Dios o que obran la santificación de los hombres.

1. La santidad como propiedad esencial de la Iglesia

La Iglesia fundada por Jesucristo es santa (de fe).

La Iglesia confiesa en el símbolo apostólico : «Credo... sanctam Ecclesiam» ; Dz 2. El concilio del Vaticano atribuye a la Iglesia «santidad eximia e inagotable fecundidad en todos los bienes» ; Dz 1794. Pío x11 comenta en la encíclica *Mystici Corporis: «Y* esta piadosa Madre brilla sin mancha alguna en los sacramentos, con los que engendra y alimenta a sus hijos; en la fe que en todo tiempo conserva incontaminada ; en las santísimas leyes con que a todos manda y en los consejos evangélicos con que amonesta; y, finalmente, en los celestiales dones y carismas con los que, inagotable en su fecundidad, da a luz incontables ejércitos de mártires, vírgenes y confesores.» El concilio Vaticano II enseña que todos los miembros de la Iglesia están llamados a la santidad (const. *Lumen gentium, n.* 39-42).

La Iglesia es santa en su origen, en su fin, en sus medios y en sus frutos.

Es santo el fundador y cabeza invisible de la Iglesia, que es Cristo nuestro Sefior; es santo el principio vital interno de la Iglesia, que es el Espíritu Santo ; lo es también el fin de la Iglesia, que es la gloria de Dios y la santificación del hombre ; lo son igualmente los medios con los que la Iglesia alcanza su fin : la doctrina de Cristo con sus artículos de fe, sus preceptos y consejos morales, el culto y, sobre todo, el santo sacrificio de la misa, los sacramentos, los sacramentales y las preces litúrgicas, las leyes y ordenaciones de la Iglesia, las órdenes y congregaciones, los institutos de educación cristiana y de caridad, los dones de gracia y los carismas Abtados por el Espíritu Santo. Son santos muchos miembros de la Iglesia, entendiendo la palabra santidad en el sentido general de la palabra (= posesión del estado de gracia); y tampoco han faltado en todo tiempo ejemplos de santidad heroica probada con

hechos milagrosos. De todas estas clases de santidad, solamente las dos últimas — la santidad de los medios y la santidad de los miembros (por lo menos la santidad heroica) — son sensibles y, por tanto, signos distintos de la Iglesia de Cristo.

Prueba. Jesús compara la Iglesia con el fermento (Mt 13, 33) para indicarnos cuáles son la misión y el poder transformador y santificador que ella posee. En este mismo sentido llama Jesús a sus discípulos «sal de la tierra» (Mt 5, 13) y «luz del mundo» (Mt 5, 14). San Pablo se dirige a los cristianos llamándoles «santos» : «santificados en Cristo Jesús, llamados a ser santos» (1 Cor 1, 2). Llama a cada una de las comunidades, igual que a todo el conjunto de la Iglesia, la «comunidad (ecclesia) de Dios» (1 Cor 1, 2; 1 Tina 3, 15). Como fin de la institución de la Iglesia, cita la santificación de sus miembros según la faceta negativa y positiva de la santidad : «Cristo amó la Iglesia y se entregó por ella para santificarla, purificándola mediante el lavado del agua con la palabra, a fin de presentársela a sí gloriosa, sin mancha o arruga o cosa semejante, sino santa e intachable» (Eph 5, 25-27) ; cf. Tit 2, 14. Los ministerios eclesiásticos y los dones extraordinarios de la gracia sirven para la «perfección consumada de los santos» según el modelo de Cristo (Eph 4, 11-13). La razón más honda de que la Iglesia sea santa y de que posea en sí esa virtud intrínseca de santificar es precisamente su íntima relación con Cristo y con el Espíritu Santo : la Iglesia es el cuerpo de Cristo, penetrado y animado por d Espíritu Santo (1 Cor 12, 12 s).

Los apologistas de los primeros tiempos del cristianismo describen, en su lucha contra el paganismo, la sublimidad de la fe y la moral cristiana e indican la tranformación moral que han logrado en sus adeptos; cf. ARÍSTIDES, *Apol.* 15-17; JUSTINO, *Apol. i* 14-17, 23-29; ATENÁGORAS, *Suppl.* 31-36; *Ep. ad Diogn.* 5s. Según ORÍGENES, «las iglesias de Dios que han tenido como maestro y educador a Cristo, en comparación con las comunidades paganas en medio de las cuales habitan como extranjeras, son como luminarias celestiales en el mundo» *(C. Celsum* Iu 29; cf. 126); cf. SAN AGUSTÍN, *Sermo* 214, 11.

SANTO ToMÁs prueba la santidad de la Iglesia por la santidad de sus miembros, que son lavados con la sangre

de Cristo, ungidos con la gracia del Espíritu Santo, consagrados como templos de Dios por la inhabitación de la Trinidad y santificados por la vocación de Dios ; *Expos. symb.,* a. 9.

2. La Iglesia y el pecado

A la Iglesia no pertenecen tan sólo miembros santos, sino también pecadores (de fe).

De la santidad de la Iglesia no se sigue que los que pecan mortalmente cesen de ser miembros de ella, como enseñaran en la antigüedad cristiana los novacianos y donatistas, y en la edad moderna Lutero y Quesnel. Clemente xI y Pío vi condenaron esta sentencia; Dz 1422-28, 1515. Pío xii volvió a reprobarla en su encíclica *Mystici Corporis,* haciendo la siguiente observación : «No cualquier pecado, aunque sea una transgresión grave, aleja por su misma naturaleza al hombre del cuerpo de la Iglesia, como lo hacen el cisma, la herejía o la apostasía.»

Jesús, con sus parábolas de la cizaña y el trigo (Mt 13, 24-30), de la red que ha recogido peces buenos y malos (Mt 13, 47-50) y de las vírgenes prudentes y necias (Mt 25, 1-13), nos enseña que en la Iglesia conviven buenos y malos y que la separación no se hará hasta el fin del mundo, en el juicio universal. Dio instrucciones muy concretas para amonestar a los hermanos que cometieran alguna falta. Cuando todos los intentos por corregirlos hayan fracasado, entonces manda Jesús que se les excluya de la Iglesia (Mt 18, 15-17). Los escritos apostólicos dejan claramente traslucir que ya **en** la Iglesia primitiva hubo anomalías de índole moral que no siempre fueron castigadas con la exclusión de la comunidad cristiana (cf. 1 Cor 11, 18 ss ; 2 Cor 12, 20 s).

SAN AGUSTÍN defendió contra los donatistas la doctrina tradicional de la Iglesia apoyándose en las parábolas de Jesús; cf. *In lohan.,* tr. 6, 12; *Enarr. in Ps.* 128, 8; *Ep.* 93, 9, 34. La doctrina de que todo el que peca mortalmente cesa de ser miembro de la Iglesia conduce a negar la visibilidad de la iglesia, porque la posesión o carencia del estado de gracia no es cognoscible externamente. La permanencia del gravemente pecador en la Iglesia tiene fundamento intrínseco en cuanto éste sigue estando unido con Cristo,

cabeza del cuerpo místico, al menos por medio de la fe y de la esperanza cristiana ; cf. S.th. III 8, 3 ad 2.

§ 17. LA CATOLICIDAD DE LA IGLESIA

Católico significa «universal» (xa8' 6),ov). La Iglesia se llama, sobre todo, católica por su universalidad espacial, es decir, por *su* difusión por todo el orbe. Hay que distinguir entre la catolicidad *virtual,* es decir, el derecho *y* la potencia para difundirse por todo el mundo, *y* la catolicidad *actual,* que es la difusión efectiva por toda la tierra. La primera fue desde el principio una nota distintiva de la Iglesia; la segunda, como es natural, no pudo alcanzarse hasta pasado un período un tanto largo de desarrollo histórico. La catolicidad actual puede ser *física o moral,* según que comprenda todos los pueblos de la tierra (aunque no a todos los individuos que loa integran) o solamente a la mayor parte de los mismos. La catolicidad presupone la unidad.

La lglesia fundada por Cristo es católica (de fe).

La Iglesia confiesa en el símbolo apostólico : «Credo... sanctam Ecclesiam catholicam» ;, Dz 6; cf. Dz 86, 1686. El concilio Vaticano ti trata en un decreto propio *(Ad gentes)* sobre la actividad misionera de la Iglesia resultante de la catolicidad. Cf. Vaticano ir, const. *Lumen gentium,* n. 13; 17.

