

ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA Y ESCATOLOGÍA

Protopresbitero Jorge Florovski
Traducido por Dra. Elena Ancibor

El artículo "The 'Immortality' of the Soul" apareció primero bajo el título "The Resurrection of Life" en el *Bulletin of Harvard Divinity School*, XLIX, No. 8 (abril, 1952), 5-26. La traducción se realizó según *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 3, *Creation and Redemption*, Norland Publishing Company, Massachusetts, 1976.

Contenido:

El alma como 'criatura'. El hombre es mortal. "Yo soy la resurrección y la vida." El Último Adán "Y la vida eterna." El simbolismo del Bautismo. El simbolismo de la Comunión. Conclusión. Citas.

Introducción

Es necesario a los cristianos, como tales, creer indefectiblemente en la inmortalidad del alma? Y que en realidad significa la inmortalidad en el espacio del pensamiento cristiano? Semejantes preguntas solo parecen retóricas. Etienne Gilson en sus lecciones en Gifford consideró necesario hacer la siguiente aclaración sorprendente: "En general, — dijo él, — el cristianismo sin inmortalidad es completamente razonable, y la prueba de esto es que en el principio el cristianismo se comprendía justamente así. En realidad el cristianismo no tiene sentido sin la resurrección del hombre." [1]

Como un rasgo sorprendente del periodo temprano historico-cristiano es la idea de negación (por los principales autores del siglo II) de la inmortalidad del alma por su naturaleza. Y parece, que no es una opinión extraña o absurda de algunos autores, sino, mas bien, una tendencia general de aquel tiempo, que tampoco fue totalmente perdida mas tarde. El obispo Anders Nigren en su famoso libro *Den crishna kerlekstanken genom tiderna* alaba a los apologetas del segundo siglo justamente por este pensamiento valiente y ve en él la expresión de un genuino espíritu evangélico. El acento básico se ponía en aquellos años, y según Nygren, se debe poner siempre, sobre la "resurrección del cuerpo" y no sobre "la inmortalidad *del alma*." [2] El erudito anglicano del siglo XVII, Henry Dodwell (1641-1711, quien era el Camden "Praelector" de historia de la Universidad de Oxford), editó en Londres un curioso libro bajo un título problemático: *El discurso epistolario, que demuestra en base a Escrituras y Padres tempranos, que el alma — es un principio primariamente mortal, que es hecho inmortal, condenado o al sufrimiento eterno — por la voluntad Divina, — ó para la vida eterna — por la unión con el Divino Espíritu Bautismal. Con lo Cual se demuestra, que desde los tiempos de Apóstoles, nadie, salvo los obispos, tiene el poder de otorgar al Espíritu Divino de la Inmortalidad* (1706). Los argumentos de Dodwell a menudo son embrollados y poco claros. Pero el mérito básico del libro es la increíble erudición del autor. Dodwell fue, aparentemente, el primero que reunió una enorme cantidad de información de la enseñanza cristiana temprana sobre el hombre, a pesar, de no poder él aprovecharla adecuadamente. Y él tiene absoluta razón cuando afirma, que el cristianismo acepta, mas bien, no una "inmortalidad" *natural*, sino, unión *sobrenatural* con Dios, Quien es el Único que tiene la "inmortalidad" (1 Tim. 6:16). No es extraño, que el libro de Dodwell provocó una feroz polémica. Contra el autor se elevo una acusación oficial de herejía. A pesar de eso él logró muchos apasionados partidarios. Un escritor anónimo, "presbítero de la iglesia anglicana," publicó dos libros sobre el tema. El cita una investigación cuidadosa de los testimonios patristicos, que "el Espíritu Santo es el creador de la inmortalidad, o sea, que la inmortalidad fue una misericordia especial del Nuevo Testamento, y no una cualidad natural del alma" y que la "inmortalidad era sobrenatural para las almas humanas, un don de Jesucristo otorgado por el Espíritu Santo en el Bautismo." [3]

Un rasgo interesante de esta polémica: la posición de Dodwell fue criticada por mayoría por los "liberales" de aquel tiempo, y su principal oponente era el famoso Samuel Clarke de San James, Westminster, seguidor de Newton y que correspondía con Leibniz, conocido por sus ideas y punto de vista no ortodoxas, un ejemplo típico del siglo de Librepensadores y de Iluminadores. Una situación sorprendente: "la inmortalidad" es atacada por un "ortodoxo," y es defendida por un ilustrado. En realidad esto se debía de esperar. Ya que la teoría de la inmortalidad *natural* era uno de los pocos dogmas del deísmo ilustrado de aquellos años. El hombre de la época de Iluminación podía fácilmente ignorar la enseñanza sobre la Revelación, pero no tenía derecho de poner en duda la "verdad" de los argumentos de la Razón. Gilson supuso, que "la tal llamada doctrina 'Moralista' del siglo XVII, primariamente, era la vuelta a las posiciones de los Padres tempranos, y no la expresión, tal como se piensa habitualmente, de los humores liberales." [4] Se puede decir, que semejante afirmación no es seria. La situación en el siglo XVII era mucho mas compleja y embrollada, que lo que describe Gilson. Pero en el caso de Dodwell (y de algunos teólogos mas) la suposición de Gilson esta completamente acertada. Es la vuelta a la posición de los primeros Padres.

El alma como 'criatura'.

San Justino en su *Conversación con Trifono* cuenta su conversión. En la búsqueda de la verdad, él primero se dirigió a los filósofos y cierto tiempo fue completamente satisfecho con los puntos de vista de los platónicos. "Me arrebatava fuertemente la enseñanza platónica sobre lo incorpóreo y la teoría de las ideas daba alas a mi mente." Luego él encontró a un maestro cristiano, hombre honorable y anciano. Entre otras preguntas que se tocaron en su

conversación estaba la cuestión sobre la naturaleza del alma. "No se debe llamar al alma inmortal, — acertaba el cristiano. Porque si ella es inmortal, entonces no tiene comienzo," esta por si misma — una tesis de los platónicos. Pero solo Dios "no tiene comienzo" y es indestructible y por eso Él es Dios. El mundo, por el contrario, "tiene comienzo" y las almas son partes del mundo. "Es posible, que hubo tiempo cuando ellas no existían." Esto significa que ellas no son inmortales, "porque el mundo mismo, como vemos, tuvo su comienzo." El alma no constituye la vida por si misma, sino ella, solo "comulga" con la vida. Solo Dios es la vida; el alma en cambio solo puede *tener* la vida. "Ya que la capacidad de vivir no entra en las cualidades del alma, sino en las cualidades de Dios." Mas todavía, Dios da vida al alma "porque quiere que ella viva." Toda la creación "posee la naturaleza destructible y puede ser aniquilada y dejar de vivir." Es "corruptible" (Dial. 5 y 6).

Las principales demostraciones clásicas de la inmortalidad, que toman su comienzo de Phaedo y Phaedrus, son pasados por alto e ignorados y sus argumentos básicos son abiertamente rechazados. Tal como indicó el profesor A. E. Taylor: "para la conciencia griega la *inmortalidad* ó la *incorruptibilidad* siempre significaban casi lo mismo que la 'divinidad', sobreentendiendo el no nacimiento y la indestructibilidad." [5] Decir "el alma es inmortal" para el griego es lo mismo que decir "no es creada," o sea eterna y "divina." Todo lo que tiene el principio, necesariamente tiene el final. En otras palabras, los griegos bajo la inmortalidad del alma entendían siempre su "eternidad," o sea su "preexistencia." Solo lo que no tuvo principio es capaz de existir eternamente.

