

SÍNTESIS

DE LA



fe

**CATÓ
LICA**

Editores
Javier Yániz Fernández
Gerard Jiménez Clopés

*SÍNTESIS DE LA
FE CATÓLICA*

www.opusdei.org

ISBN: 978-84-09-45728-1

Índice

Presentación

Abreviaturas

1. El anhelo de Dios

1. El anhelo de Dios: la persona humana es capaz de Dios, deseo de la plena felicidad y deseo de Él

2. El conocimiento racional de Dios

3. Características actuales de las personas y de la sociedad respecto a lo trascendente

2. El Porqué de la Revelación

1. El porqué de la Revelación

2. La Revelación en la historia de la salvación

3. El Dios personal y el Dios trino

4. La llamada a la comunión y la fe

3. El desarrollo de la Revelación

1. El desarrollo de la Revelación: desde Abraham hasta Jesucristo

2. La constitución de la Iglesia

3. La Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio

a) La Sagrada Escritura

b) La Tradición Apostólica y la “Tradición”

c) El Magisterio de la Iglesia

4. Cómo interpretar la Biblia

4. Dios Creador

Introducción

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

a) «Creador del cielo y de la tierra»

b) «Por quien todo fue hecho»

c) «Señor y dador de vida»

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

3. El carácter temporal de lo creado y la evolución

4. Creación y salvación

5. La verdad sobre la creación en la vida del cristiano

5. La Providencia de Dios

1. Introducción: ¿puede Dios intervenir en la historia?

2. Providencia y conservación

3. La Providencia en la Biblia

4. Providencia y libertad

5. El mal

6. Providencia y vida cristiana

6. El ser humano, imagen de Dios

1. El hombre creado a imagen de Dios

2. El ser humano: creado por amor, creado para amar

3. Dimensiones del ser humano: inteligencia, voluntad, afectos

4. La sociabilidad humana

7. La libertad humana

1. Dios creó al hombre libre

2. Las dimensiones de la libertad humana

3. La esencia de la libertad

4. La libertad desde el punto de vista histórico–salvífico

5. La libertad y el bien moral

6. El respeto de la libertad

8. El dominio sobre la creación. El trabajo. La ecología

1. Dios otorga al hombre la capacidad de dominar la creación material.

2. La imagen de Dios en el hombre, fundamento del señorío

3. El trabajo en el plan de Dios

4. Ecología. Señorío del hombre y valor de la naturaleza

El respeto a la naturaleza

La necesidad de conversión y el cuidado de la naturaleza

9. El hombre creado por Dios como varón y mujer

Dignidad humana, racismo, xenofobia y discriminación

Dimensión antropológica de la sexualidad

10. El pecado y la misericordia de Dios

El misterio de la misericordia

El pecado se comprende a partir de la misericordia

El pecado original: una verdad esencial de la fe

Consecuencias del pecado original para la humanidad

La vida como combate

La ternura de Dios: pecado, salvación, misericordia

11. El testimonio evangélico

Composición y autenticidad de los evangelios

Fiabilidad histórica

Imagen de Cristo según los evangelios

12. La Encarnación

La identidad de Jesús en el Nuevo Testamento

La identidad de Jesús a la luz de los concilios cristológicos

La Encarnación

El conocimiento y la voluntad humana de Jesús

El valor del misterio de la Encarnación

María, la madre de Dios y de la Iglesia

13. Pasión, muerte y resurrección de Jesucristo

La Pasión y muerte de Cristo

Expresiones bíblicas y litúrgicas

La resurrección del Señor

La actualidad del misterio pascual en la vida del cristiano

14. El Espíritu Santo y su acción en la Iglesia

El Espíritu Santo

El envío del Espíritu Santo

Su acción en la Iglesia

15. La Iglesia, fundada por Cristo

Cristo y la Iglesia

Pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y comunión de los santos

Sacerdocio común

Diversidad de vocaciones en la Iglesia

Octavario por la unidad de cristianos

16. La constitución jerárquica de la Iglesia

El Romano Pontífice

Los Obispos, sucesores de los Apóstoles

La participación del presbiterio en el ministerio de los obispos

Motivación del acceso al sacerdocio por parte solo de los varones

17. La Iglesia y el mundo

La Iglesia en la historia

La secularidad cristiana y la misión de la Iglesia

El papel de los laicos: santificación del mundo desde dentro

Libertad y responsabilidad de los laicos

La Iglesia y el Estado

La libertad religiosa

18. La Doctrina Social de la Iglesia

El origen de la Doctrina Social de la Iglesia

Los principios de la Doctrina Social de la Iglesia

A) La dignidad de la persona

B) El bien común

C) Subsidiaridad

D) Solidaridad

Modos de incidir en la sociedad

19. La resurrección de la carne

La fe en la resurrección

El sentido cristiano de la muerte

La vida eterna en comunión íntima con Dios

El infierno como rechazo definitivo de Dios

Purificarse para poder encontrar a Dios

20. Los sacramentos

El misterio pascual y los sacramentos

Naturaleza de los sacramentos

Los sacramentos y la gracia

Eficacia de los sacramentos

21. Bautismo y Confirmación

Bautismo: fundamentos bíblicos e institución

La justificación y los efectos del bautismo

Necesidad del Bautismo

Celebración litúrgica

Ministro y sujeto. El bautismo en la vida del cristiano

Fundamentos bíblicos e históricos de la Confirmación

Significación litúrgica y efectos sacramentales

Ministro y sujeto de la Confirmación

22. La Eucaristía (I)

Naturaleza sacramental de la Santísima Eucaristía

La promesa de la Eucaristía y su institución por Jesucristo

Significado y contenido del mandato del Señor

La celebración litúrgica de la Eucaristía

A) La asamblea eucarística

B) El desarrollo de la celebración

La presencia real eucarística

La transubstanciación

22. La Eucaristía (II)

La dimensión sacrificial de la Santa Misa

La Eucaristía, sacrificio de Cristo y de la Iglesia

Fines y frutos de la Santa Misa

La Eucaristía, Banquete Pascual de la Iglesia

Disposiciones para recibir la Sagrada Comunión

Disposiciones del cuerpo:

Efectos de la Sagrada Comunión

El culto a la Eucaristía fuera de la Santa Misa

23. La Penitencia y la Unción de los enfermos

La Penitencia

La estructura del sacramento de la Penitencia

Los efectos del sacramento de la Penitencia

La Unción de los enfermos

La estructura del signo sacramental y la celebración del sacramento

Necesidad y efectos de la Unción

24. El matrimonio y el Orden Sacerdotal

El sacramento del Matrimonio

La celebración del matrimonio

La paternidad responsable

El sacramento del Orden

Naturaleza y efectos del orden recibido

Los grados del orden sagrado

Ministro y sujeto

25. La vida cristiana: la ley y la conciencia

La ley eterna y la ley moral natural

La ley divino-positiva

Las leyes civiles

Las leyes eclesiásticas y los mandamientos de la Iglesia

La conciencia moral

La formación de la conciencia

26. El sujeto moral. La moralidad de los actos humanos

Pasiones y acciones

Moralidad de los actos humanos

El objeto moral

La intención

Las circunstancias

El objeto indirecto de la voluntad

La imputabilidad moral

El mérito

27. La acción del Espíritu Santo: la gracia, las virtudes teologales y los mandamientos

La gracia santificante

Las virtudes teologales

La virtud de la fe

La virtud de la esperanza

La virtud de la caridad

Los dones del Espíritu Santo

Los mandamientos de la ley de Dios

28. Primer y segundo mandamientos

El primer mandamiento

Sentido del primer mandamiento

El amor a Dios

La fe y la esperanza en Dios

Amor a los demás y a sí mismo por amor a Dios

Pecados contra el primer mandamiento

El segundo mandamiento

El nombre del cristiano

29. El tercer mandamiento

El domingo o día del Señor

La participación en la Santa Misa el domingo

El domingo, día de descanso

30. Cuarto mandamiento. La familia

La posición del cuarto mandamiento en el Decálogo

Trascendencia personal y social de la familia

Deberes de los hijos y de los padres

Otros deberes del cuarto mandamiento

31. El quinto mandamiento

La vida humana es sagrada

El deber moral de conservar la vida y la salud

El aborto

El suicidio y la eutanasia

La pena de muerte

32. El sexto mandamiento

La vocación a la castidad

La educación a la castidad

La castidad en el matrimonio

La castidad en el celibato

Pecados contra la castidad

33. El séptimo y octavo mandamientos

El uso de los bienes: templanza, justicia y solidaridad

La Doctrina social de la Iglesia

El octavo mandamiento del Decálogo

Dar testimonio de la verdad

El respeto de la intimidad

34. El noveno y el décimo mandamientos

Santificar el mundo interior

Los pecados internos

La purificación del corazón

El combate por la pureza y la libertad de corazón

35. La oración en la vida cristiana

Qué es la oración

1) Petición

2) Acción de gracias

3) Adoración y alabanza

Expresiones o formas de la oración

1) Oración vocal

2) La meditación

3) La oración contemplativa

Condiciones y características de la oración

Necesidad de la oración cristiana

36. La Oración del Padre Nuestro

Jesús nos enseña a dirigirnos a Dios como Padre

Filiación divina y fraternidad cristiana

Las siete peticiones del Padre Nuestro

Primera petición: Santificado sea tu nombre

Segunda petición: Venga a nosotros tu reino

Tercera petición: Hágase tu voluntad en la tierra como en el Cielo

Cuarta petición: Danos hoy nuestro pan de cada día

Quinta petición: Perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden

Sexta petición: No nos dejes caer en la tentación

Séptima petición: Y líbranos del mal

Presentación

Los Evangelios nos muestran a Jesucristo como un Maestro. Desde el inicio de su ministerio y hasta el final de su paso por la tierra se dedicó a enseñar. Con ese fin, acude a las sinagogas y recorre distintas localidades de Israel. Luego, da a sus discípulos este mandato: «Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; y enseñándoles a guardar todo cuanto os he mandado» (*Mt 28,19-20*).

Cada persona está al centro de la atención de Jesucristo. También hoy desea alcanzarnos para compartir su Vida y para testimoniar en nosotros la belleza de una existencia en comunión con él. Como entonces, profundizar en el conocimiento de la fe —junto con una participación en la vida sacramental— nos introduce en la corriente de amor de la Trinidad, que lleva a convertirnos en anunciadores del Reino de Dios.

Todos los bautizados estamos llamados a mostrar que la fe cristiana constituye una luz privilegiada para orientar la vida personal y social. Las realidades más inmediatas —la familia, las amistades, el trabajo, la cultura, etc.— adquieren una perspectiva distinta al vivirlas como Jesucristo propone, según el espíritu de las bienaventuranzas. Por la acción del Espíritu Santo —que concede el don de conocimiento y de sabiduría—, progresivamente nos identificamos con sus sentimientos, su modo de pensar y de obrar, marcados por la caridad.

El cristiano, por tanto, puede ser “otro Cristo” en medio de sus hermanos y hermanas. Es el consejo también del apóstol Pedro: glorificad a Cristo Señor en vuestros corazones, siempre dispuestos a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os la pida (*1Pe 3,15*). Este «envío misionero del Señor incluye el llamado al crecimiento de la fe cuando indica: “enseñándoles a observar todo lo que os he mandado” (*Mt 28,20*). El primer anuncio debe provocar también un camino de formación y de maduración. La evangelización también busca el crecimiento, que implica tomarse muy

en serio a cada persona y el proyecto que Dios tiene sobre ella. Cada ser humano necesita más y más de Cristo, y la evangelización no debería consentir que alguien se conforme con poco, sino que pueda decir plenamente: “Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí” (*Ga 2,20*)» (Papa Francisco, *Evangelii gaudium*, n. 160).

Este ebook desea ser un recurso más para facilitar el conocimiento del mensaje evangélico. Contiene resúmenes breves de las principales enseñanzas de la Iglesia católica. Son textos preparados por teólogos y canonistas, muchos de ellos profesores de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma), con un enfoque primordialmente catequético. De ahí que la fuente principal sean la Sagrada Escritura y el Catecismo de la Iglesia Católica, así como las enseñanzas de los Padres de la Iglesia y del Magisterio.

Constituye además un particular punto de referencia la predicación de san Josemaría Escrivá de Balaguer, maestro de espiritualidad laical e inspirador de una comprensión teológica para la existencia cotidiana. Deseamos que esta serie pueda ser de utilidad para el estudio personal y en grupos del precioso don de la fe. «¡Qué hermosa es nuestra Fe Católica! — Da la solución a todas nuestras ansiedades, y aquieta el entendimiento y llena de esperanza el corazón» (San Josemaría, *Camino*, n. 582).

Javier Yániz Fernández
Gerard Jiménez Clopés

Editores

[Volver al índice](#)

Abreviaturas

Relación de abreviaturas y siglas

a.C. antes de Cristo

Ap Apocalipsis

BAC Biblioteca Autores Cristianos

C. Concilio

CA Centesimus Annus

can. canón

cann. cánones

CCEO Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium

CDF Congregación para la Doctrina de la fe

CIC Catecismo Iglesia Católica

Co Corintios

Col Colosenses

Const. Constitución

CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum

d.C. después de Cristo

DH Dignitatis Humanae

Dn Daniel

DS Denzinger - Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum

Dt Deuteronomio

Ef Efesios

Ex Éxodo

Ez Ezequiel

Flp Filipenses

Ga Galatas

Gal Galatas

Gn Génesis

GS Gaudium et Spes

Hb Hebreos

Hch Hechos de los Apóstoles

Heb Hebreos

Is Isaías

Jb Job

Jer Jeremías

Jn Juan

Jos Josías

Jr Jeremías

Lc Lucas

LG Lumen Gentium

lib libro

Mal Malaquías

Mc Marcos

Mt Mateo

Nm Números

Os Oseas

PC Perfectae caritatis

Pe Pedro

PG patrologia graeca

pp páginas

Rm Romanos

Sal Salmos

Sb Sabiduría

SC Sacrosanctum Concilium

serm Sermones

sess. Sesiones

Si Eclesiástico

ss siguientes

St Carta de Santiago

Suppl Supplementum

Te Tesalonicenses

Tm Timoteo

Ts Tesalonicenses

[Volver al Índice](#)

1. El anhelo de Dios

En el fondo del espíritu humano encontramos una nostalgia de felicidad que apunta a la esperanza de un hogar, de una patria definitiva. Somos terrenos, pero anhelamos lo eterno, anhelamos a Dios. Un Dios que podemos con certeza conocer como origen y fin del universo y como sumo bien, a partir del mundo y de la persona humana.

1. El anhelo de Dios: la persona humana es capaz de Dios, deseo de la plena felicidad y deseo de Él

«El hombre está hecho para ser feliz como el pájaro para volar», escribió un literato ruso del siglo XIX. Todo el mundo busca la felicidad, el propio bien, y orienta su vida del modo que le parece más adecuado para alcanzarla. Poder gozar de bienes humanos que nos perfeccionan y enriquecen nos hace felices. Pero, mientras vivimos, la felicidad está siempre atravesada por una sombra. No solo porque, a veces, después de obtener cosas buenas, nos acostumbramos a ellas (lo que sucede con frecuencia cuando recibimos algo que habíamos deseado tener) sino, más radicalmente, porque ningún bien creado es capaz de colmar el anhelo de felicidad del hombre y porque además los bienes creados son pasajeros.

Somos hombres, hechos de cuerpo y espíritu en unidad, seres personales. Nuestra dimensión espiritual nos hace capaces de ir más allá de las realidades concretas con las que nos relacionamos: las personas, las instituciones, los bienes materiales, los instrumentos que nos ayudan a crecer... Conocer los distintos aspectos de la realidad no consume ni agota nuestra capacidad de conocer ni nuestras preguntas, siempre podemos conocer cosas nuevas o entenderlas con mayor profundidad. Y algo semejante sucede con nuestra capacidad de querer: no hay nada creado que nos sacie por completo y para siempre: podemos amar más, podemos amar cosas mejores. Y, de algún modo, nos sentimos impulsados hacia todo eso:

conseguir objetivos nuevos nos hace felices, nos gusta comprender mejor los problemas y las realidades que tenemos alrededor, encontrar nuevas situaciones y adquirir experiencia. Procuramos realizar todo esto en nuestra vida y nos deprimimos cuando no alcanzamos a conseguirlo. Sentimos *anhelos de plenitud*. Todo eso es signo de una grandeza, del hecho que hay en nosotros algo infinito, que trasciende cada concreta realidad que forma parte de nuestra vida.

El mundo, sin embargo, es pasajero. Somos pasajeros nosotros mismos, y también el entorno que nos rodea. Las personas que amamos, los logros que alcanzamos, los bienes de que disfrutamos..., no hay nada que podamos retener para siempre. Nos gustaría aferrarlos, tenerlos siempre con nosotros porque mejoran nuestra vida, nos alegran con sus dones y cualidades, nos deleitan. Sin embargo, en el fondo de nuestra conciencia percibimos que son pasajeros, que no nos acompañarán siempre, que a veces nos prometen una felicidad que solo pueden dar por algún tiempo. «Todo lleva en sí el sello de su caducidad, oculto entre promesas. Porque el horror y la vergüenza de las cosas es ser caducas y, para cubrir esa llaga vergonzosa y engañar a los incautos, se disfrazan con vestidos de colores»^[1]. Esa sombra que todo lo terreno posee nos toca profundamente, y si lo pensamos bien, nos asusta, nos lleva a desear que no sea así, que exista una salida para nuestro deseo de vida, de plenitud. Son *anhelos de salvación*, que están ahí, presentes en el corazón del hombre.

Hemos encontrado, entonces, dos tipos diferentes de anhelos humanos que señalan el “hambre de trascendencia” que tiene el hombre. Ante las diversas experiencias trascendentes del bien, se despiertan *anhelos de plenitud* (de ser, de verdad, de bondad, de belleza, de amor). Y ante las diversas experiencias del mal, de la pérdida de esos bienes, se despiertan *anhelos de salvación* (pervivencia, rectitud, justicia, paz). Son experiencias de trascendencia que dejan una nostalgia del más allá. Porque «el hombre está hecho para ser feliz como el pájaro para volar», pero la experiencia indica que la felicidad en este mundo no es completa, que la vida no es nunca plenamente satisfactoria, que queda más allá de nuestros intentos de alcanzarla, como siempre entrevista y nunca conseguida. Hay, por eso, en el fondo del espíritu humano una desazón, una insatisfacción, una nostalgia de felicidad que apunta a una secreta esperanza: la esperanza de un hogar, de

una patria definitiva, en la que el sueño de una felicidad eterna, de un amor para siempre, quede colmada. Somos terrenos, pero anhelamos lo eterno.

Este deseo no funda por sí mismo la religiosidad natural, sino que más bien es como un “indicador” de Dios. El hombre es un ser naturalmente religioso porque su experiencia del mundo le lleva a pensar espontáneamente a un ser que es fundamento de toda la realidad: ese «a lo que todos llaman Dios», como decía santo Tomás concluyendo sus famosas cinco vías de acceso a Dios (cfr. *Summa Theologiae*, I, q.2,a.3). El conocimiento de Dios es accesible al sentido común, es decir, al pensamiento filosófico espontáneo que ejercita todo ser humano, como resultado de la experiencia de vida personal: la maravilla ante la hermosura y el orden de la naturaleza, la sorpresa por el don gratuito de la vida, la alegría de percibir el amor de otros... llevan a pensar en el “misterio” del que todo eso procede. También las diversas dimensiones de la espiritualidad humana, como la capacidad de reflexionar sobre sí mismo, de progresar cultural y técnicamente, de percibir la moralidad de las propias acciones, muestran que, a diferencia de los demás seres corpóreos, el hombre trasciende el resto del cosmos material y apuntan a un ser espiritual superior y trascendente que dé razón de estas cualidades del ser humano.

El fenómeno religioso no es, como pensaba Ludwig Feuerbach, una proyección de la subjetividad humana y de sus deseos de felicidad, sino que surge de una espontánea consideración de la realidad tal como es. Esto explica el hecho de que la negación de Dios y el intento de excluirlo de la cultura y de la vida social y civil sean fenómenos relativamente recientes, limitados a algunas áreas del mundo occidental. Los grandes interrogantes religiosos y existenciales continúan permaneciendo invariables en el tiempo, lo que viene a desmentir la idea de que la religión esté circunscrita a una fase “infantil” de la historia humana, destinada a desaparecer con el progreso del conocimiento.

La constatación de que el hombre es un ser naturalmente religioso llevó a algunos filósofos y teólogos a la idea de que Dios, al crearlo, lo había preparado ya, de algún modo, para recibir ese don en que consiste su vocación última y definitiva: la unión con Dios en Jesucristo. Tertuliano, por ejemplo, al notar cómo los paganos de su tiempo decían de modo

natural “Dios es grande” o “Dios es bueno”, pensó que el alma humana estaba de algún modo orientada hacia la fe cristiana y en su *Apologético* escribió: «*Anima naturaliter christiana*^[2]» (17,6). Santo Tomás, considerando el fin último del hombre y la apertura ilimitada de su espíritu, afirmó que los seres humanos tienen «un deseo natural de ver a Dios» (*Contra Gentiles*, lib.3, c.57, n.4). La experiencia muestra, sin embargo, que este deseo no es algo que podamos alcanzar por nuestras propias fuerzas, por lo que sólo se puede realizar si Dios se revela y sale de su misterio, si viene Él mismo al encuentro del hombre y se muestra tal como es. Pero este es el objeto de la Revelación.

El Catecismo de la Iglesia Católica ha resumido sintéticamente algunas de estas ideas en el n. 27: «El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí, y sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar».

2. *El conocimiento racional de Dios*

El intelecto humano puede conocer la existencia de Dios acercándose a Él a través de un camino que parte del mundo creado y que posee dos itinerarios, las *creaturas materiales* (vías cosmológicas) y la *persona humana* (vías antropológicas).

Estas vías hacia la existencia de Dios no son propiamente “pruebas” en el sentido que la ciencia matemática o natural da a este término, sino argumentos filosóficos convergentes, que serán más convincentes o menos según el grado de formación y de reflexión que posee quien los considera (cfr. *Catecismo*, 31). Tampoco son “pruebas” en el sentido de las ciencias experimentales (física, biología, etc.) porque Dios no es objeto de nuestro conocimiento empírico: no lo podemos observar, como se contempla una puesta de sol o una tormenta de arena para sacar conclusiones.

Las *vías cosmológicas* parten de las creaturas materiales. La formulación más conocida se debe a santo Tomás de Aquino: son las célebres “cinco vías” que él elaboró. En forma sintética y simplificada podemos resumirlas así: las dos primeras proponen la idea de que las cadenas de causas

(causa–efecto) que observamos en la naturaleza no pueden proseguir en el pasado hasta el infinito: ha de haber un origen, un primer motor y una primera causa; la tercera vía, parte de la idea de que las cosas que vemos en el mundo pueden darse o no darse, y llega a la idea de que eso no puede ser así para toda la realidad: debe haber algo o alguien que exista necesariamente y no pueda no existir, porque de otra manera no existiría nada; la cuarta vía considera que todas las realidades que conocemos poseen cualidades buenas y deduce que debe existir un ser que sea fuente de todas ellas; la última (quinta) observa el orden y la finalidad que están presentes en los fenómenos del mundo, el hecho de que tienen leyes que los regulan, y concluye la existencia de una inteligencia ordenadora que explique esas leyes y sea también causa final de todo (cfr. *Summa Theologiae*, I, q.2).

Junto a las vías que parten del análisis del cosmos, existen otras *de carácter antropológico*; en ellas la reflexión comienza desde la realidad del hombre, de la persona humana. Estas vías tienen más fuerza entendidas como convergentes que consideradas aisladamente, una por una. En parte, ya nos hemos referido a ellas. En primer lugar, el carácter espiritual del hombre, marcado por su capacidad de pensar, su interioridad y su libertad, no parece tener fundamento en ninguna otra realidad del cosmos. Tampoco tiene sentido realmente el hombre con su deseo insatisfecho de felicidad si no existe un Dios que se la pueda dar. Vemos además en la naturaleza humana un sentido moral de solidaridad y de caridad, que lleva al hombre a abrirse a los demás y a reconocer en sí mismo la vocación de trascender el yo y sus intereses egoístas. Uno se pregunta por qué está ahí: por qué el hombre es capaz de discernir en modo no utilitarista, por qué se da cuenta de que algunas cosas son acordes con su dignidad y otras no, por qué experimenta la culpa y la vergüenza cuando obra mal, y el gozo y la paz, en cambio, cuando se comporta con justicia; por qué es capaz de extasiarse ante la belleza de una puesta de sol, del cielo lleno de estrellas o de una excelsa obra de arte. Nada de eso se puede atribuir razonablemente a la obra ciega del cosmos, al producto impersonal de las interacciones materiales. ¿No son todo eso signos de un ser infinitamente bueno, hermoso y justo que ha puesto en nosotros un atisbo de lo que Él es y desea para nosotros? Esta segunda opción es más lógica y satisfactoria. Ciertamente estas vías no son

inapelables, pero conllevan una lógica luminosa para el que mira la realidad con sencillez.

El Catecismo de la Iglesia Católica las resume de este modo: «Con su apertura a la verdad y a la belleza, con su sentido del bien moral, con su libertad y la voz de su conciencia, con su aspiración al infinito y a la dicha, el hombre se interroga sobre la existencia de Dios. En todo esto se perciben signos de su alma espiritual. La “semilla de eternidad que lleva en sí, al ser irreductible a la sola materia”, su alma, no puede tener origen más que en Dios» (*Catecismo*, 33. La cita interna es de *Gaudium et spes*, 18).

Las diversas argumentaciones filosóficas empleadas para “probar” la existencia de Dios no causan necesariamente la fe en Él; aseguran solamente que esa fe es razonable. En el fondo nos dicen muy poco de Dios y se apoyan con frecuencia en otras convicciones que no siempre están presentes en las personas. Por ejemplo, en la cultura actual un conocimiento más científico de los procesos de la naturaleza podría oponer a algunas de las vías cosmológicas que, aunque el universo muestra un cierto orden, belleza y finalidad en sus fenómenos, también posee una notable dosis de desorden, caos y tragedia, pues muchos fenómenos parecen darse en modo fortuito (azar, caos) y descoordinado con otros, por lo que pueden ser fuentes de tragedia cósmica. De modo análogo, quien considere que la persona humana es sólo un animal un poco más desarrollado que los otros, cuyo actuar está regulado por pulsiones necesarias, no aceptará las vías personales que se refieren a la moralidad o a la trascendencia del espíritu, puesto que identifica la sede de la vida espiritual (mente, conciencia, alma) con la corporeidad de los órganos cerebrales y de los procesos neurales.

A estas objeciones se puede responder con argumentos que muestran que el desorden y el azar pueden tener un puesto dentro de una finalidad general del universo (y por tanto dentro de un proyecto creador de Dios). Albert Einstein dijo que en las leyes de la naturaleza «se revela una razón tan superior que toda la racionalidad del pensamiento y de los ordenamientos humanos es, en comparación, un reflejo absolutamente insignificante»^[3]. Análogamente, se puede mostrar en el plano de la razón y de la fenomenología humana, la autotrascendencia de la persona, el libre arbitrio que obra en las elecciones —aunque dependan y estén en cierta medida

condicionadas por la naturaleza— y la imposibilidad de reducir la mente al cerebro. Por tanto, lleva razón el Compendio del Catecismo cuando afirma que a partir «del mundo y de la persona humana, el hombre, con la sola razón, puede con certeza conocer a Dios como origen y fin del universo y como sumo bien» (n. 3), pero para adquirir esta certeza hay que entender aspectos complejos de la realidad, que ofrecen bastante margen de discusión, lo que explica por qué las vías racionales de acceso a Dios no son, con frecuencia, realmente persuasivas.

3. Características actuales de las personas y de la sociedad respecto a lo trascendente

A pesar del fenómeno de la globalización, las actitudes respecto a Dios y la visión religiosa de la vida tienen notables diferencias en las distintas partes del mundo. En términos generales, para la mayoría de las personas la referencia a la trascendencia —aunque expresada en formas religiosas y culturales muy diversas— sigue siendo un aspecto importante de la vida.

En este panorama general hay que exceptuar el mundo occidental, y sobre todo Europa, donde una serie de factores históricos y culturales han determinado una actitud extensa de rechazo o de indiferencia ante Dios y ante la que ha sido históricamente la religión dominante en Occidente: el cristianismo. Se puede resumir este cambio en palabras del sociólogo de la religión Peter Berger con la idea de que en la sociedad occidental la fe cristiana se ha quedado sin su “estructura de plausibilidad”, de modo que, si en épocas pasadas bastaba dejarse llevar para ser católico, en nuestros días basta dejarse llevar para dejar de serlo. Se puede decir que el deseo de Dios parece haber desaparecido en la sociedad occidental: «Para amplios sectores de la sociedad Él ya no es el esperado, el deseado, sino más bien una realidad que deja indiferente, ante la cual no se debe siquiera hacer el esfuerzo de pronunciarse»^[4].

Las causas de este cambio son muchas. Por una parte, los grandes logros científicos y técnicos de los últimos dos siglos, que tantos beneficios han aportado a la humanidad, han suscitado, sin embargo, una mentalidad materialista que considera las ciencias experimentales como las únicas formas válidas de conocimiento racional. Se ha difundido una visión del

mundo según la cual sólo es auténtico lo que es susceptible de verificación empírica, lo que se puede ver y tocar. Esto reduce el “horizonte de la racionalidad”, ya que, además de minusvalorar las formas no científicas de conocimiento (la confianza, por ejemplo, en lo que otros nos dicen), lleva a interesarse sólo por buscar los instrumentos que hacen el mundo más confortable y placentero. Este proceso, sin embargo, no es algo necesario. Considerar la misteriosa belleza y grandeza del mundo creado no conduce a idolatrar la ciencia, sino al contrario, a admirar las maravillas que Dios ha puesto en su creación. Hoy, como en el pasado, muchos científicos continúan abriéndose a la trascendencia al descubrir la perfección contenida en el universo.

Un segundo aspecto, ligado al anterior, es la secularización de la sociedad, es decir, ese proceso por el que muchas realidades que anteriormente se relacionaban con las nociones, creencias e instituciones religiosas han perdido esa dimensión y han pasado a ser vistas en términos puramente humanos, sociales o civiles. Este aspecto está ligado al anterior, porque el progreso científico ha permitido conocer las causas de muchos fenómenos naturales (en el ámbito de la salud, de los procesos vitales, de las ciencias humanas) que anteriormente se relacionaban directamente con la voluntad de Dios. Por ejemplo, en la antigüedad una peste se podía entender como un castigo divino por los pecados de los hombres, pero actualmente se considera como fruto de condiciones higiénicas, de vida, etc., que podemos precisar y determinar. En sí mismo este mejor conocimiento de la realidad es algo bueno, y ayuda también a purificar la idea que tenemos del modo de obrar de Dios, que no es una causa más de los fenómenos de la naturaleza. Dios está a otro nivel: responde a las preguntas últimas que los hombres nos hacemos: el sentido de la vida, del destino final de cada uno, de la alegría y del dolor, etc. La ciencia no llega a dar una explicación a este nivel, por lo que cuando las personas se plantean preguntas más profundas es fácil que entren en ese espacio en el que Dios se hace imprescindible.

Otro aspecto importante del debilitamiento de la orientación hacia Dios en la cultura actual de Occidente está ligado a la actitud individualista que plasma profundamente el modo de pensar de la colectividad. Esta actitud es uno de los frutos del proceso de emancipación que caracterizó la cultura desde la época de la Ilustración (siglo XVIII). Ese proceso tiene también,

como los anteriores, aspectos positivos, puesto que es contrario a la dignidad humana que, con pretextos religiosos o de otro tipo, el hombre sea puesto “bajo tutela”, y se vea obligado a tomar decisiones en nombre de doctrinas impuestas que no son evidentes; sin embargo, ha difundido también la idea de que es mejor no depender de nadie y no ligarse a nadie, para no estar atado y poder realizar lo que uno desea. ¿Quién no ha escuchado a veces —formulada quizá en modos distintos— la idea de que lo principal es “ser auténticos”, “vivir la propia vida”, y vivirla como nos dé la gana? Esta actitud lleva a tratar las relaciones de manera utilitarista, buscando que no tengan vínculos, para que no aten ni coarten la espontaneidad personal. Se admiten solo relaciones que proporcionen satisfacción.

Desde esta perspectiva, una relación seria con Dios va a ser molesta, porque la sujeción a sus preceptos no se siente como algo que libera del propio egoísmo, por lo que la religión tendrá espacio solo en la medida en que proporcione paz, serenidad, bienestar y no comprometa. De ahí que la actitud individualista dé lugar a formas de religiosidad ligeras y con escasos contenidos e instituciones, que se caracterizan por un notable peso del subjetivismo y de la afectividad y que cambian fácilmente según las necesidades personales. La orientación actual hacia algunas prácticas orientales muy “personalizables” es prueba de todo esto.

Se podrían añadir otros rasgos para describir la mentalidad que domina actualmente en las sociedades occidentales. Características como el culto de la novedad y del progreso, el deseo de compartir emociones fuertes con otros, el predominio de la tecnología que marca el modo de trabajar, relacionarse o descansar... tienen sin duda un impacto en la actitud hacia la realidad trascendente y hacia el Dios cristiano. Es también cierto que hay mucho de positivo en estos procesos: las sociedades occidentales han conocido un largo periodo de paz, de desarrollo material, se han hecho más participativas y han procurado incluir a todos sus miembros en estos procesos benéficos. En todo ello hay mucho de cristiano. Sin embargo, es también evidente que, actualmente, muchos rehúyen el tema “Dios” y muestran, no raramente, indiferencia o rechazo.

Ante una sociedad con estas características, refractaria a lo trascendente, el cristiano solo será convincente si evangeliza, en primer lugar, con el testimonio de la propia vida. El testimonio y la palabra: las dos cosas son necesarias, pero el testimonio tiene prioridad. Al comenzar recordábamos que «el hombre está hecho para ser feliz como el pájaro para volar». La felicidad está ligada al amor y el cristiano sabe por la fe que no hay amor más verdadero y puro que el amor que Dios nos tiene, que se mostró en la Cruz de Cristo y se comunica en la Eucaristía. El único modo de mostrar a una sociedad que ha vuelto sus espaldas a Dios que vale la pena comprometerse con Él es que el cristiano manifieste en su propia vida la presencia de ese amor y de esa felicidad.

«No todas las satisfacciones producen el mismo efecto: algunas dejan un rastro positivo, son capaces de pacificar el alma, hacen más activos y generosos. Otras, en cambio, tras la luz inicial, parecen decepcionar las expectativas que habían suscitado y entonces dejan a su paso amargura, insatisfacción o una sensación de vacío»^[5]. La felicidad de quienes creen sólo en lo que se puede ver y tocar, o están dominados por una concepción utilitarista de la vida, o la del individualista que no se quiere ligar a nada, es pasajera, “dura mientras dura”, y necesita ser frecuentemente renovada porque no da más de sí. Es, con frecuencia, una felicidad que no mejora a las personas. En cambio, los que sirven a Jesús de corazón llevan una vida diversa y tienen también una felicidad distinta: más profunda, más duradera, que produce frutos en ellos mismos y en los demás.

No está de más releer el famoso texto de la *Epístola a Diogneto* (V y VI) sobre la vida de los cristianos en el mundo: «Los cristianos no se distinguen de los demás hombres, ni por el lugar en que viven, ni por su lenguaje, ni por sus costumbres (...). Viven en ciudades griegas y bárbaras, según les cupo en suerte, siguen las costumbres de los habitantes del país, tanto en el vestir como en todo su estilo de vida y, sin embargo, dan muestras de un tenor de vida admirable y, a juicio de todos, increíble. Habitan en su propia patria, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos, pero lo soportan todo como extranjeros; toda tierra extraña es patria para ellos, pero están en toda patria como en tierra extraña. Igual que todos, se casan y engendran hijos, pero no se deshacen de los hijos que conciben. Tienen la mesa en común, pero no el lecho.

»Viven en la carne, pero no según la carne. Viven en la tierra, pero su ciudadanía está en el Cielo. Obedecen las leyes establecidas, y con su modo de vivir superan estas leyes. Aman a todos, y todos los persiguen. Se los condena sin conocerlos. Se les da muerte, y con ello reciben la vida. Son pobres, y enriquecen a muchos; carecen de todo, y abundan en todo. Sufren la deshonra, y ello les sirve de gloria; sufren detrimento en su fama, y ello atestigua su justicia. Son maldecidos, y bendicen; son tratados con ignominia, y ellos, a cambio, devuelven honor. Hacen el bien, y son castigados como malhechores; y, al ser castigados a muerte, se alegran como si se les diera la vida. Los judíos los combaten como a extraños y los gentiles los persiguen, y, sin embargo, los mismos que los aborrecen no saben explicar el motivo de su enemistad.

»Para decirlo en pocas palabras: los cristianos son en el mundo lo que el alma es en el cuerpo».

Antonio Ducay

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 27–49.

— Francisco, «Raíz humana de la crisis ecológica», Encíclica *Laudato si'*.

— Benedicto XVI, «El año de la fe. El deseo de Dios», *Audiencia*, 7–XI–2012.

— Benedicto XVI, «El Año de la fe. Los caminos que conducen al conocimiento de Dios», *Audiencia*, 14–XI–2012.

Lecturas recomendadas

— J. Burgraff, *Teología fundamental. Manual de iniciación*, Rialp, Madrid 2007, cap. II.

— A. López Quintás, *Cuatro filósofos en busca de Dios*, Rialp, Madrid 1989.

[1] J. L. Lorda, *La señal de la Cruz*, Rialp, Madrid 2011, pp. 65–66.

[2] Todos tenemos un alma cristiana por naturaleza.

[3] A. Einstein, *Mi visión del mundo*, Barcelona 2013.

[4] Benedicto XVI, *Audiencia*, 7–XI–2012.

[5] *Ibídem*.

[Volver al índice](#)

2. El Porqué de la Revelación

En el hombre existe un deseo natural de alcanzar un conocimiento pleno de Dios, que no es capaz de conocer sin la ayuda de Dios. Dios se ha revelado como un ser personal y trino, a través de la “historia de la salvación”, recogida en la Biblia. Con esa revelación, Dios quiere ofrecer a los hombres la posibilidad de vivir en comunión con él, para que puedan participar de sus bienes y de su vida, y así llegar a la felicidad.

1. El porqué de la Revelación

En el hombre existe un deseo natural de alcanzar un conocimiento pleno de Dios. Este conocimiento, sin embargo, no se puede alcanzar por las solas fuerzas humanas, porque Dios no es una criatura material o un fenómeno sensible del que podamos tener experiencia. Ciertamente el hombre puede obtener algunas certezas sobre Dios a partir de las realidades creadas y de su propio ser, pero esas vías nos dan un conocimiento bastante limitado de Él y de su vida. Incluso, para alcanzar esa certeza existen notables dificultades. Por eso, si Dios no saliera de su misterio y revelara a los hombres su ser, la situación del hombre sería parecida a la que, según algunos autores medievales, vivió en cierta ocasión san Agustín.

La anécdota es bastante famosa. Un día san Agustín paseaba por la orilla del mar, dando vueltas en su cabeza a la doctrina sobre Dios y sobre el misterio de la Trinidad. En cierto momento, alzó la vista y vio a un niño pequeño que jugaba en la arena. Veía que el niño corría hacia el mar, llenaba un pequeño recipiente de agua, volvía donde estaba antes y vaciaba el agua en un hoyo. Después de observar este proceso varias veces, el santo sintió curiosidad, se acercó al niño y le preguntó: «Hola, ¿qué estás haciendo?» A lo que el pequeño respondió: «Estoy sacando toda el agua del mar y la voy a poner en este hoyo». «Pero, eso es imposible», le espetó el

santo. A lo que el chico respondió: «Más imposible es tratar de hacer lo que tú estás haciendo: comprender en tu mente pequeña el misterio de Dios».

Dios, sin embargo, no ha dejado al hombre en esta situación. Ha querido revelarse, es decir, manifestarse, salir de su misterio y quitar el “velo” que nos impedía conocer quién es y cómo es Él. Esto no lo ha hecho en aras de satisfacer nuestra curiosidad, ni lo ha hecho tampoco comunicando simplemente un mensaje sobre Sí mismo, sino que se ha revelado viniendo Él mismo al encuentro de los hombres —especialmente con el envío al mundo de su Hijo y con el don del Espíritu Santo— e invitándoles a entrar en una relación de amor con Él. Ha querido desvelar su propia intimidad, tratar a los hombres como amigos y como hijos amados, para hacerlos plenamente felices con su amor infinito.

Los *anhelos de plenitud* y los *anhelos de salvación* que están inscritos en nuestra condición humana no se pueden satisfacer con algo terreno. Sin embargo, la revelación de Dios, la entrega que Él hace de sí mismo donando su amor infinito, tiene la capacidad de colmar sobreabundantemente el corazón humano, llenándolo de una felicidad mucho mayor de la que el hombre mismo es capaz de desear o imaginar. Como escribió san Pablo a los Corintios: «Ni ojo vio, ni oído oyó, ni pasó por el corazón del hombre, las cosas que Dios preparó para los que le aman» (1Cor 2,9). La Revelación «es la realización de las aspiraciones más profundas, de aquel deseo de infinito y de plenitud que alberga en lo íntimo el ser humano, y lo abre a una felicidad no momentánea y limitada, sino eterna»^[1].

2. *La Revelación en la historia de la salvación*

Según el Concilio Vaticano II, la Revelación responde a un plan, a un proyecto que se desarrolla mediante la intervención de Dios en la historia de los hombres. Dios toma la iniciativa e interviene en la historia a través de determinados acontecimientos (como la llamada del patriarca Abraham a la fe, la liberación de los israelitas de Egipto, etc.), y ordena esos hechos para que expresen la salvación que desea dar a los hombres. Dios mismo comunica el sentido profundo de esos acontecimientos, su significado para la salvación, a hombres elegidos por Él, a los que constituye en testigos de

esa acción divina. Por ejemplo, Moisés y Aarón fueron testigos de los milagros que hizo Dios para obligar al faraón de Egipto a dejar partir al pueblo de Israel, y así liberarlo de la esclavitud. De esa manera, Dios desveló y realizó una etapa de su designio, abrió unos caminos previstos por Él desde su eterna sabiduría para que los hombres supieran que estar con Dios significa libertad y salvación. A esa etapa siguieron otras etapas y otros acontecimientos salvadores, por eso se habla de una “historia de la salvación” de Dios con los hombres.

Esa “historia de la salvación” está narrada en el Antiguo Testamento, y más concretamente en los libros iniciales (Génesis y Éxodo principalmente) y en los libros históricos del Antiguo Testamento (16 libros, entre los cuales el libro de Josué, los dos libros de Samuel y los de los Reyes). La historia de la salvación culmina en un gran acontecimiento: el de la Encarnación del Hijo de Dios, un suceso, situado en un determinado momento de la historia humana y que marca la plenitud de ese proyecto de Dios.

La Encarnación es un acontecimiento singularísimo. Ahí Dios no interviene en la historia como antes, a través de ciertos acontecimientos y de palabras transmitidas por medio de hombres escogidos, sino que Él mismo entra en la “historia”, es decir, se hace hombre y se hace protagonista interno de esa historia humana para guiarla y reconducirla al Padre desde dentro, con su predicación y sus milagros, con su pasión, muerte y resurrección. Con el envío final del Espíritu Santo prometido a sus discípulos.

En la historia de la salvación, que culmina en la vida de Cristo y el envío del Espíritu Santo, Dios, además de revelarnos su propio misterio, nos desvela también cuál es su proyecto respecto a nosotros. Es un proyecto grande y hermoso porque fuimos elegidos por Dios, aun antes de la creación del mundo, en el Hijo, Jesucristo. No somos fruto de la casualidad, sino de un proyecto que nace del amor de Dios, que es un amor eterno. Nuestra relación con Dios no se debe sólo a que Él nos creó, ni nuestra finalidad se agota simplemente en el hecho de existir en el mundo o de estar insertados en una historia. No somos tan sólo criaturas de Dios, porque, desde que Dios pensó en crearnos, nos contempló con ojos de Padre y nos destinó a ser hijos suyos adoptivos: hermanos de Jesucristo, su Hijo único. Por eso nuestra raíz última se encuentra escondida en el misterio de Dios, y

sólo el conocimiento de ese misterio, que es un misterio de amor, nos permite descifrar el motivo último de nuestra existencia.

El *Compendio del Catecismo* resume estas ideas del siguiente modo: «Dios, en su bondad y sabiduría, se revela al hombre. Por medio de acontecimientos y palabras, se revela a sí mismo y el designio de benevolencia que él mismo ha preestablecido desde la eternidad en Cristo en favor de los hombres. Este designio consiste en hacer partícipes de la vida divina a todos los hombres, mediante la gracia del Espíritu Santo, para hacer de ellos hijos adoptivos en su Hijo Unigénito» (n. 6).

3. El Dios personal y el Dios trino

Los libros del Antiguo Testamento preparan a la revelación más profunda y decisiva sobre Dios, que tiene lugar en el Nuevo Testamento. Esa preparación presenta a Dios principalmente como Dios de la Alianza, es decir, el Dios que toma la iniciativa de elegir un pueblo —Israel— para establecer con él un pacto de amistad y de salvación. Dios no espera ningún beneficio para Él mismo de este pacto. Él no necesita de nada porque es un ser trascendente, es decir, infinito, eterno, omnipotente y totalmente por encima del mundo; sin embargo, propone su alianza por pura benevolencia, porque ese pacto es bueno para la felicidad de Israel y la del mundo entero. Por eso, el Dios que nos presenta el Antiguo Testamento es plenamente superior y trascendente al mundo y, a la vez, íntimamente relacionado con el mundo, con el hombre y con su historia. Por sí mismo, queda inaccesible en su majestuosidad, pero su amor lo hace inmensamente cercano a los hombres. Es soberanamente libre en sus decisiones y, a la vez, está enteramente comprometido con ellas.

Todo eso da a Dios un carácter fuertemente personal, porque es propio de las personas decidir, elegir, amar, manifestarse a los otros. Los hombres manifestamos nuestra personalidad y nuestro carácter con lo que decimos y con nuestros actos. A través de ellos, los demás aprenden a conocernos: revelamos nuestro modo de ser. Y Dios hace lo mismo. En el Antiguo Testamento, Dios se revela, en primer lugar, con sus palabras. Frecuentemente encontramos expresiones en las que Dios se refiere a sí mismo en primera persona. Por ejemplo: «Yo soy el Señor tu Dios, que te

ha sacado del país de Egipto, de la casa de la esclavitud» (*Ex* 20,2). Otras veces es el profeta el que comunica las palabras que Dios le ha dicho: «Esto dice el Señor: me acuerdo de ti, del cariño de tu juventud» (*Jr* 2,2). Y, junto con las palabras, las obras: «Dios se acordó de Raquel, la escuchó y la hizo fecunda» (*Gn* 30,22), «Aquel día el Señor, Dios de los ejércitos, hizo un llamamiento al llanto y al duelo» (*Is*, 22,12) Palabras y obras que se iluminan mutuamente, que revelan la voluntad de Dios y que tratan de guiar al pueblo elegido hacia la verdadera fuente de la vida que es Él mismo.

El Nuevo Testamento contiene, respecto al Antiguo, una novedad sorprendente. Los Evangelios muestran que Jesús llama a Dios “Padre mío” en una forma exclusiva e intransferible. Hay una relación entre el Padre y Jesús única y singularísima, que no se puede expresar tan solo en términos humanos y temporales. Las palabras y obras de Jesús también indican que él no es solamente un hombre, y aunque Jesús nunca se proclamó Dios, sí dio a entender con absoluta claridad que lo era, por lo que dijo e hizo. Por eso, los apóstoles proclamaron en sus escritos que Jesús es el Hijo de Dios eterno, que se hizo hombre por nosotros y por nuestra salvación. Además, Jesús no desveló solo su estrecha relación con el Padre sino también la del Espíritu Santo con el Padre y con Él mismo. El Espíritu Santo es «Espíritu del Padre» (*Jn* 15,26–27), «Espíritu del Hijo» (*Ga* 4,6), «de Cristo» (*Rm* 8,11), o simplemente «Espíritu de Dios» (*1Co* 6,11). De este modo, el carácter personal de Dios que se manifestó en el Antiguo Testamento se presenta en el Nuevo con una dimensión sorprendente: Dios existe como Padre, Hijo y Espíritu.

Esto obviamente no significa que sean tres dioses, sino que son tres personas distintas en la unidad del único Dios. Esto se entiende mejor si se consideran los nombres de las personas, pues hablan de que la relación entre ellas es de intimidad profunda. Entre los hombres es natural que la relación paterno-filial sea de amor y de confianza. En el plano divino ese amor y confianza son tan totales que el Padre es totalmente íntimo al Hijo y viceversa, el Hijo al Padre. Análogamente la relación entre cada uno y su propio espíritu es de intimidad. Tantas veces nos encontramos con nosotros mismos en el fondo de nuestra conciencia, escrutamos nuestros pensamientos y sondeamos nuestros sentimientos: así nos conocemos interiormente. De modo análogo, el Espíritu Santo es Dios que conoce el

corazón de Dios, Él mismo es el misterio de esa recíproca intimidad del Padre y del Hijo. Todo esto nos conduce a una conclusión: Dios es un misterio de Amor. No de amor hacia el exterior, hacia las criaturas, sino de amor interior, entre las personas divinas. Ese amor es tan fuerte en Él que las tres personas son una única realidad, un solo Dios. Un teólogo del siglo XII, Ricardo de San Víctor, pensando en la Trinidad, escribió que «para que pueda existir, el amor necesita de dos personas, para que sea perfecto requiere abrirse a un tercero» (*De Trinitate*, III.13). Padre, Hijo y Espíritu Santo tienen la misma dignidad y naturaleza: son los tres un único Dios, un solo misterio de amor.

4. La llamada a la comunión y la fe

Un documento del Concilio Vaticano II sintetiza cuál es el objetivo de la Revelación: «Dios invisible —afirma— habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía» (*Dei Verbum*, 2). El objetivo es ofrecer a los hombres la posibilidad de vivir en comunión con él, para que puedan participar de sus bienes y de su vida. La Revelación se refiere a la felicidad y a la vida de cada hombre y de cada mujer.

Aquí se puede plantear el problema de cómo llega esa Revelación de Dios a cada uno, de cuáles son los instrumentos de los que Dios se sirve, o qué medios emplea para que los hombres sepan que han sido llamados a una comunión de amor y de vida con su Creador. La respuesta a estas preguntas tiene una doble vertiente.

Por una parte, hay que señalar que Cristo fundó la Iglesia para que continuase su misión en el mundo. La Iglesia es intrínsecamente evangelizadora y su tarea consiste en llevar la Buena Noticia del Evangelio a todas las naciones y a cada época histórica, de modo que, por medio de la predicación, los hombres puedan conocer la Revelación de Dios y su proyecto salvador. Pero la Iglesia no realiza sola esta tarea. Cristo, su Señor y Fundador es, en realidad, el que sigue dirigiendo la Iglesia desde su lugar en el cielo junto al Padre. El Espíritu Santo, que es Espíritu de Cristo, conduce y anima a la Iglesia para que lleve su mensaje a los hombres. De

este modo la labor evangelizadora de la Iglesia está vivificada por la acción de la Trinidad.

Por otra parte, es cierto que las circunstancias históricas no siempre permiten que la Iglesia desarrolle eficazmente esa tarea de evangelización. No faltan obstáculos que se oponen a la difusión del Evangelio, y por eso en cada época hay hombres —a veces muchos— que no llegan de hecho a recibir la Buena Noticia de la llamada a la comunión con Dios y a la salvación. No llegan a conocer la fe de modo significativo, porque no reciben el anuncio salvador. De todos modos, eso no significa que no tengan contacto alguno con la Revelación cristiana, porque la acción del Espíritu Santo no está limitada por ninguna circunstancia: Él, siendo Dios, puede invitar a cada uno a formas de comunión con Él, que se hacen presentes en el interior de la conciencia, y que plantan en el corazón una semilla de la Revelación. Por eso no hay nadie que no reciba de parte de Dios la ayuda y las luces necesarias para alcanzar la comunión con Él. Pero, en estos casos, en los que no se pudo recibir la predicación de la Iglesia ni el testimonio de una vida cristiana auténtica, la relación con Dios es habitualmente confusa y fragmentaria, y sólo se aclara y perfecciona cuando se llega a percibir el mensaje de la salvación y se recibe el bautismo.

Hasta aquí hemos hablado casi siempre de la Revelación como una invitación de Dios a la comunión con Él y a la salvación. Pero ¿cuál es el papel del hombre? ¿Cómo se acepta esa salvación que Dios ofrece, cuando llama a los hombres a ser hijos de Dios en Jesucristo? La respuesta la da el *Catecismo de la Iglesia Católica* en el n. 142: «La respuesta adecuada a esta invitación es la fe». Y ¿qué es la fe? ¿Cómo se puede obtener?

La fe no es mera confianza humana en Dios, ni tampoco es una opinión más o menos convencida sobre algo. A veces usamos el verbo “creer” en sentido de “pensar u opinar sobre algo”. Por ejemplo, “creo que hoy va a llover”, o “creo que lo que le sucede a él es algo pasajero”. En estos ejemplos hay algunos motivos para pensar que algo es cierto, pero en realidad no podemos estar seguros de que vaya a ser así. Cuando se habla de la “fe” en la religión cristiana se trata de algo diferente.

La fe es una luz interior que viene de Dios y toca nuestro corazón, empujándole a reconocer Su presencia y Su actuación. Cuando, por ejemplo, en un territorio de misión alguien entra en contacto con el cristianismo por la labor de un misionero, puede ocurrir que se interese y quede fascinado por lo que oye. Dios le ilumina y le hace percibir que todo eso es muy hermoso, que realmente da sentido a su vida, le descubre ese significado que quizás había estado buscando sin éxito hasta entonces. Esa persona no ha oído sólo un discurso que tiene sentido, sino que además ha recibido una luz que le hace sentirse dichoso, feliz, porque se han abierto para él unos horizontes de sentido que quizá no creía posible que existieran. Por eso abraza con alegría aquello que ha escuchado, ese sentido de su vida que le habla de Dios y de un amor grande, y tiene la certeza de que ahí está la clave de su existencia, en ese Dios que le ha creado, que lo ama y le llama a la salvación. Esa luz es un don, una gracia de Dios, y la respuesta que esa luz ha hecho fecundar en el alma, eso es la fe.

Por tanto, la fe es algo a la vez divino y humano, es acción divina en el alma y apertura del hombre a esa acción divina: acto de adhesión al Dios que se revela. El Concilio Vaticano II resume esta idea cuando afirma que «para dar esta respuesta de la fe es necesaria la gracia de Dios, que se adelanta y nos ayuda, junto con el auxilio interior del Espíritu Santo, que mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del espíritu y concede a todos gusto en aceptar y creer la verdad» (*Dei Verbum*, 5).

Por su dimensión humana, la fe es un acto del hombre. Un acto libre. De hecho, puede ocurrir que la misma predicación del misionero mueva a algunos a realizar un acto de fe y a otros no. Dios, que conoce los corazones, ilumina a cada uno según sus disposiciones, y el hombre queda siempre también libre de acoger o rechazar la amorosa invitación de Dios, para aceptar a Jesús como Señor de su vida o rechazarlo. Esto último, sin embargo, le pone en peligro de perder la felicidad terrena y eterna.

La fe es además un acto de confianza, porque se acepta ser guiados por Dios, se acepta que Cristo sea Señor que indica con su gracia el camino de la libertad y de la vida. Creer es entregarse con alegría al proyecto providencial que Dios tiene para cada uno, y que conduce a vivir como

buenos hijos de Dios en Jesucristo. Nos hace fiarnos de Dios, como se fio el patriarca Abrahán, como se fio la Virgen María.

Antonio Ducay

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 50–73.

— Francisco, Encíclica *Lumen Fidei*.

— Benedicto XVI, «*El Año de la fe. ¿Qué es la fe?*», *Audiencia*, 24–X–2012.

— Benedicto XVI, «*El Año de la fe. Las etapas de la Revelación*», *Audiencia*, 5–XII–2012.

Lecturas recomendadas

— C. Izquierdo Urbina, et al., *Voz Revelación*, en *Diccionario de teología*, EUNSA, Pamplona 2006, p. 864ss.

— J. Burgraff, *Teología fundamental. Manual de iniciación*, Rialp, Madrid 2007, caps. III y VII.

[1] Benedicto XVI, *Audiencia*, 5–X–2012.

[Volver al índice](#)

3. El desarrollo de la Revelación

Dios se ha revelado poco a poco al hombre y ha culminado su revelación con la encarnación. Cristo constituyó la Iglesia, que es la que mantiene viva su memoria y lo presenta como el que, habiendo vivido en este mundo, ha resucitado y permanece entre nosotros para siempre. Y esta misión la realiza custodiando la palabra de Dios, recogida en las Sagradas Escrituras, transmitiendo la Tradición y enseñando, iluminada por el Espíritu Santo, cómo vivir cristianamente en cada época (Magisterio).

1. El desarrollo de la Revelación: desde Abraham hasta Jesucristo

La Revelación empieza con la misma creación del hombre. La Sagrada Escritura nos dice que Adán y Eva, nuestros primeros padres, mantenían ya una relación y un diálogo con Dios. Tenían una cierta familiaridad con él, como se ve en las primeras escenas del libro del Génesis. Esto es lógico si se tiene en cuenta que habían sido creados para vivir en comunión con Dios. Esa familiaridad se pierde con el pecado; a partir de entonces al hombre le va a ser bastante difícil descubrir a Dios en la vida personal y en el entorno social. Sin embargo, Dios prometió ya a los primeros padres que el pecado sería vencido un día por «la descendencia de la mujer» (Gn 3,15): anunció de ese modo la obra redentora de Cristo, que fue preparada con la historia de la salvación precedente.

La Biblia, en estos relatos de los orígenes, no pretende narrar con detalle los acontecimientos históricos, sino proporcionar enseñanzas esenciales sobre el hombre y su relación fundacional con Dios, expresadas en imágenes y narraciones, sobre cuyo valor histórico es difícil emitir un juicio definitivo. Por esta razón, no es de extrañar que la propia Biblia no tenga ninguna dificultad en yuxtaponer narraciones, que difieren en los detalles, de los mismos acontecimientos (por ejemplo, el libro del Génesis presenta dos relatos diversos de la creación del hombre y la mujer). De este modo,

podemos extraer numerosas enseñanzas de los distintos relatos bíblicos de los orígenes, sin necesidad de pensar que todos los hechos narrados sucedieron exactamente así.

El libro del Génesis nos cuenta también que, después de ese primer pecado, el mundo experimentó una gran abundancia de desorden y de injusticia, que Dios contempló con desdén. Eso dio lugar a la historia del diluvio, en la cual la Escritura ve el castigo de Dios por los numerosos pecados de los hombres. Sin embargo, tras el diluvio, Dios renovó la amistad con Noé y su familia —que se salvaron del diluvio por haberse comportado con justicia—, y a través de ellos con toda la creación. Renovó con Noé la relación que había querido tener con Adán, Eva y sus descendientes. Dios sabía que, aunque el corazón del hombre estaba inclinado al pecado, la creación valía la pena, era buena, y pidió a los hombres que crecieran y se multiplicaran, del mismo modo que se lo había pedido a Adán. Con la historia de Noé, Dios dio a la criatura humana una segunda posibilidad de vivir en amistad con él.

Sin embargo, el verdadero punto de partida de la historia de la salvación tuvo lugar siglos después, con el pacto que Dios hizo con Abraham. Aquí encontramos ya una elección por parte de Dios. Abraham reconoció a Dios como único Señor, le obedeció con gran fe, y Dios destinó a Abraham a ser «el padre de una multitud de naciones» (*Gn 17,5*). Así Dios comenzó la tarea de reunir bajo una sola cabeza a la humanidad dispersa por el pecado. Dos generaciones más tarde, Dios hizo cambiar de nombre a Jacob: lo llamó Israel, y sus doce hijos fueron las bases del pueblo de Israel: las doce tribus de Israel.

Varios siglos más tarde, en la época de Moisés, esa historia de Dios con los hombres adquirió una dimensión más visible y comprometida. El Dios de Abraham y de los patriarcas hizo de Israel su pueblo, y lo liberó de la esclavitud de los egipcios. Dios hizo una alianza con Moisés y puso el pueblo bajo su protección y sus leyes, y el pueblo aceptó solemnemente esa alianza y se comprometió a servir al Señor y a darle culto. En la travesía del Mar Rojo y en la marcha por el desierto del Sinaí, en la llegada a la tierra prometida y en la construcción del reino de David, Israel experimentó una y otra vez que Dios estaba con él, porque Israel es su pueblo, que Él mismo

ha formado entre todos los demás y que le pertenece «como un reino de sacerdotes y una nación santa» (*Ex 19,6*).

En los siglos sucesivos, Dios no dejó que esa alianza decayera, sino que, por medio de los profetas, guio a su pueblo a la esperanza de una salvación última y definitiva. Cuando el pueblo perdía el camino y olvidaba su compromiso con la alianza, Dios suscitaba siervos suyos con la tarea de reconducir el pueblo a la obediencia y a la justicia. Los profetas animaron y confortaron al pueblo en la esperanza, pero también le advirtieron del peligro de una confianza falsa en su condición de elegido, porque esa elección, si no era correspondida, se podía transformar en juicio, en castigo de Dios por el pecado. Dos acontecimientos tienen, en particular, el carácter de castigo: la caída del reino del Norte (diez de las doce tribus de Israel) en el año 722 a. C., y el exilio del reino del Sur (las otras dos tribus que se habían separado siglos antes), junto con la destrucción de su capital, Jerusalén, en el año 587 a. C. Israel perdió entonces su autonomía como pueblo. Vivió en el destierro, en una tierra ocupada. El Señor, sin embargo, lo castigó, pero no lo abandonó. El libro de Isaías nos da noticia del retorno del pueblo del exilio de Babilonia a la propia tierra, la refundación del pueblo; una refundación que fue sólo parcial, porque muchos permanecieron dispersos.

En todo este camino de Dios con Israel, el pueblo aprendió a conocer a Dios, supo de su fidelidad y mantuvo la esperanza de que Él cumpliría sus promesas de una salvación última y definitiva a través de un rey, un descendiente de David, que, al final de los tiempos, habría de constituir una nueva Alianza. Una alianza que no iba a escribirse en tablas de piedra, como la antigua: Dios mismo la iba a escribir en el corazón de los fieles por la presencia y acción del Espíritu Santo. Llegaría el día en que todos los pueblos acudirían en masa, atraídos por el resplandor de la nueva Jerusalén, y reconocerían al Dios de Israel. Sería el día de la paz perpetua, y del mundo unido bajo un solo Dios.

A través de todo este proceso con sus distintas etapas, Dios preparó a su pueblo para la Revelación definitiva en Jesucristo. Él es el cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento y con él llega la renovación anunciada del final de los tiempos. Durante su vida sobre la tierra, Jesús

comunicó a los hombres dimensiones nuevas e insospechadas de Dios. Se refirió siempre al Dios del Antiguo Testamento, de los Patriarcas, de los profetas y de los reyes, y su predicación tuvo el sello del lenguaje y de las ideas que el pueblo de Israel había compartido durante siglos. Sin embargo, su predicación sobre Dios, aun encontrando paralelismos en los textos veterotestamentarios y en el pensamiento judío de su época, tenía un acento completamente nuevo y era, por tanto, inconfundible y única. Jesús proclamó que el Reino de Dios esperado en el Antiguo Testamento estaba ya muy cercano, más aún, se hacía presente en sus palabras, en sus obras y en su misma Persona.

2. La constitución de la Iglesia

«El Señor Jesús, después de haber hecho oración al Padre, llamando a sí a los que Él quiso, eligió a doce para que viviesen con Él y para enviarlos a predicar el reino de Dios» (*Lumen gentium*, 19). Jesús deseaba que, al terminar su misión en el mundo, esos discípulos pudieran continuarla, evangelizando todas las naciones. Para eso instituyó el grupo de los apóstoles y puso a Pedro como cabeza de ellos. En la Última Cena, les introdujo en los misterios de su cuerpo y de su sangre donados en sacrificio, y les pidió que los actualizasen en el futuro. Los constituyó testigos de su Resurrección y les envió el Espíritu Santo para que los fortaleciera en la misión. Quedaba así plenamente constituida la Iglesia, que era el lugar donde los hombres de cada época podían encontrar a Cristo y seguirlo por el camino que lleva a la vida eterna.

La Iglesia mantiene siempre viva la memoria de Cristo y lo presenta, no como un ser del pasado, sino como el que, habiendo vivido en este mundo en una época determinada, ha resucitado y permanece entre nosotros para siempre.

3. La Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio

a) La Sagrada Escritura

El pueblo de Israel, bajo inspiración divina, puso por escrito a lo largo de los siglos el testimonio de la Revelación de Dios hecha a los Patriarcas, a los profetas y a personas justas y rectas. La Iglesia acoge y venera esas Escrituras, que constituyeron la preparación pensada por Dios para la gran Revelación de Jesucristo. Además, también los apóstoles y los primeros discípulos de Jesús pusieron por escrito el testimonio de la vida y de la obra de Cristo, de cuyo caminar terreno fueron testigos, de modo particular del misterio pascual de su muerte y resurrección. Dieron así origen a los libros del Nuevo Testamento, que completan y llevan a plenitud los del Antiguo. Lo que en el Antiguo Testamento estaba preparado y proclamado en símbolos y figuras, el Nuevo lo testimonia desplegando la verdad contenida en los acontecimientos de la historia de Jesús.

Los libros sagrados no se fundan solo en el recuerdo o testimonio humano de lo que Dios realizó en Israel y, sobre todo, de lo que obró por medio de Cristo; tienen un fundamento más profundo, porque su origen último está en la acción del Espíritu Santo, que iluminó a los escritores humanos y los sostuvo con su inspiración y sus luces. Por este motivo, la Iglesia considera que la Sagrada Escritura no es, principalmente, una palabra humana de gran valor, sino que es verdadera Palabra de Dios, y venera las Escrituras como santas y sagradas. Esto no significa, sin embargo, que Dios haya “dictado” el texto a los autores de los libros; lo que quiere decir es que se valió de hombres que, usando de sus propias facultades y medios, dejaron que Dios obrara en ellos y por medio de ellos, y así «escribieron, como verdaderos autores, todo y sólo lo que Él quería» (*Catecismo*, 106).

En este sentido, en los libros sagrados están presentes también las limitaciones culturales, filosóficas y teológicas de los autores, que escribieron en momentos y culturas diversos. Pero esto no es realmente un problema para tener fe en la verdad que transmiten, porque esa verdad *es de orden religioso*, es decir, no se refiere a una visión científica del mundo, ni a una crónica exacta y precisa de la historia humana o a una sabiduría enigmática; se refiere, en cambio, al sentido último de la vida de los hombres, llamados a la comunión con Dios como hijos suyos en Jesucristo, que se puede expresar de muchos modos: por medio de distintos géneros literarios, de metáforas y símbolos, de relatos para instruir en la virtud y de historias realmente acontecidas. La presencia del Espíritu Santo en la

génesis de los libros sagrados nos garantiza que «enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar» en ellos para nuestra salvación (cfr. *Dei Verbum*, 11).

b) La Tradición Apostólica y la “Tradición”

Antes de poner por escrito el testimonio de la vida y de la obra de Cristo, los apóstoles y los primeros discípulos de Jesús predicaron lo que habían visto y contemplado estando con Él. Fueron por el mundo transmitiendo oralmente a las comunidades que iban fundando lo que habían vivido junto a Cristo, predicaban el mensaje cristiano de salvación y lo realizaban con la liturgia y los sacramentos; de todo eso dejaron después constancia en los escritos del Nuevo Testamento. Hay, por tanto, una transmisión oral de la vida y de la doctrina de Jesús que precede la transmisión escrita; más aún, que se vierte luego en esos escritos. Esa transmisión oral comprende muchos aspectos que los apóstoles aprendieron de Jesús y recibe el nombre de “Tradición Apostólica”. En palabras del Compendio del Catecismo: «La Tradición Apostólica es la transmisión del mensaje de Cristo llevada a cabo, desde los comienzos del cristianismo, por la predicación, el testimonio, las instituciones, el culto y los escritos inspirados» (n. 12).

A lo largo de los tiempos, la Iglesia transmite la Tradición Apostólica de dos maneras: *oralmente*, cuando predica y realiza lo que aprendió de Cristo y lo que enseñaron los Apóstoles y *por escrito*, cuando transmite la Sagrada Escritura a las nuevas generaciones cristianas (cfr. *Catecismo*, 76). Al primer modo (la tradición oral) se le llama simplemente “Tradición”.

La Tradición procede de los testimonios de los Apóstoles sobre la vida y enseñanzas de Jesús; su fuente es, por tanto, la misma que la de los escritos del Nuevo Testamento. Pero ambas (Tradición y Escritura) tienen funciones algo distintas, porque la primera, al ser oral y práctica, es más rica y flexible que la segunda, y además garantiza, en cierto modo, la autenticidad de ésta última; la Escritura, en cambio, al ser consignada por escrito, expone de modo fijo e inmutable lo que Jesús predicó y vivió, lo formula y determina, e impide que las enseñanzas se deformen con el tiempo y sean sometidas al arbitrio de los cambios de cultura y de mentalidad. «*Verba volant, scripta*

manent», dijo, con razón, el emperador romano Tito hablando al senado romano.

De este modo, Escritura y Tradición se iluminan mutuamente: por ejemplo, la Iglesia conoce por Tradición los libros que son inspirados y que, por ese motivo, forman parte del canon de libros de la Escritura. Los libros que componen la Biblia cristiana son siempre los mismos, los que la Tradición indicó como inspirados; había otros escritos de la misma época que se referían también a Jesús, pero nunca fueron considerados como inspirados (los escritos apócrifos). Y, al revés, la Escritura ayuda a distinguir y refuerza lo que pertenece o no a la Tradición. Sirva de ejemplo el hecho de que, en el Nuevo Testamento, se ve que Jesús ayunó cuarenta días en el desierto. Así el aspecto concreto de la Tradición de ayunar en el tiempo de Cuaresma encuentra apoyo y confirmación en la Escritura.

c) El Magisterio de la Iglesia

La sucesión de los tiempos lleva consigo progreso material y cambios culturales y de mentalidad. Se abren nuevas perspectivas y se plantean nuevas cuestiones que inciden sobre el modo de vivir del cristiano. La moralidad de temas como el desarrollo ecológico sostenible o el derecho a tener un puesto de trabajo no fue discutida en la antigüedad: no se planteaban esas cuestiones, que inciden sin embargo en el modo de vivir la vida cristiana. Por eso el Señor, al establecer en su Iglesia la distinción entre pastores y fieles, dio a los primeros una gracia (un carisma) de discernimiento de lo que es adecuado *a la vida cristiana* de las personas y comunidades, y lo que, en cambio, la maltrata y destruye. La tarea de enseñar, sostenida por ese carisma, recibe el nombre de “Magisterio”. La función del Magisterio es de servicio. No está por encima de la Sagrada Escritura o de la Tradición, sino que sirve a ambas, interpretándolas correctamente y exponiendo con fidelidad sus contenidos.

La interpretación auténtica de la Revelación «corresponde sólo al Magisterio vivo de la Iglesia, es decir, al Sucesor de Pedro, el Obispo de Roma, y a los obispos en comunión con él» (*Compendio*, 16). Ellos pueden ejercitar esa función porque con la ordenación episcopal reciben una especial ayuda del Espíritu Santo (carisma de verdad), que les facilita la

comprensión del contenido de la Revelación en el ejercicio de su ministerio. Aunque los Obispos tomados individualmente pueden equivocarse, la Iglesia en su conjunto (la unidad del Romano Pontífice, de los Obispos en unión con él y de los fieles cristianos) no puede equivocarse en las cuestiones que atañen a la Revelación. Concretamente, tampoco se puede equivocar el Romano Pontífice cuando enseña de modo público y solemne (*ex cathedra*) que una determinada doctrina ha de ser tenida como definitiva, porque pertenece a la Revelación divina. Lo mismo vale en el caso de los concilios ecuménicos: no yerran los pastores reunidos en concilio y en unión con el santo Padre, cuando indican que algo debe ser creído porque pertenece a la fe de la Iglesia. En estos y otros casos, la Iglesia no se equivoca porque el Espíritu Santo la asiste para que enseñe con verdad la doctrina de Cristo.

4. *Cómo interpretar la Biblia*

Se podría decir que la Biblia contiene dentro de ella la vida y la historia del mundo y de los hombres. El conjunto de sus libros tiene gran amplitud y, como la vida misma, contiene multiplicidad de aspectos. A veces puede parecer que la Biblia se contradice o que propugna actitudes que no pueden ser verdad porque no son justas. Entre los temas controvertidos están el de la violencia, el de la esclavitud, el papel de la mujer, la venganza, etc. Por eso es importante aprender a entender lo que la Escritura desea enseñar en cada tema o en cada unidad textual.

El Concilio Vaticano II dedicó un documento a la divina Revelación: la Constitución Dogmática *Dei Verbum*. El capítulo III se refería a los principios y criterios a tener en cuenta para interpretar la Biblia de modo correcto. Veámoslos:

a) En primer lugar, el Concilio recuerda, ante todo, que Dios es el Autor de la Sagrada Escritura; pero, como dijimos, en ella habla al hombre a través de hombres y a la manera humana. Por eso una recta interpretación de la Sagrada Escritura necesita investigar con atención qué han querido afirmar verdaderamente los autores humanos y qué ha querido manifestar Dios a partir de las palabras humanas.

b) En segundo lugar, puesto que se trata de un libro inspirado por Dios, la Escritura se debe interpretar «con la ayuda del mismo Espíritu mediante el cual ha sido escrita» (*Dei Verbum*, 12). Es decir, se requiere por parte del intérprete una apertura personal a Dios y la petición de ayuda para poder entender la Escritura correctamente. Sin esa apertura es fácil que dominen en la interpretación prejuicios o ideas e intereses personales.

c) En tercer lugar, es necesario prestar gran atención al contenido y a la unidad de toda la Escritura: solo entendida *en su unidad* es Escritura. Este principio es también importante porque no todo lo que indica la Escritura tiene el mismo valor o fuerza; no en todo se expresa por igual la palabra de Dios. Hay dentro de la Escritura una jerarquía de verdades y de conceptos. Conocerla ayuda a interpretar en su verdadera dimensión y alcance los pasajes que pueden sorprender al lector. Hay que tener siempre en cuenta que Cristo es el centro y el corazón de la Escritura.

d) En cuarto lugar, la Escritura hay que interpretarla en el contexto de la Tradición viva de la Iglesia, pues no es más que la expresión escrita de esa misma Revelación de la que la Tradición es expresión oral. Y junto con la Tradición se precisa también prestar atención a todo el conjunto de la fe de la Iglesia, que se expresa en su Magisterio, en la armonía de sus verdades, en la unidad de su doctrina. Por ejemplo, si la interpretación de un cierto pasaje bíblico contradice una verdad de la fe definida, esa interpretación difícilmente podrá ser verdadera.

Antonio Ducay

Bibliografía

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 74–141.

— Concilio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*.

— Benedicto XVI, Exhortación Apostólica *Verbum Domini*, 30–IX–2010 (Parte I: *Verbum Dei*).

— J. Burgraff, *Teología fundamental. Manual de iniciación*, Rialp, Madrid 2007, caps. IV y VI.

[Volver al índice](#)

4. Dios Creador

La creación es a la vez un misterio de fe y una verdad accesible a la razón. Dios ha creado todo «no para aumentar su gloria sino para manifestarla y comunicarla». El conocimiento y admiración del poder, sabiduría y amor divinos conduce al hombre a una actitud de reverencia, adoración y humildad, a vivir en la presencia de Dios sabiéndose hijo suyo.

Introducción

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

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

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

Se suele distinguir entre el acto creador de Dios (la creación *active sumpta*), y la realidad creada, que es efecto de tal acción divina (la creación *passive sumpta*)^[2].

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

La Revelación presenta la acción creadora de Dios como fruto de su omnipotencia, de su sabiduría y de su amor. Se suele atribuir la creación al Padre (cfr. *Compendio*, 52), la redención al Hijo y la santificación al Espíritu Santo. Al mismo tiempo, las obras *ad extra* de la Trinidad (la primera de ellas, la creación) son comunes a las Personas, y por eso cabe preguntarse por su papel específico en la creación, pues «cada persona divina realiza la obra común según su propiedad personal» (*Catecismo*, 258). Este es el sentido de la tradicional apropiación de los atributos esenciales (omnipotencia, sabiduría, amor) respectivamente al obrar creador del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

a) «Creador del cielo y de la tierra»

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

Solo Dios puede crear en sentido propio^[3], lo cual implica originar las cosas de la nada (*ex nihilo*) y no a partir de algo preexistente; para ello se requiere una potencia activa infinita, que solo a Dios corresponde (cfr. *Catecismo*, 296–298). Es congruente, pues, apropiarse la omnipotencia creadora al Padre, ya que él es en la Trinidad —según una clásica expresión— *fons et origo*, es decir, la Persona de quien proceden las otras dos, principio sin principio.

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

trascendente. Más adelante, Tomás de Aquino desarrolló una metafísica de la creación que describe a Dios como el mismo Ser subsistente (*Ipsum Esse Subsistens*). Como causa primera, es absolutamente trascendente al mundo; y, a la vez, en virtud de la participación de su ser en las criaturas, está presente íntimamente en ellas, las cuales dependen en todo de quien es la fuente del ser. Como ya había recordado san Agustín, Dios es *superior summo meo* y al mismo tiempo, *intimior intimo meo*^[4].

b) «Por quien todo fue hecho»

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

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

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

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

c) «Señor y dador de vida»

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

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

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

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

Dios ha creado todo «no para aumentar su gloria sino para manifestarla y comunicarla»^[8]. Insistiendo en esta enseñanza de san Buenaventura, el

Concilio Vaticano I (1870) declara que «en su bondad y por su fuerza todopoderosa, no para aumentar su bienaventuranza, ni para adquirir su perfección, sino para manifestarla por los bienes que otorga a sus criaturas, el solo verdadero Dios, en su libérrimo designio, en el comienzo del tiempo, creó de la nada a la vez una y otra criatura, la espiritual y la corporal» (DS 3002; cfr. *Catecismo*, 293). Cuando se afirma, por tanto, que el fin de la criatura es la gloria de Dios no se está defendiendo una especie de egocentrismo divino. Al contrario, Dios, por así decir, sale de sí para comunicarse a las criaturas. «La gloria de Dios consiste en que se realice esta manifestación y esta comunicación de su bondad para las cuales el mundo ha sido creado. Hacer de nosotros “hijos adoptivos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia” (Ef 1,5–6): “Porque la gloria de Dios es el hombre vivo, y la vida del hombre es la visión de Dios”» (*Catecismo*, 294)^[9].

Lejos de una dialéctica de principios opuestos (como el dualismo maniqueo o el idealismo monista hegeliano), afirmar la gloria de Dios como fin de la creación no constituye una negación del hombre, sino un presupuesto indispensable para su realización. El optimismo cristiano hunde sus raíces en la exaltación conjunta de Dios y del hombre: «El hombre es grande sólo si Dios es grande»^[10]. Se trata de un optimismo y una lógica que afirman la absoluta prioridad del bien, pero que no por ello son ciegos ante la presencia del mal en el mundo y en la historia, como se verá en el próximo tema. Pero se trata sobre todo de la afirmación central del cristianismo: Dios ha creado todo para Cristo, que es a la vez Dios y hombre, y en su exaltación gloriosa queda elevada la humanidad al tiempo que se manifiesta el esplendor de la divinidad.

3. El carácter temporal de lo creado y la evolución

El efecto de la acción creadora de Dios es la totalidad del mundo creado, «cielos y tierra» (*Gn* 1,1). El IV Concilio de Letrán (1215) enseña que Dios es «Creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles, espirituales y corporales; que por su omnipotente virtud a la vez desde el principio del tiempo creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la

corporal, es decir, la angélica y la mundana, y después la humana, como común, compuesta de espíritu y de cuerpo» (DS 800).

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

Por otra parte, esta enseñanza afirma que la acción creadora pertenece a la eternidad de Dios, pero el efecto de tal acción está marcado por la temporalidad. La Revelación afirma que el mundo ha sido creado con un inicio temporal, es decir, que ha sido creado junto con el tiempo, lo cual es congruente con el designio divino de manifestarse en la historia de la salvación. Se trata de una verdad revelada, que la razón no puede demostrar, como enseñó Tomás de Aquino en la famosa disputa medieval sobre la eternidad del mundo^[11]. Dios guía la historia por medio de su providencia.

La creación, pues, tiene un comienzo, pero no se reduce al momento inicial, sino que se configura como una creación continuada, ya que el influjo divino creador no desaparece. La creación se revela en la Biblia como una acción divina que continúa en la historia hasta su culminación final en la nueva creación. Se entiende bien, entonces, que no haya nada más lejos de la visión cristiana que una mentalidad inmovilista, según la cual todo estaba ya perfectamente fijado desde el principio. En una visión dinámica, entonces, encajan sin dificultad algunos aspectos de la teoría de la evolución, sabiendo siempre que conviene distinguir los niveles de consideración, respetando el ámbito de la acción y la causalidad divina como diverso de la esfera de actuación y causalidad de los seres creados. Si la exaltación del primero en detrimento de la segunda llevaría a un supranaturalismo inaceptable (como si Dios hiciera todo y las criaturas en realidad fuesen “marionetas” en manos del único agente divino), la sobrevaloración de la segunda en menoscabo del primero conduce a una visión asimismo insuficiente: el deísmo naturalista, para el que Dios no puede actuar en un mundo que posee su propia autosuficiencia.

4. Creación y salvación

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

Se muestra así la continuidad y unidad del designio divino de creación y redención. La relación entre ambas puede expresarse diciendo que, por una parte, la creación es el primer acontecimiento salvífico; y por otra que, la salvación redentora tiene las características de una nueva creación. Esta relación ilumina importantes aspectos de la fe cristiana, como la ordenación de la naturaleza a la gracia o la existencia de un único fin sobrenatural del hombre.

5. La verdad sobre la creación en la vida del cristiano

La radicalidad de la acción creadora y salvadora de Dios requiere una respuesta que tenga ese mismo carácter de totalidad: «amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas» (*Dt* 6,5. Cfr. *Mt* 22,37; *Mc* 12,30; *Lc* 10,27). A la vez, la universalidad de la acción divina tiene un sentido intensivo y extensivo: Dios crea y salva a todo el hombre y a todos los hombres. Corresponder a su llamada a amarle con todo nuestro ser está intrínsecamente unido a llevar su amor a todo el mundo. Así, la afirmación según la cual el apostolado es la superabundancia de la vida interior^[12], se manifiesta con una dinámica análoga del obrar divino, es decir, de la intensidad del ser, de la sabiduría y del amor trinitario que se desborda hacia sus criaturas.

El conocimiento y admiración del poder, sabiduría y amor divinos conduce al hombre a una actitud de reverencia, adoración y humildad, a vivir en la presencia de Dios sabiéndose hijo suyo. Consciente de que todo ha sido creado para la gloria de Dios, el cristiano procura conducirse en todas sus acciones buscando el fin verdadero que llena su vida de felicidad: la gloria de Dios, no la propia vanagloria. Se esfuerza por rectificar la intención en

sus acciones, de modo que pueda decirse que el único fin de su vida es éste: *Deo omnis gloria!*^[13]

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

Santiago Sanz

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 279–301;

— *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 51–54.

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

— San Josemaría, «Amar al mundo apasionadamente», en *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, nn. 113–123.

[1] Cfr. Francisco, *Laudato Si'* (2015), nn. 62–100; al final de la encíclica, el Papa propone «dos oraciones, una que podamos compartir todos los que creemos en un Dios creador omnipotente, y otra para que los cristianos sepamos asumir los compromisos con la creación que nos plantea el Evangelio de Jesús» (n. 246); lo mismo puede verse en Francisco, *Fratelli tutti* (2020), n. 287.

[2] Cfr. Tomás de Aquino, *De potentia*, q.3, a.3, c.; el Catecismo de la Iglesia Católica sigue este mismo esquema.

[3] Por eso se dice que Dios no necesita instrumentos para crear, ya que ningún instrumento posee la potencia infinita necesaria para crear. De ahí

también que, cuando se habla por ejemplo del hombre como creador o como capaz de participar en el poder creador de Dios, el adjetivo “creador” se emplea en un sentido amplio.

[4] Agustín de Hipona, *Confesiones*, 3,6,11. Cfr. *Catecismo*, n. 300.

[5] Cfr. Benedicto XVI, *Homilía*, 23–IV–2011.

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

[7] Cfr. Juan Pablo II, *Dominum et vivificantem* (1986), n. 10.

[8] Buenaventura de Bagnoregio, *Super Sent.*, lib.2, d.1, q.2, a.2, ad 1.

[9] La cita interna corresponde a Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, 4, 20, 7.

[10] Benedicto XVI, *Homilía*, 15–08–2005.

[11] Cfr. Tomás de Aquino, *De aeternitate mundi*; *Contra Gentiles*, II, cc. 31–38.

[12] Cfr. Josemaría Escrivá, *Camino*, n. 961.

[13] Cfr. Josemaría Escrivá, *Camino*, n. 780; *Surco*, n. 647; *Forja*, nn. 611,639,1051.

[Volver al índice](#)

5. La Providencia de Dios

Es lícito preguntarse por la posibilidad y la efectividad de las intervenciones divinas en nuestro mundo. La aceptación cotidiana de la providencia es un acto de esperanza teológica, que no excluye el ejercicio responsable de la libertad, que entra en el plan de Dios. La providencia lleva al cristiano a una actitud de confianza filial en Dios en todas las circunstancias.

1. Introducción: ¿puede Dios intervenir en la historia?

Algunas formas de practicar la religiosidad pueden constituir auténticas deformaciones de la imagen del Dios providente de la Biblia. Mientras todo va bien, muchos casi ni se acuerdan de Dios, pero cuando experimentan las dificultades de la vida, se dirigen a Dios como si se hubiera olvidado de ellos, haciéndole culpable de los males que les ocurren, y exigiéndole una intervención urgente que ponga fin a la situación de malestar. Es la concepción de un Dios tapa-agujeros, verdadera caricatura del Dios revelado en las Escrituras.

Más allá de estas representaciones, difundidas en mayor o menor medida a nivel popular, es lícito preguntarse por la posibilidad y la efectividad de las intervenciones divinas en nuestro mundo. Para algunos, Dios no puede intervenir por principio, pues una vez que ha creado el mundo se ha retirado de él, ya que éste funciona por su cuenta con sus propias leyes; otros sostienen que Dios interviene en algunos momentos, sobre todo cuando hay que corregir el rumbo de los acontecimientos; hay, en fin, quien piensa que Dios está constantemente actuando en una creación frágil y corrompida. Si fuera verdadera la primera o la segunda opinión, ¿dónde quedaría la omnipotencia de un Creador incapaz de dirigir su obra? Si fuera correcta la última, ¿dónde quedaría la autonomía y la libertad de las criaturas en su obrar?

2. Providencia y conservación

La creación no está acabada desde el principio, sino que Dios la hizo *in statu viae*, es decir, hacia una meta última todavía por alcanzar. Por eso, no se reduce a los comienzos; una vez producida, «Dios no abandona su criatura a ella misma. No sólo le da el ser y el existir, sino que la mantiene a cada instante en el ser, le da el obrar y la lleva a su término» (*Catecismo*, 301). La Sagrada Escritura compara esta actuación de Dios en la historia con la acción creadora (cf. *Is* 44,24; 45,8; 51,13). La literatura sapiencial explicita la acción de Dios que mantiene en la existencia a sus criaturas. «¿Cómo subsistiría algo, si tú no lo quisieras?, o ¿cómo se conservaría, si tú no lo hubieras llamado?» (*Sb* 11,25). San Pablo va más lejos y atribuye esta acción conservadora a Cristo: «Él es anterior a todo, y todo se mantiene en él» (*Col* 1,17).

El Dios cristiano no es un relojero o arquitecto que, tras haber realizado su obra, se desentiende de ella. Estas imágenes son propias de una concepción deísta, según la cual Dios no se inmiscuye en los asuntos de este mundo. Pero esto supone una distorsión del auténtico Dios creador, pues separa drásticamente la creación de la conservación y gobierno divino del mundo. El deísmo implica un error en la noción metafísica de creación, pues ésta, en cuanto donación de ser, lleva consigo una dependencia ontológica por parte de la criatura, que no es separable de su continuación en el tiempo. Ambas constituyen un mismo acto, aun cuando podamos distinguirlos conceptualmente: «La conservación de las cosas no la hace Dios por una acción nueva, sino por continuación de la misma acción por la que les da el ser, la cual se efectúa sin movimiento ni tiempo»^[1]. La noción de conservación, por tanto, “hace de puente” entre la acción creadora y el gobierno divino del mundo (providencia). Dios no sólo crea el mundo y lo mantiene en la existencia, sino que además «conduce a sus criaturas a la perfección última, a la que Él mismo las ha llamado» (*Compendio*, 55).

3. La Providencia en la Biblia

La Sagrada Escritura presenta la soberanía absoluta de Dios, y testimonia constantemente su cuidado paterno, tanto en las cosas más pequeñas como en los grandes acontecimientos de la historia (cf. *Catecismo*, 303). La autoridad del Creador (“gobierna”) se expresa como solicitud del Padre (“custodia”)^[2]. Los antiguos símbolos de la fe aludían al aspecto del gobierno con el término griego *Pantokrator*, que debe entenderse en sintonía con la imagen del Pastor: «El Señor es mi pastor, nada me falta» (*Sal* 23 [22],1). Cuidado y autoridad divina son presididas por la sabiduría, que «se despliega con vigor (*fortiter*) de un confín a otro y todo lo gobierna con acierto (*suaviter*)» (*Sb* 8,1). En el Nuevo Testamento Jesús confirma esta visión con sus acciones y con sus enseñanzas. En efecto, se revela como la providencia “encarnada” de Dios, que atiende como Buen Pastor las necesidades materiales y espirituales de los hombres (*Jn* 10,11.14–15; *Mt* 14,13–14), y nos enseña a abandonarnos a su cuidado (*Mt* 6,31–33; *Mt* 10,29–31; *Lc* 12,24–31; *Lc* 21,18). Así, el mismo Verbo que ha creado, sostiene y guía todo, una vez encarnado, muestra de un modo visible su cuidado providente.

