

La vida como purificación y responsabilidades

Hacia una interpretación "religiosa" del Purgatorio

¿POR QUE EL PURGATORIO?

Hace más o menos quince años se corrió la voz en los círculos teológicos católicos de que la 'escatología' no era en realidad la Cenicienta de la teología y había que rescatarla de la prisión del Tratado sobre los Novísimos a que se la había reducido¹. De entonces acá la escatología se ha ido transformando en el eje director de toda la teología. Todo se considera ahora desde el punto de vista escatológico, y al profundizar en el alcance de este aspecto fundamental del mensaje cristiano se ha ampliado su ámbito a todas las zonas de la vida de fe. Basta asomarse a las teologías de la Liberación, al diálogo con los marxistas, a los problemas de fe y praxis, etc., para caer en la cuenta de que la Cenicienta, antes incluso de identificarse con precisión, ha sido coronada Princesa.

Al mismo tiempo, ¿qué ha pasado con los 'trapillos' de la antigua Cenicienta? A medida que se ampliaba el campo de la escatología se reducían al silencio los tradicionales 'novísimos', las 'postrimerías' y todos sus símbolos. Hoy día apenas se habla de ellos, ni siquiera en la predicación, y a pesar de la confesada urgencia por reestructurar una reflexión teológica sobre el futuro, son pocos los que se aventuran a escribir algo consistente sobre

¹ Cfr. H. U. v. BALTHASAR, "Umrisse der Eschatologie", en *Fragen der Theologie Heute*, Einsiedeln 1957, 403-421. K. RAHNER, "Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen", en *Schriften der Theologie IV*, Einsiedeln 1960, 401-428.

la materia. Quizá porque abundan quienes piensan que ésta es ya una zona liquidada, la primera en caer a la hora de 'desmitologizar' la fe cristiana. Por eso mismo estas reflexiones parecerán a muchos algo anacrónicas. ¿Por qué 'ahora' hablar otra vez sobre el Purgatorio? ¿Es que vamos a intentar de nuevo resucitar a nuestros difuntos? Porque si somos sinceros tendremos que reconocer que para muchos cristianos el purgatorio falleció hace tiempo; y para muchos más aún, aunque lo mantengan aún dentro de su credo, hace tiempo también que ha dejado de significar nada en sus vidas (si es que alguna vez ha significado algo más que miedo).

Tengo que reconocer que yo mismo me he hecho esta pregunta con cierta desazón. ¿Vale realmente la pena emplear tiempo en estudiar esta cuestión? ¿No será un nuevo ejercicio de 'esgrima intelectual', como probablemente lo definiría L. Buñuel, en el estilo mordaz de su 'Vía Láctea'? Sin embargo, a pesar de todo, no puedo renunciar al proyecto. Por dos razones. En primer lugar, porque el primer interés de este estudio es metodológico, es decir, intentar un camino hermenéutico que me parece sumamente prometedor y que podemos poner a prueba en torno a nuestro tema. Y en segundo lugar, porque a la hora de intentar un método nuevo, no se puede comenzar por el pináculo de la problemática actual: resurrección, gracia, misterio de Cristo, etc., sino que hay que comenzar con cuestiones más secundarias, como aquellos primeros trasplantes de corazón hechos en animales. El desgaste de tiempo y energía solamente se podrá valorar al final del proceso; la posibilidad de encontrar algo de luz vale la pena el riesgo de comenzar.

EL PURGATORIO COMO PROBLEMA DE 'SENTIDO'

Durante muchos años el Purgatorio ha pertenecido a la integridad de la 'ortodoxia' católica. Dentro de una visión del mundo sustancialmente uniforme y del 'más allá' con unos contornos claramente definidos, este dogma tenía pocos problemas, y la curiosidad intelectual se explayaba en cuestiones marginales sobre sitios, duraciones, elementos simbólicos, etc. De este contexto, el problema era aceptar o no aceptar el Purgatorio, buscar afanosamente en la Escritura textos que fundamentaran su existencia, y en el terreno de la controversia, la tradicional confrontación —que pocas veces llegaba al diálogo— con el protestantismo.

Hoy día se puede decir que ha cambiado la atención de los fieles y de los teólogos. El interés está claramente centrado en su 'significado'. El Purgatorio es una cuestión de 'sentido'. Es decir, ¿qué significa para el hombre de hoy, para mí, para nosotros, esta parte del mensaje cristiano que se ha venido llamando 'purgatorio'? Solamente algo que tiene sentido —como escribe Schillebeeckx— provoca la pregunta de si existe o no². Si no tiene sentido, sencillamente se deja de lado y se dirige la atención a cuestiones más importantes. En esto nos encontramos hoy, católicos y protestantes, caminando un mismo sendero: el de los hombres que viven y buscan en este mundo. La fe es vida y experiencia. La palabra religiosa tendrá sentido si nace de esta experiencia y enriquece esta vida nuestra. Continúa Schillebeeckx: «El lenguaje eclesialógico es experimentado como 'carente de sentido' en la medida en que, sea como fuere, no contiene ya ninguna referencia perceptible a las experiencias reales vividas en el mundo... La consecuencia inevitable es la de que, si no se percibe ya esta relación con la experiencia propia, tampoco se prestará oídos a lo que los cristianos tengan que decir cuando empiezan a hablar de redención, resurrección y reconciliación»³.

Si volvemos la atención ahora a nuestro tema, tenemos que reconocer que la palabra 'Purgatorio' es una palabra en crisis. Y ya no se trata de la crisis de quien encuentra dificultad por justificarla a partir de la Biblia, sino la de quien no encuentra lugar para ella en su experiencia de fe, en su visión del mundo, en su esperanza... y en el lenguaje con que comunica su experiencia humana incluso con sus hermanos en la fe. Es un término que provoca imágenes y concepciones que 'no nos sirven', que no influyen en nuestras vidas..., y por eso mismo ha ido desapareciendo paulatinamente de la predicación y de la literatura teológica. Son pocos los que hoy día sienten la necesidad de sacar a luz esta cuestión.

El intento de estas páginas va a ser proponer una manera de romper este silencio de una manera significativa. Porque creo que el silencio que hoy día tenemos sobre muchos temas de la escatología cristiana es fruto de cierta pereza y cierto miedo a arriesgarse en nuevas interpretaciones..., y porque creo también que con ello perdemos valores profundos de la experiencia religio-

² E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe*, Salamanca 1973, p. 18.

³ *Ibid.*, pp. 16-17.

sa judeo-cristiana, que incluso hoy siguen teniendo consistencia⁴.

Por eso nuestro camino va a ser un camino hermenéutico, un proceso trabajoso por encontrar la Palabra de Dios que dirige nuestra vida cristiana y que se ha manifestado en la historia y la Iglesia de diversas maneras y con diversas palabras humanas. Para ello tendremos que dar por supuestos muchos elementos de la hermenéutica, tal como se ha desarrollado en los últimos años⁵; tendremos que considerar conocidos los principios de interpretación de las afirmaciones sobre el futuro, tal como los han desarrollado K. Rahner y E. Schillebeeckx⁶. Su significado y aplicación aparecerá posiblemente en nuestra manera de afrontar el problema de este artículo. Dando todo esto por supuesto, buscaremos lo que Schillebeeckx llama «una hermenéutica de la experiencia»⁷, en busca de la palabra que hoy tenga sentido para nosotros y nuestros contemporáneos. A primera vista es un problema de 'comunicación', pero al que no llegaremos nunca si no es a través de ahondar en las raíces del mensaje. Y quede claro que no tratamos en absoluto de justificar la Palabra de Dios —que no necesita de nuestra justificación en ningún respecto—, sino que queremos mirar al interior de nuestra experiencia para ver cómo esa misma palabra nos está justificando a nosotros como individuos y como miembros de una Iglesia y un mundo que camina en la historia.