Los cristianos no podían estar de acuerdo con esta premisa "filosófica," ya que ellos creían en la Creación y, por consiguiente, debían negar la "inmortalidad" (en la comprensión griega de esta palabra). El alma no es un ser independiente y autodirigido, sino, justamente, la *criatura*, que hasta su existencia debe a Dios. De acuerdo con esto ella puede ser "inmortal" no por su *naturaleza*, ó sea por si misma, sino, sólo por la "voluntad Divina," — por la Gracia. La argumentación "filosófica" sobre la "inmortalidad" natural se basaba en la "imprescindibilidad" de la existencia. Por lo contrario, afirmar, que el mundo es *criatura* significa, ante todo, subrayar, que su existencia no es *imprescindible*. En otras palabras, el mundo creado es un mundo que podría no existir del todo. Esto significa que el mundo en su totalidad y plenamente ab alio y de ninguna manera ab se. [6] Como lo expone Gilson: "algunos seres se diferencian radicalmente de Dios aunque sea en que, a diferencia de El, ellos podrían no existir y además, pueden en cierto momento dejar de existir." [7] De lo que "*pueden* dejar de existir" no significa que su existencia *en realidad* se termina. San Justin no era "condicionalista" y su nombre es invocado en vano por los defensores de la "inmortalidad condicional." — "Yo no afirmo, que las almas se destruyen..." La finalidad principal de esta discusión es acentuar la fe en la Creación. Encontramos razonamientos análogos en otras obras del siglo II. San Teófilo de Antioquía afirmaba la condición "intermedia" del hombre. "*Según la naturaleza*" el hombre no es "inmortal," ni "mortal," sino, mas bien, es capaz de uno y otro. Si Dios desde el principio lo crearía como inmortal, entonces lo haría Dios. Si el hombre, obedeciendo los mandamientos Divinos, elegiría primordialmente la parte inmortal, sería coronado con la inmortalidad y se haría Dios — "Dios asumido," *deus assumptus* (Ad Autoliceum II, 24 y 27).

Tatian ya todavía mas lejos. "El alma por si misma no es inmortal, sino mortal. Sin embargo, ella puede no morir" (*Discurso contra los ellinos*). Los puntos de vista de los apologetas tempranos no eran exentos de contradicciones y no siempre lograban expresarse con exactitud. Pero el punto principal era siempre claro: el problema de la inmortalidad humana debe ser considerada en la luz de la enseñanza sobre la Creación. De otra forma: no como un problema solo metafísico, sino, en primer termino como religioso. "La inmortalidad" — no es una cualidad del alma, sino, algo completamente dependiente de las relaciones reciprocas del hombre con Dios, su Señor y Creador. No solo el destino final del hombre se define por el grado de comunión con Dios, pero hasta la existencia humana, su estadía y "supervivencia" — se encuentran en la mano de Dios. San Irineo continua la misma tradición. En su lucha contra los gnósticos él tenia una causa especial para subrayar que el alma fue creada. El alma no viene del "otro mundo" que no conoce la corrupción; ella pertenece, justamente, a este mundo creado.

*** (заметка Анцибор подлежала твоему рассмотрению, она продолжает оспаривать, я оставляю по-прежнему свое исправление, пока ты не приедешь, прочти ниже, ошибка есть в русском тексте: San Irineo afirma...)

Le afirmaban a san Irineo que para tener la existencia infinita las almas deben "no tener principio" (*sed oportere eas aut innascibiles esse ut sint immortales*), sino van a morir junto con el cuerpo (*vel si generationis initium acceperint, cum corpore mori*). El rechaza este argumento. Siendo criaturas las almas "continúan su existencia hasta cuando lo quiere Dios" (*perseverant autem quoadusque eas Deus et esse, et preservare voluerit*). Aquí *perseverantia*, aparentemente corresponde al griego *diamoni*. San Irineo usa las mismas palabras que san Justin. El alma no representa la vida por si misma; ella participa de la vida otorgada a ella por Dios (*sic et anima quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitum vitam*). Solo Dios es Vida y el único Dador de Vida (*Contra las herejías*, II, 34). Clemente de Alejandría, a pesar de su fidelidad al platonismo, menciona de paso, que el alma no es inmortal por "su naturaleza" (*Breves explicaciones sobre...* 1Ped. 1:9: *hinc apparet quoniam non est naturaliter anima incorruptibilis, sed gartia Dei... perficitur incorruptibilis*). [7a]

San Atanasio demuestra la inmortalidad del alma con ayuda de argumentos que ascienden a Platon (*contra gentiles*, 33), pero insiste también en repetir que todo lo creado, en su naturaleza es inestable y sujeto a destrucción (41: *fysin revstin usan ke dialyomeni*). Hasta san Agustín tomaba conciencia de la necesidad de limitar la inmortalidad del alma: *Anima hominis immortalis est secundum quendam modum suum; non enim omni modo sicut Deus* (Epístola al Jerónimo). "Viendo a la inestabilidad de esta vida, se puede llamarla mortal (*sobre Juan*, tr. 23,9; comp. *Sobre Trinidad* I, 9,15 *La ciudad de Dios*, 19,3: *mortalis in quantum mutabilis*). San Juan el Damasceno dice que los Angeles también son inmortales no por su naturaleza, sino, por la Gracia de Dios (*Expos. Exacta de la fe ortodoxa*, II, 3), y demuestra esto casi de mismo modo que los apologetas (*Dialogo contra los maniqueos*, 21). Un especial acento sobre una afirmación análoga se puede encontrar en la epístola "conciliar" de San Sofronio, Patriarca de Jerusalén

(634), leída y bien aceptada en el sexto Concilio Universal (681). En la última parte de esta epístola Sofronio condena los errores de los origenistas — la preexistencia del alma y apokatastasis — y claramente dice que los "seres inteligentes," aunque no mueren, igualmente "son inmortales *no por naturaleza*," pero solamente por la *Gracia Divina* (*Mansi*, XI, 490-492; *Migne*, LXXXVII, 3, 3181). Hay que agregar que hasta el siglo XVII en el oriente no olvidaron los conceptos arriba mencionados de la Iglesia temprana y es conocida una interesante discusión de aquellos años entre los obispos ortodoxos de Creta sobre el tema: es inmortal el alma "por su naturaleza" ó "por la Gracia." [8]

Se puede resumir: cuando se consideran los problemas de la inmortalidad, desde el punto de vista cristiano, hay que recordar siempre la naturaleza creada del alma. La misma existencia del alma no es imprescindible, ó sea, se puede decir que es "condicionada." Es condicionada por el *fiat* creador, que emana de Dios. Pero la existencia *otorgada*, ó sea, existencia no contenida en la naturaleza no es necesariamente pasajera. El acto creativo es libre, pero es un acto Divino no sujeto a la supresión. Dios creó a nuestro mundo justamente para que *exista* (*Sabid.* 1:14). Y no puede subsistir la abolición de esta orden creativa. Aquí está el núcleo de la paradoja: teniendo un *comienzo no imprescindible*, el mundo *no tiene fin*. Está sostenido por la inmutable voluntad de Dios. [9]

El hombre es mortal.

Los pensadores contemporáneos están tan preocupados por la "inmortalidad del alma," que el hecho primordial de la mortalidad humana está prácticamente olvidado. Solo recién las filosofías "existencialistas" nos recordaron poderosamente lo inevitable del curso de la vida humana *sub specie mortis*. La muerte es una catástrofe para el hombre. Ella es su "*ultimo* (o rectamente *definitivo*) *enemigo*," (*Cor.* 15:26). La "inmortalidad" es un término que claramente contiene *la negación*; está vinculado con el término "muerte." Y aquí de nuevo se plantea ante nosotros un agudo conflicto entre el cristianismo, por un lado, y "helenismo," y principalmente platonismo — por el otro. W.H.V. Reade en su libro *El desafío del cristianismo a la filosofía* [10] antepone, muy acertadamente, dos citas: "Y aquel Verbo fue carne, y habitó entre nosotros" (*Jn.* 1:14) y "Plotino, el filósofo de nuestro tiempo, parecería que siempre se avergonzaba de vivir en la carne" (Porfirio, *La vida de Plotino*, 1). Mas adelante Reade continúa: "Si llevar a cabo, de manera semejante, la comparación directa de la lectura Evangélica sobre la Natividad, con la esencia de la enseñanza de su maestro, captado por Porfirio, será completamente claro, que son absolutamente incompatibles y que es imposible de imaginar a un cristiano-platónico ó platónico-cristiano; y con esto hay que reconocer que los platónicos tenían perfecta conciencia de este "hecho trivial." [10a] Tengo que agregar que este "hecho trivial," por desgracia, parece ser desconocido para los cristianos.