Con esto no hemos llegado todavía al nivel más profundo de esta doctrina, que se alcanza al observar que el destino al que hemos sido llamados, el Reino de Dios, es un designio del Padre que precede a la creación, porque «nos eligió en Cristo antes de la fundación del mundo para que fuésemos santos e intachables ante él por el amor. Él nos ha destinado por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, a ser sus hijos, para alabanza de la gloria de su gracia» (*Ef* 1,4–6). «La predestinación del hombre y del mundo en Cristo, Hijo eterno del Padre, confiere a toda la doctrina sobre la Providencia Divina una decisiva característica soteriológica y escatológica»^[3], situándola en un nivel distinto de la concepción del destino de los antiguos. No estamos abocados a un horizonte inexorable, sino que nos encaminamos hacia el encuentro con nuestro Creador y Padre.

4. *Providencia y libertad*

Una vez excluida la visión según la cual Dios no puede obrar en el mundo, se abren otras preguntas: ¿eso significa que las criaturas, particularmente las

libres, no son verdaderas causas? Si todo lo que sucede es gobernado por un Dios amoroso, ¿por qué existe el mal? ¿Dios actúa siempre, solo algunas veces, o quizá hemos de resignarnos a que no actúe nunca?

Dios conserva las criaturas tanto en su ser como en su obrar. Las cosas no solo permanecen, sino que obran en el tiempo produciendo efectos. Las criaturas espirituales actúan libremente. Sus obras son suyas, no de Dios, quien, sin embargo, las sustenta como garante de su libertad. Así pues, conviene distinguir con Santo Tomás la causalidad creadora de Dios de la causalidad de las criaturas, es decir, la causa primera de las causas segundas^[4]. Cada una es causa al cien por cien en su orden, y por eso no hay contraposición entre reconocer que sin Dios no podemos hacer nada (cf. *Jn 15,5*) y que nuestras acciones son nuestras y no de Dios.

Que Dios gobierne todo no significa que no respete la autonomía de lo creado. La imagen de un Dios demasiado “entrometido” es típica de los planteamientos que confunden creación y providencia en virtud de una concepción “actualista”, como si Dios tuviese que estar constantemente corrigiendo el rumbo del mundo. A esta imagen se opone una concepción deísta, según la cual Dios no interviene en la historia (o, como mucho, interviene solo en los momentos críticos). Si el actualismo subraya la continua intervención divina en la creación, el deísmo insiste en la trascendencia divina y la consiguiente autonomía de lo creado. El primero une demasiado creación y providencia, el segundo las separa excesivamente.

Según el Aquinate, para gobernar el mundo Dios se vale de la acción de las causas segundas, respetando su ámbito propio. Esto manifiesta su bondad, que quiere contar con las criaturas para conducir la creación a su fin^[5]. Como Dios lo guía todo, de algún modo las causas segundas sirven a los designios de la providencia. Las criaturas, especialmente las libres, son llamadas a cooperar con Dios en el cumplimiento de su plan^[6]. Esta afirmación vale en primer lugar para los ángeles, que la Escritura presenta como especialmente partícipes de la providencia. «Benedicid al Señor, ángeles suyos, poderosos ejecutores de sus órdenes, prontos a la voz de su palabra» (*Sal 103 [102],20*)^[7]. Y vale también para el ser humano, a quien Dios ha confiado el dominio sobre el mundo material (cf. *Gen 1,28*). Siendo

libres, ángeles y hombres pueden también oponerse a la voluntad de Dios o comportarse de modo contrario a ella. ¿Significa esto que la providencia no se cumple? ¿Cómo se explica, pues, la presencia del mal en el mundo?

5. El mal

Si Dios crea, sostiene y dirige todo con bondad, ¿de dónde proviene el mal? «A esta pregunta tan apremiante como inevitable, tan dolorosa como misteriosa no se puede dar una respuesta simple. El conjunto de la fe cristiana constituye la respuesta a esta pregunta [...]. No hay un rasgo del mensaje cristiano que no sea en parte una respuesta a la cuestión del mal» (*Catecismo*, 309).

Es necesario, pues, afrontar la cuestión del mal en un mundo bueno creado por un Dios bueno. Tomás de Aquino argumenta que la providencia divina no excluye el mal en las cosas. Dios no lo causa, pero tampoco suprime la acción de las causas segundas, las cuales pueden fallar; el defecto en un efecto de la causa segunda es debido a ella, y no es imputable a la causa primera^[8].

Se suele hablar de la “permisión” divina del mal; esto significa que el mal está sometido a la providencia. «Dios omnipotente [...], siendo sumamente bueno, no permitiría en modo alguno que existiese algún mal en sus criaturas si no fuera de tal modo bueno y poderoso que pudiese sacar bien del mismo mal»^[9]. El Aquinate afirma que Dios prefiere sacar el bien del mal antes que no permitir en absoluto la existencia de algún mal. Pertenece a la bondad de Dios la permisión de los males y la obtención de bienes mayores a partir de ellos. Dios es «previsor universal de todo ser (*universalis provisor totius entis*)»^[10].

Concediendo a los hombres una participación en la providencia, Dios respeta su libertad incluso cuando obran mal (*cf. Catecismo*, 302,307,311). Sorprende que Dios, «en su providencia todopoderosa puede sacar un bien de las consecuencias de un mal» (*Catecismo*, 312). Toda la historia puede ser interpretada según esta clave de lectura, en conexión con las palabras de San Pablo: «No te dejes vencer por el mal, antes bien vence al mal con el bien» (*Rm* 12,21)^[11].

Tantas veces el mal parece más fuerte que el bien; sin embargo, es difícil desarraigar la tendencia humana natural a confiar en que al final el bien debe triunfar, y triunfa de hecho, pues el amor es más potente. La experiencia del mal pone ante los ojos la tensión entre omnipotencia y bondad divina en su obrar en la historia, que recibe una respuesta misteriosa en el evento de la Cruz de Cristo^[12], que revela el “modo de ser” de Dios.

La definición del mal como privación, y no como parte constitutiva del universo, es cristiana. Sostener que el mal existe, pero que no tiene sustancia, significa superar el dilema en el que sucumbe, por una parte, quien niega la realidad del mal en nombre de la bondad y del poder infinito de Dios; y por otra, quien niega la bondad y el poder infinito de Dios, en nombre de la realidad del mal. La verdad de la creación, llevada a sus últimas consecuencias, implica que no hay privación sin un ser que se ve desprovisto de algo, es decir, no hay un mal sin un bien que lo soporte. El mal absoluto es imposible. El bien es más fundamental y potente que el mal^[13].

A la cuestión «si Dios existe, ¿de dónde viene el mal?», Tomás de Aquino responde: «Si el mal existe, Dios existe. Pues el mal no existiría si desapareciese el orden del bien, cuya privación es el mal. Y tal orden no existiría si Dios no existiera»^[14]. El mundo, aunque imperfecto, con el mal dentro de sí, existe; por tanto, Dios existe. El mal necesita de un sujeto en el que encontrarse (no habría ceguera sin alguien que se ve privado de la vista). Sin paradoja alguna, el mal prueba la existencia de Dios, puesto que hace descubrir que la existencia de un sujeto contingente postula la existencia del Absoluto.

6. Providencia y vida cristiana

Leyendo la Escritura, caemos en la cuenta de que hay textos explícitos sobre la providencia, sobre todo en los libros sapienciales, y también textos implícitos, de tipo histórico-salvífico. En estos últimos, se puede tener la impresión de que Dios interviene a veces, y otras no, como si hubiera lagunas, momentos en los que parece esconderse. ¿Qué decir ante esto? ¿Existe una contradicción en la Biblia? En realidad, no es así. La Providencia es constante, real y continua. Son los hombres los que no

siempre saben considerar lo que sucede como providencia de Dios. Dios se manifiesta tanto en lo que parece bueno como también permitiendo el mal y el sufrimiento. El Antiguo Testamento enseña que conviene buscar y encontrar las huellas de Dios en todo, como indica la respuesta de Job a su mujer tras haber perdido hijos, bienes y salud: «Si aceptamos de Dios los bienes, ¿no vamos a aceptar los males?» (*Jb 2,10*)^[15].

La aparente ambivalencia de la providencia recibe una respuesta definitiva en Cristo crucificado, «fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (*1Cor 1,24*). «Si descubrimos mediante la fe este poder y esta "sabiduría", nos encontramos en las sendas salvadoras de la Divina Providencia [...]. La Providencia Divina se revela así como el caminar de Dios junto al hombre»^[16]. Del misterio de la pasión y muerte de Jesús, que es la mayor injusticia de la historia, Dios ha sacado el mayor de los bienes, la redención de los hombres.

Esta consideración tiene consecuencias para la espiritualidad cristiana. Es una liberación para el hombre saberse gobernado por un Dios Padre y Providente, y no por un destino ciego. El testimonio de los santos (cf. *Catecismo*, 313) anima a los cristianos a descubrir la necesidad de entender que «a los que aman a Dios todo les sirve para el bien» (*Rm 8,28*)^[17]. La aceptación cotidiana de la providencia es un acto de esperanza teológica, que no excluye el ejercicio responsable de la libertad, que entra en el plan de Dios. Así, la fe en la providencia lleva al cristiano a una actitud de confianza filial en Dios en todas las circunstancias: con agradecimiento ante los bienes recibidos, y con sencillo abandono ante lo que pueda parecer malo, pues Dios saca de los males mayores bienes.

Santiago Sanz

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 302–324; *Compendio*, 55–58.

— Juan Pablo II, *Catequesis de Juan Pablo II sobre la Providencia*, desde el 30 de abril al 25 de junio de 1986.

— Juan Pablo II, *Creo en Dios Padre. Catequesis sobre el Credo (I)*, Palabra, Madrid 1996, pp. 219–253.

[1] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 104, a. 1, ad 4.

[2] Cf. Juan Pablo II, *Discurso en la audiencia general*, 14–05–1986.

[3] Juan Pablo II, *Discurso en la audiencia general*, 28–05–1986.

[4] Cf. Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 95; *ibid.*, cap. 148.

[5] «La operación divina no excluye la de las causas segundas. Además, los efectos procedentes de las operaciones de las causas segundas están sujetos a la divina providencia, ya que Dios ordena por sí mismo lo singular, según se declaró. Luego las causas segundas son las ejecutoras de la divina providencia» (Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 77).

[6] Juan Pablo II, *Discurso en la audiencia general*, 30.04.1986.

[7] «Este último versículo del *Salmo* 102 indica que los ángeles toman parte, a su manera, en el gobierno de Dios sobre la creación, como “poderosos ejecutores de sus órdenes” según el plan establecido por la Divina Providencia» (*Id.*, *Discurso en la audiencia general*, 30–07–1986).

[8] Cf. Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 71. Tomás presupone la distinción agustiniana entre el mal como culpa y como pena; aquí está hablando de la culpa, ya que interpreta *Is* 45,6–7 («Yo soy el Señor y no hay otro, el que forma la luz y crea las tinieblas; yo construyo la paz y creo la desgracia. Yo, el Señor, realizo todo esto»), como referido a la pena; cf. también *id.*, *Summa Theologiae*, I, q. 49, a. 2.

[9] Agustín de Hipona, *Manual de fe, esperanza y caridad*, 3,11.

[10] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 2, ad 2.

[11] Cf. Juan Pablo II, *Memoria e identidad*, La Esfera de los Libros, Madrid 2005, pp. 13–43.

[12] «A la pregunta sobre cómo conciliar el mal y sufrimiento en el mundo con la verdad de la Providencia Divina, no se puede ofrecer una respuesta definitiva sin hacer referencia a Cristo. Efectivamente, por una parte, Cristo

—el Verbo encarnado— confirma [...] que Dios está al lado del hombre en su sufrimiento; más aún, que Él mismo toma sobre Sí el sufrimiento multiforme de la existencia terrena del hombre. Jesús revela al mismo tiempo que este sufrimiento posee un valor y un poder redentor y salvífico [...]. La verdad de la Providencia adquiere así mediante "el poder y la sabiduría" de la cruz de Cristo su sentido escatológico definitivo. La respuesta definitiva a la pregunta sobre la presencia del mal y del sufrimiento en la existencia terrena del hombre la ofrece la Revelación divina en la perspectiva de la "predestinación en Cristo", es decir, en la perspectiva de la vocación del hombre a la vida eterna» (*id.*, Discurso en la Audiencia general, 11-06-1986).

[13] Una reflexión amplia sobre la cuestión puede verse en C. Journet, *El mal: estudio teológico*, Rialp, Madrid 1965.

[14] Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 71.

[15] Comenta San Gregorio Magno: «Los bienes son dones de Dios, tanto los temporales como los eternos. Los males, sin embargo, son las desgracias presentes de los cuales el Señor habla, cuando dice por el profeta: “Yo soy el Señor y no hay otro, que formo la luz y creo las tinieblas; que hago la paz y creo los males” (Is 45,5.6.7) [...]. Formo la luz y creo las tinieblas, porque mediante los azotes del dolor que crean las tinieblas en el exterior, se enciende la luz de la enseñanza en el interior. Hago la paz y creo los males, porque con Dios se nos devuelve la paz, pero, cuando lo que ha sido creado bueno lo empleamos perversamente, lo que es bueno en sí se convierte en desgracia para nosotros. Por el pecado nos enfrentamos a Dios; es justo, pues, que volvamos a su paz por medio de las desgracias. De esa forma, cuando una cosa creada buena se convierte para nosotros en causa de dolor, somos corregidos y nuestra mente retorna humildemente a la paz del Creador» (Gregorio Magno, *Libros morales*, 3,9,15; vol. 1, Ciudad Nueva, Madrid 1998, pp. 197-198).

[16] Juan Pablo II, Discurso en la audiencia general, 11-06-1986.

[17] En continuidad con la experiencia de tantos santos de la historia de la Iglesia, esta expresión paulina se encontraba frecuentemente en los labios de San Josemaría, que vivía y animaba así a vivir en una gozosa aceptación

de la voluntad divina (cf. Josemaría Escrivá, *Surco*, 127; *Via Crucis*, IX, 4; *Amigos de Dios*, 119).

[Volver al índice](#)

6. El ser humano, imagen de Dios

El hombre es la única criatura capaz de conocer y de amar más allá de lo material y finito. Si Dios nos ha creado con espíritu, es para que le conozcamos y amemos a Él: la creación del hombre a imagen de Dios implica la posibilidad de una relación de comunicación mutua. El ser humano, al ser imagen de Dios y participar de Él, que es amor, es un ser capaz de amor.

1. El hombre creado a imagen de Dios

El libro del Génesis nos dice que «Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, hombre y mujer los creó»^[1].

Sin duda se trata de una revelación de la máxima importancia. Después de la creación del mundo material, del mundo vegetal y del mundo animal, Dios crea —no consideramos aquí el mundo de los ángeles— la criatura humana. Hay una distinción neta y radical entre los seres no humanos y los seres humanos: solo los humanos son imagen de Dios; reflejan de Dios mucho más que simplemente ser creados por Él; participan de la divinidad de Dios de una manera superior a la naturaleza no humana, aunque lógicamente esa semejanza no anula la distinción entre la naturaleza humana y la naturaleza divina. «La persona humana, creada a imagen de Dios, es un ser a la vez corporal y espiritual. El relato bíblico expresa esta realidad con un lenguaje simbólico cuando afirma que “Dios formó al hombre con polvo del suelo e insufló en sus narices aliento de vida y resultó el hombre un ser viviente” (Gn 2,7)»^[2].

Esta posición intermedia del ser humano, entre el mundo material–animal y la divinidad, puede negarse por los dos extremos. En el primer caso, el hombre se erige en señor absoluto de sí mismo y de toda la creación; en el segundo, se piensa el ser humano como un simple producto de la evolución animal, por compleja que se conciba, privado de espiritualidad y libertad.

Sin embargo, para evitar esos dos errores y aceptar más fácilmente esa verdad de fe, basta con reflexionar sobre la experiencia que tenemos de nuestro modo de ser.

Por un lado, son evidentes muchas limitaciones que manifiestan y constituyen nuestra finitud: por ejemplo, no logramos hacer todo lo que queremos (sea por obstáculos externos o por obstáculos internos); nos suceden muchas cosas que no controlamos, ni queremos ni prevemos; vivimos en un flujo de tiempo y de acontecimientos que no podemos invertir ni detener. De manera que nuestra finitud es evidente.

Pero, por otro lado, no son menos evidentes ciertos rasgos de nuestra vida que escapan a esa finitud, que de alguna manera la hacen porosa o la abren a lo infinito. Para empezar, constatamos el sorprendente hecho de que, siendo finitos, lo sabemos o tenemos conciencia de ello; pues si sabemos que somos finitos, es porque nuestro entendimiento rebasa de algún modo el límite de la propia finitud. Además, y respecto a las limitaciones antes señaladas, ciertamente no logramos muchas cosas que queremos, pero sí podemos concebirlas y desearlas, aunque se trate incluso de propósitos imposibles de realizar; necesariamente nos sobrevienen acontecimientos incontrolables, pero siempre podemos resistirlos o tomar postura interior ante ellos; el tiempo pasa verdaderamente para nosotros y en nosotros de un modo forzosamente irreversible, pero siempre vivimos en un continuo y permanente “ahora” desde el que podemos contemplar y dar sentido al pasado y en cierto modo al futuro.

En definitiva, somos indudablemente finitos viviendo además en un mundo material finito; pero también advertimos la capacidad de distanciarnos o despegarnos de los condicionamientos de la finitud. Esa capacidad solo es posible por ser espirituales, y en esto vemos lo que nos asemeja a Dios, Espíritu infinito y absoluto.

Cierta teoría humanista pretende sostener la idea de un ser humano con espíritu, pero un espíritu finito —más o menos ilustrado— que no sea ni imagen de Dios ni esté por tanto orientado a Él. Semejante concepción es problemática tanto teóricamente, pues la naturaleza de un espíritu es de suyo participar de lo absoluto y tender a ello; como prácticamente, pues la experiencia personal e histórica muestra que romper la relación con Dios

termina diluyendo la dignidad de la persona humana. «Y no existe otra alternativa. Sólo son posibles dos modos de vivir en la tierra: o se vive vida sobrenatural, o vida animal»^[3].

2. *El ser humano: creado por amor, creado para amar*

Que «Dios creó al hombre a su imagen» implica también dos afirmaciones fundamentales: que hemos sido creados por amor y que hemos sido creados para amar.

En primer lugar, si Dios es perfecto y absoluto, no necesita de nada ni de nadie. De lo anterior se deduce que Dios es absolutamente trascendente y libre; es decir, que no ha creado el mundo ni el hombre por necesidad, sino libérrimamente. La creación es un don gratuito de Dios: con otras palabras, toda la creación es obra de su amor. Hemos de rechazar la frecuente tentación de someter a Dios, o la Voluntad de Dios, a nuestra lógica o nuestras condiciones.

En segundo lugar, si Dios nos ha creado a su imagen, es para entablar una posible relación con el hombre. Con otras palabras, si Dios nos ha hecho capaces de conocer y de amar más allá de lo material y finito, si nos ha creado con espíritu, es para que le conozcamos y amemos a Él. «De todas las criaturas visibles sólo el hombre es “capaz de conocer y amar a su Creador” (*Gaudium et Spes*, 12,3); es la “única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma” (*Gaudium et Spes*, 24,3); sólo él está conociendo y el amor, en la vida de Dios. Para este fin ha sido creado y ésta es la razón fundamental de su dignidad»^[4].

Desde otro punto de vista, puede decirse que la creación del hombre a imagen de Dios implica la posibilidad de una relación de comunicación mutua. Pero la iniciativa de esa comunicación, si se refiere a la intimidad, solo puede provenir de Dios, pues el conocimiento natural humano no puede de suyo acceder a la intimidad de Dios (en realidad, ni a ninguna otra intimidad si esta no se le abre). Y eso es lo que efectivamente Dios ha hecho: Dios se nos ha revelado, nos ha comunicado su naturaleza más íntima. Pues bien, esa profunda revelación nos viene de la manera más explícita por san Juan: «Dios es amor»^[5].

Esto significa que el ser humano, al ser imagen de Dios y participar de Él, que es amor, es un ser capaz de amor: esta es su esencia y definición más profunda, lo que determina lo que es y llega a ser, «porque uno es lo que es su amor»^[6]; y es capaz de amor porque, al ser creado por amor, ha recibido ya ese amor, ha sido amado primero: «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó»^[7]; «nosotros amamos, porque Él nos amó primero»^[8]. Por eso todo el dinamismo de la vida moral, las virtudes, está informado por el amor, por la caridad. «La caridad ordena los actos de las demás virtudes al fin último, y por eso también da a las demás virtudes la forma. Por lo tanto, se dice que es forma de las virtudes»^[9].

3. Dimensiones del ser humano: inteligencia, voluntad, afectos

Definir al hombre como ser amante o capaz de amor puede ser ambiguo en función de qué se entienda por amor, término con un uso actual demasiado amplio y diverso. En general, puede decirse que el amor es, o al menos alberga, un deseo; pero el ser humano puede desear de diversas maneras (egoísta o altruistamente), en niveles distintos de su naturaleza (sensible o espiritualmente) y, además, en dirección a objetos muy distintos (por ejemplo, inferiores o superiores al hombre mismo, objetos en sí buenos o malos, etc.) que caracterizan diversamente ese deseo y, por tanto, al sujeto mismo que desea. La luz de la fe nos indica que el modo de amar más propio del ser humano, imagen de Dios, es amar como ama Él.

Amar como Dios o amar espiritualmente significa, dicho sintéticamente, amar libremente en y con verdad. Con otras palabras, significa elevar la afectividad al nivel en que la razón discierna en ella verdad o falsedad, corrección o incorrección, y abra o dirija el amor hacia el otro; lo cual, evidentemente, solo se puede hacer de modo libre o voluntario. Se trata, entonces, de poner en juego las tres dimensiones fundamentales del ser humano en cuanto espíritu: la inteligencia o el *logos* que lúcidamente y de modo absoluto discierne la clase de amor y lo abre a otras personas; la voluntad que decide libremente cómo responde a ese requerimiento lúcido y amoroso a la vez; y la afectividad que, en su forma más profunda y suprema, constituye propiamente el amor.

Evidentemente, también constatamos en nosotros un nivel no espiritual donde falta lucidez, libertad o auténtico amor. De lo que se trata, entonces, es de integrar esas tres dimensiones humanas en su nivel superior o espiritual; sin ceder, por tanto, a reduccionismos que en el fondo suponen una idea del ser humano como un ser solo material, animal o socialmente gregario.

En ese plano espiritual, inteligencia y amor van de la mano armónica y simultáneamente. “No existe la inteligencia y después el amor: existe *el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor*”^[10]. *Eros* y *agapé*, que a menudo se han radicalizado y opuesto entre sí (como amor de deseo y amor de benevolencia, amor ascendente y amor descendente, amor posesivo y amor oblativo, amor a uno mismo y amor al otro, etc.) se integran elevándose y purificándose. «En realidad, *eros* y *agapé* —amor ascendente y amor descendente— nunca llegan a separarse completamente. Cuanto más encuentran ambos, aunque en diversa medida, la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general. Si bien el *eros* inicialmente es sobre todo vehemente, ascendente —fascinación por la gran promesa de felicidad—, al aproximarse la persona al otro se planteará cada vez menos cuestiones sobre sí misma, para buscar cada vez más la felicidad del otro, se preocupará de él, se entregará y deseará “ser para” el otro. Así, el momento del *agapé* se inserta en el *eros* inicial; de otro modo, se desvirtúa y pierde también su propia naturaleza. Por otro lado, el hombre tampoco puede vivir exclusivamente del amor oblativo, descendente. No puede dar únicamente y siempre, también debe recibir. Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don»^[11].

4. La sociabilidad humana

Al revelarnos Dios su esencia como amor, nos ha revelado además algo de cómo ama; y no solo de cómo ama a las criaturas humanas, sino cómo ama en sí mismo. Dios ama interpersonalmente; Dios es Trino, una Trinidad de personas que se conocen y se aman mutuamente. De manera que, si nosotros somos imagen de Dios, estamos llamados a amar así y poseemos ya en nosotros una huella o participación de ese amor interpersonal.

Esta dimensión del amor, el amor al otro, puede atisbarse ya en la experiencia natural tanto del amor como de la experiencia del otro en cuanto otra persona. Por un lado, si el amor es deseo, mueve, es movimiento; y lo natural es que saque al sujeto de sí mismo hacia lo superior, hacia otras personas. Por otro lado, la auténtica experiencia que tenemos de los otros no es simplemente la experiencia de otros “objetos” a los que acaso respondemos si queremos; es más bien la experiencia de otros “sujetos” que ya de entrada nos exigen respuesta, ante quienes nos sentimos primariamente interpelados. A su vez, este descubrimiento natural aparece reforzado por la verdad de fe que venimos considerando, el ser humano como imagen de Dios. En efecto, si el otro es imagen de Dios, amar al otro es amar la imagen de Dios, amar a alguien a quien Dios ama, amar a Dios mismo.

Por tanto, amor es amor esencialmente interpersonal: «Puesto que está llena de verdad, la caridad puede ser comprendida por el hombre en toda su riqueza de valores, compartida y comunicada. En efecto, la verdad es “lógos” que crea “diá-logos” y, por tanto, comunicación y comunión. (...) La verdad abre y une el intelecto de los seres humanos en el *lógos* del amor: éste es el anuncio y el testimonio cristiano de la caridad»^[12]. Por eso el Nuevo Testamento presenta unidos los mandamientos del amor a Dios y amor al prójimo^[13], de manera que uno lleva al otro: el amor a Dios lleva al amor al prójimo, y el amor al prójimo lleva al amor a Dios. «Si amas a tu hermano es necesario que ames al mismo amor. Ahora bien, el ‘amor es Dios’, luego es necesario que el que ama a su hermano ame también a Dios»^[14].

Es en estos presupuestos antropológicos y éticos profundos donde se funda la sociabilidad humana, y no solo en una cuestión fáctica de necesaria y útil convivencia en comunidad. Por eso, también, la sociabilidad se alimenta del amor y se compone primeramente de las relaciones y comunidades propiamente amorosas: la familia y la amistad. Solamente a través de la socialización, del contacto con otros, el ser humano crece y se desarrolla en su naturaleza propia: «Un ser humano está hecho de tal manera que no se realiza, no se desarrolla ni puede encontrar su plenitud ‘si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás’ (*Gaudium et spes*, n. 24). Ni

siquiera llega a reconocer a fondo su propia verdad si no es en el encuentro con los otros»^[15].

Así lo vemos en el mismo Evangelio, «Todo el que cumpla la voluntad de mi Padre celestial, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre»^[16], y de ello se extraen ricas consecuencias para la familia como célula básica de la sociedad. «Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es, por tanto, la vocación fundamental e innata de todo ser humano»^[17].

Y respecto a la amistad —«A vosotros os he llamado amigos»^[18]—, sucede lo mismo: se nutre del amor de Dios y construye comunidad. «Por la gracia que Él nos regala, somos elevados de tal manera que somos realmente amigos suyos. Con el mismo amor que Él derrama en nosotros podemos amarlo, llevando su amor a los demás, con la esperanza de que también ellos encontrarán su puesto en la comunidad de amistad fundada por Jesucristo»^[19].

Sergio Sánchez–Migallón

Bibliografía

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 355–368.

[1] *Gn* 1,27.

[2] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 362.

[3] Josemaría Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, n. 200.

[4] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 356.

[5] *1Jn* 4,8 y 16.

[6] San Agustín, *Comentario a la Primera Carta de san Juan*, tratado 2, n. 14.

[7] *1Jn* 4,10.

[8] *1Jn* 4,19.

[9] Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II–II, cuestión 23, artículo 8.

[10] Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, n. 30.

[11] Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n. 7.

[12] Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, n. 4.

[13] Cf. *Mt* 22,40; *1Jn* 4,20 y 21; etc.

[14] San Agustín, *Comentario a la Primera Carta de san Juan*, tratado 9, n. 10.

[15] Francisco, Encíclica *Fratelli tutti*, n. 87.

[16] *Mt* 12,50.

[17] San Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 11.

[18] *Jn* 15,15.

[19] Francisco, *Christus vivit*, n. 153.

[Volver al índice](#)

7. La libertad humana

La Iglesia considera que la libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. La participación de los hombres en la bienaventuranza divina es un bien tan grande y tan deseado por el Amor divino, que Dios ha querido correr el riesgo de la libertad humana. En sentido moral, la libertad no es tanto una propiedad natural de la persona cuanto una conquista, fruto de la educación, de las virtudes morales poseídas y de la gracia de Dios.

1. Dios creó al hombre libre

La Sagrada Escritura nos dice que Dios creó al hombre como un ser libre. «Él fue quien al principio hizo al hombre, y le dejó en manos de su propio albedrío. Si tú quieres, guardarás los mandamientos, para permanecer fiel a su beneplácito. Él te ha puesto delante fuego y agua, a donde quieras puedes llevar tu mano. Ante los hombres está la vida y la muerte, lo que prefiera cada cual, se le dará»^[1].

La Iglesia considera que la libertad «es signo eminente de la imagen divina en el hombre»^[2]. Y a la vez nos enseña por qué y para qué se nos dio la libertad: «Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión para que así busque espontáneamente a su Creador y, adhiriéndose libremente a éste, alcance la plena y bienaventurada perfección»^[3]. Creando al hombre a su imagen y semejanza, Dios pone por obra su designio de crear seres que sean capaces de participar de su misma vida divina y de entrar en comunión con Él.

Para que los hombres puedan adherirse libremente a Dios, como dice la constitución *Gaudium et spes*, es necesario que los hombres sean libres, es decir, capaces de conocer y de afirmar autónomamente el bien. Esto comporta en el hombre, que es un ser finito y falible, la triste posibilidad de hacer mal uso de la libertad que Dios le ha dado, negando el bien y

afirmando el mal. Pero si no fuese verdaderamente libre, el hombre no podría participar en la felicidad divina, que consiste en conocer y amar el Sumo Bien que es Dios mismo. Los astros siguen con toda exactitud las leyes que Dios les ha dado, pero no pueden conocer y amar, y por ello no pueden participar de la felicidad de Dios. Como escribe san Josemaría, «sólo nosotros, los hombres —no hablo aquí de los ángeles— nos unimos al Creador por el ejercicio de nuestra libertad»^[4]. La participación de los hombres en la bienaventuranza divina es un bien tan grande y tan deseado por el Amor divino, que Dios ha querido correr el riesgo de la libertad humana.

Para entender mejor todo esto, consideraremos a continuación los diversos sentidos en que se habla de libertad, la esencia de la libertad y después la libertad vista desde el punto de vista de la historia de la salvación.

2. Las dimensiones de la libertad humana

La libertad humana tiene varias dimensiones. La *libertad de coacción* es la que goza la persona que puede realizar externamente lo que ha decidido hacer, sin imposición o impedimentos de agentes externos. Generalmente se entiende de este modo la libertad en el ámbito del derecho y de la política: así se habla de libertad de expresión, de libertad de reunión, etc., para significar que nadie puede impedir legítimamente a una persona expresar su pensamiento o reunirse con quien desee, siempre dentro de los límites establecidos por las leyes. Carecen de esta libertad, por ejemplo, los presos y los prisioneros de guerra.

La *libertad de elección* o *libertad psicológica* significa la ausencia de necesidad interna para elegir una cosa u otra; no se refiere ya a la posibilidad de *hacer*, sino a la de *decidir* autónomamente, sin estar sujeto a un determinismo interior, es decir, sin que una fuerza interna diferente de la voluntad lleve a elegir necesariamente una cosa impidiendo elegir las otras posibles alternativas. La libertad psicológica es capacidad de autodeterminación. Ciertas enfermedades mentales agudas, algunas drogas o un estado de mucha agitación (ante un incendio, por ejemplo) pueden privar total o parcialmente de la libertad psicológica.

La *libertad moral* es la libertad de que goza la persona que no está esclavizada por las malas pasiones, por los vicios o por el pecado. Entendida en este sentido, la libertad no es tanto una propiedad natural de la persona cuanto una conquista, fruto de la educación, de las virtudes morales poseídas y de la gracia de Dios. La Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia hablan con frecuencia de la libertad en este sentido, al decir que Cristo nos hace libres.

3. La esencia de la libertad

En las tres dimensiones que se acaban de explicar la libertad aparece como negación de algo. La libertad niega la existencia de impedimentos exteriores para obrar, de condicionamientos interiores para elegir, y de obstáculos morales para ejercerla rectamente. La ausencia de estos impedimentos, condicionamientos y obstáculos es un requisito para que el hombre sea libre, pero no manifiesta la esencia positiva de la libertad. Dios es libre, y su libertad no puede ser la negación de condicionamientos exteriores ni interiores que ni tiene ni puede tener. La libertad ha de consistir en algo diferente de la mera ausencia de condicionamientos determinantes.

En efecto, la esencia de la libertad (lo que ha de darse necesariamente para que haya libertad) y su acto propio es la autónoma adhesión al bien, es decir, el amor del bien, que es el acto por excelencia de la libertad. Libertad y amor están unidos: no hay amor verdadero que no sea libre, ni verdadera libertad que no se ejercite como amor hacia algo o hacia alguien. La libertad de Dios, la de Cristo y la de los hombres se expresa como reconocimiento y amor del bien en cuanto tal, por la sola razón de que es bueno.

La autónoma adhesión al bien, mucho más que la posibilidad de elegir entre varias alternativas, expresan la esencia de la libertad. Para una buena madre no amar a su hijo no se presenta como una alternativa posible, pero no por eso el amor a su hijo deja de ser una elección libre. Tampoco el sacrificio que ese amor puede comportar disminuye su libertad. Así lo expresa san Josemaría: «Mirad, cuando una madre se sacrifica por amor a sus hijos, ha elegido; y, según la medida de ese amor, así se manifestará su libertad. Si

ese amor es grande, la libertad aparecerá fecunda, y el bien de los hijos proviene de esa bendita libertad, que supone entrega, y proviene de esa bendita entrega, que es precisamente libertad»^[5].

El sacrificio y la entrega a lo que se ama son expresión de la libertad, porque son sacrificio y entrega que nacen del amor, y el amor no puede no ser libre. En la oración en el huerto de los olivos, costó mucho a Cristo cargar con los pecados humanos y afrontar su Pasión redentora, pero Cristo entregó libremente su vida: «Por eso me ama el Padre, porque doy mi vida para tomarla de nuevo. *Nadie me la quita, sino que yo la doy libremente*»^[6]. Además, en nosotros la inclinación al mal debida al pecado original puede hacer más costosa la libre adhesión al bien. Como decía san Josemaría, «la oposición entre libertad y entrega es señal inequívoca de que el amor está vacilante, pues en él reside la libertad»^[7]. Si no hubiese una autónoma adhesión al bien que requiere sacrificio, si no se amase verdaderamente el bien que comporta sacrificio, entonces sí habría oposición entre la libertad y la entrega que ese bien comporta. «Querría grabarlo a fuego en cada uno: la libertad y la entrega no se contradicen; se sostienen mutuamente. La libertad sólo puede entregarse por amor; otra clase de desprendimiento no la concibo. No es un juego de palabras, más o menos acertado. En la entrega voluntaria, en cada instante de esa dedicación, la libertad renueva el amor, y renovarse es ser continuamente joven, generoso, capaz de grandes ideales y de grandes sacrificios»^[8].

4. La libertad desde el punto de vista histórico–salvífico

La Sagrada Escritura considera la libertad humana desde la perspectiva de la historia de la salvación. A causa de la primera caída, la libertad que el hombre había recibido de Dios quedó sometida a la esclavitud del pecado, aunque no se corrompió por completo^[9]. San Pablo afirma claramente, sobre todo en la *Carta a los Romanos*, que el pecado que se introdujo en el mundo a raíz del pecado de Adán es más fuerte que la inteligencia y la voluntad humanas, e incluso que la ley de Moisés, que enseñaba lo que hay que hacer pero no daba la fuerza para hacerlo siempre. Cada uno de los pecados humanos son un acto libre, de lo contrario no serían pecados, pero la fuerza del pecado se manifiesta en que de hecho, y considerando las

cosas en conjunto, los hombres, sin la gracia de Cristo, no conseguirán evitar el pecado siempre, porque tienen oscurecida la inteligencia y debilitada la voluntad. Por su Cruz gloriosa, anunciada y preparada por la economía del Antiguo Testamento, «Cristo obtuvo la salvación para todos los hombres. Los rescató del pecado que los tenía sometidos a esclavitud»^[10]. Con la gracia de Cristo los hombres pueden evitar el pecado, como se ve no solo en la vida de los santos canonizados, sino en la de tantos cristianos que viven en gracia y evitan los pecados graves e incluso casi siempre los veniales deliberados. Colaborando con la gracia que Dios da por medio de Cristo el hombre puede gozar de la plena libertad en sentido moral: «para ser libres nos liberó Cristo»^[11].

La posibilidad de que el hombre pecara no hizo que Dios renunciase a crearlo libre. La necesidad que tiene el hombre de ser libre para ser feliz hace que Dios se tome en serio la libertad humana y las consecuencias que nuestros actos libres tienen en el tiempo^[12]. El modo en el que se ha llevado a cabo la redención mediante la sangre de Cristo^[13], confirma el valor y el respeto de Dios a la libertad humana. Nuestra libertad es verdadera libertad, su ejercicio tiene un gran valor, positivo o negativo, y comporta una responsabilidad.

5. La libertad y el bien moral

Como se ha dicho, la libertad está dirigida al bien moral de modo que su posesión hace feliz al hombre. Para ayudar a reconocer y adherirse a ese bien, el hombre tiene a su disposición la ley moral, que es la capacidad de discernir lo bueno y lo malo de la realidad según los planes de Dios, que siempre son buenos. Las demás leyes humanas también conducen al bien cuando están en armonía con la ley moral.

De todos modos, a veces, algunos consideran que la ley ya determina su libertad, como si la libertad empezase donde acaba la ley y viceversa.

La realidad es que el comportamiento libre lo regula cada persona según el conocimiento que tiene del bien y del mal: libremente realiza lo que conoce como bueno y libremente evita lo que ve como malo. La ley moral es como una luz para facilitar la elección de lo bueno y evitar lo malo.

Por esto, lo que se opone a la ley moral es el pecado, no la libertad. La ley ciertamente indica que es necesario corregir los deseos de realizar acciones pecaminosas que una persona puede experimentar: los deseos de venganza, de violencia, de robar, etc., pero esa indicación moral no se opone a la libertad, que mira siempre a la afirmación libre de lo bueno por parte de las personas, ni supone tampoco una coacción de la libertad, que siempre conserva la triste posibilidad de pecar. «Obrar mal no es una liberación, sino una esclavitud [...] Manifestará quizá que se ha comportado conforme a sus preferencias, pero no logrará pronunciar la voz de la verdadera libertad: porque se ha hecho esclavo de aquello por lo que se ha decidido, y se ha decidido por lo peor, por la ausencia de Dios, y allí no hay libertad»^[14].

Una cuestión distinta es que las leyes y reglamentos *humanos*, a causa de la generalidad y concisión de los términos con que se expresan, puedan no ser en algún caso particular un fiel indicador de lo que una persona determinada debe hacer. La persona bien formada sabe que en esos casos concretos ha de hacer lo que sabe con certeza que es bueno^[15]. Pero no existe ningún caso en el que sea bueno realizar las acciones intrínsecamente malas, es decir, acciones prohibidas por los preceptos negativos de la ley moral natural o de la ley divino-positiva (adulterio, homicidio deliberado, etc.)^[16].

Como se ha dicho antes, el hombre puede usar mal de su libertad, porque tanto su conocimiento como su voluntad son falibles. A veces la conciencia moral se equivoca, y considera como bueno lo que en realidad es malo, o como malo lo que en realidad no es malo. Por eso, el recto uso de la libertad y el obrar según la propia conciencia no son siempre la misma cosa, a causa del posible error de la conciencia. De ahí la importancia de formarla bien, de manera que sea posible evitar los errores de juicio en que frecuentemente incurren las personas que tienen poca formación o, más aún, las que tienen convicciones deformadas por el vicio, la ignorancia o la superficialidad.

6. El respeto de la libertad

De todo lo dicho hasta ahora se desprende que la libertad es un gran don de Dios, que comporta una enorme responsabilidad personal, y que los

hombres —las autoridades humanas, civiles y eclesiásticas— no deben limitar más allá de lo exigido por la justicia y por claros imperativos del bien común de la sociedad civil y de la eclesiástica. A este propósito escribía san Josemaría: «Es necesario amar la libertad. Evitad ese abuso que parece exasperado en nuestros tiempos —está patente y se sigue manifestando de hecho en naciones de todo el mundo— que revela el deseo, contrario a la lícita independencia de los hombres, de obligar a todos a formar un solo grupo en lo que es opinable, a crear como dogmas doctrinales temporales; y a defender ese falso criterio con intentos y propaganda de naturaleza y substancia escandalosas, contra los que tienen la nobleza de no sujetarse [...]. Hemos de defender la libertad. La libertad de los miembros, pero formando un solo cuerpo místico con Cristo, que es la cabeza, y con su Vicario en la tierra»^[17].

También las relaciones interpersonales, fuera ya del ámbito del gobierno humano, han de estar presididas por el respeto de la libertad y la comprensión de los puntos de vista diferentes. Y este mismo estilo ha de ser el del apostolado cristiano. «Amamos la libertad, en primer lugar, de las personas a las que tratamos de ayudar a acercarse al Señor, en el apostolado de amistad y confianza, que san Josemaría nos invita a realizar con el testimonio y la palabra [...] La verdadera amistad comporta un sincero cariño mutuo, que es verdadera protección de la libertad y de la intimidad recíprocas»^[18].

El respeto de la libertad ajena no significa pensar que es bueno todo lo que otras personas hacen libremente. El recto ejercicio de la libertad presupone el conocimiento de lo que es bueno para cada uno. Proponer o enseñar a otros lo que es verdaderamente bueno no es un atentado contra la libertad ajena. Que una persona libre proponga a otra igualmente libre la verdad, explicando las razones que la sostienen, es siempre algo bueno. Lo que no se debe hacer es imponer la verdad mediante la violencia física o psicológica. Sólo la legítima autoridad puede usar la coacción en los casos y con las modalidades previstas por las leyes justas.

Ángel Rodríguez Luño

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1730–1748.

— San Josemaría, homilía La libertad, don de Dios, en *Amigos de Dios*, 23–38.

Lecturas recomendadas

— Fernando Ocariz, *Carta pastoral*, 9–I–2018.

— E. Colom, A. Rodríguez Luño, *Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de teología moral fundamental*, Palabra, Madrid 2000, pp. 269–289. Se puede encontrar una versión más reciente de ese texto en <https://www.eticaepolitica.net/corsodimorale/Fundamental04.pdf>

[1] *Si* 15,14–18. Ver también *Dt* 30,15–19.

[2] *Gaudium et spes*, n. 17; cfr. *Catecismo*, n. 1731.

[3] *Gaudium et spes*, n. 17.

[4] San Josemaría, *Amigos de Dios*, n. 24.

[5] San Josemaría, *Amigos de Dios*, n. 30.

[6] *Jn* 10,17–18.

[7] San Josemaría, junio 1972, citado por don Javier, *Carta 14–II–1997*, n. 15.

[8] San Josemaría, *Amigos de Dios*, n. 31.

[9] *Catecismo*, nn. 1739–1740.

[10] *Ibid.*, n. 1741.

[11] *Ga* 5,1; cfr. *Catecismo*, n. 1742.

[12] Como se ha dicho antes, «ante los hombres está la vida y la muerte, lo que prefiera cada cual, se le dará» (*Si* 15,18).

[13] Cfr. *Ef* 1,7–8.

[14] San Josemaría, *La libertad, don de Dios*, en *Amigos de Dios*, n. 37.

[15] Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I–II, q. 96, a. 6 y II–II, q. 120.

[16] Cfr. Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, nn. 76, 80, 81 y 82.

[17] San Josemaría, *Carta 9–I–1932*, nn. 1–2, en el volumen: Josemaría Escrivá de Balaguer, *Cartas I*, ed. crítica preparada por L. Cano, Rialp, Madrid 2020.

[18] Fernando Ocáriz, *Carta pastoral 9–I–2018*, n. 14.

[Volver al índice](#)

8. El dominio sobre la creación. El trabajo. La ecología

Dios otorga al hombre el señorío sobre el mundo y le manda ejercerlo. La tutela del medio ambiente es una obligación moral que incumbe a cada persona y a toda la humanidad. La ecología es uno de los ámbitos en los que el diálogo de los cristianos con los fieles de otras religiones es especialmente importante para establecer una colaboración.

1. Dios otorga al hombre la capacidad de dominar la creación material.

Según el relato del *Génesis*, Dios crea al hombre y a la mujer y los llama a participar en la ejecución de su plan sobre la creación. Esta llamada se manifiesta en el hecho de que Dios otorga al hombre el señorío sobre el mundo y le manda ejercerlo.

La concesión de esa misión está expresada especialmente en tres textos del *Génesis*:

«Dijo Dios: “Hagamos al hombre a imagen nuestra, según nuestra semejanza. Que domine sobre los peces del mar, las aves del cielo, los ganados, sobre todos los animales salvajes y todos los reptiles que se mueven por la tierra”» (*Gn 1,26*).

«Y los bendijo Dios, y les dijo: “Creced, multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que reptan por la tierra”» (*Gn 1,28*).

«El Señor Dios tomó al hombre y lo colocó en el jardín de Edén para que lo trabajara y lo guardara» (*Gn 2,15*).

Dios concede a los hombres el poder de participar inteligente y libremente en perfeccionar la armonía de la creación en bien propio y de sus prójimos^[1]: los convierte en sus colaboradores.

El plan divino originario consistía en que el hombre, viviendo en armonía con Dios, con los demás y con el mundo^[2], orientase al Creador no solo su persona, sino también el universo entero, de modo que la creación diera gloria a Dios a través del hombre^[3].

«La creación está hecha con miras al *Sabbat* y, por tanto, al culto y a la adoración de Dios. El culto está inscrito en el orden de la creación (*cfr. Gn 1,14*)»^[4].

El dominio, que alcanza a todo el mundo visible, a todos los recursos que la tierra encierra y que el hombre puede descubrir mediante su actividad^[5], es otorgado a todos los hombres y pueblos. De aquí se pueden extraer las siguientes consecuencias:

a) La *propiedad absoluta* de la tierra pertenece a Dios: «De Yahvé es la tierra y cuanto la llena, el orbe y todos sus habitantes» (*Sal 24, 1*)^[6]. El hombre debe considerarse a sí mismo solo como administrador de un bien.

b) La naturaleza no es algo que no tiene dueño, sino que es patrimonio de la humanidad. Por tanto, su uso debe redundar en beneficio de todos^[7].

c) El hombre «debe considerar las cosas externas que posee legítimamente, no solo como suyas, sino también como comunes, en el sentido de que han de aprovechar no solo a él, sino también a los demás»^[8].

2. La imagen de Dios en el hombre, fundamento del señorío

El hombre, en cuanto a su dimensión corporal, tiene una cierta afinidad con las demás criaturas. Pero, en cuanto a su dimensión espiritual, tiene una verdadera afinidad con Dios, pues ha sido creado a su imagen y semejanza, y se le ha prometido la inmortalidad.

La imagen de Dios en el hombre es el fundamento de su poder sobre la creación:

«El hombre es la imagen de Dios, entre otros motivos por el mandato recibido de su Creador de someter y dominar la tierra. En la realización de este mandato, el hombre, todo ser humano, refleja la acción misma del Creador del universo»^[9].

La condición de imagen de Dios le señala también al hombre *el modo de ejercer su dominio*: debe subordinar la posesión, el dominio y el uso de las cosas a la semejanza divina y a su vocación a la inmortalidad^[10].

«La tarea es “dominar” las demás criaturas, “cultivar el jardín”; pero hay que hacerlo en el marco de la obediencia a la ley divina y, por consiguiente, en el respeto de la imagen recibida, fundamento claro del poder de dominio, concedido en orden a su perfeccionamiento»^[11].

Como imagen de Dios, el hombre participa de su Sabiduría y de su Soberanía sobre el mundo^[12]. Y precisamente por ello, debe acercarse *a la tierra con la misma actitud del Creador*, que no solo es Omnipotencia, sino también Providencia amorosa. En consecuencia, el hombre debe actuar en la tierra «con santidad y justicia (...) con rectitud de ánimo» (Sb 9,3), con sabiduría y amor^[13], «como “dueño” y “custodio” inteligente y noble, y no como “explotador” sin ningún reparo»^[14]. De este modo, a través del hombre, se hace visible y efectiva la providencia de Dios sobre el mundo.

El hombre recibe la misión sobre el mundo *para perfeccionarlo, no para destruirlo*; para transformarlo no en un caos, «sino en una hermosa morada donde se respete todo»^[15]. Esta capacidad del hombre no es un poder absoluto, que solo corresponde a Dios, ni mucho menos un poder despótico, de «usar y abusar» o de disponer de las cosas a su antojo^[16].

«Es cierto que el hombre ha recibido de Dios mismo el encargo de “dominar” las cosas creadas y de “cultivar el jardín” del mundo; pero esta es una tarea que el hombre ha de llevar a cabo respetando la imagen divina recibida, y, por tanto, con inteligencia y amor: debe sentirse responsable de los dones que Dios le ha concedido y continuamente le concede»^[17].

La función sobre el mundo encuentra una adecuada expresión en el concepto de *administración*^[18]. El hombre recibe el don de la naturaleza visible para administrarlo en orden a su propia perfección y a la de sus semejantes^[19].

3. *El trabajo en el plan de Dios*

El mandado sobre el mundo, de labrar y cuidar la tierra, se realiza mediante el *trabajo*. Este no se impone al hombre, por tanto, como consecuencia del pecado original, sino que entra en el plan de Dios desde el principio:

«Desde el comienzo de su creación, el hombre —no me lo invento yo— ha tenido que trabajar. Basta abrir la Sagrada Biblia por las primeras páginas, y allí se lee que —antes de que entrara el pecado en la humanidad y, como consecuencia de esa ofensa, la muerte y las penalidades y miserias (cfr. *Rm* 5,12)— Dios formó a Adán con el barro de la tierra, y creó para él y para su descendencia este mundo tan hermoso, *ut operaretur et custodiret illum* (*Gn* 2,15), con el fin de que lo trabajara y lo custodiase.

»Hemos de convencernos, por lo tanto, de que el trabajo es una estupenda realidad, que se nos impone como una ley inexorable a la que todos, de una manera o de otra, estamos sometidos, aunque algunos pretendan eximirse. Aprendedlo bien: esta obligación no ha surgido como una secuela del pecado original, ni se reduce a un hallazgo de los tiempos modernos. Se trata de un medio necesario que Dios nos confía aquí en la tierra, dilatando nuestros días y haciéndonos partícipes de su poder creador, para que nos ganemos el sustento y simultáneamente recojamos *frutos para la vida eterna* (*Jn* 4, 36): *el hombre nace para trabajar, como las aves para volar* (*Jb* 5,7)»^[20].

Cuando el hombre, «con el trabajo de sus manos o con ayuda de los recursos técnicos cultiva la tierra para que produzca frutos y llegue a ser morada digna de toda la familia humana»^[21], al mismo tiempo que procura el propio sustento y el de su familia, presta un servicio a la sociedad; coopera personalmente con Dios para que se desarrolle y complete su obra, para que se cumplan sus designios en la historia, y así se perfecciona también a sí mismo^[22].

La dimensión social de la persona hace que estemos necesariamente interconectados y que, por tanto, nos necesitemos unos a otros. En cierto sentido, esta realidad es expresión del ser imagen de Dios, comunidad de personas que se intercambian el sumo bien. De modo análogo, con el trabajo y el servicio, el hombre hace presente el cuidado de Dios hacia cada persona y recibe igualmente el cuidado de Dios por el trabajo y servicio de los demás.

4. Ecología. Señorío del hombre y valor de la naturaleza

El término «ecología» (del griego *oikía*: casa) se aplica, sobre todo, a *las relaciones del hombre con la naturaleza*.

Durante los últimos decenios, las enseñanzas de la Iglesia sobre la cuestión ecológica han sido muy abundantes^[23]. Sin descender a soluciones concretas, que no son de su competencia, ofrece importantes orientaciones, que constituyen una guía imprescindible para las relaciones de la persona con el mundo.

La naturaleza, al servicio de la persona humana

La naturaleza tiene un valor objetivo, pero no absoluto. El don de la tierra ha sido otorgado al hombre para que sirva al hombre, y unida a él, glorifique a Dios.

De esta manera, la naturaleza participa de la vocación de servicio que también tiene el hombre^[24].

«Toda forma de vida debe ser respetada, cuidada y amada de verdad como creación del mismo Señor Dios que creó todo lo “bueno”. Pero es precisamente el especial valor de la vida humana lo que nos aconseja, y de hecho nos obliga, a examinar cuidadosamente el modo como usamos las otras especies creadas»^[25].

Por eso, para salvaguardar la naturaleza, «*el problema decisivo* —afirma Benedicto XVI— *es la capacidad moral global de la sociedad*. Si no se respeta el derecho a la vida y a la muerte natural, si se hace artificial la concepción, la gestación y el nacimiento del hombre, si se sacrifican embriones humanos a la investigación, la conciencia común acaba perdiendo el concepto de ecología humana y con ello de la ecología ambiental. Es una contradicción pedir a las nuevas generaciones el respeto al ambiente natural, cuando la educación y las leyes no las ayudan a respetarse a sí mismas»^[26].

La vida de los demás seres tiene también un gran valor, pero no se trata de un valor opuesto al de la persona; por el contrario, el valor de la vida animal y vegetal adquiere su pleno sentido si se pone en relación con la vida de la

persona humana. Francisco llama la atención sobre la evidente incoherencia de oponer ambos valores:

«A veces se advierte una obsesión por negar toda preeminencia a la persona humana, y se lleva adelante una lucha por otras especies que no desarrollamos para defender la igual dignidad entre los seres humanos»^[27].
«No puede ser real un sentimiento de íntima unión con los demás seres de la naturaleza si al mismo tiempo en el corazón no hay ternura, compasión y preocupación por los seres humanos»^[28].

El respeto a la naturaleza

«La intervención humana no es *creadora*; encuentra ya una naturaleza material que, como ella, tiene su origen en Dios Creador y de la cual el hombre ha sido constituido *noble y sabio guardián*»^[29].

La naturaleza no es obra del hombre, sino de Dios; su valor no es el que el hombre quiera darle, convirtiéndose en su medida; está a su servicio, pero no al servicio de sus caprichos, sino de su perfección como persona; tiene una fisonomía propia y un destino dados previamente por Dios^[30].

Esto implica que la acción humana sobre el mundo «no debe hacer uso de la naturaleza contra su propio bien, el bien de sus prójimos y el bien de las futuras generaciones. Por esto, hay una dimensión moral en el concepto y en la práctica del desarrollo que debe ser respetada en todo caso»^[31].

En consecuencia, la ley que debe regir la relación del hombre con el mundo no es la *ley de la utilidad*, la que establece la razón movida exclusivamente por los fines económicos, considerando la naturaleza únicamente como material disponible.

La necesidad de conversión y el cuidado de la naturaleza

La educación de la *responsabilidad ecológica*, es decir, de la responsabilidad respecto a uno mismo, a los demás y al ambiente, debe tener, por tanto, como primer objetivo, la conversión, el *cambio interior de la persona*^[32].

El Papa Francisco lamenta que «algunos cristianos comprometidos y orantes, bajo una excusa de realismo y pragmatismo, suelen burlarse de las preocupaciones por el medio ambiente. Otros son pasivos, no se deciden a cambiar sus hábitos y se vuelven incoherentes. Les hace falta entonces una conversión ecológica, que implica dejar brotar todas las consecuencias de su encuentro con Jesucristo en las relaciones con el mundo que los rodea. Vivir la vocación de ser protectores de la obra de Dios es parte esencial de una existencia virtuosa, no consiste en algo opcional ni en un aspecto secundario de la experiencia cristiana»^[33].

Lo anterior conlleva un nuevo modo de actuar en relación con los demás y con la naturaleza, la superación de las actitudes y estilos de vida conducidos por el egoísmo, que son la causa del agotamiento de los recursos naturales^[34]. La tutela del medio ambiente será considerada eficazmente como una obligación moral que incumbe a cada persona y a toda la humanidad. No será apreciada solo como una cuestión de interés por la naturaleza, sino de responsabilidad de cada hombre ante el bien común y los designios de Dios^[35].

La obligación de contribuir al saneamiento del ambiente afecta a todos los hombres. «Con mayor razón aún, los que creen en Dios Creador, y, por tanto, están convencidos de que en el mundo existe un orden bien definido y orientado a un fin, deben sentirse llamados a interesarse por este problema. Los cristianos, en particular, descubren que su cometido dentro de la creación, así como sus deberes con la naturaleza y el Creador, forman parte de su fe»^[36].

En el campo concreto de las relaciones del hombre con el mundo, los cristianos tienen que desempeñar también el papel de difundir los valores morales y contribuir a la educación en la conciencia ecológica^[37].

Precisamente por su carácter global, la ecología es uno de los ámbitos en los que el diálogo de los cristianos con los fieles de otras religiones es especialmente importante para establecer una colaboración^[38].

Tomás Trigo

Bibliografía básica

—Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 21–XI–1964, nn. 36, 41 y 48; *Gaudium et spes*, 7–XII–1965, nn. 34, 36, 37, 57 y 69.

—*Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 279–314; 337–349; 2415–2418.

—Pontificio Consejo «Justicia Y Paz», *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2005, nn. 451–487.

Bibliografía recomendada

—Francisco, *Laudato si'*, 24–V–2015.

—Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 29–VI–2009.

—San Juan Pablo II, *Centesimus annus*, 30–XII–1991, nn. 37, 38, 40 y 52; *Sollicitudo rei sociales*, 30–XII–1987, nn. 26, 29, 30, 34 y 48; *Redemptor hominis*, 4–III–1979, nn. 8, 15 y 16; *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 1990*, 8–XII–1989.

—San Josemaría Escrivá, *Trabajo de Dios*, en *Amigos de Dios*, nn. 55–72, Rialp, Madrid 2002.

—Tomás Trigo, *Cuidar la Creación. Estudios sobre la encíclica «Laudato si'»*, Eunsa, Pamplona 2016.

[1] *Cfr. Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 307.

[2] *Cfr. San Juan Pablo II, Audiencia general* 17–I–2001, n. 1.

[3] *Cfr. Gaudium et spes*, n. 34. «La creación... está llamada a unirse al hombre para glorificar a Dios (*cfr. Sal 148 y 96*)» (San Juan Pablo II, *Mensaje* 8–XII–1989, n. 16). La gloria que la naturaleza rinde al Creador se expresa de modo admirable en el Canto de los tres jóvenes (*Dn 3,52–90*).

[4] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 347.

[5] *Cfr. San Juan Pablo II, Evangelium vitae*, 25–III–1995, n. 42.

[6] Ver también *Jos 22,19; Os 9,3; Sal 85,2; Jer 16,18; Ez 36,5*.

[7] *Cfr. San Pablo VI, Mensaje* 1–VI–1972.

[8] *Gaudium et Spes*, n. 69. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 2402–2404. «El medio ambiente es un bien colectivo, patrimonio de toda la humanidad y responsabilidad de todos. Quien se apropia de algo es solo para administrarlo en bien de todos. Si no lo hacemos, cargamos sobre la conciencia el peso de negar la existencia de los otros» (Francisco, *Laudato si'*, 24–V–2015, n. 95).

[9] San Juan Pablo II, *Laborem exercens*, 14–IX–1981, n. 4.

[10] Cfr. San Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, 30–XII–1987, n. 29.

[11] *Sollicitudo rei socialis*, n. 30.

[12] Cfr. *Evangelium vitae*, n. 42.

[13] Cfr. San Juan Pablo II, Mensaje 8–XII–1989, n. 3.

[14] San Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, 4–III–1979, n. 15.

[15] San Pablo VI, Mensaje 1–VI–1972.

[16] Cfr. *Sollicitudo rei socialis*, n. 34; *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2415.

[17] San Juan Pablo II, *Christifideles laici*, 30–X–1988, n. 43.

[18] Cfr. San Juan Pablo II, *Audiencia general* 17–I–2001, nn. 1–2.

[19] Cfr. *Sollicitudo rei socialis*, n. 30; *LS*, n. 68.

[20] San Josemaría Escrivá, *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid 2002, n. 57; cfr. *Gaudium et Spes*, n. 34.

[21] *Gaudium et Spes*, n. 57.

[22] Cfr. *Gaudium et Spes*, nn. 34 y 57.

[23] En continuidad con las enseñanzas de Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI, destaca la encíclica de Francisco, *Laudato si'*, ya citada, por su gran repercusión —no solo en el ámbito católico—, que ha despertado interesantes iniciativas en todo el mundo a favor del cuidado de la persona humana y del medio ambiente.

[24] «La *interdependencia de las criaturas* es querida por Dios... Ellas no existen sino en dependencia unas de otras, para complementarse y servirse

mutuamente» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 340).

[25] San Juan Pablo II, *Alocución* 18-V-1990, n. 3. *Cfr.* también San Juan Pablo II, *Declaración de Venecia*, 10-VI-2002, en la que se afirma que «el respeto a la creación deriva del respeto a la vida y la dignidad humanas».

[26] Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 29-VI-2009, n. 51.

[27] *Laudato si'*, n. 90.

[28] *Laudato si'*, n. 91.

[29] Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Libertatis conscientia*, 22-III-1986, n. 34.

[30] *Cfr.* *Sollicitudo rei socialis*, n. 34; San Juan Pablo II, Mensaje 8-XII-1989; San Juan Pablo II, *Centesimus annus*, 1-V-1991, n. 37.

[31] San Juan Pablo II, *Alocución* 18-V-1990, n. 4. La raíz que hace brotar la reacción moral ante el impacto que provocan nuestras acciones en los demás y en el medio ambiente es —afirma Francisco— «la actitud básica de autotrascenderse, rompiendo la conciencia aislada y la autorreferencialidad» (*Laudato si'*, n. 208).

[32] San Juan Pablo II, Mensaje 8-XII-1989, n. 13.

[33] *Laudato si'*, n. 217.

[34] *Cfr.* San Juan Pablo II, *Ecclesia in America*, 22.I.1999, n. 25.

[35] *Cfr.* San Juan Pablo II, *Alocución* 18-V-1990, n. 4. Son muchas las llamadas del Magisterio a la responsabilidad moral del hombre respecto a la ecología: *cfr.*, entre otros lugares, *Centesimus annus*, n. 40; *Evangelium vitae*, n. 42; San Juan Pablo II, *Ecclesia in America*, n. 25; *Alocución* 18-VIII-1985, n. 2; Mensaje 8-XII-1989, n. 15.

[36] San Juan Pablo, Mensaje 8-XII-1989, n. 15: citado en *Laudato si'*, n. 64.

[37] *Declaración de Venecia*.

[38] *Cfr.* San Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 14-9-1998, n. 104; San Juan Pablo II, Mensaje 8-XII-1989, n. 15; *Laudato si'*, n. 7.

[Volver al índice](#)

9. El hombre creado por Dios como varón y mujer

El ser humano es persona por ser humano. La igualdad de las personas debe expresarse en el respeto a cada uno y a los colectivos. La discriminación, el racismo o la xenofobia son injustas. El matrimonio es “conyugalidad”, supone un vínculo de “coposesión”. La Iglesia exige acoger con respeto, compasión y delicadeza a las personas que presentan tendencias homosexuales.

Solo Dios es plenitud; solo Él es por sí mismo. Todos los seres creados dan gloria a Dios con su existencia y lo reflejan en la armonía y belleza de su conjunto. Dan gloria a Dios el monte Kilimanjaro y las estepas de Siberia, el río Amazonas y el océano Índico, los arrecifes de corales de Australia y la inmensidad del cosmos. Los seres vivos dan gloria a Dios, además, con el hecho mismo de su vida: su movimiento, su desarrollo, su inclinación necesaria hacia la perfección que les corresponde: desde las formas más simples de vida hasta las más complejas.

El ser humano, sin embargo, no es uno más en la escala de la creación: «De todas las criaturas visibles sólo el hombre es “capaz de conocer y amar a su Creador” (*Gaudium et Spes*, 12,3); es la “única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma” (*Gaudium et Spes*, 24,3)”» (*Catecismo*, 356). La diferencia que marca el poder de ser origen de nuestros actos es una diferencia radical: esencial y no solo de grado.

La estructura del ser humano supone una composición de materia y espíritu que conforma un mismo y único sujeto. De este modo, el ser humano no es una «yuxtaposición de dos elementos contrapuestos», sino la unión de dos coprincipios en una sola sustancia, de forma que «el cuerpo del hombre participa de la dignidad de la “imagen de Dios”: es cuerpo humano precisamente porque está animado por el alma espiritual, y es toda la

persona humana la que está destinada a ser, en el Cuerpo de Cristo, el templo del Espíritu (cf. *1Co* 6,19-20; 15,44-45)» (*Catecismo*, 364).

Esta realidad ontológica —de nuestra naturaleza— hace posible la capacidad del ser humano para conocer y amar: por eso podemos dominar el cosmos, tener conciencia de nosotros mismos, percibir que los demás también son un “yo” único, descubrir y tratar a Dios y amarle escogiéndole como fin y orientar nuestra vida a darle gloria cumpliendo su Voluntad.

Así pues, «Dios creó todo para el hombre (cf. *Gaudium et Spes*, 12,1; 24,3; 39,1), pero el hombre fue creado para servir y amar a Dios y para ofrecerle toda la creación»^[1] (*Catecismo*, 358). En resumen, el hombre fue creado por Dios como cuerpo y espíritu para que le dé gloria ordenando a Él, con su amor, todas las realidades materiales y espirituales.

Dignidad humana, racismo, xenofobia y discriminación

«Por haber sido hecho a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de *persona*; no es solamente algo, sino alguien» (*Catecismo*, 357). Por eso la relación del ser humano con el cosmos, con las demás personas y con Dios es completamente particular, diferente a todas las otras criaturas visibles: con la singularidad de un sujeto que es único y capaz de amar libremente. De este modo se comprende que solo el fin para el que ha sido creado —el amor a Dios y a los demás— da razón de la grandeza de su ser y constituye «la razón fundamental de su dignidad» (*Catecismo*, 356).

A su vez, esta dignidad intrínseca de la persona humana es el fundamento en el que se apoya la radical igualdad de todos: en su ser y en su libertad de obrar. «El respeto de la persona humana implica el de los derechos que se derivan de su dignidad de criatura» (*Catecismo*, 1930) (*Catecismo*, 1930)^[2].

En efecto: la cualidad de persona, de ser alguien, es común a todo ser humano. Como es común su origen, su fin y los medios de que dispone para alcanzarlo. En cambio sus cualidades individuales o sociales, su cultura, su edad, su salud, etc., no pueden hacer cambiar ni su cualidad de persona ni la dignidad que supone: el ser embrión humano, niño, joven o mayor; tener más o menos educación, riquezas, un status social determinado; disfrutar de salud o estar enfermo; vivir en un lugar u otro o en una época histórica u

otra... cualquiera de esas circunstancias se dan en el sujeto, pero no alteran nada de su condición de ser personal^[3]. El ser humano es persona por ser humano.

Además, el ser humano es un sujeto esencialmente relacional, porque toda la estructura de su ser ha sido “diseñada” para el amor, y el amor supone una inclinación a una relación vinculante y positiva con Dios y con los demás seres personales. Esta realidad constituye un fundamento más de la igualdad de la persona, que debe expresarse en el respeto a cada uno y en el respeto a los colectivos.

La discriminación, en cambio, se define como “seleccionar excluyendo”, o también como dar un trato desigual a una persona o colectividad por motivos raciales, religiosos, políticos, de sexo, de edad, de condición física o mental, etc. Es decir, se trata de un trato desigual, injusto, no simplemente algo “diferencial”^[4]. Tratar de modo diferente lo que en sí mismo es igual, es tan injusto como tratar de manera igual a realidades diferentes. La discriminación, en su acepción general de sentido negativo, nunca tiene justificación.

El racismo es una forma de exaltación de una etnia concreta (de idolatría^[5]) que atribuye a una raza específica cualidades superiores y derechos exclusivos y considera a las otras razas esencialmente inferiores, menos dignas y excluidas de determinados derechos. Puede presentar también sólo la forma negativa: es decir, la exclusión del respeto y los derechos debidos a toda persona y a todo un colectivo de personas (por ejemplo, el antisemitismo, el desprecio a los gitanos...; en definitiva, la consideración de cualquier raza como inferior).

La xenofobia consiste en el «odio, repugnancia u hostilidad hacia los extranjeros». Se trata también de una selección negativa y excluyente (de la valoración de la dignidad debida y, en su caso, del reconocimiento de derechos fundamentales). Es especialmente grave cuando se dirige a los más débiles como, por ejemplo, los inmigrantes o refugiados.

Son también discriminaciones injustas todas las que eliminen o limiten el respeto a la vida: por ejemplo, atribuyéndose el derecho de decidir qué vida vale la pena y cuál no, o de añadir a la persona exigencias de cualquier

cualidad, además del mismo hecho de ser persona (en cuestiones de discapacidad física o psíquica, de edad o salud, etc.). E igualmente injustas son las discriminaciones que imponen deberes o disminuyen derechos por razón de cualquier diferencia accidental: «Toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino (*Gaudium et Spes*, 29,2)»^[6].

Dimensión antropológica de la sexualidad

«El hombre y la mujer son *creados*, es decir, son *queridos por Dios*: por una parte, en una perfecta igualdad en tanto que personas humanas, y por otra, en su ser respectivo de hombre y de mujer. "Ser hombre", "ser mujer" es una realidad buena y querida por Dios (...) El hombre y la mujer son, con la misma dignidad, "imagen de Dios". En su "ser-hombre" y su "ser-mujer" reflejan la sabiduría y la bondad del Creador» (*Catecismo*, 369)^[7].

La persona tiene una "dimensión sexuada", que la abarca y configura por entero: la persona "es" mujer o "es" varón en todos los aspectos de su vida: biológica, psíquica y espiritual^[8]. La igualdad radical reside precisamente en el hecho de "ser persona humana": la diferencia se asienta en "el modo" de ser persona humana. Mujer y varón son "presentaciones distintas" de la misma y única realidad personal, encaminada a una comunión peculiar^[9]

La afirmación de la heterosexualidad se asienta en la aceptación de la diferencia natural entre persona femenina y masculina: proclama la igualdad como personas y reconoce a la vez la diferencia en el modo de ser persona. Y, además, sostiene que esta base de igualdad y diferencia posibilita una relación intersubjetiva peculiar, en la que cada una aporta y recibe: surge de ahí un enriquecimiento complementario y la posibilidad de constituirse en principio común de generación. La inclinación natural entre varón y mujer, tratándose de personas humanas, lleva a un tipo de amor específico, el amor conyugal, que supone el don y aceptación de cada uno precisamente en lo diferencial. El matrimonio no es una forma de cohabitación sexual legitimada, sino "conyugalidad"^[10], es decir, un vínculo de "copesión" de cada uno sobre el otro en lo que es como varón

y mujer, como esposo y esposa, como madre y padre potencial^[11]. Esta unión, exclusiva y permanente, es a su vez requerida por la dignidad de los hijos que puedan venir y para su cuidado y educación.

Obviamente el trato desigual de la mujer o del varón, en función de su condición de tal, atenta contra la dignidad de la persona. La diferenciación positiva de la mujer (o, en su caso, del varón) es lícita y legítima cuando se trata de atender a una situación específica o cuando tiene por objeto reparar una situación o un desnivel injusto en una determinada circunstancia social. Y es lícita porque se intenta justamente equilibrar un desequilibrio previo que era injusto.

Los estudios acerca de las diferencias de género y su tratamiento han avanzado en cantidad y calidad y han aportado consideraciones de interés. Ciertas derivaciones de la teoría de género apuntan a una ruptura radical entre la realidad de la naturaleza y la conducta, respecto a la diferenciación sexual. Sostienen que el sexo, como tal, no existe, sino que ha sido una creación cultural. Como es natural, desde esa perspectiva no es necesario plantearse la igualdad entre mujer y varón, porque la diferencia [el sexo] no existe como tal: simplemente existen rasgos biológicos, pero estos forman parte de la *neutralidad natural del cuerpo humano* y deben estar al servicio de la libertad de cada uno: lo demás sería discriminación y artificio. De ahí que la primera alienación en el plano personal, afirman, sea aceptar la “diferencia real” de la mujer y el varón, de la que se derivan la imposición del matrimonio heterosexual y de la familia monógama, como sus consecuencias necesarias. Al abolir esta alienación debería también eliminarse el nexo entre unión mujer–varón y procreación, la maternidad misma (que castiga a la mujer) y las relaciones que provienen del origen: el parentesco.

En esta concepción las características del cuerpo están a libre disposición de lo que cada uno desee, y es por tanto modificable en cada momento. Yo soy lo que decido ser en función de mi deseo: no hay más variables. Puedo tener un cuerpo con caracteres masculinos y sentirme mujer, u homosexual, o bisexual; puedo querer ser transexual, etc. Todas las posibilidades de la propia voluntad están abiertas y son igualmente legítimas: porque no existe una realidad objetiva que las limite. Todo lo anterior entra en contraste con

las enseñanzas de la Iglesia acerca de la estructura misma del ser humano: la unidad de materia y espíritu, el sentido de la corporalidad sexuada, la complementariedad de mujer y varón, la libertad, el compromiso, el amor conyugal, la realidad acerca de la unión matrimonial y de la familia, etc.

En cuanto a la homosexualidad (masculina o femenina), es una atracción, exclusiva o predominante, hacia personas del mismo sexo. Puede ser fruto de muchas variables, entre ellas las características psicológicas de la persona y su biografía^[12]. «La Tradición [de la Iglesia] ha declarado siempre que “los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados” (CDF, *Persona humana*, 8). Cierran el acto sexual al don de la vida».

«Un número apreciable de hombres y mujeres presentan tendencias homosexuales profundamente arraigadas. Esta inclinación, objetivamente desordenada, constituye para la mayoría de ellos una auténtica prueba. Deben ser acogidos con respeto, compasión y delicadeza. Se evitará, respecto a ellos, todo signo de discriminación injusta. Estas personas están llamadas a realizar la voluntad de Dios en su vida, y, si son cristianas, a unir al sacrificio de la cruz del Señor las dificultades que pueden encontrar a causa de su condición» (*Catecismo*, 2358).

La exhortación apostólica *Amoris laetitia* subraya el amor incondicional de Cristo hacia todas las personas sin excepción, y reitera que «toda persona, independientemente de su tendencia sexual, ha de ser respetada en su dignidad y acogida con respeto, procurando evitar “todo signo de discriminación injusta” (*Catecismo*, 2358; cf. *Relación final*, 2015, 76) y particularmente cualquier forma de agresión y violencia» (*Amoris Laetitia*, 250). Por lo demás, se pide también, específicamente a las familias, que se procure para ellos «asegurar un respetuoso acompañamiento, con el fin de que aquellos que manifiestan una tendencia homosexual puedan contar con la ayuda necesaria para comprender y realizar plenamente la voluntad de Dios en su vida» (cf. *Catecismo*, 277).

Es más, la Iglesia recuerda que «las personas homosexuales están llamadas a la castidad. Mediante virtudes de dominio de sí mismo que eduquen la libertad interior, y a veces mediante el apoyo de una amistad desinteresada, de la oración y la gracia sacramental, pueden y deben acercarse gradual y resueltamente a la perfección cristiana» (*Catecismo*, 2359). Es decir,

también a ellos alcanza la llamada a la castidad a la que estamos invitados todos los cristianos.

Respecto a la pretendida equiparación de estas uniones con el matrimonio, la doctrina de la Iglesia recuerda que «no existe ningún fundamento para asimilar o establecer analogías, ni siquiera remotas, entre las uniones homosexuales y el designio de Dios sobre el matrimonio y la familia» (*Amoris laetitia*, 251). No se trata de una prohibición de la Iglesia o de la imposición de una medida de castigo. Se trata de hacer notar que esas uniones no pueden equipararse a la unión conyugal ni es justo atribuirles los mismos efectos: porque en este caso, no existe la conyugalidad (que supone la relación diferencial de los sexos) ni quienes conviven pueden constituirse en principio común de generación.

Juan Ignacio Bañares

Bibliografía

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 356–373; 1930; 2113; 2357–2359.

[1] El texto de este punto del *Catecismo* continúa con esta expresiva cita de San Juan Crisóstomo: «¿Cuál es, pues, el ser que va a venir a la existencia rodeado de semejante consideración? Es el hombre, grande y admirable figura viviente, más precioso a los ojos de Dios que la creación entera; es el hombre, para él existen el cielo y la tierra y el mar y la totalidad de la creación, y Dios ha dado tanta importancia a su salvación que no ha perdonado a su Hijo único por él.» (San Juan Crisóstomo, *Sermones in Genesim*, 2,1: PG 54, 587D – 588^a).

[2] «Estos derechos son anteriores a la sociedad y se imponen a ella. Fundan la legitimidad moral de toda autoridad: menospreciándolos o negándose a reconocerlos en su legislación positiva, una sociedad mina su propia legitimidad moral (cf. *Pacem in Terris*, 65)» (*Catecismo*, 1930).

[3] «Maravillosa visión que nos hace contemplar el género humano en la unidad de su origen en Dios [...]; en la unidad de su naturaleza, compuesta de igual modo en todos de un cuerpo material y de un alma espiritual; en la

unidad de su fin inmediato y de su misión en el mundo; en la unidad de su morada: la tierra, cuyos bienes todos los hombres, por derecho natural, pueden usar para sostener y desarrollar la vida; en la unidad de su fin sobrenatural: Dios mismo a quien todos deben tender; en la unidad de los medios para alcanzar este fin; [...] en la unidad de su Redención realizada para todos por Cristo (Pío XII, [Summi Pontificatus](#), n. 3; cf. Concilio Vaticano II, [Nostra aetate](#), n. 1) (*Catecismo*, 360)».

[4] Es lícito considerar de modo diferente lo que es distinto; en este sentido, se puede hablar de un “trato diferencial positivo”, cuando el bien común exige o aconseja proteger o favorecer especialmente a un colectivo determinado por razón de su debilidad (edad, salud...), o por necesidades particulares (inmigrantes, etc.) o por el bien que representa una institución determinada para el propio bien común (por ejemplo, en el matrimonio y la familia, deducciones fiscales, baja de maternidad, etc). En el ámbito jurídico este tipo de protección particular se denomina “favor iuris”: el favor del derecho; no solo no es injusto, sino que responde a la justicia, que ordena “dar a cada uno lo suyo” y por tanto debe estar atenta a los rasgos diferenciales de las relaciones intersubjetivas que se dan en la sociedad.

[5] “La idolatría no se refiere sólo a los cultos falsos del paganismo. Es una tentación constante de la fe. Consiste en divinizar lo que no es Dios. Hay idolatría desde el momento en que el hombre honra y reverencia a una criatura en lugar de Dios. Trátese de dioses o de demonios (por ejemplo, el satanismo), de poder, de placer, de la raza, de los antepasados, del Estado, del dinero, etc.” (*Catecismo*, 2113).

[6] A la vez, debemos aceptar —y querer— al otro con sus diferencias y con su libertad. Y debemos amarle así aunque tenga opiniones o juicios opuestos a los nuestros, aunque esté equivocado... aunque obre mal: si no hay una lesión a los demás, se puede advertir al otro del mal que hace, pero no se puede imponer el bien que debería hacer. Esta tolerancia no es relativismo, no significa admitir que todo juicio o conducta valga lo mismo porque no existe la verdad ni el bien. Por el contrario, esta tolerancia se fundamenta en el respeto a la libertad de cada uno (y de las colectividades) y exige a la vez el empeño en difundir la verdad y el bien. Mantenemos

nuestros juicios acerca de los actos, pero respetamos la libertad de la persona.

[7] «Dios no es, en modo alguno, a imagen del hombre. No es ni hombre ni mujer. Dios es espíritu puro, en el cual no hay lugar para la diferencia de sexos. Pero las "perfecciones" del hombre y de la mujer reflejan algo de la infinita perfección de Dios: las de una madre (*cf.* Is 49,14–15; 66,13; Sal 131,2–3) y las de un padre y esposo (*cf.* Os 11,1–4; Jr 3,4–19)» (*Catecismo*, 370.)

[8] El sexo, en la persona humana, no reside solo en la genitalidad, ni es solo un impulso programado y necesario para la reproducción de la especie, como en los demás seres vivos.

[9] “El cuerpo, que expresa la femineidad “para” la masculinidad, y viceversa, la masculinidad para la femineidad, manifiesta la reciprocidad y la comunión de las personas” (S. Juan Pablo II, *Audiencia general* 09.01.1980, n. 4 *in fine*).

[10] La palabra "conyugalidad" proviene del latín, del verbo “*coniugare*”, que significa "unir".

[11] Juan Pablo II, comentando el texto de la creación del varón y la mujer en Génesis 2,24, señala: “el cuerpo, que a través de la propia masculinidad o femineidad ayuda a los dos desde el principio (...) a encontrarse en comunión de personas, se convierte de modo especial en el elemento constitutivo de su unión cuando se hacen marido y mujer” (*Audiencia general*, 21.11.1979, n. 3 *in fine*).

[12] «Reviste formas muy variadas a través de los siglos y las culturas. Su origen psíquico permanece en gran medida inexplicado» (*Catecismo*, 2357).

[Volver al índice](#)

10. El pecado y la misericordia de Dios

La pérdida del sentido del pecado ha llevado a la pérdida de la necesidad de salvación, y de ahí al olvido de Dios por indiferencia. Sin embargo, el triunfo de Cristo es expresión de su misericordia con el hombre, expresión de que «el amor es más fuerte que el pecado». La misericordia es la ley fundamental que habita en el corazón de cada persona cuando mira al hermano que encuentra en el camino de la vida.

El misterio de la misericordia

Junto a los grandes logros de nuestra civilización, el panorama del mundo contemporáneo presenta también sombras y vacilaciones no siempre superficiales. Porque «los desequilibrios que sufre el mundo moderno están conectados con ese otro desequilibrio fundamental que hunde sus raíces en el corazón humano»^[1].

La persona humana como criatura experimenta múltiples limitaciones. Cuando se percibe la imposibilidad de dar respuesta al mal, al sufrimiento y a la injusticia, en muchas actitudes no surge la súplica ante el Dios misericordioso, sino una especie de acusación fruto de la indignación. Las experiencias del mal y del sufrimiento se convierten así en una vía justificada para apartarse de Dios, poniendo en entredicho su bondad misericordiosa. Algunos, incluso, llegan a ver el sufrimiento como un castigo divino que cae sobre el pecador, deformando aún más la misericordia de Dios.

Se completa así un círculo vicioso. Con palabras de san Juan Pablo II, «el centro del drama vivido por el hombre contemporáneo es el eclipse del sentido de Dios y del hombre»^[2]. Parece que Dios no es relevante, y no es relevante porque no puede solucionar nuestros problemas. De una parte, no tenemos claro que necesitamos una salvación, pero desde luego la salvación que ofrece la Iglesia de Jesucristo no parece pertinente.

La consecuencia final de este eclipse de Dios sería el rechazo social de la necesidad de acudir al perdón y a la misericordia de Dios. De esta manera, la pérdida del sentido del pecado ha llevado a la pérdida de la necesidad de salvación, y de ahí al olvido de Dios por indiferencia.

Por eso, cuanto más la conciencia humana, sucumbiendo a la secularización, pierde el sentido de la palabra misericordia, tanto más la Iglesia siente el imperativo derecho y deber de predicar el Dios de la misericordia. El misterio de la fe cristiana parece encontrar su síntesis en esta palabra. La misión evangelizadora es el anuncio a viva voz que en Cristo crucificado, muerto y resucitado, se realiza la plena y auténtica liberación del mal, del pecado y de la muerte^[3].

Jesucristo es el rostro de la misericordia del Padre. «Es como si Cristo hubiera querido revelar que el límite impuesto al mal, cuyo causante y víctima resulta ser el hombre, es en definitiva la Divina Misericordia»^[4].

El triunfo de Cristo es expresión de su misericordia con el hombre, expresión de que «el amor es más fuerte que el pecado», «más fuerte que la muerte y que todo mal»^[5]. El mundo solo alcanzará la paz sobre la guerra, la violencia, cuando invoque a la misericordia: «*Jesús, en Ti confío*»^[6].

No es fácil responder a la evidencia del mal en el mundo. Quizá porque el mal no es un problema, sino un misterio. Un misterio en el que estamos implicados nosotros personalmente. Un misterio que no se resuelve teóricamente, sino con actitudes vitales o existenciales.

Siempre tenemos necesidad de contemplar el misterio de la misericordia: la relación entre el sufrimiento, la injusticia, el pecado, los hombres y Dios. Porque, como afirma el Papa Francisco^[7], la misericordia es la ley fundamental que habita en el corazón de cada persona cuando mira al hermano que encuentra en el camino de la vida. Misericordia es la palabra que revela el misterio de la Santísima Trinidad. Misericordia es el acto último y supremo con el cual Dios viene a nuestro encuentro. Y, por tanto, misericordia es la vía que une a Dios y el hombre.

En la vida de la Iglesia, la misericordia es una realidad permanente. Pero hay momentos en los que estamos llamados a fijar la mirada en la misericordia de un modo más intenso.

El pecado se comprende a partir de la misericordia

«Dios es infinitamente bueno y todas sus obras son buenas. Sin embargo, nadie escapa a la experiencia del sufrimiento, de los males en la naturaleza —que aparecen como ligados a los límites propios de las criaturas—, y sobre todo a la cuestión del mal moral» (*Catecismo*, n. 385). «El pecado está presente en la historia del hombre: sería vano intentar ignorarlo o dar a esta oscura realidad otros nombres» (*Catecismo*, n. 386). Pero ¿de dónde viene el mal, especialmente el pecado?

Para responder a esta pregunta debemos fijarnos en el misterio de Dios, porque el pecado solo puede entenderse desde el Dios misericordia de Jesucristo. «"El misterio [...] de la iniquidad" (2Ts 2,7) sólo se esclarece a la luz del "Misterio de la piedad" (1Tm 3,16). La revelación del amor divino en Cristo ha manifestado a la vez la extensión del mal y la sobreabundancia de la gracia (cf. Rm 5,20). Debemos, por tanto, examinar la cuestión del origen del mal fijando la mirada de nuestra fe en el que es su único Vencedor (cf. Lc 11,21–22; Jn 16,11; 1Jn 3,8)» (*Catecismo*, n. 385). Como afirma Pascal en sus *Pensamientos*, el conocimiento de Dios sin el conocimiento de la necesidad de nuestra redención resulta engañoso, como también lo es reconocer nuestra miseria sin conocer al Redentor^[8].

A partir de este *vínculo profundo del hombre con Dios* podemos comprender que el pecado es un abuso de la libertad que Dios da a las personas creadas para que puedan amarle y amarse mutuamente (cf. *Catecismo*, n. 386).

Para esclarecer la realidad del pecado, la luz de la Revelación divina nos habla particularmente del pecado de los orígenes. Pero el punto de partida para comprenderlo es el mensaje de la misericordia divina revelada por Jesús.

El pecado original: una verdad esencial de la fe

«La doctrina del pecado original es, por así decirlo, "el reverso" de la Buena Nueva de que Jesús es el Salvador de todos los hombres, que todos necesitan salvación y que la salvación es ofrecida a todos gracias a Cristo.

El relato de la caída (*Gn 3*) utiliza un lenguaje hecho de imágenes, pero afirma un acontecimiento primordial, un hecho que tuvo lugar *al comienzo de la historia del hombre* (cf. [GS](#) 13,1). La Revelación nos da la certeza de fe de que toda la historia humana está marcada por el pecado original libremente cometido por nuestros primeros padres (cf. Concilio de Trento: *DS* 1513; Pío XII, [Humani generis](#): *ibíd.*, 3897; Pablo VI, discurso 11–VII–1966)» (*Catecismo*, nn. 388–389).

«Detrás de la elección desobediente de nuestros primeros padres se halla una voz seductora, opuesta a Dios (cf. *Gn 3,1–5*) que, por envidia, los hace caer en la muerte (cf. *Sb 2,24*). La Escritura y la Tradición de la Iglesia ven en este ser un ángel caído, llamado Satán o diablo (cf. *Jn 8,44*; *Ap 12,9*). La Iglesia enseña que primero fue un ángel bueno, creado por Dios» (*Catecismo*, n. 391).

«El hombre, tentado por el diablo, dejó morir en su corazón la confianza hacia su creador (cf. *Gn 3,1–11*) y, abusando de su libertad, *desobedeció* al mandamiento de Dios. En esto consistió el primer pecado del hombre (cf. *Rm 5,19*). En adelante, todo pecado será una desobediencia a Dios y una falta de confianza en su bondad» (*Catecismo*, n. 397).

«La Escritura muestra las consecuencias dramáticas de esta primera desobediencia. Adán y Eva pierden inmediatamente la gracia de la santidad original (cf. *Rm 3,23*). Tienen miedo del Dios (cf. *Gn 3,9–10*) de quien han concebido una falsa imagen, la de un Dios celoso de sus prerrogativas (cf. *Gn 3,5*)» (*Catecismo*, n. 399).

Como consecuencia, «la armonía en la que se encontraban, establecida gracias a la justicia original, queda destruida; el dominio de las facultades espirituales del alma sobre el cuerpo se quiebra (cf. *Gn 3,7*); la unión entre el hombre y la mujer es sometida a tensiones (cf. *Gn 3,11–13*); sus relaciones estarán marcadas por el deseo y el dominio (cf. *Gn 3,16*)» (*Catecismo*, n. 400).

También se rompe la armonía con la creación; «la creación visible se hace para el hombre extraña y hostil (cf. *Gn 3,17.19*). A causa del hombre, la creación es sometida “a la servidumbre de la corrupción” (*Rm 8,21*). Por fin, la consecuencia explícitamente anunciada para el caso de desobediencia

(*cf. Gn 2,17*), se realizará: el hombre “volverá al polvo del que fue formado” (*Gn 3,19*). *La muerte hace su entrada en la historia de la humanidad (cf. Rm 5,12)*» (*Catecismo*, n. 400).

«Desde este primer pecado, una verdadera invasión de pecado inunda el mundo: el fratricidio cometido por Caín en Abel (*cf. Gn 4,3–15*); la corrupción universal, a raíz del pecado (*cf. Gn 6,5.12; Rm 1,18–32*); en la historia de Israel, el pecado se manifiesta frecuentemente, sobre todo como una infidelidad al Dios de la Alianza y como transgresión de la Ley de Moisés; e incluso tras la Redención de Cristo, entre los cristianos, el pecado se manifiesta de múltiples maneras (*cf. 1Co 1–6; Ap 2–3*)» (*Catecismo*, n. 401).

Consecuencias del pecado original para la humanidad

La existencia humana muestra la evidencia del pecado en nuestra vida, junto a la realidad de que el pecado no es fruto de que seamos malos por naturaleza, sino que procede de la elección libre del mal. El mal moral no pertenece, pues, a la estructura humana, no proviene ni de la naturaleza social del hombre ni de su materialidad, ni obviamente tampoco de Dios o de un destino inamovible. El realismo cristiano pone al hombre delante de su propia responsabilidad: puede hacer el mal como fruto de su libertad, y el responsable de ello no es otro que uno mismo (*cf. Catecismo*, 387).

