

# BOLETÍN DE ESCATOLOGÍA

J. JOSÉ ALVIAR

## A. INTRODUCCIÓN

La época que abarca el final del siglo XX y el comienzo del siglo XXI presenta una doble nota de interés. Por un lado, se aprecia en amplios sectores de la sociedad moderna —acosada por amenazas e incertidumbres de muy variada índole— la tentación a la desesperación<sup>1</sup>, así como el horror frente a la perspectiva de la muerte<sup>2</sup>. Por otra parte, la producción teológica en las décadas posteriores al Concilio Vaticano II acerca de temas escatológicos no ha hecho más que crecer<sup>3</sup>. Estas dos notas, a primera vista contrarias, guardan entre sí una íntima relación. Parece como si, en el ámbito del pensamiento cristiano, hubiera una percepción de la urgencia de dar respuestas a las inquietudes actuales del hombre respecto al porvenir. Se pretende ofrecer, con lenguaje y enfoques actuales, las verdades esperanzadoras de la religión cristiana.

La pretensión de nuestro artículo es limitada: desea presentar algunas obras escatológicas recientes y representativas, ofreciendo así un botón de

1. Cfr. JUAN PABLO II, Exh. Ap. *Ecclesia in Europa* (28.VI.2003), nn. 7-8; cfr. también el *Mensaje final* de la II Asamblea especial para Europa del Sínodo de los Obispos (21.X.1999), n. 2.

2. Cfr. COMISION PARA LA DOCTRINA DE LA FE DE LA CEE, *Esperamos la Resurrección y la Vida Eterna* (26.XI.1995), n. 17; cfr. también algunos datos socio-culturales sobre la «tanatofobia» que aporta V. MESSORI, en *Apostar por la muerte*, Madrid 1995.

3. Para una visión de conjunto de este fenómeno, cfr. S. DEL CURA ELENA, «Escatología contemporánea: la reencarnación como tema ineludible», en AA. VV., *Teología en el tiempo*, Burgos 1994, 309-358; G. COLZANI, «L'escatologia nella teologia catolica degli ultimi 30 anni», en G. CANOBBIO y M. FINI (dirs.), *L'escatologia contemporanea*, Padova 1994, 81-120. Por lo que se refiere a la producción escatológica en lengua castellana, cfr. J.I. SARANYANA, «La Escatología en España», en *Anuario de Historia de la Iglesia* 7 (1998) 229-248; 8 (1999) 253-276; 9 (2000) 295-315; 10 (2001) 325-351.

muestra del esfuerzo que están realizando actualmente los teólogos en este sector. Hemos elegido libros sobre escatología de diverso género —manuales, ensayos, obras de divulgación—, escritos por autores provenientes de ámbitos culturales diferentes —Italia, Alemania, España—, que reflejan tanto las convergencias como las divergencias en la reflexión católica actual. No pretendemos hacer un estudio omnicompreensivo de la literatura escatológica de los últimos años<sup>4</sup>, sino tan sólo identificar rasgos significativos de esta producción.

Dividiremos nuestro estudio en dos apartados. En el primero, ofrecemos un resumen de los contenidos de cada obra, subrayando las ideas y perspectivas que nos parecen más relevantes. En el segundo, haremos una valoración crítica de las diversas propuestas, así como un balance general de la situación del tratado escatológico.

## B. RESUMEN DE LAS OBRAS

### 1. F. BRANCATO, *Verso il rinnovamento del trattato di escatologia*, ESD, Bologna 2002

El sacerdote Francesco Brancato es profesor de Teología Dogmática (Trinidad y Cristología) en el Centro P. Innocenzo Marcino (Caltagirone, Sicilia), afiliado al Istituto Superiore di Scienze Religiose all'Apollinare (Roma). Como indica el título de su libro, el autor traza la historia de la renovación del tratado de escatología en la época contemporánea, a partir de los años precedentes al Concilio Vaticano II.

La obra está dividida en dos partes. La primera lleva como título «La escatología de los 1900 hasta el postconcilio», y la segunda, «La renovación de la escatología católica contemporánea». La primera parte, de carácter preeminentemente narrativo o descriptivo, tiene al Concilio Vaticano II como gozne: el autor elige manuales representativos de la época anterior al Concilio, así como manuales posteriores, examinando sus enfoques y temáticas. El autor sitúa en

4. Por ejemplo, no incluimos en este boletín obras recientes como J.L. WALLS, *Heaven*, Oxford 2002; M.M. CARVALHO, *A Consumação do homem e do mundo*, Lisboa 2002; C. IZQUIERDO et al. (dirs.), *Escatología y Vida Cristiana. Actas del XXII Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 2002; J. MOLTSMANN, *La venida de Dios: Escatología cristiana*, Salamanca 2002 (trad. del original alemán: *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995); F. VIDAL, L.M. ARMENDÁRIZ, y A. TORRES QUEIRUGA, *Escatología*, Bilbao 2003; P. O'CALLAGHAN, *The Christological Assimilation of the Apocalypse*, Dublin 2004. Reseñaremos estas obras en otro número de *Scripta Theologica*.

medio el estudio de la doctrina escatológica de los documentos conciliares, en cuanto que éstos representan a la vez un punto de llegada y un punto de partida del pensamiento escatológico católico. El autor opta por ser más selectivo que comprensivo: para la era preconiliar se centra sobre todo —si bien no exclusivamente— en las obras de A. Piolanti, *De novissimis*; y de M. Schmaus, *I novissimi*, y para la era postconiliar expone tres obras: J.L. Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione*; J. Ratzinger, *Escatologia*; y M. Bordoni y N. Ciola, *Gesù nostra speranza*. La razón de tal selección estriba en el carácter representativo de las obras: son éstas un botón de muestra del pensamiento escatológico en ámbitos culturales distintos.

Según el autor, el manual de Piolanti es bastante representativo de la manera de abordar la escatología anteriormente al Vaticano II, tanto en la manera de dividir el tratado como en el uso de las fuentes (como apoyo de tesis dogmáticas nítidamente formuladas). Aun reconociendo el valor didáctico de esta metodología, Brancato observa cierta falta de unidad: hay una fragmentación de la exposición de los misterios últimos, y una falta de ligazón entre la escatología individual y la general. Echa de menos asimismo la vinculación del *éschaton* con el cuadro de la *historia salutis* y de la llegada del Reino de Dios. Otras obras publicadas en la misma época, como los manuales de Lennerz, Fuerst y Palmieri, si bien difieren del manual de Piolanti en detalles concretos, coinciden sustancialmente en sus planteamientos básicos.

El manual de Schmaus representa, en cambio, para Brancato, una genuina propuesta de renovación del tratado, fundada en una utilización más decidida de los datos de la Escritura, la Tradición y la liturgia, y en un diálogo más cercano con corrientes prevalentes de pensamiento. El libro antepone la escatología final/general a la escatología individual/intermedia, subrayando de este modo el *telos* de la entera economía salvífica. Tal sugerencia acerca del carácter unitario del *éschaton* hace del manual de Schmaus una obra novedosa, que ejercerá su influjo en muchos otros autores, aunque a juicio de Brancato no esté del todo logrado el engarce de la escatología individual con la escatología general.

Brancato expone a continuación la doctrina escatológica del Concilio Vaticano II, deteniéndose especialmente —y acertadamente— en la *Lumen Gentium*, la *Gaudium et Spes* y la *Sacrosanctum Concilium*. El autor destaca las siguientes características relevantes: 1. una mayor integración de la escatología en el *corpus mysteriorum*, especialmente en la cristología y la eclesiología (hasta el punto de aparecer la escatología como una dimensión interna a toda la teología); 2. la recuperación de la categoría clave de Reino de Dios, en su doble aspecto de «ya» y de «todavía no»; 3. la revalorización de las dimensiones comu-

nitaria/colectiva y cósmica de la escatología; 4. el reconocimiento del papel del Espíritu Santo en la renovación definitiva de la creación; 5. la defensa de doctrinas tradicionales como la resurrección, el juicio universal, la vida eterna, el infierno y el purgatorio.