De siglo en siglo y hasta nuestros días, el platonismo es la filosofía preferida de los sabios cristianos. No vamos a tratar de explicar como pasó esto. Pero, hablando suavemente, este triste malentendido causó un embrollo descomunal en los puntos de vista contemporáneos sobre la muerte y la inmortalidad. Podemos usar la definición conocida: la muerte es la separación del alma de cuerpo (Nemezias: *Sobre la naturaleza del hombre*, 2, él cita a Chrysipus). Para el griego es la *liberación*, la vuelta a la región familiar de los espíritus. Para el cristiano es la *catástrofe*, la existencia humana tachada. La teoría griega sobre la inmortalidad nunca podrá resolver el problema cristiano. Única resolución digna da la nueva de la resurrección de Cristo y la promesa de la futura Resurrección Universal de los muertos. De nuevo, volviendo a las fuentes del cristianismo, descubrimos que este pensamiento fue claramente formulado ya en los primeros siglos. San Justin es muy insistente sobre este tema: "Si encontrarías a la gente que... no acepta la resurrección de los muertos y piensa que sus almas después de la muerte se van al cielo, no los consideraréis cristianos" (*Convers.* 80).

Un autor desconocido de un tratado *sobre la Resurrección* (atribuido a San Justin) muy exactamente expresa la esencia de la cuestión: "Que es el hombre, si no un animal inteligente, que consta de alma y cuerpo? El alma, por si misma es el hombre? *No* — ella es el alma del hombre. Y el cuerpo puede ser llamado hombre? *No* — él se llama el cuerpo del hombre. Si ni una ni otro por separado no constituyen al hombre, entonces, solo el ser compuesto de la unión de aquellos dos — se llama el hombre, y Dios llamó al *hombre* a la vida y a la resurrección: El llamó no una parte, sino lo entero, el alma y el cuerpo" (sobre la Resurrección). Atenagoras de Atenas presenta un razonamiento análogo en su composición perfecta *Sobre la resurrección de los muertos*. Dios creó al hombre con una finalidad definida — para existencia eterna. "Dios dió la existencia individual y vida no a la naturaleza del alma por si misma, y no a la naturaleza del cuerpo, tomado por separado, sino, mas bien, a la gente compuesta de alma y cuerpo, para que, con las dos partes, con las cuales nacen y viven, alcancen la finalidad común después de la vida terrenal; el alma y el cuerpo constituyen en el hombre el *ser vivo unido*." El hombre desaparecerá, afirma Atenagoras, si será destruida la entereza de este ligamento, ya que en este caso, la personalidad se destruye también. La inmortalidad del alma debe ser acompañada por la inmutabilidad del cuerpo, incorruptibilidad de su naturaleza. "Un ser con mente y razón es el *hombre* y no el *alma por si misma*. Por consiguiente, el hombre debe quedar siempre formado por el alma y el cuerpo." De otra manera sería no el hombre, sino, solo partes de él. "Y una unión eterna no es posible si no hay resurrección. *Porque si no hay resurrección, la naturaleza del hombre entero no se conservara*" (15).

La principal base de semejantes razonamientos era la inclusión del cuerpo como parte, en la plenitud de la existencia humana. De esto se concluye que el hombre deja de ser hombre se el alma debe "desencarnarse" para siempre. Este hecho es seriamente contrario a las declaraciones de los platónicos. Los helenos soñaban, mas bien, con la definitiva y perfecta desencarnación. El cuerpo — son ataduras del alma. Por el contrario, para los cristianos la muerte no es un final normal de la existencia humana. Ella es — la catástrofe y la insensatez. Ella es — "el castigo por el pecado" (*Rom.* 6:23). Ella es la pérdida y la perversión. Desde el momento de la caída en el pecado el misterio de la vida está desplazado por el misterio de la muerte. "La unión" del alma y del cuerpo es indudablemente misteriosa, de esto habla

la percepción directa del hombre de la unión orgánica sicofísica. *Anima autem et spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam*, escribía san Irineo (Adv. Haereses V, 6,1). El cuerpo sin alma es solo un cadáver, y el alma sin cuerpo — es solo fantasma. El hombre no es un incorpóreo fantasma y el cadáver no es parte del hombre. El hombre no es el demonio incorpóreo escondido en la prisión del cuerpo. Por eso, la "separación" de alma del cuerpo es la muerte *precisamente del hombre*, cesación de su existencia, *como hombre*. Por consiguiente la muerte y la descomposición del cuerpo se puede decir, que borran del hombre la "imagen Divina." En un muerto no todo es humano. San Juan el Damasceno en uno de sus cánticos del servicio fúnebre lo trasmite de esta manera: "Lloro y sollozo cuando pienso en la muerte y veo en el ataúd yacente a nuestra belleza, creada según la imagen Divina, deforme, sin gloria, que no tiene apariencia." San Juan no habla solo del cuerpo humano, sino, del hombre mismo. "Nuestra belleza, según la imagen Divina" — no es el cuerpo, sino el hombre. El, en verdad, es "la imagen de la inexpressable gloria Divina, hasta después de "la vulneración por el pecado." Y la muerte nos revela que el hombre es "escultura inteligente" esculpida por Dios — usando la expresión de san Metodio (*sobre la resurrección* I, 34,4) — es solo un cadáver. "Son desnudos los huesos del hombre, comida de gusanos y hedor" [11]. Se puede llamar al hombre "una única hipóstasis en dos naturalezas," no *de* dos naturalezas, sino, justamente, *en* dos naturalezas. La muerte escinde a esta única hipóstasis. Y no hay mas hombre. Por eso nosotros esperamos la "*redención de nuestro cuerpo*" (Rom. 8:23). Como escribe san Pablo en su otra epístola "porque no quisiéramos ser desnudados, sino revestidos, para que lo mortal sea absorbido por la vida" (2 Cor. 5:4). Todo el sufrimiento de la muerte esta, justamente, en que ella es el "castigo por el pecado," o sea, el resultado de la vulneración de nuestras relaciones reciprocas con Dios. Ella no es solo una falla natural, ó un callejón sin salida metafísico. La mortalidad del hombre es la mortalidad de aquel que se alejó de Dios, Quien es el Unico Dispensador de la Vida y encontrándose en ese alejamiento, el hombre no puede quedar, "permanecer," ser valorado plenamente humano.

El mortal, hablando en serio, es un "*subhombre*." Subrayar la mortalidad humana no significa proponer una explicación "naturalista" de la tragedia humana; todo lo contrario, significa desnudar sus profundas raíces religiosas. El interés en la mortalidad humana era el punto de apoyo mas importante de la teología de los Santos Padres, porque era el interés hacia la prometida Resurrección. La desdicha de la permanencia en el pecado no disminuía en ninguna medida, pero se la miraba no desde la posición exclusiva de la ética y moral, sino, desde el punto de vista teológico. El peso del pecado no consiste solo de la conciencia impura y el sentido de la culpa, sino, en una fisura incorregible de toda la naturaleza humana. El hombre caído ya no es mas hombre: el es degradado ontológicamente. Y el testimonio de esta "degradación" es la mortalidad humana, la muerte humana. Fuera de Dios la naturaleza del hombre se falsea y no concuerda. El edificio del ser humana pierde su estabilidad. La "unión" del alma con el cuerpo se torna débil. El alma, privada de la energía vital, no puede mas vivificar al cuerpo. El cuerpo se torna en prisión, tumba del alma. Entonces, la muerte física es inevitable. El cuerpo y el alma no concuerdan mas, la una con el otro.