«Lo que la Revelación divina nos enseña coincide con la misma experiencia. Pues el hombre, al examinar su corazón, se descubre también inclinado al mal e inmerso en muchos males que no pueden proceder de su Creador, que es bueno. Negándose con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompió además el orden debido con respecto a su fin último y, al mismo tiempo, toda su ordenación en relación consigo mismo, con todos los otros hombres y con todas las cosas creadas» ([GS](#) 13,1).

A lo largo de la historia, la Iglesia ha formulado el dogma del pecado original en contraste con el optimismo exagerado y el pesimismo existencial (*cf. Catecismo*, 406). Frente a Pelagio, que afirmaba que el hombre puede realizar el bien sólo con sus fuerzas naturales, y que la gracia es una mera ayuda externa, minimizando así tanto el alcance del pecado de

Adán como la redención de Cristo —reducidos a un mero mal o buen ejemplo, respectivamente— el Concilio de Cartago (418), siguiendo a San Agustín, enseñó la prioridad absoluta de la gracia, pues el hombre tras el pecado ha quedado dañado (*cf. DH 223.227; cf. también el Concilio II de Orange, en el año 529: DH 371–372*). Frente a Lutero, que sostenía que tras el pecado el hombre está esencialmente corrompido en su naturaleza, que su libertad queda anulada y que en todo lo que hace hay pecado, el Concilio de Trento (1546) afirmó la relevancia ontológica del bautismo, que borra el pecado original; aunque permanecen sus secuelas —entre ellas, la concupiscencia, que no se ha de identificar, como hacía Lutero, con el pecado mismo—, el hombre es libre en sus actos y puede merecer con obras buenas, sostenidas por la gracia (*cf. DH 1511–1515*).

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

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

2) Al haber quedado después del bautismo algunas secuelas del pecado, el cristiano puede experimentar con fuerza la tendencia hacia el mal, sintiéndose profundamente pecador, como ocurre en la vida de los santos. Sin embargo, esta perspectiva existencial no es la única, ni tampoco la más fundamental, pues el bautismo ha borrado realmente el pecado original y nos ha hecho hijos de Dios (*cf. Catecismo 405*). Ontológicamente, el

cristiano en gracia es justo ante Dios. Lutero radicalizó la perspectiva existencial, entendiendo toda la realidad desde ella, que quedaba así marcada ontológicamente por el pecado.

3) El tercer punto lleva a la cuestión de la transmisión del pecado original, «un misterio que no podemos comprender plenamente» (*Catecismo*, 404). La Biblia enseña que nuestros primeros padres transmitieron el pecado a toda la humanidad. Los siguientes capítulos del Génesis (*cf. Gn 4–11; cf. Catecismo*, 401) narran la progresiva corrupción del género humano; estableciendo un paralelismo entre Adán y Cristo, San Pablo afirma: «Como por la desobediencia de un solo hombre todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo [Cristo] todos quedarán constituidos justos» (*Rm 5,19*). Este paralelismo ayuda a entender correctamente la interpretación que suele darse del término *adamáh* como de un singular colectivo: como Cristo es uno solo y a la vez cabeza de la Iglesia, así Adán es uno solo y a la vez cabeza de la humanidad^[9]. «Por esta “unidad del género humano”, todos los hombres están implicados en el pecado de Adán, como todos están implicados en la justicia de Cristo» (*Catecismo*, 404).

La Iglesia entiende de modo analógico el pecado original de los primeros padres y el pecado heredado por la humanidad. «Adán y Eva cometen un pecado personal, pero este pecado [...] será transmitido por propagación a toda la humanidad, es decir, por la transmisión de una naturaleza humana privada de la santidad y de la justicia originales. Por eso, el pecado original es llamado “pecado” de manera análoga: es un pecado “contraído”, “no cometido”, un estado y no un acto» (*Catecismo*, 404). Así, «aunque propio de cada uno, el pecado original no tiene, en ningún descendiente de Adán, un carácter de falta personal» (*Catecismo*, 405)^[10].

Para algunas personas es difícil aceptar la idea de un pecado heredado^[11], sobre todo si se tiene una visión individualista de la persona y de la libertad. ¿Qué tuvo yo que ver con el pecado de Adán? ¿Por qué he de pagar las consecuencias del pecado de otros? Estas preguntas reflejan una ausencia del sentido de la solidaridad real que existe entre todos los hombres en cuanto creados por Dios. Paradójicamente, esta ausencia puede entenderse como una manifestación del pecado transmitido a cada uno. Es decir, el

pecado original ofusca la comprensión de aquella profunda fraternidad del género humano que hace posible su trasmisión.

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

La vida como combate

Esta mirada al pecado a partir de la Redención de Cristo proporciona un realismo lúcido sobre la situación del hombre y de su obrar en el mundo. El cristiano debe ser consciente tanto de la grandeza de su ser hijo de Dios como de ser pecador. Este realismo:

a) Previene tanto de un optimismo ingenuo como de un pesimismo desesperanzado y «proporciona una mirada de discernimiento lúcido sobre la situación del hombre y de su obrar en el mundo [...]. Ignorar que el hombre posee una naturaleza herida, inclinada al mal, da lugar a graves errores en el dominio de la educación, de la política, de la acción social y de las costumbres» (*Catecismo*, 407).

b) Da una serena confianza en Dios, Creador y Padre misericordioso, que no abandona a su criatura, perdona siempre, y conduce todo hacia el bien, aun en medio de adversidades. «Repíete: “omnia in bonum!”, todo lo que sucede, “todo lo que me sucede”, es para mi bien... Por tanto —ésta es la conclusión acertada—: acepta eso, que te parece tan costoso, como una dulce realidad»^[12].

c) Suscita una actitud de profunda humildad, que lleva a reconocer sin extrañeza los propios pecados, y a dolerse de ellos por ser una ofensa a Dios

y no tanto por lo que suponen de defecto personal.

d) Ayuda a distinguir lo que es propio de la naturaleza humana en cuanto tal de lo que es consecuencia de la herida del pecado en la naturaleza humana. Después del pecado, no todo lo que se experimenta como espontáneo es bueno. La vida humana tiene, pues, el carácter de un combate: es preciso combatir por comportarse de modo humano y cristiano (cf. *Catecismo*, 409). «Toda la tradición de la Iglesia ha hablado de los cristianos como de *milites Christi*, soldados de Cristo. Soldados que llevan la serenidad a los demás, mientras combaten continuamente contra las personales malas inclinaciones»^[13]. El cristiano que se esfuerza por evitar el pecado no se pierde nada de lo que hace la vida buena y bella. Frente a la idea de que es necesario que el hombre haga el mal para experimentar su libertad autónoma, pues en el fondo una vida sin pecado sería aburrida, se alza la figura de María, concebida inmaculada, que muestra que una vida completamente entregada a Dios, lejos de producir hastío, se convierte en una aventura llena de luz y de infinitas sorpresas^[14].

La ternura de Dios: pecado, salvación, misericordia

Frente a la realidad del pecado, se alza imponente la misericordia de Dios. Jesucristo es el rostro de esta misericordia, como podemos ver en su actitud frente a los pecadores («no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores») como Zaqueo, el paralítico, la mujer adúltera, la samaritana, María Magdalena, el buen ladrón, Pedro, y un sinfín de personajes.

De manera especialmente relevante, se muestra en las parábolas de la misericordia como la del hijo pródigo, que en realidad llevan a plenitud toda la enseñanza del Antiguo Testamento sobre el Dios «compasivo y misericordioso, lento a la cólera y rico en misericordia y fidelidad» (*Ex* 34,6). A ello se refieren los salmos una y otra vez: el Señor es «compasivo y misericordioso, lento a la cólera y rico en misericordia y fidelidad» (*Sal* 86,15); «compasivo y misericordioso, lento a la ira y rico en misericordia» (*Sal* 103,8); «clemente y justo, nuestro Dios es compasivo» (*Sal* 116,5); «clemente y compasivo, lento a la ira y rico en misericordia» (*Sal* 145,8).

En la Pasión de Jesús toda la suciedad del mundo entra en contacto con el inmensamente Puro, con el Hijo de Dios^[15]. Si lo habitual es que aquello que es impuro contagie y contamine con el contacto lo que es puro, aquí tenemos lo contrario: allí donde el mundo, con toda su injusticia y con sus crueldades que lo contaminan, entra en contacto con el inmensamente Puro, en este contacto, la suciedad del mundo es realmente absorbida, anulada, transformada mediante el amor infinito.

La realidad del mal, de la injusticia que deteriora el mundo y contamina a la vez la imagen de Dios, es una realidad que existe, y por culpa nuestra. No puede ser simplemente ignorada, tiene que ser eliminada. Ahora bien, no es que un Dios cruel exija algo infinito. Es justo lo contrario: Dios mismo se pone como lugar de reconciliación y, en su Hijo, toma el sufrimiento sobre sí. Dios mismo introduce en el mundo como don su infinita pureza. Dios mismo «bebe el cáliz» de todo lo que es terrible, y restablece así el derecho mediante la grandeza de su amor, que a través del sufrimiento transforma la oscuridad.

Jesús en la Pasión clama al Padre con toda su fuerza. De alguna manera, «todos los infortunios de la humanidad de todos los tiempos, esclava del pecado y de la muerte, todas las súplicas y las intercesiones de la historia de la salvación están recogidas en este grito del Verbo encarnado. He aquí que el Padre las acoge y, por encima de toda esperanza, las escucha al resucitar a su Hijo»^[16]. Este sufrimiento concentra la miseria, el pecado y la muerte de los hombres, todo el mal de la historia. Y lo supera, lo redime, lo salva.

La Cruz es la última palabra del amor de Cristo por nosotros. Pero no es la última palabra del Dios de la alianza. Esta última palabra será pronunciada en la alborada del domingo: «Ha resucitado»^[17]. Dios resucita a su Hijo Jesucristo, y en Cristo nos dona la vida cristiana para siempre.

Pablo Martí del Moral

Bibliografía

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 374–421.

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

— Francisco, *Misericordiae Vultus*, 11–IV–2015.

[1] Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 10.

[2] San Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, n. 21.

[3] Cf. San Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, n. 44.

[4] San Juan Pablo II, *Memoria e identidad*, La esfera de los libros, Madrid 2005, p. 73.

[5] Estas expresiones aparecen repetidas ocasiones en San Juan Pablo II, *Dives in Misericordia*.

[6] Santa Faustina, *Diario de la Divina Misericordia en mi alma*, nn. 47, 309, 327, 949.

[7] Cfr. Francisco, *Misericordiae Vultus*, n. 2.

[8] B. Pascal, *Pensamientos*, n. 556 (ed. Brunschvicg) y n. 449 (ed. Lafuma).

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

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

[11] Cf. San Juan Pablo II, *Audiencia general*, 24-IX-1986, n. 1.

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

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

[14] Cf. Benedicto XVI, *Homilía*, 8-XII-2005.

[15] Este comentario sobre la pureza de Cristo y la suciedad del pecado se encuentra en Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, vol. 2, Encuentro, Madrid 2011, pp. 269-270.

[16] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2606.

[17] Cf. San Juan Pablo II, *Dives in Misericordia*, n. 7.

[Volver al índice](#)

11. El testimonio evangélico

Jesús envió a los apóstoles al mundo entero para «predicar el Evangelio a toda criatura». El contenido de ese Evangelio era lo que dijo e hizo Jesús en su vida terrena. Los cuatro relatos de Mateo, Marcos, Lucas y Juan son el resultado de un largo proceso de composición. Los evangelios no son libros que presentan a Jesús como una figura del pasado: son palabra actual, en ellos Jesús está siempre vivo.

El testimonio escrito más antiguo de la palabra “evangelio” en sentido cristiano proviene de san Pablo, aunque su uso es anterior a él. El apóstol la utiliza 20 años después de la muerte del Señor sin tener que explicarla (1Ts 1,5; 2,4; Gal 2,5.14; 1Co 4,15; Rm 10,16). En boca de Jesús, la palabra “Evangelio” suele ir acompañada de un complemento: “Evangelio del Reino de Dios”.

En la antigüedad —en Homero o en Plutarco— la palabra “evangelio” se empleaba para designar la recompensa que se daba al portador de la noticia de una victoria, o el sacrificio de acción de gracias a los dioses que se ofrecía por esa buena noticia. Los romanos llamaron “evangelios” al conjunto de beneficios que Augusto había traído a la humanidad, tal como lo atestigua una inscripción referida al emperador: «El día del nacimiento del dios ha señalado el comienzo de las buenas nuevas para el mundo».

Sin embargo, en la traducción griega del Antiguo Testamento (*Septuaginta*), el verbo *euaggelidso*, “dar una buena noticia”, estaba en relación con el anuncio de la llegada de los tiempos mesiánicos, en los que Dios salvaría a su pueblo: «Yo estoy aquí, como sazón sobre los montes, como los pies del que *trae la buena noticia* de un anuncio de paz, como el que *trae la buena noticia* de cosas buenas, porque haré que vuestra salvación se oiga, diciendo a Sion: “¡Tu Dios reinará!”» (Is 52,7–8 [LXX]; ver también Is 61,1–2; Sal 96,2.10).

En el Nuevo Testamento ese mensajero o heraldo que proclama la realeza de Señor y con su palabra inaugura los tiempos mesiánicos es Jesús.

Composición y autenticidad de los evangelios

Los evangelios nos informan de que «después de haber sido apresado Juan, vino Jesús a Galilea predicando el Evangelio de Dios» (Mc 1,14). Esa buena noticia consiste en que con Jesús se hace presente el Reino de Dios. Jesús no solo es el mensajero de esa buena nueva, sino que el mensaje se refiere a él mismo. Tras la resurrección, Jesús envió a los apóstoles al mundo entero para «predicar el Evangelio a toda criatura» (Mc 16,15). El contenido de ese Evangelio era lo que dijo e hizo Jesús en su vida terrena, así como su pasión, muerte y resurrección, mostrando que en él las promesas del Antiguo Testamento habían llegado a plenitud.

De esta misión apostólica nacen los “evangelios”, que se llaman así por contener por escrito el Evangelio predicado. Nos han llegado cuatro testimonios de un único Evangelio: los de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Estos cuatro relatos son el resultado de un largo proceso de composición, que se suele dividir en tres etapas:

1) La vida y enseñanzas de Jesús en Palestina durante las tres primeras décadas de nuestra era. En estos años sus discípulos fueron oyentes y testigos de los signos y milagros que realizó su Maestro. Además, fueron enviados por él a predicar su mensaje, lo que implicaba aprender aquello que debían transmitir. Es un periodo en el que la memoria juega un papel muy importante.

2) Tras la muerte y resurrección de Jesús, se desarrolla la tradición oral. En este tiempo los apóstoles predicaron lo que el Señor había dicho y hecho a la luz de la comprensión más profunda de los acontecimientos de que ellos gozaban y la asistencia del Espíritu de la verdad (Jn 16,13). Es un periodo de otros 30–40 años durante el cual la tradición sobre Jesús se expande de forma oral desde Palestina hasta muchos otros lugares del Imperio romano. En estas décadas, seguramente las tradiciones sobre Jesús iban también cuajando en algunas formas escritas (enseñanzas y dichos de Jesús, milagros realizados por él, el relato de su pasión y muerte, etc.) y se iban

adaptando a las necesidades de los oyentes gracias a la predicación, la catequesis y las celebraciones litúrgicas.

3) Desde finales de la década de los 60 —cuando van desapareciendo la mayor parte de quienes habían sido testigos directos de la vida y obra de Jesús y el templo de Jerusalén es destruido— hasta finales del siglo I, los evangelistas pusieron por escrito en forma de relato algunas de las muchas cosas que se transmitían de manera oral o escrita. Para ello sintetizaron esas tradiciones o desarrollaron otras según las nuevas circunstancias en que vivían las distintas comunidades cristianas. En su tarea conservaron el estilo de la proclamación apostólica.

Los evangelios no indican en el texto quiénes fueron sus autores. Son obras anónimas. Algunos escritos cristianos de finales del siglo I citan frases o pasajes presentes en los evangelios, aunque sin referirse a quiénes los escribieron. De todas formas, en el siglo II existía ya un consenso de que estos escritos eran solo cuatro y que las autoridades que estaban detrás de ellos eran las figuras apostólicas de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Así lo recogen Papías de Hierápolis (transmitido por Eusebio de Cesarea), san Ireneo, Clemente de Alejandría y el Canon de Muratori, que transmiten los más antiguos testimonios sobre la autoría de los evangelios. Por ejemplo, san Ireneo escribe:

«Mateo publicó entre los hebreos en su propia lengua, una forma escrita de evangelio, mientras que Pedro y Pablo en Roma anunciaban el evangelio y fundaban la Iglesia. Fue después de su partida cuando Marcos, el discípulo e intérprete de Pedro, nos transmitió también por escrito lo que había sido predicado por Pedro. Lucas, compañero de Pablo, consignó también en un libro lo que había sido predicado por éste. Luego Juan, el discípulo del Señor, el mismo que había descansado sobre su pecho (*Jn 13,23*) publicó también el evangelio mientras residía en Éfeso» (*Contra las herejías*, 3,1,1).

Con estas palabras, el obispo de Lyon está demostrando el origen apostólico de los cuatro evangelios canónicos. Son auténtica y verdadera tradición de los apóstoles. Es importante notar que con el término “auténtico” se designa el carácter original o de conformidad con el original de un acto o documento. En esta condición reside su autoridad y por ello puede dar fe o constituir una prueba. Por ello, se dice que un escrito es auténtico para

indicar que tiene realmente como autor a la persona a quien se atribuye. Pero también se utiliza el término “auténtico” en plural para designar a los representantes de la Tradición revestidos de autoridad, que han sido acatados universalmente por los Santos Padres. En este sentido, los apóstoles (Mateo y Juan) o los varones apostólicos (Marcos, discípulo de Pedro, y Lucas, discípulo de Pablo) son “auténticos” porque dan garantía de la autenticidad y veracidad del testimonio de los evangelios que llevan sus nombres, no porque ellos necesariamente hubieran escrito de puño y letra las narraciones evangélicas.

De hecho, no conocemos el modo concreto en que fueron compuestos estos relatos. Las semejanzas y diferencias entre los tres primeros —Mateo, Marcos y Lucas—, llamados “evangelios sinópticos”, porque si se ponen en columnas paralelas se pueden observar sus coincidencias y discordancias en un solo golpe de vista (*sinopsis*), han dado lugar a diversas hipótesis sobre su origen.

Durante mucho tiempo se pensó, siguiendo a san Agustín, que el primer evangelio en componerse habría sido el de Mateo y que luego Marcos lo abrevió. Más tarde, Lucas, conociendo los dos escritos, habría compuesto el suyo.

También se propuso, siguiendo a Clemente de Alejandría, que Mateo habría sido el primero en escribir su evangelio para los judeocristianos y luego Lucas lo habría adaptado para los cristianos de origen pagano, hasta que, finalmente, Marcos habría realizado un compendio de los dos.

Sin embargo, la explicación que cuenta con mayor apoyo hoy en día es la que considera que la obra de Marcos favoreció la relación entre evangelio oral y evangelio escrito y se convirtió en el prototipo de “evangelio”. Los otros evangelistas habrían adoptado el esquema de este primer relato añadiendo material común a ambos que no estaba presente en Marcos y materiales propios. En todo caso, de entre las diversas tradiciones vinculadas a los apóstoles, cada evangelista hubo de seleccionar aquello que tenía disponible, enmarcarlo en una narración y abreviarlo o ampliarlo, teniendo en cuenta las circunstancias de las comunidades a quienes se dirigían.

Según esta comprensión, parece que Mateo y Lucas, quizá sin conocerse entre sí, utilizaron el evangelio de Marcos. En cambio, lo que es común a Mateo y Lucas, pero no se encuentra en Marcos, se suele identificar con una colección de dichos de Jesús (llamada habitualmente fuente Q), pero de la que, si existió, no nos han llegado testimonios. Además, cada uno de los tres evangelios presenta tradiciones que son solo de ellos y no aparecen en los otros. Juan, por su parte, conoce las tradiciones recogidas en Marcos, aunque presenta la narración de la vida y obra de Jesús con rasgos propios.

En todo caso, estos primeros documentos reúnen tradiciones que se remontan a la predicación apostólica. No son biografías de Jesús en el sentido que actualmente se da al término “biografía” —aunque relatan la vida terrena del Señor— sino testimonio apostólico de Jesucristo. De hecho, san Justino se refiere a ellos como “Memorias (o recuerdos) de los apóstoles”, que “son llamadas evangelios” (*Apología*, 1,66,3). Este será el nombre que se impone y que muestra tanto su originalidad como la conexión con la predicación apostólica, incluso en el modo en estructurar el relato.

En efecto, el esquema de los cuatro evangelios es el mismo que el del anuncio apostólico (*kérigma*), sintetizado, por ejemplo, en el discurso de Pedro en casa del centurión Cornelio (*Hch* 10,37–43): Jesús es bautizado por Juan, predica y realiza milagros en Galilea, sube a Jerusalén, donde tras su ministerio en la ciudad santa es llevado a la pasión y muerte. Después de resucitar, se aparece a los apóstoles y asciende a los cielos junto al Padre, desde donde vendrá como juez. Los que creen en él reciben el perdón de los pecados.

Sobre este esquema cada evangelista escribe su propia narración. Mateo y Lucas hacen preceder el ministerio público de Jesús con los relatos de la infancia y Juan con el prólogo que muestra la preexistencia de Jesús, el Logos hecho carne. Marcos destaca la necesidad de la conversión para recibir al Mesías y el papel de Pedro. Mateo presenta el ministerio de Jesús en torno a grandes discursos. Lucas subraya la subida de Jesús desde Galilea a Jerusalén. Juan va revelando la condición mesiánica de Jesús mediante signos (milagros) hasta mostrar la muerte de Cristo como una glorificación.

Fiabilidad histórica

Para hablar de la veracidad histórica de los evangelios es necesario entender bien su género. No son crónicas contemporáneas de la vida de Jesús escritas por un testigo. Son relatos fieles a la tradición apostólica, que, a su vez, es fiel a la predicación y vida de Cristo. Es decir, los apóstoles no repetían simplemente lo que Jesús había dicho o narraban con detalle lo que había hecho. Transmitían la vida de Jesús otorgándole un significado. Esto se ve claro en la más primitiva confesión de fe que recoge san Pablo en *1Cor* 15,3 y que él mismo había recibido por tradición: «Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras». Es decir, la predicación apostólica narra unos hechos históricos indiscutibles —“Cristo murió”, un acontecimiento histórico sucedido bajo Poncio Pilato— con un sentido salvífico que afecta directamente a los hombres y mujeres de todos los tiempos —“por nuestros pecados”—, conforme estaba anunciado en los escritos sagrados de Israel —“según las Escrituras”—.

Lo narrado en los evangelios, por tanto, remite a la verdad de lo sucedido, a lo que los apóstoles fueron testigos y predicaron con el fin de comunicar a las gentes de todos los tiempos que la salvación se encuentra en Cristo muerto y resucitado, tal como lo anunciaban las Escrituras de Israel. Por eso, no hay que buscar en estos escritos los hechos desnudos, objetivos —algo que, por otra parte, es imposible de lograr en un relato antiguo— desprovistos del significado que le dieron los evangelistas. La realidad histórica no se puede separar de la enseñanza de los apóstoles, que cada evangelista presenta de manera propia.

Esto no significa que no sea posible remontarse a los hechos históricos transmitidos en los evangelios o que su condición de relatos inseparablemente unidos a una enseñanza impida afirmar que lo narrado en ellos es fiable. A lo largo de los siglos, se ha examinado la historicidad de los relatos evangélicos según el concepto de historia que se tenía en cada momento. En la época moderna, con la concepción de la historia como una narración basada en la crítica histórica de documentos antiguos que no se consideraban objetivos, se planteó la distinción entre el “Jesús de la historia y el Cristo de la fe”. Con ella se separaba la figura de Jesús reconstruible

por los historiadores y lo que la Iglesia enseña sobre Cristo. Aunque para el cristiano no hay disociación —pues el Jesús histórico es el mismo Señor Jesucristo, cuya persona y enseñanza la Iglesia transmite fielmente—, el problema que plantea es ineludible. No se puede renunciar a la cuestión sobre cómo acceder a Jesús desde el punto de vista histórico. Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, fue y es verdadero hombre. Es un personaje de la historia y su obra redentora se realizó también con acciones en la historia de los hombres. Como enseña Benedicto XVI, si Jesús fuera una idea o una ideología, el cristianismo sería una gnosis. Por ello, la investigación histórica sobre lo narrado en los relatos evangélicos es un requisito necesario, no solo para consolidar la fe, sino también para tener un mejor conocimiento de la humanidad santa del Señor.

El acceso a Jesús debe partir de los evangelios: es la fuente primordial para conocer a Jesús. Al mismo tiempo, nos ha llegado el testimonio histórico de otras fuentes no bíblicas que avalan lo que estos cuatro relatos contienen. Por ejemplo, los hallazgos arqueológicos en la región de la Palestina del cambio de época han sacado a la luz datos valiosos que apoyan o contextualizan lo narrado en los evangelios. Los textos encontrados en Qumrán, las traducciones de las Escrituras judías al arameo, la tradición oral judía y sus formas de transmisión, las fuentes rabínicas permiten conocer mejor la vitalidad religiosa de la época y el modo en que se utilizaban los escritos sagrados. El testimonio sobre Jesús del historiador judeo-romano Flavio Josefo y los otros testimonios de fuentes paganas (Tácito, Suetonio, Plinio), junto a la información que se desprende de los textos retóricos grecorromanos, el estudio de la educación helenística o el influjo de las escuelas de pensamiento griegas, también ayudan a enmarcar y conocer mejor aspectos históricos presentes en los evangelios. Y frente a las acusaciones de subjetividad de estos relatos, las mencionadas fuentes externas se complementan con un conjunto de criterios que aseguran la fiabilidad histórica de los relatos de los evangelios. Algunos de los más importantes son:

- 1) El criterio de discontinuidad. Se consideran probadamente históricos expresiones y hechos que no encajan en el judaísmo del tiempo ni habrían sido inventadas por la primitiva Iglesia o por los evangelistas. Por ejemplo,

“Reino de Dios”, “Hijo del Hombre”, “Abbá”, “Amén”, el bautismo de Jesús por parte de Juan, los defectos de los Apóstoles.

2) El criterio de testimonio múltiple. Rasgos de la figura, predicación y actividad de Jesús que están atestiguados en todos los evangelios y en otros escritos del Nuevo Testamento o fuera de él son auténticos. Por ejemplo, la postura de Jesús ante la Ley, los pecadores y los pobres; la resistencia a ser reconocido como un rey–mesías de tipo político; la predicación del Reino, su actividad sanadora y sus milagros.

3) El criterio de coherencia o conformidad. Aspectos que no pueden establecer como históricos por otros criterios, pero que son coherentes con lo que sabemos de forma fidedigna sobre la predicación de Jesús y su anuncio de la venida e instauración del Reino de Dios, se consideran auténticos. Por ejemplo, el Padrenuestro, las parábolas o las bienaventuranzas.

4) El criterio de explicación necesaria. Acontecimientos que dan sentido e iluminan un conjunto de elementos que, en caso contrario, no se entenderían, se consideran también auténticos. Por ejemplo, el éxito del comienzo del ministerio de Jesús, su actividad en Jerusalén, las enseñanzas en privado a sus discípulos.

A estos criterios se añaden los llamados “indicios” de que algo narrado sea probablemente cierto. Detalles como Jesús durmiendo en el cabezal de la barca o la indicación de que algo ocurrió, por ejemplo, “cerca de Jericó”, son indicios de que tras el relato está el testimonio de un testigo ocular.

Todo ello muestra que los evangelios, aunque son testimonios de fe, son fiables históricamente. Prueban que el modo teológico y salvífico que tienen los evangelios de presentar a Jesús no deforma la realidad histórica agrandando su figura. Esto no significa que la imagen que transmiten los evangelistas se agote en sus relatos, pues, como escribe san Juan, hay muchas otras cosas que no se recogieron en los evangelios (*Jn* 20,30–31; 21,25). Pero, principalmente, porque Jesús es el Hijo eterno de Dios, cuya imagen excede todo intento humano de comprensión plena.

Imagen de Cristo según los evangelios

Aun siendo incompleta, la imagen de Cristo que transmiten los evangelios no solo es la que Dios ha querido revelarnos, sino que está en la base de todas las otras imágenes de Cristo que se han propuesto y desarrollado a lo largo de la historia de la Iglesia, especialmente a través de sus santos. Todas ellas se fundamentan en las imágenes de Jesús que se encuentran en los evangelios.

Jesús es presentado por san Mateo con toda su majestad, pues es el Hijo de Dios (*cf.* 1,20; 27,54). Es también el Mesías prometido. En él se cumplen los anuncios de los profetas del Antiguo Testamento, como lo muestran las veces en que se dice que «se cumplió lo que había dicho Dios por medio del profeta» o expresiones parecidas (1,22–23; 2,5–6.15.17–18.23; 3,3–4; etc.). Pero es al mismo tiempo el Mesías a quien las autoridades de Israel no acogen y rechazan. Por eso anuncia que Dios se formará un nuevo pueblo «que rinda frutos» (21,43). Ese nuevo pueblo es la Iglesia. En ella, Jesús es el Maestro, pero, sobre todo, el Emmanuel —Dios con nosotros— desde antes de su concepción (1,23), que estará presente en medio de los suyos hasta el final de los tiempos (18,20; 28,20). Es, finalmente, el Siervo del Señor anunciado por Isaías, que con sus palabras y sus milagros cumple el plan de salvación de Dios con los hombres (8,16–17; 12,15–21).

Para san Marcos, como no podía ser de otra manera, Jesús es también el Mesías anunciado en el Antiguo Testamento, pero, más que con textos que se cumplen en él, es presentado realizando las obras del Mesías prometido. Pero, para evitar interpretaciones de carácter político, Jesús pide silencio a quienes se benefician de esas obras, para que su mesianismo no se entienda en sentido temporal sino a la luz de la cruz (1,44; 5,43; 7,36; 8,26). Por eso también el evangelista refiere que el título con el que Jesús prefirió denominarse es “Hijo del Hombre” (2,10.28; 8,31.38; etc.), un título que evoca la visión del libro de Daniel que anuncia que un ser celestial, «como un hijo de hombre», vendrá desde lo alto y recibirá el poder sobre todas las naciones (*Dn* 7,13–14) y que muestra la condición transcendente del Mesías. Además, san Marcos subraya que Jesús es el “Hijo de Dios”. Se le denomina así desde el inicio del relato (1,1), lo proclama el Padre en el

bautismo y en la transfiguración (1,11; 9,7) y lo confiesa el centurión ante la cruz (15,39).

San Lucas destaca que Jesús es el Profeta por excelencia (1,76; 4,24; 7,16.26; 13,33; 24,19). Nadie como él puede hablar en nombre de Dios. Además, como los profetas del Antiguo Testamento que eran movidos por el espíritu de Dios, Jesús fue ungido por el Espíritu en el Bautismo (3,22), conducido por él al desierto para ser tentado (4,1) e impulsado a dirigirse Galilea para iniciar su misión (4,14.18). Para el tercer evangelista, Jesús es también el Salvador, pues él va a salvar al pueblo de sus pecados. En él se cumplen las promesas de salvación hechas por Dios a los patriarcas y profetas de Israel (1,47.69.71.77; 2,11.30; 3,6; etc.), que se manifiestan en sus acciones salvadoras, especialmente en los gestos de misericordia hacia los débiles y pecadores (7,50; 8,48.50; 18,42; 19,9–10). Asimismo, Jesús es el Señor. Con este título se designaba a Dios entre los judíos para evitar pronunciar su santo nombre. Al mismo tiempo era una forma de respeto para dirigirse a una persona. San Lucas hace abundante uso de este título referido a Jesús, indicando así su condición divina desde el nacimiento hasta que se manifiesta plenamente en la resurrección (2,11; 5,8.12; 7,6; etc.).

Jesús según san Juan es, de nuevo, el Mesías prometido de Israel y también el Profeta (4,19; 6,14) y Maestro (*Rabbí*) que enseña (1,38.49; 3,2; etc.; 6,3.69; 7,14.28; 8,20). Pero en el cuarto evangelio esta revelación adquiere una mayor hondura teológica. Como en los otros evangelios, Jesús es el Hijo de Dios, pero san Juan subraya que es “el Hijo”, el Unigénito (1,14.18), el único verdaderamente Hijo, de quien Dios es su Padre de modo diferente a como lo es de los demás hombres (20,17). De hecho, es una sola cosa con Él (10,30; 5,19–21.23.26; 14,11). Además, como Hijo de Dios, Jesús es preexistente (1,30; 8,58). Se hace carne y ha puesto su morada entre los hombres (1,1–14). Es la Palabra sempiterna del Padre, el Logos, que ha creado y sostiene el mundo (1,1–3), y ha sido enviada como Palabra última y decisiva de Dios a la humanidad para revelar a los hombres quién es Dios (17,25). Es aquel en quien se cumplen algunos rasgos que en el Antiguo Testamento se atribuían a Dios: Jesús es el Pan de Vida (6,35.51), la Luz del mundo (8,12), la Puerta (de las ovejas) (10,7.9), el Buen Pastor (10,11.14), la Resurrección y la Vida (11,25), el Camino, la

Verdad y la Vida (14,6), la Vid (15,1.5). Es, por eso, quien puede utilizar la expresión “Yo soy” en sentido absoluto, sin un predicado (8,28.58; 18,5), para indicar su condición divina. Pero es también el “Hijo del Hombre”, verdaderamente hombre, que ha bajado del cielo para morir (1,51; 3,13; 6,62), el Cordero de Dios que quita los pecados del mundo muriendo en la cruz (1,29.36; cf. 19,14).

En cualquier caso, los evangelios no son libros que presentan a Jesús como una figura del pasado. Son palabra actual, en los que Jesús está siempre vivo. Por eso, san Josemaría podía aconsejar: «¡Vive junto a Cristo!: debes ser, en el Evangelio, un personaje más, conviviendo con Pedro, con Juan, con Andrés..., porque Cristo también vive ahora: *Iesus Christus, heri et hodie, ipse et in sæcula!* —¡Jesucristo vive!, hoy como ayer: es el mismo, por los siglos de los siglos» (*Forja*, 8).

Juan Chapa

Bibliografía básica

- Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, nn. 18–19
- *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 124–127.

Lecturas recomendadas

- Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, “Introducción a los Santos Evangelios” e “Introducciones” a cada evangelio, en *Sagrada Biblia. Nuevo Testamento*, Pamplona: Eunsa, 2008, 35–45; 58–66; 239–248; 363–374; 557–567. (Existe traducción al inglés).

[Volver al índice](#)

12. La Encarnación

Jesús es el Hijo Único de Dios que se ha hecho hombre por nuestra salvación. Es perfecto Dios y perfecto hombre: tomó nuestra condición material y corpórea, sometida a muchas necesidades, para salvarnos de nuestros pecados. Santa María es verdaderamente Madre de Dios porque aquel que ella concibió como hombre, por obra del Espíritu Santo no es otro que el Hijo eterno del Padre

La identidad de Jesús en el Nuevo Testamento

Los evangelios nos cuentan la historia de Jesús y esto es el fundamento de toda la doctrina cristológica. La cristología no es otra cosa que la reflexión sobre quién es Jesús y sobre qué vino a hacer en el mundo.

Esta reflexión tiene su punto de partida en los escritos del Nuevo Testamento: los evangelios, las cartas de San Pablo y de San Juan, y los otros textos. Ellos se interrogan a la vez sobre Jesús y sobre su importancia para el hombre. Y parten de una convicción muy importante: que Jesús no puede ser solamente un hombre. De hecho, en los años que siguieron a la resurrección, los primeros cristianos veneraban el nombre de Jesús, lo alababan, le cantaban himnos y se reunían los domingos para celebrar en su memoria la eucaristía.

Todo esto era muy lógico si se consideraba la vida de Jesús en su conjunto. A la luz de lo que cuentan los evangelios, se ve que Jesús se consideró el representante único de Dios en el mundo, se atribuyó (incluso de modo humilde y natural) prerrogativas divinas como perdonar los pecados, reformar la palabra que Dios había dado al pueblo a través de Moisés, o exigir un amor absoluto a su persona; confirmó, además, todo eso con milagros importantes como la resurrección de Lázaro, que mostraban su dominio y su poder sobre los elementos cósmicos, los hombres y los demonios, resucitó Él mismo y desde el trono del Padre envió el Espíritu

santo. Todo eso significaba también que Jesús había cumplido las promesas que Dios había hecho a Israel para los tiempos últimos y definitivos: la promesa de instaurar un Reino que habría de durar eternamente, del que Él, Jesús, era el Mesías–Rey entronizado en los cielos. Jesús no podía ser solamente un hombre por muy santo que lo quisieran imaginar.

Esta convicción se enfrentaba, sin embargo, con una pregunta fundamental: ¿qué relación tenía Jesús con Dios? Esta pregunta no era sencilla de responder para los primeros cristianos. Ellos confesaban que había un solo Dios, pero también se daban cuenta que Jesús había obrado y hablado como si fuera Dios él mismo. El problema entonces era muy claro: ¿se puede decir que Jesús es Dios? Pero ¿en qué sentido? ¿No significa eso confesar dos dioses? Esto último era un absurdo, pues ellos, como todos los judíos, estaban también convencidos de que no hay —de que no puede haber— más que un solo Dios. Entonces, ¿cuál es la relación de Jesús con el Dios de Israel?

Esta reflexión va a ir llegando poco a poco a soluciones satisfactorias. Ya en las cartas de San Pablo vemos que el apóstol usa varios modos para expresar la divinidad de Jesús, sin confundirlo con Dios Padre y sin afirmar dos dioses. Por ejemplo, en la primera carta a los corintios escribe: «Para nosotros no hay más que un solo *Dios*, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo *Señor*, Jesucristo, por el cual son todas las cosas y por el cual somos nosotros» (1Co 8,6). Usa esta expresión, «un solo Dios y un solo Señor», que pone al mismo nivel, en la práctica, a Dios Padre y a Cristo, pues en el Antiguo Testamento “Señor” era «el nombre más habitual para designar la divinidad misma del Dios de Israel» (*Catecismo*, n. 446). «Atribuyendo a Jesús el título divino de Señor —dice el *Catecismo de la Iglesia Católica*—, las primeras confesiones de fe de la Iglesia afirman desde el principio que el poder, el honor y la gloria debidos a Dios Padre convienen también a Jesús porque Él es de “condición divina”» (*Catecismo*, n. 449).

Todo ello queda más claro aún en el Evangelio de San Juan, que desde el inicio distingue claramente a Dios Padre de la Palabra de Dios, que estaba en Dios desde siempre y que era Dios ella misma (cf. Jn 1,1). Jesús, dice San Juan, es la Palabra encarnada, que se ha hecho hombre y ha venido al

mundo para nuestra salvación. Esa Palabra existía antes del tiempo y de la creación y, por tanto, no es creada. Ha sido siempre Palabra del Padre, y por eso se distingue del Padre aunque esté en relación con Él. Se trata de un texto importante, en el que San Juan responde al problema de cómo decir que Jesús es Dios sin que ello conlleve decir que hay dos dioses. Esa Palabra —piensa San Juan— es divina como el Padre mismo, pero no puede ser considerada un segundo Dios porque es completamente relativa al Padre. Se abre aquí el camino para una consideración del único Dios como Trinidad de personas: Padre, Hijo y Espíritu. Así, en el nuevo Testamento, el Dios de Israel abre su intimidad y se revela como Amor, Amor que realiza la unidad perfecta de las tres personas divinas.

La identidad de Jesús a la luz de los concilios cristológicos

En los siglos que siguieron a la época apostólica, la Iglesia definió mejor su conocimiento acerca de Jesús y lo profundizó sobre la base de lo que había afirmado el Nuevo Testamento. La extensión de la evangelización llevó el Evangelio a entrar en contacto con el mundo no judío y, en particular, con el pensamiento griego, que admitía una pluralidad de dioses en diversos grados.

En este contexto se podía pensar que Jesús fuese como un segundo Dios, menor que el Padre y capaz de mudar y de encarnarse (a diferencia del Padre que sería inmutable). Esta fue la propuesta de Arrio contra la que reaccionó el Concilio de Nicea en el año 325 (*cf. Catecismo*, n. 465). En este concilio se formó lo que recitamos todos los domingos en el Credo, es decir, que Jesús es «Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado y no creado, *de la misma naturaleza que el Padre*». Con esto quedaba claro que el Padre y el Hijo comparten la misma única divinidad y tienen la misma dignidad.

Un siglo después se planteó otro problema importante: si Jesús es Dios, ¿cómo puede ser a la vez hombre? La experiencia nos dice que un hombre es un individuo y Dios también es un ser distinto e individual. ¿Cómo pueden ser una sola realidad? Cuando pensamos en Cristo, ¿no se trataría más bien de dos seres distintos, aunque profundamente unidos de algún modo? En esta dirección iba la propuesta del patriarca de Constantinopla,

Nestorio. Para él Dios y el hombre Jesús forman una unidad porque actúan siempre con una perfecta conjunción. De modo parecido a como un caballo al galope y el jinete que lo dirige actúan en conjunción, se amoldan el uno al otro, aunque en realidad son dos seres distintos que componen una sola figura. Desde ese planteamiento Nestorio concluía que Jesús nació, vivió en Palestina, murió en la cruz, etc., pero no se podía decir eso mismo de Dios. La Palabra eterna es inmutable y no puede nacer como un ser humano. Por eso mismo tampoco se puede decir que María sea madre de Dios, sino sólo madre del hombre Jesús.

El problema de esta solución es que no garantizaba realmente que Cristo fuera un solo ser, una sola realidad viviente, como vemos en los evangelios. Se opuso a ella el Concilio de Éfeso en el año 431. Este Concilio sostuvo que la segunda persona de la Trinidad, la Palabra de Dios, se había hecho carne, es decir, había hecho suya, como integrándola en ella misma, una naturaleza humana (*cf. Catecismo*, n. 446). Por eso era un único ser y no dos realidades distintas, más o menos unidas, como sostenía Nestorio. Con el nombre de “Jesús” nos referimos al Verbo, una vez que ha hecho suya la naturaleza humana, una vez que se ha hecho hombre. Esta doctrina se conoce con el nombre de “unión hipostática” (porque lo humano se integra en la persona preexistente del Verbo = en la *hypóstasis* del Verbo). Fue formulada en el Concilio de Éfeso.

Hubo, sin embargo, quien malentendió esta doctrina, y pensó que, entonces, el elemento humano en Cristo, absorbido como estaba en la persona divina, se disolvía en ella. Así lo humano de Jesús perdía toda su consistencia. Para salir al paso de este error, veinte años después, otro Concilio ecuménico, celebrado en la ciudad de Calcedonia, reformuló la idea de Éfeso de una manera algo diversa: Jesús es una sola persona, dijo el Concilio, pero que existe en un doble modo: como Dios eternamente y como hombre en el tiempo. Es verdadero Dios y verdadero hombre, perfecto Dios y hombre completo e íntegro. A partir de ahí, los concilios posteriores precisaron la doctrina de Calcedonia y sacaron algunas consecuencias, como por ejemplo, que Jesús tiene una verdadera voluntad humana, puesto que es verdaderamente hombre. Y como hombre realizó la obra de nuestra salvación.

La Encarnación

Más allá de las problemáticas históricas, lo fundamental en la doctrina de la encarnación consiste en la presencia personal del Hijo de Dios en la historia. A través de sus palabras y de sus gestos humanos conocemos al Hijo de Dios, y de algún modo entendemos cómo es Dios mismo. Y lo que vemos, sobre todo, es que Dios es Amor, un amor fuerte capaz de dar la vida por nosotros.

La Encarnación es obra de Dios Trino. El Padre envía su Hijo al mundo, es decir, el Hijo entra en el tiempo y hace suya la sustancia humana, la humanidad que el Espíritu Santo suscita en el seno virginal de María, con la cooperación y el consentimiento de ella. De este modo, la Palabra de Dios, que existía eternamente, comienza a existir también como hombre en la historia.

La presencia en la historia del Hijo de Dios es también cercanía del Padre y del Espíritu Santo, pues en Jesús, y a través de Él, también las otras personas divinas se dan a conocer a los hombres. Sobre todo san Juan ha insistido en estos aspectos: la venida de Jesús revela los rasgos íntimos e inaccesibles del Ser divino, de modo que Aquel a quien «nadie había visto jamás» (*Jn* 1,18) se hace patente en la vida de Cristo, el Unigénito encarnado. Cristo muestra en sus gestos, en sus afectos y palabras, su relación con el Padre y con los hombres, la benevolencia de Dios con las criaturas y el valor y el sentido de la realidad terrena.

Jesús es, por tanto, el Hijo Único de Dios que se ha hecho hombre por nuestra salvación. Es también el Portador del Espíritu Santo, su templo y morada en la historia, y por eso se le llama también Cristo, el Ungido. Ciertamente, otros personajes del antiguo Israel fueron ungidos con aceite con motivo de su particular vocación o misión y para significar la presencia en ellos del Espíritu divino, pero la unción de Jesús es mucho más radical, pues deriva de su propia constitución como hombre, del misterio de la encarnación. Jesús viene al mundo ungido en totalidad por el Espíritu, y por eso todo en Él evoca la presencia divina y refleja la pureza y la espiritualidad de la realidad del cielo.

Y esta radical presencia del Espíritu lo colma también de gracia y de dones sobrenaturales, que Él despliega en sus acciones, repletas de justicia y bondad, y que inspiran sus palabras, imperiosas o dulces, pero siempre llenas de sabiduría y vida. Todo en Jesús revela a los hombres el amor de Dios y este amor, que colma su corazón humano, se derrama sobre la realidad que Él encuentra, sobre todo aquello que dañó el pecado, para restaurarlo y reconducirlo al Padre.

El conocimiento y la voluntad humana de Jesús

Ya hemos dicho que Jesús es perfecto Dios y perfecto hombre. Naturalmente él, por ser Dios, tiene conocimiento eterno e intemporal de todas las cosas, pero una vez que se hace hombre su conocimiento de la realidad sigue los modos propios de conocer del hombre, es decir, que también Jesús, como nosotros, conoce la realidad exterior a través de experiencias, de imágenes, de conceptos, etc., que se forman en su mente humana. Al encarnarse, Cristo no quiso saltarse las leyes de la naturaleza y por eso él también tuvo que aprender muchas cosas como cada hombre: aprendió a hablar, a leer, a trabajar, a conocer poco a poco los elementos necesarios para la vida práctica, y también debió de aprender muchas cosas de la religiosidad de Israel que le enseñaron principalmente María y José.

La mente humana de Cristo, como cualquier inteligencia humana, era limitada. Sin embargo, esto no significa que el Señor no haya tenido conocimientos que van más allá de lo que es posible para la experiencia o para la ciencia humana común: conocimientos sobrenaturales. Los evangelios muestran, por ejemplo, que Jesús previó la traición de San Pedro y la de Judas. En estos y otros casos semejantes se trataba de intuiciones que se presentaban a la mente humana de Cristo como fruto de la inspiración divina.

Sin embargo, el conocimiento más importante y profundo que tuvo Jesús en su vida en la tierra fue el de su Padre Dios. Este conocimiento fue también profundamente sobrenatural y constituyó una dimensión permanente de su vida y de su intimidad, por el hecho de que su Persona estaba eternamente unida al Padre —Él es el Unigénito del Padre— y su humanidad había sido asumida (integrada) en su persona. De ahí que Jesús experimentaba en su

conciencia humana su perfecta unidad con el Padre. Tenía plena conciencia de ser el Hijo de Dios, enviado al mundo para salvar a los hombres.

El *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica* ha resumido el conocimiento humano de Cristo de este modo: «El Hijo de Dios asumió un cuerpo dotado de un alma racional humana. Con su inteligencia humana Jesús aprendió muchas cosas mediante la experiencia. Pero, también como hombre, el Hijo de Dios tenía un conocimiento íntimo e inmediato de Dios su Padre. Penetraba asimismo los pensamientos secretos de los hombres y conocía plenamente los designios eternos que Él había venido a revelar» (n. 90).

Jesús tuvo también una verdadera voluntad humana y fue un hombre plenamente libre. Fue libre en primer lugar porque no estuvo sujeto a ese desorden interior que procede en nosotros del pecado original, y que nos lleva a ceder fácilmente a las tres concupiscencias —la del mundo, la de los ojos y la de la carne— y a quedar esclavizados por ellas. El Espíritu Santo modeló su humanidad desde sus inicios en el seno de María y después estuvo siempre plenamente presente en su vida. Pero en sentido más profundo Jesús fue libre porque sus acciones estuvieron siempre movidas por el amor a su Padre y a la misión que Éste le había encomendado. Deseó en todo momento realizar la voluntad del Padre, y el amor del Espíritu Santo en su corazón llenó sus actos de justicia y de caridad. De ahí que, como dijo el Concilio Vaticano II, Jesús sea siempre para nosotros el modelo de lo que es el hombre (*cf. Gaudium et Spes*, n. 22).

Esa gran libertad de Cristo se manifestó de muchos modos: no se dejó condicionar por personas o por circunstancias o por forma alguna de miedo, ni se plegó a las barreras culturales de la sociedad de su tiempo, en la que los justos despreciaban a los pecadores y procuraban no mezclarse con ellos. Jesús, al contrario, comía con pecadores e incluso eligió algunos discípulos, como Mateo, en esos ambientes que no estaban socialmente bien vistos. No tuvo inconveniente en romper con legalismos inútiles, aunque estuvieran muy extendidos en su tiempo, ni en encenderse en ira y derribar las mesas de los comerciantes que quebrantaban la dignidad sagrada del Templo; no se dejó condicionar por su familia, ni por estructuras de poder, no tuvo reparo en enfrentarse con los fariseos y en denunciar lo que hacían

mal; y, sobre todo, no tuvo tampoco problema en entregar voluntariamente su vida por nosotros. Se ve entonces que Jesús tuvo una gran libertad, que le permitió siempre elegir lo que era bueno para las personas, lo que agradaba al Padre.

En todo ello Jesús realizaba con su voluntad humana lo que él había decidido eternamente junto con el Padre y el Espíritu Santo. Las acciones de Cristo llevaron el amor y la misericordia de Dios por los hombres al terreno de la historia.

El valor del misterio de la Encarnación

Cuando recitamos en el Credo «se encarnó por obra y gracia del Espíritu Santo y nació de María virgen», afirmamos que la humanidad asumida por el Verbo es verdadera y real, fruto de la carne de una mujer, por lo que Él es uno de nosotros y pertenece a nuestra raza. Si no fuera así, no tendría un corazón ni un alma humanas, no podría sufrir ni morir y no existiría la resurrección. Por eso el misterio de la encarnación es la base y el presupuesto de todos los demás misterios de la vida de Jesús.

El Verbo tomó nuestra condición material y corpórea, sometida a muchas necesidades, para salvarnos de nuestros pecados y devolvernos a la casa de nuestro Padre Dios, puesto que Dios nos creó para que fuéramos sus hijos adoptivos. Esta obra de salvación la realiza el Señor con todos sus actos, también en esos años de juventud (la llamada “vida oculta” de Cristo) que no tuvieron una particular relevancia pública.

Todos los actos de Jesús originan nuestra redención porque, al vivirlos de un modo justo y recto, agradable al Padre, los habilita también para que nosotros podamos vivirlos de ese modo, y así nos abre el camino. A los padres de la Iglesia les gustaba decir que Jesús, al hacer suya nuestra naturaleza, la había sanado y purificado. Podemos continuar esta idea diciendo que el Señor ha purificado la vida corriente, al hacerla suya; la ha transformado en algo agradable a Dios. Como afirmó san Josemaría: «Creciendo y viviendo como uno de nosotros, Jesús nos revela que la existencia humana, el quehacer corriente y ordinario, tiene un sentido divino» (*Es Cristo que pasa*, n. 14). Desde su lugar en el cielo, Jesús

resucitado nos da su gracia para que seamos capaces de descubrir en nuestros quehaceres cotidianos el amor que Dios nos tiene, y que de esa forma sean para nosotros camino de santificación. Así Jesús, con su vida misma, es nuestro camino, que nos conduce al Padre.

Además de su valor *redentor*, todas las obras de Jesús tienen también un valor *revelador*, porque nos muestran el amor de Dios por nosotros, y un valor *recapitulador*, puesto que realizan el proyecto de Dios en la humanidad e instauran la soberanía de Dios, su reino, en el mundo.

María, la madre de Dios y de la Iglesia

La Virgen María fue predestinada para ser Madre de Dios desde la eternidad juntamente con la Encarnación del Verbo.

«Para ser la Madre del Salvador, María fue “dotada por Dios con dones a la medida de una misión tan importante” (LG 56)» (*Catecismo*, 490). El arcángel San Gabriel, en el momento de la Anunciación, la saluda como «llena de gracia» (Lc 1,28). Antes de que el Verbo se encarnara, María era ya, por su correspondencia a los dones divinos, llena de gracia. El Señor le concedió esos dones especiales de gracia porque la preparaba para ser su Madre. Guiada por ellos, pudo dar su libre consentimiento al anuncio de su vocación (*cf. Catecismo*, 490), permanecer pura de todo pecado personal (*cf. Catecismo*, 493) y entregarse plenamente al servicio de la obra redentora del Hijo.

Ella misma fue redimida desde su concepción: «Es lo que confiesa el dogma de la Inmaculada Concepción, proclamado en 1854 por el Papa Pío IX: “... la bienaventurada Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de pecado original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Jesucristo Salvador del género humano” (DS 2803)» (*Catecismo*, 491).

Santa María es verdaderamente Madre de Dios porque «aquel que ella concibió como hombre, por obra del Espíritu Santo, [...] no es otro que el Hijo eterno del Padre, la segunda persona de la Santísima Trinidad» (*Catecismo*, 495).

María fue siempre Virgen. Desde antiguo, la Iglesia confiesa en el Credo y celebra en su liturgia «a María como la [...] “siempre–virgen” (cf. *LG* 52)» (*Catecismo*, 499; cf. *Catecismo*, 496–507). Esta fe de la Iglesia se refleja en la antigua fórmula: «Virgen antes del parto, en el parto y después del parto». Desde el inicio, «la Iglesia ha confesado que Jesús fue concebido en el seno de la Virgen María únicamente por el poder del Espíritu Santo, esto es, sin intervención de varón, sino por obra del Espíritu Santo» (*Catecismo*, 496). María fue también virgen en el parto, porque Jesús, al nacer, consagró su virginidad (cf. *Catecismo*, 499). Y, ella permaneció también virgen tras el nacimiento de Jesús.

María fue asunta al Cielo. «La Virgen Inmaculada, preservada libre de toda mancha de pecado original, terminado el curso de su vida en la tierra, fue llevada a la gloria del cielo y elevada al trono por el Señor como Reina del universo, para ser conformada más plenamente a su Hijo, Señor de los Señores y vencedor del pecado y de la muerte». Su Asunción constituye una anticipación de la resurrección de los demás cristianos (cf. *Catecismo*, 966).

María es la Madre del Redentor. Por eso su maternidad divina comporta también su cooperación en la salvación de los hombres: «María, [...] abrazando la voluntad salvífica de Dios con generoso corazón y sin el impedimento de pecado alguno, se consagró totalmente a sí misma, cual esclava del Señor, a la persona y a la obra de su Hijo, sirviendo al misterio de la Redención con El y bajo El, por la gracia de Dios omnipotente» (*Lumen Gentium*, n. 56). Esta cooperación se manifiesta principalmente en su maternidad espiritual. Es verdaderamente madre nuestra en el orden de la gracia y coopera al nacimiento a la vida de la gracia y al desarrollo espiritual de los fieles. Además, desde el cielo nos cuida como madre procurando con su múltiple intercesión las gracias de Dios que necesitamos para nuestra vocación cristiana y nuestra salvación (cf. *Catecismo*, 969).

María es tipo y modelo de la Iglesia: «La Virgen María es para la Iglesia el modelo de la fe y de la caridad. Por eso es “miembro muy eminente y del todo singular de la Iglesia” (*LG* 53), incluso constituye “la figura” [...] de la Iglesia (*LG* 63)» (*Catecismo*, 967). Pablo VI, el 21 de noviembre de 1964, nombró solemnemente a María Madre de la Iglesia, para subrayar de

modo explícito la función maternal que la Virgen ejerce sobre el pueblo cristiano.

Se comprende, a la vista de cuanto hemos expuesto, que la piedad de la Iglesia hacia la Santísima Virgen sea un elemento intrínseco del culto cristiano. La Santísima Virgen «es honrada con razón por la Iglesia con un culto especial» (*Catecismo*, 971), que se muestra en las numerosas fiestas, memorias litúrgicas y prácticas de piedad que le dedicamos los católicos.

Antonio Ducay

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 430–534, 720–726 y 963–975.

— Juan Pablo II, *Creo en Jesucristo. Catequesis sobre el Credo (II)*, Palabra, Madrid 1996.

Bibliografía recomendada

— Antonio Ducay, *Jesús, el Hijo Salvador*, Rialp, Madrid 2015, (en particular los capítulos II–IV).

— Vicente Ferrer Barrientos, *Jesucristo nuestro Salvador*, Rialp, Madrid 2015.

[Volver al índice](#)

13. Pasión, muerte y resurrección de Jesucristo

Jesús aceptó libremente los sufrimientos físicos y morales impuestos por la injusticia de los pecadores. La cruz de Cristo es, sobre todo, la manifestación de amor generoso de la Trinidad hacia los hombres, de un amor que nos salva. El misterio de la Cruz, presente en los sacramentos, nos va conduciendo hacia una vida nueva. Por la resurrección de Jesús, Dios inauguró la vida nueva, la vida del mundo futuro, y la puso a disposición de los hombres.

Todos los misterios de Jesús son causa de nuestra salvación. Con su vida santa y filial en la tierra Jesús reconduce al amor del Padre la realidad humana que había quedado deformada por el pecado original y por los sucesivos pecados personales de todos los hombres. La rehabilita y la rescata del poder del diablo.

Sin embargo, solo con su misterio Pascual (su pasión y su muerte, su resurrección y ascensión al cielo junto al Padre) esa realidad de la redención se *instaura definitivamente*. Por eso, el misterio de nuestra salvación se atribuye con frecuencia a la pasión, muerte y resurrección de Cristo, a su misterio pascual. Pero no olvidemos que es la vida entera de Cristo, en su fase terrena y en su fase gloriosa, lo que —hablando con rigor— nos salva.

La Pasión y muerte de Cristo

El sentido de la Cruz. Desde el punto de vista histórico nuestro Señor murió porque fue condenado a muerte por las autoridades del pueblo judío, que lo entregaron al poder romano pidiendo que fuera ajusticiado. La causa de su condena a muerte fue su declaración ante el supremo concilio de los judíos (el Sanedrín) de que él era el Mesías hijo de Dios, aquel a quién Dios había dado el poder de juzgar a todos los hombres. Esta declaración fue considerada una blasfemia y así el Sanedrín pasó a decretar su muerte.

Hay que notar que esta condena de Jesús se sitúa en continuidad con la precedente historia de la salvación del pueblo judío. En muchas ocasiones Dios habló al pueblo de Israel por medio de profetas (*cf. Heb 1,1*). Sin embargo, no siempre Israel recibió bien la palabra de Dios. La historia de Israel es una historia de grandes gestas heroicas, pero también de grandes rebeliones. En muchas ocasiones el pueblo abandonó a Dios y olvidó las leyes santas que había recibido de Él. Por eso, con frecuencia los profetas tuvieron que sufrir injusticias para realizar la misión que Dios les encomendaba.

La historia de Jesús es la historia que culmina la historia de Israel, una historia con vocación universal. Al llegar la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo para que, cumpliendo sus promesas a Israel, llevase a cabo la instauración de su Reino en el mundo. Pero sólo algunos aceptaron a Cristo y lo siguieron; los jefes del pueblo, en cambio, lo rechazaron y lo condenaron a muerte. Nunca los hombres habían rechazado tan directamente a Dios, hasta poder maltratarlo en todos los modos posibles. Sin embargo —y aquí está el aspecto más misterioso de la Cruz— Dios no quiso proteger a su Hijo de la maldad humana, sino que lo entregó en manos de los pecadores: «Permitió los actos nacidos de su ceguera para realizar su designio de salvación» (*Catecismo*, n. 600). Y Jesús, siguiendo la voluntad del Padre «aceptó libremente su pasión y su muerte por amor a su Padre y a los hombres» (*Catecismo*, n. 609). Se entregó a sí mismo a esa pasión y muerte injustas. Confesó valientemente su identidad y su relación con el Padre, aunque sabía que no iba a ser aceptada por sus enemigos. Fue condenado a una muerte humillante y violenta y, de ese modo, experimentó en su carne y en su alma la injusticia de aquellos que lo condenaron. Y no sólo: en esa injusticia que sufrió y que aceptó por nosotros, estaban contenidas también todas las injusticias y pecados de la humanidad, pues cada pecado no es otra cosa que el rechazo del proyecto de Dios en Jesucristo, que alcanzó su mayor expresión en la condena de Jesús a una muerte tan cruel. Como afirma el *Compendio del Catecismo*: «Todo pecador, o sea todo hombre, es realmente causa e instrumento de los sufrimientos del Redentor» (n. 117).

Por tanto, Jesús aceptó libremente los sufrimientos físicos y morales impuestos por la injusticia de los pecadores, y, en ellos, de todos los

pecados de los hombres, de toda ofensa a Dios. Se puede decir, metafóricamente, que “cargó” nuestros pecados sobre sus hombros. Pero ¿por qué lo hizo? La respuesta que ha dado la Iglesia, sirviéndose de lenguajes distintos, pero con un fondo común, es ésta: lo hizo para anular o cancelar nuestros pecados en la justicia de su corazón.

¿Cómo canceló Jesús nuestros pecados? Los eliminó sobrellevando esos sufrimientos, que eran fruto de los pecados de los hombres, en unión obediente y amorosa con su Padre Dios, con un corazón lleno de justicia, y con la caridad de quien ama al pecador, aunque éste no lo merezca, de quien busca perdonar las ofensas por amor (*cf. Lc 22,42; 23,34*). Tal vez un ejemplo ayude a entender esto mejor. A veces en la vida se presentan situaciones en las que una persona recibe ofensas de otra a la que ama. En el entorno familiar puede ocurrir, por ejemplo, que una persona anciana e impedida esté de mal humor y haga sufrir a quienes la atienden. Cuando hay verdadero amor esos sufrimientos se aceptan con caridad y se sigue procurando el bien de esa persona que ofende. Los agravios mueren porque no encuentran cabida en un corazón justo y lleno de amor. Algo semejante hizo Jesús, aunque en verdad Él fue mucho más allá, porque quizá el anciano del ejemplo merece el cariño de quienes lo atienden por las cosas buenas que hizo cuando era más joven. Pero Jesús nos amó sin que nosotros lo mereciéramos, y no se sacrificó por alguien al que amaba por algún motivo particular, sino por cada una de las personas, por todas y cada una: «Me amó y se entregó por mí», dice san Pablo, que había perseguido con saña a los cristianos. Jesús quiso ofrecer al Padre esos sufrimientos, junto con su muerte, en favor nuestro, para que, con base en su amor, nosotros pudiéramos alcanzar siempre el perdón de nuestras ofensas a Dios: «En sus llagas hemos sido curados» (*Is 53,5*). Y Dios Padre, que sostuvo con la fuerza del Espíritu Santo el sacrificio de Jesús, se deleitó ante el amor que había en el corazón de su Hijo. «Donde abundó el pecado sobreabundó la gracia» (*Rom 5,20*).

Así, en el acontecimiento histórico de la cruz lo fundamental no fue el acto injusto de quienes lo acusaron y condenaron, sino la respuesta de Jesús, llena de rectitud y de misericordia ante esa situación. Que fue, a su vez, un acto de la Trinidad: «Ante todo es un don del mismo Dios Padre: es el Padre quien entrega al Hijo para reconciliarnos consigo. Al mismo tiempo

es ofrenda del Hijo de Dios hecho hombre que, libremente y por amor, ofrece su vida a su Padre por medio del Espíritu Santo, para reparar nuestra desobediencia» (*Catecismo*, n. 614).

La cruz de Cristo es, sobre todo, la manifestación de amor generoso de la Trinidad hacia los hombres, de un amor que nos salva. En esto consiste esencialmente su misterio.

El fruto de la Cruz. Es, principalmente, la eliminación del pecado. Pero eso no significa que no podamos pecar o que cada pecado se nos perdone automáticamente sin que pongamos nada de nuestra parte. Quizá lo mejor sea explicar esto con una metáfora. Si, en una excursión o dando un paseo por el campo, nos muerde una serpiente venenosa, en seguida trataremos de buscar un antídoto para el veneno. El veneno, como el pecado, tiene un efecto destructivo para su sujeto. La función del antídoto es librarnos de esa destrucción que se está produciendo en nuestro organismo, y eso lo puede hacer porque contiene en sí mismo algo que neutraliza el veneno. Pues bien: la cruz es el “antídoto” del pecado. Hay en ella un amor que está presente precisamente como reacción a las injusticias, a las ofensas, y ese amor sacrificado que brota en el corazón de Cristo, en la desolación de la Cruz, es el elemento capaz de superar el pecado, de vencerlo y de eliminarlo.

Somos pecadores, pero podemos librarnos del pecado y de sus efectos deletéreos participando en el misterio de la Cruz, deseando tomar ese “antídoto” que Cristo fabricó en sí mismo precisamente al sostener la experiencia del daño que hace el pecado, y que se nos aplica a través de los sacramentos. El bautismo nos incorpora a Cristo y, al hacerlo, borra nuestros pecados, la confesión sacramental nos limpia y obtiene el perdón de Dios, la Eucaristía nos purifica y fortalece... Así, el misterio de la Cruz, presente en los sacramentos, nos va conduciendo hacia esa vida nueva, sin fin, en el que todo mal y todo pecado no existirán, porque fueron cancelados por la cruz de Cristo.

Hay también otros frutos de la Cruz. Ante un crucifijo nos damos cuenta de que la cruz no es solo antídoto del pecado, si no que revela también la potencia del amor. Jesús en la cruz nos enseña hasta donde se puede llegar por amor a Dios y a los hombres y así nos indica el camino hacia la plenitud humana, pues el sentido del hombre está en amar verdaderamente a Dios y

a los demás. Claro que llegar a esa plenitud humana sólo es posible porque Jesús nos hace participar de su resurrección y nos da el Espíritu santo. Pero de esto se habla más adelante.

Expresiones bíblicas y litúrgicas

Acabamos de explicitar el sentido teológico de la pasión y muerte de Jesús. Esto naturalmente también lo hicieron los primeros cristianos, los cuales usaron las categorías y conceptos que tenían a disposición en la cultura religiosa de su tiempo, y que son las que encontramos en el Nuevo Testamento. Ahí, la pasión y muerte de Cristo se entienden como: A) sacrificio de alianza; B) sacrificio de expiación, de propiciación y de reparación por los pecados; C) acto de redención y liberación de los hombres; D) acto que nos justifica y nos reconcilia con Dios.

Veamos estos distintos modos de presentar el sentido de la Pasión y muerte de Cristo, que encontramos con frecuencia al leer la Escritura o al participar en la Liturgia:

A) Jesús, ofreciendo su vida a Dios en la Cruz, *instituyó la Nueva Alianza*, es decir, la nueva y definitiva forma de unión de Dios con los hombres, que había sido profetizada por Isaías (*Is 42,6*), Jeremías (*Ger 31,31–33*) y Ezequiel (*Ez 37,26*). Es la Nueva Alianza de Cristo con la Iglesia de la que formamos parte por el Bautismo.

B) El sacrificio de Cristo en la Cruz tiene un valor de *expiación*, es decir, de limpieza y purificación del pecado (*Rom 3,25; Heb 1,3; 1Jn 2,2; 4,10*). Tiene también un valor de *propiciación y de reparación por el pecado* (*Rom 3,25; Heb 1,3; 1Jn 2,2; 4,10*), porque Jesús manifestó al Padre con su obediencia el amor y la sujeción que los hombres le habíamos negado con nuestras ofensas. Y, en ese sentido, se ganó el corazón del Padre y reparó esas ofensas.

C) La Cruz de Cristo es *acto de redención y de liberación del hombre*. Jesús pagó nuestra libertad con el precio de su sangre, es decir, de sus sufrimientos y de su muerte y así nos rescató del pecado (*1Pt 1,18*) y nos libró del poder del diablo. Todo el que comete pecado se hace, de algún modo, siervo del diablo.

D) Especialmente en las cartas de San Pablo leemos que la sangre de Cristo nos *justifica*, es decir nos devuelve la justicia que perdimos al ofender a Dios y así nos *reconcilia* con Él. La Cruz, junto con la Resurrección de Cristo, es causa de nuestra justificación. Dios vuelve a estar presente en nuestra alma, porque el Espíritu Santo viene a morar de nuevo en nuestros corazones.

La resurrección del Señor

«*Descendió a los infiernos*». Tras padecer y morir, el cuerpo de Cristo fue sepultado en un sepulcro nuevo, no lejos del lugar donde le habían crucificado. Su alma, en cambio, «descendió a los infiernos», es decir, compartió el estado en el que se encontraban las personas justas que habían muerto antes que Él. Ellas aún no habían entrado en la gloria del cielo, pues estaban a la espera de la llegada del Mesías Rey, que iba a conseguir la salvación definitiva.

La sepultura de Jesús manifiesta que murió verdaderamente. Su descenso a los infiernos tuvo también un efecto salvador: abrió a esos justos que esperaban a Cristo las puertas del cielo, de modo que pudieran participar de la felicidad eterna en Dios.

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

El acontecimiento de la Resurrección de Cristo. Jesús resucitó verdaderamente. Los Apóstoles no pudieron engañarse o inventar la resurrección. En primer lugar, si el sepulcro de Cristo no hubiera estado vacío no habrían podido hablar de la resurrección de Jesús; además si el Señor no se les hubiera aparecido en varias ocasiones y a numerosos grupos de personas, hombres y mujeres, muchos discípulos de Cristo no habrían

podido aceptar su resurrección, como ocurrió inicialmente con el apóstol Tomás. Mucho menos habrían podido ellos dar su vida por una mentira. Como dice San Pablo, si Cristo no resucitó, entonces él, Pablo estaría dando un falso testimonio sobre Dios: «Que Dios resucitó a Cristo, a quien no resucitó» (1Co 15,14.15). Pero san Pablo no tenía intención de hacer algo así. Estaba plenamente convencido de la resurrección de Jesús porque lo había visto resucitado. De modo análogo, san Pedro responde con valentía a los jefes de Israel: «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres. El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús a quien vosotros disteis muerte colgándole de un madero. [...] Nosotros somos testigos de estas cosas» (Hch 5,29–30.32).

El sentido teológico de la Resurrección. La resurrección de Cristo forma una unidad con su muerte en la Cruz. Como por la pasión y muerte de Jesús Dios eliminó el pecado y reconcilió consigo el mundo, de modo semejante, por la resurrección de Jesús, Dios inauguró la vida nueva, la vida del mundo futuro, y la puso a disposición de los hombres.

Todo el sufrimiento físico y espiritual que tuvo Jesús en la Cruz se transforma con su resurrección en felicidad y perfección tanto en su cuerpo como en su alma. Todo en Él está lleno de la vida de Dios, de su amor, de su felicidad, y eso es algo que durará para siempre.

Pero no es algo sólo para él, sino también para nosotros. Por el don del Espíritu Santo, el Señor nos hace participar de esa vida nueva de su resurrección. Aquí en la tierra ya nos llena de su gracia, la gracia de Cristo que nos hace hijos y amigos de Dios, y si somos fieles, al final de nuestra vida nos comunicará también su gloria, y alcanzaremos también nosotros la gloria de la resurrección.

En este sentido, los bautizados «hemos pasado de la muerte a la vida», de la lejanía de Dios a la gracia de la justificación y de la filiación divina. Somos hijos de Dios muy amados por la fuerza del misterio Pascual de Cristo, de su muerte y de su resurrección. En el desarrollo de esa vida de hijos de Dios se encuentra la plenitud de nuestra humanidad.

La ascensión de Cristo a los cielos. Con la Ascensión a los cielos termina la misión de Cristo, su envío entre nosotros en carne mortal para obrar la

salvación. Era necesario que, tras su Resurrección, Cristo prolongara de vez en cuando su presencia entre los discípulos, para manifestar su vida nueva y completar la formación de ellos. Esta presencia termina el día de la Ascensión. Sin embargo, aunque Jesús vuelve al cielo con el Padre, se queda también entre nosotros de varios modos, y principalmente en modo sacramental, por la Sagrada Eucaristía.

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

Tengamos además en cuenta que la glorificación de Cristo:

A) Nos alienta a vivir con la mirada puesta en la gloria del Cielo: «Buscando las cosas de allá arriba» (*Col 3,1*); nos recuerda que no tenemos aquí ciudad permanente (*Hb 13,14*), y fomenta en nosotros el deseo de santificar las realidades humanas.

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

La actualidad del misterio pascual en la vida del cristiano

Como hemos dicho, la resurrección de Jesús no es un simple retorno a la vida precedente, como lo fue para Lázaro, sino que es algo completamente nuevo y distinto. La resurrección de Cristo es el paso hacia una vida que ya no está sometida a la caducidad del tiempo, una vida inmersa en la eternidad de Dios. Y no es algo que Jesús obtuvo para él sólo, sino para nosotros, por quienes murió y resucitó.

El misterio pascual tiene resonancia en nuestra vida cotidiana. En la carta a los Colosenses, San Pablo dice: «Si habéis resucitado con Cristo, buscad los bienes de allá arriba, donde Cristo está sentado a la derecha de Dios; aspirad a los bienes de arriba, no a los de la tierra» (*Col 3,1–2*). A propósito de estas palabras de san Pablo, es interesante el siguiente comentario: «A primera vista, podría parecer que el Apóstol quiere favorecer el desprecio de la realidad terrena, es decir, invitando a olvidarse de este mundo de sufrimiento, de injusticias, de pecados, para vivir anticipadamente en un paraíso celestial. En este caso, el pensamiento del “cielo” sería una especie de alienación. Pero, para captar el sentido verdadero de estas afirmaciones paulinas, basta no separarlas de su contexto. El Apóstol precisa muy bien lo que entiende por “los bienes de allá arriba”, que el cristiano debe buscar, y “los bienes de la tierra”, de los cuales debe cuidarse. Los “bienes de la tierra” que es necesario evitar son, ante todo: “la fornicación, la impureza, la pasión, la codicia y la avaricia, que es una idolatría” (*3,5–6*). Dar muerte en nosotros al deseo insaciable de bienes materiales, al egoísmo, raíz de todo pecado» (Benedicto XVI, Audiencia General, 27–IV–2011).

Se trata por tanto de hacer morir al «hombre viejo» para revestirse de Cristo y de los bienes que Él nos ha conseguido. El mismo san Pablo explica cuáles son esos bienes: «Como elegidos de Dios, santos y amados, revestíos de compasión entrañable, bondad, humildad, mansedumbre, paciencia. Sobrellevaos mutuamente y perdonaos cuando alguno tenga quejas contra otro [...]. Y por encima de todo esto, el amor, que es el vínculo de la unidad perfecta» (*Col 3,12–14*). Se ve que la búsqueda de los bienes del cielo no es evasión de un presente que sería sólo un obstáculo para alcanzar la vida eterna; se trata más bien de caminar con garbo en el presente hacia la vida eterna.

Eso sólo es posible si actualizamos con frecuencia la vocación bautismal que recibimos de Cristo, que nos hace participar de su vida y de su gracia. Necesitamos vivir de fe, con confianza en Dios y su providencia, esperando de Él que nuestras obras den frutos buenos, fomentando la caridad con todos. Hemos de orar y de acudir con frecuencia a las fuentes de gracia que son los sacramentos. De esa forma lo que quizá antes fue una vida esclava del pecado, cautiva quizá de mil pequeños egoísmos, pasa a ser una vida santa, agradable a Dios. Nos vamos transformando por la gracia que nos

hace santos y, a la vez, aportamos también nuestro granito de arena a esa transformación del mundo según Dios que tendrá su cumplimiento al final de los tiempos. Pero ya aquí, con nuestro ejemplo y acción de cristianos damos a la ciudad terrena un rostro nuevo que favorezca la verdadera humanidad: la solidaridad, la dignidad de las personas, la paz y la armonía familiar, la justicia y la promoción social, el cuidado del entorno en el que vivimos.

«Los cristianos, creyendo firmemente que la resurrección de Cristo ha renovado al hombre sin sacarlo del mundo donde construye su historia, debemos ser los testigos luminosos de esta vida nueva que la Pascua ha traído [...], La luz de la Pascua de Cristo debe penetrar nuestro mundo, debe llegar como mensaje de verdad y de vida a todos los hombres a través de nuestro testimonio cotidiano» (Benedicto XVI, *Audiencia General*, 27-IV-2011).

Antonio Ducay

Bibliografía básica

- *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 595–667.
- San Juan Pablo II, *Creo en Jesucristo. Catequesis sobre el Credo (II)*, Palabra, Madrid 1996.

Bibliografía complementaria

- Antonio Ducay, *Jesús, el Hijo Salvador*, Rialp, Madrid 2015, (en particular los capítulos V–VI).
- Vicente Ferrer Barrientos, *Jesucristo nuestro Salvador*, Rialp, Madrid 2015.

[Volver al índice](#)

14. El Espíritu Santo y su acción en la Iglesia

La acción del Espíritu Santo se realiza en la Iglesia por medio de los sacramentos. Solemos decir que el Espíritu Santo es como el alma de la Iglesia porque realiza en ella algunas de las funciones que el alma realiza en el cuerpo: la vivifica, la empuja a la misión, la unifica en el amor. Es el maestro interior que habla en el corazón del hombre, le descubre los misterios de Dios, le hace discernir lo que es agradable a Dios.

El Espíritu Santo

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

El Espíritu es “Señor” y “Espíritu de Dios”, que en la Sagrada Escritura son nombres que se atribuyen sólo a Dios, porque es Dios con el Padre y el Hijo. Es “Espíritu de Verdad” porque nos enseña todo lo que Cristo nos ha revelado, porque guía y mantiene la Iglesia en la verdad. Es el “otro” Paráclito (Consolador, Abogado) prometido por Cristo, que es el primer Paráclito. El texto griego dice “otro” Paráclito y no un paráclito “distinto” para señalar la comunión y continuidad entre Cristo y el Espíritu.

En el Símbolo Niceno–Constantinopolitano rezamos: «Creo en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre y del Hijo, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria, y que habló por los profetas». En esta frase los Padres del Concilio de Constantinopla (a. 381) quisieron poner algunas de las expresiones bíblicas con las que se llamaba

al Espíritu. Al decir que es “dador de vida” se referían al don que Dios hace de la vida divina al hombre. Por ser Señor y dador de vida, es Dios y recibe la misma adoración que las otras dos Personas divinas y la recibe con ellas. Al final de la frase han querido señalar la misión del Espíritu: habló por los profetas. Los profetas son aquellos que hablaron en nombre de Dios movidos por el Espíritu. La obra reveladora del Espíritu en las profecías del Antiguo Testamento encuentra su plenitud en el misterio de Jesucristo, la Palabra definitiva de Dios.

«Son numerosos los símbolos con los que se representa al Espíritu Santo: el agua viva, que brota del corazón traspasado de Cristo y sacia la sed de los bautizados; la unción con el óleo, que es signo sacramental de la Confirmación; el fuego, que transforma cuanto toca; la nube oscura y luminosa, en la que se revela la gloria divina; la imposición de manos, por la cual se nos da el Espíritu; y la paloma, que baja sobre Cristo en su bautismo y permanece en Él»^[1].

El envío del Espíritu Santo

La Tercera Persona de la Santísima Trinidad coopera con el Padre y el Hijo desde el comienzo del Designio de nuestra salvación y hasta su consumación, pero en los “últimos tiempos” —inaugurados con la Encarnación redentora del Hijo— el Espíritu se reveló y nos fue dado, fue reconocido y acogido como Persona^[2]. Por obra del Espíritu, el Hijo de Dios tomó carne en las entrañas de la Virgen María. El Espíritu lo ungió desde el inicio; por eso Jesucristo es el Mesías desde el inicio de su humanidad (Lc 1,35). Jesucristo revela al Espíritu con su enseñanza, cumpliendo la promesa hecha a los Patriarcas (Lc 4,18s), y lo comunica a la Iglesia naciente, exhalando su aliento sobre los Apóstoles después de su Resurrección^[3]. En Pentecostés el Espíritu fue enviado para permanecer desde entonces en la Iglesia, el Cuerpo místico de Cristo, vivificándola y guiándola con sus dones y con su presencia. Él está en ella como ha estado en el Verbo Encarnado. Por esto también se dice que la Iglesia es Templo del Espíritu Santo.

El día de Pentecostés el Espíritu descendió sobre los Apóstoles y los primeros discípulos, mostrando con signos externos la vivificación de la

Iglesia fundada por Cristo. La misión de Cristo y del Espíritu se convierte en la misión de la Iglesia, enviada para anunciar y difundir el misterio de la comunión trinitaria^[4]. El Espíritu hace entrar al mundo en los “últimos tiempos”, en el tiempo de la Iglesia.

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

«La misión del Hijo y la del Espíritu son inseparables porque en la Trinidad indivisible, el Hijo y el Espíritu son distintos, pero inseparables. En efecto, desde el principio hasta el fin de los tiempos, cuando Dios envía a su Hijo, envía también su Espíritu, que nos une a Cristo en la fe, a fin de que podamos, como hijos adoptivos, llamar a Dios “Padre” (Rm 8,15). El Espíritu es invisible, pero lo conocemos por medio de su acción cuando nos revela el Verbo y cuando obra en la Iglesia»^[5].

«La venida solemne del Espíritu en el día de Pentecostés no fue un suceso aislado. Apenas hay una página de los Hechos de los Apóstoles en la que no se nos hable de El y de la acción por la que guía, dirige y anima la vida y las obras de la primitiva comunidad cristiana [...] Esa realidad profunda que nos da a conocer el texto de la Escritura Santa, no es un recuerdo del pasado, una edad de oro de la Iglesia que quedó atrás en la historia. Es, por encima de las miserias y de los pecados de cada uno de nosotros, la realidad también de la Iglesia de hoy y de la Iglesia de todos los tiempos»^[6].

Su acción en la Iglesia

El Espíritu Santo actúa siempre con Cristo, desde Cristo, y conformando a los cristianos con Cristo. Su acción se realiza en la Iglesia por medio de los sacramentos. En ellos Cristo comunica su Espíritu a los miembros de su Cuerpo, y les ofrece la gracia de Dios, que da frutos de vida nueva, según el Espíritu. El Espíritu Santo también actúa dando gracias especiales a algunos cristianos para el bien de toda la Iglesia, y es el Maestro, recordando a todos

los cristianos aquello que Cristo ha revelado (*Jn 14,25s*). Cristo y el Espíritu son “las dos manos de Dios”, las dos misiones de donde ha salido la Iglesia (San Ireneo de Lyon).

«El Espíritu Santo edifica, anima y santifica a la Iglesia; como Espíritu de Amor, devuelve a los bautizados la semejanza divina, perdida a causa del pecado, y los hace vivir en Cristo la vida misma de la Trinidad Santa. Los envía a dar testimonio de la Verdad de Cristo y los organiza en sus respectivas funciones, para que todos den “el fruto del Espíritu” (*Gal 5,22*)»^[7].

Cuando decimos en el Credo que “creo en el Espíritu Santo; la Santa Iglesia Católica”, estamos afirmando que creemos en el Espíritu Santo que actúa en la Iglesia, santificándola, edificándola según la medida de Cristo, animándola a realizar la misión que tiene confiada. Aunque la expresión literal en las lenguas vernáculas parezca afirmar que el acto de fe está dirigido hacia la Iglesia, no es así en la lengua latina. El acto de fe se dirige a Dios y no a las obras de Dios. La Iglesia es una obra de Dios, y en el credo afirmamos creer que ella es una obra de Dios^[8].

Solemos decir que el Espíritu Santo *es como* el alma de la Iglesia porque realiza en ella algunas de las funciones que el alma realiza en el cuerpo: la vivifica, la empuja a la misión, la unifica en el amor. Pero la relación del Espíritu Santo con la Iglesia no es igual a la que existe entre el alma y el cuerpo humano, que forman una persona. Por eso no decimos que la Iglesia es la personificación del Espíritu ni una encarnación suya.

La acción del Espíritu Santo en la Iglesia también se concreta en su influjo continuado en el alma de todos los cristianos. En efecto, además de su acción en los sacramentos, el Espíritu nos hace crecer en Cristo, hasta que tengamos la estatura del hombre perfecto. Es el maestro interior que habla en el corazón del hombre, le descubre los misterios de Dios, le hace discernir lo que es agradable a Dios, su divina y amorosa Voluntad para cada uno. El Espíritu nos enseña a dirigirnos a Dios, a hablar con Él (*Rm 8,26*), y nos ayuda a evaluar todo con el sentido de la fe.

Este don del Espíritu nos ayuda a percibir las cosas, los acontecimientos, las personas, los movimientos interiores del alma, valorándolos según nos

acercan o apartan de Dios. También nos hace descubrir cómo podemos orientarlos a la plenitud a la que están llamados, ayudándonos así a colaborar en la construcción del reino de Dios.

La acción del Espíritu Santo en la Iglesia es, por tanto, muy variada: actúa en la jerarquía, en los sacramentos, a través de los dones no sacramentales y en el interior del corazón de cada cristiano, llegando hasta los entresijos más íntimos del cuerpo eclesial. Y está dirigida a unificar con Cristo a todos los hombres y, por ese medio, unir a la humanidad y llevar la creación hasta aquella plenitud a la que Dios la había destinado (*Rm* 8,19–22). Al estar tan íntimamente unida a la misión de la Iglesia y actuando en ella, normalmente no decimos que la Iglesia sustituye o acrecienta algo a la misión de Cristo y del Espíritu: prolonga más bien la misión de Cristo y hace presentes las dos misiones divinas.

En razón de todo lo dicho, la Iglesia es el “templo del Espíritu Santo”, porque Él vive en el cuerpo de la Iglesia y la edifica en la caridad con la Palabra de Dios, con los sacramentos, con las virtudes y los carismas^[9]. Como el verdadero templo del Espíritu Santo fue Cristo (*Jn* 2,19–22), esta imagen también señala que cada cristiano es Iglesia y templo del Espíritu Santo. Los carismas son dones que el Espíritu concede a cada persona para el bien de los hombres, para las necesidades del mundo y particularmente para la edificación de la Iglesia. A los pastores corresponde discernir y valorar los carismas (*1Ts* 5,20–22)^[10].

Miguel de Salis

Bibliografía básica

- *Catecismo de la Iglesia Católica*, 683–701; 731–741.
- *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 136–146.
- San Juan Pablo II, *Catequesis sobre el Espíritu Santo* (agosto–diciembre de 1989).
- Francisco, *Audiencia general*, 17–III–2021.

[1] *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 139. En adelante, *Compendio*.

[2] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 686, en adelante, *Catecismo*.

[3] *Compendio*, 143.

[4] *Compendio*, 144.

[5] *Compendio*, 137.

[6] San Josemaría Escrivá, *Es Cristo que pasa*, nn. 127s.

[7] *Compendio*, 145.

[8] *Cf. Catecismo*, 750.

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

[10] *Compendio*, 160.

[Volver al índice](#)

15. La Iglesia, fundada por Cristo

Cristo fue manifestando a lo largo de su vida cómo debería ser su Iglesia. La Iglesia es la comunidad de todos los que han recibido la gracia regeneradora del Espíritu por la que son hijos de Dios. Todos los bautizados participan del sacerdocio común: están llamados a poner a Dios y a los demás en relación. El movimiento ecuménico es una tarea eclesial por la que se busca la unidad visible entre los cristianos en la única Iglesia fundada por Cristo.

Cristo y la Iglesia

La Iglesia es un misterio, es decir, una realidad en la que entran en contacto y comunión Dios y los hombres. Iglesia viene del griego “ekklesia”, que significa asamblea de los convocados. En el Antiguo Testamento fue utilizada para traducir el “quahal Yahweh”, o asamblea reunida por Dios con propósito cultural. Son ejemplos de ello la asamblea sinaítica y la que se reunió en tiempos del rey Josías con el fin de alabar a Dios y volver a la pureza de la Ley (reforma). En el Nuevo Testamento tiene varias acepciones, en continuidad con el Antiguo Testamento, pero designando especialmente el pueblo que Dios convoca y reúne desde todos los confines de la tierra para constituir la asamblea de todos los que, por la fe en su Palabra y el Bautismo, son hijos de Dios, miembros de Cristo y templo del Espíritu Santo^[1].

«La Iglesia tiene su origen y realización en el designio eterno de Dios. Fue preparada en la Antigua Alianza con la elección de Israel, signo de la reunión futura de todas las naciones. Fundada por las palabras y las acciones de Jesucristo, fue realizada, sobre todo, mediante su Muerte redentora y su Resurrección. Más tarde, se manifestó como misterio de salvación mediante la efusión del Espíritu Santo en Pentecostés. Al final de

los tiempos, alcanzará su consumación como asamblea celestial de todos los redimidos»^[2].

La Iglesia no la han fundado los hombres, ni siquiera es una respuesta humana noble a una experiencia de la salvación realizada por Dios en Cristo. En los misterios de la vida de Cristo, el ungido por el Espíritu, se han cumplido las promesas anunciadas en la Ley y en los profetas. También en su vida —toda— se ha fundado la Iglesia. No hay un momento único en el que Cristo haya fundado la Iglesia, sino que la fundó en toda su vida: desde la encarnación hasta su muerte, resurrección, ascensión y envío del Paráclito. En toda su vida, Cristo —en quien habitaba el Espíritu— fue manifestando cómo debería ser su Iglesia, disponiendo unas cosas y después otras. Después de su Ascensión, el Espíritu fue enviado a toda la Iglesia y en ella permanece recordando todo lo que el Señor dijo a los apóstoles y guiándola a lo largo de la historia hacia su plenitud. Él es la causa de la presencia de Cristo en su Iglesia por los sacramentos y por la Palabra, y la adorna continuamente con diversos dones jerárquicos y carismáticos (*Lumen gentium*, nn. 4 y 12). Por su presencia se cumple la promesa del Señor de estar siempre con los suyos hasta el final de los tiempos (*Mt 28,20*).

Pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y comunión de los santos

En la Sagrada Escritura la Iglesia recibe distintos nombres, cada uno de los cuales subraya especialmente algunos aspectos del misterio de la comunión de Dios con los hombres. “Pueblo de Dios” es un título que Israel recibió. Cuando se aplica a la Iglesia, nuevo Israel, quiere decir que Dios no quiso salvar a los hombres aisladamente, sino constituyéndolos en un único pueblo reunido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, que le conociera en la verdad y le sirviera santamente (*Lumen gentium*, 4 y 9; San Cipriano, *De Orat Dom.* 23; *CSEL* 3, p. 285).

También significa que ella ha sido elegida por Dios. El Pueblo es *de Dios* y no es propiedad de ninguna cultura, gobierno o nación. Además es una comunidad visible que está en camino —entre las naciones— hacia su patria definitiva. En este último sentido se puede decir que «Iglesia y sínodo son sinónimos» (San Juan Crisóstomo, *Explicatio in Psalmum 149*:

PG 55,493). Todos caminamos juntos hacia un mismo destino común, todos somos llamados a una misma misión, todos estamos unidos en Cristo y en el Espíritu Santo con Dios Padre. En ese pueblo todos tienen la común dignidad de los hijos de Dios, una misión común de ser sal de la tierra, un fin común, que es el Reino de Dios. Todos participan de las tres funciones de Cristo^[3].

Cuando decimos que la Iglesia es el “cuerpo de Cristo” queremos subrayar que, a través del envío del Espíritu Santo, Cristo une íntimamente consigo los fieles, sobre todo en la Eucaristía, porque en ella los fieles se mantienen y crecen unidos en la caridad formando un solo cuerpo en la diversidad de los miembros y funciones. También se indica que la salud y la enfermedad de un miembro repercute en todo el cuerpo (1Cor 12,1–24), y que los fieles, como miembros de Cristo, son instrumentos suyos para obrar en el mundo^[4]. La Iglesia también es llamada “Esposa de Cristo” (Ef 5,26s), lo cual acentúa, dentro de la unión que la Iglesia tiene con Cristo, la distinción entre Cristo y su Iglesia. También señala que la Alianza de Dios con los hombres es definitiva, Dios es fiel a sus promesas, y la Iglesia le corresponde fielmente siendo Madre fecunda de todos los hijos de Dios.

El Concilio Vaticano II retomó una antigua expresión para designar a la Iglesia: “comunión”. Con ello se indica que ella es la expansión de la comunión íntima de la Santísima Trinidad a los hombres, que en esta tierra ella ya es comunión con la Trinidad divina, aunque no se haya consumado aún en su plenitud. Además de comunión, la Iglesia es signo e instrumento de esa comunión para todos los hombres. Por ella participamos en la vida íntima de Dios y pertenecemos a la familia de Dios como hijos en el Hijo (*Gaudium et spes*, 22) por el Espíritu. Esto se realiza de forma específica en los sacramentos, principalmente en la Eucaristía, también llamada muchas veces *comunión* (1Cor 10,16).

La Iglesia es *communio sanctorum*: comunión de los santos, es decir, comunidad de todos los que han recibido la gracia regeneradora del Espíritu por la que son hijos de Dios, unidos a Cristo y llamados santos. Unos aún caminan en esta tierra, otros ya murieron y se purifican también con la ayuda de nuestras plegarias. Otros, en fin, gozan ya de la visión de Dios e interceden por nosotros. La comunión de los santos también quiere decir

que todos los cristianos tenemos en común los dones santos, en cuyo centro está la Eucaristía, todos los demás sacramentos que a ella se ordenan, y todos los demás dones y carismas.

Por la comunión de los santos, los méritos de Cristo y de todos los santos que nos han precedido en la tierra nos ayudan en la misión que el mismo Señor nos pide realizar en la Iglesia. Los santos que están en el Cielo no asisten con indiferencia a la vida de la Iglesia peregrinante, y aguardan que la plenitud de la comunión de los santos se realice con la segunda venida del Señor, el juicio y la resurrección de los cuerpos. La vida concreta de la Iglesia peregrina y de cada uno de sus miembros tiene gran importancia para la realización de su misión, para la purificación de muchas almas y para la conversión de tantas otras: «De que tú y yo nos portemos como Dios quiere —no lo olvides— dependen muchas cosas grandes»^[5].

A la vez, cabe la desgracia de que los fieles no respondan como Dios quiere, debido a sus limitaciones, a sus equivocaciones o al pecado que cometen. Algunas de las parábolas del Reino explican que el trigo convive con la cizaña, los peces buenos con los malos, hasta el fin del mundo. San Pablo reconocía que los Apóstoles llevaban el gran tesoro en vasos de barro (2Co 4,7) y hay varias admoniciones en el Nuevo Testamento contra los falsos profetas y contra quién escandaliza a los demás (por ejemplo, Ap 2 y 3)^[6]. Como en la Iglesia primitiva, también ahora los pecados de los cristianos (ministros o fieles no ordenados) tienen una cierta repercusión en la misión y en los demás cristianos. Ésta es mayor cuando quién peca —por acción o por omisión— es un ministro o tiene la responsabilidad de velar por los demás, pudiendo incluso ocurrir que se cause escándalo (invitación a pecar). Aunque los pecados afectan la comunión y ese efecto puede incluso ser bien visible, nunca podrán ensombrecer del todo la santidad de la Iglesia ni ahogar completamente su misión, porque eso equivaldría a afirmar que el mal puede más que el amor que Dios manifestó y sigue manifestando por los hombres. Además, la repercusión del bien que hacen tantos cristianos es menos visible, pero mucho mayor, que la del pecado. La oración de todos los cristianos por el Papa, por los obispos, por todo el clero, por los religiosos y laicos es una respuesta de fe ante esta situación que la Iglesia vive hasta que se consume su misterio en la patria. Aun reconociendo la presencia de los pecadores en la Iglesia, nuestro Padre

afirmaba que eso «no autoriza en modo alguno a juzgar a la Iglesia de manera humana, sin fe teologal, fijándose únicamente en la mayor o menor cualidad de determinados eclesiásticos o de ciertos cristianos. Proceder así, es quedarse en la superficie. Lo más importante en la Iglesia no es ver cómo respondemos los hombres, sino ver lo que hace Dios. La Iglesia es eso: Cristo presente entre nosotros; Dios que viene hacia la humanidad para salvarla, llamándonos con su revelación, santificándonos con su gracia, sosteniéndonos con su ayuda constante, en los pequeños y en los grandes combates de la vida diaria. Podemos llegar a desconfiar de los hombres, y cada uno está obligado a desconfiar personalmente de sí mismo y a coronar sus jornadas con un mea culpa con un acto de contrición hondo y sincero. Pero no tenemos derecho a dudar de Dios. Y dudar de la Iglesia, de su origen divino, de la eficacia salvadora de su predicación y de sus sacramentos, es dudar de Dios mismo, es no creer plenamente en la realidad de la venida del Espíritu Santo»^[7].

La comunión de los santos está orgánicamente estructurada en la tierra, porque Cristo y el Espíritu la hicieron y hacen sacramento de la Salvación, es decir, medio y señal por la que Dios ofrece la Salvación a la humanidad. La Iglesia está estructurada internamente según las relaciones que se dan entre los que, en virtud del Bautismo, tienen el sacerdocio común y los que, además, han recibido el sacerdocio ministerial por el sacramento del Orden. La Iglesia también se estructura externamente en la comunión de las Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal y presididas cada una por su propio obispo. Análogamente se da esta comunión en otras realidades eclesiales. La Iglesia, así estructurada, sirve al Espíritu de Cristo para la misión (*cf. Lumen gentium*, 8).

Sacerdocio común

Al entrar en la Iglesia, el cristiano renace en Cristo y, con Él, es hecho rey y sacerdote por la señal de la Cruz; por la unción del Espíritu es consagrado sacerdote. Además, algunos reciben el sacramento del Orden, por el que son capacitados para hacer a Cristo sacramentalmente presente a los demás fieles, sus hermanos, predicar la Palabra de Dios y guiar a sus hermanos en lo que concierne a la fe y a la vida cristiana. Con esta distinción entre la

condición común cristiana y los ministros sagrados, Dios nos muestra que desea comunicar su gracia a través de otros, que la salvación nos viene desde fuera de cada uno de nosotros y no depende de nuestras capacidades personales. En la Iglesia de Dios hay, pues, dos modos esencialmente distintos de participar en el sacerdocio de Cristo, que están mutuamente ordenados entre sí; esa mutua ordenación no es una mera condición moral para el desarrollo de la misión, sino el modo en que el sacerdocio de Cristo se hace presente en esta tierra (*Lumen gentium*, 10 y 11).

El sacerdocio no se reduce, por tanto, a un servicio específico dentro de la Iglesia, porque todos los cristianos han recibido un carisma específico y se reconocen miembros de una estirpe real y partícipes de la función sacerdotal de Cristo (*cf.* San León Magno, *Sermones*, IV,1: *PL* 54,149). Es una condición común a todos los cristianos, hombres y mujeres, laicos y ministros sagrados, que fue recibida con el Bautismo y ha sido reforzada por la Confirmación. Por tanto, todos los cristianos tienen en común la condición de fieles, es decir, al ser «incorporados a Cristo mediante el Bautismo, han sido constituidos miembros del Pueblo de Dios; han sido hechos partícipes, cada uno según su propia condición, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, y son llamados a llevar a cabo la misión confiada por Dios a la Iglesia. Entre ellos hay una verdadera igualdad en su dignidad de hijos de Dios»^[8]. El sacerdocio común se ejercita en la respuesta a la llamada a la santidad y a continuar la misión de Cristo, que todos han recibido con el Bautismo.

En el hebraísmo, en las religiones que han rodeado Israel y en muchas religiones más, es el sacerdote quien hace de mediador. Por tanto, el que quiere entrar en relación con Dios tiene que pedir al sacerdote que lo haga en su nombre. La función del sacerdote es de mediación: unir los hombres con Dios, y Dios con los hombres, ofrecer sacrificios y bendecir. Para explicar el sacerdocio de los fieles, los Padres de la Iglesia han subrayado que cada uno de los cristianos tenía acceso directo a Dios. Porque todos participamos del sacerdocio de Cristo, hay una inmediatez y una cercanía de todos los cristianos con Dios.

En concreto, el cristiano —por su unión a Cristo— está capacitado para ofrecer sacrificios espirituales, llevar el mundo a Dios y Dios al mundo.

Todos los bautizados están llamados a poner a Dios y a los demás en relación. Hay una dimensión ascendente y otra descendente del sacerdocio común. La ascendente nos capacita a elevar a Dios nuestras vidas con todo lo que suponen, junto con Cristo. En Él, en la Santa Misa, nuestros pequeños trabajos y sacrificios adquieren un valor de eternidad. Más adelante, en el Cielo, los veremos transfigurados.

La dimensión descendente del sacerdocio común implica que el sacerdote comunica los dones de Dios a los hombres. Es lo que nos hace instrumentos de la santidad de los demás, por ejemplo, con nuestro apostolado. Esto ocurre en la misión de los padres cuando ayudan a crecer en la fe, en la esperanza y en la caridad a sus hijos, o en la santificación del matrimonio y de la vida familiar. También ocurre cuando acercamos a Dios a nuestros amigos y a nuestros compañeros de trabajo: «Mientras desarrolláis vuestra actividad en la misma entraña de la sociedad, participando en todos los afanes nobles y en todos los trabajos rectos de los hombres, no debéis perder de vista el profundo sentido sacerdotal que tiene vuestra vida: debéis ser mediadores en Cristo Jesús para llevar a Dios todas las cosas, y para que la gracia divina lo vivifique todo»^[9]. Esta misión santificadora de los cristianos no ordenados está íntimamente unida a la misión santificadora de los ministros sagrados, y de ella necesita. San Josemaría lo explicaba, hablando concretamente del apostolado de sus hijos, explicando que cada uno «procura ser apóstol en su propio ambiente de trabajo, acercando las almas a Cristo mediante el ejemplo y la palabra: el diálogo. Pero en el apostolado, al conducir a las almas por los caminos de la vida cristiana, se llega al muro sacramental. La función santificadora del laico tiene necesidad de la función santificadora del sacerdote, que administra el sacramento de la Penitencia, celebra la Eucaristía y proclama la Palabra de Dios en nombre de la Iglesia»^[10].

El sacerdocio común también comporta la misión real de Cristo, por la que todos los cristianos hacen que Cristo reine en sus vidas y en su entorno, sirviendo a los demás, especialmente en los pobres, en los enfermos y en todos los necesitados. El servicio es el modo de ejercicio de la dignidad real de los cristianos. También nos ayuda a descubrir y llevar a cabo lo que Dios ha pensado para el mundo.

Dios ha pensado el sacerdocio común y el ministerial mutuamente ordenados entre sí en la Iglesia. Su sacerdocio se presenta en la tierra en esa mutua articulación. Por eso, el clericalismo es un desequilibrio de esa mutua ordenación. Se verifica cuando los ministros invaden el campo de los demás fieles en asuntos y cosas que no les conciernen, o cuando los fieles no ordenados invaden el campo del sacerdocio ministerial cumpliendo funciones que son de los ministros.

Diversidad de vocaciones en la Iglesia

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

En este envío misionero están contenidas las tres funciones de la Iglesia en la tierra: el *munus profeticum* (anunciar la buena noticia de la salvación en Cristo), el *munus sacerdotale* (hacer efectivamente presente y transmitir la vida de Cristo que salva por los sacramentos y por la gracia) y el *munus regale* (ayudar a los cristianos a cumplir la misión de llevar el mundo a Dios y de crecer en santidad). Aunque todos los fieles comparten esta misma misión, no todos desempeñan el mismo papel. Algunos sacramentos y carismas configuran y capacitan a los cristianos para determinadas funciones ligadas a la misión.

Como hemos visto, los que tienen el sacerdocio común y los que también tienen el sacerdocio ministerial están mutuamente ordenados entre sí, de tal modo que hacen presente el sacerdocio y la mediación de Cristo en la tierra, los dones de la gracia, la fuerza y la luz de que todos necesitan para poder desarrollar la misión. Algunos de ellos fueron conformados con Cristo

cabeza de la Iglesia de una forma específica, distinta de los demás. Al haber recibido el sacramento del Orden, ellos poseen el sacerdocio ministerial para hacer sacramentalmente presente a Cristo para todos los demás fieles. Quienes han recibido la plenitud del sacramento del Orden son los obispos, sucesores de los Apóstoles. Quienes han recibido el sacramento del Orden en su segundo grado son los presbíteros, que ayudan directamente a los obispos. El tercer grado del sacramento del Orden, diaconal, configura a un cristiano con Cristo servidor, para ayudar al obispo y a los presbíteros en la predicación, en la caridad y en la celebración de algunos sacramentos.

En lo que respecta a la misión de llevar el mundo a Dios, hay dos grandes condiciones de vida que están ligadas a esta tarea. Unos tienen la peculiar vocación de llevar el mundo a Dios desde dentro, son los laicos. Lo hacen ordenando según Dios los asuntos temporales con los que su vida está como que entretejida (cfr. *Lumen gentium*, 31). Puesto que participan del sacerdocio de Cristo, los laicos participan de su misión santificadora, profética y real^[11]. Participan en la misión sacerdotal de Cristo cuando ofrecen como sacrificio espiritual, sobre todo en la Eucaristía, la propia vida con todas sus obras. Participan en la misión profética de Cristo cuando acogen en la fe la Palabra de Cristo, y la anuncian al mundo con el testimonio de la vida y de la palabra. Participan en la misión regia de Cristo porque reciben de Él el poder de vencer el pecado en sí mismos y en el mundo, por medio de la abnegación y la santidad de la propia vida, e impregnan de valores morales las actividades temporales del hombre y las instituciones de la sociedad.

Otros tienen la peculiar vocación de apartarse de las realidades y actividades seculares, viviendo según un estado de vida específico que se asemeja, en lo que cabe humanamente, a la condición de vida que los hombres tendrán al final (no se casan y a menudo viven como hermanos en comunidades, no poseen bienes, muchas veces cambian de nombre para así significar que “mueren” para su vida anterior, etc.). Para entrar en ese estado de vida se consagran de modo especial a Dios por la profesión de los consejos evangélicos: castidad (en el celibato o virginidad), pobreza y obediencia. La vida consagrada es un estado de vida reconocido por la Iglesia, que participa en su misión mediante una plena entrega a Cristo y a los hermanos dando testimonio de la esperanza del Reino de los cielos^[12].

En concreto, con su estado de vida recuerdan a todos los demás que no tienen en este mundo un domicilio permanente, dan un testimonio público de que todos los logros humanos deberán ser transfigurados en el día de la venida del Señor, y llevan el mundo a Dios como por atracción, desde fuera de las actividades y asuntos de los que se apartaron (*cf. Lumen gentium*, 44; *PC*, 5).

Laicos y religiosos llevan el mundo a Dios desde posiciones distintas: los primeros, desde dentro y promoviendo el desarrollo de la creación según la disposición divina (*cf. Gn 2,15*); los segundos, desde fuera, atrayendo la creación hacia su consumación, que ellos anticipan simbólicamente en su forma de vida. Los primeros necesitan que los segundos les recuerden que no se puede llevar el mundo a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas, los segundos necesitan que los primeros les recuerden que la vocación original del hombre es llevar la creación a la perfección que Dios ha pensado para ella; unos y otros, en comunión, sirven a la edificación del Reino de Dios. La vida consagrada también aporta mucho para la animación cristiana del mundo a través de obras de caridad, beneficencia y asistencia social, a las cuales se dedica con generosidad.

Además, en la vida de la Iglesia van surgiendo muchos caminos y modos de llevar a cabo la misión común. El siglo XX ha visto nacer muchas realidades, los movimientos, las nuevas comunidades monásticas y otras instituciones más recientes, y todas colaboran en la evangelización desde sus carismas propios.

Octavario por la unidad de cristianos

La Iglesia es *Una* porque su origen y modelo es la Santísima Trinidad; porque Cristo —su fundador— restablece la unidad de todos en un sólo cuerpo; porque el Espíritu Santo une a los fieles con la Cabeza, que es Cristo. Esta unidad se manifiesta en que los fieles profesan una misma fe, celebran unos mismos sacramentos, están unidos en una misma jerarquía, tienen una esperanza común y la misma caridad.

La Iglesia subsiste como sociedad constituida y organizada en el mundo en la Iglesia Católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en

comuni3n con 3l (cfr. *Lumen gentium*, 8). S3lo en ella se puede obtener la plenitud de los medios de salvaci3n puesto que el Se3or confi3 todos los bienes de la Nueva Alianza s3lo al Colegio apost3lico, cuya cabeza es Pedro. Cristo ha dado la unidad a la Iglesia y ella subsiste en la Iglesia Cat3lica. Esa unidad no se pierde a causa de las desuniones de los cristianos entre s3. Las separaciones entre cristianos causan, sin embargo, una herida en la Iglesia, pueden causar esc3ndalo y retrasan la evangelizaci3n.

Los que han nacido en un estado de separaci3n de la Iglesia Cat3lica no pueden considerarse sin m3s como cism3ticos o her3ticos. En sus comunidades e Iglesias pueden recibir la gracia a trav3s del Bautismo. En ellas hay muchos bienes de santificaci3n y de verdad que proceden de Cristo e impulsan a la unidad cat3lica, y el Esp3ritu Santo se sirve de ellas como instrumentos de salvaci3n, puesto que su fuerza viene de la plenitud de gracia y verdad que Cristo dio a la Iglesia cat3lica^[13].

Los miembros de esas Iglesias y comunidades se incorporan a Cristo en el Bautismo y por eso los reconocemos como hermanos. Estamos en cierta comuni3n de oraciones y otros beneficios espirituales, incluso cierta verdadera uni3n en el Esp3ritu Santo, con los cristianos que no pertenecen a la Iglesia Cat3lica (*Lumen gentium*, 15). Se puede crecer en unidad: acerc3ndonos m3s a Cristo y ayudando a los dem3s cristianos a estar m3s cerca de 3l; fomentando la unidad en lo esencial, la libertad en lo accidental y la caridad en todo; haciendo m3s habitable la casa de Dios a los dem3s; creciendo en veneraci3n y respeto por el Papa y la jerarqu3a, ayud3ndoles y siguiendo sus ense3anzas.

El movimiento ecum3nico es una tarea eclesial por la que se busca la unidad visible entre los cristianos en la 3nica Iglesia fundada por Cristo. Es un deseo del Se3or (*Jn* 17,21). Se realiza con la oraci3n, con la conversi3n del coraz3n, el rec3proco conocimiento fraterno y el di3logo teol3gico.

El octavario de oraci3n por la unidad de los cristianos es una de las actividades de las que se compone el movimiento ecum3nico, situ3ndose en el 3mbito del llamado ecumenismo espiritual. Naci3 en Estados Unidos de Am3rica en 1908, de mano del episcopaliano Paul Watson, que despu3s se uni3 a la Iglesia Cat3lica. Los papas P3o X y Benedicto XV elogiaron y animaron a todos los cat3licos a unirse a esta iniciativa. Se celebra desde el

18 de enero hasta el día 25 de enero, fiesta de la Conversión de San Pablo. Además de la Iglesia Católica, se vive en varias Iglesias ortodoxas y en muchas comunidades cristianas. En algunos lugares puede incluir encuentros de oración o incluso una oración litúrgica, como las Vísperas, con la presencia de cristianos que no están en plena comunión con la Iglesia Católica. Sin embargo, lo más extendido entre todos es la oración personal por esta intención común en favor de la unidad visible de los cristianos durante los ocho días indicados.

Miguel de Salis

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 748–945.

— *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 147–193.

— San Juan Pablo II, *Ut unum sint*, 25–V–1995.

[1] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 777; cf. *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 147.

[2] *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 149; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 778.

[3] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 782–786.

[4] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 787–795.

[5] San Josemaría Escrivá, *Camino*, n. 755.

[6] «En muchas ocasiones, desde hace más de un cuarto de siglo, al recitar el Credo y afirmar mi fe en la divinidad de la Iglesia una, santa, católica y apostólica, añado a pesar de los pesares. Cuando he comentado esa costumbre mía y alguno me pregunta a qué quiero referirme, respondo: a tus pecados y a los míos» (San Josemaría Escrivá, *Es Cristo que pasa*, n. 131).

[7] San Josemaría Escrivá, *Es Cristo que pasa*, n. 131.

[8] *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 177.

[9] San Josemaría Escrivá, *Cartas*, Roma, 28–III–55, n. 4.

[10] San Josemaría Escrivá, *Conversaciones con Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer*, n. 69. «La santidad —cuando es verdadera— se desborda del vaso, para llenar otros corazones, otras almas, de esa sobreabundancia. § Los hijos de Dios nos santificamos, santificando. —¿Cunde a tu alrededor la vida cristiana? Piénsalo a diario» (*Forja*, n. 856).

[11] *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 189–191.

[12] *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 192s. «Nuestra misión de cristianos es proclamar esa Realeza de Cristo, anunciarla con nuestra palabra y con nuestras obras. Quiere el Señor a los suyos en todas las encrucijadas de la tierra. A algunos los llama al desierto, a desentenderse de los avatares de la sociedad de los hombres, para hacer que esos mismos hombres recuerden a los demás, con su testimonio, que existe Dios. A otros, les encomienda el ministerio sacerdotal. A la gran mayoría, los quiere en medio del mundo, en las ocupaciones terrenas. Por lo tanto, deben estos cristianos llevar a Cristo a todos los ámbitos donde se desarrollan las tareas humanas: a la fábrica, al laboratorio, al trabajo de la tierra, al taller del artesano, a las calles de las grandes ciudades y a los senderos de montaña» (San Josemaría Escrivá, *Es Cristo que pasa*, n. 105).

[13] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 819.

[Volver al índice](#)

16. La constitución jerárquica de la Iglesia

La Iglesia es una sociedad estructurada donde unos tienen la misión de guiar a los otros. La asistencia del Espíritu Santo a toda la Iglesia para que no se equivoque al creer se da también al magisterio para que enseñe fiel y auténticamente la Palabra de Dios. Desde siempre la Iglesia ha llamado al orden del presbiterado solo a los varones bautizados: se ha sentido vinculada a la voluntad de Cristo, que eligió como Apóstoles solo a hombres.

La Iglesia en la tierra es, *a la vez*, comunión y sociedad estructurada por el Espíritu Santo a través de la Palabra de Dios, de los sacramentos y de los carismas. Es comunión de los hijos de Dios porque todos son bautizados y comulgan del mismo Pan, que es Cristo. Es sociedad estructurada porque entre los bautizados se dan relaciones estables por las que unos tienen la misión de guiar a los otros. Como el pastor guía y cuida el rebaño, llevándolo a sitios seguros donde puede alimentarse con buena hierba, según la imagen bíblica (*cf. Jn 10,11–18; Sal 22*), así Cristo pide a los que ha constituido pastores en la Iglesia para hacer lo mismo^[1]. La distinción entre pastor y rebaño y la dedicación vital al rebaño por parte del pastor, como Cristo que ha dado la vida por las ovejas, es una imagen bíblica que —dentro de sus lógicas limitaciones— puede ayudar a entender la presencia simultánea de la comunión y de la estructuración social en la Iglesia.

Los mismos sacramentos que hacen la Iglesia son los que la estructuran para que sea en la tierra el sacramento universal de salvación. Concretamente, por los sacramentos del Bautismo, Confirmación y Orden, los fieles participan —en formas diversas— de la misión sacerdotal de Cristo. De la acción del Espíritu Santo en los sacramentos y en los carismas provienen las tres grandes posiciones históricas que se encuentran en la Iglesia: los fieles laicos, los ministros sagrados (que han recibido el

sacramento del Orden y forman la jerarquía de la Iglesia: diáconos, presbíteros y obispos) y los religiosos.

El hecho de decir que la Iglesia tiene una estructura jerárquica no quiere decir que unos son más que otros. Todos, por el Bautismo, están llamados a la misión de llevar a los hombres y el mundo a Dios. Esta misión viene directamente de Dios, sin que nadie necesite el permiso de otro para realizarla. Sin embargo, para poder llevarla a cabo es necesaria la gracia, porque sin Cristo no podemos hacer nada (*cf. Jn 15,5*). Por tanto, es necesario que algunos —la jerarquía— hagan a Cristo sacramentalmente presente para los demás, para que así todos puedan realizar la misión evangelizadora. El servicio a la misión de todos es la razón de la existencia de la función jerárquica en la Iglesia. La relación entre fieles y jerarquía tiene una dinámica misionera, y es continuación de la misión del Hijo en la fuerza del Espíritu Santo. Por tanto, la jerarquía en la Iglesia no es fruto de circunstancias históricas en que un grupo ha prevalecido sobre otro imponiendo su voluntad.

El Romano Pontífice

El Papa es el obispo de Roma y sucesor de san Pedro, es el perpetuo y visible principio y fundamento de la unidad de la Iglesia. Cristo le ha dado al apóstol san Pedro el encargo de presidir el colegio apostólico y confirmar a sus hermanos en la fe (*Lc 22,31–32*). Todas las Iglesias particulares están unidas a la Iglesia de Roma, y todos los obispos que presiden esas iglesias están en comunión con el obispo de Roma, que les preside en la caridad. La función de éste último es servir a la unidad del episcopado y, así, servir la unidad de la Iglesia. Por esto el Papa es la cabeza del colegio de los obispos y pastor de toda la Iglesia, sobre la que tiene, por institución divina, la potestad plena, suprema, inmediata y universal. Esta potestad del Papa tiene un límite interno, porque el Romano Pontífice está dentro y no por encima de la Iglesia de Cristo. Por tanto, está sujeto a la ley divina y a la ley natural, como todos los cristianos.

El Señor ha prometido que su Iglesia permanecerá siempre en la fe (*Mt 16,19*) y garantiza esa fidelidad con su presencia, en virtud del Espíritu Santo. Esta propiedad es poseída por la Iglesia en su totalidad (no en cada

miembro). Por eso los fieles en su conjunto no se equivocan al adherir indefectiblemente a la fe guiados por el magisterio vivo de la Iglesia bajo la acción del Espíritu Santo que guía unos y otros. La asistencia del Espíritu Santo a toda la Iglesia para que no se equivoque al creer se da también al magisterio para que enseñe fiel y auténticamente la Palabra de Dios en la Iglesia. En algunos casos específicos esa asistencia del Espíritu garantiza que las intervenciones del magisterio no contienen error, por eso se suele decir que en tales casos el magisterio participa de la misma infalibilidad que el Señor ha prometido a su Iglesia. «La infalibilidad del Magisterio se ejerce cuando el Romano Pontífice, en virtud de su autoridad de Supremo Pastor de la Iglesia, o el colegio de los obispos en comunión con el Papa, sobre todo reunido en un Concilio Ecuménico, proclaman con acto definitivo una doctrina referente a la fe o a la moral; y también cuando el Papa y los obispos, en su Magisterio ordinario, concuerdan en proponer una doctrina como definitiva. Todo fiel debe adherirse a tales enseñanzas con el obsequio de la fe»^[2].

La convicción sobre la responsabilidad que comporta la misión del Romano Pontífice y la autoridad de que goza para llevarla a cabo lleva a los católicos a cultivar una intensa oración de intercesión por él. Además, la unidad con el Papa les llevará a evitar hablar negativamente en público sobre el Romano Pontífice o a menoscabar la confianza en él, también en casos en los que no se comparta algún criterio personal concreto. Si esto último llegase a suceder, el deseo de tener criterio y de formarse bien lleva al católico a pedir consejo sobre las dudas que tenga, rezar y estudiar con más profundidad el tema en que encuentra alguna dificultad, procurando entender las motivaciones con apertura de espíritu, lo cual podrá exigir algún tiempo y paciencia. Si la discrepancia se mantiene, conviene guardar silencio^[3] y prestar al menos un «asentimiento religioso del entendimiento y de la voluntad»^[4] a sus enseñanzas.

Los Obispos, sucesores de los Apóstoles

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

el depósito de la fe recibido de los Apóstoles. También es apostólica por su estructura, en cuanto es instruida, santificada y gobernada, hasta la vuelta de Cristo, por los Apóstoles y sus sucesores, los obispos, en comunión con el sucesor de Pedro. La sucesión apostólica es la transmisión, mediante el sacramento del Orden, de la misión y la potestad de los Apóstoles a sus sucesores, los obispos. Éstos no reciben todos los dones que Dios ha ofrecido a los Apóstoles, sino solo aquellos dones que ellos han recibido para transmitirlos a la Iglesia. Gracias a esta transmisión, la Iglesia se mantiene en comunión de fe y de vida con su origen, mientras a lo largo de los siglos ordena todo su apostolado a la difusión del Reino de Cristo sobre la tierra^[5].

El colegio de los obispos, en comunión con el Papa y nunca sin él, ejerce también la potestad suprema y plena sobre la Iglesia. Los obispos han recibido la misión de *enseñar* como testigos auténticos de la fe apostólica; de *santificar* dispensando la gracia de Cristo en el ministerio de la Palabra y de los sacramentos, en particular de la Eucaristía; y *gobernar* al pueblo de Dios en la tierra^[6].

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

La participación del presbiterio en el ministerio de los obispos

El ministerio en la Iglesia es uno, porque el ministerio apostólico es uno, pero por institución divina está participado en tres grados: episcopado, presbiterado y diaconado. Esta unidad del ministerio se manifiesta en la relación interna entre sus tres grados, que son cumulativos. En efecto, no son tres clases o tipos de ministros, sino grados de un mismo y único ministerio, de un único sacramento del Orden. Quien ha recibido el grado del episcopado no deja de ser también presbítero y diácono, el que ha recibido el presbiterado no deja de ser diácono. Además, este sacramento tiene una unidad eclesial. Es un ministerio de comunión porque se ejercita a favor de la comunión y porque está estructurado internamente como una comunión ministerial con aquellos que han recibido el mismo sacramento en sus diversos grados.

En su misión en la Iglesia particular, el obispo cuenta con los presbíteros incardinados, que son sus principales e insustituibles colaboradores. Los presbíteros están revestidos del único e idéntico sacerdocio ministerial del que el obispo posee la plenitud. Lo reciben a través del sacramento del Orden, con la imposición de las manos del obispo y la oración consagratória. A partir de entonces, entran a formar parte del presbiterio, un colegio estable formado por todos los presbíteros que, unidos al obispo, comparten la misma misión pastoral en favor del pueblo de Dios.

Por tanto, cuando el obispo asocia los presbíteros a su solicitud y responsabilidad, no lo hace como algo opcional o conveniente, sino como consecuencia necesaria de compartir la misma misión, de la que él es cabeza y que viene del sacramento del Orden. Los presbíteros son los más directos ayudantes del obispo en el cuidado pastoral del pueblo de Dios que le ha sido encomendado. Ellos hacen presente la solicitud del obispo en un determinado lugar o ámbito, predicán la Palabra de Dios y celebran los sacramentos, especialmente el sacramento de la Eucaristía.

Motivación del acceso al sacerdocio por parte solo de los varones

Desde siempre la Iglesia ha llamado al orden del presbiterado solo a los varones bautizados. En el periodo patrístico hubo algunas sectas que defendieron un sacerdocio femenino, pero ya entonces fueron condenadas por San Ireneo, por San Epifanio y por Tertuliano. Llamar al sacerdocio solo a los varones es una práctica de la Iglesia que no ha conocido cambios a lo largo de sus más de veinte siglos de misión. Además, no se conoce ninguna enseñanza en contra de ello por parte de los pastores, a pesar de que la misión cristiana ha sido realizada con frecuencia en un entorno en que las religiones conocían un orden sacerdotal femenino.

La razón fundamental para esta decisión proviene de la Revelación. La Iglesia se ha sentido siempre vinculada a la voluntad de Cristo, que eligió como Apóstoles solo a hombres. Hubiera podido elegir para ese colegio apostólico a la criatura más excelsa, su Madre Santísima, pero no lo hizo. Y también hubiera podido elegir entre las mujeres que le acompañaron en su vida pública, algunas de las cuales fueron más fieles y más fuertes que algunos de los Apóstoles, pero no lo hizo. Los Apóstoles, a su vez, contaron con la colaboración de hombres y mujeres, pero se sintieron vinculados a la voluntad del Señor cuando se trató de elegir a sucesores suyos en la misión pastoral, para la cual han elegido solo varones. Se podría pensar que esto es fruto de la mentalidad judía, pero en ningún caso Cristo dio muestras de actuar condicionado por categorías culturales en el trato con las mujeres, a las cuales valoró mucho, enseñando la igual dignidad de hombre y mujer. De hecho, su comportamiento contrastó con lo que era habitual entre los judíos de entonces, y lo mismo pasó con los Apóstoles, que siguieron en esto al Maestro.

En diversas épocas se ha planteado la posibilidad del acceso de las mujeres al sacerdocio. Por un lado, esa opinión adquiere fuerza con el deseo de corresponder a situaciones culturales que legítimamente desean dar más importancia al papel de la mujer en la sociedad y en la familia. Esta mayor atención es fruto de una profundización en el mensaje del Evangelio, que proclama la igual dignidad de todos los seres humanos. Por otro lado, esta opinión mira a la forma sacramental de la Iglesia, con su estructura jerárquica, como si fuera un modo meramente humano de organizarse. En sustancia, afirman que, si los cristianos se organizan para la misión, sacando inspiración de las formas culturales en que viven, ahora podrían incorporar

a las mujeres a esa estructura social. Así mostrarían mejor la atención a la mujer, que ya está presente en el Nuevo Testamento, y eso resulta útil a la misión porque estaría más conforme con la mentalidad del hombre moderno.

Ciertamente hay cosas en el modo de organizarse de la Iglesia que son fruto de la creación o absorción de formas sociales en que los hombres se han organizado, pero hay otras que han sido elegidas y queridas así por Cristo. Las primeras son fruto de la creatividad humana en su respuesta a Dios, las segundas son dadas por Dios. Las primeras se pueden cambiar según la utilidad que tengan para la misión. Las segundas no están disponibles para cambios sustanciales, porque vienen de una voluntad positiva de Cristo. A lo largo de la historia, la Iglesia discierne cuáles pertenecen al primer grupo y las que corresponden al segundo. A veces el discernimiento no es una tarea fácil, requiere paciencia, estudio, meditación de la Palabra de Dios y una disposición abierta a su designio. En su día, san Pablo VI y san Juan Pablo II, después de haber estudiado el tema, han reconocido que la Iglesia no tiene el poder para admitir mujeres al sacerdocio ministerial. En 1994 el papa san Juan Pablo II ha afirmado que este tema es una enseñanza definitiva de la Iglesia, que ya no está sujeta a revisión^[7]. En el año siguiente, reconociendo que los pastores siempre han enseñado esto dispersos por el mundo en sus respectivas iglesias a lo largo de los siglos, la Congregación para la Doctrina de la Fe afirmó que se trataba de una enseñanza que goza de la infalibilidad que Dios ha prometido a su Iglesia en su magisterio ordinario y universal.

Miguel de Salis

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 871–896.

— *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 177–187, 333.

^[1] *Evangelii Gaudium*, n. 24: «Los evangelizadores tienen así “olor a oveja” y éstas escuchan su voz».

- [2] *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 185.
- [3] Cf. Instrucción *Donum veritatis*, n. 31.
- [4] *Código de Derecho Canónico*, 752. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 892.
- [5] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 861–862.
- [6] *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 184, 186s.
- [7] Juan Pablo II, Carta Apostólica *Ordinatio sacerdotalis*, 22–V–1994, n. 4.

[Volver al índice](#)

17. La Iglesia y el mundo

La Iglesia es inseparablemente humana y divina. Vive y actúa en el mundo, pero su fin y su fuerza no están en la tierra, sino en el Cielo. La Iglesia sólo busca la salvación de la humanidad, pero se preocupa también por los asuntos temporales. Cada fiel cristiano participa en la misión de la Iglesia según su condición y vocación, y los dones recibidos. Los laicos están llamados a santificar el mundo desde dentro. La Iglesia no puede ni debe sustituir al Estado, pero tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia.

La Iglesia se presenta ante el mundo como la comunidad de los discípulos de Jesús. Creemos que Cristo es el Hijo de Dios hecho carne, el rostro humano de Dios, que sigue actuando junto con el Espíritu Santo en la misión de la Iglesia, siguiendo el proyecto divino de la salvación.

«La Iglesia es, por tanto, inseparablemente humana y divina. Es sociedad divina por su origen, sobrenatural por su fin y por los medios que próximamente se ordenan a ese fin; pero, en cuanto se compone de hombres, es una comunidad humana (León XIII, *Satis cognitum*). Vive y actúa en el mundo, pero su fin y su fuerza no están en la tierra, sino en el Cielo»^[1].

Todos los seres creados llevan la huella de Dios, especialmente las personas, creadas a su imagen y semejanza. Además, ya desde el Antiguo Testamento se ve que Dios ha establecido un orden de realidades que llamamos “sagradas”, a través de determinados signos que pueden ser algunas personas (ministros sagrados) o realidades materiales (el templo y los demás objetos apartados del uso común para el servicio a Dios). Al lado de estas “realidades sagradas”, cuyo sentido es el culto, se sitúa el ámbito de las realidades creadas (como son el trabajo, la familia, la cultura y las relaciones sociales, económicas y políticas, etc.) que llamamos “profanas” o

“seculares”. Pero no debe pensarse que lo sagrado es relativo a Dios y que lo profano es ajeno a Dios.

Con la *Encarnación* del Hijo de Dios, las realidades profanas pueden ser vividas en unión con Él, por la acción del Espíritu Santo, a través de la fe y los sacramentos. Y así todas esas realidades pueden ser también, sin necesidad de apartarlas de su uso corriente, un medio de colaboración con la *redención* y un medio de *santificación*. A esto se llama la “secularidad cristiana” (de *saeculum* = siglo o mundo). Los cristianos amamos el mundo, ante todo, porque ha sido creado por Dios. Y procuramos llevarlo a Dios, sabiendo que también en el mundo está presente el pecado; pero que la gracia de Dios sana y eleva esa realidad.

La Iglesia en la historia

La Iglesia, como comunidad humana y social, está y vive en el mundo. Iglesia y mundo se relacionan estrechamente, pero no se identifican. El mundo no es un espacio ajeno a Dios, pero su sentido no se agota en lo terreno, porque está llamado en Cristo a un nuevo modo de existencia, que Jesús llama el “Reino de Dios”. Este reino no es una realidad política, sino espiritual. El mundo no es independiente de Dios, como afirma el laicismo queriendo relegar la religión al ámbito de lo privado e irrelevante.

A la vez, el mundo posee una *autonomía* respecto a la Iglesia como institución eclesial. Jesús dijo: «Dad al César lo que es del César» (*Mt 22,21*). No hay una solución cristiana oficial para todos los asuntos del mundo, sino diversas soluciones concretas. Y la Iglesia no se identifica con ningún orden histórico concreto: con ninguna ideología, régimen político, económico o social. Esto, como hemos dicho, no significa que los valores terrenos sean independientes de Dios. En la visión cristiana del mundo todo es don de Dios y el mundo está llamado a ser un camino para conocer y amar a Dios; y, como consecuencia, para amar al prójimo y servir a la unidad del género humano.

La misión de la Iglesia no es un proyecto político ni tampoco aspira a “sacralizar” el mundo, sino que es una misión religiosa: sólo busca la salvación de la humanidad, salvación que va más allá del bienestar o de la

justicia terrena. Al mismo tiempo, la Iglesia se preocupa también por los asuntos temporales: porque la persona no es un abstracto, sino alguien situado en un contexto familiar y social, laboral y económico, y porque el mensaje del Evangelio pide la redención de la entera realidad con la promoción de la justicia y de la paz, de modo que el Reino de Dios se pueda ir edificando en la historia.

La Iglesia recuerda a todos la provisionalidad de los logros temporales. Lo que hacemos los hombres requiere ser mejorado, completado y transformado finalmente por Dios. Y así puede formar parte de ese mundo nuevo que corresponde al Reino.

Por esos motivos la Iglesia, también institucionalmente, se ocupa de las cuestiones sociales y temporales, no en sus aspectos técnicos y contingentes, sino en cuanto pueden impedir la unión con Dios y la vida eterna. El principal obstáculo para esto es el pecado, y todo pecado es personal. Las consecuencias del pecado pueden llegar a constituir en el ambiente social verdaderas “estructuras de pecado”, que impiden a los hombres alcanzar la verdad y el bien común, la vida de la gracia y el amor a Dios y al prójimo. Por eso, cuando la Iglesia enseña su *Doctrina social*, no se sale de su misión propia, sino que la afronta en medio de la complejidad del mundo presente y tratando de mediar en el diálogo entre las culturas y las religiones.

La secularidad cristiana y la misión de la Iglesia

Como hemos señalado, la visión cristiana del mundo, que la Iglesia anuncia y enseña, se llama secularidad cristiana o también “dimensión secular” de lo cristiano y de la Iglesia. La secularidad cristiana tiene su raíz en el hecho de que el Hijo de Dios se haya hecho hombre en un tiempo y cultura determinados. Y se realiza de formas diversas en todos los cristianos. El magisterio de la Iglesia enseña: «Todos los miembros de la Iglesia son partícipes de su dimensión secular; *pero lo son de formas diversas*» (*Christifideles laici*, n. 15).

En relación con esto puede verse el hecho de que en la Iglesia hay una pluralidad de *posiciones* personales que comportan a su vez diversos modos

de relación con el mundo. El Concilio Vaticano II lo apunta cuando usa expresiones diferenciadoras: pastores, laicos y religiosos participan en la misión de la Iglesia cada uno *a su modo, de modo peculiar o por su parte*.

La misión de la Iglesia es única y la misma para todos los bautizados: la gloria de Dios (que Dios sea conocido, reconocido y amado) y la salvación de las personas por medio del encuentro personal con Cristo. Esta misión se puede llamar también evangelización, en cuanto que anuncia el mensaje de salvación que Cristo nos ha traído: Evangelio quiere decir “buena noticia” de esa salvación.

Esto depende de la propia vocación y misión de cada uno^[2]. *Los laicos* ejercen el triple oficio salvífico de Cristo y realizan la Misión “como desde dentro”^[3] de las realidades seculares, es decir, en el modo “ordinario” de relación con el mundo (y que comparten con los no cristianos). *La vida religiosa* implica un modo propio de testimonio (que se expresa con la “profesión” de los consejos evangélicos), necesario para la Iglesia y el mundo, de la trascendencia del Reino de Dios al que aspiramos^[4]. Y respecto a *los ministros sagrados*, dice el Vaticano II: «Para apacentar el Pueblo de Dios y acrecentarlo siempre, Cristo Señor instituyó en su Iglesia diversos ministerios, ordenados al bien de todo el Cuerpo»^[5]; «Los pastores están destinados principal y expresamente al sagrado ministerio por razón de su particular vocación»^[6]. Esa es su manera propia de participar en la Misión.

Así pues, cada fiel cristiano participa en la misión de la Iglesia según su condición y vocación, y los dones recibidos, entre los cuales se cuentan los sacramentos y los carismas. De ello dependen también las *tareas* que corresponden a cada uno, dentro de la única Misión de la Iglesia.

Todos los fieles cristianos, en virtud de su bautismo, están capacitados para diversas tareas dentro de la misión evangelizadora de la Iglesia.

Estas tareas se pueden distribuir en tres ámbitos^[7]: A) hacia dentro de la Iglesia misma (apostolado de los cristianos o “pastoral” ordinaria); B) “hacia fuera”, es decir, las relaciones con otras religiones y con los no creyentes; C) el ámbito del ecumenismo (relaciones con los cristianos no católicos, en orden a procurar la unidad de los cristianos). Es importante

subrayar que en cualquiera de las tareas en que participan los fieles lo hacen de acuerdo con su propia vocación y misión.

Hay tareas eclesiales en las que puede participar cualquier bautizado y que pueden situarse en relación con la fe (como la catequesis o la enseñanza escolar de la religión), con el culto (participación en la liturgia), con la caridad (como la atención a los más necesitados) y en general con la vida de la Iglesia (como la participación en consejos o sínodos para ayudar a la toma de decisiones pastorales). También pueden los fieles colaborar con los pastores de la Iglesia en tareas para las que estén profesionalmente capacitados, por ejemplo, en el ámbito económico, jurídico, etc., incluyendo determinadas tareas de gobierno.

Algunas de esas tareas (que no requieren el sacramento del orden) pueden ser establecidas y supervisadas oficialmente por la Iglesia como “ministerios instituidos” (no ordenados). Por participar en estas tareas, los fieles laicos no son ni más laicos ni menos laicos. A la vez, debe cuidarse que las desempeñen de acuerdo con su propia vocación y misión, de modo que no se les confunda con los pastores de la Iglesia.

El papel de los laicos: santificación del mundo desde dentro

Los fieles laicos, por la gracia del bautismo y los carismas otorgados por el Espíritu Santo, han recibido de Dios la vocación y misión propias de «buscar el Reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios»^[8].

En consecuencia, además de diversas tareas que pueden desempeñar como los demás fieles bautizados, la misión propia de los fieles laicos consiste en santificar el mundo «como desde dentro»^[9]. Y esto, no simplemente porque pasan la mayor parte de su tiempo en ocupaciones seculares o resolviendo asuntos temporales, ni tampoco porque deban “entrar” a la Iglesia para “salir” a santificar el mundo; sino por su colaboración con la gracia, que unifica, da vida e impulsa su vida cristiana ahí donde están, integrándola en la acción salvadora de Dios. En realidad, «su vocación se extiende a ser testigos de Cristo en todo momento en medio de la sociedad humana»^[10].

De esta manera los fieles laicos, al realizar sus deberes profesionales, familiares, sociales, etc., cara a Dios, ordenan al mismo tiempo la realidad temporal según Dios. El Concilio Vaticano II insistía claramente en este punto: «Se equivocan los cristianos que, con el pretexto de que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas según la vocación personal de cada uno»^[11].

Al tratar sobre el proceso moderno de la evolución del laicado, que llevó a estas afirmaciones del Concilio Vaticano II acerca de la vocación y misión de los fieles laicos, decía san Josemaría poco después del concilio: «Esto trae consigo una visión más honda de la Iglesia, como comunidad formada por todos los fieles, de modo que todos somos solidarios de una misma misión, que cada uno debe realizar según sus circunstancias personales. Los laicos, gracias a los impulsos del Espíritu Santo, son cada vez más conscientes de ser Iglesia, de tener una misión específica, sublime y necesaria, puesto que ha sido querida por Dios. Y saben que esa misión depende de su misma condición de cristianos, no necesariamente de un mandato de la Jerarquía, aunque es evidente que deberán realizarla en unión con la Jerarquía eclesiástica y según las enseñanzas del Magisterio»^[12].

La vocación de los ministros sagrados y de los religiosos no los exime de santificar el mundo, pero el modo en que obran esa santificación es diferente. Los ministros ordenados la realizan en el ejercicio de su propio ministerio. Y los miembros de la vida religiosa, a través de su peculiar testimonio escatológico.

En cuanto a *los pastores* de la Iglesia, les corresponde en primer lugar la enseñanza de la Doctrina social de la Iglesia; en segundo lugar, la formación de los fieles y de su conciencia en ese ámbito; finalmente, cuando sea necesario les corresponde el juicio moral en situaciones excepcionales de orden social o político. El discernimiento de los pastores se mueve en el plano del consejo a los fieles, no del mandato, aunque éste sería posible en circunstancias excepcionales.

Así pues, no corresponde a la Jerarquía una función directa en la organización de la sociedad. Su cometido es aportar los “auxilios morales y

espirituales”, junto con la orientación de los “principios morales” que han de guiar su actividad, que los laicos llevarán a cabo «con su libre iniciativa y sin esperar pasivamente consignas y directrices» de los pastores»^[13].

La Iglesia acepta cualquier sistema social en que se respete la dignidad humana; y los fieles deben acoger el Magisterio social con una adhesión de la inteligencia, de la voluntad y de las obras^[14].

Toda la misión de la Iglesia tiene como centro la caridad, es decir, el amor a Dios y al prójimo, especialmente a los más necesitados. «Un hombre o una sociedad que no reaccione ante las tribulaciones o las injusticias, y que no se esfuerce por aliviarlas, no son un hombre o una sociedad a la medida del amor del Corazón de Cristo»^[15].

Libertad y responsabilidad de los laicos

La libertad y responsabilidad en las diferentes actividades sociales, políticas y culturales, dentro de la propia vocación cristiana, nos lleva a distinguir entre laicidad y laicismo. Por *laicidad* se entiende que el Estado es autónomo respecto a las leyes eclesiásticas; mientras el *laicismo* pretende una autonomía de la política respecto al orden moral y al mismo designio divino, y tiende a encerrar la religión en la esfera puramente privada. De este modo conculca el derecho a la libertad religiosa y perjudica el orden social^[16].

Una sana laicidad evita dos extremos: la imposición, por parte del Estado, de una moral que decidiría sobre lo que es bueno o malo en todos los ámbitos —lo que vendría a ser equivalente a una pseudoreligión—; y su rechazo a priori de los valores morales que provienen de ámbitos culturales o religiosos que son de libre pertenencia y no deben ser gestionados desde el poder político.

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

aplican sus propias doctrinas, independientemente de cuál haya sido su origen. Solo debe garantizarse que la actividad social y política se atenga a la dignidad humana y al bien común.

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

La religión puede y debe servir como elemento crítico en lo que se refiere a los valores éticos de una sociedad. Recíprocamente, la ética puede y debe ser capaz de criticar a los creyentes de cualquier religión, en cuanto a la adecuación de sus creencias (o prácticas religiosas, o conductas ciudadanas inspiradas en su fe religiosa) a la dignidad humana y al bien común. Religión y ética deben situarse en diálogo dentro de la vida social y ciudadana.

La Iglesia y el Estado

A lo largo de la historia, los cristianos han comprendido su misión de evangelizar en el mundo de maneras diferentes. Y así también ha variado el modo en que han comprendido las relaciones institucionales entre la Iglesia y el Estado. Durante algunos siglos, el modelo que se seguía en los países cristianos era el de un Estado confesional católico, donde el poder sagrado de los reyes quedaba avalado por la autoridad espiritual de la Iglesia. Se trataba de una mutua colaboración que en muchas ocasiones llegó a quitar la libertad a la Iglesia, que quedaba de hecho sometida al poder temporal del rey. Los cambios sociopolíticos que surgieron alrededor de la Ilustración contribuyeron a la separación entre la Iglesia y el Estado, con el reconocimiento por parte de la autoridad de la Iglesia de la legitimidad de cualquier gobierno elegido democráticamente por el pueblo.

Pero el régimen de separación no es el ideal. La relación institucional entre la Iglesia y el Estado (que tienen diversidad de naturaleza y de fines) comporta, más bien, una distinción sin separación, una unión sin confusión (cfr. *Mt* 22,15–21 y par.). Esa relación será correcta y fructuosa si existen relaciones amistosas y colaborativas entre los dos ámbitos, si se reconoce el papel de la religión en la vida personal y social, y si se respeta el derecho de libertad religiosa.

La Iglesia ha recibido de Cristo el mandato apostólico: «Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándoles en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (*Mt* 28,19–20). Con su doctrina y con su actividad apostólica, tanto en el nivel universal como en el nivel concreto de las Iglesias particulares, ya sean occidentales u orientales, la Iglesia contribuye a la recta ordenación de las cosas temporales, de modo que sirvan al hombre para alcanzar su fin último y no lo desvíen de él.

Los medios que la Iglesia como institución utiliza para llevar a cabo su misión son, ante todo, espirituales: la predicación del Evangelio, la administración de los sacramentos, la oración. También necesita utilizar medios materiales, adecuados a la naturaleza de sus miembros, que son personas humanas (cfr. *Hch* 4,32–37; *1Tm* 5,18); estos medios han de ser siempre conformes al Evangelio. La Iglesia necesita además independencia para realizar su misión en el mundo, pero no un predominio de carácter político o económico^[17].

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

La distinción entre el ámbito religioso y político implica que el Estado no goza de “sacralidad” ni debe gobernar las conciencias, ya que el fundamento moral de la política se encuentra fuera de ella. Además, la Iglesia no posee un poder político coercitivo. En cuanto que la pertenencia a

ella, desde el punto de vista civil, es voluntaria, su potestad es de carácter espiritual y no impone una única solución política. En tal modo, Estado e Iglesia se ajustan a sus propias funciones, y esto favorece la libertad religiosa y social.

De aquí derivan dos importantes derechos: el derecho a la libertad religiosa, que consiste en una inmunidad de coacción por parte del Estado en materia religiosa; y el derecho a la libertad de actuación de los católicos respecto a la jerarquía en materia temporal: «Los fieles laicos tienen derecho a que se les reconozca en los asuntos terrenos aquella libertad que compete a todos los ciudadanos; sin embargo, al usar de esa libertad, han de cuidar de que sus acciones estén inspiradas por el espíritu evangélico, y han de prestar atención a la doctrina propuesta por el magisterio de la Iglesia, evitando a la vez presentar como doctrina de la Iglesia su propio criterio, en materias opinables»^[18].

La libertad religiosa

La distinción institucional entre la Iglesia y el Estado no comporta —como se ha dicho— su total separación, ni que la Iglesia deba reducir la propia acción al ámbito privado y espiritual. Ciertamente la Iglesia «no puede ni debe sustituir al Estado. Pero tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia»^[19]. En este sentido, la Iglesia tiene el derecho y el deber «de enseñar su doctrina sobre la sociedad, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas»^[20].

Un aspecto importante de la relación entre la Iglesia y el Estado es el *derecho a la libertad religiosa*. Velar por el respeto de este derecho es velar por el respeto del entero orden social. El derecho a la libertad social y civil en materia religiosa, para todos los creyentes de cualquier religión, es la fuente y síntesis de todos los derechos del hombre.

En muchos países la Constitución (o sistema de leyes fundamentales que regulan el sistema de gobierno de un Estado) garantiza ampliamente la libertad religiosa de todos los ciudadanos y grupos religiosos. Además, si es

posible, la Iglesia procura establecer acuerdos con el Estado, llamados en general Concordatos, en los cuales se pactan soluciones a las cuestiones concretas, como la libertad de la Iglesia y de sus entidades para ejercer su misión, convenios en materia educativa o económica, días de fiesta, etc.

Enrique Colom, Christian Mendoza y Ramiro Pellitero

Bibliografía básica

—*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2104–2109; 2244–2246; 2419–2425.

—Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 74–76; y *Dignitatis humanae*, 1–8; 13–14.

—San Juan Pablo II, *Christifideles laici*, 30–XII–88, 36–44.

Lecturas recomendadas

— Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, 24–XI–2002.

— *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, 49–55; 60–71; 189–191; 238–243; 377–427.

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

[1] San Josemaría, *Amar a la Iglesia*, n. 6

[2] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 901–913.

[3] Cf. *Lumen gentium*, 31.

[4] Sobre la vida consagrada, cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 914–933

[5] *Lumen gentium*, 18.

[6] *Ibíd.*, 31.

[7] Cf. Concilio Vaticano II, Decreto *Ad gentes*, 6.

- [8] *Lumen gentium*, 31.
- [9] *Ibíd.*
- [10] *Gaudium et spes*, 43.
- [11] *Ibíd.*
- [12] San Josemaría, *Conversaciones*, n. 59
- [13] *Cf. Apostolicam actuositatem*, 7.
- [14] *Cf. Lc 10,16; Catecismo de la Iglesia Católica*, 2032 y 2037
- [15] San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, n. 167.
- [16] *Cf. Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, 572.
- [17] *Cf. Catecismo de la Iglesia Católica*, 2246; *Compendio de la doctrina social*, 426.
- [18] *Código de Derecho Canónico*, 227; *cf. Gaudium et spes*, 76.
- [19] *Deus caritas est*, 28.
- [20] *Gaudium et spes*, 76.

[Volver al índice](#)

18. La Doctrina Social de la Iglesia

La buena nueva de la salvación exige la presencia de la Iglesia en el mundo. El Evangelio constituye de hecho un anuncio de transformación del mundo de acuerdo con el designio de Dios. La doctrina social de la Iglesia forma parte de la teología moral social, que deriva de una concepción cristiana del hombre y de la vida política. La moral social de la Iglesia enseña que existe una primacía de los bienes espirituales y morales sobre los bienes materiales.

El origen de la Doctrina Social de la Iglesia

Jesucristo, Nuestro Salvador, «desea que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1Tim 2,4). La Iglesia continúa el anuncio del Evangelio en el mundo, la buena nueva de la salvación, anunciado por Jesucristo: «la Iglesia, partícipe de los gozos y de las esperanzas, de las angustias y de las tristezas de los hombres, es solidaria con cada hombre y cada mujer, de cualquier lugar y tiempo, y les lleva la alegre noticia del Reino de Dios, que con Jesucristo ha venido y viene en medio de ellos»^[1].

La buena nueva de la salvación exige la presencia de la Iglesia en el mundo: esta ofrece los sacramentos, la predicación de la Palabra de Dios y numerosas enseñanzas que se refieren a realidades sociales por la repercusión antropológica y ética que tienen. «La convivencia social a menudo determina la calidad de vida y por ello las condiciones en las que cada hombre y cada mujer se comprenden a sí mismos y deciden acerca de sí mismos y de su propia vocación. Por esta razón, la Iglesia no es indiferente a todo lo que en la sociedad se decide, se produce y se vive, a la calidad moral, es decir, auténticamente humana y humanizadora, de la vida social»^[2].

El anuncio de la salvación propio del cristianismo no lleva a desentenderse del mundo y de la sociedad, como si para ser auténticamente cristianos debiésemos dejar de lado el bien común. «La caridad no es algo abstracto; quiere decir entrega real y total al servicio de Dios y de todos los hombres (...) exige que se viva la justicia, la solidaridad, la responsabilidad familiar y social, la pobreza, la alegría, la castidad, la amistad» (San Josemaría, *Conversaciones*, n. 62).

El Evangelio constituye de hecho un anuncio de transformación del mundo de acuerdo con el designio de Dios. Por esto, la política, la economía, el trabajo o la cultura no son campos indiferentes para la fe cristiana, ya que influyen de manera importante en la vida de los fieles de la Iglesia. Por ejemplo, una organización económica que no deje tiempo para atender a los hijos o que no otorgue los medios económicos necesarios para sacar adelante la familia puede ser un serio obstáculo para desarrollar la propia vocación matrimonial. Si los pastores de la Iglesia se refieren a estas temáticas, no es porque deseen proponer soluciones técnicas, sino porque se preocupan por la incidencia que tienen en la vida de los fieles. Conviene recordar por esto que «la misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina»^[3].

La doctrina social de la Iglesia forma parte de la teología moral social, que deriva de una concepción cristiana del hombre y de la vida política. Esto significa, por un lado, que las acciones de la moral personal no son idénticas a las estudiadas por la moral social, ya que los principios, criterios de juicio y directivas de la doctrina social son muy amplios y en ellos cabe un gran pluralismo: no existen soluciones únicas a dilemas económicos o políticos. Por otro lado, las enseñanzas de la Iglesia no proponen soluciones sociales considerando dilemas de ética personal.

La moral social de la Iglesia siempre ha existido, porque la Iglesia siempre se ha interesado por la sociedad en la que vive: «Con su doctrina social, la Iglesia se hace cargo del anuncio que el Señor le ha confiado. Actualiza en los acontecimientos históricos el mensaje de liberación y redención de

Cristo, el Evangelio del Reino. La Iglesia, anunciando el Evangelio, enseña al hombre, en nombre de Cristo, su dignidad propia y su vocación a la comunión de las personas; y le descubre las exigencias de la justicia y de la paz, conformes a la sabiduría divina»^[4]. Este interés se concretaba en los primeros siglos, por una parte, en fomentar las buenas obras, especialmente las obras de misericordia; y por otra parte, en denunciar las injusticias, especialmente aquellas cuya solución no estaba en las manos de quienes las padecían.

Los principios de la Doctrina Social de la Iglesia

En términos generales, la moral social de la Iglesia enseña que existe una primacía de los bienes espirituales y morales sobre los bienes materiales. La Iglesia se preocupa del bien integral de los hombres, que incluye también el bienestar material, pero su misión es espiritual: de ahí que el interés del Magisterio no se centre en los instrumentos para organizar la sociedad humana, que son por lo general políticos o económicos, sino en la promoción de una moral social coherente con el Evangelio. Toca a los cristianos corrientes desde su trabajo y posición en la sociedad buscar los modos de lograr ese bien común. No obstante, el Magisterio orienta a los fieles ofreciéndoles principios de acción y de ordinario deja la elección técnica de los medios a la responsabilidad de quienes dirigen los diferentes campos del obrar social.

El anuncio de fe que realiza el Magisterio al observar las realidades sociales pasa por diferentes etapas. En primer lugar, la doctrina social de la Iglesia no se limita a ofrecer una comprensión de las realidades sociales: la cultura, la política, la economía, la educación, etc., sino que lleva también a configurarlas de acuerdo con la verdad de Dios y de su creación, que el ser humano custodia y de la cual es protagonista. En segundo lugar, estas enseñanzas teóricas y sus consecuencias prácticas han dado lugar a *principios morales* que sientan las bases de la organización social con valor permanente y de manera unitaria: «constituyen la primera articulación de la verdad de la sociedad, que interpela toda conciencia y la invita a interactuar libremente con las demás»^[5]. Estos principios son la dignidad de la persona, el bien común, la solidaridad y la subsidiaridad.

A) La dignidad de la persona

El principio que se refiere a la dignidad de la persona es central para la doctrina social de la Iglesia. Significa conocer y respetar que la persona está abierta a Dios, ya que con su inteligencia y voluntad alcanza una libertad que la pone por encima de las demás criaturas. Por otra parte, no puede utilizarse la persona como un medio para conseguir fines sociales, por ejemplo, abusando de los trabajadores o engañando a los ciudadanos. Además, considera que cada persona es única e irrepetible, por lo que no es posible suprimir algunas personas o sus derechos fundamentales para perseguir fines sociales, por muy urgentes que parezcan. Este principio se despliega en los otros tres, que en cierto modo lo especifican.

B) El bien común

El bien común es «el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección»^[6]. Es posible observar que el bien común no se define como un conjunto de cosas que se reparten entre los miembros de la sociedad, sino que se trata de condiciones que permiten el desarrollo personal, y de las cuales nadie puede apropiarse con exclusividad: son condiciones que se logran con la colaboración de todos y de las que todos se benefician. Podrían sugerirse diferentes imágenes para comprender el bien común, pero es clásico definirlo como una gran orquesta. En una orquesta la perfección de cada músico contribuye a que toda la orquesta suene mejor, pero al mismo tiempo la dinámica profesional de la orquesta lleva a cada músico a dar lo mejor de sí mismo. El bien común son condiciones que llevan de manera natural a cada individuo a mejorar y al mismo tiempo permiten que el talento individual fructifique en beneficio de todos. El *Catecismo de la Iglesia Católica* (nn. 1907–1909) enseña que el bien común comporta tres elementos esenciales: el respeto de los derechos fundamentales de la persona humana (vida, libertad, propiedad privada, etc.), el bienestar social y las posibilidades de desarrollo (acceso al alimento, vestido, salud, trabajo, educación y cultura, etc.) y la paz que es el resultado de un orden social justo. Benedicto XVI lo define de esta manera:

«Junto al bien individual, hay un bien relacionado con el vivir social de las personas: el bien común. Es el bien de ese «todos nosotros», formado por individuos, familias y grupos intermedios que se unen en comunidad social. No es un bien que se busca por sí mismo, sino para las personas que forman parte de la comunidad social, y que sólo en ella pueden conseguir su bien realmente y de modo más eficaz. Desear el bien común y esforzarse por él es exigencia de justicia y caridad» (*Caritas in Veritate*, n. 7)

A pesar de que el bien común no se refiera a cosas, la Iglesia enseña también que los bienes de la tierra fueron creados por Dios para todos. «Volvemos de nuevo al primer principio de todo el ordenamiento ético-social: el principio del uso común de los bienes»^[7]. El destino universal de los bienes se alcanza de manera más eficaz cuando se respeta la propiedad privada, porque lo que pertenece a todos, no pertenece a nadie y termina descuidándose. Además, cuando una persona no puede poseer sus propios bienes, pierde interés en su actividad y termina por abandonar su trabajo, generando todo tipo de pobreza. En todo caso, la propiedad privada no es absoluta, porque debe usarse teniendo en cuenta la responsabilidad que todos tenemos por el bienestar de los demás (solidaridad), y porque en algunas ocasiones excepcionales el bien común puede exigir que se conceda a los necesitados el uso de los propios bienes —una crisis humanitaria, una guerra, etc.— y en estos casos los pobres y los más vulnerables no pueden esperar. Pero fuera de esas circunstancias excepcionales, el camino más eficaz y más humano para alcanzar la destinación universal de los bienes es el respeto por la propiedad privada.

C) Subsidiaridad

La Iglesia, al definir el principio de subsidiaridad, recuerda que «una estructura social de orden superior no debe interferir en la vida interna de un grupo social de orden inferior, privándola de sus competencias, sino que más bien debe sostenerla en caso de necesidad y ayudarla a coordinar su acción con la de los demás componentes sociales, con miras al bien común»^[8].

El principio de subsidiaridad exige que los fieles cristianos hagan valer sus derechos y cumplan con sus obligaciones para que las instituciones sociales

cumplan con su función original. Esto se concreta, entre otras cosas, en la necesidad de que los fieles de la Iglesia participen en la vida pública; ya que sin esa participación sería muy difícil hacer evidentes los motivos humanos, y tantas veces también cristianos, por los cuales las instituciones sociales fueron creadas, por lo menos en occidente.

D) Solidaridad

La solidaridad es un término que se refiere a un concepto del Derecho Romano. Cuando un grupo de personas que no eran familiares deseaban aventurarse en una empresa, era posible establecer un contrato «*in solidum*». A través de esta figura jurídica, cada uno de los contratantes quedaba obligado a pagar, en caso de necesidad, la totalidad de la deuda que había contraído todo el grupo. De esta forma, el derecho garantizaba que quien prestaba el dinero podía recuperarlo de una persona o de una familia concreta. La solidaridad se refiere a este modo de comprender la propia responsabilidad sobre la totalidad de un grupo, que se entiende como la sociedad civil. De ahí su definición como «la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos»^[9]. Gracias a la fe, el cristiano tiene una motivación superior para vivir la solidaridad, porque sabe que somos todos hijos de un mismo Padre y sigue el ejemplo de Cristo que tiene compasión de todos.

Una importante manifestación de solidaridad consiste en cumplir acabadamente con los propios deberes y obligaciones. Un empresario, por ejemplo, tiene como principal tarea solidaria crear puestos de trabajo donde las personas puedan honesta y responsablemente ganarse la vida y sostener a su familia. Además, quienes, como los empresarios, tengan mayor capacidad para contribuir al bien común, podrán emprender otros proyectos de ayuda social; pero conviene recordar que la solidaridad no es «asistencialismo», sino que debe velar por el auténtico desarrollo humano que tiene lugar sobre todo cuando se permite a cada persona desplegar sus talentos en el servicio de los demás. Por esto, la Iglesia enseña que «la actividad de los empresarios es una noble vocación orientada a producir riqueza y a mejorar el mundo para todos»^[10].

Existe una distinción entre la solidaridad y la justicia. La justicia exige respetar y dar a los demás lo que es “suyo”, mientras que la solidaridad lleva a dar a los demás algo que es nuestro, movidos por el interés que tenemos hacia el bien de los demás, que es tan importante como el nuestro. «*La caridad va más allá de la justicia*, porque amar es dar, ofrecer de lo «mío» al otro; pero nunca carece de justicia, la cual lleva a dar al otro lo que es «suyo», lo que le corresponde en virtud de su ser y de su obrar» (*Caritas in Veritate*, n. 6).

Modos de incidir en la sociedad

El primer modo en que se puede incidir en la sociedad con ayuda de la doctrina social de la Iglesia es difundir estas enseñanzas. Para un estudio temático, es importante el uso del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. «A los laicos, que trabajan inmersos en todas las circunstancias y estructuras propias de la vida secular, corresponde de forma específica la tarea, *inmediata y directa*, de ordenar esas realidades temporales a la luz de los principios doctrinales enunciados por el Magisterio; pero actuando, al mismo tiempo, con la necesaria autonomía personal frente a las decisiones concretas que hayan de tomar en su vida social, familiar, política, cultural, etc.» (San Josemaría, *Conversaciones*, n. 11).

Un segundo aspecto es subrayar los modos de aplicación práctica que tiene. Dentro de este segundo aspecto, que pretende subrayar la aplicación de la doctrina social de la Iglesia dentro de la marcha ordinaria de las actividades sociales, tienen un papel principal los empresarios. Por ejemplo, la creación de empleos y su justa retribución es uno de los mayores bienes sociales que pueden generarse. En todo caso, el trabajo bien hecho y la oferta de bienes y servicios de calidad son ya un modo muy eficaz de contribuir al bien común de la propia sociedad. «El trabajo, todo trabajo, es testimonio de la dignidad del hombre, de su dominio sobre la creación. Es ocasión de desarrollo de la propia personalidad. Es vínculo de unión con los demás seres, fuente de recursos para sostener a la propia familia; medio de contribuir a la mejora de la sociedad, en la que se vive, y al progreso de toda la Humanidad» (San Josemaría, *Es Cristo que Pasa*, n. 47).

Existe un tercer modo para incidir en la sociedad dentro de un campo más marcadamente profesional o académico. En muchas ocasiones, será necesario resolver problemas nuevos, no planteados hasta ahora. Es necesario que fieles expertos en los diferentes campos sociales (economía, política, medios de comunicación, educación, etc.) propongan modos coherentes con la doctrina social para resolverlos. Los documentos del magisterio social son amplios, de modo que cabe un gran pluralismo no sólo de opiniones, sino también de opciones técnicas para emprender el camino del desarrollo. Respetando siempre las diferentes opiniones, parece en todo caso posible invitar a pensar cómo «hacer más por los demás», sin excusarse en las propias ocupaciones o responsabilidades.

Cristian Mendoza

Bibliografía

— Consejo Pontificio Justicia y Paz, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*.

[1] *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, n. 60.

[2] *Ibíd.* n. 62.

[3] Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n. 42.

[4] *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, n. 63.

[5] *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, n. 163.

[6] Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n. 26.

[7] San Juan Pablo II, *Laborem Excercens*, n. 19; *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, nn. 171–184.

[8] San Juan Pablo II, *Centesimus Annus*, n. 48; cf. Pío XI, *Quadragesimo Anno*, n. 80.

[9] San Juan Pablo II, *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 38.

[10] Francisco, *Fratelli Tutti*, n. 123.

[Volver al índice](#)

19. La resurrección de la carne

El cuerpo resucitado será real y material, pero no terreno ni mortal. El enigma de la muerte del hombre se comprende solamente a la luz de la resurrección de Cristo y de nuestra resurrección en Él. La vida eterna es lo que da sentido último y permanente a la vida humana, al empeño ético, a la entrega generosa, al servicio abnegado, al esfuerzo por comunicar la doctrina y el amor de Cristo a todas las almas. La posibilidad de la condenación perpetua en el infierno recuerda a los cristianos la necesidad de vivir una vida enteramente dedicada a los demás.

Al final del Símbolo de los Apóstoles la Iglesia proclama: «Creo en la resurrección de la carne y en la vida eterna». En esta fórmula se contienen, brevemente enunciados, los elementos fundamentales de la esperanza escatológica de la Iglesia, es decir, de lo que espera el hombre al final de su vida. La base de la esperanza cristiana es la promesa divina.

La fe en la resurrección

En muchas ocasiones la Iglesia ha proclamado su fe en la resurrección de todos los muertos al final de los tiempos. Se trata de algún modo de la “extensión” de la Resurrección de Jesucristo, «el primogénito entre muchos hermanos» (Rm 8,29), a todos los hombres, justos y pecadores, que tendrá lugar cuando Él venga al final de los tiempos para juzgar a vivos y a muertos. Con la muerte, como sabemos, el alma se separa del cuerpo, pero con la resurrección, cuerpo y alma se unen de nuevo entre sí en la gloria, para siempre (cf. *Catecismo*, 997). El dogma de la resurrección de los muertos, al mismo tiempo que habla de la plenitud de vida inmortal a la que está destinado el hombre, se presenta como un vivo recuerdo de su dignidad, especialmente en su vertiente corporal. Habla de la bondad del mundo, del cuerpo, del valor de la historia vivida día a día, de la vocación

eterna de la materia. Por ello, contra los gnósticos del II siglo, los Padres de la Iglesia han insistido en la resurrección *de la carne*, es decir de la vida del hombre en su materialidad corpórea.

Santo Tomás de Aquino considera que la resurrección de los muertos es natural en lo que se refiere al destino del hombre (porque el alma inmortal está hecha para estar unida al cuerpo, y viceversa), pero es sobrenatural respecto a Dios que es quien lo lleva a cabo (*Summa Contra Gentes*, IV, 81), es decir, natural en cuanto a la “causa final”, sobrenatural en lo que se refiere a la “causa eficiente”.

El cuerpo resucitado será real y material; pero no terreno, ni mortal. San Pablo se opone a la idea de una resurrección como transformación humana dentro de la historia, y por ende habla del cuerpo resucitado como “glorioso” (*cf. Flp 3,21*) y “espiritual” (*cf. 1Co 15,44*). La resurrección del hombre, como la de Cristo, tendrá lugar, para todos, después de la muerte, al final de los tiempos.

La Iglesia no promete a los cristianos una vida de éxito seguro en esta tierra, lo que se llama una *utopía*, pues nuestra vida terrena está siempre marcada por la Cruz. Al mismo tiempo, por la recepción del Bautismo y de la Eucaristía, el proceso de la resurrección ha comenzado ya aquí en la tierra de algún modo (*cf. Catecismo*, 1000). Según Santo Tomás, en el estado resucitado, el alma informará el cuerpo tan profundamente, que en éste quedarán reflejadas todas sus cualidades morales y espirituales (*Summa Theologiae*, III. *Suppl.*, qq. 78–86). En este sentido la resurrección final, que tendrá lugar con la venida de Jesucristo en la gloria, hará posible el juicio definitivo de vivos y muertos.

Respecto a la doctrina de la resurrección se pueden hacer cuatro observaciones prácticas:

- 1) La doctrina de la resurrección final excluye las teorías de la *reencarnación*, según las cuales el alma humana, después de la muerte, emigra hacia otro cuerpo, repetidas veces si hace falta, hasta quedar definitivamente purificada. La vida humana es única... no se repite; esto da espesor a todo lo que hacemos cotidianamente. Al respecto, el Concilio

Vaticano II ha hablado de «único curso de nuestra vida» (*Lumen gentium*, 48).

2) Una manifestación clara de la fe de la Iglesia en la resurrección del propio cuerpo es la veneración de las reliquias de los santos, tan central en la piedad de los creyentes.

3) Aunque la cremación no es ilícita, a no ser que se elija por razones contrarias a la fe (*CIC*, 1176), la Iglesia aconseja vivamente conservar la piadosa costumbre de sepultar los cuerpos^[1]; el cuerpo en su materialidad, es parte integrante de la persona, resucita al final de los tiempos, ha tenido contacto con los sacramentos instituidos por Cristo y que ha sido templo del Espíritu Santo; se entiende entonces que en el momento de la sepultura sea respetada en su materialidad al máximo nivel posible; el desprecio hodierna hacia la corporeidad humana como criatura de Dios destinada a la resurrección aconseja de evitar la cremación en un modo particular hoy en día;

4) La resurrección de los muertos coincide con lo que la Sagrada Escritura llama la venida de «los nuevos cielos y la tierra nueva» (*Catecismo*, 1042; *2P* 3,13; *Ap* 21,1). No sólo el hombre llegará a la gloria, sino que el entero cosmos, en el que el hombre vive y actúa, será transformado. «La Iglesia, a la que todos estamos llamados en Cristo Jesús y en la cual conseguimos la santidad por la gracia de Dios, alcanzará su consumada plenitud sino en la gloria celeste, cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas (*cf. Hch* 3,21) y cuando, junto con el género humano, también la creación entera, que está íntimamente unida con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovada en Cristo (*cf. Ef* 1,10; *Col* 1,20; *2P* 3,10–13)» (*Lumen gentium*, n. 48). Habrá continuidad ciertamente entre este mundo y el mundo nuevo, pero también una importante discontinuidad marcada por la perfección, la permanencia y la felicidad completa.

El sentido cristiano de la muerte

El enigma de la muerte del hombre se comprende solamente a la luz de la resurrección de Cristo y de nuestra resurrección en Él. En efecto, la muerte, la pérdida de la vida humana, la separación de alma y cuerpo, se presenta

como el mal más grande en el orden natural. Pero será superada de modo completo cuando Dios en Cristo resucite a los hombres al final de los tiempos.

Es cierto que *la muerte se presenta como natural* en el sentido que el alma puede separarse del cuerpo. Marca el término de la peregrinación terrena. Después de la muerte el hombre no puede merecer o desmerecer más; ya no tendrá la posibilidad de arrepentirse. Justo después de la muerte irá el alma al cielo, al infierno o al purgatorio, pasando por lo que se llama el *juicio particular* (cf. *Catecismo*, 1021–1022). La inexorabilidad de la muerte sirve al hombre para enderezar su vida, para aprovechar el tiempo y los demás talentos que Dios le ha dado, para obrar rectamente, para gastarse en el servicio de los demás.

Por otro lado, la Escritura enseña que la muerte ha entrado en el mundo a causa *del pecado* (cf. *Gn* 3,17–19; *Sb* 1,13–14; 2,23–24; *Rm* 5,12; 6,23; *St* 1,15; *Catecismo*, 1007). En este sentido la muerte se considera como castigo por el pecado: el hombre que quería vivir al margen de Dios, debe aceptar el sinsabor y las consecuencias de la ruptura con Él, con la sociedad y consigo mismo como fruto de su alejamiento.

Sin embargo, Cristo con su obediencia venció la muerte y ganó la resurrección y la salvación para la humanidad. Para quien vive en Cristo por el Bautismo, la muerte sigue siendo dolorosa y repugnante, pero ya no es un recuerdo vivo del pecado sino una oportunidad preciosa de poder corredimir con Cristo, mediante la mortificación y la entrega a los demás. «Si morimos con Cristo, también viviremos con Él» (*2Tm* 1,11). Por esta razón, «gracias a Cristo, la muerte cristiana tiene un sentido positivo» (*Catecismo*, 1010). La gradual muerte a sí mismo que lleva consigo la vida cristiana (la mortificación) sirve para la definitiva unión con Cristo por medio de la muerte.

La vida eterna en comunión íntima con Dios

Al crear y redimir al hombre, Dios le ha destinado a la eterna comunión con Él, a lo que San Juan llama la “vida eterna”, lo que se suele llamar “el cielo”. Así Jesús comunica la promesa del Padre a los suyos: «bien, siervo

bueno y fiel, porque has sido fiel en lo poco entra en el gozo de tu Señor» (Mt 25,21). Y ¿en qué consiste la vida eterna? No es como «un continuo sucederse de días del calendario, sino como el momento pleno de satisfacción, en el cual la totalidad nos abraza y nosotros abrazamos la totalidad. Sería el momento del sumergirse en el océano del amor infinito, en el cual el tiempo —el antes y el después— ya no existe. Podemos únicamente tratar de pensar que este momento es la vida en sentido pleno, sumergirse siempre de nuevo en la inmensidad del ser, a la vez que estamos desbordados simplemente por la alegría» (Benedicto XVI, *Spe salvi*, 12).

A fin de cuentas la vida eterna es lo que da sentido último y permanente a la vida humana, al empeño ético, a la entrega generosa, al servicio abnegado, al esfuerzo por comunicar la doctrina y el amor de Cristo a todas las almas. La esperanza cristiana en el cielo no es individualista, “para mí”, sino referida a todos los hombres (cf. *Spe salvi*, 13–15, 28, 48). En base a la promesa de la vida eterna el cristiano se convence firmemente de que “vale la pena” vivir la vida cristiana en plenitud. «El cielo es el fin último y la realización de las aspiraciones más profundas del hombre, el estado supremo y definitivo de dicha» (*Catecismo*, 1024).

Los que mueren en gracia serán para siempre semejantes a Dios, porque lo ven “tal cual es” (1Jn 3,2), es decir “cara a cara” (1Co 13,12), lo que se llama la “visión beatífica” de Dios. El cielo es la máxima expresión de donación de Dios al hombre.

Al mismo tiempo, en el cielo el hombre podrá amar a los que ha amado en el mundo con un amor puro y perpetuo. «No lo olvidéis nunca: después de la muerte, os recibirá el Amor. Y en el amor de Dios encontraréis, además, todos los amores limpios que habéis tenido en la tierra» (San Josemaría, *Amigos de Dios*, 221). El gozo del cielo llega a su culminación plena con la resurrección de los muertos.

Que el Cielo dure eternamente no quiere decir que en él el hombre deje de ser libre. Ciertamente en el cielo el hombre no peca; no puede pecar porque, viendo a Dios a cara a cara, en realidad el hombre no *quiere* pecar. Libre y filialmente, el hombre salvado se quedará en comunión con Dios para siempre, porque “le da la gana”. Con el cielo, su libertad alcanza la plena realización.

Finalmente, según Santo Tomás la vida eterna depende de la caridad que cada uno tenga: «Quien tiene más caridad participa más de la luz de la gloria, y más perfectamente verá a Dios y será feliz» (*Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 6, c).

El infierno como rechazo definitivo de Dios

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

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

Purificarse para poder encontrar a Dios

«Los que se mueren en la gracia y en la amistad de Dios, pero imperfectamente purificados, aunque están seguros de su eterna salvación, sufren después de su muerte una purificación, a fin de obtener la santidad necesaria para entrar en la alegría del cielo» (*Catecismo*, 1031). Se puede

pensar que muchos hombres, aunque no hayan vivido una vida santa en la tierra, tampoco se han encerrado definitivamente en el pecado. La posibilidad de ser limpiados, después de la muerte, de las impurezas e imperfecciones de una vida más o menos malograda, se presenta entonces como una nueva bondad de Dios, que quiere vivir en comunión íntima con él. «El purgatorio es una misericordia de Dios, para limpiar los defectos de los que desean identificarse con El» (San Josemaría, *Surco*, 889).

El Antiguo Testamento habla de la purificación ultraterrena (cf. 2M 12,40–45). San Pablo en la primera carta a los Corintios (1Co 3,10–15) presenta la purificación cristiana, en esta vida y en la futura, a través de la imagen del fuego; fuego que de algún modo emana de Jesucristo, Salvador, Juez, y Fundamento de la vida cristiana. Aunque la doctrina del Purgatorio no ha sido definida formalmente hasta la Edad Media (cf. *DH* 856, 1304), la antiquísima y unánime práctica de ofrecer sufragios por los difuntos, especialmente mediante el santo Sacrificio eucarístico, es indicio claro de la fe de la Iglesia en la purificación más allá de la muerte. No tendría sentido rezar por los difuntos si no podían ser ayudados.

El purgatorio puede ser considerado por lo tanto como un *estado* de temporánea y dolorosa lejanía de Dios, en el que se perdonan los pecados veniales, se purifica la inclinación al mal que el pecado deja en el alma, y se supera la “pena temporal” debida al pecado. En efecto, el pecado no sólo ofende a Dios y daña al mismo pecador, sino que, por medio de la comunión de los santos, daña a la Iglesia, al mundo, a la humanidad entera. Pero la oración de la Iglesia por los difuntos restablece de algún modo el orden y la justicia y nos reconcilia definitivamente con Dios.

En el purgatorio se sufre mucho, según la situación de cada uno. Sin embargo, se trata de un dolor con un gran significado, «un dolor bienaventurado» (Benedicto XVI, *Spe salvi*, 47). Por ello, se invita a los cristianos a buscar la purificación de los pecados en la vida presente mediante la contrición, la mortificación, la reparación y la vida santa.

Paul O’Callaghan

Bibliografía básica

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

Lecturas recomendadas

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

— Benedicto XVI, *Spe salvi*, 30–XI–2007.

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

[1] Cf. Instrucción *Ad Resurgendum cum Christo*, de la Congregación de la Doctrina de la fe (2016), acerca de la sepultura de los difuntos y la conservación de las cenizas en caso de cremación.

[Volver al índice](#)

20. Los sacramentos

Los sacramentos son signos eficaces de la Gracia. La Gracia santificante es una disposición estable y sobrenatural que perfecciona al alma para hacerla capaz de vivir con Dios. Los siete sacramentos corresponden a todas las etapas y a todos los momentos importantes de la vida del cristiano: dan nacimiento y crecimiento, curación y misión a la vida de fe de los cristianos. Forman un conjunto ordenado, en el que la Eucaristía ocupa el centro, pues contiene al Autor mismo de los sacramentos.

«Toda la vida litúrgica de la Iglesia gravita en torno al sacrificio eucarístico y los sacramentos. Hay en la Iglesia siete sacramentos: Bautismo, Confirmación o Crismación, Eucaristía, Penitencia, Unción de los enfermos, Orden sacerdotal y Matrimonio»^[1].

El misterio pascual y los sacramentos

La resurrección de Cristo forma una unidad con su muerte en la Cruz. Como por la pasión y muerte de Jesús Dios eliminó el pecado y reconcilió consigo el mundo, de modo semejante, por la resurrección de Jesús, Dios inauguró la vida nueva, la vida del mundo futuro, y la puso a disposición de los hombres. Por el don del Espíritu Santo, el Señor nos hace participar de esa vida nueva de su resurrección. Así pues, el misterio pascual es un elemento central de nuestra fe. Constituye siempre el primer anuncio de todo apóstol: «Jesucristo te ama, dio su vida para salvarte, y ahora está vivo a tu lado cada día, para iluminarte, para fortalecerte, para liberarte»^[2]. Este es el primer anuncio, porque es el anuncio principal, el que hay que volver a escuchar de diversas maneras y el que siempre hay que volver a anunciar de una forma o de otra.

Esta obra de salvación que anunciamos no queda relegada al pasado, pues «cuando llegó su hora (cf. Jn 13,1; 17,1), [Cristo] vivió el único

acontecimiento de la historia que no pasa: Jesús muere, es sepultado, resucita de entre los muertos y se sienta a la derecha del Padre una vez por todas (*Rm* 6,10; *Hb* 7,27; 9,12). Es un acontecimiento real, sucedido en nuestra historia, pero absolutamente singular: todos los demás acontecimientos suceden una vez, y luego pasan y son absorbidos por el pasado. El misterio pascual de Cristo, por el contrario, no puede permanecer solamente en el pasado, pues por su muerte destruyó a la muerte. Todo lo que Cristo es y todo lo que hizo y padeció por los hombres participa de la eternidad divina y domina así todos los tiempos y en ellos se mantiene permanentemente presente. El acontecimiento de la Cruz y de la Resurrección permanece y atrae todo hacia la Vida»^[3].

Al mismo tiempo, el misterio pascual es tan decisivo que Jesucristo ha vuelto al Padre «solo después de habernos dejado el medio para participar de él, como si hubiéramos estado presentes. Así todo fiel puede tomar parte en él, obteniendo frutos inagotablemente»^[4]. Este medio es la sagrada Liturgia: especialmente el sacrificio eucarístico y los sacramentos^[5].

Como recuerda el *Catecismo de la Iglesia Católica*: «Sentado a la derecha del Padre y derramando el Espíritu Santo sobre su Cuerpo que es la Iglesia, Cristo actúa ahora por medio de los sacramentos, instituidos por Él para comunicar su gracia»^[6]. Los sacramentos son «como fuerzas que brotan del Cuerpo de Cristo (cfr. *Lc* 5,17; 6,19; 8,46) siempre vivo y vivificante, y como acciones del Espíritu Santo que actúa en su Cuerpo que es la Iglesia, son las obras maestras de Dios en la nueva y eterna alianza»^[7].

La Iglesia anuncia y celebra en su liturgia el Misterio de Cristo a fin de que los fieles vivan de él y den testimonio del mismo en el mundo. «Desde la primera comunidad de Jerusalén hasta la Parusía, las Iglesias de Dios, fieles a la fe apostólica, celebran en todo lugar el mismo Misterio pascual. El Misterio celebrado en la liturgia es uno, pero las formas de su celebración son diversas»^[8].

De hecho, la riqueza insondable del Misterio de Cristo es tal que ninguna tradición litúrgica puede agotar su expresión por eso, la historia del nacimiento y del desarrollo de estos ritos testimonia una maravillosa complementariedad^[9]. Al tratar la celebración de cada uno de los sacramentos podremos ver cómo «las Iglesias de una misma área geográfica

y cultural llegaron a celebrar el Misterio de Cristo a través de expresiones particulares, culturalmente tipificadas»^[10].

Naturaleza de los sacramentos

«Hay en la Iglesia siete sacramentos: Bautismo, Confirmación o Crismación, Eucaristía, Penitencia, Unción de los enfermos, Orden sacerdotal y Matrimonio»^[11]. «Los siete sacramentos corresponden a todas las etapas y todos los momentos importantes de la vida del cristiano: dan nacimiento y crecimiento, curación y misión a la vida de fe de los cristianos. Hay aquí una cierta semejanza entre las etapas de la vida natural y las etapas de la vida espiritual»^[12]. Forman un conjunto ordenado, en el que la Eucaristía ocupa el centro, pues contiene al Autor mismo de los sacramentos^[13].