En el siguiente capítulo, Brancato analiza manuales de escatología pertenecientes a los tiempos postconciliares. En el ámbito hispanoparlante, señala el libro de J.L. Ruiz de la Peña (*L'altra dimensione*) como un hito en la historia de los intentos de renovación (p. 94), ya que recurre a los datos de la Escritura y de la Tradición con una metodología actual, y utiliza un lenguaje cercano al hombre moderno, siempre con la pretensión de fomentar la esperanza en los creyentes. (Otros autores mencionados por Brancato son Pozo y Tamayo-Acosta.) En el ámbito alemán, destaca el libro de J. Ratzinger, que Brancato valora (p. 105) como representativo de una fase de asentamiento que ocurre después de la primera ebullición teológica del postconcilio: se nota en este libro una «tensión constructiva», entre fidelidad a la tradición eclesial y apertura a nuevas maneras de enfocar la doctrina escatológica. (Otros autores alemanes mencionados por Brancato son Nocke y Müller.) Como representante del ámbito italiano, el autor elige la obra de M. Bordoni y N. Ciola, que, aunque no desarrolla completamente los temas escatológicos —y en ocasiones, como en el caso del purgatorio, formula propuestas discutibles—, merece ser considerado como intento de acoger simultáneamente el testimonio de la Escritura y de la Tradición junto con ideas modernas acerca del «futuro». En este sentido, existe cierta afinidad metodológica entre esta obra y la de Ruiz de la Peña. (Otros autores italianos mencionados son A. Rudoni, G. Gozzelino, A. Nitrola y G. Moioli.)

La segunda parte del libro tiene un carácter más sintético y valorativo. Partiendo del bosquejo anterior de autores y obras, Brancato formula los actuales cometidos y retos de la escatología. Se pueden resumir de la siguiente manera: 1. el uso de una hermenéutica adecuada, capaz de distinguir entre la sustancia del mensaje revelado y la rica imaginería del lenguaje bíblico y tradicional (se trata, en definitiva, de reconocer que, con respecto a los misterios últimos, los vehículos humanos de expresión tienen con frecuencia un carácter alusivo o simbólico); 2. el principio cristológico, según el cual el misterio del *éschaton* no es concebible aparte del misterio de Cristo (el primero está totalmente centrado y radicado en el segundo); 3. la íntima conexión con otros campos, especialmente la eclesiología (esto permite integrar la dimensión comunitaria del *éschaton*), la pneumatología (permite incluir el papel de la tercera persona, *Dominus et Vivificans*, en el misterio de la renovación) y la antropología (permite integrar todas las dimensiones humanas, como la corporeidad y la relacionalidad, en el misterio de plenitud final).

El libro de Brancato, relativamente breve, es muy útil para quien desee obtener una visión panorámica de la historia reciente de la escatología, sus ideas y autores principales. Muestra con competencia el largo camino ya recorrido hacia la renovación del tratado, así como algunas tareas todavía pendientes de realizar.

## 2. G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2003

G. Ancona enseña teología dogmática en la Pontificia universidad lateranense y en la facultad teológica de Italia meridional (instituto teológico de Puglia). Ha publicado anteriormente otras obras sobre temas escatológicos: *Il significato escatologico cristiano della morte* (1990), *La morte. Teologia e catechesi* (1993) y *Disceso agli inferi* (1999). La presente obra, sin embargo, tiene una pretensión más ambiciosa, como su título indica: presentar la escatología cristiana en su conjunto. Por su estilo y sus contenidos, tiene la clara intención de servir como un manual de estudio (cfr. p. 13).

El libro está estructurado lógicamente en tres partes. Las dos primeras corresponden a lo que llamaríamos la teología positiva: el autor muestra las raíces de la doctrina escatológica cristiana en la revelación bíblica, y su progresiva dilucidación a lo largo de la historia de la Iglesia. Al adoptar este método «etiológico», no hace más que seguir lo indicado por el Concilio Vaticano II en *Optatam totius*, n. 16. La importancia que el autor otorga a la exposición de los datos positivos de revelación y tradición puede deducirse del hecho de que esta información ocupa casi dos tercios del libro. La tercera (última) parte contiene lo que el autor llama su «propuesta sistemática», una reflexión orgánica que arranca desde la persona del Señor resucitado, contempla la vida mortal de cada renacido en Cristo, y se extiende más allá de la muerte, hasta el juicio y el retorno del Señor.

Comentemos ahora las tres partes. En la primera, se examina el desarrollo de las ideas escatológicas tanto en los escritos bíblicos como extrabíblicos. Las primeras enseñanzas escatológicas se encuentran de maneras variadas en libros veterotestamentarios pertenecientes a diversos géneros: histórico, profético, sapiencial. Los libros históricos reflejan la fe de Israel en que su historia está orientada por Dios hacia un buen futuro: creencia que permite —a pesar de la experiencia del pecado y del mal— esperar finalmente la resurrección y una vida lograda. Los libros proféticos, por su parte, añaden matices a este cuadro fundamental de esperanza, insistiendo en el poder de la futura intervención salvífica de Dios (el día de Yahveh). Por otra parte, los libros sapienciales aportan

luces acerca de la pervivencia humana más allá de la muerte, esbozando rasgos como la comunión con Dios y la perspectiva de vida inmortal. Quedan perfiladas de ese modo las líneas fundamentales de la esperanza del Pueblo Antiguo.

Con el paso del tiempo se desarrolla un género peculiar de expresión, el apocalíptico, muy rico en imaginería, y con acentos particulares. Ancona se centra —con lógica— principalmente en los textos apocalípticos de los libros canónicos, dejando en un segundo plano los apocalipsis judaicos extracanonicos. Resume así sus asertos fundamentales: la historia imperfecta que conocemos llegará a su fin con una portentosa acción de Dios; en ese día final, las almas de los difuntos se reunirán con sus cuerpos; tendrá lugar un juicio universal, con Dios como Juez; y se dará retribución eterna a los individuos, en forma de paraíso o infierno.

Este mensaje de esperanza halla continuación y adquiere contornos más nítidos en la revelación neotestamentaria. Los Sinópticos muestran cómo el esperado Reino de Dios ha llegado ya con Cristo, impartiendo a la historia un rumbo definitivo. Por esta razón, los escritos joánicos hablan del inicio de la vida eterna en el tiempo actual, por la vida de fe y la Eucaristía. Por su parte, S. Pablo enumera en sus escritos rasgos singulares de la fe escatológica cristiana, como los siguientes: su profundo arraigo en el misterio de la resurrección del Señor; la convicción de la real posibilidad de conectar personalmente con el misterio pascual (de forma que un creyente en la historia puede «con-morir» y «con-resucitar» con Cristo).

Ancona introduce a continuación una sección, que no siempre se encuentra en otros manuales de escatología, pero que tiene interés. Es un capítulo dedicado a la doctrina escatológica de escritos apocalípticos cristianos no pertenecientes al canon escriturístico: los Apocalipsis de Pedro y de Pablo (con su subrayado en la retribución de buenos y malos). Estos libros —que reflejan una forma concreta de concebir la escatología en el seno del cristianismo primitivo— permiten apreciar mejor la intensidad de la expectación que vivían las primeras generaciones cristianas.

En la segunda parte del manual, el autor sigue el desarrollo de la doctrina escatológica cristiana en la historia, identificando los temas importantes que son objeto de reflexión en cada etapa. Lleva, pues, al lector por un recorrido histórico-teológico del pensamiento creyente sobre la consumación de la historia y de la existencia humana. Así, en los tiempos de los Padres, aparecen temas de especial interés como la inmortalidad del alma y la resurrección de la carne; el carácter definitivo de la retribución divina; y el fin del mundo. En esta parte del libro es interesante comprobar —como hace Ancona— que la noción de

un alma inmortal que pervive después de la muerte y puede recibir retribución se hace común entre los cristianos, pero se le añaden matices propios de la fe neotestamentaria. Así, el alma es concebida no en términos puramente platónicos (como espíritu encarcelado), sino más exactamente como una de las dos dimensiones intrínsecas a la constitución humana. Como sostiene S. Agustín, al cuerpo le hace falta el alma, como medio para experimentar la retribución con plenitud; y por tanto tal retribución sólo será posible cuando llegue el juicio final y la resurrección de la carne.

Ancona pasa después a la era medieval, época caracterizada por grandes intentos de sistematización, a partir del *Prognosticon futuri saeculi* de Julián de Toledo (cuya colocación de la escatología intermedia antes que la escatología final hallará aceptación entre tratadistas posteriores), pasando por los intentos parciales de Hugo de S. Víctor y de Pedro Lombardo, la propuesta singular de Joaquín de Fiore (de una historia «trinitaria» que se encuentra actualmente en su última fase, pneumatológica), y culminando en la gran síntesis de Santo Tomás. Este último, aunque no llegó a completar su *Summa theologiae*, dejó bien plasmado su pensamiento escatológico en escritos anteriores. (Aquí, el autor podría haber citado textos del Aquinate, no según la numeración del *Supplementum* —que al fin y al cabo es una recopilación posterior— sino según el *Comentario al IV Libro de las Sentencias*.) La síntesis tomasiana tiene las siguientes notas, entre otras: sitúa la doctrina sobre los novísimos en el contexto de la cristología y de la gracia; busca una manera equilibrada de hablar del alma separada, distanciándose del platonismo; y asigna gran importancia a la visión beatífica. Las aportaciones de los teólogos medievales quedan reflejadas en los documentos magisteriales de la misma época: la Bula *Benedictus Deus* de Benedicto XII —que clarifica la cuestión de la retribución *mox post mortem* de los individuos— y la Bula *Laetentur coeli* del concilio de Florencia —que expone la doctrina del purgatorio—.

