

CONSEJO DE REDACCION

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata).

Director y editor responsable: P. Dr. Alberto Espezel

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

<i>La esperanza</i>	3	
<i>Hans Urs von Balthasar</i>	5	La esperanza entre la fe y la caridad
<i>Pedro Alurralde</i>	17	El monje y la esperanza
<i>Jean-Louis Brugues</i>	21	El arte de durar
<i>Alberto Espezel</i>	33	Esperanza y purificación en la teología contemporánea
<i>Xavier Tilliette</i>	43	Notas y reflexiones sobre la virtud de la esperanza
<i>Carlos G. Hoevel</i>	51	Para una espiritualidad ante la muerte
<i>Santiago Kovadloff</i>	59	Lo peor ya pasó
<i>Olegario González de Cardedal</i>	67	Destino histórico, experiencia religiosa y creación artística
<i>Leonardo Cappelluti</i>	84	Iglesia, Eucaristía e Inculturación

Esperanza y purificación en la teología contemporánea

*por Alberto Espezel**

En las siguientes líneas presentamos brevemente la teología contemporánea de la purificación del hombre después de la muerte, en sus conexiones con el conjunto del misterio cristiano.

a. El designio universal de salvación

La teología contemporánea subraya con énfasis la llamada universal a la salvación (1 Tim. 2, 4), la entrega de Cristo a la Cruz para la redención de todos (Lc. 22, 19 par.; 2 Co. 5, 14-15), el designio salvífico universal de Dios en la creación del mundo (Ef. 1, 3-14; Col. 1, 15-20).

No es el momento de entrar aquí a preguntarnos sobre los modos posibles de agradecimiento del hombre más allá de los límites visibles de la Iglesia. Recordemos, simplemente, lo afirmado en el Concilio Vaticano II en los n. 15 y 16 de la Constitución *Lumen Gentium*. En cuanto a los miembros de las iglesias cristianas, afirma que “la Iglesia se siente unida por varios vínculos con todos los que se honran con el nombre de cristianos, por estar bautizados, aunque no profesan íntegramente la fe, o no conservan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro” (n. 15, 1 párr.). En cuanto a los no cristianos, “...los que todavía no recibieron el evangelio, están relacionados con el pueblo de Dios por varios motivos. En primer lugar, aquel pueblo a quien se confiaron las alianzas y las promesas, y del que nació Cristo según la carne (Rom. 9, 4-5)... Pero el designio de salvación abarca también a aquellos que reconocen al Creador, entre los cuales están en primer lugar los musulmanes, que confesando

*Sacerdote, San Isidro, profesor de Teología Dogmática y Ética Social en la Fac. de Teología de San Miguel, Univ. de San Andrés, Sem. San Isidro, director de la edición argentina de la Revista.

profesar la fe de Abraham, adoran con nosotros a un sólo Dios misericordioso... Este mismo Dios tampoco está lejos de otros que entre sombras o imágenes buscan al Dios desconocido, puesto que les da a todos la vida, la inspiración y todas las cosas (Hech. 17, 25-28), y el Salvador quiere que todos los hombres se salven (Cf. 1 Tim. 2, 4). Pues los que inculpablemente desconocen el evangelio de Cristo y su Iglesia, y buscan con sinceridad a Dios, y se esfuerzan bajo el influjo de la gracia en cumplir con las obras de su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna...”

Esta llamada universal a la salvación cuenta con la libertad del hombre, y por tanto, su capacidad para cerrarse a este llamado, incluso con un “no” definitivo. La “real posibilidad de la condena”¹ está atestiguada tanto en la Escritura (p. ej. Mt. 25, 46) como en la Tradición (Cf. Dz. 40, 211, 429, 464, 531, 693).