La vulneración del mandamiento Divino, según la expresión de san Atanasio, "devolvió a los hombres a su estado natural." — "Para que, como eran creados de la nada, así en la misma existencia, según la justicia, con el tiempo, sufran la corrupción." Porque la criatura, llevada el mundo desde la inexistencia, sigue existiendo en el borde del abismo de la nada, siempre cercana a la caída (*sobre la encarnación*, 4 y 5). "Moriremos y seremos como agua vertida sobre la tierra, que no se puede recoger" (2 Rey. 14:14). "El estado natural," del cual habla el san Atanasio, es el flujo de los ciclos cósmicos que sumergen fuertemente al hombre caído y esta esclavitud es el signo de la degradación humana. El hombre perdió su lugar privilegiado en el mundo de las criaturas. Pero su catástrofe metafísica — es solo la manifestación de la deformación de las relaciones reciprocas con Dios.

"Yo — la Resurrección y la Vida."

La encarnación del Verbo era una verdadera aparición de Dios. Mas todavía, era una revelación de la Vida. Cristo — es Verbo de Vida (I Jn. 1:1). La Encarnación, por si misma, ya vivificó en parte al hombre y resucitó a su naturaleza. No simplemente la abundante Gracia se vertió sobre el hombre en la Encarnación, sino, su naturaleza fue aceptada en la misteriosa unidad, unidad según la "hipóstasis" con el Mismo Dios. Los Padres de la Iglesia temprana veían unánimemente en semejante alcance por la naturaleza humana de la comunión eterna con la Vida Divina — la parte esencial de la salvación. "Lo que esta unido a Dios, está salvado," — dice san Gregorio el Teólogo. Y lo que no está unido — no puede nunca salvarse (*Epístola 101 a Clidonio*). Este pensamiento era el leit-motiv de toda la teología de los primeros siglos: en san Irineo, san Atanasio, los Capadocenos, san Cirilo de Alejandría, san Máximo el Confesor. Pero la culminación de la Vida Encarnada fue la Cruz, la muerte del Señor Encarnado. La Vida se reveló plenamente en la muerte. He aquí la paradoja, el misterio de la fe cristiana: la vida en la muerte y a través de la muerte, la vida desde la tumba, el Misterio de la tumba plena de vida. Y los cristianos nacen de nuevo a la vida eterna verdadera solo pasando por la muerte y sepultura en Cristo por el bautismo; ellos renacen con Cristo en la pila bautismal (Rom. 6:3-5). Así es la inefable ley de la vida verdadera. "Lo que tú siembras no se vivifica, si no muere antes" (1 Cor. 15:36). La salvación fue realizada en la Gólgota y no en el Tabor y hasta en Tabor hablaron de la Cruz de Cristo (Luc. 9:31). Cristo *debía* morir para dar la vida en abundancia a toda la humanidad. Esta necesidad no es de este mundo.

Posiblemente así es el imperativo del Amor Divino, del orden establecido por Dios. Y a nosotros no es dado entender este misterio. Porque la vida verdadera debía revelarse en la muerte de Aquel, Quien Mismo era "resurrección y vida?" Unica explicación posible es que la Salvación debía ser la victoria sobre la muerte y la mortalidad humana. El enemigo definitivo del hombre era, justamente, la muerte. La Redención no es simplemente el perdón de los pecados y la reconciliación con Dios. Es — la liberación del pecado y la muerte. "El arrepentimiento no saca del estado natural (al

cual volvió el hombre al pecar) sino, solo, suprime los pecados" — dice san Atanacio. Porque el hombre no solo pecó, sino, "cayó en el decaimiento." Así la misericordia Divina no podía permitir "que los seres inteligentes, una vez creados y comulgantes de Su Verbo, perecieran y a través de la descomposición volvieran a la no existencia." Por consiguiente, el Verbo de Dios bajó y se hizo hombre, aceptando a nuestro cuerpo para que los hombres "vueltos a la corrupción, puedan volver a la incorruptibilidad y vivificarlos de la muerte, haciendo Suyo el cuerpo y con la Gracia de la resurrección destruir en ellos a la muerte, como paja con el fuego" (*Sobre la encarnación*, 6-8).

Así, según san Atanacio, el Verbo se hizo carne para expulsar la "corrupción" de la naturaleza humana. Pero la muerte ce vence no por la aparición de la Vida en el cuerpo mortal, sino, por la muerte voluntaria de la Vida Encarnada. El Verbo se encarnó para tener muerte en la carne, — subraya el san Atanacio. "El Verbo se vistió en el cuerpo para, encontrando la muerte en la carne, destruirla" (44). Ó, citando a Tertuliano, *Forma moriendi causa nascendi est* (*De carne Cristi*, 6). El motivo principal de la muerte de Cristo — es la mortalidad humana. Cristo murió, pero sobrepasó a la muerte y venció a la mortalidad y la podredumbre. El Vivificó a la misma muerte "Con Su muerte destruyó la muerte." Por eso la muerte de Cristo, se puede decir, se constituyo en el desarrollo de la Encarnación. La muerte en la Cruz es importante no como la muerte del Sin Pecado, sino, como la muerte del Señor Encarnado. San Gregorio usa una formulación muy valiente: "tuvimos la necesidad en Dios Encarnado y matado para que podamos revivir" (*Palabra 45, sobre la santa Pascua*, 28). Sobre la Cruz murió no el hombre, Cristo no tiene hipóstasis humana, Su Personalidad es Divina, aunque encarnada. "Porque sufría y cumplía la hazaña de paciencia no un hombre insignificante, sino, Dios hecho hombre," — dice el san Cirilo de Jerusalén (*Palabra 13 de Cateq.* 6). Es justo afirmar, que sobre la Cruz murió Dios, pero murió solo en Su naturaleza humana (la cual es "unigénita" a la nuestra). Esta era la muerte voluntaria de Aquel, Quien Mismo es la Vida Eterna.

Se entiende, que esta es la muerte humana, la muerte según la "naturaleza humana" pero acontece dentro de la hipóstasis del Verbo, Verbo Encarnado. Por consiguiente lleva a la resurrección. "De un bautismo tengo que ser bautizado" (Luc. 12:50). Este Bautismo es la muerte en la cruz y el derramamiento de la sangre: "El bautismo de martirio y sangre, con el cual el Mismo Cristo también fue bautizado" — considera san Gregorio el Teólogo (*Palabra 37, 17*). La muerte en la Cruz como el bautismo en la sangre — es la escénica del misterio redentor de la Cruz. El bautismo es la purificación. Y el Bautismo en la Cruz era, se puede decir, la purificación de la naturaleza humana, que se dirigía al renacimiento en la Hipóstasis del verbo Encarnado. Esto era el lavado de la naturaleza humana con el torrente de sangre sacrificial del Cordero Divino, y ante todo, lavado del cuerpo, o sea, fueron lavados no solo los pecados, sino, también, las infirmitades humanas y hasta la misma mortalidad. Semejante purificación constituye la preparación para la futura resurrección — purificación de toda la naturaleza humana en la persona de su nuevo primogénito místico, "el Último Adán." Era el bautismo con la sangre de toda la Iglesia, y mas todavía, de todo el mundo. Citaremos una vez mas a san Gregorio el Teólogo: "Purificación no de la pequeña parte del universo y no por poco tampoco, sino, del mundo entero y eternamente" (*Palabra 45, 13*).