EL METODO A SEGUIR

El camino que vamos a intentar trazar es indudablemente el fruto de muchas sugerencias e ideas recibidas y elaboradas a partir de muchas fuentes. Sería imposible remontarse a todas las fuentes. Sin embargo, ha sido determinante principal del método la inspiración de Paul Ricoeur. Lo que nosotros vamos a hacer va a ser una versión adaptada y aplicada de su método⁸. Al aplicarlo

⁴ P. RICOEUR, *Le conflict des interprétations*, Paris 1969, 272-277.

⁵ La literatura reciente sobre hermenéutica es muy extensa. Para una primera reflexión sobre los problemas filosóficos y teológicos comprendidos en ella, cfr. E. CORETH, *Grundfragen der Hermeneutik*, Friburgo 1969. Para una síntesis más sistemática, cfr. B. LONERGAN, *Method in Theology*, London 1971, 153-174. En la primera obra se podrá encontrar abundante bibliografía.

⁶ K. RAHNER, *art. cit.* E. SCHILLEBEECKX, "Algunas ideas sobre la interpretación de la escatología", en *Concilium* 41 (1969) 43-58.

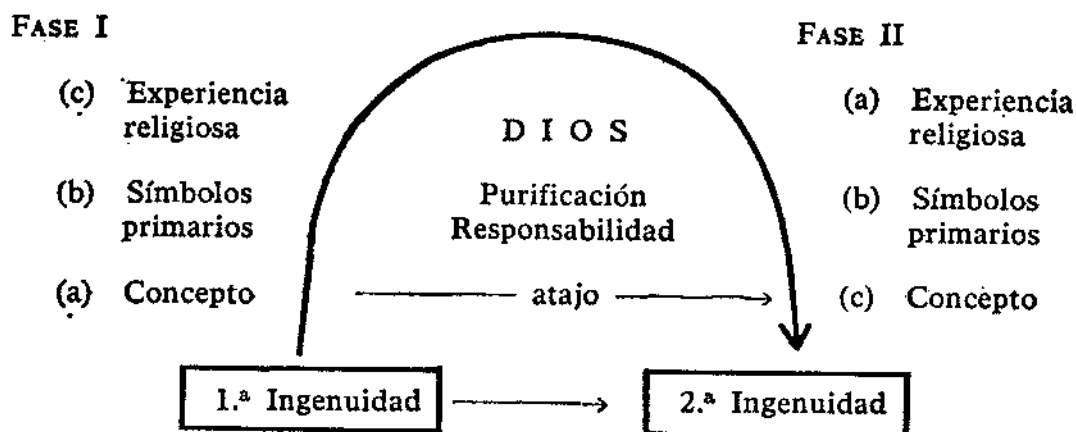
⁷ E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación*, p. 18.

⁸ Entre las obras de P. RICOEUR, cfr. especialmente *La symbolique du mal*, Paris 1960, y *Le conflict des interprétations*, Paris 1969.

a una cuestión concreta como es el Purgatorio, podremos ver sus valores, sus potencialidades y la provocación que esto supone para nuestra reflexión teológica en este y otros terrenos.

Si queremos ahora delinear brevemente el recorrido a seguir, partiremos del 'concepto recibido', el dogma tal como lo ha definido la Iglesia en Florencia y Trento y nos ha sido transmitido a nosotros; es un concepto que se nos ha dado ya hecho y delimitado; pero al mismo tiempo un concepto en crisis, un concepto que nos parece ingenuo, a-crítico, infantil, viejo, con la vejez de cuatro o más siglos..., en todo caso, distante de nuestra vida actual. Ricoeur llamaría a este punto de partida 'la primera ingenuidad' por lo que supone de 'ingenuidad' recibida, falta de crítica y aceptación en fe. El término a que queremos llegar será quizá otro concepto, pero esta vez un concepto postcrítico, purificado, capaz de ocupar un puesto en nuestra vida y nuestra expresión de fe. Este segundo concepto será también ingenuo porque delante de Dios la fe es siempre un don que nosotros no dominamos por la fuerza, sino que recibimos con gratitud y siempre en la oscuridad, con la ingenuidad de quien cree sin ver y espera contra toda esperanza. Por eso, Ricoeur llama al término final 'segunda ingenuidad'.

Si lo representamos gráficamente, sería algo así:



El proceso será doble: una primera fase nos llevará del concepto recibido a los símbolos religiosos que están en su origen, para tratar de llegar a través de ellos a la experiencia religiosa. La segunda fase será el camino inverso, es decir, reflexionar sobre esa experiencia religiosa como experiencia propia, para recu-

perar o crear los símbolos adecuados que la expresen y puedan luego comunicarse en un concepto nuevo, que tenga sentido hoy y pueda transmitirse como palabra religiosa. Es un proceso largo y penoso. Muchos de nuestros intentos han sido intentos por acortar el proceso en una especie de 'atajo', querer purificar los conceptos recibidos de una manera inmediata, cambiando solamente ciertas premisas, como si la reflexión de la fe fuera un fenómeno de traducción. El camino a que Paul Ricoeur nos invita es el camino de una teología, que es siempre conversión porque no traduce ideas y conceptos, sino que ahonda en la experiencia de Dios. Por la complejidad del proceso y por los diversos campos especializados por los que pasa (como son el estudio de los símbolos, la doctrina de la Iglesia, la Escritura, la fenomenología de nuestra praxis de fe, etc.), este primer intento correrá el riesgo de ciertas imprecisiones y se hará sumamente vulnerable a la crítica más aguda de los especialistas. Nos apresuramos a reconocer la limitación, con la esperanza de que al correr el riesgo, si bien no lo decimos ni todo, ni totalmente apuntalado, al menos podamos vislumbrar posibilidades para un estudio futuro más completo. Vayamos por pasos.

FASE I: *Superación de la 'primera ingenuidad'*

a) El primer paso hay que darlo a partir del dogma recibido. Todo dogma, escribió Rahner hace ya más de un decenio, no es simplemente un punto de llegada, sino que, al mismo tiempo que señala el final de un largo proceso, se hace punto de partida para otro proceso nuevo que comienza a partir de él. Nosotros, cristianos, que vivimos dentro de una Iglesia y una historia, no podemos partir de un vacío intelectual ni de un 'punto cero', sino que estamos siempre enmarcados en un momento cargado cultural e ideológicamente, y con un lenguaje ante el que no somos plenamente libres, porque lo encontramos ya hecho y como tal se nos da⁹.

Este concepto recibido ha de ser desmenuzado, roto, dividido en sus diversos elementos, para poder avanzar así en busca de su fondo de sentido¹⁰. Concretamente, el concepto de Purgatorio

⁹ K. RAHNER, "Was ist eine dogmatische Aussage?", en *Schriften V*, Einsiedeln 1962, 54-81.