El *Catecismo de la Iglesia Católica* ofrece una definición de los sacramentos: «Los sacramentos son signos eficaces de la gracia, instituidos por Cristo y confiados a la Iglesia por los cuales nos es dispensada la vida divina. Los ritos visibles bajo los cuales los sacramentos son celebrados significan y realizan las gracias propias de cada sacramento»^[14]. Así pues, «los sacramentos son signos sensibles (palabras y acciones), accesibles a nuestra humanidad actual»^[15].

Si nos preguntamos ¿de qué son signo los sacramentos?, podemos afirmar que lo son de tres elementos: de la *causa santificante*, que es la Muerte y Resurrección de Cristo; del *efecto santificante* o gracia; y del *fin* de la santificación, que es la gloria eterna. «El sacramento es un signo que *rememora* lo que sucedió, es decir, la Pasión de Cristo; es un signo que *demuestra* el efecto de la pasión de Cristo en nosotros, es decir, la gracia; y es un signo que *anticipa*, es decir, que preanuncia la gloria venidera»^[16].

El signo sacramental, propio de cada sacramento, está constituido por elementos materiales —agua, aceite, pan, vino— y gestos humanos —ablución, unción, imposición de las manos, etc., que se llaman *materia*; y también por palabras que pronuncia el ministro del sacramento, que son la *forma*. Como afirma el *Catecismo*, «toda celebración sacramental es un encuentro de los hijos de Dios con su Padre, en Cristo y en el Espíritu

Santo, y este encuentro se expresa como un diálogo a través de acciones y de palabras»^[17].

Además, en la liturgia de los sacramentos existe una parte inmutable (lo que Cristo mismo estableció acerca del signo sacramental), y partes que la Iglesia puede cambiar, para bien de los fieles y mayor veneración de los sacramentos, adaptándolas a las circunstancias de lugar y tiempo. Sin olvidar que «ningún rito sacramental puede ser modificado o manipulado a voluntad del ministro o de la comunidad. Incluso la suprema autoridad de la Iglesia no puede cambiar la liturgia a su arbitrio, sino solamente en virtud del servicio de la fe y en el respeto religioso al misterio de la liturgia»^[18].

Los sacramentos y la gracia

«La gracia es el *favor*, el *auxilio gratuito* que Dios nos da para responder a su llamada: llegar a ser hijos de Dios (*cf. Jn 1,12–18*), hijos adoptivos (*cf. Rm 8,14–17*), partícipes de la naturaleza divina (*cf. 2P 1,3–4*), de la vida eterna (*cf. Jn 17,3*). La gracia es una participación en la vida de Dios. Nos introduce en la intimidad de la vida trinitaria: por el Bautismo el cristiano participa de la gracia de Cristo, Cabeza de su Cuerpo. Como “hijo adoptivo” puede ahora llamar Padre a Dios en unión con el Hijo único»^[19]. En este sentido, los bautizados “hemos pasado de la muerte a la vida”, de la lejanía de Dios a la gracia de la justificación, a la filiación divina. Somos hijos de Dios muy amados por la fuerza del misterio Pascual de Cristo, de su muerte y de su resurrección.

La gracia que recibimos «es el don gratuito que Dios nos hace de su vida infundida por el Espíritu Santo en nuestra alma para sanarla del pecado y santificarla: es la gracia *santificante* o divinizadora, recibida en el Bautismo»^[20]. Como afirma el *Catecismo*, «la gracia *santificante* es un don habitual, una disposición estable y sobrenatural que perfecciona al alma para hacerla capaz de vivir con Dios, de obrar por su amor»^[21].

Todos los sacramentos confieren la gracia santificante a quienes no ponen obstáculo. Esta gracia es «el don del Espíritu que nos justifica y nos santifica»^[22]. Además, los sacramentos confieren la gracia *sacramental*,

que es la gracia «propia de cada sacramento»^[23]: un cierto auxilio divino para conseguir el fin de ese sacramento.

No sólo recibimos la gracia santificante, sino al mismo Espíritu Santo; de hecho, «la gracia es, ante todo y principalmente, el don del Espíritu que nos justifica y nos santifica»^[24]. Por eso podemos decir que «por medio de los sacramentos de la Iglesia, Cristo comunica su Espíritu, Santo y Santificador, a los miembros de su Cuerpo»^[25]. De modo que el fruto de la vida sacramental consiste en que el Espíritu Santo deifica a los fieles uniéndolos vitalmente a Cristo^[26].

Los tres sacramentos del Bautismo, Confirmación y Orden sacerdotal confieren, además de la gracia, el llamado carácter sacramental, que es un sello espiritual indeleble impreso en el alma, por el cual el cristiano participa del sacerdocio de Cristo y forma parte de la Iglesia según estados y funciones diversos. El carácter sacramental permanece para siempre en el cristiano como disposición positiva para la gracia, como promesa y garantía de la protección divina y como vocación al culto divino y al servicio de la Iglesia. Por tanto, estos tres sacramentos no pueden ser reiterados^[27].

Los sacramentos que Cristo ha confiado a su Iglesia son necesarios —al menos su deseo— para la salvación, para alcanzar la gracia santificante, y ninguno es superfluo, aunque no todos sean necesarios para cada persona.

Eficacia de los sacramentos

Los sacramentos «son eficaces porque en ellos actúa Cristo mismo; Él es quien bautiza, Él quien actúa en sus sacramentos con el fin de comunicar la gracia que el sacramento significa»^[28]. De hecho, los sacramentos “realizan eficazmente la gracia que significan en virtud de la acción de Cristo y por el poder del Espíritu Santo»^[29].

El efecto sacramental se produce *ex opere operato* (por el hecho mismo de que el signo sacramental es realizado). Es decir, el sacramento no actúa en virtud de la justicia del hombre que lo da o que lo recibe, sino por el poder de Dios. «En consecuencia, siempre que un sacramento es celebrado conforme a la intención de la Iglesia, el poder de Cristo y de su Espíritu

actúa en él y por él, independientemente de la santidad personal del ministro»^[30].

La persona que realiza el sacramento se pone al servicio de Cristo y de la Iglesia, por eso se llama ministro del sacramento; y no puede ser indistintamente cualquier fiel cristiano, sino que necesita ordinariamente la especial configuración con Cristo Sacerdote que da el sacramento del Orden.

La eficacia de los sacramentos deriva de Cristo mismo, que actúa en ellos. «Sin embargo, los frutos de los sacramentos dependen también de las disposiciones del que los recibe»^[31]: cuanto mejores disposiciones tenga de fe, conversión de corazón y adhesión a la voluntad de Dios, más abundantes son los efectos de gracia que recibe.

«La Santa Madre Iglesia instituyó, además, los sacramentales. Estos son signos sagrados con los que, imitando de alguna manera a los sacramentos, se expresan efectos, sobre todo espirituales, obtenidos por la intercesión de la Iglesia. Por ellos, los hombres se disponen a recibir el efecto principal de los sacramentos y se santifican las diversas circunstancias de la vida. No confieren la gracia del Espíritu Santo a la manera de los sacramentos, pero por la oración de la Iglesia preparan a recibirla y disponen a cooperar con ella»^[32] (*Catecismo*, 1670). Entre los sacramentales figuran en primer lugar las bendiciones (de personas, de la mesa, de objetos, de lugares).

Juan José Silvestre

Bibliografía

— Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, nn. 5–7.

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1066–1098; 1113–1143; 1200–1211 y 1667–1671.

— San Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*, nn. 2–5.

^[1] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1113.

^[2] Francisco, *Evangelii gaudium*, n. 164.

- [3] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1085.
- [4] San Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 11
- [5] Cf. Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, n. 6.
- [6] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1084.
- [7] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1116.
- [8] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1200.
- [9] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1201.
- [10] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1202.
- [11] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1113.
- [12] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1210.
- [13] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1211.
- [14] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1131.
- [15] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1084.
- [16] Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 60, a.3; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1130.
- [17] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1153.
- [18] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1125.
- [19] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1996.
- [20] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1999.
- [21] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2000.
- [22] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2003.
- [23] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1129.
- [24] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2003
- [25] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 739.
- [26] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1129.
- [27] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1121.

[28] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1127.

[29] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1997.

[30] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1128.

[31] *Idem*.

[32] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1670

[Volver al índice](#)

21. Bautismo y Confirmación

El bautismo incorpora a quien lo recibe a la vida, muerte y resurrección de Jesucristo y a su acción salvadora. Imprime en el cristiano un sello espiritual indeleble de su pertenencia a Cristo. Por la Confirmación, los cristianos participan más plenamente en la misión de Jesucristo y en la plenitud del Espíritu Santo. Un cristiano bautizado y confirmado está destinado a participar en la misión evangelizadora de la Iglesia en virtud de estos sacramentos.

Bautismo: fundamentos bíblicos e institución

De entre las numerosas prefiguraciones veterotestamentarias del bautismo, se destacan el diluvio universal, la travesía del mar Rojo, y la circuncisión, por encontrarse explícitamente mencionadas en el Nuevo Testamento aludiendo a este sacramento (*cf. 1P 3,20–21; 1Co 10,1; Col 2,11–12*). Con el Bautista, el rito del agua, aun sin eficacia salvadora, se une a la preparación doctrinal, a la conversión y al deseo de la gracia, pilares del futuro catecumenado.

Jesús es bautizado en las aguas del Jordán al inicio de su ministerio público (*cf. Mt 3,13–17*), no por necesidad, sino por solidaridad redentora. En esa ocasión, queda definitivamente indicada el agua como elemento material del signo sacramental. Se abren además los cielos, desciende el Espíritu en forma de paloma y la voz de Dios Padre confirma la filiación divina de Cristo: acontecimientos que revelan en la Cabeza de la futura Iglesia lo que se realizará luego sacramentalmente en sus miembros.

Más adelante tiene lugar el encuentro con Nicodemo, durante el cual Jesús afirma el vínculo pneumatológico existente entre el agua bautismal y la salvación, de donde sigue su necesidad: «el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios» (*Jn 3,5*).

El misterio pascual confiere al bautismo su valor salvífico; Jesús, en efecto, «había hablado ya de su pasión que iba a sufrir en Jerusalén como de un "Bautismo" con que debía ser bautizado (*Mc* 10,38; *cf.* *Lc* 12,50). La sangre y el agua que brotaron del costado traspasado de Jesús crucificado (*cf.* *Jn* 19,34) son figuras del Bautismo y de la Eucaristía, sacramentos de la vida nueva» (*Catecismo*, 1225).

Antes de subir a los cielos, el Señor dice a los apóstoles: «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado» (*Mt* 28,19–20). Este mandato es fielmente seguido a partir de Pentecostés y señala el objetivo primario de la evangelización, que sigue siendo actual.

Comentando estos textos, dice Santo Tomás de Aquino que la institución del bautismo fue múltiple: respecto a la materia, en el bautismo de Cristo; su necesidad fue afirmada en *Jn* 3,5; su uso comenzó cuando Jesús envió a sus discípulos a predicar y bautizar; su eficacia proviene de la pasión; su difusión fue proclamada en *Mt* 28,19.

La justificación y los efectos del bautismo

Leemos en *Rm* 6,3–4: «¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte? Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva». El bautismo, incorporando al fiel a la vida, muerte y resurrección de Jesucristo y a su acción salvadora, otorga la justificación. Esto mismo apunta *Col* 2,12: «Sepultados con él en el bautismo, con él también habéis resucitado por la fe en la acción de Dios, que resucitó de entre los muertos». Se añade ahora la incidencia de la fe, con la cual, junto al rito del agua, nos «revestimos de Cristo», como confirma *Ga* 3,26–27: «Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo».

La justificación bautismal se traduce en efectos concretos en el alma del cristiano, que la teología presenta como efectos sanantes y elevantes. Los primeros se refieren al perdón de los pecados, como pone en relieve la predicación petrina: «Pedro les contestó: “Convertíos y que cada uno de vosotros se haga bautizar en el nombre de Jesucristo, para remisión de vuestros pecados; y recibiréis el don del Espíritu Santo”» (*Hch* 2,38). Esto incluye la remisión del pecado original y, en los adultos, de todos los pecados personales. Se remite también la totalidad de la pena temporal y eterna. Permanecen sin embargo en el bautizado «ciertas consecuencias temporales del pecado, como los sufrimientos, la enfermedad, la muerte o las fragilidades inherentes a la vida como las debilidades de carácter, etc., así como una inclinación al pecado que la Tradición llama *concupiscencia*, o "fomes peccati"» (*Catecismo*, 1264).

El aspecto elevante consiste en la efusión del Espíritu Santo; en efecto, «en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados» (*1Co* 12,13). Porque se trata del mismo «Espíritu de Cristo» (*Rm* 8,9), recibimos «un espíritu de hijos adoptivos» (*Rm* 8,15), como hijos en el Hijo. Con la filiación divina, Dios confiere al bautizado la gracia santificante, las virtudes teologales y morales y los dones del Espíritu Santo.

Junto a esta realidad de gracia, «el bautismo imprime en el cristiano un sello espiritual indeleble (*character*) de su pertenencia a Cristo. Este sello no es borrado por ningún pecado, aunque el pecado impida al bautismo dar frutos de salvación» (*Catecismo*, 1272).

Como fuimos bautizados en un solo Espíritu «para no formar más que un cuerpo» (*1Co* 12,13), la incorporación a Cristo es contemporáneamente incorporación a la Iglesia, y en ella quedamos vinculados con todos los cristianos, también con aquellos que no están en comunión plena con la Iglesia Católica.

Recordemos, finalmente, que los bautizados son «linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido, para anunciar las alabanzas de Aquel que os ha llamado de las tinieblas a su admirable luz» (*1P* 2,9): participan, pues, del sacerdocio común de los fieles, quedando «“obligados a confesar delante de los hombres la fe que recibieron de Dios por medio de la Iglesia”

(*Lumen gentium* 11) y a participar en la actividad apostólica y misionera del Pueblo de Dios» (*Catecismo*, 1270).

Necesidad del Bautismo

La catequesis neotestamentaria afirma categóricamente de Cristo que «no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos» (*Hch* 4,12). Y puesto que ser «bautizados en Cristo» equivale a ser «revestido de Cristo» (*Gal* 3,27), deben entenderse en toda su fuerza aquellas palabras de Jesús según las cuales «el que crea y sea bautizado, se salvará; el que no crea, se condenará» (*Mc* 16,16). De aquí deriva la fe de la Iglesia sobre la necesidad del bautismo para la salvación.

Corresponde entender esto último según la cuidadosa formulación del magisterio: «El Bautismo es necesario para la salvación en aquellos a los que el Evangelio ha sido anunciado y han tenido la posibilidad de pedir este sacramento (*cf.* *Mc* 16,16). La Iglesia no conoce otro medio que el Bautismo para asegurar la entrada en la bienaventuranza eterna; por eso está obligada a no descuidar la misión que ha recibido del Señor de hacer "renacer del agua y del espíritu" a todos los que pueden ser bautizados. *Dios ha vinculado la salvación al sacramento del Bautismo, pero su intervención salvífica no queda reducida a los sacramentos*» (*Catecismo*, 1257).

Existen, en efecto, situaciones especiales en las cuales los frutos principales del bautismo pueden adquirirse sin la mediación sacramental. Pero justamente porque no hay signo sacramental, no existe certeza de la gracia conferida. Lo que la tradición eclesial ha llamado bautismo de sangre y bautismo de deseo no son “actos recibidos”, sino un conjunto de circunstancias que concurren en un sujeto, determinando las condiciones para que pueda hablarse de salvación. Se entiende así «la firme convicción de que quienes padecen la muerte por razón de la fe, sin haber recibido el Bautismo, son bautizados por su muerte con Cristo y por Cristo» (*Catecismo*, 1258). En modo análogo, la Iglesia afirma que «todo hombre que, ignorando el evangelio de Cristo y su Iglesia, busca la verdad y hace la voluntad de Dios según él la conoce, puede ser salvado. Se puede suponer que semejantes personas *habrían deseado explícitamente el Bautismo* si hubiesen conocido su necesidad» (*Catecismo*, 1260).

Las situaciones de bautismo de sangre y de deseo no incluyen la de los niños muertos sin bautismo. A ellos «la Iglesia sólo puede confiarlos a la misericordia divina, como hace en el rito de las exequias por ellos»; pero es justamente la fe en la misericordia de Dios, que quiere que todos los hombres se salven (*cf. 1Tm 2,4*), lo que nos permite confiar en que haya un camino de salvación para los niños que mueren sin bautismo (*cf. Catecismo, 1261*).

Celebración litúrgica

Los «ritos de acogida» intentan discernir debidamente la voluntad de los candidatos, o de sus padres, de recibir el sacramento y de asumir sus consecuencias. Siguen las lecturas bíblicas, que ilustran el misterio bautismal, y son comentadas en la homilía. Se invoca luego la intercesión de los santos, en cuya comunión el candidato será integrado; con la oración de exorcismo y la unción con el óleo de catecúmenos se significa la protección divina contra las insidias del maligno. A continuación se bendice el agua con fórmulas de alto contenido catequético, que dan forma litúrgica al nexo agua–Espíritu. La fe y la conversión se hacen presentes mediante la profesión trinitaria y la renuncia a Satanás y al pecado.

Se entra ahora en la fase sacramental del rito, «mediante el baño del agua en virtud de la palabra» (*Ef 5,26*). La ablución, sea por infusión, sea por inmersión, se realiza en modo tal que el agua corra por la cabeza, significando así el verdadero lavado del alma. La materia válida del Sacramento es el agua tenida como tal según el común juicio de los hombres. Mientras el ministro derrama tres veces el agua sobre la cabeza del candidato, o la sumerge, pronuncia las palabras: «NN, yo te bautizo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo». En las liturgias orientales se usa la fórmula: «El siervo de Dios, NN., es bautizado en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo».

Los ritos posbautismales (o explicativos) ilustran el misterio realizado. Se unge la cabeza del candidato (si no sigue inmediatamente la confirmación), para significar su participación en el sacerdocio común y evocar la futura crismación. Se entrega una vestidura blanca como exhortación a conservar la inocencia bautismal y como símbolo de la nueva vida conferida. La

candela encendida en el cirio pascual simboliza la luz de Cristo, entregada para vivir como hijos de la luz por la fe recibida. El rito del *effeta*, que tocando con el dedo pulgar los oídos y la boca en las orejas y en la boca del candidato, quiere significar la actitud de escucha y de proclamación de la palabra de Dios. Finalmente, la recitación del Padrenuestro ante el altar —en los adultos, dentro de la liturgia eucarística— pone de manifiesto la nueva condición de hijo de Dios.

Ministro y sujeto. El bautismo en la vida del cristiano

Ministro ordinario es el obispo y el presbítero y, en la Iglesia latina, también el diácono. En caso de necesidad, puede bautizar cualquier hombre o mujer, incluso no cristiano, con tal de que tenga la intención de realizar lo que la Iglesia cree cuando así actúa.

El bautismo está destinado a todos los hombres y mujeres que aún no lo hayan recibido. Las cualidades necesarias del candidato dependen de su condición de niño o adulto. Los primeros, que no han llegado aún al uso de razón, han de recibir el sacramento durante los primeros días de vida, apenas lo permita su salud y la de la madre. En efecto, como puerta a la vida de la gracia, el bautismo es un evento absolutamente gratuito, para cuya validez basta que no sea rechazado; por otra parte, la fe del candidato, que es necesariamente fe eclesial, se hace presente en la fe de la Iglesia, a la cual participará una vez llegado a la vida adulta. Existen, sin embargo, determinados límites a la praxis del bautismo de los niños: es ilícita si falta el consenso de los padres, o si no existe garantía suficiente de la futura educación en la fe católica. En vista de asegurar esto último se designan los padrinos, elegidos entre personas de vida ejemplar^[1].

Los candidatos adultos se preparan a través del catecumenado, estructurado según las diversas praxis locales, en vista de recibir en la misma ceremonia también la confirmación y la primera Comunión. Durante este período se busca excitar el deseo de la gracia, lo que incluye la intención de recibir el sacramento, que es condición de validez. Ello va unido a la instrucción doctrinal, que progresivamente impartida suscita en el candidato la virtud sobrenatural de la fe, y a la verdadera conversión del corazón, lo que puede pedir cambios radicales en la vida del candidato.

El carácter sacramental, ya mencionado, es un signo espiritual configurativo con Cristo, que imprime en el alma una semejanza con Él, una imagen de Cristo, a quien desde ese momento pertenecemos y a quien debemos asemejarnos siempre más. Esta inicial configuración constituye, pues, un reclamo permanente a la identificación final con Cristo, «a reproducir la imagen de su Hijo, para que él sea el Primogénito entre muchos hermanos» (*Rm* 8,29). Es este el fundamento bautismal de la llamada universal a la santidad, de la que se hace eco el Concilio Vaticano II: «Todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad» (*Lumen gentium*, n. 40).

Este mismo carácter bautismal es también signo espiritual distintivo y dispositivo. Es decir, por distintivo se entiende que, “hacia afuera”, distingue a los cristianos de los no cristianos, mientras que por dispositivo se quiere expresar que, “hacia adentro”, el carácter bautismal constituye la base sobre la que se apoya la radical igualdad de todos los bautizados: como dice san Pablo, «ya que todos vosotros, que habéis sido bautizados en Cristo, habéis sido revestidos de Cristo. Por lo tanto, ya no hay judío ni pagano, esclavo ni hombre libre, varón ni mujer, porque todos vosotros no sois más que uno en Cristo Jesús» (*Gal* 3,27–28). Esta igualdad fundamental, conjuntamente con el ser «uno» en Cristo, nos impulsa a vivir la fraternidad apoyándonos en una realidad que va más allá de la sola afinidad humana. Finalmente, como signo dispositivo el carácter se constituye como capacidad sobrenatural para poder recibir y asimilar fructuosamente la gracia salvadora proveniente de los demás sacramentos: en este sentido, el bautismo orienta nuestra vida hacia los otros sacramentos. Sería, pues, una incoherencia recibir el bautismo e ignorar los demás sacramentos.

Fundamentos bíblicos e históricos de la Confirmación

Las profecías sobre el Mesías habían anunciado que «reposará sobre él el espíritu de Yahvéh» (*Is* 11,2), y esto estaría unido a su elección como enviado: «He aquí a mi siervo a quien yo sostengo, mi elegido en quien se complace mi alma. He puesto mi espíritu sobre él: dictará ley a las naciones» (*Is* 42,1). El texto profético es aún más explícito cuando es

puesto en labios del Mesías: «El espíritu del Señor Yahvéh está sobre mí, por cuanto me ha ungido Yahvéh. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado» (*Is* 61,1).

Algo similar se anuncia también para el entero pueblo de Dios; a sus miembros Dios dice: «infundiré mi espíritu en vosotros y haré que os conduzcáis según mis preceptos» (*Ez* 36,27); y en *Jl* 3,2 se acentúa la universalidad de esta difusión: «hasta en los siervos y las siervas derramaré mi espíritu en aquellos días».

Con el misterio de la Encarnación se realiza la profecía mesiánica (*cf.* *Lc* 1,35), confirmada, completada y públicamente manifestada en la unción del Jordán (*cf.* *Lc* 3,21–22), cuando desciende sobre Cristo el Espíritu en forma de paloma y la voz del Padre actualiza la profecía de elección. El mismo Señor se presenta al comienzo de su ministerio como el ungido de Yahvéh en quien se cumplen las profecías (*cf.* *Lc* 4,18–19), y se deja guiar por el Espíritu (*cf.* *Lc* 4,1; 4,14; 10,21) hasta el mismo momento de su muerte (*cf.* *Hb* 9,14).

Antes de ofrecer su vida por nosotros, Jesús promete el envío del Espíritu (*cf.* *Jn* 14,16; 15,26; 16,13), como efectivamente sucede en Pentecostés (*cf.* *Hch* 2,1–4), en referencia explícita a la profecía de Joel (*cf.* *Hch* 2,17–18), dando así inicio a la misión universal de la Iglesia.

El mismo Espíritu derramado en Jerusalén sobre los apóstoles es por ellos comunicado a los bautizados mediante la imposición de las manos y la oración (*cf.* *Hch* 8,14–17; 19,6); esta praxis llega a ser tan conocida en la Iglesia primitiva, que es atestiguada en la Carta a los Hebreos como parte de la «enseñanza elemental» y de «los temas fundamentales» (*Hb* 6,1–2). Este cuadro bíblico se completa con la tradición paulina y joánica que vincula los conceptos de «unción» y «sello» con el Espíritu infundido sobre los cristianos (*cf.* *2Co* 1,21–22; *Ef* 1,13; *1Jn* 2,20.27). Esto último encontró expresión litúrgica ya en los más antiguos documentos, con la unción del candidato con óleo perfumado.

Estos mismos documentos atestiguan la unidad ritual primitiva de los tres sacramentos de iniciación, conferidos durante la celebración pascual presidida por el obispo en la catedral. Cuando el cristianismo se difunde

fuera de las ciudades y el bautismo de los niños pasa a ser masivo, ya no es posible seguir la praxis primitiva. Mientras en occidente se reserva la confirmación al obispo, separándola del bautismo, en oriente se conserva la unidad de los sacramentos de iniciación, conferidos contemporáneamente al recién nacido por el presbítero. A ello se une en oriente una importancia creciente de la unción con el *myron* (santo crisma), que se extiende a diversas partes del cuerpo; en occidente la imposición de las manos pasa a ser una imposición general sobre todos los confirmandos, mientras que cada uno recibe la unción con el crisma en la frente.

Significación litúrgica y efectos sacramentales

El *crisma*, compuesto de aceite de oliva y bálsamo, es consagrado por el obispo o patriarca, y sólo por él, durante la misa crismal. La unción del confirmando con el santo crisma es signo de su consagración al Señor. «Por la Confirmación, los cristianos, es decir, los que son ungidos, participan más plenamente en la misión de Jesucristo y en la plenitud del Espíritu Santo que éste posee, a fin de que toda su vida desprenda "el buen olor de Cristo" (cf. 2Co 2,15). Por medio de esta unción, el confirmando recibe "la marca", *el sello* del Espíritu Santo» (*Catecismo*, 1294–1295).

Esta unción es litúrgicamente precedida, cuando se realiza separadamente del bautismo, con la renovación de las promesas del bautismo y la profesión de fe de los confirmandos. «Así aparece claramente que la Confirmación constituye una prolongación del Bautismo» (*Catecismo*, 1298). Sigue a continuación, en la liturgia romana, la *extensio manuum* para todos los confirmandos del obispo, mientras pronuncia una oración de alto contenido epiclético (es decir, de invocación y súplica). Se llega así al rito específicamente sacramental, que se realiza «por la unción del santo crisma en la frente, hecha imponiendo la mano, y con estas palabras: "Recibe por esta señal el don del Espíritu Santo"». En las Iglesias orientales, la unción se hace sobre las partes más significativas del cuerpo, acompañando cada una por la fórmula: «Sello del don que es el Espíritu Santo» (*Catecismo*, 1300). El rito se concluye con el beso de paz, como manifestación de comunión eclesial con el obispo (cf. *Catecismo*, 1301).

Así pues, la confirmación posee una unidad intrínseca con el bautismo, aunque no se exprese necesariamente en el mismo rito. Con ella el patrimonio bautismal del candidato se completa con los dones sobrenaturales característicos de la madurez cristiana. La Confirmación se confiere una única vez, pues «imprime en el alma *una marca espiritual indeleble*, el "carácter", que es el signo de que Jesucristo ha marcado al cristiano con el sello de su Espíritu revistiéndolo de la fuerza de lo alto para que sea su testigo» (*Catecismo*, 1304). Por ella, los cristianos reciben con particular abundancia los dones del Espíritu Santo, quedan más estrechamente vinculados a la Iglesia, «y de esta forma se obligan con mayor compromiso a difundir y defender la fe, con su palabra y sus obras» (*Lumen Gentium*, 11).

Así pues, un cristiano bautizado y confirmado está destinado a participar en la misión evangelizadora de la Iglesia en virtud de estos sacramentos, sin necesidad de recibir un mandato especial de la jerarquía, al menos en lo que se refiere al ámbito de las relaciones personales (familia, amigos, profesión...). Particularmente por la Confirmación, esta “destinación” incluye a la vez los medios sobrenaturales necesarios, sea para que el propio crecimiento en la vida cristiana no se abandone a lo largo de las diversas vicisitudes que un cristiano encuentra a lo largo de su vida, sea en forma de fortaleza, para superar el temor a proponer con audacia la fe cristiana, tanto en ambientes favorables como en otros donde la secularización ha tomado la forma de indiferencia hacia el Evangelio o incluso de hostilidad respecto al cristianismo o hacia la Iglesia. Un confirmado está llamado a dar testimonio de Cristo con una vida cristiana consolidada y con su palabra.

Ministro y sujeto de la Confirmación

En cuanto sucesores de los apóstoles, solo los obispos son «los ministros originarios de la confirmación» (*Lumen Gentium*, 26). En el rito latino, el ministro ordinario es exclusivamente el obispo; un presbítero puede confirmar válidamente sólo en los casos previstos por la legislación general (bautismo de adultos, acogida en la comunión católica, equiparación episcopal, peligro de muerte), o cuando recibe la facultad específica, o cuando es asociado momentáneamente a estos efectos por el obispo. En las

Iglesias orientales es ministro ordinario también el presbítero, el cual debe usar siempre el crisma consagrado por el patriarca u obispo.

Como sacramento de iniciación, la confirmación está destinada a todos los cristianos, no solo a algunos escogidos. En el rito latino es conferida una vez que el candidato ha llegado al uso de razón: la edad concreta depende de las praxis locales, las cuales deben respetar su carácter de iniciación. Se requiere la previa instrucción, una verdadera intención y el estado de gracia.

Philip Goyret

Bibliografía

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1212–1321.

— *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 251–270.

— Philip Goyret, *L'unzione nello Spirito. Il battesimo e la cresima*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004 (= *Renacidos, ungidos, comprometidos: El bautismo y la confirmación*, Credo Ediciones, Roma 2015).

[1] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1255.

[Volver al índice](#)

22. La Eucaristía (I)

La Eucaristía hace presente a Jesucristo: Él nos invita a acoger la salvación que nos ofrece y a recibir el don de su Cuerpo y de su Sangre como alimento de vida eterna. El Señor anunció la Eucaristía durante su vida pública e instituyó este sacramento en la Última Cena. Cuando la Iglesia celebra la Eucaristía no hace otra cosa que conformarse al rito eucarístico realizado por el Señor en la Última Cena. La singularidad de la presencia eucarística de Cristo está en el hecho de que el Santísimo Sacramento contiene verdadera, real y substancialmente el Cuerpo y la Sangre junto con el Alma y la Divinidad de nuestro Señor Jesucristo.

Naturaleza sacramental de la Santísima Eucaristía

La Eucaristía es el sacramento que hace presente, en la celebración litúrgica de la Iglesia, la Persona de Jesucristo (todo Cristo: Cuerpo, Sangre, Alma y Divinidad) y su sacrificio redentor, en la plenitud del Misterio Pascual de su pasión, muerte y resurrección. Esta presencia no es estática o pasiva (como la de un objeto en un lugar) sino activa, porque el Señor se hace presente con el dinamismo de su amor salvador: en la Eucaristía Él nos invita a acoger la salvación que nos ofrece y a recibir el don de su Cuerpo y de su Sangre como alimento de vida eterna, permitiéndonos entrar en comunión con Él —con su Persona y su sacrificio— y en comunión con todos los miembros de su Cuerpo Místico que es la Iglesia.

En efecto, como afirma el Concilio Vaticano II, «Nuestro Salvador, en la Última Cena, la noche en que fue entregado, instituyó el sacrificio eucarístico de su Cuerpo y su Sangre, para perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz y confiar así a su Esposa amada, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurrección, sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de amor, banquete pascual “en el que se recibe a Cristo, el alma se llena de gracia y se nos da una prenda de la gloria futura”» (SC 47).

La promesa de la Eucaristía y su institución por Jesucristo

El Señor anunció la Eucaristía durante su vida pública, en la Sinagoga de Cafarnaún, ante quienes le habían seguido después de ser testigos del milagro de la multiplicación de los panes, con el que sació a la multitud (cf. *Jn* 6,1–13). Jesús aprovechó aquel signo para revelar su identidad y su misión, y para prometer la Eucaristía: «En verdad, en verdad os digo que Moisés no os dio el pan del cielo, sino que mi Padre os da el verdadero pan del cielo. Porque el pan de Dios es el que ha bajado del cielo y da la vida al mundo. —Señor, danos siempre de este pan—, le dijeron ellos. Jesús les respondió: —Yo soy el pan de vida... Yo soy el pan vivo que ha bajado del cielo. Si alguno come este pan vivirá eternamente; y *el pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo...* El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo le resucitaré en el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él. Igual que el Padre que me envió vive y yo vivo por el Padre, así, aquel que me come vivirá por mí» (cf. *Jn* 6,32–58).

Jesucristo instituyó este sacramento en la Última Cena. Los tres evangelios sinópticos (cf. *Mt* 26,17–30; *Mc* 14,12–26; *Lc* 22,7–20) y san Pablo (cf. *1Co* 11,23–26) nos han transmitido el relato de la institución. He aquí la síntesis de la narración que ofrece el *Catecismo de la Iglesia Católica*: «Llegó el día de los Ázimos, en el que se había de inmolar el cordero de Pascua; (Jesús) envió a Pedro y a Juan, diciendo: “Id y preparadnos la Pascua para que la comamos” ... fueron... y prepararon la Pascua. Llegada la hora, se puso a la mesa con los Apóstoles; y les dijo: “Con ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer; porque os digo que ya no la comeré más hasta que halle su cumplimiento en el Reino de Dios” ... Y tomó pan, dio gracias, lo partió y se lo dio diciendo: “Esto es mi Cuerpo que va a ser entregado por vosotros. *Haced esto en recuerdo mío [en conmemoración mía; como memorial mío]*”. De igual modo, después de cenar, el cáliz, diciendo: “Este cáliz es la Nueva Alianza en mi Sangre, que va a ser derramada por vosotros”» (*Catecismo*, 1339).

Jesús celebró pues la Última Cena en el contexto de la Pascua judía, pero la Cena del Señor posee una novedad absoluta: en el centro no se encuentra el cordero de la Antigua Pascua, sino Cristo mismo, su «Cuerpo *entregado* (ofrecido en sacrificio al Padre, en favor de los hombres) ... y su Sangre *derramada por muchos para remisión de los pecados*». Podemos pues decir que Jesús, más que celebrar la Antigua Pascua, anunció y realizó —anticipándola sacramentalmente— la Nueva Pascua.

Significado y contenido del mandato del Señor

El precepto explícito de Jesús: «Haced esto en conmemoración mía [como memorial mío]» (*Lc* 22,19; *1Co* 11,24–25), evidencia el carácter propiamente institucional de la Última Cena. Con dicho mandato nos pide que correspondamos a su don y que lo representemos sacramentalmente (que lo volvamos a realizar, que reiteremos su presencia: la presencia de su Cuerpo entregado y de su Sangre derramada, es decir, de su sacrificio en remisión de nuestros pecados).

—«Haced esto». De este modo designó quienes pueden celebrar la Eucaristía (los Apóstoles y sus sucesores en el sacerdocio), les confió la potestad de celebrarla y determinó los elementos fundamentales del rito: los mismos que Él empleó (por tanto en la celebración de la Eucaristía es necesaria la presencia del pan y del vino, la plegaria de acción de gracias y de bendición, la consagración de los dones en el Cuerpo y la Sangre del Señor, la distribución y la comunión con este Santísimo Sacramento).

—«En conmemoración mía [como memorial mío]». De este modo Cristo ordenó a los Apóstoles (y en ellos a sus sucesores en el sacerdocio), que celebraran un nuevo “memorial”, que sustituía al de la Antigua Pascua. Este rito memorial tiene una particular eficacia: no sólo ayuda a “recordar” a la comunidad creyente el amor redentor de Cristo, sus palabras y gestos durante la Última Cena, sino que, además, como sacramento de la Nueva Ley, hace objetivamente presente la realidad significada: a Cristo, “nuestra Pascua” (*1Co* 5,7), y a su sacrificio redentor.

La celebración litúrgica de la Eucaristía

La Iglesia, obediente al mandato del Señor, celebró enseguida la Eucaristía en Jerusalén (*Hch* 2,42–48), en Tróade (*cf. Hch* 20,7–11) en Corinto (*cf. 1Co* 10,14,21; *1Co* 11,20–34), y en todos los lugares a donde llegaba el cristianismo. «Era sobre todo “el primer día de la semana”, es decir, el domingo, el día de la resurrección de Jesús, cuando los cristianos se reunían para “partir el pan” (*Hch* 20,7). Desde entonces hasta nuestros días la celebración de la Eucaristía se ha perpetuado, de suerte que hoy la encontramos por todas partes en la Iglesia, con la misma estructura fundamental» (*Catecismo*, 1343).

Fiel al mandato de Jesús, la Iglesia, guiada por el “Espíritu de verdad” (*Jn* 16,13), que es el Espíritu Santo, cuando celebra la Eucaristía no hace otra cosa que conformarse al rito eucarístico realizado por el Señor en la Última Cena. Los elementos esenciales de las sucesivas celebraciones eucarísticas no pueden ser otros que aquellos de la Eucaristía originaria, es decir: A) La asamblea de los discípulos de Cristo, por Él convocada y reunida en torno a Él; y B) La actuación del nuevo rito memorial.

A) La asamblea eucarística

Desde los comienzos de la vida de la Iglesia, la asamblea cristiana que celebra la Eucaristía se manifiesta jerárquicamente estructurada: habitualmente está constituida por el obispo o por un presbítero (que preside sacerdotalmente la celebración eucarística y actúa *in persona Christi Capitis Ecclesiae*), por el diácono, por otros ministros y por los fieles, unidos por el vínculo de la fe y del bautismo. Todos los miembros de esta asamblea están llamados a participar conscientemente, devotamente y activamente en la liturgia eucarística, cada uno según su modo propio: el sacerdote celebrante, los lectores, el diácono, los que presentan las ofrendas, el ministro de la comunión y el pueblo entero, cuyo “Amén” manifiesta su real participación (*cf. Catecismo*, 1348). Por tanto, cada uno deberá cumplir el propio ministerio, sin que haya confusión entre el sacerdocio ministerial, el sacerdocio común de los fieles y el ministerio del diácono y de otros posibles ministros.

El papel del sacerdocio ministerial en la celebración de la Eucaristía es esencial. Sólo el sacerdote válidamente ordenado puede consagrar la

Santísima Eucaristía, pronunciando *in persona Christi* (es decir, en la identificación específica sacramental con el Sumo y Eterno Sacerdote, Jesucristo), las palabras de la consagración (cf. *Catecismo*, 1369). Por otra parte, ninguna comunidad cristiana está capacitada para darse por sí sola el ministerio ordenado. «Éste es un don que *se recibe a través de la sucesión episcopal que se remonta a los Apóstoles*. Es el obispo quien establece un nuevo presbítero mediante el sacramento del Orden, otorgándole el poder de consagrar la Eucaristía»^[1].

B) El desarrollo de la celebración

La actuación del rito memorial se desarrolla, desde los orígenes de la Iglesia, en dos grandes momentos, que forman un solo acto de culto: la “Liturgia de la Palabra” (que comprende la proclamación y la escucha–acogida de la Palabra de Dios), y la “Liturgia Eucarística” (que comprende la presentación del pan y del vino, la anáfora o plegaria eucarística —con las palabras de la consagración— y la comunión). Estas dos partes principales están delimitadas por los ritos de introducción y de conclusión (cf. *Catecismo*, 1349–1355). Nadie puede quitar o añadir a su antojo nada de lo que ha sido establecido por la Iglesia en la Liturgia de la Santa Misa^[2].

Los elementos esenciales y necesarios para constituir el signo sacramental de la Eucaristía son: por una parte, el pan de harina de trigo^[3] y el vino de uvas^[4]; y, por otra, las palabras consagratorias, que el sacerdote celebrante pronuncia *in persona Christi*, en el contexto de la «Plegaria Eucarística». Gracias a la virtud de las palabras del Señor y a la potencia del Espíritu Santo, el pan y el vino se convierten en signos eficaces, con plenitud ontológica y no solo de significado, de la presencia del “Cuerpo entregado” y de la “Sangre derramada” de Cristo, es decir, de su Persona y de su sacrificio redentor (cf. *Catecismo*, 1333 y 1375).

La presencia real eucarística

En la celebración de la Eucaristía se hace presente la Persona de Cristo —el Verbo encarnado, que fue crucificado, murió y ha resucitado por la

salvación del mundo—, con una modalidad de presencia misterica, sobrenatural, única. El fundamento de esta doctrina lo encontramos en la misma institución de la Eucaristía, cuando Jesús identificó los dones que ofrecía, con su Cuerpo y con su Sangre («esto es mi Cuerpo..., esta es mi Sangre...»), es decir, con su corporeidad inseparablemente unida al Verbo, y, por tanto, con su entera Persona.

Ciertamente, Cristo Jesús está presente de múltiples maneras en su Iglesia: en su Palabra, en la oración de los fieles (*cf. Mt 18,20*), en los pobres, los enfermos, los encarcelados (*cf. Mt 25,31–46*), en los sacramentos y especialmente en la persona del ministro. Pero, *sobre todo*, está presente bajo las especies eucarísticas (*cf. Catecismo, 1373*).

La singularidad de la presencia eucarística de Cristo está en el hecho de que el Santísimo Sacramento contiene verdadera, real y substancialmente el Cuerpo y la Sangre junto con el Alma y la Divinidad de nuestro Señor Jesucristo, Dios verdadero y Hombre perfecto, el mismo que nació de la Virgen, murió en la Cruz y ahora está sentado en los cielos a la diestra del Padre. «Esta presencia se denomina “real”, no a título exclusivo, como si las otras presencias no fuesen “reales”, sino por excelencia, porque es *substancial*, y por ella Cristo, Dios y hombre, se hace totalmente presente» (*Catecismo, 1374*).

El término *substancial* trata de indicar la consistencia de la presencia personal de Cristo en la Eucaristía: ésta no es simplemente una “figura”, capaz de “significar” y de llevar a la mente a pensar en Cristo, presente en realidad en otro lugar, en el Cielo; ni es un simple “signo”, a través del cual se nos ofrece la “virtud salvadora” —la gracia—, que proviene de Cristo. La Eucaristía es, en cambio, presencia objetiva, del ser-en-sí (la substancia) del Cuerpo y de la Sangre de Cristo, es decir, de su entera Humanidad —inseparablemente unida a la Divinidad por la unión hipostática—, aunque velada por las “especies” o apariencias del pan y del vino.

Por tanto, la presencia del verdadero Cuerpo y de la verdadera Sangre de Cristo en este sacramento «no se conoce por los sentidos, sino sólo *por la fe*, la cual se apoya en la autoridad de Dios» (*Catecismo, 1381*).

El modo de la presencia de Cristo en la Eucaristía es un misterio admirable. Según la fe católica Jesucristo está presente todo entero, con su corporeidad glorificada, bajo cada una de las especies eucarísticas, y todo entero en cada una de las partes resultantes de la división de las especies, de modo que la fracción del pan no divide a Cristo (cfr. *Catecismo*, 1377)^[5]. Se trata de una modalidad de presencia singular, porque es invisible e intangible, y, además, es permanente, en el sentido de que, una vez realizada la consagración, dura todo el tiempo que subsistan las especies eucarísticas.

La transustanciación

La presencia verdadera, real y substancial de Cristo en la Eucaristía supone una conversión extraordinaria, sobrenatural, única. Tal conversión tiene su fundamento en las mismas palabras del Señor: «Tomad y comed: esto es mi Cuerpo... bebed todos de él, porque ésta es mi Sangre de la nueva alianza...» (*Mt* 26,26–28). En efecto, estas palabras se hacen realidad sólo si el pan y el vino cesan de ser pan y vino y se convierten en el Cuerpo y en la Sangre de Cristo, porque es imposible que una misma cosa pueda ser simultáneamente dos seres diversos: pan y Cuerpo de Cristo; vino y Sangre de Cristo.

Sobre este punto el *Catecismo de la Iglesia Católica* recuerda: «El Concilio de Trento resume la fe católica cuando afirma: “Porque Cristo, nuestro Redentor, dijo que lo que ofrecía bajo la especie de pan era verdaderamente su Cuerpo, se ha mantenido siempre en la Iglesia esta convicción, que declara de nuevo el santo Concilio: por la consagración del pan y del vino se opera el cambio de toda la substancia del pan en la substancia del Cuerpo de Cristo nuestro Señor y de toda la substancia del vino en la substancia de su Sangre; la Iglesia Católica ha llamado justa y apropiadamente a este cambio *transustanciación*”» (n. 1376). Sin embargo, permanecen inalteradas las apariencias del pan y del vino, es decir, las “especies eucarísticas”.

Aunque los sentidos capten verdaderamente las apariencias del pan y del vino, la luz de la fe nos da a conocer que lo que realmente se contiene bajo el velo de las especies eucarísticas es la substancia del Cuerpo y de la Sangre del Señor. Gracias a la permanencia de las especies sacramentales

del pan, podemos afirmar que el Cuerpo de Cristo —su entera Persona— está realmente presente en el altar, o en el copón, o en el Sagrario.

Ángel García Ibáñez

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1322–1355.

Lecturas recomendadas

— San Juan Pablo II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia* (17–IV–2003).

— Benedicto XVI, Exhortación Apostólica *Sacramentum caritatis* (22–II–2007).

— Francisco, *Catequesis sobre la Santa Misa* (noviembre de 2017 – abril de 2018).

— San Josemaría Escrivá, Homilía *La Eucaristía, misterio de fe y de amor*, en *Es Cristo que pasa*, nn. 83–94; Homilía *En la fiesta del Corpus Christi*, *ibíd.*, nn. 150–161.

— Ángel García Ibáñez, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Edusc, Roma 2006 (trad. esp.: *La Eucaristía, don y misterio. Tratado histórico-teológico sobre el misterio eucarístico*, Eunsa, Pamplona 2009).

[1] Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 29.

[2] Cf. Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, 22; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, nn. 14–18.

[3] Cf. Misal Romano, *Institutio generalis*, n. 320. En el rito latino el pan debe ser ácimo, es decir, no fermentado; cf. *Ibíd.*

[4] Cf. Misal Romano, *Institutio generalis*, n. 319. En la Iglesia latina al vino se añade un poco de agua; cfr. *Ibidem*. Las palabras que dice el sacerdote al añadir agua al vino, manifiestan el sentido de este rito: «Que por el misterio de esta agua y de este vino, participemos de la divinidad del que se dignó hacerse partícipe de nuestra humanidad» (Misal Romano, *Ofertorio*). Para los Padres de la Iglesia este rito significa también la unión de la Iglesia con Cristo en el sacrificio eucarístico; cf. San Cipriano, *Ep.* 63,13: *CSEL* 3,711.

[5] Por esto, «la Comunión con la sola especie de pan permite recibir todo el fruto de gracia de la Eucaristía» (*Catecismo*, 1390).

[Volver al índice](#)

22. La Eucaristía (II)

La Santa Misa hace presente en el hoy de la celebración litúrgica de la Iglesia el único sacrificio de nuestra redención. Es verdadero y propio sacrificio por su relación directa —de identidad sacramental— con el sacrificio único, perfecto y definitivo de la Cruz. Los fieles pueden y deben participar en la oferta del sacrificio eucarístico. El deseo de recibir la Santa Comunión debería estar siempre presente en los cristianos: lo que el alimento produce en el cuerpo para el bien de la vida física, lo produce en el alma la Eucaristía.

La dimensión sacrificial de la Santa Misa

La Santa Misa es *sacrificio* en un sentido propio y singular, “nuevo” respecto a los sacrificios de las religiones naturales y a los sacrificios rituales del Antiguo Testamento: es *sacrificio* porque la Santa Misa re-presenta (= hace presente), en el hoy de la celebración litúrgica de la Iglesia, el único sacrificio de nuestra redención, porque es su memorial y aplica su fruto (*cf. Catecismo*, 1362–1367).

La Iglesia cada vez que celebra la Eucaristía está llamada a acoger el don que Cristo le ofrece y, por tanto, a participar en el sacrificio de su Señor, ofreciéndose con Él al Padre por la salvación del mundo. Se puede, por tanto, afirmar que la Santa Misa es sacrificio de Cristo y de la Iglesia.

Veamos con más detenimiento estos dos aspectos del Misterio Eucarístico.

Como acabamos de decir, la Santa Misa es verdadero y propio sacrificio por su relación directa —de identidad sacramental— con el sacrificio único, perfecto y definitivo de la Cruz^[1]. Esta relación fue instituida por Jesucristo en la Última Cena, cuando entregó a los Apóstoles, bajo las especies del pan y del vino, *su Cuerpo ofrecido en sacrificio y su Sangre derramada en remisión de los pecados*, anticipando en el rito memorial lo que aconteció históricamente, poco tiempo después, sobre el Gólgota. Desde entonces la

Iglesia, bajo la guía y la virtud del Espíritu Santo, no cesa de cumplir el mandato de reiteración que Jesucristo dio a sus discípulos: «Haced esto en memoria mía [como memorial mío] (Lc 22,19; 1Co 11,24–25). De este modo “anuncia” (hace presente con la palabra y el sacramento) “la muerte del Señor” (es decir, su sacrificio: cf. Ef 5,2; Heb 9,26), “hasta que El vuelva” (por tanto, su resurrección y ascensión gloriosa) (cf. 1Co 11,26).

Este anuncio, esta proclamación sacramental del Misterio Pascual del Señor, es de una particular eficacia, pues no sólo se representa *in signo*, o *in figura*, el sacrificio redentor de Cristo, sino también se hace verdaderamente presente: se presencializa su Persona y el evento salvífico conmemorado. El *Catecismo de la Iglesia Católica* lo expresa del siguiente modo: «La Eucaristía es el memorial de la Pascua de Cristo, la actualización y la ofrenda sacramental de su único sacrificio, en la liturgia de la Iglesia que es su Cuerpo» (n. 1362).

Por tanto, cuando la Iglesia celebra la Eucaristía, por la consagración del pan y del vino en el Cuerpo y en la Sangre de Cristo, se hace presente la misma Víctima del Gólgota, ahora gloriosa; el mismo Sacerdote, Jesucristo; el mismo acto de oferta sacrificial (la oferta primordial de la Cruz) inseparablemente unido a la presencia sacramental de Cristo; oferta siempre actual en Cristo resucitado y glorioso^[2]. Sólo cambia la manifestación externa de esta entrega: en el Calvario, mediante la pasión y muerte de Cruz; en la Misa, a través del memorial–sacramento: la doble consagración del pan y del vino en el contexto de la Plegaria Eucarística (imagen sacramental de la inmolación de la Cruz).

La Eucaristía, sacrificio de Cristo y de la Iglesia

La Santa Misa es sacrificio de Cristo y de la Iglesia, porque cada vez que se celebra el Misterio Eucarístico, ella, la Iglesia, participa en el sacrificio de su Señor, entrando en comunión con Él —con su oferta sacrificial al Padre— y con los bienes de la redención que Él nos ha obtenido. Toda la Iglesia ofrece y es ofrecida en Cristo al Padre por el Espíritu Santo. Así lo afirma la tradición viva de la Iglesia, tanto en los textos de la liturgia como en las enseñanzas de los Padres y del Magisterio (cf. *Catecismo*, 1368–1370). El fundamento de esta doctrina se encuentra en el principio de unión y

cooperación entre Cristo y los miembros de su Cuerpo, claramente expuesto por el Concilio Vaticano II: «En esta obra tan grande, por la que Dios es perfectamente glorificado y los hombres santificados, Cristo asocia siempre consigo a su amadísima Esposa la Iglesia» (SC 7).

La participación de la Iglesia —el Pueblo de Dios, jerárquicamente estructurado— en la oferta del sacrificio eucarístico, está legitimada por el mandato de Jesús: «Haced esto en conmemoración mía [como memorial mío]», y se refleja en la fórmula litúrgica «*memores... offerimus... [tibi Pater]... gratias agentes... hoc sacrificium*», frecuentemente utilizada en las Plegarias Eucarísticas de la Iglesia Antigua^[3], e igualmente presente en las actuales Plegarias Eucarísticas^[4].

Como testimonian los textos de la liturgia eucarística, los fieles no son simples espectadores de un acto de culto realizado por el sacerdote celebrante; todos ellos pueden y deben participar en la oferta del sacrificio eucarístico, porque en virtud del bautismo han sido incorporados a Cristo y forman parte de la «estirpe elegida, del sacerdocio real, de la nación santa, del Pueblo que Dios ha adquirido» (1Pt 2,9); es decir, del nuevo Pueblo de Dios en Cristo, que Él mismo sigue reuniendo en torno a sí, para que de un confín al otro de la tierra ofrezca a su nombre un sacrificio perfecto (cf. Mal 1,10-11). Ofrecen no sólo el culto espiritual del sacrificio de las propias obras y de su entera existencia, sino también —en Cristo y con Cristo— la Víctima pura, santa e inmaculada. Todo esto comporta el ejercicio del sacerdocio común de los fieles en la Eucaristía.

La Iglesia, en unión con Cristo, no sólo ofrece el sacrificio eucarístico, sino también es ofrecida en Él, pues como Cuerpo y Esposa está inseparablemente unida a su Cabeza y a su Esposo.

La misma liturgia eucarística no deja de expresar la participación de la Iglesia, bajo el influjo del Espíritu Santo, en el sacrificio de Cristo: «Dirige tu mirada sobre la ofrenda de tu Iglesia, y reconoce en ella la Víctima por cuya inmolación quisiste devolvernos tu amistad, para que, fortalecidos con el Cuerpo y la Sangre de tu Hijo y llenos de su Espíritu Santo, formemos en Cristo un solo Cuerpo y un solo Espíritu. Que Él nos transforme en ofrenda permanente...»^[5]. De modo semejante se pide en la Plegaria Eucarística IV: «Dirige tu mirada sobre esta Víctima que Tú mismo has preparado a tu

Iglesia, y concede a cuantos compartimos este Pan y este Cáliz, que, congregados en un solo Cuerpo por el Espíritu Santo, seamos en Cristo Víctima viva para alabanza de tu gloria».

La participación de los fieles consiste ante todo en unirse interiormente al sacrificio de Cristo, hecho presente sobre el altar gracias al ministerio del sacerdote celebrante.

La doctrina que hemos enunciado tiene una importancia fundamental para la vida cristiana. Todos los fieles están llamados a participar en la Santa Misa poniendo en ejercicio su sacerdocio real, es decir, con la intención de ofrecer la propia vida sin mancha de pecado al Padre, con Cristo, Víctima inmaculada, en sacrificio espiritual–existencial, restituyéndole con amor filial y en acción de gracias todo lo que de Él han recibido.

Los fieles deben procurar que la Santa Misa sea realmente *centro y raíz de su vida interior*^[6], ordenando hacia ella todo su día, el trabajo y todas sus acciones. Esta es una manifestación capital del “alma sacerdotal”.

Fines y frutos de la Santa Misa

La Santa Misa, en cuanto es re–presentación sacramental del sacrificio de Cristo, tiene los mismos fines que el sacrificio de la Cruz^[7]. Estos fines son: el fin latréutico (alabar y adorar a Dios Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo); el fin eucarístico (dar gracias a Dios por la creación y la redención); el propiciatorio (desagraviar a Dios por nuestros pecados); y el impetratorio (pedir a Dios sus dones y sus gracias). Esto se expresa en las diversas oraciones que forman parte de la celebración litúrgica de la Eucaristía, especialmente en el Gloria, en el Credo, en las diversas partes de la Anáfora o Plegaria Eucarística (Prefacio, Sanctus, Epiclesis, Anámnesis, Intercesiones, Doxología final), en el Padre Nuestro, y en las oraciones propias de cada Misa: Oración Colecta, Oración sobre las ofrendas, Oración después de la Comunión.

Por frutos de la Misa se entienden los efectos que la virtud salvífica de la Cruz, hecha presente en el sacrificio eucarístico, genera en los hombres cuando la acogen libremente, con fe, esperanza y amor al Redentor. Estos frutos comportan esencialmente un crecimiento en la gracia santificante y

una más intensa conformación existencial con Cristo, según el modo específico que la Eucaristía nos ofrece.

Tales frutos de santidad no se determinan idénticamente en todos los que participan en el sacrificio eucarístico; serán mayores o menores según la inserción de cada uno en la celebración litúrgica y en la medida de su fe y devoción. Por tanto, participan de manera diversa de los frutos de la Santa Misa: toda la Iglesia; el sacerdote que celebra y los que, unidos con él, concurren a la celebración eucarística; los que, sin participar a la Misa, se unen espiritualmente al sacerdote que celebra; y aquellos por quienes la Misa se aplica, que pueden ser vivos o difuntos^[8].

Cuando un sacerdote recibe una oferta para que aplique los frutos de la Misa por una intención, queda gravemente obligado a hacerlo^[9].

La Eucaristía, Banquete Pascual de la Iglesia

«La Eucaristía es el Banquete Pascual porque Cristo, realizando sacramentalmente su Pascua [el *paso* de este mundo al Padre a través de su pasión, muerte, resurrección y ascensión gloriosa^[10]], nos entrega su Cuerpo y su Sangre, ofrecidos como comida y bebida, y nos une con Él y entre nosotros en su sacrificio» (*Compendio*, 287).

«La Misa es, a la vez e inseparablemente, el memorial sacrificial en que se perpetúa el sacrificio de la cruz, y el banquete sagrado de la comunión en el Cuerpo y la Sangre del Señor. Pero la celebración del sacrificio eucarístico está totalmente orientada hacia la unión íntima de los fieles con Cristo por medio de la comunión. Comulgar es recibir a Cristo mismo que se ofrece por nosotros» (*Catecismo*, 1382).

La Santa Comunión, ordenada por Cristo («tomad y comed..., bebed todos de él...»: *Mt* 26,26–28; *cf.* *Mc* 14,22–24; *Lc* 22,14–20; *1Co* 11,23–26), forma parte de la estructura fundamental de la celebración de la Eucaristía. Sólo cuando Cristo es recibido por los fieles como alimento de vida eterna alcanza plenitud de sentido su hacerse alimento para los hombres, y se cumple el memorial por Él instituido^[11]. Por esto la Iglesia recomienda vivamente la comunión sacramental a todos aquellos que participen en la

celebración eucarística y posean las debidas disposiciones para recibir dignamente el Santísimo Sacramento^[12].

Cuando Jesús prometió la Eucaristía afirmó que este alimento no es sólo útil, sino necesario: es una condición de vida para sus discípulos. «En verdad, en verdad os digo que, si no coméis la carne del Hijo del Hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros» (Jn 6,53).

Comer es una necesidad para el hombre. Y, como el alimento natural mantiene al hombre en vida y le da fuerzas para caminar en este mundo, de modo semejante la Eucaristía mantiene en el cristiano la vida *en Cristo*, recibida con el bautismo, y le da fuerzas para ser fiel al Señor en esta tierra, hasta la vuelta al Padre del Cielo. La Comunión, por tanto, no es un elemento que puede ser añadido arbitrariamente a la vida cristiana; no es necesaria sólo para algunos fieles especialmente comprometidos en la misión de la Iglesia, sino que es una necesidad vital para todos: puede vivir *en Cristo* y difundir su Evangelio sólo quien se nutre de la vida misma de Cristo.

El deseo de recibir la Santa Comunión debería estar siempre presente en los cristianos, como permanente debe ser la voluntad de alcanzar el fin último de nuestra vida. Este *deseo* de recibir la Comunión, explícito o al menos implícito, es necesario para alcanzar la salvación.

Además, la recepción *de hecho* de la Comunión es necesaria, con necesidad de *precepto* eclesiástico, para todos los cristianos que tienen uso de razón: «La Iglesia obliga a los fieles [...] a recibir al menos una vez al año la Eucaristía, si es posible en tiempo pascual preparados por el sacramento de la Reconciliación» (*Catecismo*, 1389). Este precepto eclesiástico no es más que un mínimo, que no siempre será suficiente para desarrollar una auténtica vida cristiana. Por eso la misma Iglesia «recomienda vivamente a los fieles recibir la santa Eucaristía los domingos y los días de fiesta, o con más frecuencia aún, incluso todos los días» (*Catecismo*, 1389).

El ministro ordinario de la Santa Comunión es el obispo, el presbítero y el diácono^[13]. Ministro extraordinario permanente es el acólito^[14]. Pueden ser ministros extraordinarios de la comunión otros fieles a los que el Ordinario del lugar haya dado la facultad de distribuir la Eucaristía, cuando se juzgue

necesario para la utilidad pastoral de los fieles y no estén presentes un sacerdote, un diácono o un acólito disponibles^[15].

«No está permitido que los fieles tomen la hostia consagrada ni el cáliz sagrado “por sí mismos, ni mucho menos que se lo pasen entre sí de mano en mano”»^[16]. A propósito de esta norma es oportuno considerar que la Comunión tiene valor de signo sagrado; este signo debe manifestar que la Eucaristía es un don de Dios al hombre; por esto, en condiciones normales, se deberá distinguir, en la distribución de la Eucaristía, entre el ministro que dispensa el Don, ofrecido por el mismo Cristo, y el sujeto que lo acoge con gratitud, en la fe y en el amor.

Disposiciones para recibir la Sagrada Comunión

Para comulgar dignamente es necesario estar en gracia de Dios. «Quien come el Pan y bebe el Cáliz del Señor indignamente —proclama San Pablo—, será reo del Cuerpo y de la Sangre del Señor. Examínese, pues el hombre a sí mismo; y entonces coma del Pan y beba del Cáliz; pues el que sin discernir come y bebe el Cuerpo del Señor, se come y bebe su propia condenación» (1Cor 11,27–29). Por tanto, nadie debe acercarse a la Sagrada Eucaristía con conciencia de pecado mortal por muy contrito que le parezca estar, sin preceder la confesión sacramental (cf. *Catecismo*, 1385)^[17].

Para comulgar fructuosamente se requiere, además de estar en gracia de Dios, un serio empeño por recibir al Señor con la mayor devoción actual posible: preparación (remota y próxima); recogimiento; actos de amor y de reparación, de adoración, de humildad, de acción de gracias, etc.

Disposiciones del cuerpo:

—La reverencia interior ante la Sagrada Eucaristía se debe reflejar también en las disposiciones del cuerpo. La Iglesia prescribe el ayuno. Para los fieles de rito latino el ayuno consiste en abstenerse de todo alimento o bebida (excepto el agua o medicinas) una hora antes de comulgar (cf. *CIC*, can. 919 § 1). También se debe procurar la limpieza del cuerpo, el modo de vestir adecuado, los gestos de veneración que manifiestan el respeto y el

amor al Señor, presente en el Santísimo Sacramento, etc. (cf. *Catecismo*, 1387)

—El modo tradicional de recibir la Sagrada Comunión en el rito latino —fruto de la fe, del amor y de la piedad plurisecular de la Iglesia— es de rodillas y en la boca. Los motivos que dieron lugar a esta piadosa y antiquísima costumbre, siguen siendo plenamente válidos. También se puede comulgar de pie y, en algunas diócesis del mundo, está permitido —nunca impuesto— recibir la comunión en la mano^[18].

El precepto de la comunión sacramental obliga a partir del uso de razón. Conviene preparar muy bien y no retrasar la Primera Comunión de los niños: «Dejad que los niños se acerquen a Mí y no se lo impidáis, porque de éstos es el Reino de Dios» (*Mc* 10,14)^[19].

Para poder recibir la primera Comunión, se requiere que el niño tenga conocimiento, según su capacidad, de los principales misterios de la fe, y que sepa distinguir el Pan eucarístico del pan común. «Los padres en primer lugar, y quienes hacen sus veces, así como también el párroco, tiene obligación de procurar que los niños que han llegado al uso de razón se preparen convenientemente y se nutran cuanto antes, *previa confesión sacramental*, con este alimento divino» (*CIC*, can. 914).

Efectos de la Sagrada Comunión

Lo que el alimento produce en el cuerpo para el bien de la vida física, lo produce en el alma la Eucaristía, de un modo infinitamente más sublime, en bien de la vida espiritual. Pero mientras el alimento se convierte en nuestra substancia corporal, al recibir la Sagrada Comunión, somos nosotros los que nos *convertimos* en Cristo: «No me convertirás tú en ti, como la comida en tu carne, sino que tú te cambiarás en Mí»^[20]. Mediante la Eucaristía la nueva vida *en Cristo*, iniciada en el creyente con el bautismo (cf. *Rm* 6,3–4; *Gal* 3,27–28), puede consolidarse y desarrollarse hasta alcanzar su plenitud (cf. *Ef* 4,13), permitiendo al cristiano llevar a término el ideal enunciado por san Pablo: «Vivo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (*Gal* 2,20)^[21].

Por tanto, la Eucaristía nos configura con Cristo, nos hace partícipes del ser y de la misión del Hijo, nos identifica con sus intenciones y sentimientos, nos da la fuerza para amar como Cristo nos pide (*cf. Jn 13,34–35*), para encender a todos los hombres y mujeres de nuestro tiempo con el fuego del amor divino que Él vino a traer a la tierra (*cf. Lc 12,49*). Todo esto debe manifestarse efectivamente en nuestra vida: «Si hemos sido renovados con la recepción del cuerpo del Señor, hemos de manifestarlo con obras. Que nuestras palabras sean verdaderas, claras, oportunas; que sepan consolar y ayudar, que sepan, sobre todo, llevar a otros la luz de Dios. Que nuestras acciones sean coherentes, eficaces, acertadas: que tengan ese *bonus odor Christi* (2Co 2,15), el buen olor de Cristo, porque recuerden su modo de comportarse y de vivir»^[22].

Dios, por la Sagrada Comunión, acrecienta la gracia y las virtudes, perdona los pecados veniales y la pena temporal, preserva de los pecados mortales y concede perseverancia en el bien: en una palabra, estrecha los lazos de unión con Él (*cf. Catecismo*, 1394–1395). Pero la Eucaristía no ha sido instituida para el perdón de los pecados mortales; esto es lo propio del sacramento de la Confesión (*cf. Catecismo*, 1395).

La Eucaristía causa la unidad de todos los fieles cristianos en el Señor, es decir, la unidad de la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo (*cf. Catecismo*, 1396).

La Eucaristía es *prenda o garantía de la gloria futura*, es decir, de la resurrección y de la vida eterna y feliz junto a Dios, Uno y Trino, a los Ángeles y a todos los santos. (*cf. Catecismo*, 1419).

El culto a la Eucaristía fuera de la Santa Misa

La fe en la presencia real de Cristo en la Eucaristía ha llevado a la Iglesia a tributar culto de latría (es decir, de adoración), al Santísimo Sacramento, tanto durante la liturgia de la Misa (por esto ha indicado que nos arrodillemos o nos inclinemos profundamente ante las especies consagradas), como fuera de su celebración: conservando con el mayor cuidado las hostias consagradas en el Sagrario (o Tabernáculo),

presentándolas a los fieles para que las veneren con solemnidad, llevándolas en procesión... (cf. *Catecismo*, 1378).

Se conserva la Sagrada Eucaristía en el Sagrario^[23]:

—Principalmente para poder dar la Sagrada Comunión a los enfermos y a otros fieles imposibilitados de participar en la Santa Misa.

—Además, para que la Iglesia pueda dar culto de adoración a Dios Nuestro Señor en el Santísimo Sacramento (de modo especial durante Exposición de la Santísima Eucaristía, en la Bendición con el Santísimo; en la Procesión con el Santísimo Sacramento en la Solemnidad de Cuerpo y Sangre de Cristo, etc.).

—Y para que los fieles puedan siempre adorar al Señor Sacramentado con frecuentes visitas. En este sentido afirma san Juan Pablo II: «La Iglesia y el mundo tienen una gran necesidad del culto eucarístico. Jesús nos espera en este Sacramento del Amor. No ahorremos nuestro tiempo para ir a encontrarlo en la adoración, en la contemplación llena de fe y pronta a reparar las grandes culpas y delitos del mundo. No cese jamás nuestra adoración»^[24].

Hay dos grandes fiestas (solemnidades) litúrgicas en las que se celebra de modo especial este Sagrado Misterio: el Jueves Santo (se conmemora la institución de la Eucaristía y del Orden Sagrado) y la solemnidad del Cuerpo y de la Sangre de Cristo (destinada especialmente a la adoración y a la contemplación del Señor en la Eucaristía).

Ángel García Ibáñez

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1356–1405.

Lecturas recomendadas

— San Juan Pablo II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia* (17–IV–2003).

— Benedicto XVI, Exhortación Apostólica *Sacramentum caritatis* (22–II–2007).

— Francisco, *Catequesis sobre la Santa Misa* (noviembre de 2017 – abril de 2018).

— San Josemaría Escrivá, Homilía *La Eucaristía, misterio de fe y de amor*, en *Es Cristo que pasa*, nn. 83–94; Homilía *En la fiesta del Corpus Christi*, *ibíd*, nn. 150–161.

— Ángel García Ibáñez, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Edusc, Roma 2006 (trad. esp.: *La Eucaristía, don y misterio. Tratado histórico-teológico sobre el misterio eucarístico*, Eunsa, Pamplona 2009).

[1] El *Catecismo de la Iglesia Católica* lo expresa así: «El sacrificio de Cristo y el sacrificio de la Eucaristía son, pues, *un único sacrificio*» (n. 1367).

[2] Cf. *Catecismo*, n. 1085.

[3] Cf. Plegaria Eucarística de la *Tradición Apostólica* de san Hipólito; *Anáfora de Addai y Mari*; *Anáfora de San Marcos*.

[4] Cf. Misal Romano, Plegaria Eucarística I (*Unde et memores* y *Supra quae*); Plegaria Eucarística III (*Memores igitur*; *Respice, quaesumus* e *Ipse nos tibi*); expresiones semejantes se encuentran en las Plegarias II y IV.

[5] Misal Romano, Plegaria Eucarística III: *Respice, quaesumus* e *Ipse nos tibi*.

[6] Cf. San Josemaría Escrivá, *Es Cristo que pasa*, 87.

[7] Esta identidad de fines se basa no sólo en la intención de la Iglesia celebrante, sino sobre todo en la presencia sacramental del mismo Jesucristo: en Él aún son actuales y operativos los fines por los que ofreció su vida al Padre (cf. *Rm* 8,34; *Heb* 7,25).

[8] La aplicación de la que hablamos —se trata de una especial oración de intercesión— no comporta ningún automatismo en la salvación; a dichos

fieles la gracia llega no automáticamente, sino en la medida de su unión con Dios por la fe, la esperanza y el amor.

[9] Cf. CIC, cann. 945–958. Con esta aplicación particular, el sacerdote celebrante no excluye de las bendiciones del sacrificio eucarístico a los otros miembros de la Iglesia, ni a la entera humanidad; simplemente incluye a algunos fieles de un modo especial.

[10] El término *pascua* proviene del hebreo y originalmente significa *paso*, *tránsito*. En el libro del Éxodo, donde se narra la primera Pascua hebraica (cf. Ex 12,1–14 y Ex 12,21–27), dicho término está vinculado al verbo “sobrepasar”, al *paso* del Señor y de su ángel en la noche de la liberación (cuando el Pueblo elegido celebró la Cena Pascual), y al *tránsito* del Pueblo de Dios de la esclavitud de Egipto a la libertad de la tierra prometida.

[11] Esto no quiere decir que sin la Comunión de todos los presentes la celebración de la Eucaristía sea inválida; o que todos deban comulgar bajo las dos especies; dicha Comunión es necesaria sólo para el sacerdote celebrante.

[12] Cf. Misal Romano, *Institutio generalis*, n. 80; San Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 16; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, nn. 81–83; 88–89.

[13] Cf. CIC, can. 910; Misal Romano, *Institutio generalis*, n. 92–94.

[14] Cf. CIC, can. 910 § 2; Misal Romano, *Institutio generalis*, n. 98; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, nn. 154–160.

[15] Cf. CIC, can. 910 § 2, y can. 230 § 3; Misal Romano, *Institutio generalis*, nn. 100 y 162; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, n. 88.

[16] Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, n. 94; cf. Misal Romano, *Institutio generalis*, n. 160.

[17] Por lo que se refiere a la situación de los divorciados que han vuelto a casarse civilmente (o de cristianos que conviven de modo irregular) la

Iglesia considera que «se encuentran en una situación que contradice objetivamente a la ley de Dios. Por lo cual no pueden acceder a la comunión eucarística mientras persista esa situación» (*Catecismo*, 1650). Ahora bien, si se arrepienten y reciben el sacramento de la penitencia, pueden acceder de nuevo a la comunión; por lo demás, deberá tenerse en cuenta que la absolución sacramental «puede darse únicamente a los que, arrepentidos de haber violado el signo de la Alianza y de la fidelidad a Cristo, están sinceramente dispuestos a una forma de vida que no contradiga la indisolubilidad del matrimonio. Esto lleva consigo concretamente que cuando el hombre y la mujer, por motivos serios, —como, por ejemplo, la educación de los hijos—no pueden cumplir la obligación de la separación, asumen el compromiso de vivir en plena continencia, o sea de abstenerse de los actos propios de los esposos» (San Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 84). Sobre esta cuestión, véanse también las indicaciones dadas por Benedicto XVI, *Sacramentum caritatis*, n. 29, y por Francisco, *Amoris laetitia*, nn. 296–306.

[18] Cf. San Juan Pablo II, Carta *Dominicae Cena*, n. 11; Misal Romano, *Institutio generalis*, n. 161; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, n. 92.

[19] Cf. San Pío X, *Quam singulari*, I: DS 3530; CIC, cann. 913–914; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, n. 87.

[20] San Agustín, *Confesiones*, 7,10: CSEL 38/1, 157.

[21] Está claro que si los efectos salvíficos de la Eucaristía no se alcanzan de una vez en su plenitud «no es por defecto de la potencia de Cristo, sino por defecto de la devoción del hombre» (Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, III, q. 79, a. 5, ad 3).

[22] San Josemaría Escrivá, *Es Cristo que pasa*, n. 156.

[23] Cf. San Pablo VI, *Mysterium fidei*, n. 56; San Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 29; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, nn. 129–145; Benedicto XVI, *Sacramentum caritatis*, nn. 66–69.

[24] San Juan Pablo II, *Dominicae Cenaes*, n. 3.

[Volver al índice](#)

23. La Penitencia y la Unción de los enfermos

La Penitencia es un sacramento específico de curación y salvación. La forma concreta según la cual los ministros de Cristo y de la Iglesia han ejercido el poder de perdonar los pecados ha variado notablemente, aunque se mantiene una estructura fundamental que comprende dos elementos igualmente esenciales: los actos del hombre que se convierte bajo la acción del Espíritu Santo y la acción de Dios por el ministerio de la Iglesia. La Unción de los enfermos es una ayuda a las personas cuya vida peligra por una grave enfermedad.

La Penitencia

«Celebrar el sacramento de la Reconciliación significa ser envueltos en un abrazo caluroso: es el abrazo de la infinita misericordia del Padre. Recordemos la hermosa, hermosa parábola del hijo que se marchó de su casa con el dinero de la herencia; gastó todo el dinero, y luego, cuando ya no tenía nada, decidió volver a casa, no como hijo, sino como siervo. Tenía tanta culpa y tanta vergüenza en su corazón. La sorpresa fue que cuando comenzó a hablar, a pedir perdón, el padre no le dejó hablar, le abrazó, le besó e hizo fiesta. Pero yo os digo: cada vez que nos confesamos, Dios nos abraza, Dios hace fiesta»^[1].

La gracia y la nueva vida en Cristo, recibidas por medio de los sacramentos de la iniciación cristiana (es decir, el Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía), hacen santos e inmaculados a los fieles en la presencia de Dios (cf. Ef 1,4). La recepción de estos sacramentos, sin embargo, no restaura totalmente la armonía y el equilibrio interior. De hecho, las consecuencias del pecado original permanecen: la fragilidad y debilidad de la naturaleza humana y la inclinación al pecado.

Regenerado por el Bautismo, iluminado por la palabra de Dios y fortalecido por la potencia salvadora de la Confirmación y de la Eucaristía, el hombre

posee sin duda los medios para permanecer en el amor de Dios y afrontar la lucha espiritual necesaria para vencer las tentaciones del Maligno (cf. 2Pe 1,3–11). No obstante, el fiel cristiano sigue siendo un “viandante”, un peregrino en la tierra, que viaja hacia la patria del cielo. Su inteligencia y su voluntad no están aún fijas en la Belleza, en la Verdad, en el Amor que es Dios. Por consiguiente, mientras es *viator*, el cristiano está llamado a “caminar” libremente hacia Aquél que es el origen y el fin último de la vida; incesantemente deberá elegir entre la aceptación y el rechazo de la paterna voluntad de Dios que quiere su salvación, si bien respetando la libertad de la que le ha dotado. Y, ciertamente, a consecuencia de una mala elección, puede alejarse del amor de Dios y caer en el pecado.

Precisamente para remitir los pecados cometidos después del Bautismo, el Señor, médico de nuestras almas y de nuestros cuerpos, ha instituido un sacramento específico de curación y salvación: el sacramento de la Penitencia y de la Reconciliación (cf. *Catecismo*, 1446).

Según la Tradición viva de la Iglesia y las enseñanzas del Magisterio, Jesús instituyó el sacramento de la penitencia y de la reconciliación principalmente cuando, resucitado, insufló el Espíritu a sus Apóstoles, confiriéndoles su propio poder divino de perdonar los pecados: «Sopló sobre ellos y les dijo: “Recibid el Espíritu Santo; a quienes les perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos» (Jn 20–22–23)^[2].

Es un poder que se transmite a los obispos, sucesores de los Apóstoles como pastores de la Iglesia, y a los presbíteros, que son también sacerdotes de la Nueva Alianza, colaboradores de los obispos, en virtud del sacramento del Orden. «Cristo quiso que toda su Iglesia, tanto en su oración como en su vida y su obra, fuera el signo y el instrumento del perdón y de la reconciliación que nos adquirió al precio de su sangre. Sin embargo, confió el ejercicio del poder de absolución al ministerio apostólico» (*Catecismo*, 1442).

La estructura del sacramento de la Penitencia

A lo largo de la historia, la forma concreta según la cual los ministros de Cristo y de la Iglesia han ejercido el poder de perdonar los pecados ha variado notablemente (*cf. Catecismo* 1447). No obstante, «a través de los cambios que la disciplina y la celebración de este sacramento han experimentado a lo largo de los siglos, se descubre una misma *estructura fundamental*. Comprende dos elementos igualmente esenciales: por una parte, los actos del hombre que se convierte bajo la acción del Espíritu Santo, a saber, la contrición, la confesión de los pecados y la satisfacción; y por otra parte, la acción de Dios por el *ministerio de la Iglesia*. Por medio del obispo y de sus presbíteros, la Iglesia, en nombre de Jesucristo, concede el perdón de los pecados, determina la modalidad de la satisfacción, ora también por el pecador y hace penitencia con él. Así el pecador es curado y restablecido en la comunión eclesial» (*Catecismo* 1448).

El primer elemento esencial del sacramento de la Penitencia está, pues, constituido por los mismos actos del penitente, es decir, por la contrición del corazón, la confesión de los pecados y el cumplimiento de las obras penitenciales impuestas por el ministro de Cristo y de la Iglesia^[3].

El segundo elemento estructurante de este sacramento corresponde a la absolución del ministro, cuya parte esencial son las palabras: «Yo te absuelvo de tus pecados, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo»^[4]. Son palabras performativas y eficaces, pues indican lo que verdaderamente se realiza por medio de la absolución sacramental: el perdón y la reconciliación del pecador por parte del Dios Vivo, Padre, Hijo y Espíritu Santo. «Así, por medio del sacramento de la Penitencia, el Padre acoge al hijo que retorna a él, Cristo toma sobre sus hombros a la oveja perdida y la conduce nuevamente al redil y el Espíritu Santo vuelve a santificar su templo o habita en él con mayor plenitud»^[5].

Conviene considerar que entre los dos elementos (los actos del penitente y la absolución del ministro) hay un estrecho vínculo: el primero está ordenado al segundo, y los dos conjuntamente constituyen una unidad moral, que debe necesariamente subsistir para la efectiva constitución del sacramento. Dicho con otros términos: el signo sacramental de la penitencia no puede de ningún modo reducirse a la sola absolución del ministro,

porque ésta puede impartirse únicamente si el penitente ha confesado previamente sus pecados con corazón contrito.

Premisa necesaria para una recta y fructuosa celebración del sacramento de la conversión y de la reconciliación es el examen de conciencia, que la persona debe hacer antes de la confesión. En efecto, nadie puede arrepentirse y acusarse de los propios pecados ante Dios, si antes, iluminado por el auxilio divino, no reflexiona sobre sus culpas. Por tanto, «conviene preparar la recepción de este sacramento mediante un *examen de conciencia* hecho a la luz de la Palabra de Dios. Para esto, los textos más aptos a este respecto se encuentran en el Decálogo y en la catequesis moral de los evangelios y de las cartas de los apóstoles: Sermón de la montaña y enseñanzas apostólicas» (*Catecismo*, 1454).

Entre los actos del penitente, ocupa el primer lugar la contrición, que es «“un dolor del alma y una detestación del pecado cometido con la resolución de no volver a pecar”» (*Catecismo*, 1451)^[6]. La “contrición del corazón” (*cf. Sal 50,19*) implica un claro y firme acto de la inteligencia y de la voluntad del hombre que, movido por la ayuda divina y por la fe, detesta los pecados cometidos en cuanto lo han alejado de Dios (dimensión teologal), de Cristo (dimensión cristológica), de la Iglesia (dimensión eclesial) y de los hombres, sus hermanos. Además de este aspecto, por así decir “negativo”, o sea de rechazo o detestación de los pecados, en la contrición también hay un aspecto positivo, que se traduce en el deseo de retornar a Dios, con la esperanza de obtener su perdón y de permanecer en su amor (*cf. Is 55,7–8; Ez 18,21–23; Ez 33,10–11; Jl 2,12–13; Lc 5,11–32*).

La contrición puede ser “perfecta” o “imperfecta”. «Cuando brota del amor de Dios amado sobre todas las cosas, la contrición se llama “contrición perfecta” (contrición de caridad). Semejante contrición perdona las faltas veniales; obtiene también el perdón de los pecados mortales si comprende la firme resolución de recurrir tan pronto sea posible a la confesión sacramental» (*Catecismo*, 1452). «La contrición llamada “imperfecta” (o “atracción”) es también un don de Dios, un impulso del Espíritu Santo. Nace de la consideración de la fealdad del pecado o del temor de la condenación eterna y de las demás penas con que es amenazado el pecador. Tal conmoción de la conciencia puede ser el comienzo de una evolución

interior que culmina, bajo la acción de la gracia, en la absolución sacramental. Sin embargo, por sí misma la contrición imperfecta no alcanza el perdón de los pecados graves, pero dispone a obtenerlo en el sacramento de la Penitencia» (*Catecismo*, 1453).

La confesión de los pecados es la acción penitencial con la que el cristiano pecador manifiesta al sacerdote las culpas de las que se considera responsable, con el fin de obtener el perdón de Dios y de abrirse a la plena comunión con la Iglesia Santa.

En el curso de los siglos, teólogos y pastores han señalado frecuentemente que la confesión de los pecados debe ser sincera, clara, concreta, contrita, humilde, discreta y decorosa (es decir, siguiendo las normas de la prudencia, de la modestia y de la caridad), oral e íntegra o formalmente completa.

A propósito de la confesión íntegra el Catecismo de la Iglesia Católica dice: «“En la confesión, los penitentes *deben enumerar todos los pecados mortales de que tienen conciencia tras haberse examinado seriamente*, incluso si estos pecados son muy secretos y si han sido cometidos solamente contra los dos últimos mandamientos del Decálogo (*cf. Ex 20,17; Mt 5,28*), pues, a veces, estos pecados hieren más gravemente el alma y son más peligrosos que los que han sido cometidos a la vista de todos”» (*Catecismo*, 1456).

La satisfacción sacramental consiste en la voluntaria aceptación y en el sucesivo cumplimiento de las obras penitenciales impuestas por el confesor. Es signo y manifestación del arrepentimiento interior y de la autenticidad de la conversión del cristiano pecador, y está finalizada a remediar, con ayuda de la gracia divina, los desórdenes que los pecados causaron tanto en el mismo pecador como en el entorno familiar, social y eclesial en el que vive. La absolución quita los pecados, pero no cancela todos los desórdenes que han ocasionado (*cf. Catecismo*, 1459).

El ministro del sacramento de la penitencia y de la reconciliación es el sacerdote (obispo o presbítero), válidamente ordenado y en posesión de la facultad de ejercitar la potestad de perdonar los pecados sobre los fieles a quienes imparte la absolución (*cf. Catecismo*, 1461–1462).

«Cuando celebra el sacramento de la Penitencia, el sacerdote ejerce el ministerio del Buen Pastor que busca la oveja perdida, el del Buen Samaritano que cura las heridas, del Padre que espera al Hijo pródigo y lo acoge a su vuelta, del justo Juez que no hace acepción de personas y cuyo juicio es a la vez justo y misericordioso. En una palabra, el sacerdote es el signo y el instrumento del amor misericordioso de Dios con el pecador» (*Catecismo*, 1465).

Durante la celebración del sacramento de la reconciliación el ministro debe actuar, pues, como padre y buen pastor (mostrando y transmitiendo a los penitentes el amor misericordioso del Padre del Cielo: *cf. Lc 15, 20–31*; y siguiendo el ejemplo de Cristo, el Buen Pastor); como maestro de verdad (comunicando no su propio pensamiento, sino la doctrina de Cristo, Maestro que enseña la verdad e indica el camino hacia Dios: *cf. Mt 22,16*); como juez benigno y eficaz del perdón (para esto deberá conocer los pecados que gravan sobre la conciencia del penitente y formular un “juicio espiritual” sobre sus disposiciones —fundamentalmente sobre su arrepentimiento y propósito de enmendar su conducta desordenada—de modo que pueda impartirle con conocimiento de causa, sin arbitrariedad, la absolución)^[7].

Después de la celebración del sacramento el ministro tiene la obligación absoluta de mantener el secreto de todo lo que ha oído en confesión. «Dada la delicadeza y la grandeza de este ministerio y el respeto debido a las personas, la Iglesia declara que todo sacerdote que oye confesiones está obligado a guardar un secreto absoluto sobre los pecados que sus penitentes le han confesado, bajo penas muy severas. Tampoco puede hacer uso de los conocimientos que la confesión le da sobre la vida de los penitentes. Este secreto, que no admite excepción, se llama “sigilo sacramental”, porque lo que el penitente ha manifestado al sacerdote queda “sellado” por el sacramento» (*Catecismo*, 1467).

Los efectos del sacramento de la Penitencia

«Los efectos del sacramento de la Penitencia son: la reconciliación con Dios y, por tanto, el perdón de los pecados; la reconciliación con la Iglesia; la recuperación del estado de gracia, si se había perdido; la remisión de la

pena eterna merecida a causa de los pecados mortales y, al menos en parte, de las penas temporales que son consecuencia del pecado; la paz y la serenidad de conciencia y el consuelo del espíritu; el aumento de la fuerza espiritual para el combate cristiano» (*Compendio*, 310). Este sacramento, además, conforma a los penitentes de modo particular con Cristo, vencedor del pecado a través de su pasión redentora y de su resurrección gloriosa (*cf. Lumen Gentium*, 7).

Por último cabe señalar que durante la celebración del sacramento los fieles viven de modo “místico”, pero real y efectivo, una anticipación del juicio final de Cristo Señor sobre los hombres (*cf. Mt* 25,31–46; *Rm* 14,10–12; *2Co* 5,10)^[8]. Se puede decir con verdad que quien recibe la absolución sacramental ya ha sido juzgado y absuelto por el Señor: sus pecados han sido perdonados para siempre.

«Para los caídos después del bautismo, es este sacramento de la Penitencia tan necesario, como el mismo Bautismo para los aún no regenerados»^[9].

El acto interior de arrepentimiento (la contrición del corazón) lleva al cristiano a buscar el perdón de Dios y la plena comunión con Cristo y con la Iglesia. Y Cristo ha determinado que esto se obtenga mediante el sacramento de la reconciliación: dando a los Apóstoles el poder de perdonar los pecados, y vinculando su perdón al que ellos conceden (*cf. Jn* 20–22–23), Él ha hecho de este sacramento «la vía ordinaria para obtener el perdón y la remisión de los pecados graves cometidos después del Bautismo»^[10].

El cristiano pecador que desee la reconciliación con Dios debe, pues, no solo arrepentirse interiormente y reconocer que tiene necesidad del perdón divino, sino también debe aceptar los medios a través de los cuales la gracia y el perdón de Dios llega a los hombres en el tiempo de la Iglesia. Para quien ha pecado gravemente después del Bautismo no hay dos vías distintas para conseguir el estado de gracia, la de la contrición del corazón o la del sacramento de la Penitencia, porque, de hecho, las dos vías se identifican. La verdadera contrición incluye siempre el deseo de recibir el sacramento del perdón. Un arrepentimiento de los pecados unido al rechazo de confesarlos al sacerdote en este sacramento sería incongruente, pues Dios mismo ha querido que utilicemos ese medio.

Sobre este punto la autoridad de la Iglesia ha precisado: «“Quien tenga conciencia de hallarse en pecado grave que no [...] comulgue el Cuerpo del Señor sin acudir antes a la confesión sacramental a no ser que concurra un motivo grave y no haya posibilidad de confesarse; y, en este caso, tenga presente que está obligado a hacer un acto de contrición perfecta, que incluye el propósito de confesarse cuanto antes” (CIC, can. 916)» (*Catecismo*, 1457).

«Según el mandamiento de la Iglesia “todo fiel llegado a la edad del uso de razón debe confesar al menos una vez al año, los pecados graves de que tiene conciencia” (CIC can. 989)» (*Catecismo*, 1457).

«Sin ser estrictamente necesaria, la confesión de los pecados veniales, sin embargo, se recomienda vivamente por la Iglesia. En efecto, la confesión habitual de los pecados veniales ayuda a formar la conciencia, a luchar contra las malas inclinaciones, a dejarse curar por Cristo, a progresar en la vida del Espíritu» (*Catecismo*, 1458).

«El uso frecuente y cuidadoso de este sacramento es también muy útil en relación con los pecados veniales. En efecto, no se trata de una mera repetición ritual ni de un cierto ejercicio psicológico, sino de un constante empeño en perfeccionar la gracia del Bautismo, que hace que de tal forma nos vayamos conformando continuamente a la muerte de Cristo, que llegue a manifestarse también en nosotros la vida de Jesús»^[11].