El Señor murió en la Cruz. Esta era una muerte verdadera, pero no del todo como la nuestra, porque constituía la muerte del Verbo Encarnado, la muerte dentro de la Hipóstasis indivisible del Verbo, que se hizo hombre., la muerte "intrahipostática" de la naturaleza humana. Esto no cambia las cualidades ontológicas de la muerte, pero ahora ella adquiere otro sentido. "La unidad hipostática" no se quebrantó, no fue quebrada por la muerte, y por eso, a pesar de que el cuerpo y el alma se separaron, quedaron enlazados a través de la Divinidad del Verbo, del cual no fueron separados. En esta "muerte incorruptible" se sobrepasa la "corrupción" y la "mortalidad," o sea, — comienza la resurrección. La misma muerte del Encarnado marca la resurrección de la naturaleza humana (san Juan Damasceno, *La exposición exacta de la fe ortodoxa*, 3.27; comp. *Sermón para el Sábado de Gloria* 29). "Hoy Señor nuestro Jesucristo — sobre la cruz, y nosotros festejamos," — según la aguda expresión de san Juan Chrisostomo (*Sermón primero sobre la cruz y el ladrón*). La muerte en la cruz se hizo victoria sobre la muerte, no porque después de ella vino la Resurrección, ella es — victoria por si misma. La Resurrección constituye solo el resultado y la manifestación de la victoria de la Cruz, que se produjo apenas se durmió Dios-hombre. "Tu mueres, reviviéndome a mí..." como lo describe san Gregorio el Teólogo: "El rinde Su vida, pero, tiene el poder de tomarla de vuela, y el telón se rasgó, porque se abrió la puerta secreta del Cielo; las piedras se fracturaron y los muertos se levantaron... El muere, dando la vida, destruyendo a la muerte con Su muerte. El esta sepultado, pero se levanta de nuevo. El baja al infierno, pero saca de allí a las almas" (*Palabra 41*). El misterio de la Cruz Resucitante se honra especialmente el Sábado de Gloria, el día del descenso al infierno: la bajada al infierno — es ya la Resurrección de los muertos. Como resultado de Su muerte, Cristo se une con los muertos, y esto es la continuación del desarrollo de la Encarnación. El infierno — el habitáculo de las tinieblas y de la sombra de la muerte, es mas bien el lugar de los terribles sufrimientos, mas que de merecido castigo, del oscuro "sheol," el lugar de una desesperada desencarnación, apenas tocado por un rayo deslizado por el Sol, que todavía no se levantó; el rayo de esperanzas todavía no cumplidas. Allí se manifestaba la infirmitad ontológica del alma que, en la separación de la muerte, perdía la capacidad de ser una verdadera *entelexia* (autenticidad) de su cuerpo — la impotencia de la naturaleza caída y vulnerada. Y hasta no un lugar, sino un estado espiritual — la "prisión de los espíritus" (1Ped. 3:19).

Precisamente a esta prisión, a este infierno baja el Señor y Salvador. El las tinieblas de la pálida muerte se prendió la luz inapagable de la Vida Divina. "El descenso al infierno" — la aparición de la Vida entre la desesperación de los disueltos por la muerte; es el *triumfo* sobre la muerte. "El cuerpo murió no por la infirmitad del Ser del Verbo, que lo habitó, sino, para destrucción en él de la muerte con la fuerza del Salvador," — dice san Atanacio (*Sobre la encarnación* 26). El Sábado de Gloria es algo mas, que simplemente las vísperas de Pascua. Es el "sábado bendito,"

— "*Sanctum Sabbatum*," — *requies Sabbati magni*, según las palabras de san Ambrosio. "Este es el sábado bendito, este es el día de reposo, en el cual reposó de todos Sus actos el Unigénito Hijo de Dios" (cántico del servicio ortodoxo vespertino del Gran Sábado). "Yo soy el Primero y el Último, y el que vivo, y estuve muerto; mas he aquí que vivo por los siglos de los siglos, amen. Y tengo las llaves de la muerte y del Hades" (Apocal. 1:17-18).

"La esperanza de inmortalidad" de los cristianos se basa y se mantiene por esta victoria de Cristo y no por cualquier capacidad "natural" del hombre. Además de esto sale que la esperanza esta condicionada por el *acontecimiento histórico*, por la *aparición histórica de Dios*, y no por la organización primaria del hombre y de su naturaleza.

El Último Adán.

La muerte todavía no esta suprimida, pero su impotencia ya está demostrada. "Si, todavía morimos como antes — dice san Juan Crisostomo, — pero la muerte no nos puede retener para siempre, y esto significa que, no es muerte... el poder y la esencia de la muerte está en que el muerto no puede volver a la vida; pero si después de la muerte él revivirá y además recibirá una vida mejor, entonces esto ya no es la muerte, sino simplemente un sueño" (*Sobre la epístola a los hebreos*, 17, 2). Ó según la expresión de san Atanasio: "Como las semillas echadas en la tierra, pasamos, pero no perecemos, sino, como lo sembrado vamos a resucitar" (*sobre la encarnación*, 21). Sucedió sanación, renovación de la "naturaleza" humana, por eso todos se levantarán, *todos* serán resucitados y a *todos* se les devolverá la plenitud de su naturaleza, aunque en aspecto transfigurado. Desde ahora toda la desencarnación es temporal. El sombrío valle del infierno esta destruido con la fuerza de la Cruz vivificadora. El Primer Adán con su desobediencia reveló y realizo la capacidad enemiga innata hacia la muerte. El Segundo Adán, con Su obediencia y pureza realizo la capacidad de inmortalidad tan plenamente, que la muerte se hizo imposible. Una analogía semejante presenta ya san Irineo. La fe en Cristo seria vana y inútil sin la esperanza de la Resurrección Universal. "Pero Cristo resucitó de los muertos, el primogénito de los muertos" (1 Cor. 15:20). La Resurrección de Cristo es un *nuevo comienzo*. Es — una "*nueva creación*." Se puede decir hasta un nuevo comienzo escatológico, último paso en el camino histórico de la Salvación. [12]

Pero debemos diferenciar claramente la sanación de la naturaleza y la sanación de la voluntad. "La naturaleza" es sanada y renacida a la fuerza con el poder potente de la misericordia Divina, que todo puede y todo vence. La salud es "adquirida" a la naturaleza humana, porque en Cristo toda la naturaleza humana ("la semilla de Adán") es purificada definitivamente de imperfección y mortalidad. La perfección adquirida, indefectiblemente, jugará su papel, se manifestara plenamente en tiempo correspondiente — en la Resurrección Universal, resurrección de todos: de justos y de pecadores. Y lo que se refiere a la naturaleza, nadie podrá evadir la orden soberana de Cristo, nadie podrá oponerse al poder todopoderante de la resurrección. Pero la voluntad del hombre no se puede sanar "por comando." La voluntad humana debe ella misma dirigirse a Dios. Debe aparecer el sentimiento sincero y voluntario de amor y veneración; debe surgir una "conversión libre." Solo en el "sacramento de la libertad" es posible la sanación de la voluntad humana. Solo con este esfuerzo libre entra el hombre en la nueva vida eterna, revelada por Jesucristo. El renacimiento espiritual se produce solo en las condiciones de la libertad absoluta. A través de la negación propia, y consagración de si mismo a Dios en Cristo. Sobre esta diferencia indicaba con insistencia Nicolás Cavasilas, en su excelente composición "*Sobre la vida en Cristo*." La resurrección es el restablecimiento del ser, y Dios lo otorga gratis. En cambio, el Reino del Cielo, la contemplación de Dios y la unión con Cristo es un goce del deseo, y por eso es accesible solo a los que lo desean y a los que aman. La inmortalidad la recibirán todos, igualmente como cada uno disfruta de la providencia Divina. No depende de nosotros el resucitar de la muerte, de la misma manera como no dependía de nosotros nuestro nacimiento. La muerte y la resurrección de Cristo traen la inmortalidad y la incorruptibilidad a todos, en la misma medida, porque, cada hombre tiene el mismo ser que el Hombre-Cristo. Pero no se puede obligar a nadie a desear algo. De tal manera que la resurrección — es un don universal, en cambio la dicha la recibirán solo algunos (*sobre la Vida en Cristo*, II 86-96). Y de nuevo, el camino de la vida se presenta como una senda de negación propia, humildad, sacrificio y autoinmolación. Se debe morir para uno mismo para vivir en Cristo. Cada uno debe cumplir el acto personal y libre reunión con Cristo, Señor, Salvador y Redentor; a través de la confesión de la fe, aceptación del amor, y un místico juramento de fidelidad. Quien no muere con Cristo, no puede vivir con El. "Si nosotros a través de El no estamos listos a morir voluntariamente, según la imagen de Sus sufrimientos — no tenemos la vida de El en nosotros" (San Ignacio, *epístola a los Magresianos* 5; tiene el estilo del ap. Pablo). Esta no es solo una indicación ascética y moral, ó una amenaza. Esta es la ley ontológica de la existencia espiritual y, mas todavía, de toda la vida. Porque la devolución de la salud al hombre tiene sentido exclusivamente, en la comunión con Dios y la vida en Cristo. Pero para los que se encuentran en tinieblas sin luz, y para los que se alejaron de Dios, hasta la misma Resurrección debe parecer carente de base y superflua. Pero llegará — vendrá como "resurrección de la condenación" (Jn. 5:29). Y con ella culminara la tragedia de la libertad humana. Nos encontramos de verdad en el umbral de lo incomprensible. *Apocatástasis* de la naturaleza no excluye la libertad de la voluntad, — la voluntad debe ser movida desde adentro por el amor.