Para que se verifique el concepto de catolicidad, basta la catolicidad moral. Ésta, por voluntad de Cristo, ha de irse ampliando incesantemente. El ideal al que tiene que aspirar la Iglesia es la catolicidad física. Según la sentencia, bien fundada, de la mayor parte de los teólogos, la catolicidad moral ha de ser simultánea, de suerte que, después de cierto período de desarrollo desde la fundación de la Iglesia, tiene que ser ya una realidad que, además, *vaya* acrecentándose sin cesar. La vasta difusión de una doctrina y el gran número de sus adeptos no es por sí misma una prueba en favor de la misma — también el error puede alcanzar gran difusión—; pero es una propiedad que no debe faltar a la Iglesia, por voluntad de su Fundador, y que constituye incluso un distintivo de la verdadera Iglesia de Cristo.

Prueba. En las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento se predice la catolicidad como propiedad distintiva del reino mesiánico. Mientras que el reino de Dios en el Antiguo Testamento se limitaba al pueblo de Israel, el futuro reino mesiánico abarcará todos los pueblos de la tierra ; Gen 22, 18: «En tu simiente serán bendecidos todos los pueblos de la tierra» ; cf. Gen 12, 3; 18, 18; 26,4;28, 14 ; Ps 2, 8; 21, 28; 71, 8-11 y 17 ; 85, 9; Is 2, 2; 11,40; 45, 22; 49, 6 ; 55, 4-5 ; 56, 3-8; 66, 19-21 ; Ez 17, 22-24; Dan 2, 35 ; Mal 1, 11.

Cristo quiso que su Iglesia fuera universal y abrazara todos los pueblos. En lugar del particularismo mezquino de los judíos, Jesús proclamó su universalismo cristiano, tan amplio como el mundo : «Será predicado este Evangelio del reino de Dios en todo el mundo, testimonio para todas las naciones, y entonces vendrá el fin» (Mt 24, 14 ; cf. Lc 24, 47) ; «Id y enseñad a todos los pueblos» (Mt 28, 19; cf. Mc 16, 15) ; «Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea, en Samaria y hasta los extremos de la tierra» (Act 1, 8).

Los apóstoles supieron responder a la misión que les confiara Cristo. La comunidad primitiva de Jerusalén fue el centro de irradiación para predicar el Evangelio en Judea y Samaria ; la primera comunidad cristiano-gentílica de Antioquía fue el centro de irradiación para misionar a los gentiles. San Pablo recorrió casi todo el mundo por el que se extendía la vieja cultura grecorromana **v** predicó a todos los pueblos gentílicos la «obediencia de fe» ante Cristo (Rom 1, 5). Este apóstol via ya cumplirse la palabra profética del salmista : «Por toda la tierra se difundió su voz [la de los mensajeros del Evangelio] y hasta los confines del orbe su pregón» (Rom 10, 18). Cuando el número de gentiles predestinados por Dios haya entrado en la Iglesia, entonces Israel, que rechazó antes la salvación que se le brindaba, se convertirá y será salvo (Rom **11,** 25 s).

El título «Iglesia católica» lo emplea por vez primera SAN IGNACIO DE ANrloQufA : «Donde está Jesús, allí está la Iglesia católica» *(Smyrn. 8, 2).* En el *Martyrium Polycarpi* aparece cuatro veces este título, tres de ellas con la misma significación de «Iglesia universal» esparcida por todo el **mundo** (inscr. ; 8, 1; 19, *2)* con que lo emplea San Ignacio, y otra vez con la significación de «Iglesia ortodoxa» (16, *2).*

Desde fines del siglo II, esta expresión se encuentra a menudo en ambas acepciones, que de hecho vienen a coincidir *(Canon Muratori,* Tertuliano, San Cipriano). En el símbolo, el atributo «católico» (referido a la Iglesia) aparece por vez primera en las fórmulas orientales (San Cirilo de Jerusalén, San Epifanio, símbolo niceno-constantinopolitano ; Dz 9, 14, *86).* SAN CIRILO DE JERUSALÉN interpreta la catolicidad de la Iglesia no sólo como la universalidad de su extensión por el mundo, sino también como la de la doctrina que predica, la de las clases sociales que conduce al culto de Dios, la de la remisión de los pecados que otorga *y* la de las virtudes que posee *(Cat.* 18, *23).* Por todas estas propiedades se diferencia la verdadera Iglesia de Cristo de las asambleas de los herejes. Por esta razón, SAN CIRILO considera «Iglesia católica» como nombre propio de esta santa Iglesia, madre de todos nosotros y esposa de nuestro Señor Jesucristo, Hijo unigénito de Dios» *(Cat.* 18, *26).* SAN AGUSTíN toma principalmente el atributo de «católica» en el sentido de la universal extensión por la tierra de que goza la Iglesia *(Ep. 93, 7, 23).* Recorre las Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento **para** probar que esa catolicidad externa es un rasgo esencial y característico de la verdadera Iglesia de Cristo; cf. *Ep.* 185, 1, *5; Sermo 46, 14, 33 s.*

SANTO TOMÄS prueba la catolicidad de la Iglesia por su expansión universal por todo el orbe, por la totalidad de las clases sociales que en ella figuran **y** por su duración universal desde los tiempos de Abel hasta la terminación del mundo; *F.xpos. symb., a. 9.*

§ 18. LA APOSTOLICIDAD DE LA IGLESIA

Apostólico es aquello que se deriva de los apóstoles. Conviene distinguir una triple apostolicidad: la de origen («apostolicitas originis»), la de la doctrina («ap. doctrinae») y la de sucesión («ap. successionis»).

La Iglesia fundada por Cristo es apostólica (de fe).

El símboló niceno-constantinopolitano confiesa : «Credo... apostolicam Ecclesiam"; Dz 86; cf. Dz *14,* 1686. Cf. Vaticano II, const. *Lumen gentium, n.* 19 *s.*

Este dogma quiere decir: La Iglesia se remonta en su origen hasta los mismos apóstoles. Ella siempre ha conservado la doctrina que recibiera de los apóstoles. Los pastores de la Iglesia, el Papa y los obispos, se hallan unidos con los apóstoles por la sucesión legítima. Esta apostolicidad de la sucesión garantiza la transmisión incontaminada de la doctrina y establece la vinculación orgánica entre la Iglesia del momento actual y la de los apóstoles.

Prueba. Cristo estableció su Iglesia sobre los apóstoles confiriéndoles el triple ministerio de enseñar, regir y santificar, y constituyendo a Pedro en supremo pastor y maestro de la Iglesia (v. supra, §§ 4, *5) :* Por voluntad de Cristo, estos *oficios,* con sus poderes correspondientes, debían pasar a los sucesores de los apóstoles, porque el fin de la Iglesia exige necesariamente que se continúe su ejercicio. *El* carácter apostólico de la Iglesia se manifiesta clarísimamente en la sucesión ininterrumpida que va de los obispos a los apóstoles. Basta mostrar la sucesión apostólica de la iglesia romana, porque el obispo de Roma es cabeza de toda la Iglesia y posee el magisterio infalible. En consecuencia, donde está Pedro o su sucesor allí encontraremos la Iglesia apostólica y la doctrina incontaminada de los apóstoles.

Entre los santos padres, fueron principalmente San Ireneo y Tertuliano quienes hicieron valer el principio de la apostolicidad de la Iglesia en su lucha contra los errores gnósticos. Hacen hincapié en que la Iglesia católica ha recibido su doctrina de los apóstoles y en que la ininterrumpida sucesión de los obispos la ha conservado pura, mientras que las herejías son de origen postapostólico; e incluso algunas que se remontan al tiempo de los apóstoles son, de todos modos, ajenas a las enseñanzas de éstos y no tienen en ellos su origen. SAN IRENEO nos ofrece la más antigua lista de los obispos de Roma *(Adv. haer. ni 3, 3;* cf. Iv *26; 2); cf.* TERTULIANO, *De praescr. 20, 21; 32; 36-37; Adv. Marc. rv 5;* SAN CIPRIANO, *Ep. 69, 3;* SAN AGUSTfN, *Contra ep. Manichaei* 4, *5; Ep. 53, 1, 2* (lista de los obispos de Roma). SANTO TOMÁS enseña que los apóstoles y su doctrina son el fundamento secundario de la Iglesia, siendo Cristo mismo el fundamento primario; *Expos. symb., a. 9.*

Las notas distintivas de la Iglesia

Las cuatro propiedades de unidad, santidad, catolicidad y apostolici**dad,** como se manifiestan al exterior y son fácilmente conocibles, no *son* únicamente propiedades esenciales de la verdadera Iglesia de Cristo, sino al mismo tiempo sus notas distintivas. El Santo Oficio hizo la siguiente **declaración** durante el pontificado de Pfo Ix (1864) : «La verdadera Iglesia de Cristo es constituida y discernida, en virtud de la autoridad de Dios, **por la** cuádruple nota que confesamos como objeto de fe en el símbolo» ; Dz 1686; cf. *1793.* La apologética se encarga de probar que, entre todas las confesiones cristianas, la Iglesia católica romana es la única *o* la que con más excelencia posee estas cuatro notas.