La Unción de los enfermos

La Unción de los enfermos es un sacramento instituido por Jesucristo, insinuado como tal en el Evangelio de san Marcos (*cf. Mc 6,13*), y recomendado a los fieles y promulgado por el Apóstol Santiago: «Está enfermo alguno de vosotros? Llame a los presbíteros de la Iglesia, que oren sobre él y le unjan con óleo en el nombre del Señor. Y la oración de la fe salvará al enfermo, y el Señor hará que se levante, y si hubiera cometido pecados, le serán perdonados» (*St 5,14-15*). La Tradición viva de la Iglesia, reflejada en los textos del Magisterio eclesial, ha reconocido en este rito, especialmente destinado a reconfortar a los enfermos y a purificarlos

del pecado y de sus secuelas, uno de los siete sacramentos de la Nueva Ley (cf. *Catecismo*, 1512).

Para ayudar a las personas cuya vida peligra por una grave enfermedad a que deseen recibir el auxilio de este sacramento, se les puede hacer considerar que «el hombre, al enfermar gravemente, necesita de una gracia de Dios, para que, dominado por la angustia, no desfallezca su ánimo, y sometido a la prueba, no se debilite su fe. Por eso, Cristo robustece a sus fieles enfermos con el sacramento de unción, fortaleciéndolos con una firmísima protección»^[12]. Más precisamente: «Este sacramento otorga al enfermo la gracia del Espíritu Santo, con lo cual el hombre entero es ayudado en su salud, confortado por la confianza en Dios y robustecido contra las tentaciones del enemigo y la angustia de la muerte, de tal modo que pueda no sólo soportar sus males con fortaleza, sino también luchar contra ellos e, incluso, conseguir la salud si conviene para su salvación espiritual, asimismo, le concede, si es necesario, el perdón de los pecados y la plenitud de la penitencia cristiana»^[13].

La estructura del signo sacramental y la celebración del sacramento

Según el Ritual de la Unción de los enfermos, la materia apta del sacramento es el aceite de oliva o, en caso de necesidad, otro aceite vegetal^[14]. Este aceite debe estar bendecido por el obispo o por un presbítero que tenga esta facultad^[15].

La Unción se confiere ungiendo al enfermo en la frente y en las manos^[16].

La fórmula sacramental por la que en el rito latino se confiere la Unción de los enfermos es la siguiente: «Por esta santa Unción, y por su bondadosa misericordia te ayude el Señor con la gracia del Espíritu Santo. Amen. / Para que, libre de tus pecados, te conceda la salvación y te conforte en tu enfermedad. Amen»^[17].

Como recuerda el *Catecismo de la Iglesia Católica*, «es muy conveniente que [la Unción de los enfermos] se celebre dentro de la Eucaristía, memorial de la Pascua del Señor. Si las circunstancias lo permiten, la celebración del sacramento puede ir precedida del sacramento de la Penitencia y seguida del sacramento de la Eucaristía. En cuanto sacramento

de la Pascua de Cristo, la Eucaristía debería ser siempre el último sacramento de la peregrinación terrenal, el “Viático” para el “paso” a la vida eterna» (*Catecismo*, 1517).

Ministro de este sacramento es únicamente el sacerdote (obispo o presbítero)^[18].

Sujeto de la Unción de los enfermos es toda persona bautizada, que haya alcanzado el uso de razón y se encuentre en peligro de muerte por una grave enfermedad, o por vejez acompañada de una avanzada debilidad senil^[19]. A los difuntos no se les puede administrar la Unción de enfermos.

Para recibir los frutos de este sacramento se requiere en el sujeto la previa reconciliación con Dios y con la Iglesia, al menos con el deseo, inseparablemente unido al arrepentimiento de los propios pecados y a la intención de confesarlos, cuando sea posible, en el sacramento de la Penitencia. Por esto la Iglesia prevé que, antes de la Unción, se administre al enfermo el sacramento de la Penitencia y de la Reconciliación (*cf.* SC 74).

El sujeto debe tener la intención, al menos habitual e implícita, de recibir este sacramento^[20]. Dicho con otras palabras: el enfermo debe tener la voluntad no retractada de morir como mueren los cristianos, y con los auxilios sobrenaturales que a éstos se destinan.

Necesidad y efectos de la Unción

Aunque la Unción de enfermos puede administrarse a quien ha perdido ya los sentidos, hay que procurar que se reciba con conocimiento, para que el enfermo pueda disponerse mejor a recibir la gracia del sacramento. No debe administrarse a aquellos que permanecen obstinadamente impenitentes en pecado mortal manifiesto (*cf.* CIC, can. 1007)^[21].

Si un enfermo que recibió la Unción recupera la salud, puede, en caso de nueva enfermedad grave, recibir otra vez este sacramento; en el curso de la misma enfermedad, el sacramento puede ser reiterado si la enfermedad se agrava (*cf.* CIC, can. 1004, 2).

Por último, conviene tener presente esta indicación de la Iglesia: «En la duda sobre si el enfermo ha alcanzado el uso de razón, sufre una enfermedad grave o ha fallecido ya, adminístrese este sacramento» (*CIC*, can. 1005).

La recepción de la Unción de enfermos no es necesaria con necesidad de medio para la salvación, pero no se debe prescindir voluntariamente de este sacramento, si es posible recibirlo, porque sería tanto como rechazar un auxilio de gran eficacia para la salvación. Privar a un enfermo de esta ayuda, podría constituir un pecado grave.

Conviene que los fieles tengan presente que en nuestro tiempo se tiende a “aislar” la enfermedad y la muerte. En las clínicas y hospitales los enfermos graves en ocasiones mueren en la soledad, aunque se encuentren rodeados por otras personas y muy bien cuidados en una “unidad de cuidados intensivos”. Todos —en particular los cristianos que trabajan en ambientes hospitalarios— deben hacer un esfuerzo para que no les falten a los enfermos internados los medios que dan consuelo y alivian al cuerpo y al alma que sufre, y entre estos medios —además del sacramento de la Penitencia y del Viático— se encuentra el sacramento de la Unción de los enfermos.

En cuanto verdadero y propio sacramento de la Nueva Ley, la Unción de los enfermos ofrece al fiel cristiano la gracia santificante; además la gracia sacramental específica de la Unción de enfermos tiene como efectos:

—La unión más íntima con Cristo en su Pasión redentora, para su bien y el de toda la Iglesia (*cf. Catecismo*, 1521–1522; 1532);

—El consuelo, la paz y el ánimo para vencer las dificultades y sufrimientos propios de la enfermedad grave o de la fragilidad de la vejez (*cf. Catecismo*, 1520; 1532);

—La curación de las reliquias del pecado y el perdón de los pecados veniales, así como de los mortales en caso de que el enfermo estuviera arrepentido pero no hubiera podido recibir el sacramento de la Penitencia (*cf. Catecismo*, 1520);

—El restablecimiento de la salud corporal, si tal es la voluntad de Dios (*cf. Concilio de Florencia: DH 1325; Catecismo*, 1520);

—La preparación para el paso a la vida eterna. En este sentido afirma el *Catecismo de la Iglesia Católica*: «Esta gracia [propia de la Unción de enfermos] es un don del Espíritu Santo que renueva la confianza y la fe en Dios y fortalece contra las tentaciones del maligno, especialmente la tentación de desaliento y de angustia ante la muerte (cf. *Hb* 2,15)» (*Catecismo*, 1520).

Ángel García Ibáñez

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1499–1532.

Bibliografía complementaria

— Ángel García Ibáñez, *Conversione e riconciliazione. Trattato storico-teologico sulla penitenza postbatessimale*, Edusc, Roma 2020 (trad. esp.: *Conversión y reconciliación, Tratado histórico-teológica sobre la penitencia postbautismal*, Eunsa Pamplona, en prensa).

— Félix María Arocena, *Penitencia y Unción de enfermos*, Eunsa, Pamplona 2014.

[1] Francisco, *Audiencia general*, 19–II–2014.

[2] Cf. *Catecismo*, 976; Concilio de Trento, sess. XIV, *Doctrina sobre el sacramento de la Penitencia*, cap. 1: DH 1670.

[3] Obviamente se trata de los actos del penitente no en cuanto actos puramente humanos (el perdón de los pecados no se obtiene solo con las propias fuerzas), sino en cuanto realizados en la fe en Cristo Redentor y bajo la acción del Espíritu Santo (cf. *Catecismo*, 1448).

[4] Ritual de la Penitencia, *Praenotanda*, n. 19.

[5] *Ibíd*, *Praenotanda*, n. 6, d.

[6] La cita que recoge el *Catecismo* es del Concilio de Trento: DH 1676.

[7] En el caso de que encuentre a personas que desean acercarse a Dios, pero que aún no pueden recibir la absolución porque carecen de las debidas disposiciones, procurará tratarlas con comprensión y misericordia, acompañándolas pastoralmente de modo que se integren en la comunidad cristiana en las diversas formas posibles para ellos. Más concretamente, en el caso de los divorciados casados de nuevo civilmente, o de personas que conviven de modo irregular, les hará ver que, a pesar de su situación, «siguen perteneciendo a la Iglesia, que los sigue con especial atención, con el deseo de que, dentro de lo posible, cultiven un estilo de vida cristiano mediante la participación en la santa Misa, aunque sin comulgar, la escucha de la Palabra de Dios, la adoración eucarística, la oración, la participación en la vida comunitaria, el diálogo con un sacerdote de confianza o un director espiritual, la entrega a obras de caridad, de penitencia, y la tarea de educar a los hijos» (Benedicto XVI, *Sacramentum caritatis*, n. 29).

[8] El *Catecismo de la Iglesia Católica* lo expresa así: «En este sacramento, el pecador, confiándose al juicio misericordioso de Dios, anticipa en cierta manera el juicio al que será sometido al fin de esta vida terrena» (n. 1470).

[9] Concilio de Trento, sess. XIV, *Doctrina sobre el sacramento de la Penitencia*, cap. 2: DH 1672.

[10] San Juan Pablo II, *Reconciliatio et Paenitentia*, n. 31, I.

[11] Ritual de la Penitencia, *Praenotanda*, n. 7, b.

[12] Ritual de la Unción y de la Pastoral de los enfermos, *Praenotanda*, n. 5.

[13] *Ibíd.*, *Praenotanda*, n. 6.

[14] *Cf.* Ritual de la Unción y de la Pastoral de los enfermos, *Praenotanda*, n. 20.

[15] *Cf. Ibíd.*, *Praenotanda*, n. 21.

[16] *Cf. Ibíd.*, *Praenotanda*, n. 23. En caso de necesidad bastaría hacer una sola unción en la frente o en otra parte conveniente del cuerpo (*cf. Ibíd.*). En la Iglesias Orientales —por ejemplo, en la Iglesia Bizantina, Copta y Armenia— se realizan siete unciones (de modo parecido a como se hacía en la antigua liturgia romana), en la frente, los labios, la nariz, los oídos, el pecho, las manos y los pies del enfermo, para purificación de los pecados

cometidos con la mente y con cada uno de los sentidos; cf. I.–H Dalmais, *Las Liturgias Orientales*, Bilbao 1991, 127–128.

[17] *Ibíd., Praenotanda*, n. 25. Esta fórmula se distribuye de modo que la primera parte se dice mientras se unge la frente y la segunda mientras se ungen las manos. En caso de necesidad, cuando se puede hacer una sola unción, el ministro pronuncia simultáneamente la fórmula entera (cf. *Ibíd., Praenotanda*, n. 23). En la Iglesia Oriental Bizantina, anteriormente citada, en cada unción se pronuncia la fórmula: «Padre santo, médico de las almas y de los cuerpos, que has mandado a tu Hijo único Jesucristo, para curar todo mal y liberar de la muerte, cura también a tu siervo N. de su debilidad tanto corporal como espiritual, mediante la gracia de tu Cristo» (I.–H Dalmais, *Las Liturgias Orientales*, cit., 129).

[18] Cf. *CIC*, can. 1003,1. Ni los diáconos ni los fieles laicos pueden administrar válidamente la Unción de enfermos (cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota sobre el ministro del sacramento de la Unción de los enfermos*, «Notitiae» 41 [2005] 479).

[19] Cf. Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, 73; *CIC*, cann. 1004–1007. Por tanto, la Unción de enfermos no es un sacramento para aquellos fieles que simplemente han llegado a la llamada “tercera edad” (no es el sacramento de los jubilados), ni tampoco es un sacramento sólo para los moribundos. En el caso de una operación quirúrgica, la Unción de enfermos puede administrarse cuando la enfermedad, que es motivo de la operación, pone de por sí en peligro la vida del enfermo.

[20] A este propósito se dice en el *CIC*: «Debe administrarse este sacramento a los enfermos que, cuando estaban en posesión de sus facultades, lo hayan pedido al menos de manera implícita» (can. 1006).

[21] Respecto al último punto, cabe distinguir entre el caso de la persona no arrepentida que quiere obstinadamente permanecer en un estado de pecado mortal externamente conocido por todos, y el del sujeto que se encuentra en una situación gravemente contraria a la Ley de Dios, pero no por estricta maldad, sino por ignorancia o porque está inmerso en una cultura fuertemente secularizada y la enfermedad grave le ha cogido por sorpresa. En el primer caso no se debe administrar la Unción, pues sería vana para el

pecador. En el segundo, sí, sobre todo si el enfermo reacciona positivamente a la exhortación del sacerdote para que se abandone a la misericordia de Dios, se arrepienta de sus pecados y haga el propósito de enmendar su vida en el futuro. En todo caso, si el ministro tuviera dudas sobre si el sujeto persiste efectivamente con obstinación en una situación de pecado grave públicamente conocido, podría administrarle este sacramento *sub conditione*.

[Volver al índice](#)

24. El matrimonio y el Orden Sacerdotal

El matrimonio es una sabia institución del Creador para realizar en la humanidad su designio de amor. Nace del consentimiento personal e irrevocable de los esposos. Sus propiedades esenciales son la unidad y la indisolubilidad. Está ordenado a la procreación y a educación de la prole: los hijos son el don más excelente del matrimonio y contribuyen mucho al bien de sus mismos padres. Mediante el sacramento del orden se confiere una participación al sacerdocio de Cristo según la modalidad transmitida por la sucesión apostólica.

El Padre, en su designio de amor, nos ha elegido en Cristo antes de la creación del mundo para elevarnos a la dignidad de hijos de Dios (cf. Ef 1,4–5). Además, quiere contar con la cooperación de los hombres para llevar a cabo su designio de salvación. Precisamente, los sacramentos del matrimonio y del orden confieren al cristiano una vocación y misión específica en la Iglesia (cf. *Catecismo*, 1534).

El sacramento del Matrimonio

El matrimonio no es «efecto de la casualidad o producto de la evolución de fuerzas naturales inconscientes; es una sabia institución del Creador para realizar en la humanidad su designio de amor. Los esposos, mediante su recíproca donación personal, propia y exclusiva de ellos, tienden a la comunión de sus seres en orden a un mutuo perfeccionamiento personal, para colaborar con Dios en la generación y en la educación de nuevas vidas. En los bautizados el matrimonio reviste, además, la dignidad de signo sacramental de la gracia, en cuanto representa la unión de Cristo y de la Iglesia»^[1].

«En su realidad más profunda, el amor es esencialmente don y el amor conyugal, a la vez que conduce a los esposos al recíproco “conocimiento”

que les hace “una sola carne” (cf. Gn 2,24), no se agota dentro de la pareja, ya que los hace capaces de la máxima donación posible, por la cual se convierten en cooperadores de Dios en el don de la vida a una nueva persona humana»^[2].

Este amor mutuo entre los esposos «se convierte en imagen del amor absoluto e indefectible con que Dios ama al hombre. Este amor es bueno, muy bueno, a los ojos del Creador (Gn 1,31). Y este amor es destinado a ser fecundo y a realizarse en la obra común del cuidado de la creación. Y los bendijo Dios y les dijo: “Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla” (Gn 1,28)» (Catecismo, 1604).

El don propio que caracteriza el amor como conyugal son las personas en cuanto recíprocamente sexuadas en orden a la generación. Ninguna persona puede llegar a ser padre por sí solo o con otra persona del mismo sexo, porque la paternidad y maternidad constituyen un único principio de generación. Por ello en el amor conyugal la aceptación del don posee un dinamismo del todo propio y peculiar respecto a otros lenguajes del amor: solamente en el amor conyugal se da identidad entre el ofrecimiento del don y la aceptación del don. En efecto, la aceptación del don de la paternidad tiene lugar mediante la entrega del don de la maternidad y viceversa. No cabe por tanto una comunión de amor más íntima entre dos personas que, con palabras de la Sagrada Escritura, son *una sola carne* (Gn 2,24).

La dinámica de la donación conyugal descrita evidencia que el amor conyugal no nace de modo espontáneo sino de una entrega libre de cada persona y, por ser la entrega mutua, sea un amor debido. Así lo enseña san Pablo al escribir que «la mujer no es dueña de su propio cuerpo, sino el marido; del mismo modo que el marido no es dueño de su propio cuerpo, sino la mujer» (1Cor 7,4), o cuando recuerda a los esposos que «deben amar a sus mujeres, como a su propio cuerpo (Ef 5,28). El matrimonio, en cuanto institución natural, se corresponde con la dimensión de justicia inherente al amor conyugal: «la institución matrimonial no es una injerencia indebida de la sociedad o de la autoridad ni la imposición extrínseca de una forma, sino exigencia interior del pacto de amor conyugal que se confirma públicamente como único y exclusivo, para que sea vivida así la plena fidelidad al designio de Dios Creador»^[3].

Por ser la comunidad matrimonial el fundamento natural de la familia, célula de la sociedad, no pertenece exclusivamente a la esfera privada, sino que es un bien de interés público. La sociedad protege el matrimonio por medio de su institucionalización legal: el matrimonio civil en la sociedad civil y el matrimonio canónico en la Iglesia. Para que la legalización del matrimonio sea efectiva y realmente útil para el bien común, debe ajustarse a su esencia, es decir, al matrimonio como institución natural, y en el caso del matrimonio canónico también como sacramento.

En muchos países es frecuente que las personas cohabiten *more uxorio* sin ningún vínculo institucional. Las razones son varias: «la influencia de las ideologías que desvalorizan el matrimonio y la familia, la experiencia del fracaso de otras parejas a la cual ellos no quieren exponerse, el miedo hacia algo que consideran demasiado grande y sagrado, las oportunidades sociales y las ventajas económicas derivadas de la convivencia, una concepción puramente emocional y romántica del amor, el miedo de perder su libertad e independencia, el rechazo de todo lo que es concebido como institucional y burocrático»^[4]. Si la relación está establecida por una sincera voluntad conyugal, habrá que mostrarles la necesidad de legalizar su situación. Si no existe tal voluntad, habrá que ayudarles a descubrir la mentira de tal relación, porque el amor conyugal «exige un don total y definitivo de las personas entre sí (*Catecismo* 2391); y que tal mentira debilita la sinceridad y la fidelidad mutua: ¿qué se puede construir en una relación en la que las personas no se comprometen entre sí y testimonian con ello una falta de confianza en el otro, en sí mismo, o en el porvenir?» (*Catecismo* 2390).

Si miramos la creación desde Cristo, descubrimos que «es el fundamento de “todos los designios salvíficos de Dios”, “el comienzo de la historia de la salvación”, que culmina en Cristo» (*Catecismo*, 280). Y el matrimonio de los orígenes aparece revestido de una nueva dignidad: fue instituido por Dios como tipo de la unión entre Cristo y la Iglesia (*cf. Ef* 5,31–32), en virtud del cual el amor conyugal no sólo participa del amor creador de Dios sino también de su amor salvador, transmitiendo junto con la vida humana la vida de la gracia en Cristo.

El pecado original introdujo la ruptura del hombre con Dios y simultáneamente la ruptura de la comunión original entre el hombre y la mujer. La institución del matrimonio a su vez se debilita con la aparición de la poligamia y del repudio, y la paternidad carnal transmite el pecado original en vez de la vida de los hijos de Dios.

La Ley antigua, conforme a la pedagogía divina, no critica la poligamia de los patriarcas ni prohíbe el divorcio; pero «contemplando la Alianza de Dios con Israel bajo la imagen de un amor conyugal exclusivo y fiel (cf. Os 1–3; Is 54.62, Jr 2–3.31; Ez 16, 62; 23), los profetas fueron preparando la conciencia del Pueblo elegido para una comprensión más profunda de la unidad y de la indisolubilidad del matrimonio (cf. *Mal* 2,13–17)» (*Catecismo*, 1611). Además, la renovación de la bendición originaria divina con Abraham, junto con la promesa de una descendencia innumerable a la que entregará la tierra de Canaán (cf. *Gn* 12,2.7; 13,16; 22,17), otorga al matrimonio un papel fundamental en la realización del designio salvífico: sin el matrimonio no se cumpliría la alianza hecha por Dios con Abraham y su descendencia, que a la luz del Nuevo Testamento son Cristo y la Iglesia (cf. *Gal* 3,26–29).

«Jesús, que reconcilió cada cosa en sí misma, volvió a llevar el matrimonio y la familia a su forma original (cf. *Mc* 10,1–12). La familia y el matrimonio fueron redimidos por Cristo (cf. *Ef* 5,21–32), restaurados a imagen de la Santísima Trinidad, misterio del que brota todo amor verdadero. La alianza esponsal, inaugurada en la creación y revelada en la historia de la salvación, recibe la plena revelación de su significado en Cristo y en su Iglesia. De Cristo, mediante la Iglesia, el matrimonio y la familia reciben la gracia necesaria para testimoniar el amor de Dios y vivir la vida de comunión. El Evangelio de la familia atraviesa la historia del mundo, desde la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios (cf. *Gn* 1,26–27) hasta el cumplimiento del misterio de la Alianza en Cristo al final de los siglos con las bodas del Cordero (cf. *Ap* 19,9)»^[5].

La celebración del matrimonio

El matrimonio nace del consentimiento personal e irrevocable de los esposos (cf. *Catecismo*, 1626). «El consentimiento matrimonial es el acto de

la voluntad, por el cual el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente en alianza irrevocable para constituir el matrimonio» (CIC, 1057 §2).

«La Iglesia exige ordinariamente para sus fieles *la forma eclesial* de la celebración del matrimonio» (Catecismo, 1631). Por eso, «solamente son válidos aquellos matrimonios que se contraen ante el Ordinario del lugar o el párroco, o un sacerdote o diácono delegado por uno de ellos para que asistan, y ante dos testigos, de acuerdo con las reglas establecidas» por el Código de Derecho Canónico (CIC, 1108 §1).

Varias razones concurren para explicar esta determinación: el matrimonio sacramental crea derechos y deberes en la comunidad de la Iglesia entre los esposos y para con los hijos. Por ser el matrimonio un estado de vida en la Iglesia, es preciso que exista certeza sobre él (de ahí la obligación de tener testigos); y el carácter público del consentimiento protege el "Sí" una vez dado y ayuda a permanecer fiel a él (cf. Catecismo, 1631).

«Las propiedades esenciales del matrimonio son la unidad y la indisolubilidad, que en el matrimonio cristiano alcanzan una particular firmeza por razón del sacramento» (CIC, 1056). El marido y la mujer «por el pacto conyugal ya no son dos, sino una sola carne (Mt 19,6). Esta íntima unión, como mutua entrega de dos personas, lo mismo que el bien de los hijos, exigen plena fidelidad conyugal y urgen su indisoluble unidad»^[6].

«La unidad del matrimonio aparece ampliamente confirmada por la igual dignidad personal que hay que reconocer a la mujer y el varón en el mutuo y pleno amor. *La poligamia* es contraria a esta igual dignidad de uno y otro y al amor conyugal que es único y exclusivo» (Catecismo, 1645).

«En su predicación, Jesús enseñó sin ambigüedad el sentido original de la unión del hombre y la mujer, tal como el Creador la quiso al comienzo: la autorización, dada por Moisés, de repudiar a su mujer era una concesión a la dureza del corazón (cf. Mt 19,8); la unión matrimonial del hombre y la mujer es indisoluble: Dios mismo la estableció: “Lo que Dios unió, que no lo separe el hombre” (Mt 19,6)» (Catecismo, 1614). En virtud del sacramento, por el que los esposos cristianos manifiestan y participan del misterio de la unidad y del fecundo amor entre Cristo y la Iglesia (Ef 5,32),

la indisolubilidad adquiere un sentido nuevo y más profundo acrecentando la solidez original del vínculo conyugal, de modo que «el matrimonio rato [esto es, celebrado entre bautizados] y consumado no puede ser disuelto por ningún poder humano, ni por ninguna causa fuera de la muerte» (CIC, 1141).

«El *divorcio* es una ofensa grave a la ley natural. Pretende romper el contrato, aceptado libremente por los esposos, de vivir juntos hasta la muerte. El divorcio atenta contra la Alianza de salvación de la cual el matrimonio sacramental es un signo» (Catecismo, 2384). «Puede ocurrir que uno de los cónyuges sea la víctima inocente del divorcio dictado en conformidad con la ley civil; entonces no contradice el precepto moral. Existe una diferencia considerable entre el cónyuge que se ha esforzado con sinceridad por ser fiel al sacramento del Matrimonio y se ve injustamente abandonado y el que, por una falta grave de su parte, destruye un matrimonio canónicamente válido» (Catecismo, 2386).

«Existen, sin embargo, situaciones en que la convivencia matrimonial se hace prácticamente imposible por razones muy diversas. En tales casos, la Iglesia admite *la separación* física de los esposos y el fin de la cohabitación. Los esposos no cesan de ser marido y mujer delante de Dios; ni son libres para contraer una nueva unión. En esta situación difícil, la mejor solución sería, si es posible, la reconciliación» (Catecismo, 1649). Si tras la separación «el divorcio civil representa la única manera posible de asegurar ciertos derechos legítimos, el cuidado de los hijos o la defensa del patrimonio, puede ser tolerado sin constituir una falta moral» (Catecismo, 2383).

Si tras el divorcio se contrae una nueva unión, aunque reconocida por la ley civil, «el cónyuge casado de nuevo se halla entonces en situación de adulterio público y permanente» (Catecismo, 2384). Los divorciados casados de nuevo, aunque sigan perteneciendo a la Iglesia, no pueden ser admitidos a la Eucaristía, porque su estado y condición de vida contradicen objetivamente esa unión de amor indisoluble entre Cristo y la Iglesia significada y actualizada en la Eucaristía. «La reconciliación en el sacramento de la penitencia —que les abriría el camino al sacramento eucarístico— puede darse únicamente a los que, arrepentidos de haber

violado el signo de la Alianza y de la fidelidad a Cristo, están sinceramente dispuestos a una forma de vida que no contradiga la indisolubilidad del matrimonio. Esto lleva consigo concretamente que cuando el hombre y la mujer, por motivos serios —como, por ejemplo, la educación de los hijos—, no pueden cumplir la obligación de la separación, asumen el compromiso de vivir en plena continencia, o sea de abstenerse de los actos propios de los esposos»^[7].

Estas normas se deben aplicar en la lógica de la compasión hacia las personas frágiles, evitando poner tantas condiciones a la misericordia divina que la vacíen de sentido^[8]. Esto significa tener en cuenta que el penitente «aunque sea fiel a la intención de no pecar más, la experiencia pasada y la conciencia de la debilidad presente suscitan el temor de nuevas caídas; pero esto no perjudica la autenticidad de la intención, cuando a ese temor se une la voluntad, apoyada en la oración, de hacer lo posible para evitar la culpa»^[9]. El penitente, debido a las circunstancias concretas en las que se encuentra, puede no ser plenamente responsable de sus propios actos. El confesor deberá tenerlo en cuenta para valorar lo que puede hacer para evitar la culpa, y así tener la certeza moral de la suficiente contrición del penitente para recibir la absolución^[10].

En cualquier caso, si se produce una nueva caída, la persona debe acercarse al sacramento de la confesión antes de comulgar. De hecho, las relaciones sexuales con alguien que no es el cónyuge legítimo son siempre, por su objeto, intrínsecamente malas. Además, como su arrepentimiento «es de por sí oculto, mientras que su condición de divorciados que se han vuelto a casar es de por sí manifiesta, sólo podrán acceder a la Comunión eucarística *remoto scandalo*»^[11]. Finalmente, la Eucaristía recibida no será la meta del camino de conversión, sino la preciosa ayuda para seguir dando los pasos necesarios para vivir en una situación que ya no contrasta con la enseñanza de Jesús sobre el matrimonio^[12].

La paternidad responsable

«Por su naturaleza misma, la institución misma del matrimonio y el amor conyugal están ordenados a la procreación y a educación de la prole y con ellas son coronados como su culminación. Los hijos son, ciertamente, el

don más excelente del matrimonio y contribuyen mucho al bien de sus mismos padres. El mismo Dios, que dijo: “No es bueno que el hombre esté solo (Gn 2, 18), y que hizo desde el principio al hombre, varón y mujer” (Mt 19,4), queriendo comunicarle cierta participación especial en su propia obra creadora, bendijo al varón y a la mujer diciendo: “Creced y multiplicaos” (Gn 1,28). De ahí que el cultivo verdadero del amor conyugal y todo el sistema de vida familiar que de él procede, sin dejar posponer los otros fines del matrimonio, tiende a que los esposos estén dispuestos con fortaleza de ánimo a cooperar con el amor del Creador y Salvador, que por medio de ellos aumenta y enriquece su propia familia cada día más» (Catecismo, 1652). Por ello, entre «los cónyuges que cumplen de este modo la misión que Dios les ha confiado, son dignos de mención muy especial los que de común acuerdo, bien ponderado, aceptan con magnanimidad una prole más numerosa para educarla dignamente»^[13].

Aún con una disposición generosa hacia la paternidad, los esposos pueden encontrarse «impedidos por algunas circunstancias actuales de la vida, y pueden hallarse en situaciones en las que el número de hijos, al menos por cierto tiempo, no puede aumentarse»^[14]. «Si para espaciar los nacimientos existen serios motivos, derivados de las condiciones físicas o psicológicas de los cónyuges, o de circunstancias exteriores, la Iglesia enseña que entonces es lícito tener en cuenta los ritmos naturales inmanentes a las funciones generadoras para usar del matrimonio sólo en los periodos infecundos y así regular la natalidad»^[15].

«Según el designio de Dios, el matrimonio es el fundamento de la comunidad más amplia de la familia, ya que la institución misma del matrimonio y el amor conyugal están ordenados a la procreación y educación de la prole, en la que encuentran su coronación»^[16].

«El Creador del mundo estableció la sociedad conyugal como origen y fundamento de la sociedad humana; la familia es por ello la célula primera y vital de la sociedad»^[17]. Esta específica y exclusiva dimensión pública del matrimonio y de la familia reclama su defensa y promoción por parte de la autoridad civil.

En la Iglesia la familia es llamada Iglesia doméstica porque la específica comunión de sus miembros está llamada a ser «revelación y actuación

específica de la comunión eclesial»^[18]. «Los padres han de ser para con sus hijos los primeros predicadores de la fe, tanto con su palabra como con su ejemplo, y han de fomentar la vocación propia de cada uno, y con especial cuidado la vocación sagrada»^[19]. «Aquí es donde se ejercita de manera privilegiada el sacerdocio bautismal del padre de familia, de la madre, de los hijos, de todos los miembros de la familia, en la recepción de los sacramentos, en la oración y en la acción de gracias, con el testimonio de una vida santa, con la renuncia y el amor que se traduce en obras. El hogar es así la primera escuela de vida cristiana y escuela del más rico humanismo. Aquí se aprende la paciencia y el gozo del trabajo, el amor fraterno, el perdón generoso, incluso reiterado, y sobre todo el culto divino por medio de la oración y la ofrenda de su vida» (*Catecismo*, 1657).

El sacramento del Orden

De entre el pueblo de Israel, designado en *Ex* 19,6 como «reino de sacerdotes», la tribu de Leví fue escogida por Dios «para el servicio de la Morada del Testimonio» (*Nm* 1,50); a su vez, de entre los levitas se consagraban los sacerdotes de la antigua alianza con el rito de la unción (*cf.* *Ex* 29,1–7), al conferirles una función «en favor de los hombres en lo que se refiere a Dios, para ofrecer dones y sacrificios por los pecados» (*Hb* 5,1). Como elemento de la ley mosaica, este sacerdocio es «introducción a una esperanza mejor» (*Hb* 7,19), «sombra de los bienes futuros», mas de por sí «no puede nunca, mediante unos mismos sacrificios que se ofrecen sin cesar año tras año, dar la perfección a los que se acercan» (*Hb* 10,1).

El sacerdocio levítico prefiguró de algún modo en el pueblo elegido la plena realización del sacerdocio en Jesucristo, no ligado ni a la genealogía, ni a los sacrificios del templo, ni a la Ley, sino sólo al mismo Dios (*cf.* *Hb* 6,17–20 y 7,1ss). Por eso, fue «proclamado por Dios Sumo Sacerdote a semejanza de Melquisedec» (*Hb* 5,10), quien «mediante una sola oblación ha llevado a la perfección para siempre a los santificados» (*Hb* 10,14). En efecto, el Verbo de Dios encarnado, en cumplimiento de las profecías mesiánicas, redime a todos los hombres con su muerte y resurrección, entregando su propia vida en cumplimiento de su condición sacerdotal. Este sacerdocio, que Jesús mismo presenta en términos de consagración y misión

(cf. *Jn* 10,14), tiene, por tanto, valor universal: no existe «una acción salvífica de Dios fuera de la única mediación de Cristo»^[20].

En la última cena, Jesús manifiesta la voluntad de hacer participar a sus apóstoles de su sacerdocio, expresado como consagración y misión: «Como tú me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo. Y por ellos me santifico a mí mismo, para que ellos también sean santificados en la verdad» (*Jn* 17,18–19). Esta participación se hace realidad en distintos momentos a lo largo del ministerio de Cristo que pueden considerarse como los sucesivos pasos que conducirán a la institución del orden sagrado: cuando llama a los apóstoles constituyéndoles como colegio (cf. *Mc* 3,13–19), cuando les instruye y los envía a predicar (cf. *Lc* 9,1–6), cuando les confiere el poder de perdonar los pecados (cf. *Jn* 20,22–23), cuando les confía la misión universal (cf. *Mt* 28,18–20); hasta la especialísima ocasión en que les ordena celebrar la Eucaristía: «haced esto en memoria mía» (*1Cor* 11,24). En la misión apostólica ellos «fueron confirmados plenamente el día de Pentecostés»^[21].

Durante su vida, «no sólo tuvieron diversos colaboradores en el ministerio, sino que a fin de que la misión a ellos confiada se continuase después de su muerte, los apóstoles, a modo de testamento, confiaron a sus cooperadores inmediatos el encargo de acabar y consolidar la obra por ellos comenzada [...] y les dieron la orden de que, a su vez, otros hombres probados, al morir ellos, se hiciesen cargo del ministerio». Es así como «los obispos, junto con los presbíteros y diáconos, recibieron el ministerio de la comunidad para presidir sobre la grey en nombre de Dios como pastores, como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros dotados de autoridad»^[22].

En el Nuevo Testamento, el ministerio apostólico es transmitido a través de la imposición de las manos acompañada de una oración (cf. *Hch* 6,6; *1Tm* 4,14; 5,22; *2Tm* 1,6); ésta es la praxis presente en los ritos de ordenación más antiguos, como los recogidos en la *Traditio apostolica* y los *Statuta Ecclesiae Antiqua*. Este núcleo esencial, que constituye el signo sacramental, ha sido enriquecido a lo largo de los siglos por algunos ritos complementarios, que pueden diferir según las diversas tradiciones litúrgicas. «En el rito latino, los ritos iniciales —la presentación y elección del ordenando, la alocución del obispo, el interrogatorio del ordenando, las

letanías de los santos— ponen de relieve que la elección del candidato se hace conforme al uso de la Iglesia y preparan el acto solemne de la consagración; después de ésta varios ritos vienen a expresar y completar de manera simbólica el misterio que se ha realizado: para el obispo y el presbítero la unción con el santo crisma, signo de la unción especial del Espíritu Santo que hace fecundo su ministerio; la entrega del libro de los evangelios, del anillo, de la mitra y del báculo al obispo en señal de su misión apostólica de anuncio de la palabra de Dios, de su fidelidad a la Iglesia, esposa de Cristo, de su cargo de pastor del rebaño del Señor; entrega al presbítero de la patena y del cáliz, "la ofrenda del pueblo santo" que es llamado a presentar a Dios; la entrega del libro de los evangelios al diácono que acaba de recibir la misión de anunciar el evangelio de Cristo» (*Catecismo*, 1574).

Naturaleza y efectos del orden recibido

Mediante el sacramento del orden se confiere una participación al sacerdocio de Cristo según la modalidad transmitida por la sucesión apostólica. El sacerdocio ministerial se distingue del sacerdocio común de los fieles, proveniente del bautismo y de la confirmación; ambos «se ordenan el uno para el otro», mas «su diferencia es esencial, no solo gradual»^[23]. Es propio y específico del sacerdocio ministerial ser «una representación sacramental de Cristo Cabeza y Pastor»^[24], lo que permite ejercer la autoridad de Cristo en la función pastoral de predicación y de gobierno, y obrar *in persona Christi* en el ejercicio del ministerio sacramental.

La *repraesentatio Christi Capitis* subsiste siempre en el ministro, cuya alma ha sido sellada con el carácter sacramental, impreso indeleblemente en el alma en la ordenación. El carácter es, pues, el efecto principal del sacramento, y siendo realidad permanente hace que el orden no pueda ser ni repetido, ni eliminado, ni conferido por un tiempo limitado. «Un sujeto válidamente ordenado puede ciertamente, por causas graves, ser liberado de las obligaciones y las funciones vinculadas a la ordenación, o se le puede impedir ejercerlas, pero no puede convertirse de nuevo en laico en sentido estricto» (*Catecismo*, 1583).

El orden en cada uno de sus grados confiere además «la gracia del Espíritu Santo propia de este sacramento», que es «la de ser configurado con Cristo Sacerdote, Maestro y Pastor, de quien el ordenado es constituido ministro» (*Catecismo*, 1585). Esta *ministerialidad* es tanto don como tarea, pues el orden se recibe en vista del servicio a Cristo y a los fieles, que en la Iglesia conforman su Cuerpo místico. Más específicamente, para el obispo el don recibido es «el Espíritu de gobierno que diste a tu amado Hijo Jesucristo, y él, a su vez, comunicó a los santos apóstoles»^[25]. Para el presbítero se pide a Dios el don del Espíritu «para que sea digno de presentarse sin reproche ante tu altar, de anunciar el evangelio de tu reino, de realizar el ministerio de tu palabra de verdad, de ofrecerte dones y sacrificios espirituales, de renovar tu pueblo mediante el baño de la regeneración; de manera que vaya al encuentro de nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo»^[26]. En el caso de los diáconos, «con la gracia sacramental, en comunión con el obispo y su presbiterio, sirven al Pueblo de Dios en el ministerio de la liturgia, de la palabra y de la caridad»^[27].

Los grados del orden sagrado

El diaconado, el presbiterado y el episcopado conservan entre sí una relación intrínseca, como grados de la única realidad sacramental del orden sagrado.

El episcopado es «la plenitud del sacramento del orden», llamado «en la liturgia de la Iglesia y en el testimonio de los santos padres "supremo sacerdocio" o "cumbre del ministerio sagrado"»^[28]. A los obispos se les confía «el ministerio de la comunidad para presidir sobre la grey en nombre de Dios como pastores, como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros dotados de autoridad»^[29]. Son sucesores de los apóstoles, y miembros del colegio episcopal, al que se incorporan inmediatamente en virtud de la ordenación, conservando la comunión jerárquica con el Papa, cabeza del colegio, y con los demás miembros. Principalmente a ellos corresponden las funciones de capitalidad, tanto en la Iglesia universal como presidiendo las Iglesias locales, a las que rigen «como vicarios y legados de Cristo», y lo hacen «con sus consejos, con sus exhortaciones, con sus ejemplos, pero también con su autoridad y con su

potestad sagrada»^[30]. De entre los oficios episcopales «se destaca la predicación del Evangelio. Porque los obispos son los pregoneros de la fe que ganan nuevos discípulos para Cristo y son los maestros auténticos, es decir, herederos de la autoridad de Cristo, que predicán al pueblo que les ha sido encomendado la fe que ha de creerse y ha de aplicarse a la vida», y «cuando enseñan en comunión con el Romano Pontífice, deben ser respetados por todos como testigos de la verdad divina y católica»^[31]. Finalmente, como administradores de la gracia del supremo sacerdocio, ellos moderan con su autoridad la distribución sana y fructuosa de los sacramentos: «ellos regulan la administración del bautismo, por medio del cual se concede la participación en el sacerdocio regio de Cristo. Ellos son los ministros originarios de la confirmación, dispensadores de las sagradas órdenes, y los moderadores de la disciplina penitencial; ellos solícitamente exhortan e instruyen a su pueblo a que participe con fe y reverencia en la liturgia y, sobre todo, en el santo sacrificio de la misa»^[32].

El presbiterado ha sido instituido por Dios para que sus ministros «tuvieran el poder sagrado del orden para ofrecer el sacrificio y perdonar los pecados y desempeñaran públicamente, en nombre de Cristo, la función sacerdotal en favor de los hombres»^[33]. A los presbíteros se les ha confiado la función ministerial «en grado subordinado, con el fin de que, constituidos en el orden del presbiterado, fueran cooperadores del orden episcopal para el recto cumplimiento de la misión apostólica»^[34]. Ellos participan «de la autoridad con la que Cristo mismo forma, santifica y rige su Cuerpo», y por el orden sacramental recibido «quedan marcados con un carácter especial que los configura con Cristo Sacerdote, de tal forma que pueden obrar in persona *Christi Capitis*»^[35]. Ellos «forman, junto con su obispo, un presbiterio dedicado a diversas ocupaciones»^[36] y desempeñan su misión en contacto inmediato con los hombres. Más concretamente, los presbíteros «tienen como obligación principal anunciar a todos el Evangelio de Cristo, para constituir e incrementar el Pueblo de Dios, cumpliendo el mandato del Señor: “Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura”»^[37]. Su función está centrada «en el culto eucarístico o comunión, en el cual, *in persona Christi agentes*, y proclamando su Misterio, juntan con el sacrificio de su Cabeza, Cristo, las oraciones de los fieles (*cf. 1Cor 11,26*), representando y aplicando en el sacrificio de la Misa, hasta la venida del

Señor, el único Sacrificio del Nuevo Testamento, a saber, el de Cristo que se ofrece a sí mismo al Padre, como hostia inmaculada (*cf. Hb 9,14–28*)»^[38]. Ello va unido al «ministerio de la reconciliación y del alivio», que ejercen «para con los fieles arrepentidos o enfermos». Como verdaderos pastores, «ellos, ejercitando, en la medida de su autoridad, el oficio de Cristo, Pastor y Cabeza, reúnen la familia de Dios como una fraternidad, animada y dirigida hacia la unidad y por Cristo en el Espíritu, la conducen hasta Dios Padre»^[39].

Los diáconos constituyen el grado inferior de la jerarquía. A ellos se les imponen las manos «no en orden al sacerdocio, sino al ministerio», que ejercen como una *repraesentatio Christi Servi*. Compete al diaconado «la administración solemne del bautismo, el conservar y distribuir la Eucaristía, el asistir en nombre de la Iglesia y bendecir los matrimonios, llevar el viático a los moribundos, leer la Sagrada Escritura a los fieles, instruir y exhortar al pueblo, presidir el culto y oración de los fieles, administrar los sacramentales, presidir los ritos de funerales y sepelios»^[40].

Ministro y sujeto

La administración del orden en sus tres grados está reservada exclusivamente al obispo: en el Nuevo Testamento sólo los apóstoles lo confieren, y, «dado que el sacramento del orden es el sacramento del ministerio apostólico, corresponde a los obispos, en cuanto sucesores de los apóstoles, transmitir “el don espiritual” (*Lumen gentium*, 21), “la semilla apostólica” (*Lumen gentium*, 20)» (*Catecismo*, 1576), conservada a lo largo de los siglos en el ministerio ordenado.

Para la licitud de la ordenación episcopal se requiere, en la Iglesia latina, un explícito mandato pontificio (*cf. CIC*, 1013); en las Iglesias orientales está reservada al Romano Pontífice, al Patriarca o al Metropolitano, siendo siempre ilícita si no existe mandato legítimo (*cf. CCEO*, 745). En el caso de ordenaciones presbiterales y diaconales, se precisa que el ordenante sea el obispo propio del candidato, o haber recibido las cartas dimisorias de la autoridad competente (*cf. CIC*, 1015–1016); si la ordenación tiene lugar fuera de la propia circunscripción, es necesaria la venia del obispo diocesano (*cf. CIC*, 1017).

Para la validez de la ordenación, en sus tres grados, es necesario que el candidato sea varón y esté bautizado. Jesucristo, en efecto, eligió como apóstoles solamente hombres, a pesar de que entre quienes le seguían se encontraban también mujeres, que en varias ocasiones demostraron una mayor fidelidad. Esta conducta del Señor es normativa para toda la vida de la Iglesia y no puede considerarse circunstancial, pues ya los apóstoles se sintieron vinculados a esta praxis e impusieron las manos solo a varones, también cuando la Iglesia estaba difundida en regiones donde la presencia de mujeres en el ministerio no hubiese suscitado perplejidad. Los padres de la Iglesia siguieron fielmente esta norma, conscientes de tratarse de una tradición vinculante, que fue adecuadamente recogida en decretos sinodales. La Iglesia, en consecuencia, «no se considera autorizada a admitir a las mujeres a la ordenación sacerdotal»^[41].

Una ordenación legítima y plenamente fructuosa requiere además, por parte del candidato, la vocación como realidad sobrenatural, a la vez confirmada por la invitación de la autoridad competente (la «llamada de la jerarquía»). Por otra parte, en la Iglesia latina rige la ley del celibato eclesiástico para los tres grados; ella «no es exigida, ciertamente, por la naturaleza misma del sacerdocio»^[42], pero «tiene mucha conformidad con el sacerdocio», pues con ella los clérigos participan en la modalidad célibe asumida por Cristo para realizar su misión, «se unen a El más fácilmente con un corazón indiviso, se dedican más libremente en El y por El al servicio de Dios y de los hombres». Con la entrega plena de sus vidas a la misión confiada, los ordenandos «evocan el misterioso matrimonio establecido por Dios [...], por el que la Iglesia tiene a Cristo como Esposo único. Se constituyen, además en señal viva de aquel mundo futuro, presente ya por la fe y por la caridad, en que los hijos de la resurrección no tomarán maridos ni mujeres»^[43]. No están obligados al celibato los diáconos permanentes ni los diáconos y presbíteros de las Iglesias orientales. Finalmente, para ser ordenados se requieren determinadas disposiciones internas y externas, la edad y ciencia debidas, el cumplimiento de los requisitos previos a la ordenación y la ausencia de impedimentos e irregularidades (*cf. CIC, 1029–1042; CCEO, 758–762*). En los candidatos a la ordenación episcopal rigen condiciones particulares que aseguran su idoneidad (*cf. CIC, 378*).

Rafael Díaz

Bibliografía

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1533–1600, 1601–1666, 2331–2400.

— San Josemaría, *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, 87–112.

— San Josemaría, Homilía *El matrimonio, vocación cristiana*, en *Es Cristo que pasa*, 22–30.

— San Josemaría, Homilía *Sacerdote para la eternidad*, en *Amar a la Iglesia*, Palabra, Madrid 1986, pp. 63–82.

[1] San Pablo VI, *Humanae Vitae*, 8.

[2] San Juan Pablo II, *Familiaris Consortio*, 14.

[3] *Ibíd*, 11.

[4] Francisco, *Amoris laetitia*, 40.

[5] Francisco, *Amoris laetitia*, 63.

[6] «En el deber de transmitir la vida humana y de educarla, lo cual hay que considerar como su propia misión, los cónyuges saben que son cooperadores del amor de Dios Creador y como sus intérpretes [...], los esposos cristianos, confiados en la divina Providencia cultivando el espíritu de sacrificio, glorifican al Creador y tienden a la perfección en Cristo cuando con generosa, humana y cristiana responsabilidad cumplen su misión procreadora» (Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 50).

[7] San Juan Pablo II, *Familiaris Consortio*, 84. Cf. Benedicto XVI, *Sacramentum Caritatis*, 22–II–2007, 29; Congregación para la doctrina de la fe, *Carta sobre la recepción de la Comunión Eucarística por parte de los fieles divorciados que se han vuelto a casar*, 14–IX–1994; *Catecismo*, 1650.

[8] Cf. Francisco, *Amoris laetitia*, 307–312.

[9] Juan Pablo II, *Carta al Card. William W. Baum y a los participantes del curso anual sobre el fuero interno organizado por la Penitenciaría*

Apostólica, 22–III–1996; cf. Francisco, *Amoris laetitia*, 311.

[10] Cf. *Ibíd.*, 303–305.

[11] Pontificio Consejo para los textos legislativos, *Sobre la admisibilidad a la sagrada comunión de los divorciados que se han vuelto a casar*, 24–VI–2000, 2.

[12] Cf. Francisco, *Amoris laetitia*, 307–308.

[13] Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 50.

[14] *Ibíd.*, 51.

[15] San Pablo VI, *Humanae Vitae*, 16.

[16] «La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado» (ONU, Declaración Universal de los Derechos Humanos, 10–XII–1948, art. 16).

[17] Cf. Consejo Pontificio para la Familia, *Familia, matrimonio y uniones de hecho*, Ciudad del Vaticano 2000; Congregación para la Doctrina de la Fe, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, Ciudad del Vaticano 2003.

[18] San Juan Pablo II, *Familiaris Consortio*, 21.

[19] Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 11.

[20] Congregación para la Doctrina de la Fe, *Dominus Iesus*, 14.

[21] Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 19.

[22] *Ibíd.*, 20.

[23] Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 10.

[24] Cf. San Juan Pablo II, *Pastores dabo vobis*, 23.

[25] Pontifical Romano, Ordenación episcopal, Plegaria consacratoria.

[26] Rito bizantino, Plegaria de ordenación presbiteral.

[27] Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 29.

[28] *Ibíd.*, 21.

- [29] *Ibíd.*, 20.
- [30] *Ibíd.*, 27.
- [31] *Ibíd.*, 25.
- [32] *Ibíd.*, 26.
- [33] Concilio Vaticano II, *Presbyterorum Ordinis*, 2.
- [34] *Ibíd.*
- [35] *Ibíd.*
- [36] Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 28.
- [37] Concilio Vaticano II, *Presbyterorum Ordinis*, 4.
- [38] Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 28.
- [39] *Ibíd.*
- [40] *Ibíd.*, 29.
- [41] San Juan Pablo II, *Ordinatio Sacerdotalis*, 22–V–94, 2.
- [42] Concilio Vaticano II, *Presbyterorum Ordinis*, 16.
- [43] *Ibíd.*

[Volver al índice](#)

25. La vida cristiana: la ley y la conciencia

La ley eterna, la ley natural, la Nueva Ley o Ley de Cristo, las leyes humanas políticas y eclesiásticas son leyes morales en un sentido muy distinto, aunque todas ellas tienen algo en común. La conciencia formula «la obligación moral a la luz de la ley natural, es «la norma próxima de la moralidad personal». Para formar una conciencia recta es necesario instruir la inteligencia en el conocimiento de la verdad —para lo cual el cristiano cuenta con la ayuda del Magisterio de la Iglesia—, y educar la voluntad y la afectividad mediante la práctica de las virtudes.

Para comunicar su bondad y su bienaventuranza eterna, Dios ha querido crear seres inteligentes y libres (los ángeles y los hombres), a los que libremente ha comunicado una participación de su divina naturaleza, que la teología llama gracia santificante. Ese don divino, que se recibe con la fe y el bautismo, y que hace al hombre hijo adoptivo de Dios, es inicialmente como una semilla que ha de desarrollarse y crecer hasta llegar a la plenitud escatológica después de la muerte en la vida eterna. La vida cristiana es la vida del hombre como hijo de Dios en Cristo por medio del Espíritu Santo, que transcurre entre el bautismo y el paso a la vida eterna. La regla moral suprema de la vida cristiana es este designio salvífico divino que la teología moral llama ley eterna.

La ley eterna y la ley moral natural

El concepto de ley es análogo. La ley eterna, la ley natural, la Nueva Ley o Ley de Cristo, las leyes humanas políticas y eclesiásticas son leyes morales en un sentido muy distinto, aunque todas ellas tienen algo en común.

Se llama ley eterna al plan de la Sabiduría divina para conducir toda la creación a su fin^[1]; por lo que se refiere al género humano, se corresponde al eterno designio salvífico de Dios, por el que nos ha elegido en Cristo

«para ser santos e inmaculados en su presencia», «eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo»^[2]. En este designio está la plena felicidad del hombre, que consiste en la visión de Dios y, en este mundo y de modo aún no pleno, en la vida de unión con Cristo, que quiere siempre nuestro bien.

Dios conduce cada criatura a su fin de acuerdo con su naturaleza. Concretamente, «Dios provee a los hombres de manera diversa respecto a los demás seres que no son personas: no “desde fuera”, mediante las leyes inmutables de la naturaleza física, sino “desde dentro”, mediante la razón que, conociendo con su luz natural la ley eterna de Dios, es capaz de indicar al hombre la justa dirección de su libre actuación»^[3].

La ley moral natural es la participación de la ley eterna en la criatura racional^[4]. El designio eterno de Dios para llevarnos a la plena felicidad, en sí mismo considerado no lo podemos conocer, en cuanto que no vemos lo que hay en la mente de Dios. Pero al darnos una luz que nos permite distinguir lo que es bueno y malo para nosotros, Dios nos permite conocer una parte de su eterno designio. Por eso se puede decir que la ley moral natural es «la misma ley eterna ínsita en los seres dotados de razón, que los inclina al acto y al fin que les conviene»^[5]. Es, por tanto, una ley divina (divino–natural). Lo que la ley moral natural nos da a conocer tiene fuerza de ley en cuanto voz e intérprete de la más alta razón de Dios, de la que nuestro espíritu participa y a la que nuestra libertad se adhiere^[6]. Se la llama *natural* porque consiste en la luz de la razón que todo hombre tiene por naturaleza.

La ley moral natural es un primer paso en la comunicación a todo el género humano del designio salvífico divino, cuyo completo conocimiento sólo se hace posible por la Revelación. Como se dijo, ese designio divino es que todos podamos alcanzar nuestra plena felicidad en la visión de Dios.

—*Propiedades*. La ley moral natural es *universal* porque se extiende a toda persona humana, de todas las épocas^[7]. A pesar de la diversidad de culturas a lo largo de la historia, la inteligencia humana mantiene su unidad, que hace posible el diálogo entre las diversas culturas, por más que a veces pueda parecer difícil.

«Es *inmutable* y permanente a través de las variaciones de la historia; subsiste bajo el flujo de ideas y costumbres y sostiene su progreso. Las normas que la expresan permanecen substancialmente valederas»^[8]. Son inmutables los principios fundamentales, que al aplicarse a una realidad social que cambia pueda dar lugar a aplicaciones concretas diferentes, permaneciendo en vigor lo fundamental^[9].

Es *obligatoria* ya que, para tender hacia Dios, el hombre debe hacer libremente el bien y evitar el mal; y para esto debe poder distinguir el bien del mal, lo cual sucede ante todo gracias a la luz de la razón natural^[10]. La observancia de la ley moral natural puede ser algunas veces difícil, pero jamás es imposible^[11].

—*Conocimiento de la ley natural*. Los preceptos de la ley natural pueden ser conocidos por todos mediante la razón. Sin embargo, de hecho no todos sus preceptos son percibidos por todos de una manera clara e inmediata^[12]. Su efectivo conocimiento puede estar condicionado por las disposiciones personales de cada uno, por el ambiente social y cultural, por la educación recibida, etc. Se podría decir que la ley natural es natural como lo es el lenguaje: todo hombre sano tiene la capacidad de hablar, pero de hecho hablará de modo más o menos correcto y elegante según su nivel de instrucción. La capacidad natural de conocer el bien y el mal necesita de una adecuada formación para alcanzar de hecho todas las verdades morales que puede alcanzar.

La ley divino-positiva

Puesto que en la situación actual las secuelas del pecado no han sido totalmente eliminadas, y pueden oscurecer la inteligencia en mayor o menor medida, la gracia y la Revelación son necesarias al hombre para que las verdades morales puedan ser conocidas por «todos y sin dificultad, con una firme certeza y sin mezcla de error»^[13]. La revelación divina ha tenido lugar mediante un proceso gradual e histórico.

La Ley Antigua, revelada por Dios a Moisés, «es el primer estado de la Ley revelada. Sus prescripciones morales están resumidas en los Diez mandamientos»^[14], que expresan conclusiones inmediatas de la ley moral

natural. La entera economía del Antiguo Testamento está sobre todo ordenada a preparar, anunciar y significar la venida del Salvador^[15].

La *Nueva Ley* o Ley Evangélica o Ley de Cristo «es la gracia del Espíritu Santo dada mediante la fe en Cristo. Los preceptos externos, de los que también habla el Evangelio, preparan para esta gracia o despliegan sus efectos en la vida»^[16].

El elemento principal de la Ley de Cristo es la gracia del Espíritu Santo, que sana al hombre entero y se manifiesta en la fe que obra por el amor^[17]. Es fundamentalmente una ley interna, que da la fuerza interior para realizar lo que enseña. En segundo lugar es también una ley escrita, que se encuentra en las enseñanzas del Señor (el Discurso de la montaña, las bienaventuranzas, etc.) y en la catequesis moral de los Apóstoles, y que pueden resumirse en el mandamiento del amor. Este segundo elemento no es de importancia secundaria, pues la gracia del Espíritu Santo, infusa en el corazón del creyente, implica necesariamente «vivir según el Espíritu» y se expresa a través de los «frutos del Espíritu», a los cuales se oponen las «obras de la carne»^[18].

La Iglesia, con su Magisterio, es intérprete auténtico de la ley natural^[19]. Esta misión no se circunscribe sólo a los fieles, sino que —por mandato de Cristo: *euntes, docete omnes gentes*^[20]— abarca a todos los hombres. De ahí la responsabilidad que incumbe a los cristianos en la enseñanza de la ley moral natural, ya que por la fe y con la ayuda del Magisterio, la conocen fácilmente y sin error.

Las leyes civiles

Las leyes civiles son las disposiciones normativas emanadas por las autoridades estatales (generalmente, por el órgano legislativo del Estado) con la finalidad de *promulgar, explicitar o concretar* las exigencias de la ley moral natural necesarias para hacer posible y regular adecuadamente la vida de los ciudadanos en el ámbito de la sociedad políticamente organizada^[21]. Deben garantizar principalmente la paz y la seguridad, la libertad, la justicia, la tutela de los derechos fundamentales de la persona y la moralidad pública^[22].

La virtud de la justicia comporta la obligación moral de cumplir las leyes civiles justas. La gravedad de esta obligación depende de la mayor o menor importancia del contenido de la ley para el bien común de la sociedad.

Son injustas las leyes que se oponen a la ley moral natural y al bien común de la sociedad. Más concretamente, son injustas las leyes:

- 1) que prohíben hacer algo que para los ciudadanos es moralmente obligatorio o que mandan hacer algo que no puede hacerse sin cometer una culpa moral;
- 2) las que lesionan positivamente o privan de la debida tutela bienes que pertenecen al bien común: la vida, la justicia, los derechos fundamentales de la persona, el matrimonio o la familia, etc.;
- 3) las que no son promulgadas legítimamente;
- 4) las que no distribuyen de modo equitativo y proporcionado entre los ciudadanos las cargas y los beneficios.

Las leyes civiles injustas no obligan en conciencia; al contrario, hay obligación moral de no cumplir sus disposiciones, sobre todo si son injustas por las razones indicadas en 1) y 2), de manifestar el propio desacuerdo y de tratar de cambiarlas en cuanto sea posible o, al menos, de reducir sus efectos negativos. A veces habrá que recurrir a la objeción de conciencia^[23].

Las leyes eclesiásticas y los mandamientos de la Iglesia

Para salvar a los hombres también ha querido Dios que formen una sociedad^[24]: la Iglesia, fundada por Jesucristo, y dotada por Él de todos los medios para cumplir su fin sobrenatural, que es la salvación de las almas. Entre esos medios está la potestad legislativa, que tienen el Romano Pontífice para la Iglesia universal y los Obispos diocesanos —y las autoridades a ellos equiparadas— para sus propias circunscripciones. La mayor parte de las leyes de ámbito universal están contenidas en el Código de Derecho Canónico. Existe un Código para los fieles de rito latino y otro para los de rito oriental.

Las leyes eclesíásticas originan una verdadera obligación moral^[25] que será grave o leve según la gravedad de la materia.

Los mandamientos más generales de la Iglesia son cinco: 1º oír Misa entera los domingos y días de precepto^[26]; 2º confesar los pecados mortales al menos una vez al año, y en peligro de muerte, y si se ha de comulgar^[27]; 3º comulgar al menos una vez al año, por Pascua de Resurrección^[28]; 4º ayunar y abstenerse de comer carne los días establecidos por la Iglesia^[29]; 5º ayudar a la Iglesia en sus necesidades^[30].

La conciencia moral

«La conciencia moral es un juicio de la razón por el que la persona reconoce la cualidad moral de un acto concreto que piensa hacer, está haciendo o ha hecho»^[31]. La conciencia formula «la *obligación moral* a la luz de la ley natural: es la obligación de hacer lo que el hombre, mediante el acto de su conciencia, *conoce*, como un bien que le es señalado *aquí y ahora*»^[32]. Así, por ejemplo, cuando al final del día hacemos el examen de conciencia, podemos darnos cuenta que algo que dijimos era contrario a la caridad. O bien cuando reflexionamos antes de hacer algo, la conciencia nos puede hacer ver que la acción que planeamos lesionaría el derecho de una persona, y sería por tanto una falta contra la justicia.

La conciencia es «la norma próxima de la moralidad personal»^[33], por eso, cuando se actúa contra ella se comete un mal moral. Este papel de norma próxima pertenece a la conciencia no porque ella sea la norma suprema^[34], sino porque tiene para la persona un carácter último ineludible: «el juicio de conciencia muestra “en última instancia” la conformidad de un comportamiento respecto a la ley»^[35]: cuando la persona juzga con seguridad, después de haber examinado el problema con todos los medios a su disposición, no existe una instancia ulterior, una conciencia de la conciencia, un juicio del juicio, porque de lo contrario se procedería hasta el infinito.

Se llama *conciencia recta o verdadera* a la que juzga con verdad la cualidad moral de un acto, y *conciencia errónea* a la que no alcanza la verdad, estimando como buena una acción que en realidad es mala, o viceversa. La

causa del error de conciencia es la *ignorancia*, que puede ser *invencible* (e inculpable), si domina hasta tal punto a la persona que no queda ninguna posibilidad de reconocerla y alejarla, o *vencible* (y culpable), si se podría reconocer y superar, pero permanece porque la persona no quiere poner los medios para superarla^[36]. La conciencia culpablemente errónea no excusa de pecado, y aun puede agravarlo.

La conciencia es *cierta*, cuando emite el juicio con la seguridad moral de no equivocarse. Se dice que es *probable*, cuando juzga con el convencimiento de que existe una cierta probabilidad de equivocación, pero que es menor que la probabilidad de acertar. Se dice que es *dudosa*, cuando la probabilidad de equivocarse se supone igual o mayor que la de acertar. Finalmente se llama *perpleja* cuando no se atreve a juzgar, porque piensa que es pecado tanto realizar un acto como omitirlo.

En la práctica se debe seguir sólo la *conciencia cierta y verdadera* o la *conciencia cierta invenciblemente errónea*^[37]. No se debe obrar con conciencia dudosa, sino que es preciso salir de la duda rezando, estudiando, preguntando, etc.

La formación de la conciencia

Las acciones moralmente negativas realizadas con ignorancia invencible son nocivas para quien las comete y quizá también para otros, y en todo caso pueden contribuir a un mayor obscurecimiento de la conciencia. De ahí la imperiosa necesidad de formar la conciencia^[38].

Para formar una conciencia recta es necesario instruir la inteligencia en el conocimiento de la verdad —para lo cual el cristiano cuenta con la ayuda del Magisterio de la Iglesia—, y educar la voluntad y la afectividad mediante la práctica de las virtudes^[39]. Es una tarea que dura toda la vida^[40].

Para la formación de la conciencia son especialmente importantes la humildad, que se adquiere viviendo la sinceridad ante Dios, y la dirección espiritual^[41].

Una conciencia bien formada necesita practicar la virtud moral de la epiqueya. La epiqueya lleva a obrar de modo diferente a la letra de la ley cuando, encontrándose ante una situación no prevista por la formulación general y simple de la ley, obrar de acuerdo a la ley sería malo o nocivo. Así, por ejemplo, las autoridades de policía establecen que solo se puede entrar y salir de la zona internacional de un aeropuerto por las puertas destinadas para ello. Esto se refiere al comportamiento ordinario. Pero es claro que en caso de un terremoto que destruye los accesos e impide usar esas puertas, las personas que están dentro deberán escapar por donde puedan. Las disposiciones de la autoridad, expresadas de forma general, se refieren al comportamiento ordinario, y no a circunstancias excepcionales que nadie puede prever.

Ángel Rodríguez Luño

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1730–1742, 1776–1794 y 1950–1974.

— Juan Pablo II, Encíclica *Veritatis splendor*, 6–VIII–1993, 28–64.

Lecturas recomendadas

— San Josemaría, Homilía *La libertad, don de Dios*, en *Amigos de Dios*, 23–38.

— Enrique Colom, Ángel Rodríguez Luño, *Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de teología moral fundamental*, Palabra, Madrid 2000, pp. 316–332, 348–363, 399–409, 424–428 y 430–434.

[1] Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I–II, q. 93, a. 1, c.; Concilio Vaticano II, *Dignitatis humanae*, n. 3.

[2] *Ef* 1,4–5.

[3] Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, 6–VIII–1993, n. 43.

[4] Cf. *ibidem*; Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I–II, q. 91, a. 2.

- [5] Cf. Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n. 44.
- [6] Cf. *Ibíd.*
- [7] Cf. *Catecismo*, n. 1956.
- [8] *Ibíd.*, n. 1958.
- [9] «La aplicación de la ley natural varía mucho; puede exigir una reflexión adaptada a la multiplicidad de las condiciones de vida según los lugares, las épocas y las circunstancias. Sin embargo, en la diversidad de culturas, la ley natural permanece como una norma que une entre sí a los hombres y les impone, por encima de las diferencias inevitables, principios comunes» (*Catecismo*, n. 1957).
- [10] Cf. Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n. 42.
- [11] Cf. *Ibíd.*, n. 102.
- [12] Cf. *Catecismo*, n. 1960.
- [13] Pío XII, *Humani generis: DS 3876*. Cf. *Catecismo*, n. 1960.
- [14] *Catecismo*, n. 1962.
- [15] Cf. Concilio Vaticano II, *Dei verbum*, n. 15.
- [16] Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n. 24. Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I–II, q. 106, a. 1, c. y ad 2.
- [17] Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I–II, q. 108, a. 1.
- [18] Cf. *Ga* 5,16–26.
- [19] Cf. *Catecismo*, n. 2036.
- [20] *Mt* 28,19.
- [21] Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I–II, q. 95, a. 2; *Catecismo*, n. 1959.
- [22] Cf. Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, 25–III–1995, n. 71.
- [23] Cf. *Catecismo*, nn. 2242–2243; Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, nn. 72–74.
- [24] Cf. Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 9.

[25] Cf. Concilio de Trento, *Cánones sobre el sacramento del Bautismo*, 8: DS 1621.

[26] Cf. *Catecismo*, n. 2042.

[27] Cf. *Ibíd.*

[28] Cf. *Ibíd.*

[29] Cf. *Ibíd.*, n. 2043.

[30] Cf. *Ibíd.*

[31] *Catecismo*, n. 1778.

[32] Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n. 59.

[33] *Ibíd.*, n. 60.

[34] Cf. *Ibíd.*

[35] *Ibíd.*, n. 59.

[36] Cf. *ibid.*, n. 62; Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 16.

[37] La conciencia cierta invenciblemente errónea es regla moral no de modo absoluto: obliga sólo mientras permanece el error. Y lo hace no por lo que es en sí misma: el poder obligatorio de la conciencia deriva de la verdad, por lo que la conciencia errónea puede obligar sólo en la medida en que subjetiva e invenciblemente se la considera verdadera. En materias muy importantes (homicidio deliberado, etc.) es muy difícil el error de conciencia inculpable.

[38] Cf. *Catecismo*, n. 1783.

[39] Cf. Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n. 64.

[40] Cf. *Catecismo*, n. 1784.

[41] «La tarea de dirección espiritual hay que orientarla no dedicándose a fabricar criaturas que carecen de juicio propio, y que se limitan a ejecutar materialmente lo que otro les dice; por el contrario, la dirección espiritual debe tender a formar personas de criterio. Y el criterio supone madurez, firmeza de convicciones, conocimiento suficiente de la doctrina, delicadeza

de espíritu, educación de la voluntad» (San Josemaría, *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, n. 93).

[Volver al índice](#)

26. El sujeto moral. La moralidad de los actos humanos

Solo las acciones voluntarias son objeto de una valoración moral propiamente dicha. Es parte fundamental de la formación y de la vida cristiana la educación del complejo mundo de los sentimientos. El medio para ordenar las pasiones es la adquisición de los hábitos morales llamados virtudes. El objeto, la intención y las circunstancias son las “fuentes” o elementos constitutivos de la moralidad de los actos humanos». El acto moralmente bueno supone a la vez la bondad del objeto, del fin y de las circunstancias.

Pasiones y acciones

Conviene aclarar inicialmente la distinción entre las pasiones (llamadas también sentimientos) y las acciones voluntarias. A veces alguien se ve sorprendido por una reacción imprevista ante personas, acontecimientos o cosas: un movimiento de cólera que viene inesperadamente ante una palabra que se considera ofensiva; sentimiento espontáneo de tristeza y desconcierto ante el fallecimiento inesperado de un amigo; movimiento de envidia ante un objeto valioso. Estos fenómenos anímicos que se producen sin que lo decidamos, ante los que somos por así decir sujetos pasivos, se llaman comúnmente sentimientos o pasiones. Otras veces, en cambio, vemos que somos sujetos activos de nuestras acciones, porque las proyectamos y realizamos por propia iniciativa: decidimos ponernos a estudiar o ir a casa de un amigo enfermo para estar un rato con él. Son también acciones los actos con los que detenemos o damos rienda suelta a las pasiones: ante una palabra ofensiva que suscita en nosotros un movimiento de ira podemos decidir no responder, sino callar poniendo una sonrisa, o bien responder a quien nos trata mal con otra palabra igualmente ofensiva.

Solo las acciones voluntarias son objeto de una valoración moral propiamente dicha, es decir, solo ellas pueden ser una culpa moral o una acción laudable. Esto no quiere decir sin embargo que los sentimientos sean fenómenos neutros, ni que carezcan de importancia para la vida cristiana. Las pasiones presuponen un juicio sobre la persona o cosa ante la que surgen, y sugieren una toma de posición y una línea de conducta. Ante una persona o cosa considerada como buena surge una pasión de signo positivo (alegría, entusiasmo), que sugiere una toma de posición y una línea de acción positiva (aprobar, alabar, acercarse a esa persona); ante una persona o acontecimiento considerado como malo, surge una pasión de signo negativo (cólera, tristeza) que sugiere una toma de posición y una línea de acción negativa (desaprobación, agresión). En términos generales se puede decir que las pasiones que surgen de un juicio verdadero y sugieren una toma de posición y una línea de acción buena, son una ayuda para la vida cristiana, porque permiten entender con rapidez lo que es bueno y consienten realizar de modo fácil y placentero las acciones que son apropiadas para un buen hijo de Dios. Las pasiones que presuponen un juicio falso (por ejemplo, porque ven una ofensa donde no la hay) y sugieren una toma de posición y una línea de acción moralmente negativas (por ejemplo, una falta de caridad o un comportamiento violento) constituyen un notable obstáculo para la vida cristiana.

Quien experimenta pasiones negativas podría no obstante comportarse bien, resistiendo a la pasión y realizando con gran esfuerzo una obra buena. Pero se entiende fácilmente que no se puede ir toda la vida cuesta arriba, resistiendo continuamente los embates de las malas pasiones, haciendo lo que no apetece hacer y rechazando siempre aquello hacia lo que los sentimientos (la afectividad) inclinan. Si no se logra corregir y educar el mundo interior de los sentimientos, será difícil discernir lo que es bueno, porque las pasiones negativas oscurecen la mente, con frecuencia se cederá ante ellas y se obrará mal, y además es muy posible que la continua lucha lleve al desánimo o al agotamiento.

Por estas razones es parte fundamental de la formación y de la vida cristiana la educación del complejo mundo de los sentimientos. Educar quiere decir conformar, dar una forma buena y cristiana al mundo de los sentimientos, de modo que los movimientos que surgen espontáneamente en nosotros nos

ayuden a discernir y a realizar el bien de modo rápido, certero y agradable. El medio para ordenar las pasiones es la adquisición de los hábitos morales llamados virtudes (prudencia, justicia, templanza, etc.), que modifican las tendencias que están en la raíz de las pasiones. La afectividad ordenada por la virtud hace que nos guste hacer lo que es bueno, y que lo que nos da la gana hacer y lo que Dios espera de nosotros coincidan casi siempre. Decimos “casi siempre” porque el desorden consiguiente al pecado original no suele permitir un orden siempre perfecto. Hasta las personas más santas se enfadan alguna vez más de lo debido.

Para el estudio de la moralidad de los actos humanos es importante tener en cuenta lo que se acaba de decir sobre las pasiones y los sentimientos, porque muchas de nuestras acciones voluntarias están motivadas por pasiones y sentimientos; son como nuestro modo de reaccionar o de gobernar las pasiones que experimentamos. Por ejemplo, no se podría valorar en su justa medida unas palabras poco caritativas de una persona hacia otra si no se sabe que la primera fue ofendida gravemente por la segunda, y que ha tenido que luchar mucho para no pasar a la agresión física, y las palabras poco caritativas que ha pronunciado en el fondo expresan un auto control bastante bueno, aunque no perfecto. La poca aplicación al estudio de una persona dominada por un sentimiento vital de apatía es menos mala de lo que sería si la negligencia fuese fruto del desinterés voluntario. Con las acciones voluntarias, que se estudian a continuación, muchas veces estamos gobernando el paso al ámbito de la libertad de instancias, movimientos y solicitudes que proceden del mundo, en sí involuntario, del sentimiento.

Moralidad de los actos humanos

Como se ha anunciado antes, solo las acciones voluntarias (llamadas también actos humanos) son propiamente acciones morales, buenas o malas. La doctrina moral católica enseña que «la moralidad de los actos humanos depende:

- del objeto elegido;
- del fin que se busca o la intención;

—de las circunstancias de la acción.

El objeto, la intención y las circunstancias son las “fuentes” o elementos constitutivos de la moralidad de los actos humanos» (*Catecismo*, n. 1750).

Vamos a ver qué son estos tres elementos de la acción.

El objeto moral

El objeto moral «es el fin próximo de una elección deliberada que determina el acto de querer de la persona que actúa»^[1]. Veamos primero qué es el objeto de una acción, y luego qué es el objeto moral.

Las acciones se definen y se distinguen entre sí por su objeto. Pero aquí “objeto” se refiere al contenido inmediato de una acción voluntaria, es decir, a lo que se propone inmediatamente el acto de voluntad, y no a la cosa externa que se maneja. Por ejemplo: si Juan compra un libro, el objeto de la voluntad de Juan (lo que quiere hacer) es “comprar un libro”, y no el libro; si Pedro roba un libro, el objeto de la voluntad de Pedro es “robar un libro”, y no el libro. Si el libro fuese el objeto de ambas acciones, tendríamos que aceptar la tesis falsa de que “comprar un libro” y “robar un libro” son acciones idénticas, pues ambas tendrían el mismo objeto: el libro.

Para poner de manifiesto la necesidad de atender a lo que el sujeto se propone hacer, san Juan Pablo II escribió que para saber cuál es el objeto moral de un acto, «hay que situarse en la perspectiva de la persona que actúa. [...]. Así pues, no se puede tomar como objeto de un determinado acto moral, un proceso o un evento de orden físico solamente, que se valora en cuanto origina un determinado estado de cosas en el mundo externo»^[2].

La expresión “objeto moral” quiere decir que el objeto de la voluntad se pone en relación con las virtudes y los vicios. “Comprar un libro” es un objeto bueno, mientras que “robar un libro” es un objeto malo, porque el primero es conforme con la virtud de la justicia, mientras que el segundo se opone a esa virtud.

La doctrina católica sostiene que el valor moral de los actos humanos (el que sean buenos o malos) depende ante todo y fundamentalmente del valor positivo o negativo del objeto moral^[3], es decir, de la conformidad del

objeto o del acto querido con la recta razón, cuyos principios fundamentales son las virtudes. Los actos que por su objeto se oponen a exigencias esenciales de las virtudes (justicia, templanza, etc.), son *intrínsecamente malos*, es decir, son malos «siempre y por sí mismos, es decir, por su objeto, independientemente de las ulteriores intenciones de quien actúa y de las circunstancias»^[4]. Son intrínsecamente malos, por ejemplo, el adulterio, el aborto y el robo.

El *proporcionalismo* y el *consecuencialismo* son teorías erróneas sobre la noción y la formación del objeto moral de una acción, según las cuales hay que determinarlo sobre la base de la “proporción” entre los bienes y males que se persiguen, o de las “consecuencias” que pueden derivarse^[5].

La intención

Mientras el objeto moral se refiere a lo que la voluntad quiere con el acto concreto (por ejemplo: comprar un libro), la intención se refiere al por qué lo quiere (por ejemplo: para preparar un examen, para hacer un regalo). La intención comporta que lo que ella quiere no se puede obtener inmediatamente, sino a través de otras acciones. Querer regalar un libro es objeto de intención si para regalar el libro hay que elegir antes otras acciones: comprarlo, trasladarse a casa de la persona a la que se quiere obsequiar, etc.

La intención «no se limita a la dirección de cada una de nuestras acciones tomadas aisladamente, sino que puede también ordenar varias acciones hacia un mismo objetivo; puede orientar toda la vida hacia el fin último»^[6]. En el comportamiento humano suele haber una serie de fines subordinados el uno al otro: se quiere un libro para preparar un examen, se hace el examen para obtener un título profesional, se quiere tener ese título para tener un buen sueldo y para hacer un trabajo útil para la sociedad, y así sucesivamente. Al final, en cada comportamiento, hay un fin último querido por sí mismo y no por otra cosa, que debería ser Dios, pero que puede ser también la vanagloria, el afán de poder o de enriquecerse, etc. Se dice por eso que un acto que, por su objeto, es “ordenable” a Dios, «alcanza su perfección última y decisiva cuando la voluntad lo ordena efectivamente a Dios»^[7].

La intención, como cualquier otro acto de voluntad, puede ser moralmente buena o mala. Si es buena, puede confirmar o incluso aumentar la bondad que la acción tiene por su objeto, pero en cambio no puede hacer «ni bueno ni justo un comportamiento en sí mismo desordenado. El fin no justifica los medios»^[8]. Si la intención es mala, puede confirmar o aumentar la malicia que el acto tiene en virtud de su objeto moral, y podría también hacer malo un acto que por su objeto es bueno, como sucedería cuando alguien comienza a tratar con benevolencia a otra persona con el único propósito de corromperla más adelante^[9].

Las circunstancias

Las *circunstancias* «son los elementos secundarios de un acto moral. Contribuyen a agravar o a disminuir la bondad o la malicia moral de los actos humanos (por ejemplo, la cantidad de dinero robado). Pueden también atenuar o aumentar la responsabilidad del que obra (como actuar por miedo a la muerte)»^[10]. Las circunstancias «no pueden hacer ni buena ni justa una acción que de suyo es mala»^[11]. Hay circunstancias que pueden añadir una nueva razón de maldad a un acto, como es el caso de un acto impuro cometido por una persona que tiene un voto de castidad. Este tipo de circunstancias se han de declarar en la confesión sacramental.

Se puede decir, en síntesis, que «el acto moralmente bueno supone a la vez la bondad del objeto, del fin y de las circunstancias»^[12].

El objeto indirecto de la voluntad

Se llama objeto indirecto de la voluntad a una consecuencia de la acción (un efecto colateral) que no interesa ni es querido de ningún modo, ni como fin ni como medio, pero es previsto y permitido en cuanto que está inevitablemente unido a lo que se quiere. Así, por ejemplo, una persona se somete a una cura contra la leucemia que provoca, como efecto colateral, la calvicie; una mujer que querría formar una familia permite que le sea extirpado el útero en el cual se ha desarrollado un tumor maligno grave y no tratable por otros medios, y como consecuencia queda estéril. La calvicie y la esterilidad son objeto indirecto de la voluntad, no queridos, sino efectos

colaterales conocidos y previstos que la necesidad obliga a tolerar. Cuando una acción conlleva un efecto indirecto negativo para sí mismo o para otros, se plantea el problema de su licitud moral. Así San Pablo enseña que se deben evitar ciertas acciones que, aun siendo en sí lícitas, tienen como efecto colateral o indirecto el escándalo de los débiles en la fe^[13].

Esto tiene importancia en la vida moral, porque sucede a veces que hay acciones que tienen dos efectos (acciones de doble efecto), uno bueno y otro malo, y puede ser lícito realizarlas para obtener el efecto bueno (querido directamente), aunque no se pueda evitar el malo (que, por tanto, se quiere sólo indirectamente). Se trata a veces de situaciones muy delicadas, en las que lo prudente es pedir consejo a quien puede darlo.

Se pueden indicar algunas condiciones que han de ser observadas —todas juntas— para que sea lícito ejecutar (o bien omitir) una acción cuando provoca también un efecto negativo. Estas condiciones son:

- 1) El acto realizado ha de ser en sí mismo bueno, o al menos indiferente.
- 2) El efecto bueno no se debe conseguir a través del malo: no se puede hacer el mal para que venga el bien. Si el bien deseado procediese del mal, este no es ya “indirectamente voluntario”, sino querido directamente como medio.
- 3) La persona ha de buscar directamente el efecto bueno (es decir, tener una intención recta), y tolerar por necesidad el efecto malo. En este sentido pondrá todo el esfuerzo posible para evitar, o al menos limitar, este último.
- 4) Que haya proporcionalidad entre el bien que se intenta y el mal que se tolera: no está moralmente justificado arriesgar la propia vida para ganar unos pocos dólares, o poner en peligro el embarazo tomando una medicina con el fin de evitar algunas ligeras molestias. La citada proporcionalidad exige que el efecto bueno sea tanto más importante cuanto: a) más grave sea el mal tolerado; b) mayor proximidad exista entre el acto realizado y la producción del mal: es diverso invertir los propios ahorros en una editorial que tiene muchas publicaciones inmorales o invertirlos en un banco que controla parte de la editorial; c) mayor sea la certeza de que se producirá el efecto malo: como vender alcohol a un alcohólico; d) mayor sea la

obligación de impedir el mal: por ejemplo, cuando se trata de una autoridad civil o eclesiástica.

La imputabilidad moral

Un acto es moralmente imputable a quien lo realiza en la exacta medida en que el acto es voluntario^[14]. «La *imputabilidad* y la responsabilidad de una acción pueden quedar disminuidas e incluso suprimidas a causa de la ignorancia, la inadvertencia, la violencia, el temor, los hábitos, las afecciones desordenadas y otros factores psíquicos o sociales»^[15]. También las pasiones, si son fuertes, pueden disminuir la imputabilidad del acto, y en casos extremos (fuerte pánico ante un terremoto) podrían suprimirla por completo.

El mérito

«El término “mérito” designa en general la *retribución debida* por parte de una comunidad o una sociedad a la acción de uno de sus miembros, considerada como obra buena u obra mala, digna de recompensa o de sanción. El mérito corresponde a la virtud de la justicia conforme al principio de igualdad que la rige»^[16].

En términos absolutos el hombre no puede reivindicar ningún derecho o mérito ante Dios^[17]. Sin embargo, en virtud del designio divino de asociarnos a la obra de su gracia^[18], al hombre que realiza obras buenas estando en gracia de Dios se le confiere «según la justicia gratuita de Dios, *un verdadero mérito*. Se trata de un derecho por gracia, el pleno derecho del amor, que nos hace “coherederos” de Cristo y dignos de obtener la herencia prometida de la vida eterna»^[19].

Acerca de lo que se puede merecer, conviene tener en cuenta que «nadie puede merecer la gracia primera, en el inicio de la conversión, del perdón y de la justificación. Bajo la moción del Espíritu Santo y de la caridad, podemos después merecer en favor nuestro y de los demás gracias útiles para nuestra santificación, para el crecimiento de la gracia y de la caridad, y para la obtención de la vida eterna. Los mismos bienes temporales, como la salud, la amistad, pueden ser merecidos según la sabiduría de Dios. Estas

gracias y bienes son objeto de la oración cristiana, la cual provee a nuestra necesidad de la gracia para las acciones meritorias»^[20].

Ángel Rodríguez Luño

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1749–1761.

— Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, 6–VIII–1993, 71–83.

Lecturas recomendadas

Enrique Colom y Ángel Rodríguez Luño, *Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de Teología Moral Fundamental*, Palabra, Madrid 2000, pp. 147–200. Una versión más reciente de este mismo texto se encuentra en: <https://www.eticaepolitica.net/corsodimorale/Fundamental06.pdf>

^[1] Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n. 78. Cf. *Catecismo*, n. 1751.

^[2] Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n. 78.

^[3] «La moralidad del acto humano depende sobre todo y fundamentalmente del objeto elegido racionalmente por la voluntad deliberada» (Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n. 78).

^[4] *Ibíd.*, n. 80; Cf. *Catecismo*, n. 1756.

^[5] Estas teorías no afirman que “se puede hacer un mal para obtener un bien”, sino que no se puede decir que haya comportamientos que son siempre malos, porque depende en cada caso de la “proporción” entre bienes y males, o de las “consecuencias” (Cf. Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n. 75). Por ejemplo, un proporcionalista no sostendría que “es moralmente lícito hacer una estafa por un fin bueno”, sino que examinaría si lo que se hace es o no es una estafa (si lo “objetivamente elegido” es una estafa o no) teniendo en cuenta todas las circunstancias, y la intención. Al final podría decir que no es una estafa lo que en realidad sí que lo es, y podría justificar esa acción (o cualquier otra).

[6] *Catecismo*, n. 1752.

[7] Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n. 78.

[8] *Catecismo*, n. 1753. «Sucede frecuentemente que el hombre actúa con buena intención, pero sin provecho espiritual porque le falta la buena voluntad. Por ejemplo, uno roba para ayudar a los pobres: en este caso, si bien la intención es buena, falta la rectitud de la voluntad porque las obras son malas. En conclusión, la buena intención no autoriza a hacer ninguna obra mala. “Algunos dicen: hagamos el mal para que venga el bien. Estos bien merecen la propia condena” (Rm 3,8)» (Santo Tomás de Aquino, *In duo praecepta caritatis: Opuscula theologica*, II, n. 1168).

[9] *Cf. Catecismo*, n. 1753.

[10] *Ibíd.*, n. 1754.

[11] *Ibíd.*

[12] *Ibíd.*, n. 1755.

[13] *Cf. Rm* 14,14–21.

[14] *Cf. Catecismo*, n. 1734.

[15] *Catecismo*, n. 1735.

[16] *Catecismo*, n. 2006. La *culpa* es, en consecuencia, la responsabilidad que contraemos ante Dios al pecar, haciéndonos merecedores de castigo.

[17] *Cf. Catecismo*, n. 2007.

[18] *Cf. Ibíd.*, n. 2008.

[19] *Ibíd.*, n. 2009. *Cf. Concilio de Trento: DS* 1546.

[20] *Catecismo*, n. 2010.

[Volver al índice](#)

27. La acción del Espíritu Santo: la gracia, las virtudes teologales y los mandamientos

La vida cristiana es la vida del hombre como hijo de Dios en Cristo por medio del Espíritu Santo. La acción del Espíritu Santo en el alma del cristiano, además de dar la gracia santificante y las virtudes teologales, comunica inspiraciones y gracias actuales, y tiene una manifestación específica en lo que la Iglesia llama dones del Espíritu Santo. El Decálogo contiene un conjunto de deberes graves, pero es también y sobre todo una instrucción, una enseñanza acerca del modo de vivir.

Anteriormente se ha tratado de la misión del Espíritu Santo y de su acción en la Iglesia. Ahora se considera la acción del Espíritu Santo en la vida cristiana y en el camino del cristiano hacia la santidad.

La gracia santificante

Se puede decir que la vida cristiana es la vida del hombre como hijo de Dios en Cristo por medio del Espíritu Santo. Con el Bautismo el hombre es liberado del pecado y recibe una auténtica participación de la naturaleza divina^[1]. ¿Qué quiere decir participación en la naturaleza divina? Se puede entender, siempre dentro de los límites de nuestro conocimiento actual, considerando que el Padre comunica enteramente su naturaleza al Hijo y al Espíritu Santo, pero no puede crear otros dioses ni otras personas a las que comunicar enteramente su misma naturaleza. Pero en cambio puede y ha querido crear otras personas para comunicarles “parcialmente”, en “parte”, la naturaleza divina, su bondad y su felicidad; por eso se habla de “participación”. Esa participación es la gracia santificante, que hace al hombre hijo de Dios.

La santidad cristiana se radica por tanto en la donación de Dios Trino al hombre. El hombre queda incluido por la gracia en la dinámica íntima de la vida divina, en la que cada Persona divina posee la misma naturaleza, pero de un modo diferente, diferencia que hace distintas entre sí a las Personas divinas. Por eso, la relación del cristiano con cada una de las Personas divinas es diferente: el Padre nos adopta como hijos, por lo que el Hijo es el modelo con el que nos identificamos y nuestra “puerta” de entrada en la Trinidad, siendo el Espíritu Santo, vínculo de amor entre el Padre y el Hijo, la “la luz y la fuerza” que nos impulsa a la identificación con Cristo para vivir con Él para la gloria del Padre cumpliendo en todo su voluntad^[2].

La *gracia santificante* es por tanto mucho más que una ayuda de Dios para hacer obras buenas. Es un nuevo principio vital, una elevación de nuestra naturaleza, casi como una segunda naturaleza, principio radical de un nuevo tipo de vida: la vida de los hijos de Dios en Cristo por medio del Espíritu Santo. Hay otra clase de gracia, llamada *gracia actual*, que sí es una ayuda divina puntual para realizar una determinada obra buena.

Las virtudes teologales

Como la naturaleza humana tiene unas facultades que nos permiten vivir como hombres, que son la inteligencia, la voluntad, los sentidos externos e internos y los apetitos sensibles, la vida divina hecha posible por la gracia santificante requiere unas facultades o, más exactamente, la elevación de nuestras facultades para que puedan ser principios de los actos propios de la vida divina de la que participamos. La elevación de las facultades humanas se realiza mediante unos hábitos infundidos con la gracia santificante, que son las tres virtudes teologales: la fe, la esperanza y la caridad.