Se trata de un misterio insondable, al que el hombre contemporáneo es especialmente sensible. ¿Cómo crea Dios a un hombre que ha de perderse por el uso no responsable de su libertad? ¿Por qué la crea sabiendo que ha de perderse? A estas preguntas legítimas y punzantes habría que responder mostrando el dolor de Jesús por el rechazo del hombre, mostrando el llanto de Jesús sobre Jerusalén: “Al acercarse y ver la ciudad, lloró por ella, diciendo: “¡Si también tú conocieras en este día el mensaje de paz! Pero ahora ha quedado oculto a tus ojos. Porque vendrán días sobre ti, en que tus enemigos te rodearán de empalizadas, te cercarán y te apretarán por todas partes, y te estrellarán contra el suelo a ti y a tus hijos que estén dentro de ti, y no dejarán en ti piedra sobre piedra, porque no has conocido el tiempo de tu visita”. (Lc. 19, 41-44)

Jesús llora sobre su ciudad amada. Por allí podemos quizá vislumbrar algo de la compasión de Dios por su criatura perdida, dicho más fuertemente, por el fracaso parcial de su plan de salvación, plan que culmina en su entrega por todos hasta la muerte en el abandono del Padre (Mc. 15, 34 par.).

b. La asimetría entre el cielo y el infierno

No obstante algunas imágenes bíblicas (Por ej. Mat 25, 31 y ss.) e iconográficas, hemos de preguntarnos por la pertinencia

¹ Catecismo Conf. Ep. Alemana, *Katholischer Erwachsener Katechismus*, 1985, p. 423.

última de lo que podríamos llamar la simetría del cielo y del infierno², en cuanto posibilidades equivalentes del hombre frente a Dios.

Desde el punto de vista de Dios, la llamada universal a la salvación muestra a un Dios que desea participarse al hombre contando con su consentimiento libre, y para ello lleva adelante su economía creadora, redentora y liberadora del hombre, con la Creación, la Encarnación, Muerte y Resurrección de Jesús, y la misión-don del Espíritu del Hijo. La historia de la salvación ha de culminar con la consumación del hombre entero y resucitado —junto a la creación— en Dios mismo, uno y trino. Esta salvación hacia la que apunta el don de Dios no es propiamente equivalente a la siempre posible condena eterna del hombre. El sentido de la autoparticipación creadora, redentora y divinizadora por parte de Dios en Cristo y en su Espíritu es que el hombre responda afirmativamente a su ofrecimiento salvífico y pueda gozar con sus hermanos para siempre de la comunión con Dios.

Desde el punto de vista del hombre en uso de su libertad creada, tampoco son comparables el “sí” y el “no” al ofrecimiento de Dios en Cristo. La libertad del hombre no es indiferente a su contenido, no es solamente “libertad de” toda constricción o imposición sino libertad “para” el bien, bien que es últimamente Cristo regalado por el Padre. No es entonces equivalente comparar como realidades equivalentes la consumación del hombre en Dios como resultado del uso recto de su libertad creada, a la frustración definitiva del hombre por el mal uso de su libertad.

Dejamos entonces sentada esta asimetría fundamental entre la vida eterna y la condenación eterna. Esta asimetría no pretende negar en absoluto la real posibilidad de la condena, a la que ya hemos aludido. Pasemos entonces ahora directamente a la purificación después de la muerte.

c. La herencia de la tradición de la purificación post mortem

1. No se trata aquí de recordar con detalle la larga historia del purgatorio en la historia del dogma. Sí parece importante retener la verdadera relevancia del texto de 2 Mac. 12, 38-45,

² Ver Gisbert Greshake, “Himmel-Holle-Fegfeuer im Verstandnis heutiger Theologie”, en *Ungewisses Jenseits*, herausgegeben von G. Greshake, Patmos, Düsseldorf, 1986, p. 87.

donde Judas Macabeo y sus soldados elevan oraciones y sacrificios por aquellos soldados muertos con amuletos idolátricos colgados del cuello. Esta oración por los difuntos que se da ya en el marco de la Antigua Alianza presupone una convicción articulada en diversos contenidos. Primero, los pecadores difuntos no han sido condenados ni están en una situación de plenitud. Segundo, la oración y la oblación de sacrificios influye (de un modo misterioso) en Yahvé para otorgarles su perdón por el pecado de idolatría cometido. Tercero, los miembros del pueblo de Israel tienen una representatividad mutua para orar unos por otros en virtud del común lazo de pertenencia al pueblo elegido.