¹⁰ P. RICOEUR, *Le conflict*, p. 266.

recibido de los Concilios Laterano II, Florentino y Trento se podría resumir en los siguientes elementos¹¹:

- Hay una pena debida al pecado (Denz 1580).
- Esta pena se explicita más como necesidad de purificación en esta vida o después de la muerte: en el purgatorio (ibídem).
- Tiene un cierto carácter temporal (Denz 856; 1867).
- Se refiere a las 'almas' de los difuntos (Denz 856; 1304; 1580; 1867).
- Estas almas pueden ser ayudadas (aliviadas?) (Denz 856; 1304; 1867).
- Por los sufragios de los vivos, especialmente el sacrificio de la Misa (Denz 856; 1304; 1867).
- A esto se suman un conjunto de símbolos secundarios, que nunca han sido considerados como centrales a la doctrina de la Iglesia.

Al querer ahora analizar este concepto en sus diversos elementos, tenemos que tener en cuenta tres niveles de interpretación: distinguir entre el contenido, el modelo de interpretación en que ese contenido se ha presentado y entendido, y los símbolos que lo acompañan¹².

aa) En este primer paso nos referimos a los *símbolos* llamados 'secundarios', y con ellos queremos decir símbolos complementarios, creados o usados al servicio de un mensaje determinado ya intelectualmente, como es el concepto del Purgatorio una vez elaborado. Son, por lo tanto, símbolos racionales, que sirven de analogía y que están subordinados a una doctrina. Son, por lo tanto, símbolos relativos, dispensables, fácilmente sustituibles por otros. Por ejemplo, el tipo de pena que supone el purgatorio, si hay o no fuego, las mediciones temporales, etc. No sería una exageración decir que mucho de lo que se ha dicho y escrito este

¹¹ Entre la literatura sobre la doctrina del Purgatorio, cfr. como primera referencia: Y. M. CONGAR, "Le Purgatoire", en *Le mystère de la mort et sa célébration*, Paris 1956, 279-336. E. FLEISCHACK, *Fegfeuer. Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen*, Tübingen 1969. HOFMANN, G. Ed., *De Purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae*, Romae 1969. K. RAHNER, "Fegfeuer", en *LTh.K.* IV. Col. 49-55.

¹² Cfr. el análisis que hace E. SCHILLEBEECKX de la Resurrección a partir de esta triple división en: "Leven ondanks de dood in heden en toekomst", en *Tijdschrift voor Theologie* 10 (1970) 418-451.

siglo sobre el Purgatorio ha sido simplemente tratar de renovar o purificar algunos de estos símbolos¹³.

bb) Más importante y de mayor resonancia es la cuestión de los *modelos de interpretación* que están en todo el proceso de gestación del concepto. La fe no se puede expresar si no es encarnada en un lenguaje, un pensamiento, unos esquemas culturales y filosóficos que le sirven de vehículo y de medio de comunicación. Al mismo tiempo, esta encarnación tiene un carácter histórico y carga el contenido de la fe con elementos culturales y temporales, que entran en los presupuestos de toda afirmación doctrinal¹⁴. En el caso del Purgatorio podríamos señalar algunos de los presupuestos básicos que forman el modelo concreto en que el Purgatorio ha sido definido y transmitido hasta ahora: para ello volvemos a los elementos que más arriba hemos desmenuzado:

— La doctrina tradicional ha sido enmarcada en lo que algunos autores llaman la 'escatología de almas', y lo hace sobre el presupuesto antropológico-teológico de que el alma separada tiene una subsistencia propia independiente en cierta manera del cuerpo. Ha habido esfuerzos notables por superar un platonismo demasiado escueto y por corregir malas interpretaciones, pero la tensión queda. El hecho de que hoy día esta subsistencia de las 'almas separadas' se haya puesto en tela de juicio por teólogos de solvencia pone este presupuesto al margen del dogma, o al menos lo hace seriamente problemático y hace ver su no obligatoriedad para la fe¹⁵.

— En la concepción de la 'pena' debida al pecado y su purificación se perciben señales indiscutibles de un esquema antropológico paralelo al esquema de la justicia humana y el proceso complejo de la purificación, tal y como la experimentamos en este mundo¹⁶. Hay una pena debida al pecado, y a mayor pecado co-

¹³ Sobre los símbolos secundarios, ver referencias de paso en P. RICOEUR, *La symbolique*, 11-30. *Le conflit*, 266-267.

Sobre la manera de tratar la cuestión del Purgatorio en la teología reciente, véanse, además de los autores arriba citados: C. POZO, *Teología del más allá*, Madrid 1968, especialmente pp. 252-254. P. N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, v. III, Paris 1968, etcétera.

¹⁴ E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación*, pp. 65-114.

¹⁵ Cfr., por una parte, C. POZO, *op. cit.* Por otra, J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1969, 307-318; K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1961.

¹⁶ Cfr. más abajo, al hablar de la recuperación de los símbolos.

responde mayor pena. El proceso de la purificación será relativo y correspondiente a la magnitud del pecado, etc.¹⁷

— Otro presupuesto incluido en la concepción de la purificación después de la muerte es un tiempo o situación intermedia entre la muerte del individuo y la resurrección de los muertos al final de la historia; una separación 'en cierta manera' temporal entre el juicio particular y el Juicio Universal. También este presupuesto es considerado problemático hoy por un número creciente de teólogos¹⁸.

— Por último, la ayuda que los vivos pueden ofrecer a los difuntos está estructurada sobre una premisa de cierta correspondencia temporal entre el tiempo que nosotros experimentamos en nuestra historia y el tiempo de purificación después de la muerte en el más allá; y de una manera más tenue, una concepción un tanto individual de la purificación del singular y de nuestra unión a los difuntos¹⁹.

Es a partir de estos presupuestos como se ha formado el concepto del Purgatorio, tal como nosotros lo hemos recibido. Ni que decir tiene que al hacerse problemáticos los presupuestos se impone con mayor urgencia la precisión en la búsqueda del contenido. No son los presupuestos los que explicitan la llamada religiosa del dogma ni constituyen su esencia. Necesitamos dar un paso más y tratar de llegar al *contenido* de ese mensaje.

cc) Pero no estamos aún en condiciones de responder a esta pregunta. Sencillamente porque nunca estamos tan libres que podamos descarnar de tal manera el mensaje que lo captemos directamente sin la mediación de la palabra o los esquemas mentales en que vivimos y nos movemos. Por eso nuestro proceso ha de continuar y buscar un poco más profundo en la zona expresiva anterior al lenguaje lógico; en otras palabras, la zona de los símbolos primarios, fundamentales, que nos lleven, en cuanto sea posible, al corazón de la experiencia religiosa²⁰.

¹⁷ P. RICOEUR, "Interprétation du mythe de la peine", en *Le conflit.*, pp. 348-369.

¹⁸ Cfr. J. ALFARO, "La resurrección de los muertos, en la discusión teológica sobre el porvenir de la historia", en *Gregorianum* 52 (1971) 543-544. Igualmente, cfr. los autores citados más arriba en nota 15.