Capítulo quinto

NECESIDAD DE LA IGLESIA

§ 19. LA PERTENENCIA A LA IGLESIA

1. Doctrina de la Iglesia

*Miembros de la Iglesia son todos aquellos que han recibido vúlidamente el sacramento del bautismo y no se han separado de la **unidad** de la fe ni de la unidad de la comunidad jurídica de **la** Iglesia* (sent. cierta).

Pío xii, en su encíclica *Mystici Corporis,* hizo la siguiente declaración : «Entre los miembros de la Iglesia sólo se han de contar realmente aquellos que recibieron las aguas regeneradoras del bautismo y profesan la verdadera fe, y ni se han separado para su desgracia de la contextura del Cuerpo místico ni han sido apartados de él por la legítima autoridad a causa de gravísimos delitos» ; Dz *2286.*

Conforme a esta declaración, tienen que cumplirse tres requisitos para ser miembro de la Iglesia : a) haber recibido válidamente el sacramento del bautismo; b) profesar la fe verdadera; c) hallarse unido a la comunidad de la Iglesia. Cumpliendo estos tres requisitos, el hombre se somete al

triple ministerio de la Iglesia : al sacerdotal (bautismo), al doctrinal (profesión de fe) y al pastoral (sumisión a la autoridad de la Iglesia). Como los tres poderes transmitidos en estos tres ministerios de la Iglesia : el de santificar, el de enseñar y el de gobernar, constituyen la unidad y visibilidad de la Iglesia, es claro que el someterse a todos estos poderes es requisito necesario para pertenecer a la Iglesia. Por el sacramento del bautismo se imprime en el alma el sello de Jesucristo : el carácter bautismal. Este opera en nosotros la incorporación al Cuerpo místico de Cristo, confiriéndonos la capacidad y el derecho de participar en el culto cristiano. El bautismo es, por tanto, la verdadera causa de la incorporación a la Iglesia. La confesión de la fe verdadera y la permanencia en la comunidad de la Iglesia son, con respecto al adulto, condiciones subjetivas para que se realice o continúe sin impedimento la incorporación a la Iglesia fundamentada por el bautismo. Los niños bautizados válidamente fuera de la Iglesia son miembros de la misma hasta que, al llegar al uso de razón, se separen voluntariamente de la fe verdadera o de la comunión de la Iglesia.

El *Deereturn pro Armeniis* del papa EUGENIO IV (1439) dice a propósito del bautismo: «Por él nos convertimos en miembros de Cristo y somos incorporados a la Iglesia» («per ipsum membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae» ; Dz 696). El concilio de Trento declaró: «La Iglesia no ejerce sobre nadie su jurisdicción si antes no ha entrado en ella por la puerta del bautismo» ; Dz 895; cf. Dz 324, 869; CIC 87. Cf. Vaticano ii, const. *Lumen gentium,* n. 14 s.

2. Prueba

Según las enseñanzas de Jesús, la recepción del bautismo es condición indispensable para entrar en el reino de Dios (Idh 3, 5) y para conseguir la eterna salvación (Mc 16, 16). San Pedro, a todos los que han recibido el mensaje de Cristo, les pide que hagan penitencia y se bauticen (Act 2, 38). El bautismo fue ya desde un principio la puerta para entrar en la Iglesia ; Act 2, **41** «Ellos recibieron su palabra y se bautizaron, y se convirtieron aquel día unas tres mil almas» ; cf. Act 8, 12 s y 38; 9, 18; 10, 48; 16, 15 y 33; 18, 8; 19, 5.

Según la enseñanza de San Pablo, todos, sean judíos o gentiles, libres o esclavos, pasan por el bautismo a formar un solo cuerpo, el de Cristo ; 1 Cor 12, 13 ; Ga'l 3, 27 s. A la recepción del bautismo, en los adultos, ha de preceder la aceptación del mensaje de la fe; Mc 16, 16 : «El que creyere y fuere bautizado se salvará». El mandato de bautizar a todas las gentes exige indirectamente que éstas se sometan al triple ministerio apostólico.

Es convicción universal de la tradición que aquellos que se separan de la fe y la comunión de la Iglesia cesan de ser miembros suyos. Ya ordenó San Pablo que se evitase a «un hereje» después de una y otra amonestación (Tit 3, 10). TERTULIANO comenta: «Los herejes no tienen participación en nuestra doctrina, y el ser privados de la comunión eclesiástica atestigua en todo caso que están fuera de la misma» *(De bapt. 15).* Según su opinión, los herejes ya no son cristianos, porque las doctrinas que profesan por libre elección no las recibieron de Cristo *(De praescr. 37).* Según SAN CIPRIANO, solamente aquellos que permanecen en la casa de Dios constituyen la Iglesia, mientras que los herejes y cismáticos quedan fuera de ella *(Ep.* 59, 7). La contienda sobre el bautismo de los herejes se debatía en torno a si los herejes, estando fuera de la Iglesia, podían bautizar válidamente. SAN AGUSTIN compara a los herejes con un miembro seccionado del cuerpo *(Sereno* 267, 4, 4). Al explicar el símbolo, dice: «Ni los herejes ni los cismáticos pertenecen a la Iglesia católica» *(De fide et symbolo* 10, 21).

3. Conclusiones

No se cuentan entre los miembros de la Iglesia:

a) Los que no han recibido el bautismo ; cf. 1 Cor 5, 12: « Pues qué me toca a mi juzgar a los de fuera («qui foris sunt»)?» El llamado bautismo de sangre y el de deseo pueden sustituir al bautismo de agua en cuanto a la comunicación de la gracia, pero no en cuanto a la incorporación a la Iglesia, pues no confieren el carácter sacramental en el cual radican los derechos de la comunión eclesiástica.

Los catecúmenos, contra lo que opinaba Suárez, no se cuentan entre los miembros de la Iglesia. Aunque tengan el

deseo *(votum)* de pertenecer a la Iglesia, todavía no han entrado realmente *(actu)* en ella. La Iglesia no reivindica jurisdicción alguna sobre ellos; Dz 895. Los padres trazan una clara línea divisoria entre los catecúmenos y los «fieles» ; cf. TERTULIANO, *l>e praescr.* 41; SAN AGUSTÍN, *la loh.,* tr. 44, 2.

b) Los herejes y apóstatas públicos. Incluso aquellos herejes públicos que están de buena fe en el error (herejes materiales), no pertenecen al cuerpo de la Iglesia, es decir, a la comunidad jurídica que ella constituye. Esto no excluye que por su deseo de pertenecer a la Iglesia *(votum Ecclesiae)* pertenezcan espiritualmente a ella y consigan por este medio la justificación y la salud sobrenatural.

Los herejes y apóstatas ocultos siguen siendo miembros de la Iglesia, según la opinión más probable de Belarmino y de la mayor parte de los teólogos modernos (Palmieri, Billot, Straub, Pesch) contra la de Suárez, Franzelin y otros. La razón es que el dejar de ser miembro de la Iglesia lo mismo que el llegar a serlo solamente tiene lugar por medio de hechos exteriores y jurídicamente perceptibles, pues así lo exige el carácter visible de la Iglesia.

c) Los cismáticos, aun aquellos que de buena fe rechazan por principio la autoridad eclesiástica o se separan de la comunión de los fieles a ella sometidos. Los cismáticos de buena fe (materiales), igual que los herejes de buena fe, pueden, por su deseo de pertenecer a la Iglesia *(votum Ecclesiae),* pertenecer espiritualmente a ella *y* conseguir por este medio la justificación y la salud eterna.

d) Los «excommunicati vitandi» (CIC 2258). Los «excommunicati tolerati», según una opinión que hoy día es casi general y que se ve confirmada por CIC 2266, siguen siendo miembros de la Iglesia aun después de la publicación de la sentencia judicial, pero están privados de muchos bienes espirituales. La opinión sostenida por algunos teólogos (Suárez, Dieckmann) de que también los «excommunicati vitandi» siguen siendo miembros de la Iglesia es incompatible con las enseñanzas de la encíclica *Mystici Corporis,* pues ésta habla expresamente de aquellos que por sus graves delitos han sido separados por la autoridad eclesiástica del cuerpo de la Iglesia. Siguiendo la

doctrina casi general de los teólogos, hemos de entender que los tales son únicamente los «excommunicati vitandi».