Esta práctica es recibida y continuada en la Iglesia, donde el sacrificio de Jesús-Eucaristía ocupa un lugar decisivo de oblación al Padre, junto a la oración y a otras prácticas penitenciales, como también la limosna. La representatividad aludida anteriormente se articula en torno al representante-cabeza que es Cristo. Testimonios extraordinarios de esa práctica general de la Iglesia entera son, por ej. la Pasión de Sta. Perpetua (S. III), y mucho más tarde los Exempla de Cesáreo de Heisterbach³.

Esta “práctica de oración y penitencia por los difuntos constituye el fundamento propio de la doctrina de la purificación después de la muerte”⁴.

2. En la historia del dogma en torno a nuestro tema existen dos tradiciones complementarias: la oriental y la occidental o latina.

La tradición oriental, representada ya por Clemente de Alejandría, seguida luego por Orígenes y San Gregorio de Nisa y vigente siempre a través del tiempo con pocas modificaciones, concibe la vida cristiana entera —a partir del bautismo, inserción en Cristo— como un camino educativo (paideia) de purificación que transforma al cristiano hasta hacerlo digno de Dios. Esta paideia purificadora no termina en la muerte, sino que continúa en el más allá después de la muerte. Y es en ese estado después de la muerte en el que puede beneficiarse con las oraciones y sufragios realizados por la Iglesia peregrina, por

³ Ver Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, págs. 74 y ss. y 403 y ss.

⁴ Catecismo Conf. Ep. Alemana, p. 424.

parte de aquellos que viven su vida terrena, muy especialmente, el ofrecimiento de la Eucaristía.

El acento de la tradición oriental está puesto en la purificación que deifica o diviniza al hombre, lo hace semejante a El o digno de El. Este acento se corresponde con su concepción soteriológica o salvífica más atenta a la divinización o liberación del hombre que a la necesidad de una penitencia, satisfacción o redención a dar a Dios para obtener la salvación.

Esta tradición oriental no sufre demasiadas modificaciones a través del tiempo. Por ello, cuando llega el momento de los intentos de unión con la Iglesia latina durante la Edad Media, como veremos en seguida, ellos presentan su fe plasmada tal como lo habían vivido desde la época de los Padres.

La tradición occidental o latina, en cambio, sufre una evolución más compleja. Desde Teruliano, pasando por San Cipriano y San Agustín, hasta bien entrada la Edad Media, el acento occidental en torno a la purificación post mortem es marcadamente penitencial. En los padres africanos se abre paulatinamente la idea de que los *lapsi* (pecadores que han caído en una persecución, apostatando por miedo) han de ser reconciliados con la Iglesia sin ser sometidos a una penitencia demasiado prolongada, ya que después de la muerte existirá de algún modo la posibilidad de continuar la penitencia (sacramental) comenzada aquí en la tierra.

San Agustín hablará de un fuego purificador para aquellos pocos no tan buenos que necesiten purgar sus pecados o la penitencia no concluida de sus pecados ya confesados, y relacionará la oración con los difuntos con el fuego purificador⁵.

A medida que entramos en la Edad Media, la concepción de esta purificación después de la muerte se torna también satisfactoria, de la mano de la concepción general de la soteriología que se desarrolla en este tiempo. Pero el tono penitencial de la purificación no cambia: en las sentencias de Pedro Lombardo, el lugar de la purificación post mortem no se encuentra sino en el tratado de la penitencia.

Hacia fines del s. XII aparece propiamente la designación de "purgatorio" como sustantivo, y no ya como adjetivo de

⁵ Ciudad de Dios, libro XXI, caps. 13 y 21.

“penas purgatorias” o “fuego purgatorio”. En los concilios de unión con las iglesias orientales se habla del purgatorio como fuego transitorio (Lyon I, año 1245, Dz. 457) y de las “penas purgatorias o catarterias, para aquellos que murieran en caridad antes de haber satisfecho con frutos dignos de penitencia por sus comisiones u omisiones... y para alivio de esas penas les aprovechan los sufragios de los seres vivos, a saber los sacrificios de las misas, las oraciones y limosnas y otros oficios de piedad” (Lyon, 1274, profesión de fe de Miguel Paleólogo Dz. 464). El concilio de Florencia repite la misma enseñanza, hablando de “penas purificadorias” (año 1455, Dz. 693). Finalmente, el concilio de Trento reafirma esta enseñanza, hablando propiamente de “purgatorio” (a. 1563, Dz. 983 y 840), y advirtiendo que “delante del pueblo rudo se excluyan de las predicaciones populares las cosas demasiado difíciles y sutiles, y las que no contribuyan a la edificación (1 Tim. 1, 4) y de las que la mayor parte de las veces no se sigue acrecentamiento alguno de piedad. Igualmente no permitan que sean divulgadas y tratadas las materias inciertas y que tienen apariencia de falsedad. Aquellas que tocan a cierta curiosidad y superstición, o saber a torpe lucro, prohíbanlas como escándalos y piedras de tropiezo para los fieles...” (Dz. 983)