¹⁹ Aquí sería necesario un análisis del lenguaje litúrgico en torno a la oración por los difuntos, un estudio de la praxis de la Iglesia en sus diversos niveles de expresión y de las imágenes que rodean la liturgia funeraria. Puede servir de referencia el estudio histórico de J. NTEDIKA, *L'Evocation de l'au-delà dans la prière pour les morts*, Paris 1971.

²⁰ Th. FAWCETT, *The symbolic language of religion*, London 1970, p. 170. P. RICOEUR, *La symbolique*, 11 ss.

b) Algo más arriba hablábamos de símbolos racionales, secundarios, que sirven de vehículo a conceptos elaborados lógicamente. Ahora nos volvemos a los *símbolos primarios*. Por símbolos primarios nos referimos, con Ricoeur, a aquellos símbolos que «son significados analógicos formados espontáneamente y dadores inmediatos de sentido», por ejemplo, la impureza análoga de la mancha, el pecado análogo de la desviación, etc. No son el fruto de una elaboración intelectual, sino que nacen de la experiencia directa del hombre, como el significado del agua como amenaza y destrucción para una persona que ha experimentado los efectos catastróficos de una inundación²¹. Estos símbolos son prerracionales y, por lo tanto, están siempre en necesidad de interpretación; son símbolos que 'hacen pensar', que provocan a una reflexión²². Por eso son siempre el lazo intermedio entre los conceptos y la experiencia. Están más cerca de la experiencia que la idea, y al mismo tiempo necesitan de ésta para comunicarse, aunque cada interpretación fuerza en cierta manera, limita y reduce el alcance significativo del símbolo²³.

Entre los símbolos más importantes que están en las fuentes de inspiración del Purgatorio podemos señalar los de mayor profundidad y más consistencia escriturística. En primer lugar, *el Juicio de Dios*. El Juicio de Dios es un juicio que se realiza sobre la historia, sobre los pueblos y las naciones. Es un Juicio que, al mismo tiempo que amplía paulatinamente sus horizontes de la historia de Israel a la historia universal²⁴, se va haciendo también más exigente frente al individuo, insistiendo más y más en la responsabilidad de los singulares y de los pueblos. El Juicio de Dios es un desarrollo del tema de la *Justicia divina* como manifestación de Dios en la Historia, lugar de su encuentro, realización de su plan de salvación. Esta justicia muestra un desarrollo en el Antiguo Testamento, desde la justicia que se manifiesta en esta vida, en la elección, en las bendiciones de Dios sobre los justos..., sobre el pueblo..., en el cuidado de los oprimidos por la injusticia de los hombres... hasta la justicia de Dios, que va más allá de la muerte y que se expresará eventualmente en la fe en la resu-

²¹ Id. *La symbolique*, p. 25.

²² *Ibid.*, pp. 323-332.

²³ Id. *Le conflit.*, pp. 32-33; 296-297; 268-277, etc.

²⁴ Cfr. G. v. RAD, *Theologie des Alten Testaments*, Munich 1967-1970. "Gericht", en *LThK, Sacramentum Mundi, Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, etc. D. MOLLAT, *Jugement dans le N. T.* Suppl. Dict. Bible IV, 23, 1321-1344. L. MORRIS, *The bibl. doctrine of judgment*, London 1960.

rección. Justicia que nace de la iniciativa de Dios, que juzga y salva, y que realiza la historia en referencia a su vida y su futuro. A partir de aquí nacerán con el tiempo una serie de símbolos de menor consistencia, como son el Sheol, la Gehenna y todas las elaboraciones detalladas sobre el más allá de la Apocalíptica judía tardía. Como símbolos, por lo tanto, Justicia y Juicio de Dios son dos aspectos —objetivo y subjetivo— de la realidad de Dios en la vida y la historia del hombre²⁵.

A estos símbolos responden por parte del hombre los símbolos de *impureza* (mancha), el *pecado* (desviación, caída) y la *culpa*²⁶. La impureza señala una justicia de tipo fatal, una especie de infección del mal y un terror sagrado a la venganza de la divinidad. El pecado se refiere a la situación del hombre ante Dios; por una parte, indica su situación de injusticia como algo objetivo, y por otro, señala la cólera de Dios ante la transgresión; el mal no es algo que viene de fuera, sino que está en el corazón del hombre que no obedece; se anuncia aquí ya, en el esquema simbólico, la necesidad de una expiación ritual, algo objetivo que restaure la situación alienada del hombre ante su Dios. La culpa, por último, indica el factor objetivo del mal uso de la libertad, de la responsabilidad del hombre frente a la justicia; el castigo en el contexto de la culpa no será ni la venganza fatalista de la divinidad (las uvas agraces del Antiguo Testamento²⁷), ni la restauración de un mero orden objetivo, sino que será también la enmienda del pecador, la restauración interior del sujeto; por eso el símbolo de la culpa se desarrolla a medida que crece el sentido de responsabilidad y el valor del individuo. En la mancha y el pecado había poco espacio para una gradación de intensidad; en la culpa se impone una valoración de mayor o menor gravedad, responsabilidad, malicia o bondad, con claras consecuencias para las imputaciones legales, que desarrollará la comunidad, la ciudad o la Iglesia²⁸.

A partir de aquí se desarrollan los símbolos de carácter ritual, como una nueva respuesta o como una mediación entre la justicia divina y la realidad de la desobediencia en sus diversas manifestaciones. También aquí nos encontramos con tres grupos de ritos o de operaciones simbólicas. La *purificación* ritual es la contrapartida de la mancha; si la mancha es el símbolo más a pro-

²⁵ *Ibid.*

²⁶ P. RICOEUR, *La symbolique*, pp. 31-144.

²⁷ Cfr. Lamentaciones 5, 7; Ez 18, etc.

²⁸ Para una explicación más detallada, cfr. RICOEUR, *loc. cit.*

pósito para expresar una situación irregular de la persona o de la comunidad, la purificación ritual expresa la vuelta al orden, la liberación del miedo a la cólera vengadora; se da prácticamente siempre dentro de un sentido de solidaridad, paralelo al carácter de infección que tiene toda mancha; hay una relación de pueblo, de grupo, que determina el significado de la purificación²⁹. Al pecado, por su parte, corresponde el *sacrificio* como mediación con la Divinidad; el sacrificio pone al pueblo de nuevo 'ante Dios', pero ya en camino de restauración de relaciones, aplacando su cólera, subsanando la corrupción del corazón, liberando al pueblo de la maldición, que provoca el pecado³⁰. Y cuando el sentido de la culpa se desarrolla más y la responsabilidad individual forma parte integrante de la religiosidad del pueblo, la *oración* (o sacrificio) *del pueblo por los difuntos* expresa la dimensión subjetiva última de este proceso de purificación³¹.