Aun cuando los públicos apóstatas y herejes, los cismáticos y los «excommunicati vitandi», quedan fuera de la organización jurídica de la Iglesia, con todo, su relación con ella es esencialmente distinta que la de los que no han recibido el bautismo. Como el carácter bautismal, que obra la incorporación a la Iglesia, es indestructible, el bautizado, por más que cese de ser miembro de la Iglesia, no queda completamente fuera de ella de suerte que quede roto todo vínculo con la misma. Quedan en pie los deberes que se derivan de la recepción del bautismo, aun cuando se halla perdido por castigo el uso de los derechos que este sacramento confiere. Por eso, la Iglesia reclama el ejercicio de su jurisdicción aun sobre los bautizados que se han separado de ella.

§ 20. LA NECESIDAD DE PERTENECER A LA IGLESIA

Todos los hombres tienen necesidad de pertenecer a la Iglesia para conseguir la salvación (de fe).

El concilio IV de Letrán (1215) declaró en el *Caput Firmiter:* «Una sola es la Iglesia universal de los fieles, fuera de la cual nadie se salva» («extra quam nullus omnino salvatur») ; Dz 430. Lo mismo enseñaron el concilio unionista de Florencia (Dz 714) y los papas Inocencio III (Dz 423), BONIFACIO VIII en la bula *Unam Sanctam* (Dz 468), Clemente vt (Dz 570b), Benedicto XIV (Dz 1473), Pío ix (Dz 1647, 1677), León xiii (Dz 1955) y Pío xii en 'la encíclica *Mystici Corporis* (Dz 2286, 2288). Pío Ix declaró contra el moderno indiferentismo en materia de religión : «Por razón de la fe, hay que mantener que fuera de la Iglesia apostólica romana nadie puede alcanzar la salvación. Esta Iglesia es la única Arca de salvación. Quien no entre en ella perecerá por el diluvio. Pero, no obstante, **hay** que admitir también como cierto que aquellos que ignoran la verdadera religión, en caso de que esta ignorancia sea invencible, no aparecen por ello cargados con culpa ante los ojos del Señor» ; Dz 1647. Este último párrafo no excluye la posibilidad de que consigan la salvación personas que de hecho *(actu)* no pertenecen a la Iglesia; cf. Dz 1677; 796 *(votum baptismi);*

Vaticano II, const. *Lumen gentium, n.* 14-17; deer. *Ad gentes, n. 7.*

La necesidad de pertenecer a la Iglesia no es únicamente necesidad *de precepto,* sino también *de medio,* como indica claramente la comparación con el Arca, que era el único medio de escapar a la catástrofe del diluvio universal. Pero la necesidad de medio no es absoluta, sino hipotética. En circunstancias especiales, como es en caso de ignorancia invencible o de imposibilidad, la pertenencia actual a la Iglesia puede ser sustituida por el deseo de la misma *(votum).* Ni es necesario que este desea sea explícito, sino que puede también traducirse por una disposición moral para cumplir fielmente la voluntad de Dios *(votum implicituen).* De esta manera pueden asimismo alcanzar la salvación los que se hallan de hecho fuera de la Iglesia católica. Cf. Carta del Santo Oficio de 8.8.1949 (Dz 3866-73).

Cristo ordenó que todos los hombres pertenecieran a 'la Iglesia, pues la fundó como una institución necesaria para alcanzar la salvación. El revistió a los apóstoles de su autoridad, les dio el encargo de enseñar y bautizar a todas las gentes, haciendo depender la salvación eterna de que éstas quisieran recibir su doctrina y ser bautizadas ; cf. Lc 10, 16; Mt 10, 40; 18, 17; 28, 19s; Mc 16, 15 s. Todos aquellos que con ignorancia inculpable desconocen la Iglesia de Cristo, pero están prontos para obedecer en todo a los mandatos de la voluntad divina, no son condenados, como se deduce de la justicia divina y de la universalidad de la voluntad salvífica de Dios, de la cual existen claros testimonios en la Escritura (1 Tim 2, 4). Los apóstoles enseñan que es necesario pertenecer a la Iglesia para conseguir la salvación, por cuanto predican que la fe en Cristo y en su Evangelio es necesaria, como condición, para salvarse. San Pedro confiesa ante el sanedrín: «En ningún otro hay salvación» (Act 4, 12) ; cf. Gal 1, 8; Tit 3, 10 s ; 2 Iah 10 s.

Es convicción unánime de los padres que fuera de la Iglesia no es posible conseguir la salvación. Este principio no solamente se aplicaba con respecto a los paganos, sino también en relación con los herejes y cismáticos. SAN IRENEO enseña que «en la operación del Espíritu no tienen participación todos aquellos que no corren a la Iglesia, sino

que se defraudan a sí mismos privándose de la vida por su mala doctrina y su pésima conducta. Porque donde está la Iglesia, allí está el Espíritu de Dios; y donde está el Espíritu de Dios, allí están la Iglesia y todas las gracias» *(Adv. haer.* III 24, 1). ORÍGENES enuncia formalmente esta proposición: «Fuera de la Iglesia ninguno se salva» («extra ecclesiam nemo salvatur» ; *In Iesu Nave hon. 3, 5) ; y* de manera parecida se expresa SAN CIPRIANO: «Fuera de la iglesia no hay salvación» («salus extra ecclesiam non est» ; *Ep.* 73, 21). Los santos padres (v.g., Cipriano, Jerónimo, Agustín, Fulgencio) ven en el Antiguo Testamento algunos tipos que significan espiritualmente la necesidad de pertenecer a la Iglesia. Tales son, entre otros, el Arca de Noé para escapar al diluvio y la casa de Rahab (Ios 2, 18 s). La expresión práctica de esa fe de la Iglesia primitiva en la necesidad de pertenecer a la Iglesia para alcanzar la salvación la tenemos en el extraordinario celo misional que desplegaba, en su prontitud para sufrir el martirio y en su lucha contra la herejía.

Junto a esta fuerte insistencia en la necesidad de pertenecer a la Iglesia para conseguir la salvación, es comprensible que sólo tímidamente apunte el pensamiento de la posibilidad que tienen de salvarse los que están fuera de la misma. San Ambrosio y San Agustín afirman que los ca'ecúmenos que mueren antes de recibir el bautismo pueden conseguir la salvación por su deseo del bautismo, por su fe y por la penitencia de su corazón (SAN AMBROSIO, *De obitu Val.* 51; SAN AGUSTÍN, *De bapt.* Iv 22, 29). En cambio, GENADIO DE MARSELLA niega tal posibilidad si se exceptúa el caso del martirio *(De 'eccl. doga.* 74). SAN AGUSTÍN distingue de hecho, aunque no lo hace con estas palabras expresas, entre los herejes materiales y los formales. A Ios primeros no los cuenta entre los herejes propiamente tales *(Ep. 43,* 1, 1). Según parece, juzga que la posibilidad que tienen de salvarse es distinta de la que tienen los herejes propiamente tales.

SANTO TOMÁS enseña, con la tradición, la necesidad de pertenecer a la Iglesia para salvarse. *Expos. symb.,* a. 9. Por otra parte, concede la posibilidad de justificarse extrasacramentalmente por el *votum baptismi, y* con ello la posibilidad de salvarse sin pertenecer actualmente a la Iglesia, por razón del *votum Ecclesiae;* S.th. III 68, 2.

A propósito de la acusación de intolerancia que se lanza contra la Iglesia católica conviene distinguir entre la intolerancia dogmática y la intolerancia civil. La Iglesia condena la tolerancia dogmática que concede el mismo valor a todas las religiones, o por lo menos a todas las confesiones cristianas (indiferentismo) ; la verdad no es más que una sola. Pero la Iglesia sí es partidaria de la tolerancia civil, pues predica el amor a todos los hombres, incluso a los que yerran; cf. las oraciones del día de Viernes Santo.

Capítulo sexto

LA COMUNIÓN DE LOS SANTOS

§ 21. NOCIÓN Y REALIDAD DE LA COMUNIÓN DE LOS SANTOS

En adelante tomaremos el concepto de Iglesia en sentido amplio, entendiendo por ella todas las personas que han sido redimidas y santificadas por la gracia de Cristo, ora estén en la tierra, ora en el cielo, ora en el fuego del purgatorio. La Iglesia, entendida en este sentido amplio, recibe generalmente el nombre de comunión de los santos.

Los miembros, santificados por la gracia redentora de Cristo, ***que*** *pertenecen al reino de Dios sobre la tierra y al de la vida futura, están* ***unidos*** *con Cristo, su Cabeza, y todos entre sí, formando una comunión de vida sobrenatural* (sent. cierta).

El símbolo apostólico, en su fonna más reciente (siglo v), amplía la confesión de la santa Iglesia católica con la siguiente adición : "la comunión de los santos». Por el contexto vemos que esta expresión se refiere a la Iglesia de este mundo. Quiere decir que los cristianos de la tierra, mientras no lo estorbe el pecado mortal, se hallan en comunión de vida sobrenatural con Cristo, su Cabeza, y todos entre sí.