Es interesante recordar el testimonio luminoso y lleno de esperanza de Sta. Catalina de Génova (1447-1510): “Yo no creo que pueda encontrarse una alegría comparable a la de un alma en el purgatorio; a excepción de los santos en el paraíso. Cada día crece esta alegría por la acción de Dios en aquellas almas, acción que va creciendo, al mismo tiempo que se va consumiendo lo que impide esta acción divina. Este impedimento es la herrumbre del pecado. El fuego consume progresivamente esta herrumbre y así el alma se descubre de más en más al influjo divino. Esta herrumbre es consumida por el fuego. Cuanto más se consume, más se expone al alma al verdadero sol... (Tratado del Purgatorio, II, 14).

Si comparamos ambas tradiciones, la oriental y la occidental, no vemos oposición entre ellas sino una complementariedad y convergencia en torno a la práctica litúrgica y penitencial de la Iglesia⁶.

⁶ Para este tema cf. Yves Congar, *El Purgatorio*, en “El misterio de la muerte y su celebración”, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1958.

d. La reflexión contemporánea

1. Purificación y juicio: centralización cristológica

La teología contemporánea articula convincentemente y en forma inmediata la purificación con el juicio. “Ipse Deus post hanc vitam sit locus noster” (Que el mismo Dios sea nuestro lugar después de esta vida, San Agustín, En. in ps. 30, n. 8; in ps. 70, n. 5). Dios es la postrimería de la creatura. Lo es como cielo ganado, como infierno perdido, como juez que juzga, *como purgatorio purificador*. Dios es aquel en el que lo mortal muere y por el cual y para el cual resucita. Pero es todo eso en la manera como se dirige al mundo, a saber, en su Hijo Jesucristo, que es la salvación de Dios y, por consiguiente, el resumen de las postrimerías⁷.

El juicio tiene lugar en el encuentro con Cristo juez. La mirada de Cristo que juzga es directamente el fuego purificador (Ap. 2, 18; 1, 14, cf. Dan. 10, 6). A partir de esta centralización cristológica del juicio es comprensible entonces la alusión habitual que la tradición hace —en relación con nuestro tema de la purificación después de la muerte— al texto del 1 Co. 3, 11-15: “Pues nadie puede poner otro cimiento que el ya puesto, Jesucristo. Y si uno construye sobre este cimiento con oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, paja, la obra de cada cual quedará al descubierto, la manifestará el Día que ha de revelarse por el fuego. Y la calidad de la obra de cada cual la probará el fuego. Aquel, cuya obra, construida sobre el cimiento, resista, recibirá la recompensa. Mas aquél, cuya obra queda abrasada, sufrirá el daño. El, no obstante, quedará a salvo, pero como quien pasa a través del fuego”.

La purificación después de la muerte es, entonces, un aspecto o una dimensión del juicio divino de Cristo juez que nos juzga y purifica hasta hacernos gozar plenamente de Dios. La purificación es entonces un *estado del hombre*, y no ya un lugar cosmológico determinado. En cuanto al tiempo de la purificación, a su duración, es difícil pensar en un proceso de purificación que sea instantáneo en el mismo momento de la muerte, más aún, teniendo en cuenta los efectos de los propios pecados

⁷ H. U. von Balthasar, *Ensayos Teológicos I*, Guadarrama, p. 332.