Naturalmente, es imposible dividir estos tres grupos de símbolos entre sí y sus diversos niveles. Todo desarrollo incluye los datos anteriores, y la culpa incorpora la mancha y el pecado³²; de igual manera, la oración por los difuntos incorpora el sacrificio y la solidaridad en la mancha que necesita purificación de todo el pueblo. Esto es sumamente importante para poder entender correctamente el texto clásico de 2 Mac 12,38-45. Es todo este mundo simbólico el que está encerrado en el texto y en la práctica judía. Hay que distinguir entre el texto y la interpretación del autor. La práctica, con todos sus elementos simbólicos, es mucho más rica que la interpretación: implica solidaridad, responsabilidad, presencia, perdón, purificación. La interpretación no es exhaustiva, no reduce el significado de la práctica ritual, sino que indica un elemento nuevo, importante, con que enriquecer todo el pasaje. Olvidar estas distinciones puede llevarnos a empobrecer un pasaje lleno de sentido³³.

²⁹ *Ibid.*, 39-45.

³⁰ *Ibid.*, 94-98.

³¹ El tema de la oración por los difuntos es quizá de los menos estudiados en el contexto en que nosotros lo orientamos ahora. Quizá hará falta aún esperar nuevas investigaciones para profundizar en los factores religiosos y antropológicos que lo constituyen como tal.

³² P. RICOEUR, *La symbolique*, 100-106.

³³ Es difícil liberarse de la impresión de que la mayor parte de las interpretaciones "dogmáticas" del texto de 2 Mac 12 quieren reducir demasiado el texto a una prueba del Purgatorio, sin haber dilucidado de antemano la riqueza de elementos que contiene. No parece justificada una elaboración demasiado especulativa sobre el purgatorio a partir de una práctica como la que alaba el autor del pasaje.

Una vez apuntados algunos símbolos especialmente pertinentes a nuestro tema, conviene indicar aquí que su lectura y su interpretación han de seguir el esquema religioso en que han aparecido y se han formado. Si el símbolo es algo que tiene como función 'hacer pensar' y exige una interpretación para poder comunicar su mensaje religioso, es importante determinar cuál ha de ser esa interpretación. Si, por ejemplo, hacemos del Juicio de Dios el símbolo central del Purgatorio, tendremos que saber leer dentro de cada una de las expresiones de este Juicio la palabra religiosa que se nos ofrece. Para ello tendremos, sin duda, que hacer un esfuerzo de purificación de nuestras categorías espontáneas de interpretación. Tenemos que eliminar la interpretación de tipo literal, fisicista, 'objetivista', en la que aplicamos a Dios los esquemas de nuestra justicia o tratamos de entender expresiones simbólicas como si fueran descripciones de acontecimientos. No nos sirve tampoco la interpretación meramente 'pedagógica', no solamente porque en la palabra revelada hay un mensaje lleno de contenido, sino porque la interpelación de la Palabra es una interpelación a la libertad del hombre, no a sus reacciones más infantiles... Nos resulta insuficiente la interpretación legalista, jurídica, por las mismas razones que excluimos la interpretación literal. No nos puede satisfacer más que la interpretación 'religiosa', es decir, la que recibe la palabra en todo su contexto de Palabra de Dios que llama a la conversión del corazón y que ilumina el entendimiento para ver de nuevo la realidad con ojos de fe. La palabra religiosa, escribe Ian Ramsey³⁴, tiene como función, por una parte, provocar una 'iluminación', un desvelamiento de la realidad: la Justicia Divina sobre todo, el amor y el bien como esperanza, la liberación del pobre..., etc. Y por otra parte, es una invitación y llamada a la conversión, es decir, a realizar la justicia, la liberación, el amor, en sus diversas posibilidades.

c) A partir de estas consideraciones podemos quizá ahora vislumbrar algo de lo que puede constituir la *experiencia religiosa*, que ha estado en la base de todo este proceso. Israel vive su historia como historia de salvación. En medio de las experiencias de una historia sumamente accidentada, encuentra la clave de significado de todo su proceso en la Justicia de Dios que elige y salva. Es una historia libre de fatalismos y con una fuerza di-

³⁴ I. RAMSEY, *Religious language*, London 1957. Id., *Christian discourse*, London 1965.

námica de apertura a la salvación y a la libertad³⁵. La Alianza con Yahve es el marco en que entran todas las otras experiencias y expresiones de la fe. El Dios de la Alianza es un Dios fiel de promesas y de justicia.

En este marco de la Alianza el Pueblo desarrolla un profundo sentido de la Justicia divina; primero, como justicia que salva a Israel de los otros pueblos, de las naciones, de Baal...; hasta llegar más tarde a una justicia que salva y acusa a un tiempo, no solamente fuera, sino también dentro del pueblo: Dios es un Dios que aborrece la injusticia, especialmente cuando va dirigida contra los pobres, los débiles, los oprimidos. Es un Dios que llama a la conversión del corazón y la responsabilidad. Un Dios que no quiere mejor sacrificio que la liberación de los esclavos y la justicia sobre los pobres³⁶.

Este sentido profundo de justicia, desarrollado especialmente en la predicación profética, va transformando la experiencia de purificación del pueblo, de una purificación ritual, a una purificación más radical del corazón, llamado a convertirse, a disociarse, de la comunión con los injustos, con los que se aprovechan de la miseria de los pobres o explotan al pueblo... Los Salmos son un testimonio de esta profundización en la experiencia de purificación: porque la Palabra de Dios es una palabra que acusa y pide cuentas. El pueblo se siente siempre confrontado con una situación de injusticia, de inadecuación con la justicia de Dios. Siente la necesidad de un juicio definitivo sobre las naciones que oprimen al pueblo fiel... y siente la necesidad de un juicio estricto también frente a las injusticias dentro del pueblo; el pecado de los mismos israelitas que se vuelven a la idolatría, oprimen al pobre, y se separan del camino de Yahve.

Al mismo tiempo, la inadecuación de la justicia humana y la insuficiencia de la experiencia terrena pone al pueblo ante una nueva dimensión —escatológica— futura de la justicia divina. La purificación, nunca plenamente realizada acá abajo, encontrará su realización plena en el Día de Yahve, en el 'juicio final', en la Resurrección de los Muertos..., que aparece así dentro de un contexto de Juicio y salvación. El Juicio final y la Resurrección sirven, pues, de escenario último y definitivo para la confesión de la justicia divina sobre toda la historia. Es una palabra de doble filo

³⁵ Cfr. G. VON RAD, *op. cit.*, vol. I.

³⁶ Cfr. Is 58, Amos, Jeremias, Ezequiel, etc.

que se ofrece como salvación y esperanza, y también como juicio y llamada a la conversión.

Dios mismo es el agente de esta purificación de juicio. El encuentro con Dios es una purificación, en la creación entera, en su palabra, tanto creadora como profética, en la Justicia. El hombre se siente incapaz de purificarse a sí mismo porque se siente lleno de pecado, desde su nacimiento. Es Dios el que nos lava y nos purifica como por el fuego. En el Nuevo Testamento, este encuentro con el Dios que limpia y juzga se realiza en el encuentro con Jesús, cuya Persona misma se hace juicio que convierte, juzga y salva ya ahora. Jesús es la norma del Juicio de Dios, como realizador de toda justicia, como luz de los ciegos y liberación de los cautivos. La experiencia de encontrarse con Jesús fue una experiencia de ser salvado o ser juzgado. Su encuentro fue siempre una llamada y una provocación. Su vida le hizo Juez de la historia, y por eso mismo, esperanza y salvación³⁷.