Esto lo sentía claramente san Gregorio de Nyssa. El acepa planamente algo semejante de las almas en el mundo a la conversión general en el mundo de ultratumba, cuando la Verdad Divina se revelará y aparecerá con absoluta y *invencible* evidencia. Justamente aquí se nota la limitación helenea de la percepción mundial. Para él la evidencia ejerce una decidida influencia sobre la voluntad, o sea, el pecado es simplemente una "ignorancia." La conciencia del heleno tuvo que pasar un largo y pesado camino de ascetismo y examinación de si mismo para liberarse de los

errores intelectuales e ingenuidad, y así descubrir el abismo de tinieblas en las almas caídas. Solo después de varios siglos de trabajos ascéticos, encontramos en los escritos de san Máximo un tratamiento nuevo, repensado y profundizado de apocatastasis.

San Máximo no creía en la conversión infalible de las almas obstinadas. El enseñaba sobre el apocatastasis natural, o sea una regeneración de cada hombre en la plenitud de su naturaleza; sobre la manifestación universal de la Vida Divina, que sería evidente para todos. Pero aquellos, quienes durante su vida terrenal se estancaban en los placeres carnales, vivían contrario a las leyes de la naturaleza, no podrán gustar esta felicidad eterna. El Verbo es la luz, que ilumina la mente de los fieles, pero quema con el fuego justiciero a aquellos, que por el apego a su carne, habitan en las tinieblas nocturnas de esta vida. La diferencia aquí esta entre *epignosis* y *methesis*. "Reconocer" no significa "compartir." Dios, de verdad, estará en todos, pero solo en Santos El estará "piadoso," en cambio en fraudulentos — "sin misericordia." Los pecadores serán alejados de Dios por su propia ausencia de voluntad hacia el bien. [13] De nuevo nos encontramos ante división entre la *naturaleza* y la *voluntad*. Con la resurrección toda la creación renacerá y será llevada a la perfección y absoluta incorruptibilidad. Pero el pecado y el mal se enraízan en la voluntad. El pensamiento helénico concluye de ahí, que el mal es inestable y inevitablemente debe desaparecer por si mismo, porque nada dispensado de la voluntad Divina es eterno.

La conclusión cristiana es diametralmente opuesta: Suele existir una inerte y terca voluntad, y a esta obstinación no la puede curar tampoco la "Sanacion general." Dios nunca comete violación sobre la voluntad humana, por consiguiente, la comunión con Dios no puede se sujeta forzosamente a un ser obstinado. Según la expresión de san Máximo: "El Espíritu no hace nacer una voluntad no deseosa, El solo trasforma a la (voluntad) deseosa en santificada" (*Preg. y resp. a Fallacio*, 6). Vivimos en *otro* mundo — él se hizo otro después de la Resurrección redentora de Cristo. La Vida se reveló, la Vida va a triunfar. El Señor Encarnado — es el Segundo Adan, en pleno sentido de esta palabra y en Su Persona se estableció el comienzo de una humanidad *nueva*. Ahora es indudable no solo la definitiva "sobrevivencia" del hombre, sino también, el cumplimiento en él de la finalidad Divina de la Creación. El hombre "*esta hecho inmortal*." El no puede realizar un "suicidio metafísico" y borrar a si mismo de la existencia. Pero hasta la victoria de Cristo no fuerza la "Vida Eterna" sobre los seres que están en contra. Como dice san Agustín, para la criatura "ser, no es lo mismo que vivir" (*Sobre Génesis literalmente*, 1, 5).

"Y la Vida eterna."

En la vision del mundo cristiana es inevitable la presion entre lo "dado" y lo "esperado." Los cristianos esperan 'la vida del siglo *venidero*,' pero conocen tambien la Vida, o sea, la esperanza ya *cumplida*: "Porque la vida fue manifestada, y la hemos visto, y testificamos, y os anunciamos la vida eterna, la cual estaba con el Padre, y se nos manifestó" (1 Jn. 1:2). Esto no es una tension *temporal* entre pasado, presente y futuro. Es la tension entre la *predecision* y la *decision*. Se puede decir que la vida eterna esta *propuesta* al hombre, pero su tarea es — decidir de *aceptarla*. Se coronará con exito la "*predecision*" Divina con respecto a una persona concreta depende de su "decision de creer," la cual consiste no en "reconocer," sino, en "tomar parte" sinceramente. El comienzo de la vida cristiana — nacimiento nuevo por el agua y Espiritu. Y antes todo, es necesario el "arrepentimiento," — un cambio interior intimo y pleno.

El simbolismo del Bautismo.

Es complejo y versátil. Pero, en primer termino, esta el simbolismo de la muerte y resurrección de Cristo, a través de participación en Su muerte y levantamiento con El y en El, para una nueva y eterna vida (Col. 2:12; Filip. 3:10). Solo pasando por la sepultura, los cristianos coresusitan con Cristo: "Si somos muertos con El, también reviviremos con El" (2 Tim 2:11). Cristo es en verdad el Segundo Adan, pero los hombres deben nacer de nuevo y unirse a El para heredar Su nueva vida. San Pablo hablaba de la "semejanza" de la muerte de Cristo (Rom. 6:5). Pero la "semejanza" aquí es mucho mayor que el parecido externo. No es solo un símbolo y recuerdo. Para el apóstol mismo la semejanza consistía en que Cristo puede y debe "ser formado" en cada uno de nosotros (Gal. 4:19). Cristo es la Cabeza, todos los fieles — Sus miembros y en ellos habita Su vida. Este es el misterio de Cristo Entero — *totus Cristus, Caput et Corpus*. Todos están llamados y cada uno es capaz de creer y alimentarse de fe y bautismo para vivir en El. Según las palabras de Cabassil, el bautismo es el principio de la vida feliz en Cristo, y no simplemente de la vida (*Sobre la vida en Cristo* II, 95). San Cirilo de Jerusalén explica exhaustivamente la esencia verdadera de la Simbólica del bautismo. Es verdad, dice él, que en la pila bautismal *solo* "asimilamos" a la muerte y sepultura y, viviéndolas "simbólicamente" no nos levantamos de una verdadera tumba. Pero 'la semejanza puede ser en la imagen, en cambio, la salvación — en el objeto mismo.' Porque Cristo fue crucificado de verdad, sepultado de verdad y de verdad resucitó. "En el mismo objeto" — traducción de la palabra griega *ondos* — palabra, que es mas fuerte, que simplemente "en realidad." Esto subraya el significado exclusivo de la muerte y resurrección de Cristo, que constituyeron un adelanto absolutamente nuevo. Ahora El nos dio la oportunidad de participar en Sus sufrimientos en forma "imitativa," y "en realidad" recibir la salvación. Esto no es solo la "imitación," sino también, la "semejanza." — "A Cristo lo crucificaron y sepultaron en realidad, pero a ti, te es dado experimentar la crucificacion y la resurrección con El en semejanza." En otras palabras, en el bautismo, el hombre "misteriosamente" baja a la oscuridad de la muerte y luego se levanta con el Señor Resucitado y pasa de la muerte a la vida. "Y todo sobre vosotros es realizado en imagen ya que erréis la imagen de Cristo," — concluye san Cirilo. O sea, todos están reunidos por Cristo y en Cristo, de ahí — la posibilidad de la "semejanza" en el sacramento (*Enseñanzas que llevan a misterios*, 2.4-5,7; 3,1).