El libro pasa revista después a los pasos dados por la reflexión escatológica en tiempos más cercanos a nuestra época: en la era moderna, las ideas de Lutero acerca de la pervivencia y la retribución, así como las respuestas de Trento y de la teología católica controversista; en el siglo XIX, la revalorización de la historia (y del tema del Reino) propugnada por la escuela de Tubinga, y el acento en el misterio, propuesto por Scheeben. A pesar de todo, cabe percibir, como telón de fondo de esta historia, cierta mengua y fragmentación del interés de los creyentes por la escatología. Es un proceso que sólo se invertirá en la época contemporánea, con la renovación escatológica. Los primeros movimientos ocurren en el campo protestante, con el nacimiento de ideas como la escatología «consecuente» (Weiss, Schweitzer), la escatología «realizada» (Dodd), la es-

catología «supratemporal» (Barth), la escatología «existencial» (Bultmann), la escatología «proléptica» (Cullmann y Pannenberg), la escatología «de la esperanza» (Moltmann). En el campo católico, también se inicia un movimiento de renovación, con propuestas como la escatología «cristocéntrica» de Congar y de Daniélou, la escatología «trinitaria» de von Balthasar, la escatología «trascendental» de Rahner, y la teología «práctica» de Metz, Gutiérrez, Boff, Sobrino, etc. Una parte de esta nueva reflexión queda reflejada en los documentos del Concilio Vaticano II, especialmente en el cap. VII de la *Lumen Gentium* y en el n. 39 de la *Gaudium et spes*, aunque no significa que quedaran respondidos todos los interrogantes. Por ejemplo, en los años postconciliares prosigue la discusión en torno al «estadio intermedio», hasta el punto de que la CDF se vea precisada a publicar, en 1979, una carta dirigida a los obispos, que enumera los puntos fundamentales de la creencia cristiana sobre este tema. (Posteriormente —en 1992—, la CTI ha publicado un extenso documento que vuelve a tratar la misma temática, además de otras cuestiones recientes.)

En la parte sistemática de su libro, Ancona se inclina decididamente por un enfoque cristológico-trinitario. Los «últimos tiempos», afirma, comenzaron con la venida de Jesucristo, Hijo de Dios, y se manifestaron en sus palabras y obras. Se cumplieron de modo definitivo en su Pascua, que estableció la fundamental ley de «morir-para-abrirse a la nueva vida definitiva» —gracias a la obra del Espíritu vivificador—, ley que imperará en todo el tramo de historia (*tempus Ecclesiae*) que resta hasta el Retorno del Señor. Un reflejo de esta ley de «muerte/vida» se ve en las biografías de los individuos que viven en la historia, y atraviesan con pasos sucesivos el bautismo (primera experiencia pascual), el dolor (participación en la muerte de Cristo), la renovación incesante en la santidad (participación en la resurrección de Cristo), hasta llegar al momento de la muerte (momento singular de identificación con el Señor de la Pascua). Los pasos «más allá de la muerte» son igualmente concebidos por el autor en términos cristológicos: p. ej., el morir del cristiano es un «morir-en-Cristo»; el juicio es la definitiva fijación o no del sujeto en Cristo y su vida; y el infierno es el decir «No» al diálogo eterno con el Señor. El purgatorio queda también enmarcado en un cuadro de encuentro personal con Cristo (p. 335) y como parte del misterio del Cristo Total.

En esta parte merecen destacarse tres elementos. El primero, la inclusión de un capítulo sobre la vida mortal del individuo. Aunque un capítulo con esta temática no suele figurar en los manuales de escatología, resulta sumamente lógico dentro del esquema «proléptico» de la escatología. En efecto, el individuo ya muere y resucita de alguna manera con Cristo en el bautismo, y se introduce en la Pascua progresivamente por una vida de ascesis y santificación. La

escatología aparece, desde este punto de vista, no sólo como la teología del «más allá», sino también del «más acá»; no sólo reflexión sobre la muerte y lo que adiene *post mortem*, sino sobre la *vida*, tanto terrena como eterna.

En segundo lugar, resulta interesante la postura del autor con respecto a la escatología intermedia: «En el intermedio (entre muerte individual y día de la resurrección), aquel que está en la condición escatológica de la muerte, como condición de estar en la morada celeste que es el cuerpo del Resucitado, vive de un modo cualitativamente nuevo en un horizonte “temporal” espiritual, análogo al tiempo histórico, según el propio “yo humano” (que puede ser indicado con el término alma)» (pp. 323-324). He aquí el recurso a la analogía, para establecer semejanzas y diferencias entre la experiencia del difunto y el tiempo de los mortales. Ancona, a diferencia de algunos autores, defiende cierta «dilación», entre la experiencia personal de la muerte y el reencuentro con Jesús el día de la resurrección. La «distancia» entre estos dos momentos no se suprime sin más, mantiene Ancona, porque el «yo» de la persona difunta continúa dentro de un cierto contexto «temporal», aunque éste sea muy diferente al «tiempo» terrenal que conocemos.

En tercer lugar, es relevante la defensa que hace Ancona de la posibilidad real que tiene el ser humano de rechazar a Dios: tal posibilidad, sostiene, es intrínseca a la profundidad de la naturaleza dialogal del hombre.

El último capítulo considera los eventos conclusivos de la historia, y los presenta una vez más desde una perspectiva cristológica. Así, la Parusía es definida como la consumación del evento-Jesucristo: día de la plena manifestación de su gloria, y también de la plena revelación del valor real —en relación a Él— de las personas y los sucesos; momento de la constitución cabal del Cuerpo del Resucitado, así como de la consumación de la naturaleza humana (resurrección) y de la creación material (*palingenesia*).

En esta parte, dentro de su brevedad, el autor consigue dibujar un cuadro bastante unitario de los misterios últimos, gracias al uso del principio cristocéntrico. (Por supuesto, también por razones de brevedad, Ancona no se detiene a exponer todas las dimensiones del misterio: p. ej., aunque habla de la resurrección acertadamente como «la comunión suprema, incluso corporal, con Jesús el Señor» por la obra del Espíritu [p. 352], no desarrolla mucho más la vía filial-pneumatológica, que conduce a la intimidad final con la Trinidad. En su más honda realidad, el *éschaton* es obra final del Espíritu que lleva a los hombres unidos a Cristo «*pros ton theón*» [cfr. Jn 1, 1], frente al Padre, hijos en el Hijo).

Tenemos, en suma, un libro con una estructura clara y lógica, que ayuda al estudio sistemático de la escatología. Ofrece al final de cada sección indi-

caciones bibliográficas para quienes desean profundizar más en los temas tratados. Es uno de los manuales más modernos y completos disponibles en este momento.

Por lo que se refiere a la menor extensión de la parte sistemática, habría que tener en cuenta dos cosas: 1. en capítulos anteriores (que describen la historia de las doctrinas escatológicas cristianas) se ofrece ya, en realidad, una buena parte de esta reflexión, presentada desde una óptica genética; 2. el autor parece inclinarse —con razón— por el comedimiento teológico (*docta ignorantia*), evitando el exceso de decir demasiadas cosas sobre cuestiones que no han sido dilucidadas de manera definitiva por la Iglesia.

### 3. E. SCOGNAMIGLIO, *Ecco, Io faccio nuove tutte le cose*, Edizioni Messaggero, Padova 2003

Edoardo Scognamiglio es un franciscano que enseña teología dogmática en las Facultades teológicas de Italia meridional (sección San Tommaso, Nápoles) y de San Buenaventura (Roma). Como indica el título de su obra, ofrece un tratado moderno sobre el misterio de *renovación* final que traerá el advenimiento de Dios (acontecimiento que significa, tanto para el hombre como el mundo, horizontes de existencia radicalmente nuevas).

El libro se divide en cuatro partes. En la primera, se analiza con detalle el fenómeno cultural del resurgir del tema de la esperanza en nuestros días. En la segunda —partiendo de la afirmación paulina en Ga 4, 4 («llegó la plenitud de los tiempos»)— se trata la irrupción en la historia del poder salvífico de Dios en la persona de Jesús. En la tercera, se profundiza en el misterio del Reino inaugurado por Cristo. Y en la cuarta, se examinan temas concretos de escatología, como la visión de Dios, el infierno, la purificación postmortal, y la resurrección de la carne.