En este contexto, se experimenta también en la Escritura y en la Iglesia la solidaridad orante con los difuntos. Ritos y sacrificios que expresan la realidad comunitaria de la vida humana. Sacrificios por el pecado, por el pueblo... El pecado del hermano cae dentro del ámbito de la comunidad y se ofrece por él una oración o un sacrificio de esperanza, la esperanza en la vida de Dios, en la Resurrección. El sacrificio de Cristo es de ahora en adelante el único sacrificio adecuado, y la oración por los difuntos encontrará en su recuerdo y su renovación la palabra más clara y la garantía más fuerte de la esperanza.

FASE II: *En busca de la 'segunda ingenuidad'*

No lo hemos dicho todo, ni podríamos haberlo hecho en tan breve espacio. Pero tenemos que detenernos en algún sitio, y creo que lo podemos hacer aquí. Hemos insinuado solamente algunos aspectos de la experiencia religiosa de Israel y de la Iglesia, que están a la base del mensaje y la doctrina del Purgatorio. Ahora tenemos que rehacer el camino siguiendo los mismos pasos en sentido inverso, pero sobre la experiencia, los símbolos y los conceptos que nosotros vivimos y que pueden expresar nuestra vida de fe³⁸. También en esta parte seremos escuetos y nos mantendremos

³⁷ Cfr. el tema del Juicio en Juan. Espec. J. BLANK, *Krisis: Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg 1964.

³⁸ "El lenguaje simbólico se crea inmediatamente a partir de la ex-

en nuestro papel de provocación e insinuación de elementos para una reflexión teológica.

a) *La experiencia religiosa.* Al querer analizar nuestra experiencia religiosa, nos fijaremos solamente en tres elementos que nos parecen íntimamente ligados al tema del purgatorio, tal como lo venimos estudiando. No cabe duda de que el Dios cristiano en quien creemos y que compromete nuestras vidas no es un Dios reducible al nivel meramente ético ni a una serie de prescripciones morales. Al mismo tiempo, tampoco podemos negar que es un Dios que nos hace libres, y al hacernos libres, nos hace responsables. En lo más hondo de la experiencia religiosa hay un compromiso total, una llamada a la responsabilidad. Esta responsabilidad es de tal categoría que puede comprometer nuestra existencia y realización total de una manera definitiva en bien o en mal (mensaje del infierno). Y al mismo tiempo, es una responsabilidad que llega a todos los niveles de nuestra vida personal-individual, social y comunitaria, política-internacional... y cósmica, en nuestras relaciones a la vida, al mundo y a las cosas. El Dios vivo de la Biblia es un Dios de Justicia cuyo plan total es la reconciliación de todas las cosas; nuestra fe es una llamada a esta misma justicia como exigencia y realización. Es una llamada que no puede quedar nunca recortada a las pequeñas dimensiones del sentido común de una época o las valoraciones éticas de sectores culturales de la humanidad.

La experiencia de purificación es también capital en nuestra apertura religiosa a la realidad. Purificación que se está efectuando continuamente, y que la mayor parte de las veces experimentamos como liberación, tanto de nosotros mismos, como de miedos y presiones del mundo que nos rodea. La mancha personal y la infección del mal del mundo son siempre zonas de nuestra vida religiosa en que nos estamos purificando sin cesar. La oración, como apertura a Dios y encuentro con Cristo, ha sido siempre una fuente de purificación, experimentada no pocas veces como dolorosa; los místicos han sido en la historia los testimonios más elocuentes de hasta dónde puede llegar este encuentro doloroso con el Dios que purifica para el amor. El encuentro con la sociedad, sus injusticias, la urgencia de los problemas, el clamor de los pobres y los oprimidos, el dolor de los olvidados y los que

perencia y trata de conservar esta experiencia para edades futuras. Sin una renovación constante a través de la experiencia presente, sin embargo, los símbolos se hacen signos, los ritos se convierten en magia y los modelos se transforman en cosmología", TH. FAWCETT, *op. cit.*, p. 274.

sufren, la llamada de la reconciliación de todos los divididos y separados..., todo esto son experiencias de purificación, porque no podemos ser hombres en un sentido verdadero sin que estas realidades nos afecten y nos hagan sufrir..., no solamente el dolor existente, sino nuestra inadecuación para amar y comprometernos por él. Y por último, el encuentro consigo mismo como tensión, como falta de integración y unidad, como proceso nunca terminado entre la inocencia perdida y la reconciliación futura, entre la sed de justicia y el egoísmo de cada día... La llamada última del ser hombre, del encuentro con los demás y con Dios, nos lleva siempre a situaciones y tensiones de conversión y purificación, que nunca se completan en este pedazo de historia en que vivimos y nos hacen desear y pedir la purificación total y definitiva en Cristo y el Padre. Lo escatológico y futuro está integrado en nuestra misma experiencia de hoy.

Otra experiencia importante de nuestra expresión religiosa es la solidaridad orante con los difuntos. Es una experiencia que está más profunda en nosotros que las explicaciones dadas al fenómeno de la muerte desde cualquier punto de vista que sea. Nuestra comunión con los difuntos trasciende el momento de la muerte, no se limita a las mediciones que nos proporcionan los relojes, ni se reduce al ver o no ver, recordar u olvidar. Solidaridad e identificación con personas que han vivido a nuestro lado y han compartido nuestra vida y nuestro afecto. Espontáneamente esta solidaridad se nos hace oración, preocupación, tristeza y esperanza: porque creemos en la vida eterna de Dios y en la resurrección. Porque nos sentimos responsables de los demás y queremos participar con ellos en la vida que Cristo nos ofrece.

b) *El redescubrimiento de los símbolos.* Escribe Fawcett que la historia de la religión se podría considerar como marcada por períodos de desintegración simbólica, seguidos de períodos de renovación religiosa³⁹. La época en que nosotros vivimos ha pasado ya o está pasando al menos por la desintegración de los símbolos. Sin embargo, cuando la crisis de los símbolos nos ha forzado a remontarnos a las fuentes de la vida religiosa y el encuentro con la divinidad, volvemos a encontrarnos con la necesidad ineludible de recrear símbolos, redescubrirlos, reformularlos... para que en un deseo descarnado por encontrar lo profundo de la experiencia, no terminemos perdiendo esta misma experiencia por ausencia de encarnación en la vida y la conciencia. La crisis de los símbolos

³⁹ *Ibid.*, p. 189.

no termina jamás en su desaparición —que sería una nueva forma de nihilismo—, sino que provoca el proceso de su renovación y revitalización, que es una manera de vivir creadoramente.

En este terreno tenemos que observar que no basta con salir del paso con la primera imagen que se nos ocurra y que tenga un cierto contenido simbólico. Dada la hondura de la experiencia religiosa, necesitamos de símbolos complexivos y profundos. Por eso mismo necesitamos 'redescubrir' símbolos antiguos, cargados de significado y de posibilidades significativas; símbolos que por su carácter inmediato y pre-racional son capaces de evocar y expresar la polivalencia de experiencias totales. De lo contrario quedaríamos a merced de los símbolos gastados y superficiales de nuestra sociedad de consumo. Por eso, tanto el Juicio de Dios como el Purgatorio han de ser considerados seriamente como símbolos que pertenecen a esta experiencia religiosa en profundidad. Y esto lo hacemos no para detenernos en ellos como punto final, como estadio absoluto, definitivo, sino para dejarles que provoquen la visión, la revelación y la conversión que la Palabra de Dios está destinada a provocar. El Purgatorio nos hablará siempre de la responsabilidad humana en todos sus niveles, hasta las dimensiones en las que se mueve y actúa nuestro cuerpo, nuestra sociedad y nuestras relaciones; nos hablará de la purificación como un proceso penoso, largo, y que llega a todos los niveles de la vida humana. «La doctrina del purgatorio —escribe G. Baum— implica que la reconciliación total es un proceso que empieza en la fe y lleva a conversiones y transformaciones con frecuencia dolorosas en los niveles más ocultos de la personalidad humana»⁴⁰.