que el hombre ha dejado en la historia⁸. Sin entrar en la interesantísima y ardua discusión sobre la posibilidad de la resurrección en la muerte, el riesgo de individualización de la historia, nos parece presente también aquí. Como siempre en esta discusión el tema de fondo es el de si el tiempo posterior a la muerte es radicalmente no conmensurable, inconmensurable en forma absoluta en relación con el tiempo terreno, o si, por el contrario, no es admisible una inconmensurabilidad sólo relativa que suponga alguna conmensurabilidad, difícil de precisar, y que dé cuenta de una suerte de analogía del tiempo: analogía entre el tiempo terreno, el tiempo después de la muerte o tiempo transfigurado y el tiempo en la gloria o tiempo consumado⁹. De todos modos, en lo que al tiempo de purificación se refiere, y a pesar de lo dicho sobre una analogía del tiempo, no cabe aplicar allí en forma ingenua parámetros temporales idénticos a los nuestros, hablando, por ejemplo, de “años de purgatorio”. Este lenguaje es equívoco y ha de ser evitado.

2. Consecuencias antropológicas

La teología contemporánea destaca con razón la realidad de la purificación como gracia. Como aquella gracia inicial de la justificación, que está llamada a desarrollarse plenamente con la correspondencia del sí de un hombre cada vez más libre por efecto de la misma gracia. Y también como aquella gracia que después del pecado personal es gracia que acompaña una penitencia dolorosa del hombre, donde sufre la pena que es inmanente al propio pecado y consecuencia suya. A su modo ahora, y recibiendo ambas tradiciones latina y oriental, la teología contemporánea concibe la purificación también a su modo como una gracia penitencial análoga (más allá del límite de la capacidad de mérito que es la muerte), y también deificante que perfecciona al hombre para que sea finalmente apto y digno de ver a Dios en la Iglesia de la gloria.

En este sentido, y en cuanto al hombre, la purificación después de la muerte significa el perfeccionamiento o la plenitud de

⁸ Ver Klaus Reinhardt, “Das Verstandnis des Fegfeuers in der neueren Theologie” Tr. Th. Z(1986), p. 121.

⁹ La posición de los teólogos G. Lohfink y Juan L. Ruiz de la Peña nos parece en el fondo, paradójicamente, y a pesar de sus interesantísimos planteos, tributaria de un dialéctica abrupta tiempo-eternidad.

su redención —en sentido subjetivo: en cuanto participación plena subjetiva en la redención objetiva— lo que supone la maduración plena y dolorosa del hombre hasta que sea capaz de dar un sí pleno a Cristo, un sí fundamentalmente ya expresado en el curso de su vida, pero ahora libre de todo resto de egoísmo, mezquindad, pequeñez, impureza, que marca inevitablemente nuestro peregrinaje terrestre.

Curiosamente, el resurgimiento de creencias en la reencarnación después de la muerte, pareciera sugerir quizás la intuición de la necesidad de un mejoramiento del hombre, visto a través de nuevas vidas terrestres en condiciones diversas¹⁰.

Si volvemos a nuestro planteo inicial en que recordábamos la llamada universal a la salvación, y subrayábamos la asimetría fundamental entre el cielo o la vida eterna y el infierno, vemos ahora que la purificación después de la muerte para quienes han muerto en caridad, que han de purificarse de sus faltas leves y de aquellas cuya penitencia no hayan concluido, significa una explicitación concreta y realista de la suerte del cristiano común que necesita el perfeccionamiento definitivo de su aptitud para llegar y ser capaz de ver a Dios en Cristo.

Por consiguiente, la enseñanza de esta perfección post-mortal es una fuente importante de esperanza cristiana. Esperamos para nosotros y para los demás, y oramos por eso por nosotros y por ellos (desde el tiempo de Judas Macabeo). La esperanza es personal, pero dentro de la Iglesia, personal y eclesial, y ha de estar fundada y animada por el mismo designio salvífico universal del Señor.

Por ello “la Iglesia ruega para que nadie se pierda... Si bien es verdad que nadie puede salvarse a sí mismo, también es cierto que “Dios quiere que todos los hombres se salven” (1 Tim. 2, 4) y que para El “todo es posible” (Mt. 19, 26)¹¹.

¹⁰ Cf. Christoph von Schonborn, *Existenz im Ubergang*, Johannes, pp. 99 y ss.

¹¹ Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1058.