Pasamos ahora a comentar los puntos de especial interés en cada uno de estos capítulos. En el primero, el autor comienza resumiendo el proceso de re-primación del tema de la esperanza en la teología cristiana (tanto en el ámbito católico como no-católico). Ofrece además una caracterización de la reflexión moderna sobre este tema (la reconexión con la cristología y la *historia salutis*; un nuevo modo de aproximación exegética a los textos bíblicos; el equilibrio entre el compromiso con el progreso terreno y la búsqueda de un Reino trascendente), así como un bosquejo de los intentos actuales de definir la escatología (basándose en indicaciones de Colzani, Nitrola y Müller). Quizá la par-

te más original de este capítulo sea la última sección, en la cual el autor menciona las interesantes perspectivas surgidas en el diálogo con los orientales (perspectivas eclesial-litúrgica, pneumatológica, pascual), con otras religiones (muchas de las cuales se presentan como portadoras de esperanza), y corrientes filosóficas postmodernas (con frecuencia escépticas acerca del «futuro» del hombre).

En el segundo capítulo, el autor se centra en el misterio del acercamiento de Dios al mundo en Cristo, inaugurando así la «plenitud de los tiempos». Se trata de «plenitud» en varios sentidos. Primero como *salvación*: el Hijo, con su Encarnación y Pascua, rompe de forma sorprendente el fatalismo del pecado, y abre a la humanidad y al mundo horizontes de plenitud verdaderamente nuevos. El hombre descubre entonces que queda expedito el camino al encuentro de Dios; y el mundo recupera su valor como lugar de la presencia divina. Segundo como *recapitulación*: Cristo, «cabeza», lleva a su «cuerpo» (la humanidad, y por concomitancia el cosmos) hacia un nuevo modo, transfigurado, de existencia. Así, Jesucristo aparece realmente como el cumplimiento de las esperanzas del pueblo elegido: encarna la figura misteriosa del «hijo del hombre» (Dn 7), que debía clausurar la historia e inaugurar el definitivo reinado de Dios. Y lo hace por «vía pascual»: muriendo y resucitando, abre las compuertas de la Vida divina a los demás hombres en la historia (particularmente a través de la liturgia y de modo muy especial en la eucaristía).

En el tercer capítulo, Scognamiglio se adentra en el misterio del Reino inaugurado por Cristo. El autor recuerda, primero, los vaivenes de la expectación mesiánica en el pueblo antiguo: observa la presencia de una tensión entre el aspecto victorioso y la faceta sufriente del Mesías, anhelado agente de instauración del Reino de Dios. La misma tensión continúa presente en la vida de Jesucristo, quien por una parte ostenta su señorío sobre los demonios, las enfermedades e incluso la muerte, y por otra, acepta la pobreza, la pasión y la muerte. Este segundo aspecto —kenótico— revela que, en su primera venida, el Señor sólo incoa el misterio del Reino, dejando para más adelante su plena instauración. Debe afirmarse que, gracias al evento pascual, la victoria del Señor ya ha ocurrido sustancialmente, y el mundo ya está irrevocablemente orientado hacia la gloria escatológica del Reino.

Al hablar sobre este punto —la Pascua como evento decisivo en la historia del Reino— el autor recurre a un enfoque trinitario, un tanto original: el Hijo hecho hombre se entrega en la cruz por amor filial al Padre, y a cambio el Padre (Hch 2, 24) resucita y glorifica al Hijo, iniciando de esta manera un dinamismo superador de la muerte y del pecado, que afecta a la creación y prepara los nuevos cielos y tierra. El Padre resucita al Hijo por el Espíritu (cfr. Rm

8, 11), quien vivifica y glorifica la humanidad de Jesús, elevándola por encima de la ley de la carne y haciéndola más conforme a la dignidad filial (cfr. p. 559). No acaba ahí la actividad de la Tercera Persona: más allá de la Pascua, se extiende en la historia, asistiendo a la expansión de la Iglesia y manteniéndola en vela para el Retorno del Señor. El «Esposo» está cerca, ya tiene la conclusión de la historia en sus manos (p. 594); y la Esposa debe estar lista, continuamente preparada por el Espíritu. Con seguridad llegará el acto final: el retorno del Esposo y la entrada del tiempo en la eternidad, simbolizada por la bajada del cielo de la Jerusalén celestial. De hecho, el juicio divino sobre los hombres ya se está realizando de algún modo: en la medida en que los hombres en el historia eligen ya entre la muerte y la vida.

La Parusía no será sino el momento culminante y clausurante de la comunión teándrica inaugurada en la Encarnación: perfección de la presencia del Dios-Emmanuel en la humanidad y en el cosmos (p. 602). En el último día los justos, al completo, gozarán de la visión cabal de la Trinidad, y recibirán en sus cuerpos la glorificación experimentada por Cristo. Asimismo, su entorno cósmico será transfigurado por la fuerza divina.

El cuarto capítulo toca los temas principales de la escatología: en primer lugar, la vida eterna. Según la exposición de Scognamiglio, «ver a Dios» «cara a cara» implica que el hombre alcanza su estadio final como *imago Dei*, encontrándose unido al original. Es en este momento, sostiene nuestro autor, cuando la criatura finita se torna más cabalmente *hipóstasis*: cuando descansa su realidad existencial, no ya sobre sí misma, sino fuera de sí misma: en Dios. Como se puede ver, el autor procura solucionar el empobrecimiento del concepto de bienaventuranza, que ocurre en una presentación «intelectualista» de la visión beatífica. Lo importante del cielo no es ver ni «esencias» ni «naturalezas», sino afincarse en la Trinidad: tener contacto íntimo con el Padre, a través del Hijo, en el Espíritu Santo. Por este motivo, el autor, aunque no olvida la dimensión cognoscitiva del misterio (revisa las concepciones patrísticas de la «visión de Dios», y el debate palamita), centra su atención en el misterio de comunión interpersonal. En la historia de la doctrina de la visión beatífica, Scognamiglio hace una aportación valiosa, al mostrar cómo, desde Clemente y Orígenes, pasando por Gregorio de Nisa, hasta llegar a Sto. Tomás y San Buenaventura, los pensadores cristianos nunca operaron una total reducción del concepto de bienaventuranza a la simple visión intelectual de la naturaleza divina, sino que siempre incluían, de un modo u otro, el matiz de comunión. Es comprensible que sea así, porque sólo en la unión (pneumatológica) con el Verbo puede uno situarse cabe Dios (Padre): *pros ton theón* (Jn 1, 1). En la medida en que el hombre se inserta en el interior de las relaciones intratrinitarias, se diviniza: la *theo-*

*sis* es inseparable de la *koinonía* con la Trinidad (p. 679). (Este misterio de comunión interpersonal, añade el autor, tiene ya su inicio en la tierra, en la vida de los bautizados y especialmente en la experiencia mística de los santos).

Dentro de estas coordenadas —digamos, de relación interpersonal (p. 695)—, es posible mirar al *mysterium mortis* no ya como simple punto final de la vida humana (como diría Heidegger), sino como portal a la Vida, entendida ésta relacionamente, como existencia-en-Dios. Para el cristiano, cuyo ser ha recibido una impronta escatológica en el bautismo, al recibir las arras de vida eterna, morir significa unirse fuertemente con el Señor, con-morir y con-vivir con Él (cfr. 2 Co 7, 3).

Llegado a este punto, el autor hace una digresión para tratar un tema debatido por los teólogos en las últimas décadas: la situación *post mortem* del individuo. Scognamiglio examina las teorías de muerte total en los protestantes, así como la propuesta de atemporalismo o de resurrección-en-la-muerte formulada por algunos protestantes y católicos (estos últimos, con matices: p. ej., Boros que propone sólo la resurrección en la muerte del núcleo personal; o Greshake, que defiende el carácter metahistórico de la Parusía, que diluye la idea de un punto final de la historia). El autor se muestra partidario de mantener el concepto de pervivencia del núcleo espiritual personal —verdad ya intuita, como apunta el autor, por muchas religiones desde la antigüedad, e indicada en el AT por conceptos como *sheol* o *refaim*, y *psyché* en el NT—. Añade que el «alma» de que habla el cristianismo no es una sustancia espiritual completa, tal como pensaba Platón, sino una realidad espiritual personal capaz de perdurar, a pesar de que la conciencia físico-biológica del hombre queda afectada por la muerte (p. 713). El alma pervive, y permanece su referencia a los vivos y al cosmos; en el último día, se reunirá con el cuerpo. (Por lo que se refiere a la escatología de fase única, el autor estima que, más que proponer contenidos divergentes de la escatología tradicional, sólo difiere en sus procedimientos hermenéuticos y metodológicos [cfr. p. 719].)