Que este símbolo sea un símbolo rico en contenido para transmitir nuestra experiencia aparece claro si examinamos brevemente la experiencia normal de nuestras purificaciones internas, la experiencia de nuestras purificaciones en las relaciones personales, por una parte, y la comparamos con la experiencia sacramental de la penitencia como un caso significativo de coincidencia de símbolos y signos. Tanto en nuestra purificación terrena, como en la confesión sacramental, como en la expresión escatológica del purgatorio, tenemos los siguientes elementos, que ponemos a continuación en tres columnas:

⁴⁰ *Man becoming*, New York 1970, p. 101. P. RICOEUR, *Le conflit*, 276-277.

<i>Purificación terrena</i>	<i>Confesión</i>	<i>Purgatorio</i>
— Hay un purificarse de algo	— También aquí	— Purificación total
— Es doloroso	— Dolor, vergüenza	— Símbolos secundarios
— Elemento temporal	— Hay un proceso	— Símbolos temporales
— Elementos rituales (gestos...)	— Ritual sacramental	— Oraciones por los difuntos
— Hay algo judicial: perdón...	— Elemento judicial	— Juicio de Cristo...
— Hay proporción en la pena	— Penitencia	— Grados, duración...
— Hay compensación: regalos...	— Satisfacción...	— Sufragios, indulgencias, etc.

El purgatorio, por lo tanto, abarca y expresa simbólicamente la dimensión escatológica y última de la purificación en todos sus niveles. No es un símbolo que se pueda descartar fácilmente y a la ligera, a riesgo de perder una forma de expresión sumamente rica y expresiva de nuestra vida en proceso.

Con todo, habrá que mantener en el centro de nuestros símbolos la figura de Cristo. El símbolo Cristo-Juez es el de máximo sentido, y la escena tan sumamente dramática de Mateo 25 será siempre una expresión enormemente apropiada para transmitir el mensaje del Juicio de Dios y la responsabilidad humana frente a él. En el encuentro con Cristo Juez podemos expresar todos los elementos de nuestra experiencia religiosa como una experiencia de justicia, la Justicia de Dios, que es amor y que es salvación de los pobres, de los oprimidos, de los que sufren. La figura de Cristo Juez es la expresión definitiva y escatológica del Juicio que —de acuerdo con el Evangelio de Juan— se realiza ya ahora y que nos está llamando día a día a una responsabilización frente al mundo, la sociedad y el futuro del hombre. Esta centralidad de Cristo evitará, además, que nuestros símbolos se idolatricen, se objetivicen de tal manera que la palabra religiosa se convierta en una cosmología del futuro, sin mensaje y sin fuerza evocadora.

Hay que subrayar, por último, que ningún símbolo es adecuado para expresar la realidad suprema de Dios y su Juicio sobre la historia. Todos los símbolos quedan relativizados y necesitan complementarse mutuamente para poder ser símbolos cristianos y religiosos y no perder la apertura de la experiencia fundamental. Por eso es totalmente inadecuado el dilema cató-

lico-protestante, en que las preferencias parecen contraponer de alguna manera el Juicio de Dios y el mensaje del Purgatorio; una purificación totalmente formulada en términos de Juicio de Dios, que es el que realiza la purificación total del hombre frente a una purificación expresada en un esquema más antropológico, sobre categorías o presupuestos de tipo 'proceso'. No se trata de escoger uno sobre otro (aut...aut), sino que los dos símbolos se complementan para expresar la complejidad antropológica, cristológica, eclesiológica, de nuestra responsabilidad y purificación ante el Dios de la historia, que es un Dios que salva y purifica dentro de la historia, llamando continuamente a la reconciliación, y cuya palabra última —escatológica— será la realización de esta reconciliación sobre toda la historia al final de los tiempos.

c) *¿Podemos encontrar un nuevo concepto?* Hemos llegado así al final de nuestro camino. ¿Cómo podemos formular hoy, con palabras inteligibles y oportunas, lo que hasta aquí hemos venido reflexionando sobre nuestra fe? En este momento no podemos olvidar que el símbolo tendrá siempre más profundidad y más poder evocador religioso que los conceptos y las explicaciones. No podemos pretender sustituirlos. Tampoco podemos caer en la tentación de reducir el mensaje al traducir el símbolo a esquemas lógicos racionales. Teniendo esto en cuenta, podemos ahora insinuar tres elementos que salvan el contenido del dogma y pueden contener y resumir quizá lo esencial del mensaje religioso que aquél encierra para nuestros días.

1. Un primer elemento es explicar el Purgatorio como un mensaje de responsabilidad frente al juicio de Cristo en términos como los que presenta Mateo 25, es decir, como responsabilidad frente al mal del mundo, el sufrimiento de los hombres, la miseria de los pobres, la alienación de los marginados, etc. "Tuve hambre y me disteis de comer..." es una palabra que llama y que exige. La responsabilidad ante Dios es responsabilidad ante los hombres y la Justicia. La llamada a la reconciliación es llamada a la liberación y a la posibilidad de una nueva humanidad con unas estructuras sociales y políticas más justas, con unas condiciones vitales más humanas. Cuando algunos autores antiguos y modernos hablan del Purgatorio en términos de 'vergüenza' ante el juicio de Cristo, hay que recordar que esta vergüenza no es la de las pequeñas travesuras de pecados ocultos, sino el abandono irresponsable y culpable de las responsabilidades del hombre frente a la vida de los demás y la caridad comprometida.

2. Es además un mensaje de purificación ante Dios y los demás. También en la purificación ha de estar la justicia en primer término. El encuentro con Dios y con Cristo como purificación de la injusticia es un encuentro como el de Zaqueo; un encuentro que, al mismo tiempo que limpia las impurezas del pasado, renueva el corazón y da una nueva visión de las cosas. La palabra de juicio es una invitación urgente a la purificación total de nosotros para poder realizar esa misma palabra en amor y solidaridad. Tendríamos que recuperar el sentido purificador que tiene el amor humano, el matrimonio como proceso hacia un amor más profundo y más auténtico, la amistad, la comunidad cristiana y humana, la solidaridad mundial... Todo esto son zonas de expresión personal donde necesitamos purificarnos y donde se nos ofrecen continuamente posibilidades de purificación. El hablar del Purgatorio como purificación escatológica no significa que nuestra purificación se realiza fuera del mundo en un más allá del tiempo, sino que la purificación es una dimensión íntima, última (eschaton) y siempre presente de nuestra experiencia religiosa y humana. La futuridad del mensaje está en la futuridad misma de Dios y nuestro encuentro definitivo con Dios, que es el futuro absoluto de toda existencia.