El *Compendio* del Catecismo de la Iglesia católica dice que «las virtudes teologales son las que tienen como origen, motivo y objeto inmediato a Dios mismo. Infusas en el hombre con la gracia santificante, nos hacen capaces de vivir en relación con la Santísima Trinidad, y fundamentan y animan la acción moral del cristiano, vivificando las virtudes humanas. Son la garantía de la presencia y de la acción del Espíritu Santo en las facultades del ser humano»^[3].

Esta breve descripción contiene los elementos fundamentales. Son virtudes dadas por Dios, junto con la gracia santificante; tienen por objeto al mismo Dios, permitiéndonos conocerlo como Dios Uno y Trino, desearlo y amarlo; e informan las virtudes éticas humanas, haciendo que éstas puedan regular el uso de los bienes humanos de modo adecuado a la vida y a la condición de los hijos de Dios, y no solo al bien puramente humano.

La virtud de la fe

«La fe es la virtud teologal por la que creemos en Dios y en todo lo que Él nos ha revelado, y que la Iglesia nos propone creer, dado que Dios es la Verdad misma. Por la fe, el hombre se abandona libremente a Dios; por ello, el que cree trata de conocer y hacer la voluntad de Dios, ya que “la fe actúa por la caridad” (Ga 5,6)»^[4].

La fe es el conocimiento que guía toda la vida de los hijos de Dios. Sin la fe no es posible vivir como hijos de Dios, de forma semejante a como, sin conocimiento intelectual, no se podría vivir la vida humana. La fe consiste en una firme adhesión, hecha posible por la gracia, a todas las verdades que Dios nos ha revelado, a todo lo que Dios nos ha dicho de Sí mismo y de su designio salvador para los hombres y para el mundo, no porque esas verdades sean evidentes o plenamente comprensibles para nosotros, sino porque han sido reveladas por Dios, Sabiduría suprema y suma Verdad. Por la fe participamos en el conocimiento que Dios tiene de Sí y del mundo, y ese conocimiento participado es la regla suprema de la vida cristiana.

Pero la fe no es solo un conjunto de conocimientos que se tienen por verdaderos. Como lo que se cree es que Dios es creador y salvador nuestro, la fe presupone una plena apertura del alma a la acción salvífica de Dios en Cristo, un acto de confianza y de entrega a la acción de Dios en nosotros. Por ser la fe la aceptación de la salvación que Dios obra en nosotros, San Pablo enseña que somos justificados por la fe, es decir, que no hay otra salvación que la que Dios nos da en Cristo, y que después del pecado original no hay otro modo de ser justos ante Dios que abrimos a la acción con la que Dios nos hace justos mediante Cristo. Ningún hombre puede justificarse a sí mismo. Por eso la Iglesia enseña que «la fe es el principio de la humana salvación, el fundamento y raíz de toda justificación; sin ella

es imposible agradar a Dios y llegar al consorcio de sus hijos; y se dice que somos justificados gratuitamente, porque nada de aquello que precede a la justificación, sea la fe, sean las obras, merece la gracia misma de la justificación; porque si es gracia, ya no es por las obras; de otro modo (como dice el mismo Apóstol) la gracia ya no es gracia»^[5].

La gracia y la fe no son producidas por nuestras buenas obras, pero una vez que se han recibido la gracia y la fe, es necesario para salvarse vivir como hijos de Dios y evitar las obras incompatibles con la vida de la gracia.

Quien *consciente y deliberadamente* no acepta la revelación de Dios comete el pecado de infidelidad. El cristiano que abandona la fe peca de apostasía, y el que cambia o deforma las verdades reveladas comete el pecado de herejía.

La virtud de la esperanza

«La esperanza es la virtud teologal por la que deseamos y esperamos de Dios la vida eterna como nuestra felicidad, confiando en las promesas de Cristo, y apoyándonos en la ayuda de la gracia del Espíritu Santo para merecerla y perseverar hasta el fin de nuestra vida terrena»^[6].

La virtud de la esperanza transforma y eleva nuestros deseos más profundos, haciendo que la bienaventuranza prometida por Dios sea el objeto último de nuestros deseos, el Bien Sumo querido por sí mismo y en razón del cual se quiere todo lo demás. La esperanza nos permite dar a todos los bienes y actividades humanas su verdadero valor, que es el que tienen en orden a la bienaventuranza.

Como la bienaventuranza solo se puede obtener por la gracia y la ayuda de Dios, la virtud de la esperanza comprende la confianza en que Dios nos dará siempre la ayuda necesaria para salvarnos, perdonando nuestros pecados cuando le pidamos perdón, dándonos fortaleza para superar las pruebas y peligros, y acompañándonos siempre con su omnipotencia misericordiosa.

Peca de desesperación quien se desanima a la vista de sus pecados o de las dificultades de la vida, desconfiando de la bondad y misericordia de Dios y

de su poder salvífico, como si todo dependiera de nuestras fuerzas humanas. Peca en cambio de presunción quien piensa que bastan sus fuerzas y sus méritos humanos para salvarse, o quien piensa que su salvación está asegurada por su raza, por el hecho de ser católico o de estar bautizado, o por otras razones, y por ello descuida los medios de salvación establecidos por Dios y ofrecidos por la Iglesia.

La virtud de la caridad

«La caridad es la virtud teologal por la cual amamos a Dios sobre todas las cosas y a nuestro prójimo como a nosotros mismos por amor a Dios. Jesús hace de ella el mandamiento nuevo, la plenitud de la Ley. Ella es “el vínculo de la perfección” (Col 3,14) y el fundamento de las demás virtudes, a las que anima, inspira y ordena: sin ella “no soy nada” y “nada me aprovecha” (1Co 13,2–3)»^[7].

La caridad consiste ante todo en amar a Dios, como Bien Sumo, sobre todas las cosas. Es un amor de amistad, que nos une a Él. En cuanto amor de amistad comporta una cierta reciprocidad: amamos a Dios y nos sabemos amados por Él, o bien lo amamos como respuesta al amor con que nos ama. Al Espíritu Santo se le llama Caridad Increada, y la caridad creada (la nuestra) es el principal efecto de su acción en nuestra alma. De algún modo mediante la virtud de la caridad amamos a Dios con un amor divino, con el amor que el Espíritu Santo pone en nuestra alma. La caridad nos impulsa a conocer a Dios, a vivir para cumplir su voluntad con plena disponibilidad, como hizo Cristo^[8], a amar al prójimo por amor de Dios, es decir, a amar a los demás como Dios les ama, y a tratar las cosas de acuerdo al valor que tienen según el designio de Dios.

Es además forma, motor y raíz de todas las virtudes morales, porque las refiere a Dios como Bien Sumo, constituye su motivación última (por amor de Dios se practica la justicia, la generosidad, la castidad, etc.) y hace que la práctica de las virtudes morales nos una a Dios. Por eso dice San Agustín que de alguna manera las virtudes morales cristianas son como formas del amor a Dios^[9].

La caridad es la esencia de la santidad cristiana, el vínculo de la perfección, y determina el grado de santidad de cada uno: tanta es la santidad cuanta es la caridad.

Todo pecado grave comporta la pérdida de la caridad, de la unión de amistad con Dios. Son pecados específicos contra la caridad hacia Dios el odio a Dios y la tibieza; contra la caridad hacia sí mismo, el descuido de la propia vida espiritual, exponerse a graves peligros para el alma o para el cuerpo, el suicidio y el egoísmo en cuanto amor desordenado a sí mismo; contra la caridad hacia los demás, el odio y la discordia, el escándalo, negar la ayuda espiritual o material que es posible dar al prójimo, la cooperación voluntaria con los pecados del prójimo.

Los dones del Espíritu Santo

La acción del Espíritu Santo en el alma del cristiano, además de dar la gracia santificante y las virtudes teologales, comunica inspiraciones y gracias actuales, y tiene una manifestación específica en lo que la Iglesia llama dones del Espíritu Santo, que son «disposiciones permanentes que hacen al hombre dócil para seguir los impulsos del Espíritu Santo»^[10]. La Iglesia enseña que esos dones son siete: «sabiduría, inteligencia, consejo, fortaleza, ciencia, piedad y temor de Dios. Pertenecen en plenitud a Cristo, Hijo de David (Cf. Is 11,1-2). Completan y llevan a su perfección las virtudes de quienes los reciben. Hacen a los fieles dóciles para obedecer con prontitud a las inspiraciones divinas»^[11], aunque naturalmente no se pretende clasificar o reducir a esos siete dones la amplísima y pluriforme acción del Espíritu Santo en las almas. La Iglesia habla también de los frutos que produce la acción del Espíritu en las almas: «Los frutos del Espíritu son perfecciones que forma en nosotros el Espíritu Santo como primicias de la gloria eterna. La tradición de la Iglesia enumera doce: “caridad, gozo, paz, paciencia, longanimidad, bondad, benignidad, mansedumbre, fidelidad, modestia, continencia, castidad” (Gal 5,22-23, vulg.)»^[12].

Los mandamientos de la ley de Dios

El Señor dijo: «Si me amáis, guardaréis mis mandamientos»^[13]. El joven rico le preguntó: ¿cuáles mandamientos? «Jesús le respondió: No matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no dirás falso testimonio, honra a tu padre y a tu madre, y amarás a tu prójimo como a ti mismo»^[14]. El Señor se refiere al Decálogo, a las diez Palabras del Antiguo Testamento^[15], que contienen como un resumen de los principales elementos de la ley moral natural. El Señor mismo atribuye a estas diez Palabras un origen divino, distinguiéndolas de los preceptos meramente humanos^[16], y la Iglesia sigue el orden de estos diez mandamientos para exponer en la catequesis la moral cristiana, añadiendo naturalmente algunas enseñanzas específicas del Nuevo Testamento.

El Decálogo contiene un conjunto de deberes graves^[17], pero es también y sobre todo una instrucción, una enseñanza acerca del modo de vivir que es coherente con la Alianza entre Dios y el pueblo elegido. La exposición del Decálogo que hace la Iglesia es una enseñanza acerca del estilo de vida que es congruente con la caridad, con la amistad entre Dios y el hombre. Esta enseñanza constituye un válido instrumento para la formación moral de los más jóvenes o de los menos instruidos, y es para todos una guía externa necesaria para superar los momentos de oscuridad interior que todos podemos atravesar alguna vez en la vida, porque generalmente la luz interior de la gracia ya permite distinguir lo bueno de lo malo. El Decálogo, visto a la luz del Nuevo Testamento y en su conexión con la caridad, es como un conjunto de señales que nos indican el camino que lleva a la salvación.

Ángel Rodríguez Luño

Bibliografía

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1996–2005, 1810–1832, 2052–2074.

— *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 422–425, 384–390, 434–441.

— Francisco, *Catequesis sobre los diez Mandamientos*.

[1] Cf. 2Pe 1,4.

[2] Jn 6,38: «Porque he bajado del Cielo no para hacer mi voluntad sino la voluntad de Aquel que me ha enviado». Cf. también Jn, 4,34; 5,30

[3] *Compendio*, n. 384.

[4] *Compendio*, n. 386.

[5] Concilio de Trento, *Decreto sobre la justificación*, cap. 8: Dz–Hü 1532.

[6] *Compendio*, n. 387.

[7] *Compendio*, n. 388.

[8] «Jesús les dijo: Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra» (Jn 4,34).

[9] «Puesto que la virtud nos conduce a la verdadera felicidad, yo afirmaré que la virtud no es otra que es el supremo amor de Dios. Y el hecho de decir que la virtud es cuatripartita, se dice, como yo lo entiendo, en consideración de la variedad de disposiciones que el mismo amor asume. Estas cuatro famosas virtudes, cuya fuerza quiera el cielo que sean en todas las almas como sus nombres están en sus bocas, no titubearía en definir las también así: la templanza es el amor que totalmente se da a lo que se ama ; la fortaleza es el amor que todo lo soporta por lo que se ama ; la justicia es el amor que sirve exclusivamente a lo que se ama y que, a causa de esto, domina con rectitud ; finalmente, la prudencia es el amor que distingue con sagacidad lo que es útil de lo que es perjudicial. Este amor, hemos dicho, no es amor de un objeto cualquiera, sino amor de Dios; es decir, del Sumo Bien, Suma Sabiduría y Suma Paz. Por esta razón, precisando algo más las definiciones, se puede decir que la templanza es el amor que se conserva íntegro e incorruptible para Dios; la fortaleza es el amor que todo lo sufre sin pena, con la vista fija en Dios; la justicia es el amor que no sirve más que a Dios, y por esto ejerce señorío, conforme a la razón, sobre todo lo inferior al hombre; la prudencia, en fin, es el amor que sabe discernir lo que es útil para ir a Dios de lo que puede alejarle de Él» (San Agustín, *De moribus ecclesiae*, I, 15,25: NBA 13/1,53).

[10] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1830.

[11] *Ibíd.*, n. 1831.

[12] *Ibíd.*, n. 1832.

[13] *Jn* 14,15.

[14] *Mt* 19,18–19.

[15] *Cf. Ex* 20,2–17 y *Dt* 5,6–21.

[16] _«Así habéis anulado la palabra de Dios por vuestra tradición. Hipócritas, bien profetizó de vosotros Isaías cuando dijo: Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí. En vano me dan culto, mientras enseñan doctrinas que son preceptos humanos» (*Mt* 15,7–9).

[17] _«Los diez mandamientos, por expresar los deberes fundamentales del hombre hacia Dios y hacia su prójimo, revelan en su contenido primordial obligaciones graves. Son básicamente inmutables y su obligación vale siempre y en todas partes. Nadie podría dispensar de ellos. Los diez mandamientos están grabados por Dios en el corazón del ser humano» (*Catecismo*, n. 2072).

[Volver al índice](#)

28. Primer y segundo mandamientos

El primer mandamiento del Decálogo tiene una importancia existencial: es el único fundamento posible para configurar una vida humana lograda. La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios. El amor a Dios debe comprender el amor a quienes Dios ama. El segundo mandamiento prohíbe todo uso inconveniente del nombre de Dios y en particular la blasfemia.

El primer mandamiento

«Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Dt 6,5). Esas palabras del Deuteronomio llaman al hombre para que crea en Dios, espere en él y lo ame sobre todas las cosas (Cf. *Catecismo*, 2134).

Aunque solemos expresarlo sintéticamente con la formulación «amarás a Dios sobre todas las cosas», en realidad, «el primero de los preceptos abarca la fe, la esperanza y la caridad» (Cf. *Catecismo*, 2086), porque la caridad nos capacita para amar al modo divino, pero no es posible que seamos movidos al amor que Dios merece sin conocerlo verdaderamente, con la luz de la fe, y sin reconocerlo como el bien total al que aspiramos y que confiamos alcanzar, por la esperanza.

Jesús mismo confirmó que «el primer mandamiento es: Escucha, Israel, el Señor Dios nuestro es el único Señor; y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu mente y con todas tus fuerzas» (Mc 12,28–30). Para la vida de cada persona es esencial que este mandamiento ocupe verdaderamente su lugar: es el *primero*, no solo en el orden del decálogo que hemos aprendido, sino en importancia existencial, porque es el único fundamento posible para configurar una vida humana lograda.

Sentido del primer mandamiento

Nuestra libertad nos permite proponernos fines diversísimos y movernos hacia ellos, tomando decisiones. Muchos de esos fines son buscados como medios para alcanzar otros fines. Pero siempre hay uno, al que podemos llamar *fin último*, que no se quiere para otro fin, sino por sí mismo. Es aquello que la persona considera su bien máximo, al que subordina su selección y persecución de todos los fines intermedios: elige y actúa en la vida según considere que algo le acerca a su fin o no, lo favorece más o menos; y juzga con el mismo criterio si valen la pena los esfuerzos y empeños que le exigirían unos u otros fines intermedios. El fin último que alguien se propone determina el orden del amor en su vida.

Pero, si alguien se propone, o actúa como si se hubiera propuesto, un fin último equivocado, que no es capaz de colmar su vida, aunque parezca prometerlo —la fama, las riquezas, el poder...—, todas sus decisiones sobre los fines intermedios se ven condicionadas por ese desorden del amor; y la libertad, sometida a esa mentira en su ejercicio, acaba dañando a la persona, o incluso destruyéndola (*Cf.*, por ejemplo, *Catecismo*, 29).

Porque hemos sido hechos a la medida de Dios: «El hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí, y solo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar. ‘La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios. El hombre es invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento; pues no existe sino porque, creado por Dios por amor, es conservado siempre por amor; y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su Creador’ (*Gaudium et spes*, 19,1)» (*Catecismo*, 27).

Todo nuestro bien está en Dios, y fuera de Él no hay bien verdadero y total. Ese es, objetivamente, nuestro fin último. Aunque podemos no saberlo, o no entenderlo con claridad en algunos momentos de nuestra vida, solo Dios puede colmar nuestro deseo de felicidad. Y todo amor que no nos lleva a Dios, que nos aparta de Él, es a la vez una traición a nosotros mismos, una condena a la frustración futura.

Nuestro corazón está hecho para llegar a amar a Dios y para dejarse colmar de su amor, no hay sucedáneo ni alternativa real. Por eso, la única medida adecuada para acoger el amor infinito que Dios nos ofrece es “todo”: amar con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas. Si no le damos un amor a la medida de sus anhelos, «el corazón se venga..., y se convierte en una gusanera» (*Forja*, n. 204).

El amor a Dios

El amor a Dios al que se refiere el primer mandamiento comporta:

A) Elegirlo como fin último de todo lo que decidimos hacer. Procurar hacer todo por amor a Él y para su gloria: «ya comáis, ya bebáis, o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios» (*1Co* 10,31). «"Deo omnis gloria". —Para Dios toda la gloria»^[1]. No ha de haber un fin preferido a este, porque ningún amor merece estar por encima del amor a Dios: «Quien ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; y quien ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí» (*Mt* 10,37). No sería verdadero, ni bueno, un amor que excluyera o subordinara el amor a Dios.

B) Cumplir su voluntad con obras: «No todo el que me dice: Señor, Señor, entrará en el Reino de los Cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos» (*Mt* 7,21). Cumplirla también cuando exige sacrificio: «no se haga mi voluntad sino la tuya» (*Lc* 22,42), convencidos de que vale la pena, porque ahí se encierra nuestro mayor bien.

La voluntad de Dios es que seamos santos (*Cf.* *1Ts* 4,3), que sigamos a Cristo (*Cf.* *Mt* 17,5), poniendo por obra lo necesario para vivir siguiendo la guía de sus mandamientos (*Cf.* *Jn* 14,21). «¿Quieres de verdad ser santo? —Cumple el pequeño deber de cada momento: haz lo que debes y está en lo que haces»^[2].

C) Vivir sabiéndose en deuda con Él —la deuda de un hijo con su padre bueno— y queriendo corresponder a su amor. Él nos amó primero, nos ha creado libres y nos ha hecho hijos suyos (*Cf.* *1Jn* 4,19). El pecado es rechazar el amor de Dios (*Cf.* *Catecismo*, 2094), pero Él perdona siempre, se nos entrega siempre: la lógica de Dios es la sobreabundancia. «En esto

consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y envió a su Hijo como víctima de propiciación por nuestros pecados» (1Jn 4,10; Cf. Jn 3,16). «Me amó y se entregó por mí» (Gal 2,20). «Corresponder a tanto amor exige de nosotros una total entrega»^[3]. No es un sentimiento sino una determinación de la voluntad que puede ir, o no, acompañada de manifestaciones sensibles.

El deseo de corresponder por amor lleva al empeño de cultivar, de diversas formas^[4], la relación con Dios, el trato personal con Él que, a su vez, forma y alimenta el amor. Por eso el primer mandamiento incluye diversas manifestaciones de la religión:

—«La *adoración* es la primera actitud del hombre que se reconoce criatura ante su Creador» (Catecismo, 2628). Es la actitud más fundamental de la religión (Cf. Catecismo, 2095). «Al Señor tu Dios adorarás y solamente a Él darás culto» (Mt 4,10). «Que tu oración sea siempre un sincero y real acto de adoración a Dios»^[5]. La adoración a Dios libera de las diversas formas de idolatría, también actuales, que llevan a la esclavitud.

—La *acción de gracias* (Cf. Catecismo, 2638), porque todo lo que somos y tenemos lo hemos recibido de Él: «¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿por qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?» (1Co 4,7).

—La *petición*: de perdón, por las decisiones y actitudes que nos separan de Dios (el pecado); y de ayuda, también para los demás, la Iglesia y la humanidad entera. Jesús incluye en el padrenuestro esos dos tipos de petición. La oración de petición del cristiano está llena de seguridad, porque es un ruego filial, por medio de Cristo: «si algo pedís al Padre en mi nombre, os lo concederá» (Jn 16,23;Cf. 1Jn 5,14–15).

—El amor se manifiesta también con el sacrificio, que es el ofrecimiento a Dios de un bien como expresión de la entrega interior de la propia voluntad, es decir, de obediencia. Cristo nos redimió por el Sacrificio de la Cruz, que manifiesta su perfecta obediencia al Padre hasta la muerte (Cf. Flp 2,8).

—La oración y el sacrificio son inseparables: «la oración se avalora con el sacrificio»^[6]. Ambos, en sus diversas formas, forman parte del culto a Dios, que se llama *culto de latría* o adoración. El acto de culto por excelencia es

la Santa Misa, en la que Cristo mismo ofrece al Padre, por el Espíritu Santo, la perfecta adoración, acción de gracias, petición de perdón por los pecados y súplica de su gracia. Los cristianos, hechos miembros de Cristo por el bautismo, hemos recibido la capacidad de ofrecernos en Él, especialmente en la celebración eucarística, dejando que Jesús asuma nuestros sacrificios y los presente, unidos al suyo, al Padre por el Espíritu Santo (Cf. *Catecismo*, 2100).

—El amor a Dios debe manifestarse en la dignidad del culto: observancia de las prescripciones de la Iglesia, «urbanidad en la piedad»^[7], cuidado y limpieza de los objetos destinados al culto divino. «Aquella mujer que en casa de Simón el leproso, en Betania, unge con rico perfume la cabeza del Maestro, nos recuerda el deber de ser espléndidos en el culto de Dios. —Todo el lujo, la majestad y la belleza me parecen poco»^[8].

La fe y la esperanza en Dios

Fe, esperanza y caridad son las tres virtudes “teologales” (virtudes que se dirigen a Dios). La mayor es la caridad (Cf. *1Co* 13,13), que da “forma” y “vida” sobrenatural a la fe y a la esperanza (de modo semejante a como el alma da vida al cuerpo). Pero la caridad presupone la fe, porque solo puede amar a Dios —como fruto de su libertad— quien le conoce; y presupone la esperanza, porque solo puede amar a Dios quien pone su deseo de felicidad en la unión con Él, de lo contrario amaré, para su mal, aquello en lo que pone sus deseos.

La fe es un don de Dios, luz en la inteligencia que nos permite conocer la verdad que Dios ha revelado y asentir a ella, hacerla nuestra. Implica creer lo que Dios ha revelado, pero también creer a Dios mismo que lo ha revelado (confiar en Él).

No hay ni puede haber oposición entre fe y razón. La razón, guiada por la luz de la fe, es imprescindible para asimilar la fe y profundizar en ella, haciendo cada vez más nuestra, por decirlo así, la mirada de Dios sobre la realidad.

La formación doctrinal es importante para alcanzar una fe firme y, así, alimentar el amor a Dios y a los demás por Dios: para la santidad y el

apostolado. La *vida de fe* es una vida apoyada en la fe y coherente con ella.

La esperanza es también un don de Dios que lleva a desear la unión con Él, en la que consiste nuestra felicidad, sin desalentarnos por considerarla inalcanzable, porque confiamos en que nos dará, aunque no sepamos cómo, la capacidad y los medios para alcanzarla (*Cf. Catecismo*, 2090).

Los cristianos hemos de estar «alegres en la esperanza» (*Rm* 12,12), porque si somos fieles nos aguarda la felicidad del Cielo: la visión de Dios cara a cara (1Co 13,12), la *visión beatífica*. «Si somos hijos, también herederos: herederos de Dios, coherederos de Cristo; con tal de que padezcamos con él, para ser con él también glorificados» (*Rm* 8,17).

La vida cristiana es un camino de felicidad, no solo futura, sino también en esta tierra, porque ya ahora, por la certeza que nos da la verdadera esperanza, gustamos anticipadamente algo de esa felicidad eterna. Mientras dura nuestra vida terrena, sabemos que es una felicidad compatible con el dolor, con la cruz. La esperanza nos permite vivir seguros de que vale la pena trabajar y sufrir, por Amor^[9], para que se cumplan con nuestra cooperación los maravillosos designios de Dios sobre nuestra vida.

«La esperanza no defrauda. No está fundada sobre lo que nosotros podemos hacer o ser; y tampoco sobre lo que nosotros podemos creer. Su fundamento, el fundamento de la esperanza cristiana, es lo más fiel y seguro que puede existir: el amor que Dios mismo tiene por cada uno de nosotros» (Francisco, *Audiencia general*, 15-II-2017).

Amor a los demás y a sí mismo por amor a Dios

Al responder a la pregunta sobre el principal mandamiento, antes recordada, Jesús añadió: «El segundo es semejante a éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (*Mt* 22,39). No se refiere al mandamiento formulado como *segundo* en el decálogo, sino al segundo núcleo esencial, junto con el amor a Dios, que incluye varios mandamientos del decálogo. Jesús lo describe como “semejante” al primero: es distinto, no es equivalente o intercambiable, pero sí inseparable. Por eso su importancia es semejante a la del primero.

El amor a Dios debe comprender el amor a quienes Dios ama. «Si alguno dice: amo a Dios, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve. Y hemos recibido de él este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano» (1Jn 4,20–21). No se puede amar a Dios sin amar a todos los hombres, creados por Él a su imagen y semejanza y llamados a ser hijos suyos por la gracia (Cf. *Catecismo*, 2069).

«Hemos de portarnos como hijos de Dios con los hijos de Dios»^[10]:

A) Portarse como hijo de Dios, como otro Cristo. El amor a los demás tiene como regla el amor de Cristo: «Un mandamiento nuevo os doy: que os améis unos a otros. Como yo os he amado, amaos también unos a otros. En esto conocerán todos que sois mis discípulos» (Jn 13,34–35). El Espíritu Santo ha sido enviado a nuestros corazones para que podamos amar como hijos de Dios, con el amor de Cristo (Cf. *Rm* 5,5).

B) Ver en los demás a hijos de Dios, a Cristo: «cuanto hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt 25,40). Querer para ellos su verdadero bien, lo que Dios quiere: que sean santos y, por tanto, felices. La primera manifestación de caridad es el apostolado. También lleva a preocuparse de sus necesidades materiales. Comprender —hacer propias— las dificultades espirituales y materiales de los demás. Saber perdonar. Tener misericordia (Cf. *Mt* 5,7). «La caridad es paciente, es amable, no es envidiosa, (...) no busca lo suyo, no se irrita, no toma en cuenta el mal...» (1Co 13,5–6). La corrección fraterna (Cf. *Mt* 18,15).

«Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mt 22,39), expresa también que hay un recto amor a sí mismo, que lleva a mirarse y valorarse como lo hace Dios y a buscar para sí mismo el bien que Dios quiere: la santidad y, por tanto, la felicidad en Él.

Hay también un desordenado amor a sí mismo, el egoísmo, que inclina a poner la propia voluntad por encima de la de Dios y el propio interés por encima del servicio a los demás. El recto amor a sí mismo no se puede dar sin lucha contra el egoísmo. Comporta abnegación, entrega de sí a Dios y a los demás. «Si alguno quiere venir detrás de mí, que se niegue a sí mismo, que tome su cruz y que me siga. Porque el que quiera salvar su vida la

perderá; pero el que pierda su vida por mí, la encontrará» (Mt 16,24–25). El hombre «no puede encontrar su plenitud si no es en la entrega sincera a los demás»^[11].

Pecados contra el primer mandamiento

Los pecados contra el primer mandamiento son pecados contra las virtudes teologales:

A) Contra la fe: el ateísmo, el agnosticismo, la duda deliberada, el indiferentismo religioso, la herejía, la apostasía, el cisma, etc. (Cf. *Catecismo*, 2089). También es contrario al primer mandamiento poner voluntariamente en peligro la propia fe. Contrarios al culto a Dios son el sacrilegio, la simonía, ciertas prácticas de superstición, magia, etc., y el satanismo (Cf. *Catecismo*, 2111–2128).

B) Contra la esperanza: la desesperación de la propia salvación (Cf. *Catecismo*, 2091), y, por el extremo opuesto, la presunción de que la misericordia divina perdonará los pecados sin conversión ni contrición o sin necesidad del sacramento de la Penitencia (Cf. *Catecismo*, 2092). También es contrario a esta virtud poner la esperanza de felicidad última en algo fuera de Dios.

C) Contra la caridad: cualquier pecado es contrario a la caridad, pero directamente se opone a ella el rechazo de Dios y también la tibieza, que lleva a no querer seriamente amarle con todo el corazón.

El segundo mandamiento

El segundo mandamiento del decálogo es: *No tomarás el nombre de Dios en vano*. Este mandamiento manda honrar y respetar el nombre de Dios (Cf. *Catecismo*, 2142), que no se ha de pronunciar «sino para bendecirlo, alabar y glorificarlo» (*Catecismo*, 2143). De lo contrario, el hombre pierde, en mayor o menor escala, el sentido de la realidad: olvida quién es Dios y quién es él; y reincide en la tentación del origen.

«El nombre de una persona expresa la esencia, su identidad y el sentido de su vida. Dios tiene un nombre. No es una fuerza anónima»

(*Catecismo*, 203). Sin embargo, Dios no puede ser abarcado por los conceptos humanos, ni hay idea capaz de representarlo, ni nombre que pueda expresar exhaustivamente la esencia divina. Dios es “Santo”, lo que significa que es absolutamente superior, que está por encima de toda criatura, que es trascendente.

A pesar de todo, para que podamos invocarle y dirigirnos personalmente a Él, en el Antiguo Testamento «se reveló progresivamente y bajo diversos nombres a su pueblo» (*Catecismo*, 204). El nombre que manifestó a Moisés indica que Dios es el Ser por esencia, que no ha recibido el ser de nadie y del que todo procede: «Dijo Dios a Moisés: “Yo soy el que soy”. Y añadió: “Así dirás a los hijos de Israel: ‘Yo soy’ [Yahvé: ‘Él es’] me ha enviado a vosotros” (...) Este es mi nombre para siempre» (Ex 3,13–15; Cf. *Catecismo*, 213). Por respeto a la santidad de Dios, el pueblo de Israel no pronunciaba su nombre sino que lo sustituía por el título “Señor” (“Adonai”, en hebreo; “Kyrios”, en griego) (Cf. *Catecismo*, 209). Otros nombres de Dios en el Antiguo Testamento son: “Élohim”, que es el plural mayestático de ‘plenitud’ o ‘grandeza’; “El-Saddai”, que significa poderoso, omnipotente.

En el Nuevo Testamento, Dios da a conocer el misterio de su vida íntima: que es un solo Dios en tres Personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Jesucristo nos enseña a llamar a Dios “Padre” (*Mt* 6.9): “Abbá” que es el modo familiar de decir Padre en hebreo (*Rm* 8,15). Dios es Padre de Jesucristo y Padre nuestro, aunque no del mismo modo, porque Él es el Hijo Unigénito y nosotros hijos por adopción. Pero esa peculiar *adopción* nos hace verdaderamente hijos (Cf. *1Jn* 3,1), hermanos de Jesucristo (*Rm* 8,29), porque el Espíritu Santo ha sido enviado a nuestros corazones y participamos de la naturaleza divina (Cf. *Gal* 4,6; *2 P* 1,4). Somos hijos de Dios en Cristo. En consecuencia, podemos dirigirnos a Dios llamándole con verdad “Padre”, como aconseja san Josemaría: «Dios es un Padre lleno de ternura, de infinito amor. Llámale Padre muchas veces al día, y dile —a solas, en tu corazón— que le quieres, que le adoras: que sientes el orgullo y la fuerza de ser hijo suyo»^[12].

En el Padrenuestro rezamos: “Santificado sea tu nombre”. El término “santificar” debe entenderse, aquí, en el sentido de «reconocer el nombre de

Dios como santo, tratar su nombre de una manera santa» (*Catecismo*, 2807). Es lo que hacemos cuando adoramos, alabamos o damos gracias a Dios. Pero las palabras “santificado sea tu nombre” son también una de las peticiones del Padrenuestro: al pronunciarlas pedimos que su nombre sea santificado a través de nosotros, es decir, que con nuestra vida le demos gloria y llevemos a los demás a glorificarle (*Cf. Mt 5,16*). «Depende de nuestra vida y de nuestra oración que su Nombre sea santificado entre las naciones» (*Catecismo*, 2814).

El respeto al nombre de Dios reclama también respeto al nombre de la Santísima Virgen María, de los Santos y de las realidades santas en las que Dios está presente de un modo u otro, ante todo la Santísima Eucaristía, verdadera Presencia de Jesucristo, Segunda Persona de la Santísima Trinidad, entre los hombres.

El segundo mandamiento prohíbe todo uso inconveniente del nombre de Dios (*Cf. Catecismo*, 2146), y en particular la *blasfemia*, que «consiste en proferir contra Dios —interior o exteriormente— palabras de odio, de reproche, de desafío (...). Es también blasfemo recurrir al nombre de Dios para justificar prácticas criminales, reducir pueblos a servidumbre, torturar o dar muerte. [...] La blasfemia es de suyo un pecado grave» (*Catecismo*, 2148).

También prohíbe jurar en falso (*Cf. Catecismo*, 2150). Jurar es poner a Dios por testigo de lo que se afirma (por ejemplo, para dar garantía de una promesa o de un testimonio). Es lícito el juramento, cuando es necesario y se hace con verdad y con justicia: por ejemplo, en un juicio o al asumir un cargo (*Cf. Catecismo*, 2154). Por lo demás, el Señor enseña a no jurar: «sea vuestro lenguaje: sí, sí; no, no» (*Mt 5,37; Cf. St 5,12; Catecismo*, 2153).

El nombre del cristiano

«El hombre es la única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma»^[13]. No es “algo” sino “alguien”, una persona. «Solo él está llamado a participar, por el conocimiento y el amor, en la vida de Dios. Para este fin ha sido creado y esta es la razón fundamental de su dignidad» (*Catecismo*, 356). En el Bautismo, recibe un nombre que representa su

singularidad irrepetible ante Dios y ante los demás (Cf. *Catecismo*, 2156, 2158). Bautizar también se dice “cristianizar”. Cristiano, seguidor de Cristo, es nombre propio de todo bautizado: «fue en Antioquía donde los discípulos [los que se convertían al ser evangelizados] recibieron por primera vez el nombre de cristianos» (*Hch* 11,26).

Dios llama a cada uno por su nombre (Cf. *1S* 3,4–10; *Is* 43,1; *Jn* 10,3; *Hch* 9,4). Ama a cada uno personalmente. De cada uno espera una respuesta de amor: «amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu mente y con todas tus fuerzas». Nadie puede sustituirnos en esa respuesta. San Josemaría anima a meditar «con calma aquella divina advertencia, que llena el alma de inquietud y, al mismo tiempo, le trae sabores de panal y de miel: *redemi te et vocavi te nomine tuo: meus es tu* (*Is* 43,1); te he redimido y te he llamado por tu nombre: ¡eres mío! No robemos a Dios lo que es suyo. Un Dios que nos ha amado hasta el punto de morir por nosotros, que nos ha escogido desde toda la eternidad, antes de la creación del mundo, para que seamos santos en su presencia (Cf. *Ef* 1,4)»^[14].

Javier López / Jorge Miras

Bibliografía básica

- *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2064–2132.
- *Catecismo de la Iglesia Católica*, 203–213; 2142–2195.
- Benedicto XVI–Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007, 176–180 (cap. 5, □2).

Lecturas recomendadas

- Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 25–XII–2005, 1–18.
- Benedicto XVI, *Spe salvi*, 30–XI–2007.
- Francisco, *Lumen fidei*, 29–VI–2013.

— San Josemaría, Homilías *Vida de fe, La esperanza del cristiano, Con la fuerza del amor*, en *Amigos de Dios*, 190–237.

— San Josemaría, Homilía *El trato con Dios*, en *Amigos de Dios*, 142–153.

[1] San Josemaría, *Camino*, 780.

[2] *Ibíd.*, 815. Cf. *Ibíd.*, 933.

[3] San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 87.

[4] Cf. San Josemaría, *Camino*, 91.

[5] San Josemaría, *Forja*, 263.

[6] San Josemaría, *Camino*, 81.

[7] *Ibíd.*, 541.

[8] *Ibíd.*, 527. Cf. Mt 26,6–13.

[9] San Josemaría, *Forja*, 26.

[10] San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 36.

[11] Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 24.

[12] San Josemaría, *Amigos de Dios*, 150.

[13] Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 24.

[14] San Josemaría, *Amigos de Dios*, 312.

[Volver al índice](#)

29. El tercer mandamiento

El hombre, que está llamado a participar del poder creador de Dios perfeccionando el mundo por medio de su trabajo, debe también cesar de trabajar el día séptimo, para dedicarlo al culto divino y al descanso. El domingo se santifica principalmente con la participación en la Santa Misa. La Iglesia establece esta obligación para que no falte a sus hijos el alimento que les hace falta absolutamente para vivir como hijos de Dios.

El tercer mandamiento del Decálogo es *Santificar las fiestas*. Manda honrar a Dios también con obras de culto el domingo y otros días de fiesta.

El domingo o día del Señor

La Biblia narra la obra de la creación en seis “días”. Al concluir «vio Dios todo lo que había hecho y era muy bueno (...) Y bendijo Dios el día séptimo y lo santificó, porque ese día descansó Dios de toda la obra que había realizado en la creación» (Gn 1,31.2,3).

Por eso, en el Antiguo Testamento, Dios estableció que el día séptimo de la semana fuese santo, un día separado y distinto de los demás. El hombre, que está llamado a participar del poder creador de Dios perfeccionando el mundo por medio de su trabajo, debe también cesar de trabajar el día séptimo, para dedicarlo al culto divino y al descanso. De ese modo procura proteger en su corazón el orden verdadero de la vida de los hijos de Dios, de modo que las dinámicas y los requerimientos propios del trabajo y de otras realidades cotidianas se integren en la práctica con las prioridades auténticas y el verdadero sentido de las cosas.

El contenido primario de este precepto no es, pues, la simple interrupción del trabajo, sino recordar y *celebrar* —que es vivir como verdaderamente *presentes*, por la fuerza del Espíritu Santo— las maravillas obradas por

Dios, para darle gracias y alabarle por ellas. En la medida en que ese sentido está personalmente vivo, el mandato del descanso muestra también su pleno significado: con él el hombre participa profundamente del “descanso” de Dios y se hace capaz de aquel mismo gozo que el Creador experimentó tras la creación, viendo que todo lo que había hecho «era muy bueno».

«Y entonces empieza el día del descanso, que es la alegría de Dios por lo que ha creado. Es el día de la contemplación y de la bendición. ¿Qué es por tanto el descanso según este mandamiento? Es el momento de la contemplación, es el momento de la alabanza, no de la evasión. Es el tiempo para mirar la realidad y decir: ¡qué bonita es la vida! Al descanso como fuga de la realidad, el Decálogo opone el descanso como bendición de la realidad» (Francisco, *Audiencia general*, 5-IX-2018).

Antes de la venida de Jesucristo, el día séptimo era el sábado. En el Nuevo Testamento es el domingo, el llamado “*Dies Domini*”, día del Señor, porque es el día en que resucitó Jesucristo. El sábado representaba el final de la Creación; el domingo representa el inicio de la “Nueva Creación” que ha tenido lugar con la Resurrección de Jesucristo (*Cf. Catecismo*, 2174).

La participación en la Santa Misa el domingo

Puesto que el Sacrificio de la Eucaristía es la «fuente y la cumbre de la vida de la Iglesia»^[1], y por eso también de cada fiel, el domingo se santifica principalmente con la participación en la Santa Misa. «Para nosotros, cristianos, el centro del día del Señor, el domingo, es la eucaristía, que significa «acción de gracias». Y el día para decir a Dios: gracias, Señor, por la vida, por tu misericordia, por todos tus dones» (Francisco, *Audiencia general*, 5-IX-2018).

La Iglesia concreta el tercer mandamiento del Decálogo disponiendo lo siguiente: «El domingo y las demás fiestas de precepto los fieles tienen obligación de participar en la Misa» (CIC, can. 1247; *Catecismo*, 2180). Además del domingo, los principales días de precepto —aunque la autoridad eclesiástica puede suprimir, trasladar o dispensar el precepto en alguno de ellos, por las circunstancias del país o de la región— son:

«Navidad, Epifanía, Ascensión, Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo, Santa María Madre de Dios, Inmaculada Concepción y Asunción, San José, Santos Apóstoles Pedro y Pablo y, finalmente, Todos los Santos» (*CIC*, can. 1246; *Catecismo*, 2177).

«Cumple el precepto de participar en la Misa quien asiste a ella, dondequiera que se celebre en un rito católico, tanto el día de la fiesta como el día anterior por la tarde (*CIC*, can. 1248)» (*Catecismo*, 2180). Por “tarde” se ha de entender aquí en torno a la hora canónica de *Vísperas* (aproximadamente entre las 4 y las 6 de la tarde), o después.

El precepto vincula a los fieles, «a no ser que estén excusados por una razón seria (por ejemplo, enfermedad, el cuidado de niños pequeños) o dispensados por su pastor propio (*Cf. CIC*, can. 1245). Los que deliberadamente faltan a esta obligación cometen un pecado grave» (*Catecismo*, 2181).

Conviene considerar, a la vez, que cuando la Iglesia urge estos mínimos de participación en la Eucaristía, concretando así el modo principal de “santificar las fiestas”, actúa especialmente como madre que se preocupa de que no falte a sus hijos el alimento que les hace falta absolutamente para vivir como hijos de Dios: por eso, antes que el deber, los bautizados tienen la necesidad y el derecho de participar en la celebración eucarística. De los primeros cristianos se dice, en los *Hechos de los Apóstoles* (2, 42), que «perseveraban asiduamente en la doctrina de los apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones». La norma de la Iglesia busca precisamente proteger y fomentar esta vitalidad primigenia de la vocación cristiana.

El domingo, día de descanso

«Así como Dios “cesó el día séptimo de toda la tarea que había hecho” (*Gn* 2,2), la vida humana sigue un ritmo de trabajo y descanso. La institución del Día del Señor contribuye a que todos disfruten del tiempo de descanso que les permita cultivar su vida familiar, cultural, social y religiosa» (*Catecismo*, 2184). Por eso, en los domingos y demás fiestas de precepto, los fieles tienen obligación de abstenerse «de aquellos trabajos y

actividades que impidan dar culto a Dios, gozar de la alegría propia del día del Señor o disfrutar del debido descanso de la mente y del cuerpo» (*CIC*, can. 1247). Se trata de una obligación grave, como el precepto de santificar las fiestas, aunque podría no obligar en presencia de un deber superior de justicia o de caridad. No obstante, la Iglesia recuerda que «cada cristiano debe evitar imponer sin necesidad a otro lo que le impediría guardar el día del Señor» (*Catecismo*, 2187).

Actualmente se encuentra bastante extendida en algunos países una mentalidad que considera que la religión es un asunto privado que no debe tener manifestaciones públicas y sociales. Por el contrario, la doctrina cristiana enseña que el hombre debe «poder profesar libremente la religión en público y en privado»^[2]. En efecto, la ley moral natural, que es propia de todo hombre, prescribe «dar a Dios un culto exterior, visible, público»^[3] (*Cf. Catecismo*, 2176).

Ciertamente, el culto personal a Dios es ante todo un acto interior; pero se ha de poder manifestar externamente, porque al espíritu humano «le resulta necesario servirse de las cosas materiales como de signos mediante los cuales sea estimulado a realizar esas acciones espirituales que le unen a Dios»^[4].

Además, no solo se ha de poder profesar la religión externamente, sino también socialmente, es decir, con otros, porque «la misma naturaleza social del hombre exige [...] que pueda profesar su religión de forma comunitaria»^[5]. La dimensión social del hombre reclama que el culto pueda tener expresiones sociales. «Se hace injusticia a la persona humana si se le niega el libre ejercicio de la religión en la sociedad, siempre que quede a salvo el justo orden público [...]. La autoridad civil, cuyo fin propio es velar por el bien común temporal, debe reconocer la vida religiosa de los ciudadanos y favorecerla»^[6].

Hay un derecho social y civil a la libertad en materia religiosa, que significa que la sociedad y el Estado no deben impedir, sino más bien facilitar y fomentar que cada uno actúe en este ámbito según el dictado de su conciencia, tanto en privado como en público, siempre que respete los justos límites que se derivan de las exigencias de bien común, como son el orden público y la moralidad pública^[7] (*Cf. Catecismo*, 2109).

En este sentido, «en el respeto de la libertad religiosa y del bien común de todos, los cristianos deben esforzarse por obtener el reconocimiento de los domingos y días de fiesta de la Iglesia como días festivos legales. Deben dar a todos un ejemplo público de oración, de respeto y de alegría, y defender sus tradiciones como una contribución preciosa a la vida espiritual de la sociedad humana» (*Catecismo*, 2188). Así lo pensaba san Josemaría cuando escribía: «Esta es tu tarea de ciudadano cristiano: contribuir a que el amor y la libertad de Cristo presidan todas las manifestaciones de la vida moderna: la cultura y la economía, el trabajo y el descanso, la vida de familia y la convivencia social»^[8].

Porque cada persona está obligada en conciencia a buscar la verdadera religión y a adherirse a ella. En esta búsqueda puede recibir la ayuda de otros —más aún, los fieles cristianos tienen el deber de prestar esa ayuda con el apostolado del ejemplo y de la palabra—, pero nadie ha de ser coaccionado. La adhesión a la fe debe ser siempre libre, igual que su práctica (*Cf. Catecismo*, 2104–2106).

Javier López / Jorge Miras

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2168–2188; Juan Pablo II, Carta Ap. *Dies Domini*, 31–V–1998.

— Benedicto XVI – Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007, 176–180 (cap. 5, ¶2).

Lecturas recomendadas

— San Josemaría, Homilía *El trato con Dios*, en *Amigos de Dios*, 142–153.

— Francisco, *Audiencia general*, 8–XI–2017. Es el comienzo de la catequesis del Papa sobre la Eucaristía.

^[1] Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, 10.

- [2] Concilio Vaticano II, *Dignitatis humanae*, 15; *Catecismo*, 2137.
- [3] Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II–II, q. 122, a. 4, c.
- [4] Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II–II, q. 81, a. 7, c.
- [5] Concilio Vaticano II, *Dignitatis humanae*, 3.
- [6] *Ibíd.*
- [7] *Ibíd.*, 7.
- [8] San Josemaría, *Surco*, 302.

[Volver al índice](#)

30. Cuarto mandamiento. La familia

El cuarto mandamiento es un punto de enlace y tránsito entre los tres anteriores y los seis posteriores: en las relaciones familiares se continúa en cierto modo aquella misteriosa compenetración entre el amor divino y el humano que está en el origen de cada persona. Los padres tienen la responsabilidad de crear un hogar, un espacio familiar donde se puedan vivir el amor, el perdón, el respeto, la fidelidad y el servicio desinteresado.

La posición del cuarto mandamiento en el Decálogo

En la formulación tradicional del decálogo que usamos (Cf. *Catecismo*, 2066), los tres primeros mandamientos se refieren de modo más directo al amor a Dios y los otros siete al amor del prójimo (Cf. *Catecismo*, 2067). De hecho, el precepto supremo de amar a Dios y el segundo, semejante al primero, de amar al prójimo por Dios, compendian todos los mandamientos del Decálogo (Cf. *Mt* 22,36–40; *Catecismo*, 2196).

No es casual que el cuarto mandamiento figure precisamente en esa posición, como punto de enlace y tránsito entre los tres anteriores y los seis posteriores.

En las relaciones familiares (y de modo radical en la paternidad/maternidad–filiación) se continúa en cierto modo aquella misteriosa compenetración entre el amor divino y el humano que está en el origen de cada persona. Por eso, el amor a los padres —y la comunión familiar que deriva de él (Cf. *Catecismo*, 2205)— participa de una manera particular del amor a Dios.

A su vez, el amor al prójimo “como a sí mismo” se da con una especial naturalidad en la familia porque, en ella, los demás son “otros”, pero no “totalmente otros”: no son “ajenos” o extraños, sino que unos participan, en cierto modo, de la identidad de los otros, de su propio ser personal: son “algo suyo”. Por eso la familia es el lugar originario en que cada persona es

acogida y amada incondicionalmente: no por lo que tiene o por lo que puede proporcionar o conseguir, sino por ser quien es.

Trascendencia personal y social de la familia

Si bien el cuarto mandamiento se dirige a los hijos en sus relaciones con sus padres, se extiende también, con diferentes manifestaciones, a las relaciones de parentesco con los demás miembros del grupo familiar y al comportamiento respecto a la patria y a los mayores o superiores en cualquier ámbito. Finalmente, implica y sobreentiende también los deberes de los padres y de quienes ejercen una autoridad sobre otros (Cf. *Catecismo*, 2199).

Así, «el cuarto mandamiento ilumina las demás relaciones en la sociedad. En nuestros hermanos y hermanas vemos a los hijos de nuestros padres; en nuestros primos, a los descendientes de nuestros abuelos; en nuestros conciudadanos, a los hijos de nuestra patria; en los bautizados, a los hijos de nuestra madre, la Iglesia; en toda persona humana, a un hijo o una hija del que quiere ser llamado “Padre nuestro”. Así, nuestras relaciones con nuestro prójimo son reconocidas como de orden personal. El prójimo no es un “individuo” de la colectividad humana; es “alguien” que, por sus orígenes, siempre 'próximos' por una u otra razón, merece una atención y un respeto singulares» (*Catecismo*, 2212).

En este sentido debe entenderse la afirmación, reiterada en el Magisterio, de que la familia es la primera y fundamental escuela de sociabilidad (Cf. *Catecismo*, 2207). Por ser la sede natural de la educación para el amor, constituye el instrumento más eficaz de humanización y personalización de la sociedad: colabora de manera original y profunda en la construcción del mundo^[1], y «debe vivir de manera que sus miembros aprendan el cuidado y la responsabilidad respecto de los pequeños y mayores, de los enfermos o disminuidos, y de los pobres» (*Catecismo*, 2208).

Por su parte, la sociedad tiene el grave deber de apoyar y fortalecer el matrimonio y la familia fundada en él, reconociendo su auténtica naturaleza, favoreciendo su prosperidad y asegurando la moralidad pública (Cf. *Catecismo*, 2210)^[2].

Deberes de los hijos y de los padres

La Sagrada Familia es modelo que muestra con particular nitidez los rasgos de vida —de sentido del amor y del servicio; de la educación y la libertad; de la obediencia y la autoridad; etc.— queridos por Dios para toda familia.

A) Los hijos han de respetar y honrar a sus padres, procurar darles alegrías, rezar por ellos y corresponder lealmente a su amor, a sus cuidados y a los sacrificios que hacen por los hijos: para un buen cristiano estos deberes son un dulcísimo precepto.

La paternidad divina, fuente de la humana (*Cf. Ef 3,14–15*), es el fundamento del honor debido a los padres (*Cf. Catecismo, 2214*). «El respeto a los padres (piedad filial) está hecho de gratitud para quienes, mediante el don de la vida, su amor y su trabajo, han traído sus hijos al mundo y les han ayudado a crecer en edad, en sabiduría y en gracia. “Con todo tu corazón honra a tu padre, y no olvides los dolores de tu madre. Recuerda que por ellos has nacido, ¿cómo les pagarás lo que contigo han hecho?” (*Sir 7,27–28*)» (*Catecismo, 2215*).

El respeto filial se manifiesta en la docilidad y en la obediencia. «Hijos, obedeced en todo a vuestros padres, pues esto es agradable al Señor» (*Col 3,20*). Mientras están sujetos a sus padres, los hijos deben obedecerles en lo que dispongan para su bien y el de la familia. Esta obligación cesa con la emancipación de los hijos, pero no cesa nunca el respeto que deben a sus padres (*Cf. Catecismo, 2216–2217*).

Naturalmente, si los padres mandaran algo opuesto a la Ley de Dios, los hijos deberían anteponer la voluntad de Dios a los deseos de sus padres, ya que «es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres» (*Hch 5,29*).

«El cuarto mandamiento recuerda a los hijos mayores de edad sus responsabilidades para con los padres. En la medida en que puedan, deben prestarles ayuda material y moral en los años de vejez y durante sus enfermedades, y en momentos de soledad o de abatimiento» (*Catecismo, 2218*).

No siempre la situación familiar es la ideal. También en eso, la providencia de Dios permite que se den situaciones familiares difíciles, dolorosas o que, a primera vista, no son las mejores que cabría esperar: familias con uno solo de los padres, separaciones, violencias o desamor, etc. Puede ser de gran ayuda considerar que el cuarto mandamiento «no habla de la bondad de los padres, no pide que los padres y las madres sean perfectos. Habla de un acto de los hijos, prescindiendo de los méritos de los padres, y dice una cosa extraordinaria y liberadora: incluso si no todos los padres son buenos y no todas las infancias son serenas, todos los hijos pueden ser felices, porque alcanzar una vida plena y feliz depende del reconocimiento justo hacia quien nos ha puesto en el mundo [...] Muchos santos —y muchísimos cristianos—, después de una infancia dolorosa, han vivido una vida luminosa, porque, gracias a Jesucristo, se han reconciliado con la vida» (Francisco, Audiencia general, 19 de septiembre de 2018).

En estas situaciones y siempre, los hijos han de evitar juzgar a los padres y condenarlos. Por el contrario, en la medida en que van madurando, deben aprender a perdonar y a ser comprensivos, sin negar la realidad de lo que han vivido, pero procurando considerarla y valorarla desde Dios, tanto respecto a sus padres, como respecto a su propia vida.

B) Por su parte, los padres han de recibir con agradecimiento, como una gran bendición y muestra de confianza, los hijos que Dios les envíe. Además de cuidar de sus necesidades materiales, tienen la grave responsabilidad de darles una recta educación humana y cristiana. El papel de los padres en la formación de los hijos tiene tanto peso que, cuando falta, difícilmente puede suplirse^[3]. El derecho y el deber de la educación son, para los padres, primordiales e inalienables^[4].

Los padres tienen la responsabilidad de crear un hogar, un espacio familiar donde se puedan vivir el amor, el perdón, el respeto, la fidelidad y el servicio desinteresado. Un hogar así es el ambiente más apropiado y natural para la formación de los hijos —y de todos los que lo integran— en las virtudes y valores.

Allí, con el ejemplo y la palabra, han de enseñarles a conocerse; a vivir libre y generosamente, con alegría y sinceridad; a ser honestos; a dialogar con cualquier persona; a acoger —con la hondura proporcionada a su

edad— las verdades de la fe; a adentrarse en una vida de piedad sencilla y personal; a procurar, con naturalidad y recomenzando cuando sea preciso, que su conducta cotidiana responda a su condición de hijos de Dios; a vivir con sentido de vocación personal; etc.

Al dedicarse a su misión formativa, los padres han de estar convencidos de que, puesto que están desarrollando el contenido de su propia vocación, cuentan con la gracia de Dios. Ante la objetiva dificultad de la tarea, les será de gran ayuda saber por la fe que, por importantes y necesarios que sean los diversos medios y consideraciones humanos, vale la pena siempre poner ante todo los *medios sobrenaturales*.

Han de procurar tener un gran respeto y amor a la singularidad de los hijos y a su libertad, enseñándoles a usarla bien, con responsabilidad^[5]. En esto, como en tantas otras facetas de la educación familiar es fundamental y fecundísimo el ejemplo de su propia conducta.

En el trato con sus hijos deben aprender a unir el cariño y la fortaleza, la vigilancia y la paciencia. Es importante que se hagan buenos amigos de sus hijos y se granjeen su confianza, que no puede lograrse de otro modo y resulta imprescindible para educar. Para esto, ayuda dedicarles tiempo: estar juntos, divertirse, escuchar, interesarse por sus cosas, etc.

Como parte de la fortaleza en la caridad que requiere su tarea, han de saber también corregir cuando sea necesario, porque «¿qué hijo hay a quien su padre no corrija?» (*Hb* 12,7); pero con la debida moderación, teniendo presente el consejo del Apóstol: «Padres, no os excedáis al reprender a vuestros hijos, no sea que se vuelvan pusilánimes» (*Col* 3,21).

Los padres no deben desentenderse de su responsabilidad formativa, dejando la educación de sus hijos en manos de otras personas o instituciones, aunque sí pueden —y en ocasiones deben— contar con la ayuda de aquellas que merezcan su confianza (*Cf. Catecismo*, 2222–2226).

«Como primeros responsables de la educación de sus hijos, tienen el derecho de elegir para ellos una escuela que corresponda a sus propias convicciones. Este derecho es fundamental. En cuanto sea posible, los padres tienen el deber de elegir las escuelas que mejor les ayuden en su tarea de educadores cristianos (*Cf. Concilio Vaticano II, Gravissimum*

educationis, 6). Los poderes públicos tienen el deber de garantizar este derecho de los padres y de asegurar las condiciones reales de su ejercicio» (*Catecismo*, 2229).

Por otra parte, es natural que en el clima formativo cristiano de una familia se den condiciones muy favorables para que broten vocaciones de entrega a Dios en la Iglesia, también como desarrollo de toda la siembra que han hecho los padres durante tantos años, con la gracia de Dios.

En esos y en todos los demás casos, no deben olvidar que «los vínculos familiares, aunque muy importantes, no son absolutos. A la par que el hijo crece hacia una madurez y autonomía humanas y espirituales, la vocación singular que viene de Dios se afirma con más claridad y fuerza. Los padres deben respetar esta llamada y favorecer la respuesta de sus hijos para seguirla. Es preciso convencerse de que la vocación primera del cristiano es seguir a Jesús (*Cf. Mt 16,25*): “El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí” (*Mt 10,37*)» (*Catecismo*, 2232)^[6].

La vocación divina de un hijo o de una hija es un don grande de Dios para una familia. Los padres han de procurar respetar y apoyar el misterio de la llamada, aunque puede ser que no la entiendan del todo o les cueste aceptar las implicaciones que conocen o intuyen. Las disposiciones adecuadas ante la vocación de los hijos se cultivan y fortalecen, ante todo, en la oración. Allí se madura la confianza en Dios que permite moderar la tendencia a la protección, evitando sus excesos, y las actitudes de fe y esperanza realistas que mejor pueden ayudar y acompañar a los hijos en su discernimiento o en sus decisiones.

Otros deberes del cuarto mandamiento

A) Con cuantos gobiernan la Iglesia. Los cristianos hemos de tener un «verdadero espíritu filial respecto a la Iglesia» (*Catecismo*, 2040). Este espíritu se ha de manifestar con quienes gobiernan la Iglesia.

Los fieles «han de aceptar con prontitud y cristiana obediencia todo lo que los sagrados pastores, como representantes de Cristo, establecen en la Iglesia en cuanto maestros y gobernantes. Y no dejen de encomendar en sus

oraciones a sus prelados, para que, ya que viven en continua vigilancia, obligados a dar cuenta de nuestras almas, cumplan esto con gozo y no con pesar (Cf. Hb 13,17)»^[7].

Este espíritu filial se muestra, ante todo, en la fiel adhesión y unión con el Papa, cabeza visible de la Iglesia y Vicario de Cristo en la tierra, y con los Obispos en comunión con la Santa Sede: «El amor al Romano Pontífice ha de ser en nosotros una hermosa pasión, porque en él vemos a Cristo. Si tratamos al Señor en la oración, caminaremos con la mirada despejada que nos permita distinguir, también en los acontecimientos que a veces no entendemos o que nos producen llanto o dolor, la acción del Espíritu Santo»^[8].

B) Respecto a las autoridades civiles. «El cuarto mandamiento de Dios nos ordena también honrar a todos los que, para nuestro bien, han recibido de Dios una autoridad en la sociedad. Este mandamiento determina tanto los deberes de quienes ejercen la autoridad como los de quienes están sometidos a ella» (Catecismo, 2234)^[9], siempre en vista del bien común.

Entre los deberes de los ciudadanos se encuentran (Cf. Catecismo, 2238–2243):

—respetar las leyes justas y cumplir los legítimos mandatos de la autoridad (Cf. 1P 2,13);

—ejercitar los derechos y cumplir los deberes ciudadanos;

—intervenir responsablemente en la *vida social y política*.

«El ciudadano tiene obligación en conciencia de no seguir las prescripciones de las autoridades civiles cuando estos preceptos son contrarios a las exigencias del orden moral, a los derechos fundamentales de las personas o a las enseñanzas del Evangelio. El rechazo de la obediencia a las autoridades civiles, cuando sus exigencias son contrarias a las de la recta conciencia, tiene su justificación en la distinción entre el servicio de Dios y el servicio de la comunidad política. “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mt 22,21). “Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres” (Hch 5,29)» (Catecismo, 2242).

C) Deberes de las autoridades civiles. Quienes ejercen cualquier autoridad deben ejercerla como un servicio y siendo conscientes de que todo ejercicio de poder está condicionado moralmente. Nadie puede hacer, ordenar o establecer lo que es contrario a la dignidad de las personas —en primer lugar, de la que actúa—, a la ley natural y al bien común (*Cf. Catecismo*, 2235).

El ejercicio de la autoridad ha de manifestar una justa jerarquía de valores para que facilite el ejercicio de la libertad y de la responsabilidad de todos. Los que gobiernan deben buscar la justicia distributiva con sabiduría, teniendo en cuenta las necesidades y la contribución de cada uno y atendiendo a la concordia y la paz social; y tener cuidado de no adoptar disposiciones que induzcan a la tentación de oponer el interés personal al de la comunidad (*Cf. CA 25*) (*Cf. Catecismo*, 2236).

«El *poder político* está obligado a respetar los derechos fundamentales de la persona humana y a administrar con humanidad la justicia, respetando los derechos de todos, especialmente los de las familias y los más indefensos. Debe favorecer, para el bien común de la nación y de la comunidad humana, el ejercicio de los derechos políticos inherentes a la ciudadanía; y no limitarlo sin motivo legítimo y proporcionado» (*Catecismo*, 2237).

Antonio Porras–Jorge Miras

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2196–2257.

— *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, 209–214; 221–254; 377–383; 393–411.

— Francisco, *Amoris laetitia*, 19–III–2016.

[1] *Familiaris consortio*, 43.

[2] *Cf. Ibíd.*, 252–254.

[3] *Cf. Concilio Vaticano II, Gravissimum educationis*, 3.

[4] Cf. Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, 22–XI–81, 36; *Catecismo*, 2221 y *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, 239.

[5] Y, «cuando llegan a la edad correspondiente, los hijos tienen el deber y el derecho de elegir su profesión y su estado de vida» (*Catecismo*, 2230).

[6] «Y, al consolarnos con el gozo de encontrar a Jesús —¡tres días de ausencia!— disputando con los Maestros de Israel (*Lc 2,46*), quedará muy grabada en tu alma y en la mía la obligación de dejar a los de nuestra casa por servir al Padre Celestial» (San Josemaría, *Santo Rosario*, 5º misterio gozoso).

[7] Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, 37.

[8] San Josemaría, *Amar a la Iglesia*, 30.

[9] Cf. *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, 377–383; 393–398; 410–411.

[Volver al índice](#)

31. El quinto mandamiento

Nadie, en ninguna circunstancia, puede atribuirse el derecho de matar de modo directo a un ser humano inocente. El quinto mandamiento prohíbe también golpear, herir o hacer cualquier daño injusto a uno mismo y al prójimo en el cuerpo, ya por sí, ya por otros; así como agraviarle con palabras injuriosas o quererle mal. En relación con el aborto y la eutanasia es necesario recordar que el respeto de la vida debe ser reconocido como el confín que ninguna actividad individual o estatal puede superar.

La vida humana es sagrada

«La vida humana es sagrada, porque desde su inicio es fruto de la acción creadora de Dios y permanece siempre en una especial relación con el Creador, su único fin [...]; nadie, en ninguna circunstancia, puede atribuirse el derecho de matar de modo directo a un ser humano inocente» (*Catecismo*, 2258).

El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (*Cf. Gn 1,26–27*). Es alguien singular: la única criatura de este mundo a la que Dios ama por sí misma^[1]. Está destinado a conocer y amar eternamente a Dios. Aquí radica el fundamento último de la sacralidad y de la dignidad humana; y en su vertiente moral, del mandamiento “no matarás”. La encíclica *Evangelium vitae* (1995), que ofrece una bella meditación sobre el valor de la vida humana y su llamada a la vida eterna de comunión con Dios, explica que «de la sacralidad de la vida deriva su *carácter inviolable*» (n. 40). Tras el diluvio, en la alianza con Noé, aparece claramente establecida la imagen de Dios como base de la condena del homicidio (*Cf. Gn 9,6*).

El poner la vida en manos del hombre implica un poder de disposición, que conlleva saber administrarlo como una colaboración con Dios. Esto exige una actitud de amor y de servicio, y no de dominio arbitrario: se trata de un señorío ministerial, no absoluto, reflejo del único señorío de Dios^[2].

El libro del Génesis presenta el abuso contra la vida humana como consecuencia del pecado original. Yahvé se manifiesta siempre como protector de la vida: incluso de la de Caín, después de haber matado a su hermano Abel. Nadie debe tomarse la justicia por su mano, y nadie puede abrogarse el derecho de disponer de la vida del prójimo (Cf. Gn 4,13–15).

Aunque este mandamiento hace referencia específicamente a los seres humanos nos recuerda la necesidad de cuidar al resto de criaturas vivientes y a nuestra casa común. En la encíclica *Laudato sí* (2015) se lee: «Cuando el corazón está auténticamente abierto a una comunión universal, nada ni nadie está excluido de esa fraternidad. Por consiguiente, también es verdad que la indiferencia o la crueldad ante las demás criaturas de este mundo siempre terminan trasladándose de algún modo al trato que damos a otros seres humanos. El corazón es uno solo, y la misma miseria que lleva a maltratar a un animal no tarda en manifestarse en la relación con las demás personas. Todo ensañamiento con cualquier criatura “es contrario a la dignidad humana”» (n. 92).

Este mandamiento, como el resto, encuentra su plenitud de sentido en Jesucristo, y concretamente en el sermón de la montaña: «Habéis oído que se dijo a los antiguos: “No matarás”, y el que mate será reo de juicio. Pero yo os digo: todo el que se llene de ira contra su hermano será reo de juicio; y el que insulte a su hermano será reo ante el Sanedrín; y el que le maldiga será reo del fuego del infierno. Por tanto, si al llevar tu ofrenda al altar recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda delante del altar, vete primero a reconciliarte con tu hermano, y vuelve después para presentar tu ofrenda» (Mt 5,21–24). El mandamiento de salvaguardar la vida del hombre «tiene su aspecto más profundo en la exigencia de la *veneración y amor* hacia la persona y su vida»^[3].

El deber moral de conservar la vida y la salud

La vida humana se recibe como un don de Dios muypreciado que se ha de proteger y conservar. El *Catecismo* explica que debemos cuidar de la salud de modo razonable, teniendo siempre en cuenta las necesidades de los demás y del bien común (n. 2288). Al mismo tiempo recuerda que no es un valor absoluto: la moral cristiana se opone a una concepción neopagana que

promueve el *culto al cuerpo*, y que puede conducir a la perversión de las relaciones humanas (n. 2289).

«La virtud de la templanza conduce a *evitar toda clase de excesos*, el abuso de la comida, del alcohol, del tabaco y de las medicinas. Quienes en estado de embriaguez, o por afición inmoderada de velocidad, ponen en peligro la seguridad de los demás y la suya propia en las carreteras, en el mar o en el aire, se hacen gravemente culpables» (n. 2290). Por eso también, el *uso de drogas* es una falta grave, pues supone un daño serio para la salud (n. 2291).

La carta *Samaritanus bonus* (2020) explica que el desarrollo de la medicina nos ayuda en nuestro deber de conservar y cuidar la vida y la salud. Al mismo tiempo nos recuerda la necesidad de utilizar todas las posibilidades diagnósticas y terapéuticas con una sabia capacidad de discernimiento moral, evitando todo aquello que pueda ser desproporcionado e incluso deshumanizante.

En este contexto se mueve la reflexión sobre los trasplantes de órganos. La Iglesia enseña que la donación de órganos para trasplantes es legítima y puede ser un acto de caridad, si se trata de una acción plenamente libre y gratuita^[4], y respeta el orden de la justicia y de la caridad. «Una persona sólo puede donar algo de lo que puede privarse sin serio peligro o daño para su propia vida o identidad personal, y por una razón justa y proporcionada. Resulta obvio que los órganos vitales sólo pueden donarse después de la muerte»^[5].

El quinto precepto manda *no matar*. Condena también golpear, herir o hacer cualquier daño injusto a uno mismo y al prójimo en el cuerpo, ya por sí, ya por otros; así como agraviarle con palabras injuriosas o quererle mal. En este mandamiento se prohíbe igualmente darse a sí mismo la muerte (suicidio). La encíclica *Evangelium vitae* dedica la tercera parte a tratar de los atentados contra la vida, recogiendo la tradición moral anterior. En esta sección aparece de modo solemne la condena del homicidio voluntario, del aborto y de la eutanasia.

«El quinto mandamiento condena como gravemente pecaminoso el homicidio *directo y voluntario*. El que mata y los que cooperan

voluntariamente con él cometen un pecado que clama venganza al cielo (Cf. Gen 4,19)» (Catecismo, 2268)^[6]. *Evangelium vitae* ha formulado de modo definitivo e infalible la siguiente norma negativa: «con la autoridad conferida por Cristo a Pedro y a sus Sucesores, en comunión con los Obispos de la Iglesia católica, confirmo que la eliminación directa y voluntaria de un ser humano inocente es siempre gravemente inmoral. Esta doctrina, fundamentada en aquella ley no escrita que cada hombre, a la luz de la razón, encuentra en el propio corazón (Cf. Rom 2,14–15), es corroborada por la Sagrada Escritura, transmitida por la Tradición de la Iglesia y enseñada por el Magisterio ordinario y universal»^[7].

Esta condena no excluye la posibilidad de la legítima defensa, que en ocasiones aparece como una verdadera paradoja. Como enseña también *Evangelium vitae*, «la legítima defensa puede ser no solamente un derecho, sino un deber grave, para el que es responsable de la vida de otro, del bien común de la familia o de la sociedad. Por desgracia sucede que la necesidad de evitar que el agresor cause daño conlleva a veces su eliminación» (n. 55).

El aborto

«La vida humana debe ser respetada y protegida de manera absoluta *desde el momento de la concepción*» (Catecismo, 2270). Por eso, «el *aborto directo*, es decir, *querido como fin o como medio*, es siempre un desorden moral grave en cuanto eliminación deliberada de un ser humano inocente»^[8]. «Ninguna circunstancia, ninguna finalidad, ninguna ley del mundo podrá jamás hacer lícito un acto que es intrínsecamente ilícito, por ser contrario a la Ley de Dios, escrita en el corazón de cada hombre, reconocible por la misma razón y proclamada por la Iglesia»^[9].

En el contexto social de muchos países el aborto se considera un derecho y medio indispensable para seguir mejorando la salud reproductiva de las mujeres. Esto provoca una dificultad para entender las enseñanzas de la Iglesia y es una de las razones que explica que muchas personas acudan a estas intervenciones con una ignorancia, que no pocas veces es invencible. Además, ante el embarazo no deseado la presión social y familiar puede ser

tan grande que con frecuencia la responsabilidad personal de la mujer que acude al aborto está disminuida.

Son por ello dignas de alabanza todas aquellas iniciativas que ayudan a las madres a seguir adelante con su embarazo, sobre todo cuando tiene que afrontar dificultades particulares. En este ámbito el estado tiene un papel de primer orden, pues se trata de la defensa de una población especialmente vulnerable. También es muy loable el trabajo que se hace por informar adecuadamente sobre la realidad del aborto y sus consecuencias psicológicas y existenciales negativas —en ocasiones graves— que inciden en la vida de las que eligen esta opción.

El suicidio y la eutanasia

Algunos piensan erróneamente que la prohibición de no matar se refiere solamente a otros, pero que el cristianismo no sería contrario al suicidio, al menos en algunas circunstancias, diciendo que no hay una condena explícita en la Sagrada Escritura. Sin embargo, como recuerda *Evangelium vitae* (n. 66), «el suicidio es siempre moralmente inaceptable, al igual que el homicidio. La tradición de la Iglesia siempre lo ha rechazado como decisión gravemente mala». El *Catecismo* lo explica señalando que «es gravemente contrario al justo amor de sí mismo. Ofende también al amor del prójimo porque rompe injustamente los lazos de solidaridad con las sociedades familiar, nacional y humana con las cuales estamos obligados. El suicidio es contrario al amor del Dios vivo» (n. 2281)^[10]. Cosa distinta es preferir la propia muerte para salvar la vida de otro, lo que supone un acto de caridad heroica.

Es verdad que algunos condicionamientos psicológicos, culturales y sociales pueden atenuar o incluso anular la responsabilidad subjetiva del gesto suicida, y la Iglesia encomienda a Dios las almas de los que han llegado a este acto extremo. Sin embargo, esto no significa que se justifique la opción de provocar intencionalmente la propia muerte.

En los últimos decenios al suicidio se ha añadido la eutanasia, donde una tercera persona realiza la acción letal, a petición del interesado. Por *eutanasia* en sentido verdadero y propio se debe entender una acción o una

omisión que por su naturaleza y en la intención causa la muerte, con el fin de eliminar cualquier dolor. La Iglesia ha enseñado siempre que se trata de «una grave violación de la ley de Dios, en cuanto eliminación deliberada y moralmente inaceptable de una persona humana [...]. Semejante práctica conlleva, según las circunstancias, la malicia propia del suicidio o del homicidio»^[11]. Se trata de una de las consecuencias, gravemente contrarias a la dignidad de la persona humana, a las que puede llevar el hedonismo y la pérdida del sentido cristiano del dolor.

Es importante distinguir la eutanasia de otras acciones que se realizan en el marco de una adecuada asistencia médica al final de la vida, como la interrupción de algunos tratamientos, que se consideran en un cierto momento extraordinarios o desproporcionados para los objetivos que se pretenden. También es distinta de la llamada “sedación paliativa”, que es una herramienta terapéutica para algunas situaciones terminales en la que los tratamientos ordinarios no son suficientes para evitar al paciente graves sufrimientos. En algunas ocasiones no es fácil determinar cuáles son las elecciones más adecuadas. Por ese motivo la carta *Samaritanus bonus* ofrece algunos criterios que pueden ayudar a realizar buenas decisiones.

En relación con el aborto y la eutanasia es necesario recordar que el respeto de la vida debe ser reconocido como el confín que ninguna actividad individual o estatal puede superar. El derecho inalienable de toda persona humana inocente a la vida es un *elemento constitutivo de la sociedad civil y de su legislación* y como tal debe ser reconocido y respetado tanto por parte de la sociedad como de la autoridad política (Cf. *Catecismo*, 2273)^[12].

Por ello, las leyes que permiten el aborto “no sólo no crean ninguna obligación de conciencia, sino que, por el contrario, establecen una grave y precisa obligación de oponerse a ellas mediante la *objeción de conciencia*”^[13].

La pena de muerte

Durante siglos se ha justificado la pena de muerte como un medio eficaz para garantizar la defensa del bien común, e incluso como modo de restituir la justicia en casos de graves delitos. El Magisterio de la Iglesia ha ido

evolucionando progresivamente, teniendo en cuenta las siempre mejores posibilidades de proteger el bien común de los ciudadanos a través de sistemas de detención adecuados, hasta llegar a la formulación actual del *Catecismo* (n. 2267), que considera inadmisibles la pena de muerte por atentar contra la inviolabilidad y la dignidad de la persona, señalando que la Iglesia se compromete a su total abolición en todo el mundo.

Los secuestros y el tomar rehenes son moralmente ilícitos: es tratar a las personas sólo como medios para obtener diversos fines, privándoles injustamente de la libertad. También son gravemente contrarios a la justicia y a la caridad el terrorismo y la tortura.

«Exceptuados los casos de prescripciones médicas de orden estrictamente terapéutico, las amputaciones, mutilaciones o esterilizaciones directamente voluntarias son contrarias a la ley moral» (*Catecismo*, 2297).

El *Catecismo*, al tratar del 5º mandamiento, después de mencionar las ofensas al cuerpo de las personas hace una referencia a las “ofensas del alma”, y menciona el escándalo. Ya Jesús lo había condenado predicando a sus discípulos: «Al que escandalice a uno de estos pequeños que creen en mí, más le vale que le cuelguen al cuello una piedra de molino y le echen al mar» (*Mt* 18, 6). Se trata de una «actitud o el comportamiento que induce a otro a hacer el mal»^[14]. Es una falta grave, pues arrastra, tanto por una acción como por una omisión a que otros cometan un pecado. Se puede causar escándalo por comentarios injustos, por la promoción de espectáculos, libros y revistas inmorales, por seguir modas contrarias al pudor, etc.^[15].

La encíclica *Fratelli tutti* (2020) invita a considerar «una fraternidad abierta, que permite reconocer, valorar y amar a cada persona más allá de la cercanía física, más allá del lugar del universo donde haya nacido o donde habite» (n. 1). Esta fraternidad es capaz de fundar una verdadera paz social e internacional.

«Bienaventurados los pacíficos porque ellos serán llamados hijos de Dios» (*Mt* 5,8). Característica del espíritu de filiación divina es ser *sembradores de paz y de alegría*^[16]. «La paz no puede alcanzarse en la tierra, sin la salvaguardia de los bienes de las personas, la libre comunicación entre los

seres humanos, el respeto de la dignidad de las personas y de los pueblos, la práctica asidua de la fraternidad [...]. Es obra de la justicia (Cf. *Is 32,17*) y efecto de la caridad» (*Catecismo*, 2304).

La historia de la humanidad ha visto, y sigue contemplando, tantas guerras que promueven destrucción y odio. Aunque se presentan en ocasiones como eventos irremediables, son «falsas respuestas, que no resuelven los problemas que pretenden superar y que en definitiva no hacen más que agregar nuevos factores de destrucción en el tejido de la sociedad nacional y universal»^[17]. «A causa de los males y de las injusticias que ocasiona toda guerra, la Iglesia insta constantemente a todos a orar y actuar para que la Bondad divina nos libre de la antigua servidumbre de la guerra (Cf. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 81,4)» (*Catecismo*, 2307). El *Catecismo* explica que existe una «legítima defensa mediante la fuerza militar». Pero «la gravedad de semejante decisión somete a ésta a condiciones rigurosas de legitimidad moral» (*Catecismo*, 2309). Y señala: «Es preciso a la vez: que el daño causado por el agresor a la nación o a la comunidad de las naciones sea duradero, grave y cierto; que todos los demás medios para poner fin a la agresión hayan resultado impracticables o ineficaces; que se reúnan las condiciones serias de éxito; que el empleo de las armas no entrañe males y desórdenes más graves que el mal que se pretende eliminar. El poder de los medios modernos de destrucción obliga a una prudencia extrema en la apreciación de esta condición»^[18].

La *carrera de armamentos*, «en lugar de eliminar las causas de guerra, corre el riesgo de agravarlas. La inversión de riquezas fabulosas en la fabricación de armas siempre más modernas impide la ayuda a los pueblos indigentes, y obstaculiza su desarrollo» (*Catecismo*, 2315). La carrera de armamentos «es una plaga gravísima de la humanidad y perjudica a los pobres de modo intolerable» (Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 81). Las autoridades tienen el derecho y el deber de regular la producción y el comercio de armas (Cf. *Catecismo*, 2316)^[19].

Pablo Requena / Pau Agulles

Bibliografía

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2258–2330.

— Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, 25–III–95, cap. III.

[1] Cf. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 24.

[2] Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, 25–III–95, 52.

[3] *Ibíd.*, 41.

[4] Cf. Juan Pablo II, *Discurso*, 22–6–1991, 3; *Catecismo*, 2301.

[5] *Ibíd.*, 4.

[6] También «prohíbe hacer algo con intención de provocar *indirectamente* la muerte de una persona. La ley moral prohíbe exponer a alguien sin razón grave a un riesgo mortal, así como negar la asistencia a una persona en peligro» (*Catecismo*, 2269).

[7] Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, 57.

[8] *Ibíd.*, 62.

[9] *Ibíd.*, 62. Es tal la gravedad del crimen del aborto, que la Iglesia sanciona este delito con pena canónica de excomunión *latae sententiae* (Cf. *Catecismo*, 2272).

[10] Sin embargo, «no se debe desesperar de la salvación eterna de aquellas personas que se han dado muerte. Dios puede haberles facilitado por caminos que Él solo conoce la ocasión de un arrepentimiento salvador. La Iglesia ora por las personas que han atentado contra su vida» (*Catecismo*, 2283).

[11] Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, 65.

[12] «Estos derechos del hombre no están subordinados ni a los individuos ni a los padres, y tampoco son una concesión de la sociedad o del Estado: pertenecen a la naturaleza humana y son inherentes a la persona en virtud del acto creador que la ha originado [...]. Cuando una ley positiva priva a una categoría de seres humanos de la protección que el ordenamiento civil les debe, el Estado niega la igualdad de todos ante la ley. Cuando el Estado no pone su poder al servicio de los derechos de todo ciudadano, y

particularmente de quien es más débil, se quebrantan los fundamentos mismos del estado de derecho” (Congregación para la Doctrina de la Fe, *Donum vitae*, 22–II–87, 3).

«¡Cuántos crímenes se cometen en nombre de la justicia! Si tú vendieras armas de fuego y alguien te diera el precio de una de ellas, para matar con esa arma a tu madre, ¿se la venderías?... Pues ¿acaso no te daba su justo precio?...

Catedrático, periodista, político, hombre de diplomacia: medita» (San Josemaría, *Camino*, 400).

[13] Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, 73.

[14] *Catecismo*, 2284.

[15] «Se hacen culpables de escándalo quienes instituyen leyes o estructuras sociales que llevan a la degradación de las costumbres y a la corrupción de la vida religiosa, o a “condiciones sociales que, voluntaria o involuntariamente, hacen ardua y prácticamente imposible una conducta cristiana conforme a los mandamientos” (Pío XII, *Discurso*, 1–VI–1941)» (*Catecismo*, 2286).

[16] Cf. San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 124.

[17] Francisco, *Fratelli tutti*, 255.

[18] Estos son los elementos tradicionales enumerados en la doctrina llamada de la “guerra justa”. La apreciación de estas condiciones de legitimidad moral pertenece al juicio prudente de quienes están a cargo del bien común» (*Catecismo*, 2309). Además, «existe la obligación moral de desobedecer aquellas decisiones que ordenan genocidios» (*Catecismo*, 2313).

[19] Francisco, *Fratelli tutti*, 256–262.

[Volver al índice](#)

32. El sexto mandamiento

La sexualidad afecta al núcleo íntimo de la persona humana. La verdadera educación a la castidad no se conforma con informar sobre los aspectos biológicos, sino que ayuda a reflexionar sobre los valores personales y morales que entran en juego en las relaciones afectivas con las demás personas. Los pecados contra el sexto mandamiento son un sucedáneo que intenta llenar el vacío de verdadero amor que anhela el corazón.

La llamada de Dios al hombre y a la mujer a «crecer y multiplicarse» ha de leerse siempre desde la perspectiva de la creación «a imagen y semejanza» de la Trinidad (Cf. Gn 1). Esto hace que la generación humana, dentro del contexto más amplio de la sexualidad, no sea algo «puramente biológico, sino que afecta al núcleo íntimo de la persona humana en cuanto tal» (Catecismo, 2361). Por esta razón la sexualidad humana es esencialmente distinta a la animal.

«Dios es amor» (1Jn 4,8), y su amor es fecundo. De esta fecundidad ha querido que participe la criatura humana, asociando la generación de cada nueva persona a un específico acto de amor entre un hombre y una mujer^[1]. Por esto, «el sexo no es una realidad vergonzosa, sino una dádiva divina que se ordena limpiamente a la vida, al amor, a la fecundidad»^[2].

Siendo el hombre un individuo compuesto de cuerpo y alma, el acto amoroso generativo exige la participación de todas las dimensiones de la persona: la corporeidad, los afectos, el espíritu^[3].

El pecado original rompió la armonía del hombre consigo mismo y con los demás. Esta fractura ha tenido una repercusión particular en la capacidad de la persona de vivir la sexualidad. De una parte, oscureciendo en la inteligencia el nexo inseparable que existe entre las dimensiones afectivas y generativas de la unión conyugal; de otra, dificultando el dominio que la voluntad ejerce sobre los dinamismos afectivos y corporales de la

sexualidad. Esto ha producido el oscurecimiento del alto sentido antropológico de la sexualidad y de su dimensión moral.

En el contexto actual es importante distinguir una legítima reflexión sobre el género de aquella “ideología de género” que condena el Papa Francisco. La primera intenta superar las diferencias sociales entre el hombre y la mujer con una lectura crítica de aquella visión demasiado “naturalista” de la identidad sexual que reduce al dato biológico toda la dimensión sexual de la persona. Al mismo tiempo propugna una superación de las discriminaciones injustas en relación a la orientación sexual. La segunda, por su parte, promueve una visión de la persona humana y de su sexualidad incompatible con la Revelación cristiana, pues no sólo distingue, sino que separa el sexo biológico del género como papel sociocultural del sexo^[4].

La necesidad de purificación y maduración que exige la sexualidad en su condición actual, redimida por Cristo, pero todavía en camino hacia la patria definitiva, no supone en modo alguno su rechazo, o una consideración negativa de este don que el hombre y la mujer han recibido de Dios. Implica más bien la necesidad de «sanarlo para que alcance su verdadera grandeza»^[5]. En esta tarea juega un papel fundamental la virtud de la castidad.

La vocación a la castidad

El *Catecismo* habla de vocación a la castidad porque esta virtud es condición y parte esencial de la vocación al amor, al don de sí, con el que Dios llama a cada persona. La castidad hace posible el amor en la corporeidad y a través de ella^[6]. De algún modo, se puede decir que la castidad es la virtud que habilita la persona humana y la conduce en el arte de vivir bien, en la benevolencia y paz interior con los demás hombres y mujeres y consigo misma. La sexualidad humana atraviesa todas las potencias, desde lo más físico y material, a lo más espiritual, coloreando las distintas facultades según lo masculino y lo femenino.

La virtud de la castidad no es, por tanto, simplemente un remedio contra el desorden que el pecado origina en la esfera sexual, sino una afirmación gozosa, pues permite amar a Dios, y a través de Él a los demás hombres,

con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente y con todas las fuerzas (Cf. Mc 12,30)^[7].

«La virtud de la castidad forma parte de la virtud cardinal de la templanza» (Catecismo, 2341) y «significa la integración lograda de la sexualidad en la persona, y por ello en la unidad interior del hombre en su ser corporal y espiritual» (Catecismo, 2337).

Es importante en la formación de las personas, sobre todo de los jóvenes, al hablar de la castidad, explicar la profunda y estrecha relación entre la capacidad de amar, la sexualidad y la procreación. De otro modo, podría parecer que se trata de una virtud negativa. Se trata de ayudar a comprender que lo que se busca es encauzar la atracción por los bienes relacionados con el ámbito afectivo–sexual hacia el bien de la persona considerada como un todo^[8].

En su estado actual, al hombre le es difícil vivir siempre, sin la ayuda de la gracia, la ley moral natural, y por tanto la castidad. Esto no implica la imposibilidad de una virtud humana que sea capaz de conseguir una cierta integración de las pasiones en este campo, sino la constatación de la magnitud de la herida producida por el pecado, que exige el auxilio divino para una reintegración de la persona^[9].

La educación a la castidad

«La caridad es la forma de todas las virtudes. Bajo su influencia, la castidad aparece como una escuela de donación de la persona. El dominio de sí está ordenado al don de sí mismo» (Catecismo, 2346).

La educación a la castidad es mucho más que lo que algunos reductivamente denominan “educación sexual”, y que no pocas veces se reduce a proporcionar información sobre los aspectos fisiológicos de la reproducción humana y sobre los métodos anticonceptivos. La verdadera educación a la castidad no se conforma con informar sobre los aspectos biológicos, sino que ayuda a reflexionar sobre los valores personales y morales que entran en juego en las relaciones afectivas con las demás personas, y en de modo particular, en esa relación única que une al marido y la mujer. A la vez, fomenta ideales grandes de amor a Dios y a los demás, a

través del ejercicio de las virtudes de la generosidad, el don de sí, el pudor que protege la intimidad, etc. Hábitos que ayudan a la persona a superar el egoísmo y la tentación de encerrarse en uno mismo. En efecto, «nuestra dimensión afectiva es una llamada al amor, que se manifiesta en la fidelidad, en la acogida y en la misericordia»^[10].

En este empeño, los padres tienen una responsabilidad muy grande, pues son los primeros y principales maestros en la formación a la castidad de sus hijos. En no pocos casos deberán trabajar activamente, junto a otras familias, para que la educación sexual y afectiva que se imparte en los centros educativos, sea acorde con una adecuada antropología, que sea capaz de superar la tan difundida banalización de la sexualidad.

En la lucha por vivir esta virtud son medios importantes: la oración: pedir a Dios la virtud de la santa pureza^[11]; la frecuencia de sacramentos; tener una vida equilibrada donde las diferentes dimensiones de las personas (trabajo, descanso, relaciones) se viven en armonía; pensar en los demás; la devoción a María Santísima, *Mater pulchrae dilectionis*. Además, también ayuda: la moderación en la comida y bebida; el cuidado de los detalles de pudor y de modestia, en el vestir, etc.; evitar lecturas, imágenes y vídeos que previsiblemente pueden presentar contenidos inconvenientes; contar con la ayuda de la dirección espiritual.

La castidad es una virtud eminentemente personal. A la vez, «implica un *esfuerzo cultural*» (*Catecismo*, 2344), pues «el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la sociedad están mutuamente condicionados»^[12]. El respeto de los derechos de la persona reclama el respeto de la castidad; en particular, el derecho a «recibir una información y una educación que respeten las dimensiones morales y espirituales de la vida humana» (*Catecismo*, 2344). Son muchos los desafíos a los que se enfrenta la familia hoy, y es importante reflexionar atentamente sobre ellos para poder ofrecer soluciones que ayuden a los individuos y a la sociedad entera^[13].

Las manifestaciones concretas con las que se configura y crece esta virtud serán distintas dependiendo de la vocación recibida. «Las personas casadas son llamadas a vivir la castidad conyugal; las otras practican la castidad en la continencia» (*Catecismo*, 2349).