En su primitiva significación, las palabras «communio sanctorum» expresan la posesión común de los bienes

santos («sanctorum» = genitivo de «sancta»). Niceta de Remesiana comenta en su exposición del símbolo: «Cree, por tanto, que sólo en esta Iglesia alcanzarás ser partícipe en la posesión de los bienes santos («communionem sanctorum»)». SAN AGUSTÍN habla en este mismo sentido de la "communio sacramentorum» *(Sermo* 214, *11).* Hoy día, con la citada expresión nos referirnos ante todo a la comunidad de los hombres santificados por la gracia de Cristo, que se halla en posesión de los bienes de salvación que nos ganó Cristo.

Según el *Catecismo Romano,* la comunión de los santos se realiza por la posesión común de los medios de alcanzar la grácia depositados en la Iglesia, de los dones extraordinarios de gracia concedidos a la Iglesia; y, además, por la participación de los frutos de las oraciones y buenas obras de todos los miembros de la Iglesia : «La unidad del Espíritu, por la que ella [la Iglesia] es conducida, hace que todo lo que en ella se deposite sea común» (I 10, *22); «No* solamente son comunes aquellos dones que hacen a los hombres gratos a Dios y justos, sino también los dones extraordinarios de la gracia» (I 10, 25) ; «Todo lo bueno y santo que emprende un individuo repercute en bien de todos, y la caridad es la que hace que les aproveche, pues esta virtud no busca su propio provecho» (L 10, 23). Observaciones muy parecidas a éstas las hallamos en la encíclica *Mystici Corporis* del papa PÍo xii: «En él [en el cuerpo místico del Cristo) no se realiza por sus miembros ninguna obra buena, ningún acto de virtud, del que no se aprovechen todos por la comunión de los santos». Por consiguiente, entre los miembros del cuerpo místico existe una comunidad de bienes espirituales que se extiende a todos los bienes de la gracia que Cristo nos adquirió y a las buenas obras realizadas con su gracia.

Por voluntad de Cristo, los cristianos deben constituir entre sí una íntima unidad moral, de la que es figura la propia unión de Cristo con el Padre (Ioh 17, 21). Jesús se considera a sí mismo como la vid, y a sus discípulos como los sarmientos, que producen fruto por la virtud de la vid (Ioh 15, 1-8). Enseña a sus discípulos a que rueguen al Padre común de los cielos para que les conceda los bienes naturales y sobrenaturales, no sólo para ellos mismos, sino para toda la sociedad de los fieles cristianos (Mt 6, 9 ss : Padre nuestro). San Pablo supo desarrollar ampliamente

esta doctrina de Cristo. El Apóstol considera a Cristo como la cabeza del cuerpo místico; que es la Iglesia, y a los fieles como los miembros de ese cuerpo. La actividad de cada miembro redunda en beneficio de todos los demás miembros ; 1 Cor 12, 25-27: «En el cuerpo no tiene que haber escisiones, antes todos los miembros tienen que preocuparse por igual unos de otros. De esta suerte, si padece un miembro, todos los miembros padecen con él; y si un miembro es honrado, todos los otros a una se gozan. Pues vosotros sois el cuerpo de Cristo y [sus] miembros cada uno en parte» ; Rom 12, 4 s : aPues a la manera que en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, y todos los miembros no ttenen la misma función, así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, y todos somos miembros los unos de los otros.» Una conclusión práctica de esta doctrirta son las oraciones que hace el Apóstol en favor de las comunidades por él fundadas y las que él pide se hagan por sí y por todos los santos (v.g., Rom 1, 9s; 15, 30s; Eph 6, 18s).

En la tradición hallamos desde un principio una expresión práctica de la fe en la comunión de los santos en las oraciones y súplicas que se dirigían a Dios en los oficios litúrgicos en favor de los vivos y los difuntos. Los santos padres exhortan repetidas veces a los fieles a que oren por sí y por los demás. La idea de la comunión de los santos fue estudiada teóricamente por San Agustín en sus numerosos escritos que tratan del cuerpo de Cristo. El santo no sólo cuenta como miembros de este cuerpo a los miembros de la Iglesia que viven sobre la tierra, sino también a todos los fieles difuntos e incluso a todos los justos que ha habido desde el comienzo del inundo. Todos ellos tienen por cabeza a Cristo. El vínculo que une a todos los miembros del cuerpo místico con Cristo, la cabeza, y que los une a todos entre si, es la caridad, don del Espíritu Santo, que es quien anima al cuerpo de Cristo ; cf. *De civ. Dei xx 9, 2; Enarr.* ***in*** *Ps.* 36, *3, 4; in Ps. 137,* 4; .*Sermo* 137, *1,* 1. La expresión «communio sanctorum» la hallamos por primera vez vinculada al símbolo, y probablemente como parte integrante del mismo, en la exposición del símbolo debida a Niceta de Remesiana (posterior al *380).* Desde mediados del siglo v, la encontramos también en la Galia (Fausto de Riez).

SANTO TOMÁS saca dos conclusiones de esta doctrina sobre la comunión de los santos ; *a)* el mérito redentor de Cristo, que es la cabeza, se comunica por medio de los sacramentos a los miembros del cuerpo místico ; . b) cada miembro tiene participación en las buenas obras de los demás ; *Expos. symb., a.* 9-10.

§ 22. LA COMUNIÓN DE LOS FIELES QUE VIVEN EN LA TIERRA

1. La oración de intercesión

Los fieles de la tierra pueden alcanzarse mutuamente gracias de Dios mediante la oración de intercesión (sent. cierta).

Pío xii comenta en la encíclica *Mystici Corporis:* «La salvación de muchos depende de las oraciones y voluntarias mortificaciones de los miembros del cuerpo místico de Jesucristo dirigidas con este fin». En conformidad con la práctica incesante de la Iglesia, el Papa pide a los fieles que oren unos por otros : «A diario deben subir al cielo nuestras plegarias unidas para encomendar a Dios todos los miembros del cuerpo místico de Jesucristo.»

La fe en el poder de la oración es antiquísima y conocida aun fuera de Israel ; cf. Ex 8, 4; *10,* 17. Las grandes figuras de Israel, como Abraham (Gen 18, *23 ss),* Moisés (Ex *32;* 11 *ss ; 32, 30 ss),* Samuel (1 Reg *7, 5 ; 12,* 19 *ss) y* Jeremías (Ier 18, *20),* presentan al Señor oraciones por el pueblo o por algunas personas. El *rey y* el pueblo mandan llamar a los profetas para que oren ante Dios por ellos *(3* Reg *13, 6;* 4 Reg 19, 4; Ier *37, 3 ;* 42, *2).* Jesús invita a sus discípulos a que oren por sus perseguidores (Mt *5,* 44). San Pablo asegura a las comunidades a las que van dirigidas sus cartas que rogará a Dios por ellas (Rom 1, *9 s y* passim) y les pide que también ellas oren por él (Rom 15, *30 y* passim) y por todos los santos (Eph *6,* 18). El. Apóstol hace la siguiente exhortación : «Ante todo ruego que se hagan peticiones, oraciones, súplicas y acciones de gracia por todos los hombres, por los emperadores y todos los constituidos en dignidad» (1 Tim *2, 1 s).* Santiago ruega a

los cristianos : «Orad unos por otros para que os salvéis. Mucho puede la oración fervorosa del justo» (Iac *5,* 16).

La literatura cristiana primitiva está llena de exhortaciones e invitaciones a orar los únos por los otros. SAN CLEMENTE ROMANO pide a los corintios que oren por los pecadores para que Dios los ablande y les haga humildes *(Cor.* 56, 1). Les propone una oración de comunidad en la que se encomiende a los elegidos de todo el mundo y a los que tienen necesidad de ayuda *(Cor.* 59). SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA ruega en sus cartas que se ore por él para que consiga el mar=.irio, por la iglesia huérfana de Siria, por los herejes, para que se conviertan, y por todos los hombres (cf. *Rom. 4, 2; 8, 3; 9,* 1; *Eph.* 10, 1-2; 11, *2;* 21, 1-2) ; cf. SAN POLICARPO, *Phil. 12, 3; Didakhé"* 10, 5; SAN JUSTINO, *Apol.* 161, *2;* 65, 1; *67,* 5; TERTULIANO, *De poenit.* 10, 6.

2. Merecimiento en favor de otros

Los fieles de la tierra pueden, por las buenas obras realizadas en estado de gracia, merecer de congruo, unos para otros, dones de Dios (sent. probable).