San Gregorio de Nyssa también se detiene en detalle sobre ese tema. En el Bautismo hay dos aspectos: del nacimiento y de la muerte. El nacimiento corporal es el principio de la existencia mortal, cuyo final es la corrupción. Hay que encontrar el segundo, nuevo nacimiento que lleva a la vida eterna. Durante el bautismo "la presencia de la fuerza Divina eleva a lo nacido en la naturaleza corruptible al estado incorruptible" (*Gran palabra sobre preparación bautismal*, 33). Esto pasa a través de la imitación y semejanza para cumplir lo legado por el Señor. Solo yendo en pos de Cristo se puede pasar el laberinto de la vida y encontrar a la salida. "Comparo el camino de la humanidad sufriendo bajo la guarda, siempre vigilante de la muerte, con el vagar en el laberinto." Cristo se libera de él después de tres días de muerte. En la pila bautismal se realiza la plena semejanza de lo que hizo El. La muerte es "representada" por el elemento acuoso. Y como Cristo con la resurrección volvió a la vida, así el bautizado, ligado a El por su naturaleza carnal, semeja la resurrección en el tercer día." Esto es solo la imitación" y no la identificación." En el bautismo el hombre no resucita en realidad, sino, solo, se libera de la vulneración natural e inestabilidad de la muerte. En el bautismo se rompe "la mala infinidad del vicio." El no puede resucitar porque no muere y durante todo el sacramento permanece vivo. El bautismo es sola la sombra de la resurrección futura, y pasando el ritual, el hombre solamente presiente la Gracia Divina del levantamiento de los muertos. El bautismo es solo principio, en cambio, la resurrección es el final y el cumplimiento. Y todo lo que pasara en la Gran resurrección posee sus embriones en el bautismo. Se puede decir, que el bautismo es la "semejanza de la resurrección." "*Homiomatic resurrection*" (*Gran palabra*, 35). Hay que recordar, también, que san Gregorio subrayaba muy especialmente la necesidad de guardar y vigilar con cuidado a la Gracia recibida durante el bautismo. Porque con ella cambia y se transforma no solo la naturaleza, sino también, la voluntad, quedando, sin embargo, absolutamente libre. Y sin purificar el alma y no guardarla con un esfuerzo libre de la voluntad, el bautismo no traerá ningún fruto. La transfiguración no se terminara de realizar hasta el fin y la vida nueva no se percibirá plenamente. Esto no supedita a la gracia del bautismo a la sanción humana — la Gracia baja siempre. Pero ella no puede ser forzada sobre nadie, quien esta creado libre, según la imagen de Dios — necesita el acuerdo y la respuesta sinérgica del amor y de la voluntad. La Gracia no calienta y no vivifica a las almas tercamente cerradas, verdaderas "almas muertas." Son necesarios el movimiento hacia en encuentro y la colaboración (40). La causa de esto se encuentra, justamente, en que el bautismo es la muerte misteriosa con Cristo, la comunión con Sus sufrimientos voluntarios y Su amor sacrificial, lo cual puede acontecer, solo libremente. Ahí, el bautismo, como un icono sagrado y vivo, refleja y representa la muerte de Cristo en la Cruz. El bautismo es simultáneamente la muerte y el nacimiento; la sepultura y el baño de vida eterna, "Hay tiempo para morir y tiempo para nacer" según la expresión de san Cirilo de Jerusalén (*Enseñanza de misterios cecuosos* 2,4).

El Simbolismo de la Comunión.

Lo mismo es justo en relación con todos los sacramentos. Todos los sacramentos son instituidos para permitir a los fieles "participar" en la muerte redentora de Cristo y con esto recibir la gracia de Su resurrección. Con los sacramentos se subraya y demuestra el extraordinario y universal significado del sacrificio y victoria de Cristo. Este fue el pensamiento básico del trabajo de Nicolás Cabasil sobre la *vida en Cristo*, en el cual está perfectamente sumada toda la enseñanza sobre los sacramentos de la Iglesia de Oriente. "Nos bautizamos para morir con Su muerte y resucitar con Su resurrección; nos untamos para ser participes con El en la unción real de deificación. Y cuando nos alimentamos con el Santísimo Pan y bebemos el Divino Cáliz, nos comunicamos con la misma carne y la misma sangre que aceptó el Salvador y, de esta manera, nos unimos con el Encarnado por nosotros y Divinizado y Muerto y Resucitado... El bautismo es el nacimiento, el óleo (miro) es la causa en nosotros de la actividad y movimiento y el pan de la vida y el cáliz de agradecimiento es el alimento y verdadera bebida (*Sobre la vida en Cristo*, II, 3,4,6). Todos los sacramentos de la Iglesia contienen diversos símbolos con los cuales se "compara" y se representa la Cruz y la Resurrección. Esta simbólica es realista. Los símbolos no solo recuerdan algo, que tuvo lugar en el lejano "pasado." Lo que aconteció en el "pasado" dio comienzo a lo "Eterno." Todo los símbolos manifiestan una verdadera Realidad, que revelan y transmiten en forma absolutamente adecuada. A este simbolismo sagrado lo corona el gran Misterio del Santo Altar. La Eucaristía es el corazón de la Iglesia. Ella es el Sacramento de la Redención en su sentido mas alto. Ella es mas que la "semejanza" o un simple "recuerdo." Ella es la misma Realidad escondida y revelada en el Sacramento. La Eucaristía es "un Sacramento perfecto i ultimo, — dice Cabasil, — no se puede extender mas lejos, no se puede agregar algo mas grande." Es el "limite de la vida." — "Después de la Eucaristía no hay mas hacia donde diriginos, pero llegados aquí debemos tratar de saber como guardar a un tesoro semejante (*Sobre la vida en Cristo* IV, 1, 4, 15). La Eucaristía es la misma Ultima Cena, que acontece de nuevo, y de nuevo, y a pesar de eso no es repetida. Porque, realizándola cada vez no solo "representamos," sino, en realidad, nos unimos a la misma "misteriosa Ultima Cena" creada una sola vez (y por los siglos) por el Mismo Divino Sumosacerdote, como introducción y principio del Sacrificio voluntario en la Cruz. Y el verdadero Sacerdote de cada Eucaristía — es infaliblemente el Mismo Cristo.