La castidad en el matrimonio

La unión sexual «está ordenada al amor conyugal del hombre y de la mujer» (*Catecismo*, 2360): es decir, «se realiza de modo verdaderamente humano solamente cuando es parte integral del amor con el que el hombre y la mujer se comprometen totalmente entre sí hasta la muerte»^[14].

La grandeza del acto por el que el hombre y la mujer cooperan libremente con la acción creadora de Dios exige unas determinadas condiciones debido a la posibilidad de generar una nueva vida humana. Esta es la razón por la cual el hombre no debe separar voluntariamente las dimensiones unitiva y procreativa de dicho acto, como es el caso de la contracepción^[15]. Los esposos castos sabrán descubrir los momentos más adecuados para vivir esta unión corporal, de modo que refleje siempre, en cada acto, el don de sí que significa^[16].

A diferencia de la dimensión procreativa, que puede actualizarse de modo verdaderamente humano solamente a través del acto conyugal, la dimensión unitiva y afectiva propia de ese acto puede y debe manifestarse de muchos otros modos. Esto explica que si, por determinadas condiciones de salud o de otro tipo, los esposos no pueden realizar la unión conyugal; o deciden que es preferible abstenerse temporalmente (o definitivamente, en situaciones especialmente graves) del acto propio del matrimonio, pueden y deben continuar actualizando ese don de sí, que hace crecer el amor verdaderamente personal, del que la unión de los cuerpos es manifestación^[17].

La castidad en el celibato

El Hijo de Dios al venir a este mundo ha querido elegir para sí una vida de celibato, y en su predicación ha ofrecido distintas indicaciones que mientras nos ayudan a descubrir la belleza del matrimonio, nos ayudan a no perder de vista su carácter provisional, y por tanto relativo, pues «cuando resuciten, ni los hombres se casarán, ni las mujeres tomarán esposo, serán como ángeles en el cielo» (*Mt* 20,30).

Dios llama a la mayoría a encontrar la santidad en el matrimonio, pero quiere elegir algunos para que vivan su vocación al amor de un modo particular, en el celibato apostólico^[18]. El modo de vivir la vocación cristiana en el celibato apostólico implica la continencia. Esta exclusión del uso de la capacidad generativa no significa en ningún modo la exclusión del amor o de la afectividad. Al contrario, la donación que se hace libremente a Dios de una posible vida conyugal, capacita la persona para amar y donarse a muchos otros hombres y mujeres, ayudándoles a su vez a encontrar a Dios, que es la razón de dicho celibato^[19]. Este modo de vida ha de ser considerado y vivido siempre como un don.

Son distintos los modos carismáticos de vivir el celibato como llamada. Algunos reciben esta vocación en el sacerdocio o en la vida religiosa, otros muchos la reciben en medio del mundo sin una particular consagración, pero con la conciencia clara de saberse instrumentos del amor de Dios para ir por todo el mundo y predicar el evangelio.

Pecados contra la castidad

Se puede decir que los pecados contra el sexto mandamiento son un sucedáneo que intenta llenar el vacío de verdadero amor que anhela el corazón^[20]. A la castidad se opone la lujuria, que es «un deseo o un goce desordenados del placer venéreo. El placer sexual es moralmente desordenado cuando es buscado por sí mismo, separado de las finalidades de procreación y de unión» (*Catecismo* 2351).

Dado que la sexualidad ocupa una dimensión central en la vida humana, los pecados contra la castidad son siempre graves por su materia cuando se busca directamente el placer venéreo que es propio del acto sexual. Pueden ser leves, sin embargo, cuando no se busca directamente ese placer, o cuando falta advertencia plena o perfecto consentimiento.

El vicio de la lujuria tiene muchas y graves consecuencias: la ceguera de la mente, por la que se oscurece nuestro fin y nuestro bien; la debilitación de la voluntad; el apego a los bienes terrenos que hace olvidar los eternos; y finalmente se puede llegar al odio a Dios, que aparece al lujurioso como el mayor obstáculo para satisfacer su sensualidad.

De entre los pecados contra la castidad aparece en primer lugar el adulterio, que «designa la infidelidad conyugal. Cuando un hombre y una mujer, de los cuales al menos uno está casado, establecen una relación sexual, aunque ocasional, cometen un adulterio» (*Catecismo* 2380)^[21]. Se puede decir que «la Palabra “No cometerás adulterio”, aunque expresada en forma negativa, nos orienta a nuestra llamada original, es decir, al amor nupcial pleno y fiel, que Jesucristo nos reveló y donó. (*Cf. Rom 12,1*)»^[22].

La masturbación es la «excitación voluntaria de los órganos genitales a fin de obtener un placer venéreo. “Tanto el Magisterio de la Iglesia, de acuerdo con una tradición constante, como el sentido moral de los fieles, han afirmado sin ninguna duda que la masturbación es un acto intrínseca y gravemente desordenado”» (*Catecismo*, 2352). Por su misma naturaleza, la masturbación contradice el sentido cristiano de la sexualidad, que está al servicio del amor. Al ser un ejercicio solitario y egoísta de la sexualidad, privado de la verdad del amor, deja insatisfecho y conduce al vacío y al disgusto.

«La *fornicación* es la unión carnal entre un hombre y una mujer fuera del matrimonio. Es gravemente contraria a la dignidad de las personas y de la sexualidad humana, naturalmente ordenada al bien de los esposos, así como a la generación y educación de los hijos» (*Catecismo*, 2353). Tanto la *unión libre* o cohabitación sin intención de matrimonio, como las *relaciones prematrimoniales*, ofenden en diferentes grados la dignidad de la sexualidad humana y del matrimonio. «Son contrarias a la ley moral: el acto sexual debe tener lugar exclusivamente en el matrimonio; fuera de éste constituye siempre un pecado grave y excluye de la comunión sacramental» (*Catecismo*, 2390). La persona no se puede «probar» sino solamente donar libremente, una vez y para siempre^[23].

«Los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados», como ha declarado siempre la Tradición de la Iglesia^[24]. Esta neta valoración moral de las acciones no debe mínimamente prejuzgar a las personas que presentan tendencias homosexuales^[25], ya que su origen no es voluntario y, no pocas veces, su condición supone una difícil prueba^[26]. También estas personas «están llamadas a la castidad. Mediante virtudes de dominio de sí mismo que eduquen la libertad interior, y a veces mediante el apoyo de una

amistad desinteresada, de la oración y la gracia sacramental, pueden y deben acercarse gradual y resueltamente a la perfección cristiana» (*Catecismo*, 2359). En la exhortación apostólica *Amoris laetitia* se explica que «en el curso del debate sobre la dignidad y la misión de la familia, los Padres sinodales han hecho notar que los proyectos de equiparación de las uniones entre personas homosexuales con el matrimonio, “no existe ningún fundamento para asimilar o establecer analogías, ni siquiera remotas, entre las uniones homosexuales y el designio de Dios sobre el matrimonio y la familia”»^[27].

Asimismo son contrarias a la castidad las conversaciones, miradas, manifestaciones de afecto hacia otra persona, también entre novios, que se realizan con deseo libidinoso, o constituyen una ocasión próxima de pecado que se busca, o que no se rechaza.

La *pornografía* —exhibición del cuerpo humano como simple objeto de concupiscencia— y la *prostitución* —transformación del propio cuerpo en objeto de transacción financiera y de disfrute carnal— son faltas graves de desorden sexual, que, además de atentar a la dignidad de las personas que las ejercitan, constituyen una lacra social (*Cf. Catecismo*, 2355). Desgraciadamente en nuestro mundo está muy difundido el consumo de pornografía facilitado enormemente por internet. Lo que puede comenzar como cierta curiosidad, sobre todo en personas jóvenes, no es infrecuente que llegue a ser un hábito que dificulta enormemente la capacidad de la persona de amar “con todo su corazón”, conduciéndola por caminos que fomentan la fácil compensación de los placeres corporales, y en el fondo, el egoísmo. En algunos casos se puede llegar a una verdadera y propia adicción a la pornografía cuya superación requiere muchas veces de una adecuada ayuda psicológica. En todo caso, es un problema importante para la vida espiritual, pues la lujuria embota el corazón y le impide una vida de oración serena, así como la alegría necesaria para una labor apostólica eficaz. Por ello es importante saber buscar ayuda en la dirección espiritual que nos abrirá ideales altos por los que valga la pena entregar la vida.

Dios es Amor. Nos ha creado por amor y para amar. Para amar también con el cuerpo. Este debe ser siempre el punto de partida al tratar de la sexualidad en el contexto de la antropología cristiana. Al mismo tiempo

hemos de reconocer que, tras el pecado original, el uso adecuado de esta facultad ha quedado debilitado. Por esta razón es tan necesaria la ayuda de la gracia y el cultivo de la virtud de la castidad para poder amar realmente “con todo tu corazón y con toda tu alma, con todo tu espíritu y con todas tus fuerzas” (*Mc* 12,30).

Pablo Requena

Bibliografía

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2331–2400.

— San Josemaría, Homilía *Porque verán a Dios*, en *Amigos de Dios*, 175–189; *El matrimonio, vocación cristiana*, en *Es Cristo que pasa*, 22–30.

[1] «Cada uno de los dos sexos es, con una dignidad igual, aunque de manera distinta, imagen del poder y de la ternura de Dios. La unión del hombre y de la mujer en el matrimonio es una manera de imitar en la carne la generosidad y la fecundidad del Creador: “El hombre deja a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne” (*Gn* 2,24). De esta unión proceden todas las generaciones humanas (*Cf. Gn* 4,1–2.25–26; 5,1)» (*Catecismo*, 2335).

[2] San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 24.

[3] «Si el hombre pretendiera ser sólo espíritu y quisiera rechazar la carne como si fuera una herencia meramente animal, espíritu y cuerpo perderían su dignidad. Si, por el contrario, repudia el espíritu y por tanto considera la materia, el cuerpo, como una realidad exclusiva, malogra igualmente su grandeza» (Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 25–XII–2005, 5).

[4] *Cf.* Francisco, *Amoris laetitia*, 19–III–2016, n. 56. Sobre este tema es interesante el documento de la Congregación para la Educación Católica: *Varón y mujer los creó. Para una vía de diálogo sobre la cuestión del “gender” en la educación* (2019).

[5] «Ciertamente, el eros quiere remontarnos “en éxtasis” hacia lo divino, llevarnos más allá de nosotros mismos, pero precisamente por eso necesita

seguir un camino de ascesis, renuncia, purificación y recuperación» (Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 5).

[6] «Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen... Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación, y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión» (Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, 22–XI–1981, 11).

[7] «La castidad es la afirmación gozosa de quien sabe vivir el don de sí, libre de toda esclavitud egoísta» (Pontificio Consejo Para La Familia, *Sexualidad humana: verdad y significado*, 8–XII–1995, 17). «La pureza es consecuencia del amor con el que hemos entregado al Señor el alma y el cuerpo, las potencias y los sentidos. No es negación, es afirmación gozosa» (San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 5).

[8] «La castidad implica un aprendizaje del dominio de sí, que es una pedagogía de la libertad humana. La alternativa es clara: o el hombre controla sus pasiones y obtiene la paz, o se deja dominar por ellas y se hace desgraciado (Cf. *Si* 1,22). “La dignidad del hombre requiere, en efecto, que actúe según una elección consciente y libre, es decir, movido e inducido personalmente desde dentro y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa. El hombre logra esta dignidad cuando, liberándose de toda esclavitud de las pasiones, persigue su fin en la libre elección del bien y se procura con eficacia y habilidad los medios adecuados” (*Gaudium et spes*, 17)» (*Catecismo*, 2339).

[9] «La castidad es una virtud moral. Es también un don de Dios, una gracia, un fruto del trabajo espiritual (Cf. *Ga* 5,22). El Espíritu Santo concede, al que ha sido regenerado por el agua del bautismo, imitar la pureza de Cristo (Cf. *1Jn* 3,3)» (*Catecismo*, 2345).

[10] Francisco, Audiencia general, 31–10–2018.

[11] «La santa pureza la da Dios cuando se pide con humildad» (San Josemaría, *Camino*, 118).

[12] Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 25.

[13] Francisco, *Amoris laetitia*, cap. 2 (Realidad y desafíos de las familias).

[14] Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, 11.

[15] También en la fecundación artificial se produce una ruptura entre estas dimensiones propias de la sexualidad humana, como enseña claramente la Instrucción *Donum vitae* (1987).

[16] Como enseña el Catecismo, el placer que se deriva de la unión conyugal es algo bueno y querido por Dios (*Cf. Catecismo*, 2362).

[17] Francisco, *Amoris laetitia*, cap. 4 (El amor en el matrimonio).

[18] Aunque la santidad se mide por el amor a Dios y no por el estado de vida —célibe o casado—, la Iglesia enseña que el celibato por el Reino de los Cielos es un don superior al matrimonio (*Cf. Concilio de Trento: DS 1810; 1Co 7,38*).

[19] Hablando del celibato sacerdotal, pero se puede extender a todo celibato por el Reino de los Cielos, Benedicto XVI explica que no se puede comprender en términos meramente funcionales, pues en realidad «representa una especial configuración con el estilo de vida del propio Cristo» (Benedicto XVI, *Sacramentum caritatis*, 24).

[20] Francisco, *Audiencia general*, 24–10–2018.

[21] Cristo condena incluso el deseo del adulterio (*Cf. Mt 5,27–28*). En el Nuevo Testamento se prohíbe absolutamente el adulterio (*Cf. Mt 5,32; 19,6; Mc 10,11; 1Co 6,9–10*). El *Catecismo*, hablando de las ofensas contra el matrimonio, enumera también el divorcio, la poligamia y la anticoncepción.

[22] Francisco, *Audiencia general*, 31–X–2018.

[23] «Los novios están llamados a vivir la castidad en la continencia. En esta prueba han de ver un descubrimiento del mutuo respeto, un aprendizaje de la fidelidad y de la esperanza de recibirse el uno y el otro de Dios. Reservarán para el tiempo del matrimonio las manifestaciones de ternura específicas del amor conyugal. Deben ayudarse mutuamente a crecer en la castidad» (*Catecismo*, 2350).

[24] Congregación para la doctrina de la fe, *Persona humana*, 8. «Son contrarios a la ley natural. Cierran el acto sexual al don de la vida. No

proceden de una verdadera complementariedad afectiva y sexual. No pueden recibir aprobación en ningún caso» (*Catecismo*, 2357).

[25] La homosexualidad se refiere a la condición que presentan aquellos hombres y mujeres que sienten una atracción sexual exclusiva o predominante hacia las personas del mismo sexo. Las posibles situaciones que se pueden presentar son muy diferentes, y por tanto se debe extremar la prudencia a la hora de tratar de estos casos.

[26] «Un número apreciable de hombres y mujeres presentan tendencias homosexuales profundamente arraigadas. Esta inclinación, objetivamente desordenada, constituye para la mayoría de ellos una auténtica prueba. Deben ser acogidos con respeto, compasión y delicadeza. Se evitará, respecto a ellos, todo signo de discriminación injusta. Estas personas están llamadas a realizar la voluntad de Dios en su vida, y, si son cristianas, a unir al sacrificio de la cruz del Señor las dificultades que pueden encontrar a causa de su condición» (*Catecismo* 2358).

[27] Francisco, *Amoris laetitia*, n. 251.

[Volver al índice](#)

33. El séptimo y octavo mandamientos

La vida cristiana se esfuerza por ordenar a Dios y a la caridad fraterna los bienes de este mundo. Son importantes tanto la templanza, para moderar su uso y su posesión, como la justicia, que preserva los derechos del prójimo. A estas dos virtudes se debe añadir la solidaridad. El octavo mandamiento prohíbe falsear la verdad en las relaciones con el prójimo. Los cristianos tienen el deber de dar testimonio de la Verdad que es Cristo y de reconocerlo ante los hombres.

«El séptimo mandamiento prohíbe tomar o retener el bien del prójimo injustamente y perjudicar de cualquier manera al prójimo en sus bienes. Prescribe la justicia y la caridad en la gestión de los bienes terrenos y de los frutos del trabajo de los hombres. Con miras al bien común exige el respeto del destino universal de los bienes y del derecho de propiedad privada. La vida cristiana se esfuerza por ordenar a Dios y a la caridad fraterna los bienes de este mundo» (*Catecismo*, 2401).

Dios confió la tierra al hombre para que la cultivara y se beneficiara de sus frutos. Se trata de un don que Dios da a todos los hombres, y por eso «la apropiación de bienes es legítima para garantizar la libertad y la dignidad de las personas, para ayudar a cada uno a atender sus necesidades fundamentales y las necesidades de los que están a su cargo» (*Catecismo*, 2402). Esto no es contrario al derecho a la propiedad privada, pero, como enseña el Concilio Vaticano II, ésta debe ser cauce para la ayuda a los más necesitados (*Gaudium et spes*, 69,1). La Iglesia ha rechazado tanto aquellas ideologías totalitarias que pretenden acabar con la propiedad privada, como aquel capitalismo “salvaje” e individualista que procura acaparar la mayoría de los medios de producción en pocas manos, dejando a muchas personas en una situación muy precaria.

El uso de los bienes: templanza, justicia y solidaridad

En relación al uso de los medios creados son importantes tanto la templanza, para moderar su uso y su posesión, como la justicia, que preserva los derechos del prójimo. A estas dos virtudes se debe añadir la solidaridad (Cf. *Catecismo*, 2407).

La virtud de la *pobreza*, como parte de la templanza, no consiste en *no tener*, sino en estar desprendido de los bienes materiales, en contentarse con lo que basta para vivir sobria y templadamente^[1], y en administrar los bienes para servir a los demás. Nuestro Señor nos dio ejemplo de pobreza y desprendimiento desde su venida al mundo hasta su muerte (Cf. *2Co* 8,9). Enseñó asimismo el daño que puede causar el apegamiento a las riquezas: «Difícilmente un rico entrará en el reino de los cielos» (*Mt* 19,23).

La *justicia*, como virtud moral, consiste en el hábito mediante el cual se da con voluntad constante y firme a cada uno lo que le es debido. La justicia entre personas singulares se llama *conmutativa* (por ejemplo, el acto de pagar una deuda); la justicia *distributiva* regula lo que la comunidad debe a los ciudadanos en función de sus necesidades y sus contribuciones; y la justicia *legal* es la del ciudadano hacia la comunidad, que se concreta entre otras cosas en el pago de los impuestos justos^[2].

La virtud de la *solidaridad* es «la determinación firme y perseverante de empeñarse a favor del bien común: es decir, del bien de todos y de cada uno, porque todos somos verdaderamente responsables de todos»^[3]. La solidaridad es «comunicación de los bienes espirituales aún más que comunicación de bienes materiales» (*Catecismo*, 1948).

El séptimo mandamiento prohíbe tomar o retener injustamente lo ajeno, o causar algún daño injusto al prójimo en sus bienes materiales. Se comete *hurto* o *robo* cuando se toman ocultamente los bienes del prójimo. La *rapiña* es el apoderarse violentamente de las cosas ajenas. El *fraude* es el hurto que se lleva a cabo engañando al prójimo con trampas, documentos falsos, etc., o reteniendo el justo salario. La *usura* consiste en reclamar mayor interés del lícito por la cantidad prestada (generalmente,

aprovechándose de una situación de necesidad material del prójimo). También es ilícita la corrupción, así como todo tipo de despilfarro.

Quien ha cometido una injusticia debe reparar el daño causado, en la medida que esto sea posible. La *restitución de lo robado* —o al menos el deseo y propósito de restituir— es necesario para recibir la absolución sacramental. Excusa del deber de restitución la imposibilidad física o moral, mientras dure. La obligación puede extinguirse, por ejemplo, al ser perdonada la deuda por parte del acreedor^[4].

La Doctrina social de la Iglesia

El conjunto de enseñanzas sobre los principios que deben regular la vida social se llama *Doctrina social* y forma parte de la doctrina moral católica^[5]. Es importante subrayar que «no corresponde a los pastores de la Iglesia intervenir directamente en la actividad política y en la organización de la vida social. Esta tarea forma parte de la vocación de los fieles laicos, que actúan por su propia iniciativa con sus conciudadanos» (*Catecismo*, 2442).

La misión de la Jerarquía de la Iglesia es de orden diverso a la misión de la autoridad política. El fin de la Iglesia es sobrenatural y su misión es conducir a los hombres a la salvación. Por eso, cuando el Magisterio se refiere a aspectos temporales del bien común, lo hace en cuanto deben ordenarse al Bien supremo, nuestro último fin. La Iglesia expresa un juicio moral, en materia económica y social, cuando lo exigen los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas.

Algunas enseñanzas fundamentales de la Doctrina social de la Iglesia son: 1) la dignidad trascendente de la persona humana y la inviolabilidad de sus derechos; 2) el reconocimiento de la familia como célula básica de la sociedad fundada en el verdadero matrimonio indisoluble, y la necesidad de protegerla y fomentarla a través de las leyes sobre el matrimonio, la educación y la moral pública; 3) las enseñanzas acerca del bien común y de la función del Estado. En los últimos años, el Magisterio ha insistido en la relevancia de la ecología y del cuidado de la casa común como parte importante de la Doctrina social^[6].

«El *trabajo humano* procede directamente de personas creadas a imagen de Dios y llamadas a prolongar, unidas y para mutuo beneficio, la obra de la creación dominando la tierra (Cf. *Gn* 1,28; Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 34; Juan Pablo II, *Centessimus annus*, 31). El trabajo es, por tanto, un deber: «Si alguno no quiere trabajar, que tampoco coma» (2Ts 3,10; Cf. 1Ts 4,11). El trabajo honra los dones del Creador y los talentos recibidos. Puede ser también redentor» (*Catecismo*, 2427). Realizando el trabajo en unión con Cristo, el hombre se hace colaborador del Hijo de Dios en su obra redentora^[7]. El trabajo es medio de santificación de las personas y de las realidades terrenas, informándolas con el Espíritu de Cristo. «Al haber sido asumido por Cristo, el trabajo se nos presenta como realidad redimida y redentora: no sólo es el ámbito en el que el hombre vive, sino medio y camino de santidad, realidad santificable y santificadora»^[8].

La *justicia social* es una expresión que se ha comenzado a utilizar en el siglo XX, para referirse a la dimensión universal que han adquirido los problemas de justicia. «La sociedad asegura la justicia social cuando realiza las condiciones que permiten a las asociaciones y a cada uno conseguir lo que les es debido según su naturaleza y su vocación» (*Catecismo*, 1928). Son muchos los elementos que entran en juego al tratar de justicia social: la responsabilidad del Estado, el papel de los empresarios, la posibilidad de acceso al puesto de trabajo, etc.

En *Evangelii gaudium* se dice que «el corazón de Dios tiene un sitio preferencial para los pobres, tanto que hasta Él mismo “se hizo pobre” (2Co 8,9). Todo el camino de nuestra redención está signado por los pobres» (n. 197). No se trata sólo de realizar acciones o programas de promoción social, sino de una actitud de atención puesta en el otro, en el necesitado.

Dentro de este contexto tiene una importancia particular la *justicia y solidaridad entre las naciones*. «Las naciones ricas tienen una responsabilidad moral grave respecto a las que no pueden por sí mismas asegurar los medios de su desarrollo, o han sido impedidas de realizarlo por trágicos acontecimientos históricos. Es un deber de solidaridad y de caridad; es también una obligación de justicia si el bienestar de las naciones

ricas procede de recursos que no han sido pagados con justicia» (*Catecismo*, 2439).

El octavo mandamiento del Decálogo

«El octavo mandamiento prohíbe falsear la verdad en las relaciones con el prójimo. Las ofensas a la verdad, mediante palabras o acciones, expresan un rechazo a comprometerse con la rectitud moral» (*Catecismo*, 2464).

La inclinación del hombre a conocer la verdad y a manifestarla de palabra y obra se ha torcido por el pecado, que ha herido la naturaleza con la ignorancia del intelecto y con la malicia de la voluntad. Como consecuencia del pecado, ha disminuido el amor a la verdad, y los hombres se engañan unos a otros, muchas veces por egoísmo y propio interés. Con la gracia de Cristo el cristiano puede hacer que su vida esté gobernada por la verdad.

La virtud que inclina a decir siempre la verdad se llama *veracidad*, *sinceridad* o *franqueza* (*Cf. Catecismo*, 2468). Tres aspectos fundamentales de esta virtud:

—*sinceridad con uno mismo*: es reconocer la verdad sobre la propia conducta, externa e interna: intenciones, pensamientos, afectos, etc.; sin miedo a *agotar la verdad*, sin cerrar los ojos a la realidad^[9];

—*sinceridad con los demás*: sería imposible la convivencia humana si los hombres no tuvieran confianza recíproca, es decir, si no se dijese la verdad o no se comportasen, p. ej., respetando los contratos, o más en general los pactos, la palabra comprometida (*Cf. Catecismo*, 2469);

—*sinceridad con Dios*: Dios lo ve todo, pero como somos hijos suyos quiere que se lo manifestemos. «Un hijo de Dios trata al Señor como Padre. Su trato no es un obsequio servil, ni una reverencia formal, de mera cortesía, sino que está lleno de sinceridad y de confianza. Dios no se escandaliza de los hombres. Dios no se cansa de nuestras infidelidades. Nuestro Padre del Cielo perdona cualquier ofensa, cuando el hijo vuelve de nuevo a Él, cuando se arrepiente y pide perdón. Nuestro Señor es tan Padre, que previene nuestros deseos de ser perdonados, y se adelanta, abriéndonos los brazos con su gracia»^[10].

La sinceridad en el Sacramento de la Confesión y en la dirección espiritual son medios de extraordinaria eficacia para crecer en vida interior: en sencillez, en humildad y en las demás virtudes^[11]. La sinceridad es esencial para perseverar en el seguimiento de Cristo, porque Cristo es la Verdad (Cf. *Jn* 14,6).

La Sagrada Escritura enseña que es preciso decir la verdad con caridad (*Ef* 4,15). La sinceridad, como todas las virtudes, se ha de vivir por amor y con amor (a Dios y a los hombres): con delicadeza y comprensión. Una bonita manifestación es la *corrección fraterna*, práctica evangélica (Cf. *Mt* 18,15) que consiste en advertir a otro de una falta cometida o de un defecto, para que se corrija. Es una gran manifestación de amor a la verdad y de caridad. En ocasiones puede ser un deber grave.

Dar testimonio de la verdad

«El testimonio es un acto de justicia que establece o da a conocer la verdad» (*Catecismo*, 2472). Los cristianos tienen el deber de dar testimonio de la Verdad que es Cristo y de reconocerlo ante los hombres.

«El *martirio* es el supremo testimonio de la verdad de la fe: un testimonio que llega hasta la muerte. El mártir da testimonio de Cristo, muerto y resucitado, al cual está unido por la caridad» (*Catecismo*, 2473). Aunque la mayoría de los cristianos no sean llamados a esta expresión extrema de amor a Dios, todos han de manifestar la verdad de Dios y de lo que Dios ha revelado aun a costa de perder su prestigio o su posición social. En ocasiones, la sinceridad está llamada a cumplir, con la ayuda de la fortaleza sobrenatural, actos heroicos en defensa de la verdad.

En *Evangelii gaudium* se señalan algunos de los pecados contra la veracidad como ejemplos paradigmáticos de actitudes que impiden una evangelización convincente y atractiva (Cf. n. 100).

«"La *mentira* consiste en decir falsedad con intención de engañar" (San Agustín, *De mendacio*, 4,5). El Señor denuncia en la mentira una obra diabólica: "Vuestro padre es el diablo... porque no hay verdad en él; cuando dice la mentira, dice lo que le sale de dentro, porque es mentiroso y padre de la mentira" (*Jn* 8,44)» (*Catecismo*, 2482). La gravedad se mide en

función de la verdad que contrasta, de la intención del que la dice y de las consecuencias de la mentira. Puede ser materia de pecado mortal cuando lesiona gravemente las virtudes de la justicia y la caridad.

«Una afirmación contraria a la verdad posee una gravedad particular cuando se hace públicamente. Ante un tribunal viene a ser un falso testimonio. Cuando es pronunciada bajo juramento se trata de perjurio» (*Catecismo*, 2476).

El derecho al honor y a la buena fama —tanto propio como ajeno— es un bien más precioso que las riquezas, y de gran importancia para la vida personal, familiar y social. *Pecados contra la buena fama del prójimo son:*

—el *juicio temerario*: se da cuando, sin suficiente fundamento, se admite como verdadera una supuesta culpa moral del prójimo (p. ej. juzgar que alguien ha obrado con mala intención, sin que conste así). «No juzguéis y no seréis juzgados, no condenéis, y no seréis condenados» (*Lc* 6,37) (*Cf. Catecismo*, 2477);

—la *difamación*: es cualquier atentado injusto contra la fama del prójimo. Puede ser de dos tipos: *la detracción o maledicencia* ("*decir mal*"), que consiste en revelar pecados o defectos realmente existentes del prójimo, sin una razón proporcionalmente grave (se llama *murmuración* cuando se realiza a espaldas del acusado); y *la calumnia*, que consiste en atribuir al prójimo pecados o defectos falsos. La calumnia encierra una doble malicia: contra la veracidad y contra la justicia (tanto más grave cuanto mayor sea la calumnia y cuanto más se difunda).

Conviene evitar la ligereza en el hablar o *locuacidad* (*Cf. Mt* 12,36), pues lleva fácilmente a la mentira (apreciaciones inexactas o injustas, exageraciones, a veces calumnias). Actualmente son frecuentes estas ofensas a la verdad o a la buena fama en los medios de comunicación. También por este motivo es necesario ejercitar un sano espíritu crítico al recibir noticias de los periódicos, revistas, TV, etc., así como de las redes sociales. Una actitud ingenua o crédula lleva a la formación de juicios falsos^[12] o a la difusión indiscriminada de contenidos sin contrastar.

Siempre que se haya difamado (ya sea con la detracción o con la calumnia), existe obligación de poner los medios posibles para devolver al prójimo la

buena fama que injustamente se ha lesionado.

Hay que evitar la cooperación en estos pecados. Cooperan a la difamación, aunque en distinto grado, el que oye con gusto al difamador y se goza en lo que dice; el superior que no impide la murmuración sobre el súbdito, y cualquiera que —aun desagradándole el pecado de detracción—, por temor, negligencia o vergüenza, no corrige o rechaza al difamador o al calumniador, y el que propala a la ligera insinuaciones de otras personas contra la fama de un tercero^[13].

El respeto de la intimidad

«El bien y la seguridad del prójimo, el respeto de la vida privada, el bien común, son razones suficientes para callar lo que no debe ser conocido o para usar un lenguaje discreto. El deber de evitar el escándalo obliga con frecuencia a una estricta discreción. Nadie está obligado a revelar una verdad a quien no tiene derecho a conocerla» (*Catecismo*, 2489).

«El *secreto del sacramento de la Reconciliación* es sagrado y no puede ser revelado bajo ningún pretexto. “El sigilo sacramental es inviolable; por lo cual está terminantemente prohibido al confesor descubrir al penitente, de palabra o de cualquier otro modo, y por ningún motivo” (*CIC*, 983, §1)» (*Catecismo*, 2490).

Se deben guardar los secretos profesionales y, generalmente, todo secreto natural. Revelar estos secretos representa una falta de respeto a la intimidad de las personas, y puede constituir un pecado contra la justicia.

Los medios de comunicación social ejercen una influencia determinante en la opinión pública. Desde la implantación de Internet, la expansión de las redes sociales y la mensajería instantánea, cada uno tiene la responsabilidad sobre los contenidos que crea y/o difunde. Son un campo importantísimo de apostolado para la defensa de la verdad y la cristianización de la sociedad.

Pau Agulles–Pablo Requena

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2401–2499.

— Francisco, *Evangelii gaudium*, 186–216.

Lecturas recomendadas

— San Josemaría, Homilía *Vivir cara a Dios y cara a los hombres*, en *Amigos de Dios*, 154–174.

— San Josemaría, Homilía *El respeto cristiano a la persona y a su libertad*, en *Es Cristo que pasa*, 67–72.

[1] Cf. San Josemaría, *Camino*, 631.

[2] *Catecismo*, 2411.

[3] Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, 30–XII–1987, 38.

[4] «Los que, de manera directa o indirecta, se han apoderado de un bien ajeno, están obligados a restituirlo o a devolver el equivalente en naturaleza o en especie si la cosa ha desaparecido, así como los frutos y beneficios que su propietario hubiera obtenido legítimamente de ese bien. Están igualmente obligados a restituir, en proporción a su responsabilidad y al beneficio obtenido, todos los que han participado de alguna manera en el robo, o que se han aprovechado de él a sabiendas; por ejemplo, quienes lo hayan ordenado o ayudado o encubierto» (*Catecismo*, 2412).

[5] Cf. Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, 41.

[6] Cf. Francisco, *Laudato si*, 63.

[7] *Ibíd.*, 98.

[8] San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, n. 47.

[9] Cf. San Josemaría, *Camino*, 33 y 34; *Surco*, 148: «sinceridad salvaje» en el examen de conciencia.

[10] San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 64.

[11] Cf. San Josemaría, *Forja*, 126–128.

[12] «Los medios de comunicación social (en particular, los *mass-media*) pueden engendrar cierta pasividad en los usuarios, haciendo de éstos consumidores poco vigilantes de mensajes o de espectáculos. Los usuarios deben imponerse moderación y disciplina respecto a los *mass-media*. Han de formarse una conciencia clara y recta para resistir más fácilmente las influencias menos honestas» (*Catecismo*, 2496). Los profesionales de la opinión pública tienen la obligación, al difundir la información, «de servir a la verdad y de no ofender a la caridad. Han de esforzarse por respetar [...] la naturaleza de los hechos y los límites del juicio crítico respecto a las personas. Deben evitar ceder a la difamación» (*Catecismo*, 2497).

[13] Cf. San Josemaría, *Camino*, 49. La murmuración es, en particular, enemigo nefasto de la unidad en el apostolado: «es roña que ensucia y entorpece el apostolado. —Va contra la caridad, resta fuerzas, quita la paz, y hace perder la unión con Dios» (San Josemaría, *Camino*, 445. Cf. *Ibíd.*, 453).

[Volver al índice](#)

34. El noveno y el décimo mandamientos

El noveno y décimo mandamientos se refieren a los actos internos correspondientes a los pecados contra el sexto y el séptimo mandamientos. Los pecados internos pueden deformar la conciencia. La lucha contra los pecados internos es una parte del empeño cristiano por amar con todo el corazón, con toda la mente y con todas las fuerzas. La pureza de corazón significa tener un modo santo de sentir.

«No codiciarás la mujer de tu prójimo, ni desearás la casa de tu prójimo, ni su tierra, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni ninguna cosa que sea de tu prójimo» (Dt 5,21).

«El que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón» (Mt 5,28).

Santificar el mundo interior

Las palabras de Jesús cuando responde a la pregunta sobre lo más importante de la Ley hacen ver que la vida moral no se reduce a realizar una serie de actos externos, sino que es algo más profundo: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma, con todo tu espíritu y con todas tus fuerzas» (Mc 12, 0). La santidad, que es siempre un don de Dios, no consiste fundamentalmente en una vida sin pecados graves, sino en una vida llena de amor de Dios; amor que requiere de un orden y una armonía interiores que al hombre es imposible sin la gracia, pero que puede percibirse en las personas santas. Al mismo tiempo, la correspondencia a ese don de Dios está a nuestro alcance; tantas y tantos hermanos nuestros en la fe han sabido hacer fructificar esa gracia a través de su esfuerzo personal: «Señor, le dije, me has confiado cinco talentos: aquí están los otros cinco que he ganado» (Mt 25,20).

Ese orden y esa armonía interior es lo que se conoce como “pureza de corazón”, que es alabada por Jesús en el sermón de la montaña, y que además nos permite una particular apertura al prójimo: «Por ese camino entramos en la relación con el prójimo que, a partir del amor que Dios muestra en Jesucristo, es una llamada a la belleza de la fidelidad, de la generosidad y de la autenticidad. Pero para vivir así —es decir, en la belleza de la fidelidad, de la generosidad y de la autenticidad— necesitamos un corazón nuevo, inhabitado por el Espíritu Santo [...] don de los *deseos nuevos* (Cf. Rom 8,6). Desear según el Espíritu, desear al ritmo del Espíritu, desear con la música del Espíritu (...) He aquí lo que es el Decálogo para nosotros cristianos: contemplar a Cristo para abrirnos a recibir su corazón, para recibir sus deseos, para recibir su Santo Espíritu»^[1].

El afecto por las personas y los bienes materiales es algo en sí mismo bueno, pero que requiere un orden teniendo en cuenta el bien global de la persona, que para el cristiano se concreta en ese amor a Dios que implica a todo el hombre: a su inteligencia, a su corazón y al resto de facultades. Los bienes materiales, siendo imprescindibles como medios, no son capaces de llenar la aspiración de infinito del corazón del hombre, que está hecho para Dios y que no se sacia con el bienestar material. Ese bienestar, cuando no está integrado en la vida según el Espíritu Santo, tantas veces embota la inteligencia y el corazón y dificulta amar verdaderamente a los demás y reconocer sus necesidades.

Los pecados internos

El noveno y décimo mandamientos se refieren a los actos internos correspondientes a los pecados contra el sexto y el séptimo mandamientos, que la tradición moral clasifica dentro de los llamados pecados internos. De modo positivo ordenan vivir la castidad (el noveno) y el desprendimiento de los bienes materiales (el décimo) en los pensamientos y deseos, según las palabras del Señor: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» y «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos» (Mt 5,3.8).

La primera cuestión a la que habría que dar respuesta es si tiene sentido hablar de pecados internos; o dicho de otro modo, ¿por qué se califica

negativamente un ejercicio de la inteligencia y de la voluntad que no se concreta en una acción externa reprochable?

La respuesta no es evidente, pues en las listas de pecados que nos ofrece el Nuevo Testamento aparecen sobre todo actos externos (adulterio, fornicación, homicidios, idolatría, hechicerías, pleitos, iras, etc.). Sin embargo en esos mismos elencos vemos citados también, como pecados, ciertos actos internos (envidia, concupiscencia, avaricia)^[2].

Jesús mismo explica que es del corazón del hombre de donde proceden «los malos pensamientos, muertes, adulterios, fornicaciones, hurtos, falsos testimonios, blasfemias» (Mt 15,19). Y en el ámbito específico de la castidad, enseña «que cualquiera que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (Mt 5,28). De estos textos procede una importante anotación para la moral, pues hacen entender cómo la fuente de las acciones humanas, y por tanto de la bondad o maldad de la persona, se encuentra en los deseos del corazón, en lo que la persona “quiere” y elige. La maldad del homicidio, del adulterio, del robo no está principalmente en la fisicidad de la acción, o en sus consecuencias (que tienen también un papel importante), sino en la voluntad (en el corazón) del homicida, del adúltero, del ladrón, que, al elegir esa determinada acción, la está *queriendo*: se está determinando en una dirección contraria al amor del prójimo, y por tanto, también al amor a Dios.

La voluntad se dirige siempre a lo que percibe como un bien, pero en ocasiones se trata de un bien aparente, algo que aquí y ahora no es ordenable al bien de la persona en su conjunto. El ladrón quiere algo que considera un bien, pero el hecho de que ese objeto pertenezca a otra persona hace imposible que la elección de quedárselo se pueda ordenar a su bien como persona, o lo que es lo mismo, al fin de su vida. En este sentido, no es necesario el acto exterior para determinar la voluntad en un sentido negativo. El que decide robar un objeto, aunque después no pueda hacerlo por un imprevisto, ha *obrado* mal. Ha realizado un acto interno voluntario contra la virtud de la justicia.

La bondad y maldad de la persona se dan en la voluntad y, por tanto, estrictamente hablando habría que utilizar esas categorías para referirse a los deseos (queridos, aceptados), no a los pensamientos. Al hablar de la

inteligencia utilizamos otras categorías, como verdadero y falso. Cuando el noveno mandamiento prohíbe los “pensamientos impuros” no se está refiriendo a las imágenes, o al pensamiento en sí, sino al movimiento de la voluntad que acepta el gozo desordenado que una cierta imagen (interna o externa) le provoca^[3].

Los pecados internos se han dividido tradicionalmente en:

—malos pensamientos: son la representación imaginaria de un acto pecaminoso sin ánimo de realizarlo. Podría llegar a ser pecado mortal si se trata de materia grave y se busca o se consiente deleitarse en ella;

—mal deseo: deseo interior y genérico de una acción pecaminosa con el cual la persona se complace. No coincide con la intención clara de realizarlo (que implica siempre un querer eficaz), aunque en no pocos casos se haría si no existieran algunos motivos que frenan a la persona (como las consecuencias de la acción, la dificultad para realizarlo, etc.);

—gozo pecaminoso: es la complacencia deliberada en una acción mala ya realizada por sí o por otros. Renueva de alguna manera el pecado en el alma.

Los pecados internos tienen menor gravedad que los correspondientes pecados externos, pues el acto externo generalmente manifiesta una voluntariedad más intensa. Sin embargo, de hecho, son muy dañinos, sobre todo para las personas que buscan el trato y la amistad con Dios, ya que:

—*se cometen con más facilidad*, pues basta el consentimiento de la voluntad; y las tentaciones suelen ser más frecuentes;

—*se les presta menos atención*, pues a veces por ignorancia y a veces por cierta complicidad con las pasiones, no se quieren reconocer como pecados, al menos veniales, si el consentimiento fue imperfecto.

Los pecados internos pueden deformar la conciencia, por ejemplo, cuando se admite el pecado venial interno de manera habitual o con cierta frecuencia, aunque se quiera evitar el pecado mortal. Esta deformación puede dar lugar a manifestaciones de irritabilidad, a faltas de caridad, a espíritu crítico, a resignarse con tener frecuentes tentaciones sin luchar tenazmente contra ellas, etc.^[4]. En algunos casos puede llevar incluso a no

querer reconocer los pecados internos, cubriéndolos con razonadas sinrazones, que acaban confundiendo cada vez más la conciencia. Como consecuencia, fácilmente crece el amor propio, nacen inquietudes, se hace más costosa la humildad y la sincera contrición y se puede terminar en un estado de tibieza.

La lucha contra los pecados internos, que va configurando una finura y equilibrio moral en el interior de la persona, nada tiene que ver con los escrúpulos, que suponen una hipertrofia de la sensibilidad interior y pueden llegar a constituir un verdadero trastorno psíquico.

La lucha contra los pecados internos es una parte del empeño cristiano por amar con todo el corazón, con toda la mente y con todas las fuerzas. En este campo nos ayudan:

—la frecuencia de sacramentos, que nos dan o aumentan la gracia, y nos sanan de nuestras miserias cotidianas;

—la oración, la mortificación y el trabajo, buscando sinceramente a Dios;

—la humildad —que nos permite reconocer nuestras miserias sin desesperar por nuestros errores—, y la confianza en Dios, sabiendo que está siempre dispuesto a perdonarnos;

—el ejercitarnos en la sinceridad con Dios, con nosotros mismos y en la dirección espiritual, cuidando con esmero el examen de conciencia.

La purificación del corazón

Estos dos mandamientos, tomados en un sentido amplio, consideran los mecanismos íntimos que están en la raíz de cualquier pecado^[5]. En sentido positivo, estos mandamientos invitan a actuar con intención recta, con un corazón puro. Por esto tienen una gran importancia, ya que no se quedan en la consideración externa de las acciones, sino que consideran la fuente de la que proceden dichas acciones.

Estos dinamismos internos son fundamentales en la vida moral cristiana, donde los dones del Espíritu Santo, y las virtudes infusas son moduladas por las disposiciones de la persona. En este sentido, tienen una importancia particular las virtudes morales, que son disposiciones de la voluntad y de

los demás apetitos para obrar el bien. Teniendo presente estos elementos es posible desterrar una cierta caricatura de la vida moral como lucha por evitar los pecados, descubriendo el inmenso panorama positivo de esfuerzo por crecer en la virtud (por purificar el corazón) que tiene la existencia humana, y en particular la del cristiano.

Estos mandamientos se refieren más específicamente a los pecados internos contra las virtudes de la castidad y de la justicia, que están bien reflejados en el texto de la Sagrada Escritura que habla de «tres especies de deseo inmoderado o concupiscencia: la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida (1Jn 2,16)» (*Catecismo*, 2514).

Todo hombre descubre en su interior algunas tendencias desordenadas, que la tradición moral ha denominado concupiscencia. El Catecismo lo explica hablando de «la lucha que la “carne” sostiene contra el “espíritu”. Proceden de la desobediencia del primer pecado» (*Catecismo*, 2515). Después del pecado original nadie está exento de la concupiscencia, a excepción de Nuestro Señor Jesucristo y de la Santísima Virgen.

Aunque la concupiscencia en sí misma no es pecado, inclina al pecado, y lo engendra cuando no se somete a la razón iluminada por la fe, con la ayuda de la gracia. Si se olvida que existe la concupiscencia, es fácil pensar que todas las tendencias que se experimentan “son naturales” y que no hay mal en dejarse llevar por ellas. Muchos se dan cuenta de que esto es falso al considerar lo que sucede, por ejemplo, con el impulso a la violencia, que se reconoce como algo negativo que hay que evitar. Sin embargo, en el ámbito de la castidad no es tan fácil reconocer que los estímulos “naturales” muchas veces son inadecuados. El noveno mandamiento nos ayuda a comprender que esto no es así, y que la concupiscencia ha oscurecido la naturaleza; de modo que lo que se experimenta como natural es, frecuentemente, consecuencia del pecado, y es preciso dominarlo. Lo mismo se podría decir del afán inmoderado de riquezas, o codicia, al que se refiere el décimo mandamiento.

Es importante conocer este desorden causado en nosotros por el pecado original y por nuestros pecados personales, puesto que tal conocimiento:

—*nos espolea a rezar*: sólo Dios nos perdona el pecado original, que dio origen a la concupiscencia; y, de igual modo, sólo con su ayuda lograremos vencer esta tendencia desordenada; la gracia de Dios *sana* nuestra naturaleza de las heridas del pecado (además de elevarla al orden sobrenatural);

—*nos enseña a amar todo lo creado*, pues ha salido bueno de las manos de Dios; son nuestros deseos desordenados los que hacen que se pueda hacer mal uso de los bienes creados.

El combate por la pureza y la libertad de corazón

La pureza de corazón significa tener un modo *santo* de sentir. Con la ayuda de Dios y el esfuerzo personal se llega a ser cada vez más “limpios de corazón”: limpieza en “los pensamientos” y en los deseos. Esta limpieza o pureza del corazón es una metáfora para referirse a la mayor libertad del corazón para amar.

Por lo que se refiere al noveno mandamiento, el cristiano consigue esta pureza con la gracia de Dios y a través de la virtud y el don de la castidad, de la pureza de intención, de la pureza de la mirada y de la oración^[6].

La *pureza de la mirada* no se queda en rechazar la contemplación de imágenes claramente inconvenientes, sino que exige una purificación del uso de nuestros sentidos externos, que nos lleve a mirar el mundo y las demás personas con visión sobrenatural. Se trata de una lucha positiva que permite al hombre descubrir la verdadera belleza de todo lo creado, y en modo particular, la belleza de los que han sido plasmados a imagen y semejanza de Dios^[7].

«La pureza exige el *pudor*. Éste es parte integrante de la templanza. El pudor preserva la intimidad de la persona. Designa el rechazo a mostrar lo que debe permanecer velado. Está ordenado a la castidad, cuya delicadeza proclama. Ordena las miradas y los gestos en conformidad con la dignidad de las personas y con la relación que existe entre ellas» (*Catecismo*, 2521).

Por lo que se refiere a los bienes materiales, la sociedad actual fomenta el consumismo y la autoafirmación personal con una fuerza tan poderosa, que

incluso pone en peligro la estabilidad de la familia. Son muchas las personas que se dan cuenta demasiado tarde de haber centrado la vida en su profesión, en ganar dinero y posición, y han descuidado otras facetas más importantes de su existencia: su relación con Dios y su familia.

La exagerada importancia que se concede hoy al bienestar material por encima de muchos otros valores, no es señal de progreso humano; supone un empequeñecimiento y envilecimiento del hombre, cuya dignidad reside en ser criatura espiritual llamada a la vida eterna como hijo de Dios (Cf. *Lc* 12,19–20).

«El décimo mandamiento exige que se destierre del corazón humano la *envidia*» (*Catecismo*, 2538). La envidia es un pecado capital. «Manifiesta la tristeza experimentada ante el bien del prójimo» (*Catecismo*, 2539). De la envidia pueden derivarse muchos otros pecados: odio, murmuración, detracción, desobediencia, etc. La envidia supone un rechazo de la caridad. Para luchar contra ella debemos vivir la virtud de la benevolencia, que nos lleva a desear el bien a los demás como manifestación del amor que les tenemos. También nos ayuda en esta lucha la virtud de la humildad, pues no hay que olvidar que la envidia procede con frecuencia del orgullo (Cf. *Catecismo*, 2540).

Para ser capaces de amar con todo el corazón y con todas las fuerzas se requiere un orden interior, que proporcionan la gracia y las virtudes, y que no se queda en la simple continencia, que a lo sumo evita los pecados más graves, sino que consiguen esa armonía llena de paz que tienen las personas santas.

Pablo Requena

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2514–2557.

Lecturas recomendadas

— San Josemaría, Homilía *Porque verán a Dios*, en *Amigos de Dios*, 175–189; Homilía *Desprendimiento*, en *Amigos de Dios*, 110–126.

[1] Francisco, *Audiencia*, 28–11–2018.

[2] Cf. *Ga* 5,19–21; *Rm* 1,29–31; *Col* 3,5. San Pablo, después de hacer un llamamiento a abstenerse de la fornicación, escribe: «Que cada uno sepa guardar su cuerpo en santidad y honor, no con *afecto libidinoso*, como los gentiles que no conocen a Dios [...], pues Dios no nos llamó a la impureza, sino a la santidad» (*1Ts* 4,3–7). Subraya la importancia de los afectos, que son el origen de las acciones, y hace ver la necesidad de su purificación para la vida cristiana.

[3] De este modo se entenderá fácilmente la diferencia entre “sentir” y “consentir”, referido a una determinada pasión o movimiento de la sensibilidad. Sólo cuando se consiente con la voluntad puede hablarse de pecado (si la materia era pecaminosa).

[4] «Chapoteas en las tentaciones, te pones en peligro, juegas con la vista y con la imaginación, charlas de... estupideces. —Y luego te asustas de que te asalten dudas, escrúpulos, confusiones, tristeza y desaliento.

—Has de concederme que eres poco consecuente» (San Josemaría, *Surco*, 132).

[5] «El décimo mandamiento se refiere a la intención del corazón; resume, con el noveno, todos los preceptos de la Ley» (*Catecismo*, 2534).

[6] «Con la gracia de Dios lo consigue: mediante la *virtud* y el *don de la castidad*, pues la castidad permite amar con un corazón recto e indiviso; mediante la *pureza de intención*, que consiste en buscar el fin verdadero del hombre: con una mirada limpia el bautizado se afana por encontrar y realizar en todo la voluntad de Dios (Cf. *Rm* 12,2; *Col* 1,10); mediante la *pureza de la mirada* exterior e interior; mediante la disciplina de los sentidos y la imaginación; mediante el rechazo de toda complacencia en los pensamientos impuros que inclinan a apartarse del camino de los mandamientos divinos: “la vista despierta la pasión de los insensatos” (*Sb* 15,5); mediante la oración» (*Catecismo*, 2520).

[7] «¡Los ojos! Por ellos entran en el alma muchas iniquidades. —¡Cuántas experiencias a lo David!... —Si guardáis la vista habréis asegurado la guarda de vuestro corazón» (San Josemaría, *Camino*, 183). «¡Dios mío!: encuentro gracia y belleza en todo lo que veo: guardaré la vista a todas horas, por Amor» (San Josemaría, *Forja*, 415).

[Volver al índice](#)

35. La oración en la vida cristiana

Los contenidos de la oración pueden ser múltiples y variados. La oración de petición forma parte de la experiencia religiosa universal. El reconocimiento de los bienes recibidos impulsa a dirigir el espíritu hacia Dios. También es parte esencial de la oración reconocer y proclamar la grandeza de Dios. El Catecismo distingue entre oración vocal, meditación y oración de contemplación. Las tres tienen en común un rasgo fundamental: el recogimiento del corazón. La oración no es algo optativo para la vida espiritual, sino una necesidad vital.

Qué es la oración

En castellano se cuenta con dos vocablos para designar la relación de amor consciente y coloquial del hombre con Dios: plegaria y oración. La palabra “plegaria” proviene del verbo latino *precor*, que significa rogar, acudir a alguien solicitando un beneficio. El término “oración” proviene del sustantivo latino *oratio*, que significa habla, discurso, lenguaje.

Las definiciones que se dan de la oración suelen reflejar estas diferencias de matiz que acabamos de encontrar al aludir a la terminología. Por ejemplo, San Juan Damasceno la considera como «la elevación del alma hacia Dios o la petición a Dios de bienes convenientes» (*De fide orthodoxa*, III, 24: PG 94, 1098D); mientras que para San Juan Clímaco se trata más bien de una «conversación familiar y unión del hombre con Dios» (*Scala paradisi*, grado 28: PG 88, 1129). Por su parte, Santa Teresa del Niño Jesús define la oración como «un impulso del corazón, una sencilla mirada lanzada hacia el cielo, un grito de reconocimiento y de amor, tanto desde dentro de la prueba como desde dentro de la alegría» (*Manuscrito autobiográfico C*, 25r)

Los contenidos de la oración, como los de todo diálogo de amor, pueden ser múltiples y variados. Cabe, sin embargo, destacar algunos especialmente significativos:

1) *Petición*

Es frecuente la referencia a la oración impetratoria a lo largo de toda la Sagrada Escritura; también en labios de Jesús, que no sólo acude a ella, sino que invita a pedir, encareciendo el valor y la importancia de una plegaria sencilla y confiada. La tradición cristiana ha reiterado esa invitación, poniéndola en práctica de muchas maneras: petición de perdón, petición por la propia salvación y por la de los demás, petición por la Iglesia y por el apostolado, petición por las más variadas necesidades, etc.

De hecho, la oración de petición forma parte de la experiencia religiosa universal. El reconocimiento, aunque en ocasiones difuso, de la realidad de Dios (o más genéricamente de un ser superior), provoca la tendencia a dirigirse a Él, solicitando su protección y su ayuda. Ciertamente la oración no se agota en la plegaria, pero la petición es manifestación decisiva de la oración en cuanto reconocimiento y expresión de la condición creada del ser humano y de su dependencia absoluta de un Dios cuyo amor la fe nos da conocer de manera plena (*Cf. Catecismo*, 2629.2635).

2) *Acción de gracias*

El reconocimiento de los bienes recibidos y, a través de ellos, de la magnificencia y misericordia divinas, impulsa a dirigir el espíritu hacia Dios para proclamar y agradecerle sus beneficios. La actitud de acción de gracias llena desde el principio hasta el fin la Sagrada Escritura y la historia de la espiritualidad. Una y otra ponen de manifiesto que, cuando esa actitud arraiga en el alma, da lugar a un proceso que lleva a reconocer como don divino la totalidad de lo que acontece, no sólo aquellas realidades que la experiencia inmediata acredita como gratificantes, sino también de aquellas otras que pueden parecer negativas o adversas.

Consciente de que el acontecer está situado bajo el designio amoroso de Dios, el creyente sabe que todo redundará en bien de quienes —cada hombre— son objeto del amor divino (*Cf. Rm 8,28*). «Acostúmbrate a elevar tu corazón a Dios, en acción de gracias, muchas veces al día. —Porque te da esto y lo otro. —Porque te han despreciado. —Porque no

tienes lo que necesitas o porque lo tienes. Porque hizo tan hermosa a su Madre, que es también Madre tuya. —Porque creó el Sol y la Luna y aquel animal y aquella otra planta. —Porque hizo a aquel hombre elocuente y a ti te hizo premioso... Dale gracias por todo, porque todo es bueno» (*Camino*, 268).

3) Adoración y alabanza

Es parte esencial de la oración reconocer y proclamar la grandeza de Dios, la plenitud de su ser, la infinitud de su bondad y de su amor. A la alabanza se puede desembocar a partir de la consideración de la belleza y magnitud del universo, como acontece en múltiples textos bíblicos (*Cf.*, por ejemplo, *Sal* 19; *Si* 42,15–25; *Dn* 3,32–90) y en numerosas oraciones de la tradición cristiana; o a partir de las obras grandes y maravillosas que Dios opera en la historia de la salvación, como ocurre en el *Magnificat* (*Lc* 1,46–55) o en los grandes himnos paulinos (ver, por ejemplo, *Ef* 1,3–14); o de hechos pequeños e incluso menudos en los que se manifiesta el amor de Dios.

En todo caso, lo que caracteriza a la alabanza es que en ella la mirada va derechamente a Dios mismo, tal y como es en sí, en su perfección ilimitada e infinita. «La alabanza es la forma de orar que reconoce de la manera más directa que Dios es Dios. Le canta por Él mismo, le da gloria no por lo que hace sino por lo que Él es» (*Catecismo*, 2639). Está por eso íntimamente unida a la adoración, al reconocimiento, no sólo intelectual sino existencial, de la pequeñez de todo lo creado en comparación con el Creador y, en consecuencia, a la humildad, a la aceptación de la personal indignidad ante quien nos trasciende hasta el infinito; a la maravilla que causa el hecho de que ese Dios, al que los ángeles y el universo entero rinde pleitesía, se haya dignado no sólo a fijar su mirada en el hombre, sino habitar en el hombre; más aún, a encarnarse.

Adoración, alabanza, petición, acción de gracias resumen las disposiciones de fondo que informan la totalidad del diálogo entre el hombre y Dios. Sea cual sea el contenido concreto de la oración, quien reza lo hace siempre, de una forma u otra, explícita o implícitamente, adorando, alabando, suplicando, implorando o dando gracias a ese Dios al que reverencia, al que ama y en el que confía. Importa reiterar, a la vez, que los contenidos

concretos de la oración podrán ser muy variados. En ocasiones se acudirá a la oración para considerar pasajes de la Escritura, para profundizar en alguna verdad cristiana, para revivir la vida de Cristo, para sentir la cercanía de Santa María... En otras, iniciará a partir de la propia vida para hacer partícipe a Dios de las alegrías y los afanes, de las ilusiones y los problemas que el existir comporta; o para encontrar apoyo o consuelo; o para examinar ante Dios el propio comportamiento y llegar a propósitos y decisiones; o más sencillamente para comentar con quien sabemos que nos ama las incidencias de la jornada.

Encuentro entre el creyente y Dios en quien se apoya y por el que se sabe amado, la oración puede versar sobre la totalidad de las incidencias que conforman el existir, y sobre la totalidad de los sentimientos que puede experimentar el corazón. «Me has escrito: “orar es hablar con Dios. Pero, ¿de qué?” —¿De qué? De Él, de ti: alegrías, tristezas, éxitos y fracasos, ambiciones nobles, preocupaciones diarias..., ¡flaquezas!: y hacimientos de gracias y peticiones: y Amor y desagravio. En dos palabras: conocerle y conocerte: “¡tratarse!”» (*Camino*, 91). Siguiendo una y otra vía, la oración será siempre un encuentro íntimo y filial entre el hombre y Dios, que fomentará el sentido de la cercanía divina y conducirá a vivir cada día de la existencia de cara a Dios.

Expresiones o formas de la oración

Atendiendo a los modos o formas de manifestarse la oración, los autores suelen ofrecer diversas distinciones: oración vocal y oración mental; oración pública y oración privada; oración predominantemente intelectual o reflexiva y oración afectiva; oración reglada y oración espontánea, etc. En otras ocasiones los autores intentan esbozar una gradación en la intensidad de la oración distinguiendo entre oración mental, oración afectiva, oración de quietud, contemplación, oración unitiva...

El *Catecismo de la Iglesia Católica* estructura su exposición distinguiendo entre: oración vocal, meditación y oración de contemplación. Las tres «tienen en común un rasgo fundamental: el recogimiento del corazón. Esta actitud vigilante para conservar la Palabra y permanecer en presencia de Dios hace de todas ellas tiempos fuertes de la vida de oración»

(*Catecismo*, 2699). Un análisis del texto evidencia, por lo demás, que el *Catecismo de la Iglesia Católica* al emplear esta terminología no hace referencia a tres grados de la vida de oración, sino más bien a dos vías, la oración vocal y la meditación, presentando ambas como aptas para conducir a esa cumbre en la vida de oración que es la contemplación. En nuestra exposición nos atendremos a este esquema.

1) *Oración vocal*

La expresión “oración vocal” apunta a una oración que se expresa vocalmente, es decir, mediante palabras articuladas o pronunciadas. Esta primera aproximación, aun siendo exacta, no va al fondo del asunto. Pues, de una parte, todo diálogo interior, aunque pueda ser calificado como exclusiva o predominantemente mental, hace referencia, en el ser humano, al lenguaje; y, en ocasiones, al lenguaje articulado en voz alta, también en la intimidad de la propia estancia. De otra, hay que afirmar que la oración vocal no es asunto sólo de palabras sino sobre todo de pensamiento y de corazón. De ahí que sea más exacto sostener que la oración vocal es la que se hace utilizando fórmulas preestablecidas tanto largas como breves (jaculatorias), bien tomadas de la Sagrada Escritura (el *Padrenuestro*, el *Avemaría...*), bien recibidas de la tradición espiritual (el *Señor mío Jesucristo*, el *Veni Sancte Spiritus*, la *Salve*, el *Acordaos...*).

Todo ello, como resulta obvio, con la condición de que las expresiones o fórmulas recitadas vocalmente sean verdadera oración, es decir, que cumplan con el requisito de que quien las recita lo haga no sólo con la boca sino con la mente y el corazón. Por este motivo afirma san Josemaría: «Espacio. —Mira qué dices, quién lo dice y a quién. —Porque ese hablar de prisa, sin lugar para la consideración, es ruido, golpeteo de latas. Y te diré con Santa Teresa, que no lo llamo oración, aunque mucho menees los labios» (*Camino*, 85).

La oración vocal juega un papel decisivo en la pedagogía de la plegaria, sobre todo en el inicio del trato con Dios. De hecho, mediante el aprendizaje de la señal de la Cruz y de oraciones vocales el niño, y con frecuencia también el adulto, se introduce en la vivencia concreta de la fe y, por tanto, de la vida de oración. No obstante, el papel y la importancia de la

oración vocal no está limitada a los comienzos del diálogo con Dios, sino que está llamada a acompañar la vida espiritual durante todo su desarrollo.

2) *La meditación*

Meditar significa aplicar el pensamiento a la consideración de una realidad o de una idea con el deseo de conocerla y comprenderla con mayor hondura y perfección. En un cristiano la meditación —a la que con frecuencia se designa también oración mental— implica orientar el pensamiento hacia Dios tal y como se ha revelado a lo largo de la historia de Israel y definitiva y plenamente en Cristo. Y, desde Dios, dirigir la mirada a la propia existencia para valorarla y acomodarla al misterio de vida, comunión y amor que Dios ha dado a conocer.

La meditación puede desarrollarse de forma espontánea, con ocasión de los momentos de silencio que acompañan o siguen a las celebraciones litúrgicas o a raíz de la lectura de algún texto bíblico o de un pasaje de un autor espiritual. En otros momentos puede concretarse mediante la dedicación de tiempos específicamente destinados a ello. En todo caso, es obvio que —especialmente en los principios, pero no sólo entonces— implica esfuerzo, deseo de profundizar en el conocimiento de Dios y de su voluntad, y en el empeño personal efectivo con vistas a la mejora de la vida cristiana. En ese sentido, puede afirmarse que «la meditación es, sobre todo, una búsqueda» (*Catecismo*, 2705); si bien conviene añadir que se trata no de la búsqueda de *algo*, sino de *Alguien*. A lo que tiende la meditación cristiana no es sólo, ni primariamente, a comprender algo (en última instancia, a entender el modo de proceder y de manifestarse de Dios), sino a encontrarse con Él y, encontrándolo, identificarse con su voluntad y unirse a Él.

3) *La oración contemplativa*

El desarrollo de la experiencia cristiana, y, en ella y con ella, el de la oración, conducen a una comunicación entre el creyente y Dios cada vez más continuada, más personal y más íntima. En ese horizonte se sitúa la oración a la que el *Catecismo* califica de contemplativa, que es fruto de un

crecimiento en la vivencia teologal del que fluye un vivo sentido de la cercanía amorosa de Dios; en consecuencia, el trato con Él se hace cada vez más directo, familiar y confiado, e incluso, más allá de las palabras y del pensamiento reflejo, se llega a vivir de hecho en íntima comunión con Él.

«¿Qué es esta oración?», se interroga el *Catecismo de la Iglesia Católica* al comienzo del apartado dedicado a la oración contemplativa, para contestar enseguida afirmando, con palabras tomadas de Santa Teresa de Jesús, que no es otra cosa «sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama» (*Libro de la vida*, 8,5). La expresión oración contemplativa, tal y como la emplean el *Catecismo de la Iglesia Católica* y otros muchos escritos anteriores y posteriores, remite pues a lo que cabe calificar como el ápice de la contemplación; es decir, el momento en el que, por acción de la gracia, el espíritu es conducido hasta el umbral de lo divino trascendiendo toda otra realidad. Pero también, y más ampliamente, a un crecimiento vivo y sentido de la presencia de Dios y del deseo de una profunda comunión con Él. Y ello sea en los tiempos dedicados especialmente a la oración, sea en el conjunto del existir. La oración está, en suma, llamada a envolver a la entera persona humana—inteligencia, voluntad y sentimientos—, llegando al centro del corazón para cambiar sus disposiciones, a informar toda la vida del cristiano, haciendo de él otro Cristo (*Cf. Ga 2,20*).

Con la expresión “contemplativos en medio del mundo”, san Josemaría resumía uno de los rasgos esenciales del espíritu del Opus Dei, afirmando que el cristiano corriente, llamado a santificarse en medio del mundo, puede alcanzar la plenitud de la contemplación sin necesidad de apartarse de su condición secular. Según san Josemaría, el cristiano corriente está llamado a ser contemplativo precisamente *en y a través* de su vida ordinaria, ya que la contemplación no se limita a unos momentos concretos durante el día (ratos dedicados expresamente a la oración personal y litúrgica, participación en la santa Misa, etc.) sino que puede abarcar toda la jornada, hasta llegar a ser una oración continua, donde el alma «se siente y se sabe también mirada amorosamente por Dios, a todas horas» (*Amigos de Dios*, 307). Por ello afirma: «Quisiera que hoy [...] nos persuadiésemos definitivamente de la necesidad de disponernos a ser almas contemplativas, en medio de la calle, del trabajo, con una conversación continua con nuestro Dios, que no debe

decaer a lo largo del día. Si pretendemos seguir lealmente los pasos del Maestro, ése es el único camino» (*Amigos de Dios*, 238).

Condiciones y características de la oración

La oración, como todo acto plenamente personal, requiere atención e intención, conciencia de la presencia de Dios y diálogo efectivo y sincero con Él. Condición para que todo eso sea posible es el *recogimiento*. La voz recogimiento significa la acción por la que la voluntad, en virtud de la capacidad de dominio sobre el conjunto de las fuerzas que integran la naturaleza humana, procura moderar la tendencia a la dispersión, promoviendo de esa forma el sosiego y la serenidad interiores. Esta actitud es esencial en los momentos dedicados especialmente a la oración, cortando con otras tareas y procurando evitar las distracciones. Pero no ha de quedar limitada a esos tiempos: sino que debe extenderse, hasta llegar al recogimiento habitual, que se identifica con una fe y un amor que, llenando el corazón, llevan a procurar vivir la totalidad de las acciones en referencia a Dios, ya sea expresa o implícitamente.

Otra de las condiciones de la oración es la *confianza*. Sin una confianza plena en Dios y en su amor, no habrá oración, al menos oración sincera y capaz de superar las pruebas y dificultades. No se trata sólo de la confianza en que una determinada petición sea atendida, sino de la seguridad que se tiene en quien sabemos que nos ama y nos comprende, y ante quien se puede por tanto abrir sin reservas el propio corazón (*Cf. Catecismo*, 2734–2741).

En ocasiones la oración es diálogo que brota fácilmente, incluso acompañado de gozo y consuelo, desde lo más hondo del alma; pero en otros momentos —tal vez con más frecuencia— puede reclamar decisión y empeño. Puede entonces insinuarse el desaliento que lleva a pensar que el tiempo dedicado al trato con Dios carece de sentido (*Cf. Catecismo*, n. 2728). En estos momentos, se pone de manifiesto la importancia de otra de las cualidades de la oración: la *perseverancia*. La razón de ser de la oración no es la obtención de beneficios, ni la busca de satisfacciones, complacencias o consuelos, sino la comunión con Dios; de ahí la necesidad y el valor de la perseverancia en la oración, que es siempre, con aliento y

gozo o sin ellos, un encuentro vivo con Dios (Cf. *Catecismo*, 2742–2745, 2746–2751).

Rasgo específico, y fundamental, de la oración cristiana es su *carácter trinitario*. Fruto de la acción del Espíritu Santo que, infundiendo y estimulando la fe, la esperanza y el amor, lleva a crecer en la presencia de Dios, hasta saberse a la vez en la tierra, en la que se vive y trabaja, y en el cielo, presente por la gracia en el propio corazón. El cristiano que vive de fe se sabe invitado a tratar a los ángeles y a los santos, a Santa María y, de modo especial, a Cristo, Hijo de Dios encarnado, en cuya humanidad percibe la divinidad de su persona. Y, siguiendo ese camino, a reconocer la realidad de Dios Padre y de su infinito amor, y a entrar cada vez con más hondura en un trato confiado con Él.

La oración cristiana es por eso y de modo eminente una oración *filial*. La oración de un hijo que, en todo momento —en la alegría y en el dolor, en el trabajo y en el descanso— se dirige con sencillez y sinceridad a su Padre para colocar en sus manos los afanes y sentimientos que experimenta en el propio corazón, con la seguridad de encontrar en Él comprensión y acogida. Más aún, un amor en el que todo encuentra sentido.

Necesidad de la oración cristiana

A la luz de cuanto hemos visto, resulta claro que la oración no es algo optativo para la vida espiritual, sino una necesidad vital, como afirma el *Catecismo de la Iglesia Católica* (n. 2744):

«Orar es una *necesidad vital*: si no nos dejamos llevar por el Espíritu caemos en la esclavitud del pecado (Cf. *Ga* 5,16–25). ¿Cómo puede el Espíritu Santo ser “vida nuestra”, si nuestro corazón está lejos de él? *Nada vale como la oración: hace posible lo que es imposible, fácil lo que es difícil. Es imposible que el hombre que ora pueda pecar* (San Juan Crisóstomo, *Sermones de Ana*, 4,5: PG 54,666). *Quien ora se salva ciertamente, quien no ora se condena ciertamente* (San Alfonso María de Liguori, *Del gran mezzo della preghiera*)».

Por este motivo, el *Catecismo de la Iglesia Católica* usa la expresión «llamada universal a la oración», en el subtítulo del capítulo primero de la

cuarta parte del *Catecismo* (la dedicada a la oración): *La Revelación de la oración. La llamada universal a la oración*. Aunque esta expresión no es todavía frecuente, está muy ligada a otra más conocida: «Vocación universal a la santidad en la Iglesia», título del capítulo quinto de la Constitución dogmática *Lumen gentium*, del Concilio Vaticano II. Da la impresión, pues, de que el *Catecismo de la Iglesia Católica*, al recordar las enseñanzas del último Concilio ecuménico haya querido así poner de relieve la necesidad de la oración para alcanzar la santidad cristiana.

Precisamente por esto, los santos han insistido siempre en la necesidad de la oración para tener vida espiritual y progresar en ella. Por ejemplo, Santa Teresa de Jesús ha escrito: «Decíame poco ha un gran letrado que son las almas que no tienen oración como un cuerpo con perlesía o tullido, que aunque tiene pies y manos, no los puede mandar»^[1]. Y San Francisco de Sales predicaba en un sermón: «Sólo las bestias no oran, por lo que los que no oran, se les asemejan»^[2]. Por su parte, san Josemaría Escrivá afirma: «¿Santo, sin oración?... —No creo en esa santidad» (*Camino*, 107).

José Luis Illanes / Manuel Belda

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2558–2758.

Lecturas recomendadas

— Congregación para la Doctrina de la Fe, *La meditación cristiana. Carta «Orationis Formas»*. Introducción y comentarios, 15–X–1989.

— *Catequesis del Papa Benedicto XVI sobre la oración*. Son los textos de las catequesis que el Papa Benedicto XVI impartió en las audiencias generales de los miércoles, desde mayo de 2011 a octubre de 2012.

— *Catequesis del Papa Francisco sobre el Padrenuestro*. Son los textos de las catequesis que el Papa Francisco impartió durante las audiencias generales de los miércoles, desde diciembre de 2018 hasta mayo de 2019.

— *Catequesis del Papa Francisco sobre la oración*. Son los textos de las catequesis que el Papa Francisco impartió durante las audiencias generales de los miércoles, desde mayo de 2020 hasta junio de 2021.

— San Josemaría, Homilías *El triunfo de Cristo en la humildad; La Eucaristía, misterio de fe y amor; La Ascensión del Señor a los cielos; El Gran Desconocido y Por María, hacia Jesús*, en *Es Cristo que pasa*, 12–21, 83–94, 117–126, 127–138 y 139–149; Homilías *El trato con Dios; Vida de oración y Hacia la santidad*, en *Amigos de Dios*, 142–153, 238–257, 294–316.

[1] S. Teresa de Jesús, *Moradas del castillo interior. Primeras moradas*, 1,6, en *Obras completas*, «B.A.C., 212», Madrid 1986, p. 474.

[2] S. Francisco de Sales, *Œuvres de Saint François de Sales, Evêque et Prince de Genève et Docteur de l’Eglise. Edition complète*, Annecy 1892–1964, vol. 9, p. 62. La traducción es nuestra.

[Volver al índice](#)

36. La Oración del Padre Nuestro

Con la oración del Padre Nuestro, Jesús quiere hacer conscientes a sus discípulos de su condición de hijos de Dios. Una consecuencia importante del sentido de la filiación divina es la confianza y el abandono filial en las manos de Dios. El Padre Nuestro es el modelo de toda oración: no sólo pedimos todo lo que podemos desear con rectitud, sino además según el orden en que conviene desearlo.

Jesús nos enseña a dirigirnos a Dios como Padre

La primera palabra de la Oración del Señor, «Padre», es la más importante, ya que con ella Jesucristo nos enseña a dirigirnos a Dios como Padre: «Orar al Padre es entrar en su misterio, tal como Él es, y tal como el Hijo nos lo ha revelado: “La expresión Dios Padre no había sido revelada jamás a nadie. Cuando Moisés preguntó a Dios quién era Él, oyó otro nombre. A nosotros este nombre nos ha sido revelado en el Hijo, porque este nombre implica el nuevo nombre del Padre” (Tertuliano, *De oratione*, 3)» (*Catecismo*, 2779).

Al enseñar el Padre Nuestro, Jesús descubre también a sus discípulos que ellos han sido hechos partícipes de su condición de Hijo: «Mediante la Revelación de esta oración, los discípulos descubren una especial participación de ellos en la filiación divina, de la cual San Juan dirá en el Prólogo de su Evangelio: “A cuantos lo han acogido (es decir, a cuantos han acogido al Verbo hecho carne), Jesús ha dado el poder de llegar a ser hijos de Dios” (*Jn* 1,12). Por eso, con razón rezan según su enseñanza: *Padre Nuestro*»^[1].

Jesucristo siempre distingue entre «Padre mío» y «Padre vuestro» (*Cf. Jn* 20,17). De hecho, cuando Él reza nunca dice «Padre nuestro». Esto muestra que su relación con Dios es totalmente singular: es una relación suya y de nadie más. Con la oración del Padre Nuestro, Jesús quiere hacer

conscientes a sus discípulos de su condición de hijos de Dios, indicando al mismo tiempo la diferencia que hay entre su filiación natural y nuestra filiación divina adoptiva, recibida como don gratuito de Dios.

La oración del cristiano es la oración de un hijo de Dios que se dirige a su Padre Dios con confianza filial, la cual «se expresa en las liturgias de Oriente y de Occidente con la bella palabra, típicamente cristiana: “*parrhesia*”, simplicidad sin desviación, conciencia filial, seguridad alegre, audacia humilde, certeza de ser amado (Cf. *Ef* 3,12; *Hb* 3,6; 4,16; 10,19; *1Jn* 2,28; 3,21; 5,14)» (*Catecismo*, 2778). El vocablo “*parrhesia*” indica originalmente el privilegio de la libertad de palabra del ciudadano griego en las asambleas populares, y fue adoptado por los Padres de la Iglesia para expresar el comportamiento filial del cristiano ante su Padre Dios.

Filiación divina y fraternidad cristiana

Al llamar a Dios Padre Nuestro, reconocemos que la filiación divina nos une a Cristo, «primogénito entre muchos hermanos» (*Rm* 8,29), por medio de una verdadera fraternidad sobrenatural. La Iglesia es esta nueva comunión de Dios y de los hombres (Cf. *Catecismo*, 2790).

Por ello, la santidad cristiana, aun siendo personal e individual, nunca es individualista o egocéntrica: «Si recitamos en verdad el “Padre Nuestro”, salimos del individualismo, porque de él nos libera el Amor que recibimos. El adjetivo “nuestro” al comienzo de la Oración del Señor, así como el “nosotros” de las cuatro últimas peticiones no es exclusivo de nadie. Para que se diga en verdad (Cf. *Mt* 5,23–24; 6,14–16), debemos superar nuestras divisiones y los conflictos entre nosotros» (*Catecismo*, 2792).

La fraternidad que establece la filiación divina se extiende también a todos los hombres, porque en cierto modo todos son hijos de Dios —criaturas tuyas— y están llamados a la santidad: «No hay más que una raza en la tierra: la raza de los hijos de Dios»^[2]. Por ello, el cristiano ha de sentirse solidario en la tarea de conducir a toda la humanidad hacia Dios.

La filiación divina nos impulsa al apostolado, que es una manifestación necesaria de filiación y de fraternidad: «Piensa en los demás —antes que nada, en los que están a tu lado— como en lo que son: hijos de Dios, con

toda la dignidad de ese título maravilloso. Hemos de portarnos como hijos de Dios con los hijos de Dios: el nuestro ha de ser un amor sacrificado, diario, hecho de mil detalles de comprensión, de sacrificio silencioso, de entrega que no se nota»^[3].

Una consecuencia importante del sentido de la filiación divina es la confianza y el abandono filial en las manos de Dios. Afirmaba san Josemaría que «un hijo puede reaccionar, frente a su padre, de muchas maneras. Hay que esforzarse por ser hijos que procuran darse cuenta de que el Señor, al querernos como hijos, ha hecho que vivamos en su casa, en medio de este mundo, que seamos de su familia, que lo suyo sea nuestro y lo nuestro suyo, que tengamos esa familiaridad y confianza con Él que nos hace pedir, como el niño pequeño, ¡la luna!»^[4].

El abandono filial, que no se debe tanto a la lucha ascética personal —aunque ésta se presupone— consiste en dejarse llevar por Dios. Se trata de un abandono activo, libre y consciente por parte del hijo. Esta actitud ha dado origen a un modo concreto de vivir la filiación divina —que no es el único, ni es camino obligatorio para todos—, llamado «infancia espiritual»: consiste en reconocerse no sólo hijo, sino hijo pequeño, niño muy necesitado delante de Dios. Así lo expresa San Francisco de Sales: «*Si no os hacéis sencillos como niños, no entraréis en el reino de mi Padre (Mt 10,16)*. En tanto que el niño es pequeñito, se conserva en gran sencillez; conoce sólo a su madre; tiene un solo amor, su madre; una única aspiración, el regazo de su madre; no desea otra cosa que recostarse en tan amable descanso. El alma perfectamente sencilla sólo tiene un amor, Dios; y en este único amor, una sola aspiración, reposar en el pecho del Padre celestial, y aquí establecer su descanso, como hijo amoroso, dejando completamente todo cuidado a Él, no mirando otra cosa sino a permanecer en esta santa confianza»^[5]. Por su parte, San Josemaría también aconsejaba recorrer la senda de la infancia espiritual: «Siendo niños no tendréis penas: los niños olvidan en seguida los disgustos para volver a sus juegos ordinarios. —Por eso, con el abandono, no habréis de preocuparos, ya que descansaréis en el Padre»^[6].

Las siete peticiones del Padre Nuestro

En la Oración del Señor, a la invocación inicial: «Padre Nuestro, que estás en el Cielo», siguen siete peticiones. «Las tres primeras peticiones tienen por objeto la Gloria del Padre: la santificación del nombre, la venida del reino y el cumplimiento de la voluntad divina. Las otras cuatro presentan al Padre nuestros deseos: estas peticiones conciernen a nuestra vida para alimentarla o para curarla del pecado y se refieren a nuestro combate por la victoria del Bien sobre el Mal» (*Catecismo*, 2857).

El Padre Nuestro es el modelo de toda oración, como enseña Santo Tomás de Aquino: «La oración dominical es la más perfecta de las Oraciones... En ella, no sólo pedimos todo lo que podemos desear con rectitud, sino además según el orden en que conviene desearlo. De modo que esta oración no sólo nos enseña a pedir, sino que también forma toda nuestra afectividad»^[7].

Primera petición: Santificado sea tu nombre

La santidad de Dios no puede ser acrecentada por ninguna criatura. Por ello, «el término “santificar” debe entenderse aquí [...], no en su sentido causativo (sólo Dios santifica, hace santo), sino sobre todo en un sentido estimativo: reconocer como santo, tratar de una manera santa [...]. Desde la primera petición a nuestro Padre, estamos sumergidos en el misterio íntimo de su Divinidad y en el drama de la salvación de nuestra humanidad. Pedirle que su Nombre sea santificado nos implica en “el benévolo designio que él se propuso de antemano” para que nosotros seamos “santos e inmaculados en su presencia, en el amor” (*Cf. Ef 1,9.4*)» (*Catecismo*, 2807). Así pues, la exigencia de la primera petición es que la santidad divina resplandezca y se acreciente en nuestras vidas: «¿Quién podría santificar a Dios puesto que Él santifica? Inspirándonos en estas palabras “Sed santos porque yo soy santo” (*Lv 20,26*), pedimos que, santificados por el bautismo, perseveremos en lo que hemos comenzado a ser. Y lo pedimos todos los días porque faltamos diariamente y debemos purificar nuestros pecados por una santificación incesante... Recurrimos, por tanto, a la oración para que esta santidad permanezca en nosotros»^[8].

Segunda petición: Venza a nosotros tu reino

La segunda petición expresa la esperanza de que llegue un tiempo nuevo en que Dios sea reconocido por todos como Rey que colmará de beneficios a sus súbditos: «Esta petición es el “Marana Tha”, el grito del Espíritu y de la Esposa: “Ven, Señor Jesús” (Ap 22,20) [...]. En la oración del Señor se trata principalmente de la venida final del Reino de Dios por medio del retorno de Cristo (Cf. Tt 2,13)» (Catecismo, 2817–2818). Por otra parte, el Reino de Dios ha sido ya incoado en este mundo con la primera venida de Cristo y el envío del Espíritu Santo: «“El Reino de Dios es justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo” (Rm 14,17). Los últimos tiempos en los que estamos son los de la efusión del Espíritu Santo. Desde entonces está entablado un combate decisivo entre “la carne” y el Espíritu (Cf. Ga 5,16–25): “Sólo un corazón puro puede decir con seguridad: ‘¡Venga a nosotros tu Reino!’”. Es necesario haber estado en la escuela de Pablo para decir: ‘Que el pecado no reine ya en nuestro cuerpo mortal’ (Rm 6,12). El que se conserva puro en sus acciones, sus pensamientos y sus palabras, puede decir a Dios: ‘¡Venga tu Reino!’” (San Cirilo de Jerusalén, *Catecheses mystagogicæ*, 5,13)» (Catecismo, 2819). En definitiva, en la segunda petición manifestamos el deseo de que Dios reine actualmente en nosotros por la gracia, de que su Reino en la tierra se extienda cada día más, y de que al fin de los tiempos Él reine plenamente sobre todos en el Cielo.

Tercera petición: Hágase tu voluntad en la tierra como en el Cielo

La voluntad de Dios es que «todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1Tm 2,3–4). Jesús nos enseña que se entra en el Reino de los Cielos, no mediante palabras, sino «haciendo la voluntad de mi Padre que está en los cielos» (Mt 7,21). Por ello, aquí «pedimos a nuestro Padre que una nuestra voluntad a la de su Hijo para cumplir su voluntad, su designio de salvación para la vida del mundo. Nosotros somos radicalmente impotentes para ello, pero unidos a Jesús y con el poder de su Espíritu Santo, podemos poner en sus manos nuestra voluntad y decidir escoger lo que su Hijo siempre ha escogido: hacer lo que agrada al Padre (Cf. Jn 8,29)» (Catecismo, 2825). Cuando rogamos en el Padre Nuestro *hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo*, no lo pedimos «en el sentido de que Dios haga lo que quiera, sino de que nosotros seamos

capaces de hacer lo que Dios quiere»^[9]. Por otro lado, la expresión *en la tierra como en el Cielo* manifiesta que en esta petición anhelamos que, como se ha cumplido la voluntad de Dios en los ángeles y en los bienaventurados del Cielo, así se cumpla en los que aún permanecemos en la tierra.

Cuarta petición: Danos hoy nuestro pan de cada día

Esta petición expresa el abandono filial de los hijos de Dios, pues «el Padre que nos da la vida no puede dejar de darnos el alimento necesario para ella, todos los bienes convenientes, materiales y espirituales» (*Catecismo*, 2830). El sentido cristiano de esta cuarta petición «se refiere al Pan de la Vida: la Palabra de Dios que se tiene que acoger en la fe, el Cuerpo de Cristo recibido en la Eucaristía (*Cf. Jn 6,26–58*)» (*Catecismo*, 2835). La expresión *de cada día*, «tomada en un sentido temporal, es una repetición de “hoy” (*Cf. Ex 16,19–21*) para confirmarnos en una confianza “sin reserva”. Tomada en un sentido cualitativo, significa lo necesario a la vida, y más ampliamente cualquier bien suficiente para la subsistencia (*Cf. 1Tm 6,8*)» (*Catecismo*, 2837).

Quinta petición: Perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden

En esta nueva petición comenzamos reconociendo nuestra condición de pecadores: «Nos volvemos a Él, como el hijo pródigo (*Cf. Lc 15,11–32*), y nos reconocemos pecadores ante Él como el publicano (*Cf. Lc 18,13*). Nuestra petición empieza con una “confesión” en la que afirmamos, al mismo tiempo, nuestra miseria y su Misericordia» (*Catecismo*, 2839). Pero esta petición no será escuchada si no hemos respondido antes a una exigencia: perdonar nosotros a los que nos ofenden. Y la razón es la siguiente: «Este desbordamiento de misericordia no puede penetrar en nuestro corazón mientras no hayamos perdonado a los que nos han ofendido. El Amor, como el Cuerpo de Cristo, es indivisible; no podemos amar a Dios a quien no vemos, si no amamos al hermano y a la hermana a quienes vemos (*Cf. 1Jn 4,20*). Al negarse a perdonar a nuestros hermanos y

hermanas, el corazón se cierra, su dureza lo hace impermeable al amor misericordioso del Padre» (*Catecismo*, 2840).

Sexta petición: No nos dejes caer en la tentación

Esta petición está relacionada con la anterior, porque el pecado es consecuencia del libre consentimiento a la tentación. Por eso, ahora «pedimos a nuestro Padre que no nos “deje caer” en ella [...]. Le pedimos que no nos deje tomar el camino que conduce al pecado, pues estamos empeñados en el combate “entre la carne y el Espíritu”. Esta petición implora el Espíritu de discernimiento y de fuerza» (*Catecismo*, 2846). Dios nos da siempre su gracia para vencer en las tentaciones: «Fiel es Dios, que no permitirá que seáis tentados por encima de vuestras fuerzas; antes bien, con la tentación, os dará también el modo de poder soportarla con éxito» (1Co 10,13), pero para vencer siempre a las tentaciones es necesario rezar: «Este combate y esta victoria sólo son posibles con la oración. Por medio de su oración, Jesús es vencedor del Tentador, desde el principio (Cf. Mt 4,11) y en el último combate de su agonía (Cf. Mt 26,36–44). En esta petición a nuestro Padre, Cristo nos une a su combate y a su agonía. [...]. Esta petición adquiere todo su sentido dramático referida a la tentación final de nuestro combate en la tierra; pide la perseverancia final. “Mira que vengo como ladrón. Dichoso el que esté en vela” (Ap 16,15)» (*Catecismo*, 2849).

Séptima petición: Y líbranos del mal

La última petición está contenida en la oración sacerdotal de Jesús a su Padre: «No te pido que los saques del mundo, sino que los guardes del Maligno» (1 Jn 17,15). En efecto, en esta petición, «el mal no es una abstracción, sino que designa una persona, Satanás, el Maligno, el ángel que se opone a Dios. El “diablo” [“dia-bolos”] es aquel que “se atraviesa” en el designio de Dios y su obra de salvación cumplida en Cristo» (*Catecismo*, 2851). Además, «al pedir ser liberados del Maligno, oramos igualmente para ser liberados de todos los males, presentes, pasados y futuros de los que él es autor o instigador» (*Catecismo*, 2854),

especialmente del pecado, el único verdadero mal^[10], y de su pena, que es la eterna condenación. Los otros males y tribulaciones pueden convertirse en bienes, si los aceptamos y los unimos a los padecimientos de Cristo en la Cruz.

Manuel Belda

Bibliografía básica

— *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2759–2865.

Lecturas recomendadas

— Francisco, *Catequesis sobre el Padre Nuestro*. Se trata de las catequesis impartidas por el Santo Padre, durante 16 Audiencias generales de los miércoles, entre diciembre de 2018 y mayo de 2019.

— Benedicto XVI–Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007, pp. 161–205 (capítulo dedicado a la Oración del Señor).

— San Josemaría, Homilias *El trato con Dios y Hacia la santidad*, en *Amigos de Dios*, 142–153 y 294–316.

[1] San Juan Pablo II, *Alocución*, 1–VII–1987, 3.

[2] San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 13.

[3] *Ibíd.*, 36.

[4] *Ibíd.*, 64.

[5] San Francisco de Sales, *Conversaciones espirituales*, n. 16, 7, en *Obras Selectas de San Francisco de Sales*, vol. I, p. 724.

[6] San Josemaría, *Camino*, 864.

[7] Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiæ*, II–II, 83, 9.

[8] San Cipriano, *De dominica oratione*, 12.

[9] *Ibíd.*, 14.

[10] Cf. San Josemaría, *Camino*, 386.

[Volver al índice](#)

Fundación Studium

www.opusdei.org