3. La dimensión social y eclesiológica de esta responsabilidad y purificación se expresa en la oración por los difuntos. Es ésta una práctica tan antigua y tan universal en la historia humana que apenas necesita justificación. Nosotros tendremos más bien que aclararnos a nosotros mismos su sentido cristiano. Este sentido no se puede poner en una especie de mecanismo de 'asistencia social' a las almas difuntas, ni en la fuerza de los números de Misas, ni en un pretender suavizar 'la cólera de un Dios airado' y usurero con nuestras súplicas..., sino que hay que buscar su sentido en el interior mismo de la oración de un pueblo por sus hermanos. Solamente así podremos sustraernos a la magia de los números y la superstición de las fórmulas 'infalibles' de salvación, donde unas prácticas determinadas pretenden sustituir la misericordia insondable de Dios.

La Iglesia está presente siempre a sus miembros de una manera 'orante'. Desde nuestro nacimiento hasta nuestra muerte nos acompaña la Iglesia en los hermanos como la comunidad solícita que camina con nosotros a la casa del Padre. Su oración es, por lo tanto, una oración de *presencia*. Ahora bien, la Iglesia es sacramento del amor y del perdón; su presencia es siempre una

presencia *perdonadora*, porque es consciente de los pecados de sus hijos y tiene como misión realizar sacramentalmente con su oración y su perdón el perdón de Cristo; el perdón (la intercesión) de la Iglesia por los difuntos tiene un valor de signo del perdón de Dios, que 'jamás abandona a los suyos'. Por eso es también una presencia *eucarística*, puesto que la cruz y resurrección del Señor son la respuesta definitiva a la crisis última del hombre que se enfrenta con la muerte. Nuestra muerte recibe su sentido de la muerte de Cristo. La comunidad participa en la Misa funeraria porque en el misterio pascual vivimos la comunión de todos en el futuro de Cristo y el misterio pascual es la razón de nuestra esperanza.

Esta oración es además *penitente*, porque la comunidad se siente solidaria con el difunto y comprometida con sus pecados. Muchos de los pecados de los hombres no son más que el fruto de la falta de amor de la comunidad, de nuestra flojera y nuestros escándalos, de nuestros prejuicios y nuestra cerrazón a la verdad... Al orar por los difuntos oramos por nosotros mismos, pecadores como ellos, por el pueblo entero. ¿No podríamos releer desde aquí el clásico texto de 2 Mac 12? Y por eso mismo es también una presencia *responsable*, una revisión de los propios valores respecto a la justicia, la paz y el amor, para realizar nosotros, a la luz de Cristo, lo que el difunto no llegó a realizar, para tomar nosotros la parte de su misión que no pudo llevar a cabo y que forma parte de la cruz de Cristo. Y por último, nuestra oración por los difuntos ha de estar marcada con los colores de la *esperanza*. Nuestra oración ha de estar lejos de una oración llena de miedos, de ritos multiplicados y números de Misas, de ciclos y repeticiones no justificadas..., como si Dios necesitara de nuestra ayuda para realizar su obra de justicia, de amor y de salvación.

Si éste es el contenido del mensaje que queremos salvar, qué modelo de interpretación podemos nosotros elegir ahora para formular un nuevo concepto. Posiblemente no lo encontraremos ya más a nuestro alcance. El pluralismo filosófico y cultural en que vivimos hoy y en que se está desarrollando la teología y la conciencia actual no nos permiten pretender ahora encontrar un modelo válido para todos. Hoy día tenemos y seguiremos teniendo teólogos para quienes el modelo tradicional sigue teniendo valor; otros preferirán un esquema que prescindiera de todo modelo temporal y condense el Purgatorio en el instante indivisible del

encuentro con Cristo en el momento de morir; todavía otros preferirán agotar el mensaje en la dimensión histórica de la purificación y la conversión a la justicia, dejando el futuro en las manos de Dios, etc. Es muy posible que nosotros mismos usemos diversos modelos según los interlocutores a quienes nos dirigimos. No solamente es esto legítimo, sino que es el único camino que un kerygma, un mensaje responsable, puede tomar frente a la variedad humana en que vivimos. No se les puede hablar de la misma manera a cristianos de frontera, debatiéndose entre la fe y el ateísmo, y a fieles sin problema, cuya visión del mundo no ha cambiado en los últimos cincuenta años. Hablar en términos idénticos a un universitario japonés y a una anciana de Palencia, o cualquier región popular española, es olvidar por completo el mundo en que estamos, los problemas del lenguaje y la apertura infinita de la Palabra de Dios.

Esta inhabilidad nuestra por encontrar hoy un concepto determinado y convincente que resuma nuestro mensaje, lejos de inquietarnos, nos ofrece la posibilidad profundamente religiosa de someternos nosotros mismos a ese mensaje, y en la variedad de términos y expresiones, dejar que el mensaje nos critique, nos mantenga abiertos y siempre alertas a su palabra de conversión.

Con esto no hemos dicho todo, ni quizá lo más importante. Hemos tratado de seguir un proceso y trazar un posible camino de reflexión teológica. El proceso es complejo, y cada paso requeriría un análisis más detenido de lo que nosotros hemos podido ofrecer. Con todo, es posible que lo insinuado en estas páginas pueda ser útil, y lo que no lo sea puede dar materia para correcciones y una mejora radical de todo el proceso. Lo que sí nos queda claro es que en adelante ya no podremos renunciar a buscar un sentido religioso para hoy en nuestros dogmas y nuestro lenguaje religioso. No hay atajos ya para quien cree que la fe es un compromiso de todo el hombre.

Ponencia tenida en Tokyo, en la Universidad Sophia, el 4 de junio de 1974, en el Coloquio anual de Teología de la Facultad Teológica.

ADOLFO NICOLÁS, S.J.

A LOS SUSCRIPTORES Y COLABORADORES DE
«ESTUDIOS ECLESIASTICOS»

La sustitución del fallecido Director, P. Francisco de Borja Vizmanos, S.J., se demoró algunos meses. A ello se debe el retraso en la aparición de la Revista.

Como solución de emergencia hemos optado por publicar el presente número doble, Abril-Septiembre 1975 (nn. 193-194) de más páginas que lo habitual. También el próximo número 195, Octubre-Diciembre 1975, tendrá más páginas, para completar la extensión normal del volumen anual de la Revista.

Rogamos a los suscriptores disculpen estas anomalías.

Por la misma razón, pedimos disculpas a los colaboradores y suscriptores por el retraso en contestar sus estimadas cartas. En breve recibirán comunicación personal de la Dirección o Administración de la Revista, relativa a los asuntos pendientes. Si lo creen oportuno y para obviar la posibilidad de algún involuntario extravío de correspondencia, pueden confirmar las comunicaciones hechas a esta Revista durante el primer semestre de 1975; serán bien recibidas.

También las recensiones de «Libros recibidos» de las Editoriales, que nos honran con sus envíos, han sufrido retraso. Se normalizarán a partir del próximo número de Octubre-Diciembre.

Madrid, 15 de septiembre de 1975.

Prof. Dr. ANTONIO VARGAS-MACHUCA, S.J.
Director de «Estudios Eclesiásticos»