En el siguiente capítulo, el autor estudia el destino de los hombres más allá de la muerte. En cuanto al juicio, advierte que esta acción de Dios supera nuestros pobres paradigmas humanos de justicia (en los que suele destacarse sólo el aspecto de retribución, eclipsando otros efectos cruciales como la purificación, la sanación, y el perdón). Ello no quiere decir, por supuesto, que la salvación esté asegurada para todos: puede no darse, si un hombre elige no amar el amor (p. 743).

En el capítulo final, el autor presenta el misterio del purgatorio como enraizado en el carácter «retenedor» del ser humano (p. 757), que hace que su presente contenga su pasado. Tal biografía acumuladora es consecuencia de la mis-

ma naturaleza de una criatura que no es eterna. Ahora bien: si ante Dios sólo se puede presentar lo santo, uno que ha muerto todavía con las secuelas de imperfección del pasado necesita pasar por un proceso de purificación misericordiosa, para llegar a la madurez de la santidad.

La ausencia de subdivisiones y algunos temas tradicionales de la escatología, y cierta tendencia a digresiones (p. ej., un largo comentario al Magnificat o al fenómeno de la globalización), da a esta obra un carácter ambivalente: aunque tiene la pretensión de ser un tratado sistemático, no renuncia en ocasiones a tener cierto carácter ensayístico.

4. M. KEHL, *Y después del fin, ¿qué?*, Desclée, Bilbao 2003 (orig. alemán: *Und was kommt nach dem Ende?*, Herder, Freiburg 1999)

Medard Kehl, SJ, nacido en 1942, es profesor de Teología Dogmática en la Escuela Superior de Teología y Filosofía de Sankt Georgen en Frankfurt am Mein. Ha publicado anteriormente —aparte de obras eclesiológicas— el libro *Escatología*, Salamanca 1992 (orig. alemán: *Eschatologie*, Würzburg 1986), obra en el que plasma una manera personal de comprender la Escatología.

El libro que comentamos ahora fue escrito por el autor después de contemplar el caleidoscopio de esperanzas (y desesperanzas) que abrigan los hombres actuales. Se propone, como respuesta a este reto, «exponer lo más sencillamente posible y de manera que resulte accesible al mayor número de lectores... lo que tiene que decir la esperanza cristiana sobre lo que vendrá “después” del fin» (pp. 11-12). La obra tiene un estilo de exposición menos académico y más divulgativo (incluye, p. ej., un buen número de poesías). Tiene dos partes: la primera, de índole más cultural, describe el panorama actual de actitudes frente a la muerte; la segunda expone los temas principales de la escatología cristiana: el fin del mundo, el juicio, la muerte, la resurrección, el purgatorio, el cielo, el infierno, el nuevo cielo y la nueva tierra. Veamos con más detalle las dos partes del libro.

En la primera parte, el autor ofrece una descripción y a la vez un diagnóstico, de diversos fenómenos religiosos o culturales que comparten preocupaciones con el cristianismo, aunque tengan un fondo doctrinal bien diverso:

— el interés por la futurología —pronósticos, augurios y proyecciones—: aunque —al igual que la escatología cristiana— se preocupe por el porvenir del hombre y del mundo, no es capaz de pensar ese futuro como algo que, por intervención divina, trascenderá la línea plana de la historia;

— la noción de reencarnación que, tanto en su versión oriental como en su versión occidental, choca frontalmente con doctrinas cristianas como la radical gratuidad de la salvación y la irrepitibilidad de cada unidad corpóreo-espiritual que llamamos hombre;

— la fiebre escatológica en diversas sectas, cada una de las cuales interpreta los textos bíblicos apocalípticos a su manera, bastante literalista e imaginativa.

En la segunda parte, más extensa, Kehl intenta responder a la pregunta «¿qué esperamos los cristianos?». Comienza con un primer capítulo sobre la escatología bíblica. La atención de Kehl se centra aquí en el género apocalíptico, que con tanta frecuencia ha servido de vehículo para expresar y transmitir la esperanza judeo-cristiana. Según el autor, este género (que también tiene numerosas manifestaciones fuera del canon bíblico), expresa una idea de fondo: la historia del mundo, tal como viene desarrollándose, está radicalmente condenada (cfr. p. 117). El viejo eón, marcado por el pecado y la calamidad, tiene que pasar y dejar lugar a nuevos cielos y tierra. Aun conteniendo una intuición válida —la necesidad de la acción soberana de Dios para que el mundo supere su propia historia miserable—, el pensamiento apocalíptico es corregido por Jesús, quien anuncia la irrupción del poder de Dios en el mismo interior de la historia, comenzando ya a redimir la creación a base de quebrantar los poderes tiránicos de la muerte y del mal.

A partir del capítulo 2 de la segunda parte («el retorno de Jesús y el Día del juicio»), el autor expone su concepción de los misterios escatológicos. Tal visión queda condensada, en cierto modo, en las siguientes frases: «A juicio de un buen número de representantes de la teología católica más reciente, el retorno consumidor de Jesús no es un acontecimiento único que tuviera lugar en el marco de un proceso cósmico al término de la historia universal. En la muerte, la cual viene a poner término a la vida de cada uno de los hombres, en la cual, por tanto, toca a su “fin” su mundo personal... está produciéndose ya el “retorno” del Señor» (p. 132). «Las cosas han vuelto a aproximarse: cuerpo y alma, inmortalidad y resurrección ya no son contemplados como hechos separados; en ellos se observan más bien los diversos aspectos de un mismo proceso final de consumación que es preciso concebir simultáneamente como individual y universal» (p. 147).

Así pues, Kehl aboga por una especie de escatología unitaria. Reformula en primer lugar la noción de «retorno» del Señor. Es preciso liberarla, dice el autor, de las coordenadas de la Antigüedad, en las cuales el ámbito divino se situaba en las esferas celestiales («arriba») y el ámbito creatural en la tierra («aba-

jo»), y la parusía se concebía como un movimiento local, «descendiente», del Señor. No se trata de eso, dice Kehl; más bien, «es posible comprender la muerte de una persona como el acontecer del retorno del Señor *a cada uno de nosotros*» (p. 132). «En la muerte... está produciéndose ya el “retorno” del Señor» (p. 132), en el sentido de que el mismo Jesucristo se revela abiertamente ante cada persona que fallece, como Aquel en quien todas las cosas hallan salvación y reconciliación (cfr. p. 128). Si bien, ante los ojos mortales, las defunciones ocurren sucesivamente en el tiempo, desde otro punto de vista esas muertes convergen simultánea y conjuntamente en el mismo *terminus ad quem*: «en el común “espacio vital” de salvación... es decir, el “cuerpo de Cristo”, el cuerpo del resucitado» (p. 133). Agrega el autor (siguiendo a Rahner): «Jesucristo habrá retornado “cuando todos hayan llegado a Él”. El día en que *todos* los hombres hayan pasado realmente por su muerte y se hayan presentado ante Cristo, ese día Cristo habrá “retornado” realmente a todos ellos; ese día se habrá alcanzado el “día del Juicio” de la historia humana... Nada nos impide representarnos el retorno consumidor de Jesús como un largo “proceso” que va pasando por las muertes de los múltiples seres humanos individuales y toca su término con la muerte de los últimos hombres, es decir, con el de la historia humana» (p. 132).

En coherencia con este cuadro, Kehl reinterpreta las categorías de «alma» y «resurrección del cuerpo». Desembarazándose de la descripción tradicional de la muerte como «separación del cuerpo y del alma» (cfr. p. 147), propone que el término «alma» hay que entenderlo como expresión del hecho de que hay realmente algo en el ser humano —considerado siempre en su totalidad unitaria— que le hace interlocutor indestructible frente a Dios: capaz de escuchar, responder y amar a Dios (cfr. pp. 143-146). Sería, en cambio, un ejercicio superfluo de la imaginación hablar de la pervivencia *post mortem* de un núcleo espiritual, entidad separada del cuerpo, porque «el hombre entero, en “cuerpo y alma”, es acogido al morir en la vida de Dios» (p. 153). Cabe hablar, en este sentido, de una «resurrección en la muerte» (p. 153), en la que el hombre entero pasa de tener un cuerpo mortal a poseer uno perfeccionado: pneumatológico, como dice S. Pablo; «incorpóreo», según expresión del autor (p. 150). (Se entiende este matiz, ya que tal resurrección no es perceptible por los vivientes. Y resulta necesario también hablar de la resurrección de Jesús de otra manera: «sin duda, la resurrección de Jesús sólo se tornó manifiesta tres días después de su muerte... sin embargo, esto no quiere decir que... la resurrección sólo hubiera tenido lugar tres días después de la muerte de Jesús. La resurrección puede haberse producido perfectamente —en virtud de su condición de acontecimiento supratemporal en la vida del Dios Trino— “en la muerte” de Jesús» [pp. 153-154].)