Según las palabras de Pío xii citadas anteriormente (n.°1), la salvación de muchos depende de las voluntarias mortificaciones de los miembros del cuerpo místico de Cristo. Tales ejercicios de mortificación consiguen, al modo de un mérito de congruo, la concesión de las gracias externas e internas necesarias para la salvación (v. el tratado sobre la gracia, § *25, 2 b).*

En la tradición paleocristiana reina la convicción de que se pueden alcanzar de Dios beneficios de todas clases para los hermanos en la fe no solamente por la oración de intercesión sino también por las obras de piedad. SAN CLEMENTE ROMANO propone a los cristianos de Corinto el modelo de Ester, «que por su ayuno y su humildad asedió al Dios que todo lo ve» *(Cor.* 55, 6). SAN JUSTINO testifica la antigua práctica cristiana de que los fieles orasen y ayunasen juntamente con los catecúmenos para conseguir de Dios el perdón de sus anteriores pecados *(Apol.* 161, 2).

3. Satisfacción vicaria

Los fieles de la tierra pueden, por las obras de penitencia realizadas en estado de gracia, satisfacer unos por otros (sent. cierta).

El efecto de la satisfacción es la remisión de las penas temporales contraídas por los pecados. La posibilidad de esta satisfacción vicaria se funda en la unidad del cuerpo místico. Así como Cristo, que es la cabeza, ofreció su sacrificio expiatorio en representación de sus miembros, de la misma manera un miembro puede satisfacer también en representación de otro. En la posibilidad y realidad efectiva de la satisfacción vicaria se fundan las indulgencias.

El papa CLEMENTE VI declaró en la bula jubilar *Unigenit'us Dei Filius (1343),* en la cual aparece por vez primera de manera oficial la doctrina sobre el «tesoro de la Iglesia» («thesaurus Ecclesiae»), que los méritos (= satisfacciones) de María Madre de Dios y de todos los escogidos, desde el primero al último justo, contribuyen a acrecentar ese tesoro del que la Iglesia va sacando las indulgencias; Dz 552; cf. *740a. Pío* xI, en sus encíclicas *Miserentissimus Redemptor* (1928) *y Caritate Christi* (1932), exhorta a los fieles a que reparen al Corazón de Jesús no sólo por las propias faltas, sino también por las ajenas.

En el Antiguo Testamento se conocía ya la idea de la satisfacción vicaria de personas inocentes en favor de personas culpables. El inocente carga sobre sí la cólera de Dios provocada por el culpable para lograr la clemencia de Dios en favor de éste. Moisés se ofrece a Dios como sacrificio en favor de su pueblo, que acaba de pecar (Ex 32, 32). Job ofrece a Dios un holocausto para expiar los pecados de su hijos (Iob 1, 5). Isaías vaticina la pasión expiatoria del Mesías por nuestras iniquidades (Is 53). El Nuevo Testamento considera la pasión y muerte de Cristo como el precio del rescate, como el sacrificio expiatorio por los pecados de los hombres (v. el tratado sobre la redención, §§ 9, 10). El apóstol San Pablo nos enseña que también los fieles pueden ofrecer satisfacción unos por otros; Col 1, 24: «Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros y suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo [es decir, del cuerpo de Cristo] por su cuerpo, que es• la Iglesia» ; 2 Cor 12, 15 : «Ya de muy buena gana me gastaré y me desgastaré por vuestras almas» ; 2 Tim 4, 6:

«En cuanto a mí a punto estoy de derramarme en 'libación [es decir, de ser sacrificado con el martirio]».

Entre los padres más antiguos se encuentra ya la idea de que la muerte del martirio es un medio expiatorio que se puede aplicar también en favor de otros. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA escribe a los fieles de Éfeso que quiere ofrendarse por ellos, es decir, ofrecerse como sacrificio expiatorio (8, 1). En tina carta a Policarpo, se llama a sí mismo y a sus cadenas «precio del rescate» por él (2, 3). ORÍGENES, basándose en 2 Cor 12, 15, 2 Tim 4, 6 y Apoc 6, 9, enseña que Ios apóstoles y los mártires, con su muerte, quitan los pecados de los fieles *(In Nuen. hont.* 10, 2). En esta idea de la satisfacción vicaria descansa la costumbre, testimoniada por TERTULIANO *(Ad mart.* i) y SAN CIPRIANO *(Ep.* 15-23), de volver a recibir en la comunidad eclesiástica a los penitentes que traían la carta de recomendación de algún mártir (carta de paz). SAN CIPRIANO dice expresamente que los pecadores pueden recibir ayuda ante el Señor gracias a la intercesión de un mártir *(Ep.* 19, 2; 18, 1); cf. SAN AMBROSIO, *De virg.* I 7, 32; *De poenit. 115,* 81.

SANTo TOMAS prueba bíblicamente la posibilidad de la satisfacción vicaria por Gal 6, 2 («Sobrellevad los uno las cargas de los otros»), y de manera especulativa por la virtud unificadora de la caridad : «En cuanto dos personas están unidas por la caridad, puede una de ellas ofrecer satisfacción por la otra» ; S.th. III 48, 2 ad 1; cf. *Suppl.* 13, 2; S.C.G. III 158; *Expos. in ep. ad Gal. 6,* 2; *Expos. symb., a.* 10:

§ 23. LA COMUNIÓN DE LOS FIELES DE LA TIERRA CON LOS SANTOS DEL CIELO

1. Veneración e invocación a los santos

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

Conviene hacer notar que la veneración a los santos es un culto absoluto de dulía. A propósito de la veneración a las

imágenes de los santos, declaró el concilio de Trento que «el honor que a tales imágenes se tributa va dirigido a los santos que ellas representan» ; Dz 986. Y a propósito de la invocación a los santos, declaró el concilio: «Es bueno y provechoso implorar la ayuda de los santos»; Dz 984; cf. Dz 988. La expresión práctica de esta fe de la Iglesia es la celebración de las festividades de los santos.

Estas declaraciones del concilio de Trento van dirigidas contra los reformadores, que rechazan la invocación a los santos como carente de fundamento bíblico e incompatible con la única mediación de Cristo; cf. *Conf. Aug. y Apologia Conf.,* art. 21; *Art. Smalcald.,* P. II, art. 2, n. 25-28. En la antigüedad cristiana surgió el sacerdote galo Vigilancio como enemigo del culto e invocación a los santos.

La Sagrada Escritura no conoce todavía el culto e invocación a los santos, pero nos ofrece las bases sobre las cuales se fue desarrollando la doctrina y práctica de la Iglesia en este particular. La legitimidad del culto a los santos se deduce del culto tributado a los ángeles, del que hallamos claros testimonios en la Sagrada Escritura; cf. Ios 5, 14; Dan 8, 17; Tob 12, 16. La razón para venerar a los ángeles es su excelencia sobrenatural, que radica en la contemplación inmediata de Dios de que ellos disfrutan (Mt 18, 10). Y como también los santos contemplan a Dios cara a cara (1 Cor 13, 12; 1 Ioh 3, 2), son par lo mismo dignos de veneración.

En 2 Mac 15, 11-16, se da testimonio de la fe del pueblo judío en la intercesión de los santos : Judas Macabeo contempla en un sueño «digno de toda fe» cómo dos justos que ya habían muerto, el sumo sacerdote Onías y el profeta Jeremías, intercedían ante Dios por el pueblo judío y la ciudad santa ; cf. Ier 15, 1. Según Tob 12, 12, Apoc 5, 8, y 8, 3, los ángeles y santos del cielo presentan a Dios las oraciones de los santos de la tierra, es decir, las apoyan con su intercesión, como era de esperar de la perseverancia de la caridad (1 Cor 13, 8). Y del hecho de que ellos intercedan por nosotros se sigue la Licitud de invocarles.

Históricamente, el culto a los santos aparece primeramente bajo la forma de culto a los mártires. El testimonio más antiguo lo tenemos en el *Martyrium Polycarpi* (hacia el 156). El autor distingue con toda precisión entre el culto a Cristo y

el culto a los mártires: «A éste [a Cristo] le adoramos por ser el Hijo de Dios; y a los mártires los amamos con razón como discípulos e imitadores del Señor, por su adhesión eximia a su rey y maestro» (17, 3). Da testimonio también por vez primera de la costumbre de celebrar «el natalicio del martirio», es decir, el día de la muerte del mártir (18, 3). TERTULIANO *(De corona mil. 3) y* SAN CIPRIANO *(Ep. 39, 3)* mencionan que en el aniversario de la muerte del mártir se ofrec¨a el sacrificio eucarístico. SAN JERÓNIMO defiende contra Vigilancio el culto y la invocación a los santos *(Ep.* 109, 1; *Contra Vigil. 6).* SAN AGUSTÍN sale igualmente en defensa del culto a los mártires refutando la objeción de que con ello se adoraba a hombres. Propone como fin de ese culto el imitar el ejemplo de los mártires, el aprovecharse de sus méritos y el valerse de su intercesión *(Contra Faustum xx* 21).