San Juan Crisostomo afirmaba reiteradamente: "Así deben creer, que ahora se realiza la misma cena en la cual presenciaba El. Una de la otra no se diferencian en nada." (*Sobre Mateo conversación*, L, 3). "Las acciones de ese Sacramento se realizan no con la fuerza humana. Aquel, Quien las realizó en aquella cena, las realiza también ahora. Nosotros ocupamos el lugar de oficiantes, en cambio El que santifica y transmite a las ofrendas, es el Mismo Cristo...Es la misma cena misteriosa, que propuso Cristo y en nada menor, que aquella. No se puede decir, que a Aquella realiza Cristo, y a esta un hombre, ambas realiza El Mismo Cristo. Este lugar es la misma estancia donde El estaba con Sus discípulos" (*Idem*. LXXXII, 5). Esta cuestión es de una importancia primordial. La Ultima Cena era la

presentación del sacrificio — sacrificio de la Cruz. El sacrificio continua hasta ahora. Cristo hasta hoy día es el Sumosacerdote de Su Iglesia. El Sacramento es el mismo. Una vez mas nos referimos a las obras de Cabasil: "Presentándose y sacrificándose una vez por todos nosotros, El no cesa en Su eterno oficio, realizándolo por nosotros y siempre será en este nuestro interceder ante Dios (*Interpretación de la Divina Liturgia*, 23). La potencia resucitante de la muerte de Cristo, se manifiesta con toda fuerza en la Eucaristía, que es "la sanción de la inmortalidad, no solo protegiendo de la muerte, sino, también dando la vida eterna en Jesucristo" (A los Efecios, XX,2). Es el "Pan celestial y el Cáliz de la vida." Este terrible Sacramento se torna para los fieles "el compromiso de la vida eterna," justamente, porque la misma muerte de Cristo ya era el Triunfo y la resurrección, En la Eucaristía están unidos el principio y el fin: los recuerdos de acontecimientos evangélicos y las profecías de Apocalipsis. Ella es — *sacramentum futuri*, porque ella es — el recuerdo (*anamnesis*) de la Cruz. La Eucaristía es el sacramento de presentimiento y placer anticipado de la Resurrección "la imagen de Resurrección" — una expresión de la oración para consumir la Santa Ofrenda (de la Liturgia de san Basilio el Grande). Solo "imagen" no porque ella es simple símbolo, sino, porque la historia de la Salvación continua y hay que esperar "la vida del siglo futuro."

Conclusión.

Los cristianos, como tales, no deben creer a las teorías filosóficas de inmortalidad. Deben creer en la Resurrección Universal. El hombre es criatura. El debe su existencia misma a Dios. La existencia humana no es imprescindible, la debe — a la Gracia Divina. Pero Dios creó el hombre para la existencia, o sea, para la eternidad, la cuya se encuentra y se alcanza solo en unión con Dios. La vulneración de esta unidad socava, pero no rompe la existencia humana. La muerte y la mortalidad humana testifican sobre la vulneración de esta unidad, la soledad del hombre y su alejamiento de la fuente y meta de su existencia. Sin embargo la acción Del que crea *fiat* continúa. La unión se restablece por la Encarnación. En la sombra de la muerte de nuevo apareció la Vida. El Encarnado — es la Vida y la Resurrección. El Encarnado es — el Subyugador de la muerte y del infierno. El es el Primogénito de la Nueva Creación, Primogénito de los muertos. La muerte física humana no es un "fenómeno natural" separado, sino, mas bien, un estigma funesto de la tragedia primordial. La "inmortalidad" de las "almas" sin carne no resuelve el problema humano. Y la "inmortalidad" en el mundo carente de Dios, ó "fuera de Dios," se trasforma de inmediato en un sufrimiento eterno. Los cristianos, como tales, tienden a obtener algo mas grande que la inmortalidad "natural." Ellos tienden hasta la infinita unión con Dios, ó según la sorprendente expresión de Padres tempranos, hacia la *divinizacion* (theosis).

En esto no hay nada "naturalista," ni panteísta. Con la divinizacion se entiende la comunión íntima y estrecha de las personalidades humanas con Dios Viviente. Estar con Dios significa estar en El, ser comulgante de Su perfección. "El Hijo de Dios se hizo hombre para que el hombre se haga Hijo de Dios" (san Irineo, *Contra las herejías*, III, 10,2). En El — el hombre se úne eternamente con Dios. En El — es nuestra Vida Eterna. "Por tanto, nosotros todos, mirando a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados de gloria en gloria en la misma imagen, como por el Espíritu del Señor" (2 Cor. 3:18). Y en el final de los tiempos toda creación entrara en Bendito Sábado, en el verdadero "Día del reposo," el misterioso "Séptimo día de la creación," cuando llegarán la Resurrección Universal y el "Siglo venidero."

Citas

1. *L'Esprit de la Philosophie Medievale* (2 ed., Paris, 1944), pag. 179.
2. *Agape and Eros: The History of the Idea of Love* (London, 1938), II,1, pag. 64 y sig.
3. Como autor menciona a Josef (ó John) Pitts, sobre el cual nada se sabe. Su nombre está mencionado en los catálogos viejos (p. ej., del Museo británico y otros) y en biografías. Los títulos de los libros son demasiado largos para mencionarlos aquí. Ambos libros fueron editados en 1706. Dodwell defiende su punto de vista en el trabajo *A preliminary Defense of the Epistolary Discours, Concerning the Distinction between Soul and Spirit* (London, 1707). Aparentemente, el punto de partida de Dodwell — es san Irineo; ver *Dissertationes in Irenaeum, auctore Henrico Dodwell*, A. M. etc., Oxoniae, 1689, pag. 469 y sig. Hablo sobre toda esta discusión en mi otro artículo que se prepara para su publicación *Problema del hombre en la teología y filosofía inglesa del siglo XVII*. 4., 5. A.E. Taylor, *Plato: The man and his work*, pag. 176; comp. J. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinite*, t.II (Paris, 1928), pag. 635 y sig.
6. Comp. Con mi artículo "Idea de la Creación en la filosofía cristiana," *The Eastern Churches Quarterly*, VIII, fascículo complementario: Nature and Grace, 1949; ver tambien Gilson *compos. cit. cap. IV: "Les etres et leur contingence,"* pag. 63 y sig.
7. Gilson, *God and Philosophy*, 1941, pag. 52.
- * Los razonamientos semejantes se puede encontrar en la tradición de los S-tos Padres, p. ej., en San Efreem Sirin. Primero, él constata, simplemente, la libertad de la orden creativa: "La causa de tantas bellezas no es ferzada; de otra manera, ellas resultarían la obra de alguien otro y no de Dios; porque la necesidad excluye a la arbitrariedad." Mas adelante San Efreem llega a la unión directa de esta libertad con el problema de la coeternidad de la creación con el Creador. "Tenia Su propia voluntad, no sujeta a la necesidad y no creó a criaturas coeternas a El... Ya que Su actividad no era según la necesidad; de otra manera, las criaturas serían coeternas con El." (*Acusación a sí mismo y confesión*, san Efreem Sirin. Tomo I, M. 1993, pag. 163-164). *Marca del trad. 7a.* Se puede dudar de la confiabilidad de la traducción, (realizada por Cassiodoro).
8. La conversación anotada entre Atanasius Caravella, obispo de Ier, y el Neofito Patellatius, mitr. De Oreta, con la asistencia del Panagiotis Nicousius), famoso dragomán de Porta, quien ayudaba a la edición de "Confesión Ortodoxa" de Pedro Mogila en Holanda y de los Hechos del Sínodo in Jerusalén en 1672, fue publicada por el archim. Arsenio (Ivaschenko). "Descripción del manuscrito que se encuentra en la biblioteca del monasterio del monte Sinai" *La lectura cristiana* 1884, julio-agosto pag. 181-229.
9. Este pensamiento está bien explicado por Hermann Schultz en su libro didáctico *Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit* (Gottingen, 1861).
10. London: S.P.C.K., 1951. 10a. pag. 70. En el rito Oriental el fragmento de Jn. 1:1-17, se lee en Pascua y no en Navidad (como en el Occidente).
11. El servicio de sepultura —cánticos.
12. En el Nuevo Testamento la palabra *kenos*, significa, no tanto algo *nuevo*, como algo *conclusivo*, "relacionado a la última meta." Según todo el texto la palabra, aparentemente, tiene un sentido escatológico. Comp. Con el artículo de Behm *sub voce* en Kittel's *Wortebuch*, III, 451 y sig.
13. San Máximo el Confesor, *Preguntas-respuestas a Talassio*, preg. 39, pag. 3; Capit. Quinquies cent. II, 39. Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie: Maximus der Bekenner* (Freuburg i/Br., 1941), 367 i sig. (ó edición francesa, Paris, 1947, pag. 265 y sig.). Lamentablemente la interpretación de Baltasar, por lo menos, es incompleta.