En el capítulo sobre el Juicio (se entiende que «individual» y «universal» a la vez, ya que los hombres que mueren en diversos momentos llegan todos «a la vez» ante la faz del Señor), el autor mantiene que encierra una doble posibilidad: la «positiva», por un lado, que consiste en que los justos reciban de Dios su recompensa y los pecadores se dejen «convencer» de lo malvado de sus actos... abrirse por entero y renunciar a refugiarse por más tiempo en la negación de la voz de su conciencia» (p. 160). Y por otro lado la posibilidad «negativa», que consiste en que algunos pecadores «se nieguen definitivamente a una tal reconciliación»: «si esta terrible posibilidad puede realmente convertirse en una realidad», dice el autor, «no lo sabemos. Podemos y debemos esperar lo contrario, pues “el amor todo lo espera” (1 Co 13, 7)» (p. 161).

Los siguientes capítulos (6 a 8) tratan brevemente de los diferentes destinos que aguardan al hombre más allá de la muerte. El «cielo» es descrito por el autor como vida en plenitud: «participación en la vida en extremo dinámica y en absoluto inagotable... del Dios trino y de la creación reconciliada en su seno. ... Maduración progresiva en la vida divina a la que no es posible poner fin...» (p. 172). Aquí Kehl no se detiene a desarrollar con profundidad la relación con cada una de las personas de la Trinidad, habiendo hablado en capítulos anteriores de integración en el cuerpo de Cristo por la inhabitación del Espíritu.

El misterio del «purgatorio», sostiene el autor, «cae ya del lado del cielo; es un momento interno de la consumación positiva, una suerte de antesala del cielo que debe preparar al hombre para entrar en comunión con Dios libre ya de pecado... Sin extenderse en el tiempo, pero a pesar de ello dotada de una fuerte intensidad, la purificación permite que el hombre se libere de sus culpas terrenas y que lo que ya había de arrepentimiento y conversión en su vida terrena termine por fin de “madurar”» (p. 165). (Aquí, de nuevo, puede notarse cómo el autor se distancia de la manera tradicional de hablar sobre un cierto tiempo dilatado de purificación.)

La descripción del «infierno» que hace Kehl se basa en una concepción dialogal de la persona humana: realmente es concebible que la criatura libre emita una respuesta negativa y definitiva, frente a la oferta del amor divino. Por supuesto, pensando en el poder del amor y de la misericordia divina, es legítimo mantener la esperanza de que todo hombre antes de morir desee —por vías que sólo Dios conoce— la reconciliación; pero que esto ocurra *de facto* no lo podemos afirmar con certeza. Dice el autor: «A esa obstinada y absurda negativa de una persona (frente a Dios), ¿no puede el amor de Dios impedirle o ponerle fin? ¡Naturalmente, así lo esperamos! Pero tenemos tam-

bién... que contar muy seriamente con la posibilidad opuesta, pues el amor sólo puede sanar cuando es aceptado, cuando su palabra invitadora llega a un corazón que no se cierra sobre sí mismo» (p. 181). El autor se hace esta pregunta ulterior: ¿pueden existir a la vez el cielo y el infierno? (es decir, tal resultado final ¿no significaría un triunfo incompleto de Dios?). Y responde: no es contrario a la razón teológica un mundo final con santos y réprobos. «¿Acaso no entra perfectamente dentro de lo posible, en el marco de una historia de libertad entre Dios y los hombres, concebir esa victoria de tal modo que el amor de Dios conceda, por una parte, a la libertad humana la posibilidad de decidirse hasta el último momento por el mal... mientras a la vez, por otra, impide que el mal y su renuncia se hagan secretamente con la victoria, arruinando la alegría de esa creación que participa ya de la fiesta de la reconciliación?» (p. 187).

En el último capítulo, «Un mundo transformado», Kehl aporta razones teológicas en apoyo de la esperanza de que también el cosmos material halle permanencia definitiva como «nuevos cielos y tierra». Primero, porque la creación material constituye un canto de alabanza a Dios; su consumación consistirá, por tanto, en tornarse espejo perfecto, sin mancha, de la belleza y bondad divinas. Segundo, la revelación habla de Cristo como primogénito y cabeza, no sólo de la humanidad sino del cosmos; en tal sentido, es válido pensar que asimilará la totalidad de la creación a su estado de gloria y plenitud. El «cuerpo de Cristo», en sentido amplio (cfr. p. 200), sería: Cristo y la humanidad resucitada unida a él, junto con el universo transfigurado.

El libro de Kehl tiene a la vez un carácter divulgativo y un carácter ensayístico. Busca responder a los interrogantes escatológicos del mundo actual; pero algunas de sus propuestas son discutibles, como veremos más adelante (sección C.3.c).

## 5. J. RICO PAVÉS, *Escatología cristiana*, UCAM, Murcia 2002

José Rico Pavés, nacido en 1966, es sacerdote diocesano y doctor en teología patristica por la Universidad Gregoriana (Roma). Actualmente enseña teología en Toledo, Madrid y Barcelona, y desde junio de 2001 es Director del Secretariado de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe (de la CEE).

Como indica el subtítulo de su libro, el autor ofrece una introducción teológica «para comprender qué hay tras la muerte». Estamos ante un manual

breve de escatología, con la pretensión de exponer «los fundamentos que hacen firme la esperanza cristiana en el más allá» (p. 12).

La primera parte versa sobre cuestiones introductorias: la noción de escatología, la historia del tratado, la función y los retos actuales de la escatología. La segunda parte examina los datos positivos de la revelación bíblica, la patrística y las declaraciones magisteriales, y traza el desarrollo de la reflexión católica en la edad media, la época moderna y la era contemporánea. «Dado el carácter introductorio de esta obra —dice Rico Pavés— ésta es la parte más extensa» (p. 13). La última (tercera) parte es sistemática, con un orden interesante de temas. Comienza con la consideración de la *dimensión personal* de la escatología (que arranca desde la muerte, y cuyo elemento central es la comunión *post mortem* con Cristo). Se estudia luego la *dimensión comunitaria y cósmica* del *éschaton* (temas: Parusía, Juicio Final, resurrección universal y nueva creación). Finalmente, se trata de la *dimensión comunitaria-personal* de la escatología, dimensión que se encuentra en los misterios del purgatorio, el cielo y el infierno. Como afirma el autor, «se consideran ... las realidades últimas tanto en su dimensión personal como comunitaria, mostrando además el carácter inseparable de ambas dimensiones» (p. 13).

Rico Pavés aborda en un apéndice temas actuales de escatología, sobre todo las cuestiones del estado intermedio y de la reencarnación. Una sección bibliográfica al final del libro proporciona indicaciones útiles para profundizar en temas escatológicos concretos.

Pasemos ahora a comentar los aspectos más relevantes de esta obra. En la parte primera —«Cuestiones introductorias»—, después de una explicación de la etimología de la palabra *escatología*, el autor ofrece una breve historia del tratado de escatología, útil para situar al lector no especializado. Esta historia comienza con las primeras defensas de la resurrección por parte de los apologistas, pasa por la exposición de los Padres de temas como el Reino, la Parusía y el Juicio, la necesidad de purificación para contemplar a Dios, la pervivencia humana *post mortem*, hasta llegar al primer intento de síntesis (en el s. VII) de Julián de Toledo (empresa que influirá luego en las obras sistemáticas de los escolásticos). Después de la reforma protestante y Trento, el interés creyente parece restringirse a determinadas cuestiones de escatología individual —la muerte, el juicio y la retribución—, y sólo en el siglo XIX comenzará un movimiento de renovación, que acabará por recuperar en toda su riqueza los horizontes cristológico, cósmico y comunitario de los novísimos.

En el segundo capítulo es de interés la enumeración que hace el autor de factores históricos recientes que dificultan la reflexión escatológica y hacen que la tarea de los teólogos resulte especialmente ardua: una visión secularizada y

no-transcendente del hombre y de la existencia humana; la presencia de utopías intramundanas, competidoras con la escatología cristiana; intentos desahucados por parte de algunos teólogos de una radical reinterpretación de nociones escatológicas; una actitud escéptica con respecto a la capacidad humana para conocer la verdad; cierta tendencia popular al eclecticismo acrítico. Ante esta enumeración, es fácil comprender el gran reto que tienen delante los escatólogos actuales.