La invocación a los santos la hallamos testimoniada por primera vez en SAN HIPÓLITO de Roma, que se dirige a los tres compañeros de Daniel con la siguiente súplica: «Os suplico que os acordéis de mí, para que también yo consiga con vosotros la suerte del martirio» *(In Dan.* II 30). ORÍGENES enseña que «a los que oran como conviene, no sólo les acompaña en su oración el Sumo Sacerdote [Jesucristo], sino también los ángeles y las almas de los que durmieron en el Señor». Prueba con argumentos bíblicos la intercesión de los santos, basándose en 2 Mac 15, 14; y con argumentos especulativos, basándose en la continuación y consumación en la otra vida del amor al prójimo *(De orat. 11;* cf. *Exhort. ad mart.* 20 y 38; *In lib. Jesu Nave hom.* 16, *5; In Num. hom.* 26, 6); cf. SAN CIPRIANO, *Ep.* 60, 5. En las inscripciones sepulcrales paleocristianas se invoca a menudo a los mártires y a otros fieles difuntos que se suponía en la gloria, para que intercedan por los vivos y difuntos.

Es improcedente' la objeción, lanzada por los reformadores, de que la invocación a los santos venía a perjudicar la única mediación de Cristo. La razón es clara: la mediación de los santos no es sino secundaria y subordinada a la única mediación de Cristo. Su eficacia radica precisamente en el mérito redentor de Cristo. Por tanto, el culto e invocación de los santos redunda en gloria de Cristo, que, como Dios, dispensa la gracia y, como hombre, la mereció y coopera en la dispensación de la misma. «Veneramos a los siervos para

que los resplandores de ese culto glorifiquen al Señor» (SAN JERÓNIMO, *Ep.* 109, 1) ; cf. *Cat. Rom.* 111 2, 14.

2. El culto a las reliquias de los santos

Es lícito y provechoso venerar las reliquias de los santos (de fe).

El culto tributado a las reliquias de los santos es culto relativo de dulía. El concilio de Trento hizo la siguiente declaración : «Los fieles deben también venerar los sagrados cuerpos de los santos mártires y de todos los demás que viven con Cristo» ; Dz 985; cf. Dz 998, 440, 304. La razón para venerarlos es que los cuerpos de los santos fueron miembros vivos de Cristo y templos del Espíritu Santo, y que un día resucitarán y serán glorificados. Además, Dios concede a los hombres por su medio muchos beneficios ; Dz 985. Con el cuerpo y sus partes, son también venerados como reliquias los objetos que estuvieron en contacto físico con los santos.

La declaración del concilio va dirigida contra los reformadores, que juntamente con el culto a los santos rechazaron el culto a sus reliquias como carente de todo fundamento bíblico (cf. LUTERO, *Art. Smalcald.,* P. II, art. 2, n. 22). En la antigüedad cristiana, Vigilancio levantó la voz contra el culto de las reliquias, muy desarrollado ya por aquel entonces.

La Sagrada Escritura no conoce todavía el culto a las reliquias, pero nos ofrece los puntos de partida de los que ha tomado origen dicho culto. Los israelitas, cuando el éxodo de Egipto, llevaron consigo los huesos de José (Ex 13, 19). Por el contacto con los huesos de Eliseo, resucitó a la vida un muerto (4 Reg 13, 21). Eliseo obró un milagro con el manto de Elías (4 Reg 2, 13 s). Los cristianos de Efeso aplicaban a los enfermos los pañuelos y delantales del apóstol San Pablo y conseguían su curación y que se vieran libres de los espíritus malignos (Act 19, 12).

El alto aprecio del martirio indujo muy pronto a venerar las reliquias de los mártires. El *Martyrium Polycarpi* refiere que los cristianos de Esmirna recogieron los huesos del obispo mártir, «más valiosos que las piedras preciosas y más

estimables que el oro», y los depositaron en un lugar conveniente (18, 2). «Allí», observa el autor, «nos reuniremos, siempre que sea posible, con júbilo y alegría, y el Señor nos concederá celebrar el natalicio de su martirio» (18, 3). SAN JERÓNIMO refuta la acusación de idolatría que Vigilancio había lanzado contra este culto. Distingue el santo entre el culto de latría y el de dulía, y considera la veneración a las reliquias como culto relativo, encaminado a la persona del mártir *(Ep.* 109, *1; L. Vigil.* 4s); cf. TEODORETO DE CIRO, *Graec. affect. curatio 8;* SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* Iv 15; S.th. III 25, 6.

3. El culto a las imágenes de los santos

Es lícito y provechoso venerar las imágenes de los santos (de fe).

La veneración tributada a las imágenes de los santos es culto relativo de dulía. El vil concilio universal de Nicea *(787),* haciendo hincapié en la tradición, declaró contra los iconoclastas (adversarios violentos del culto a las imágenes sagradas) de la iglesia griega que era permitido erigir «venerables y santas imágenes» de Cristo, de la Madre de Dios, de los ángeles y de todos los santos, y tributarles veneración obsequiosa, aunque no la propia y verdadera adoración, que a sólo Dios es debida; porque el honor tributado a una imagen va dirigido al que es representado por ella (SAN BASILIO, *De Spiritu S.* 18, 45) ; Dz 302. El concilio de Trento renovó estas declaraciones frente a los reformadores, que con el culto a los santos y las reliquias reprobaban también el culto a las imágenes. Insiste de nuevo el concilio en el carácter relativo de semejante veneración : «El honor que se tributa a las imágenes se refiere a los modelos que ellas representan» ; Dz 986; cf. 998.

La prohibición existente en el Antiguo Testamento de construir y venerar imágenes (Ex 20, 4 s), en la cual se basaban los adversarios del culto a las imágenes, tenía por objeto preservar a los israelitas de caer en la idolatría de sus vecinos paganos. Esta prohibición solamente obliga a los cristianos a no tributar culto idolátrico a las imágenes. De todas maneras, ya se conocieron en el Antiguo Testamento excepciones de esa prohibición de construir imágenes ; Ex

25, 18 (en el Arca de la Alianza había dos querubines de oro), Num 21, 8 (la serpiente de bronce).

Por efecto de esa prohibición existente en el Antiguo Testamento, vemos que el culto cristiano a las imágenes solamente se forma una vez que el paganismo gentílico está totalmente vencido. El sínodo de Elvira (hacia el 306) prohibió aun que en las casas de Dios se hicieran representaciones gráficas (can. 36). Primitivamente, las imágenes no tenían otra finalidad que la de instruir. La veneración a las mismas (por medio de ósculos, reverencias, cirios encendidos, incensaciones) se desarrolló principalmente en la iglesia griega desde los siglos v al vli. Los iconoclastas de los siglos VIII y ix consideraron este culto como una vuelta al paganismo. Pero, contra ellos, salen en favor de la costumbre eclesiástica de tributar culto a las imágenes San Juan Damasceno (+ 749), los patriarcas de Constantinopla Germán (+ 733) *y* Nicéforo (+ 829) *y* el abad Teodoro de Estudión (+ 826). Estos insisten principalmente en el carácter relativo del culto y hacen notar el valor pedagógico de las imágenes sagradas; cf. Dz 1569.

§ 24. LA COMUNIÓN DE LOS FIELES DE LA TIERRA Y LOS SANTOS DEL CIELO CON LAS ALMAS DEL PURGATORIO

1. Posibilidad de los sufragios

Los fieles vivos pueden ayudar a las almas del purgatorio por medio de sus intercesiones (sufragios) (de fe).

Por sufragio no sólo se entiende la oración en favor de alguien, sino también las indulgencias, las limosnas y otras obras de piedad, sobre todo la santa misa.

El II concilio universal de Lyón (1274) y el concilio de Florencia *(Decretum pro Graecis* 1439) definieron, con las mismas palabras: «Para mitigar semejantes penas, les son de provecho [a las almas del purgatorio] los sufragios de los fieles vivos, a saber : las misas, las oraciones y limosnas y otras obras de piedad que suelen hacer los fieles en favor

de otros fieles según las disposiciones de la Iglesia» ; Dz 464, 693.

El concilio de Trento, contra los reformadores que negaban el purgatorio, declaró que existe el purgatorio y que las almas detenidas allí pueden ser ayudadas por las oraciones de los fieles v principalmente por el aceptable sacrificio del altar: «animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio iuvari» ; Dz 983; cf. Dz 427, 456, 998.