El capítulo III traza las grandes líneas de la doctrina escatológica bíblica. En la revelación veterotestamentaria pueden destacarse las siguientes ideas-madre: 1. la fe en un Dios que es Señor de la historia, y por lo mismo, autor de promesas que dan a los hombres una firme base para la esperanza; 2. la idea del carácter decisivo de la vida mortal, como determinante del signo de retribución *post mortem*; 3. la concreción de la esperanza en categorías de resurrección futura (en los libros como Dn y 2 Mc) o de inmortalidad (en Sb). Estas ideas del AT hallan su continuación y consumación en el NT (pasando por la literatura intertestamentaria, con sus descripciones muy coloridas del día final). En la revelación neotestamentaria brilla, en primer lugar, el mensaje en los Sinópticos sobre el Reino, en cuanto magnitud ya presente y a la vez futura. En la literatura paulina sobresalen la fuerte expectación de la Parusía (1 Ts 4-5) y de la resurrección (1 Co 15), así como el binomio morada terrenal-morada celeste (2 Co 4) como dos modos de existir. Por otra parte, en los escritos joánicos aparece el subrayado en la incoación de la escatología —juicio, vida eterna— en el tiempo presente.

El capítulo siguiente traza brevemente la historia de la creencia escatológica en la era patristica. El proceso está marcado inicialmente por un fuerte anhelo, muy centrado en la persona de Cristo. Según el autor, la experiencia de la inmediatez del Reino en la persona del Señor nutrió en las primeras generaciones cristianas la idea de la proximidad de su vuelta. (Estamos ante una tesis interesante: una realidad «presencial» [= cercanía teológica] conducente a una expectación «temporal» [= cercanía cronológica]). Con el paso del tiempo y la experiencia de la dilación de la Parusía, los cristianos empiezan a sentir la necesidad de profundizar en el sentido de la espera. Rico Pavés añade, para comprender mejor este momento histórico, apuntes sobre el contexto en el cual la doctrina escatológica se iba perfilando: cierto enfrentamiento con el ambiente helénico (con sus tendencias espiritualistas); el diálogo con los judíos (pueblo que se consideraba depositario de la esperanza de salvación); la lucha frente a posturas exageradas como el gnosticismo (con su desprecio de la carne), el milenarismo (con sus esperanzas un tanto terrenas) y el origenismo (con su teoría de la salvación universal o *apokatástasis*).

La historia de la reflexión escatológica prosigue en la Edad Media, donde se puede apreciar una progresiva sistematización del pensamiento, tanto sobre el destino *post mortem* del individuo (visión de Dios, penas del infierno, purificación) como sobre el destino del mundo (resurrección universal, *palin-genesia* o renovación cósmica). En esta misma época se emiten un buen número de documentos magisteriales, sobre la retribución *mox post mortem* y el purgatorio (en diálogo con los ortodoxos).

El siguiente capítulo expone algunos hitos del pensamiento escatológico desde la reforma protestante hasta nuestros tiempos: las correcciones de León X y del Concilio de Trento a la doctrina luterana sobre el purgatorio, pasando por el Concilio Vaticano II (en especial los documentos LG, que dedica un capítulo entero —el VII— a hablar de la dimensión escatológica de la Iglesia, y el GS, particularmente el n. 39, que afirma la relevancia de los esfuerzos humanos en la historia de cara a los nuevos cielos y tierra), hasta llegar a la carta de la CDF a los obispos (1979) sobre cuestiones de escatología intermedia, las indicaciones sobre traducciones litúrgicas de «*carnis resurrectionem*» (1983), el extenso documento de la CTI (1990) «Sobre algunas cuestiones de escatología», y el documento de la CEE (1995) acerca de problemas de escatología en el contexto actual, especialmente español.

Como balance de la sección positiva de este libro, podemos decir que, por una parte, el autor mantiene siempre el propósito de ofrecer una introducción a la escatología, y se limita por consiguiente a trazar someramente la doctrina bíblica, patristica y magisterial sobre los misterios últimos. Esto no impide que, de otra parte, se ejerza una selección juiciosa, para detenerse más en aspectos importantes: se logra así mostrar al lector las líneas de fuerza del desarrollo de la doctrina escatológica cristiana.

Por lo que se refiere a la parte sistemática del libro, se nota sobre todo un enfoque moderno, que acentúa la dimensión personalista y relacional del misterio de consumación. El *éschaton* es presentado a la vez como plenitud de vida de las criaturas y plenitud de sus relaciones entre sí y con la Trinidad. Tal enfoque queda de manifiesto en la triple agrupación de los misterios, según ostentan una dimensión «personal», «colectiva», o «personal-colectiva». También se observa en la formulación cristocéntrica del tratado, que arranca desde «Cristo, el principio» (p. 11) y acaba en «Cristo, el fin» (p. 223). La incorporación de las criaturas al Señor y su Pascua es el principio de fondo que guía el acercamiento teológico a los misterios finales. Como afirma el mismo autor: «Cristo, con su Resurrección, ha abierto a los hombres el sentido último de la vida humana, de la historia y de la creación» (p. 11).

6. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Sobre la muerte, Sígueme*, Salamanca 2002

Olegario González de Cardedal, teólogo muy conocido en el ámbito español, nació en 1934 y fue ordenado sacerdote en 1959. Estudió en Munich, Oxford y Washington. Ha sido miembro de la Comisión Teológica Internacional, y actualmente es catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca. Ha escrito numerosos libros y artículos de teología, entre los cuales cabe destacar *Meditación teológica desde España* (1970), *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología* (1975), *La entraña del cristianismo* (1997) y *Cristología* (2001). El libro que comentamos ahora es una refundición de *Madre y muerte*, obra que el autor publicó en 1993 con ocasión de la muerte de su madre. Omite ahora las referencias más personales y autobiográficas de la obra de 1993, y agrega un epílogo. El resultado es una obra que puede calificarse, como afirma S. del Cura en el Prólogo, de «meditación teológica» sobre la muerte. González de Cardedal declara su propósito: «La muerte, que no es pensable, necesita ser pensada; que no es deplorable, necesita ser llorada; que no es decible, necesita ser dicha; que no es integrable, necesita ser integrada» (p. 16).

Su obra, relativamente breve —no tiene pretensión de ser un tratado— contiene tres capítulos. El primero, titulado «Esperanza tras la muerte», tiene carácter introductorio, y presenta la muerte como un interrogante inquietante que el hombre tiene perennemente delante de sí. Es la más grande paradoja a la que se enfrenta un ser sediento de permanencia y de la duradera compañía de otros seres. La muerte se yergue ante el hombre como arrebatadora de presencias, como asalto a su deseo de perdurar; y por eso actúa para algunos como una fuerza que ahoga las esperanzas más hondas del corazón. Y suscita reacciones diversas: desde el miedo ante lo que parece una aniquilación, pasando por la aceptación (estoica) de algo que parece una ley inexorable del cosmos o la (platónica) expectación de una liberación de los límites corpóreos, hasta llegar a la esperanza específicamente cristiana. Esta última, aunque no ignora el carácter intrínsecamente desgarrador de la muerte, eleva su mirada hacia Dios, que tiene en sus manos la clave del triunfo sobre la muerte: la elevación de la criatura a la vida divina. (He aquí un primer apunte de lo que pretende desarrollar González de Cardedal: una visión teo-lógica del *mysterium mortis*. Busca, por encima de consideraciones filosóficas acerca de la fragilidad/perdurabilidad de la persona humana, una concepción basada en la revelación de un Dios vivo y vivificante. Tiende un puente entre antropología y teología: «el ser humano ha sido creado para la compañía y plenitud divinas» [p. 30]. Esta dimensión «teocéntrica» aparecerá en distintos momentos del libro).

El segundo capítulo —el más extenso— lleva como título «Teología breve de la vida y de la muerte». De forma sintética pero orgánica, el autor desarrolla su reflexión sobre este profundo misterio. Apunta, primero, a la carencia teológica de reflexiones predominantemente filosóficas sobre la muerte, como pueden verse, p. ej., en el *Fedón* de Platón, el *Ser y el tiempo* de Heidegger, *L'Action* de Blondel, *El hombre y Dios* de Zubiri y *El Espíritu en el mundo* de Rahner. En realidad, según González de Cardedal, tales obras abordan sólo los prolegómenos del misterio de la muerte. Es preciso superar la «secularización interna» (p. 73) que sufre el pensamiento escatológico, y hacer una «real teología que nos enseñe a pensar la muerte no sólo desde el hombre, sino también desde el Dios creador para la vida, desde el Cristo muerto y resucitado, desde el Espíritu santo vivificador» (p. 73); en otras palabras, desde una perspectiva trinitaria. Una verdadera reflexión creyente debe desarrollar «la relación que Dios ha instaurado con ella (la muerte)... haciéndola suya en la muerte de Jesucristo, que es su Hijo hecho hombre» (p. 75).