Según 2 Mac 12, 42-46, existía entre los judíos de aquella época la convicción de que podía ayudarse con oraciones y sacrificios a las almas de los que murieron en pecado. A la oración y al sacrificio se les atribuye valor purificativo del pecado. El cristianismo naciente recogió del judaísmo esa fe en la eficacia de los sufragios en favor de los difuntos. San Pablo desea la misericordia de Dios en el día del juicio para su fiel auxiliar Onesíforo, que, según todas las apariencias, ya no se contaba entre los vivos al tiempo de redactarse la segunda carta a Timoteo : «El Señor le dé hallar misericordia en aquel día cerca del Señor» (2 Tim 1, 18).

La tradición es rica en testimonios. Entre los monumentos literarios de la antigüedad, hallamos primeramente las actas apócrifas de Pablo y de Tecla (de fines del siglo 1I), las cuales testimonian la costumbre cristiana de orar por Ios difuntos: la difunta Falconilla suplica la oración de Tecla «para ser trasladada al lugar de los justos». Tecla ora de es'a manera: «Dios del cielo, Hijo del Altísimo, concédele a ella [a Trifena, madre de la difunta], según lo desea, que su hija Falconilla viva en la eternidad» *(Acta Pauli et Theclae 28 s).* TERTULIANO, además de la oración por los difuntos, da también testimonio del sacrificio eucarístico que se ofrecía por ellos en el aniversario de su óbito *(De monogamia* 10; *De cor. mil. 3; De exhort. cast.* 11; cf. SAN CIPRIANO, *Ep. 1, 2).* SAN CIRILO DE JERUSALÉN hace mención, en su exposición de la misa, de la oración en favor de los difuntos que tiene lugar después de la consagración. Como efecto de la misma señala la reconciliación de los difuntos con Dios *(Cat.* inyst. *5, 9 s).* El que a los fieles difuntos se les pueda ayudar también con limosnas lo testimonian SAN JUAN CRISÓSTOMO *(In Phil. hon. 3, 4) y* SAN AGUSTÍN *(Enchir.* 111; *Sermo* 172, *2, 2).* Pero SAN AGUSTÍN advierte que 103 sufragios no aprovechan a todos los difuntos, sino

únicamente a aquellos que han vivido de tal suerte que están en situación de que les aprovechen después de la muerte; cf. *De cura pro mortuis gerenda* 1, *3; Conf.* Ix 11-13.

Las inscripciones sepulcrales paleocristianas de los siglos II y III contienen a menudo la súplica de que se haga una oración por los difuntos o el deseo de que obtengan la paz, el refrigerio, la vida en Dios o en Cristo; cf. el epitafio de Abercio de Hierópolis (anterior al *216) : «*Quien se entere de esto y sea compañero de la fe, que rece una oración por Abercio» (v. 19).

2. Eficacia de los sufragios

Los sufragios obran de la siguiente manera: Se ofrece a Dios el valor satisfactorio de las buenas obras como compensación por las penas temporales merecidas por los pecados que las almas del purgatorio tienen aún que expiar. El efecto de estos sufragios es la remisión de las penas temporales.. En la oración, hay que añadir además el valor impetratorio. Mientras que la satisfacción funda un título formal ante la justicia divina, la oración se dirige más bien a la misericordia de Dios bajo forma de plegaria. La posibilidad de la satisfacción vicaria se funda en la unidad del cuerpo místico de Cristo, realizada por la gracia y la caridad.

Según la forma en que los sufragios produzcan su efecto satisfactorio, se distinguen las siguientes clases: a) los que obran «ex opere operato»: el santo sacrificio de la misa como sacrificio que Cristo hizo de sí mismo ; *b)* los que obran «quasi ex opere operato» : que se realizan en nombre de la Iglesia, v.g., las exequias; c) los que obran «ex opere operantes» : las propias buenas obras, v.g., las limosnas. Se supone el estado de gracia.

El más eficaz de todos los sufragios es el santo sacrificio de la misa; *cf. Suppl. 71, 3.*

3. La intercesión de los santos en favor de las almas del purgatorio

También los santos del cielo pueden ayudar a las almas del purgatorio en su intercesión (sent. común).

En la liturgia de difuntos, la Iglesia ruega a Dios que los difuntos consigan la eterna bieaventuranza «por la intercesión de la bienaventurada siempre virgen María y de todos los santos» («oratio pro defunctis fratribus», etc.). Pero notemos que la intercesión de los santos tiene únicamente valor impetratorio, porque la facultad de satisfacer y merecer se limita al tiempo que dura la existencia terrena.

En los epitafios paleocristianos, vemos que las almas de los difuntos son encomendadas a menudo a los mártires. Para asegurarse el valimiento de éstos, los fieles querían ser enterrados en las cercanías de la tumba de algún mártir. SAN AGUSTÍN, consultado por el obispo Paulino de Nola, da la siguiente respuesta : La cercanía de la tumba de algún mártir, por sí misma, no aprovecha a los difuntos; pero los que quedan en vida se mueven con ello a invocar en sus oraciones la intercesión de aquel santo en favor de las almas de los difuntos *(De cura pro mortuis gerenda 4, 6).*

4. La intercesión e invocación de las almas del purgatorio

Las almas del purgatorio pueden interceder por otras almas del cuerpo místico (sent. probable).

Como las almas del purgatorio son miembros del cuerpo místico de Cristo, surge la cuestión de si ellas pueden interceder en favor de otras almas del purgatorio o de los fieles de la tierra. La respuesta es afirmativa. En consecuencia, habrá que admitir con Fr. Suárez y R. Belarmino que es posible y lícito invocar la intercesión de las almas del purgatorio.

Los sínodos provinciales de Vienne (1858) *y* Utrech *(1865)* enseñan que las almas del purgatorio pueden ayudarnos con su intercesión *(Coll. I.ac. v* 191, *869).* León xui autorizó el año *1889* una oración indulgenciada en la cual se invoca la ayuda de las almas del purgatorio en los peligros del cuerpo y el **alma** (ASS 22, 743 *s).* (En las colecciones auténticas de 1937 *y 1950* no se ha incluido tal oración.)

Santo Tomás presenta una objeción contra la intercesión e invocación de las almas del purgatorio, y es que ellas no tienen noticia de las oraciones de los fieles de la tierra, y,

además, por el estado de castigo en que se hallan, no es admitida su intercesión : «secundum hoc (sc. quantum ad poenas) non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis» (S.th. 2 ii *83,* 11 ad 3; cf. 2 II 83, 4 ad 3). Mas, como la Iglesia no ha desaprobado la invocación de las almas del purgatorio, costumbre que está muy difundida entre el pueblo cristiano y que se halla patrocinada por muchos teólogos — la abrogación de la oración indulgenciada que mencionamos antes no significa desaprobación alguna—, no debemos dudar de la posibilidad y licitud de invocarlas. Las almas del purgatorio pueden tener noticia, por revelación divina, de las oraciones de los fieles. No está, sin embargo, permitido tributar culto a las almas del purgatorio.

APÉNDICE: **¿Sufragios en favor de los condenados?**

A los condenados del infierno no les aprovechan los sufragios, pues no pertenecen al cuerpo místico de Cristo (sent. común).

SAN AGUSTÍN contaba con la posibilidad de que los sufragios hechos en favor de los difuntos lograsen a los condenados una mitigación de sus penas, con tal de que no fueran completamente malos («non valde mali») : «A quienes estos sacrificios [los del altar y las limosnas] aprovechan, les aprovechan de tal suerte que la remisión sea completa o la condenación más tolerable» («aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio» ; *Enchir.* 110). La palabra del salmo 76, 10, según la cual Dios, en su ira, no retira su misericordia, puede entenderse — conforme a la interpretación de SAN AGUSTÍN— en el sentido «de que no pone, sin duda, fin a la pena eterna, pero mitiga temporalmente o interrumpe los tormentos» (non aeterno supplicio finem dando, sed levamen adhibendo vel interponendo cruciatibus» ; *Enchir.* 112). Según SAN GREGORIO MAGNO, la oración por los condenados «carece de valor ante los ojos del justo Juez» *(Dial. iv* 44; *Moralia* xxxly 19, 38). Los teólogos de la escolástica primitiva siguen, la mayor parte de ellos, a San Agustín. En los libros litúrgicos de la temprana edad media se llega incluso a encontrar una *missa pro defuncto, de cuius anima dubitatur vel desperatur.* En las oraciones de esta misa se pide la mitigación de las penas del infierno en caso de que la

persona de que se trate no pueda conseguir la gloria debido a sus graves pecados.

Santo Tomás, siguiendo a San Gregorio, enseña que los sufragios en nada aprovechan a los condenados y que la Iglesia no pretende orar por ellos.