Según el autor, pueden identificarse en la historia tres caminos por los que ha discurrido la reflexión cristiana sobre la muerte. González de Cardedal los describe someramente, apuntando las intuiciones válidas, a la vez que los riesgos inherentes. El derrotero más temprano apareció como fruto del contacto entre el mensaje cristiano y la cultura helénica, especialmente la filosofía platónica; desembocó en un esquema dual, según el cual el hombre vivo está compuesto de alma y cuerpo, y la muerte conlleva la escisión de los dos elementos. Tal concepción también tiene cierta base escriturística (como, p. ej., la idea bíblica de la trascendencia del hombre sobre la pura materialidad, o el mensaje neotestamentario de docilidad a la acción elevante del Espíritu), y también una base antropológica (sobre todo, el profundo anhelo humano de inmortalidad). Sin embargo, el esquema de separación nítida de dos co-principios no está exenta de dificultades: «¿qué sustancia real tiene un alma sin cuerpo?» (p. 79); ¿Qué cuerpo y qué mundo son estos, que sirven sólo como lastre y lugar de exilio, respectivamente? Y sobre todo, ¿no deberíamos hablar de la muerte humana en cuanto que ha sido transformada, después de asumirla y traspasarla el Hijo de Dios? (cfr. p. 79).

Esta pregunta última conduce a la segunda línea de reflexión sobre la muerte, que González de Cardedal denomina «sacramental». Según esta corriente, la muerte/resurrección de Cristo alcanza a los hombres en el tiempo a través de los sacramentos, que son representaciones y actualizaciones del misterio pascual. Esta idea, esbozada por S. Pablo, es ulteriormente desarrollada con fuerza por los Padres (de modo especial al elaborar la teología bautismal y eucarística). Según ella, los sacramentos integran al creyente, por una parte, en una «ley» filial de amor, obediencia y entrega al Padre, a la vez que le sumergen

en una «ley» de victoria sobre el pecado y de la muerte: el Padre acoge la oblación de la muerte de su Hijo, y la devuelve al mundo transformada por la resurrección. Es verdad que, históricamente, a pesar de la rica realidad de los sacramentos, se han dado visiones empobrecidas: p. ej., la concepción simplemente «moralista» del bautismo (como lavado de los pecados, sin pensar en la identificación vital que opera con el Señor de la pascua), o la concepción «juridicista» (como integración visible a una comunidad eclesial).

La muerte al pecado y la recepción de nueva vida que ocurren en el momento sacramental tienen su prolongación en la vida terrena del creyente, en la forma de un continuo «morir» y «vivir para Dios», a través de la práctica de la abnegación y de la mortificación, del desprendimiento y de la santa indiferencia. Es ésta una tercera línea de reflexión sobre la muerte, llamada por el autor «mística», que ha dado abundantes frutos de santidad en la historia del cristianismo, si bien es verdad que no está libre del riesgo de exageraciones de tipo rigorista, como, p. ej., el jansenismo.

Las tres líneas teológicas enunciadas arriba se anudan y constituyen una unidad: la idea de vinculación con el protagonista de la Pascua permite trascender la simple concepción de la muerte-en-sí como separación de alma y cuerpo, y faculta también para el ejercicio diario de un morir y vivir con Cristo.

En el último (tercer) capítulo, el autor esboza una reflexión sobre los destinos posibles que aguardan al individuo que muere. Asienta primero dos puntos inamovibles de fe: «el cristianismo afirma dos cosas igualmente sagradas y tajantes: la muerte y la resurrección de la carne» (p. 146). La muerte es real, un verdadero desastre de la ontología personal, un tajo violento en el corazón de la vida, y no una pura liberación, como afirman los espiritualistas. Pero también la resurrección es real: es la respuesta cabal de Dios a la sed de perdurar de la criatura humana como totalidad. Con sobriedad teológica, el autor se abstiene de solventar la cuestión de qué ocurre con el individuo «después» de la muerte y «antes» de la resurrección final (aunque, como veremos más adelante, hace en el epílogo alguna sugerencia).

Tras la muerte, existen tres diversos destinos posibles, llamados por la tradición purgatorio, infierno y cielo. El autor insiste en que éstos no son términos topográficos, sino distintos estados de relación con Dios. El purgatorio es el tenso disponerse, *post mortem*, de un individuo que se ve todavía separado de Dios tres veces santo; conlleva un reconfigurarse doloroso, hasta alcanzar la connaturalidad con Dios (cfr. p. 155). El cielo significa el sellarse para siempre de una vida acompañada al proyecto del Padre y conformada por el Espíritu de Jesús: un insertarse en la vida de las tres Personas. (El autor cita la célebre frase

agustiniana que define a Dios como patria del hombre). Por otra parte, cabe la posibilidad de que una persona elija finalmente instalarse, no en la Trinidad, sino en la propia autosuficiencia: eso constituiría el infierno, colofón eterno de una vida vivida al margen de Dios. De nuevo, con mesura, el autor sugiere —no argumenta— la posibilidad (ya apuntada por von Balthasar) de que exista alguna forma de convergencia última, entre la esperanza de salvación para todos los hombres y la doctrina cristiana sobre el libre albedrío (cfr. p. 158).

En el epílogo, breve pero enjundioso, hallamos dos ideas sugerentes del autor: 1. la fe cristiana piensa juntas la muerte y la trasmuerte, porque su referente originario es un acontecimiento igualmente unitario, el misterio pascual: «la muerte y la resurrección de Jesús fueron como el anverso y reverso de un mismo acontecimiento salvífico» (p. 167). Tal carácter unitario lleva a una reflexión sobre el binomio «muerte/vida», que trasciende cualquier simple «tautología». 2. «Dios mira la muerte no desde fuera del mundo ni desde fuera del tiempo. En la lógica de la creación y de la alianza estaba el que Él compartiera nuestro destino para sanarlo y consumarlo en la Encarnación» (p. 168). Con esta idea, el autor parece responder a la tesis barthiana, que defiende un hiato radical entre Tiempo y Eternidad. Manejando un elemento teológico tal como apunta González de Cardedal —armonización de las perspectivas «eterna» e «intrahistórica» en la escatología—, no parecería extraño el modo tradicional de hablar, de una «espera» de los difuntos, mientras no haya llegado a su fin la historia de los vivos. «La resurrección nuestra será inmediata cuando la historia del cosmos, de la humanidad y de cada prójimo llegue a su fin» (p. 168).

Para concluir: en esta obra el autor ofrece una exposición sencilla —no superficial— de uno de los mayores misterios humanos. Se abstiene de entrar en cuestiones debatidas. Describe con trazos vigorosos las líneas básicas de la fe cristiana sobre la muerte, que facilitan vivir la esperanza. La nota más destacada del libro es, a nuestro entender, su fuerte apuesta por una formulación teológica, mirando la muerte no como un misterio inteligible *a se*, sino como realidad profundamente vinculada a Dios después de la Encarnación, Muerte y Resurrección del Hijo.

## C. VALORACIÓN CRÍTICA Y BALANCE

### 1. *Necesidad de renovación del tratado de escatología*

De los seis autores cuyas obras se han comentado, tres —Brancato, Ancona y Rico Pavés— ofrecen resúmenes de la historia del tratado de esca-

tología. (La obra de Brancato es, a pesar de su selectividad, la que proporciona un cuadro más detallado de la historia reciente del tratado). Estos autores coinciden en señalar que durante el siglo XX ha tenido lugar un «despertar» teológico en este sector: numerosas voces se han levantado —tanto en el campo católico como en el no-católico— reclamando una forma renovada de reflexión sobre los misterios últimos: una aproximación más científica a los textos bíblicos, una mejor conexión con los demás misterios de la fe (como Cristo y la pascua), y una mayor incidencia en la vida real de los creyentes. A nuestro parecer, esta coincidencia no es accidental, sino más bien reflejo de un verdadero consenso entre los teólogos, acerca de la necesidad de mostrar las verdades escatológicas de manera relevante a los hombres de hoy.

Hay coincidencia, también, a la hora de señalar algunas notas de este proceso de renovación: se atribuye a los protestantes cierto mérito, por haber suscitado —ya hacia finales del siglo XIX— el rebrote inicial de interés por el mensaje escatológico de Jesús; y se considera al Concilio Vaticano II como punto de llegada —en cuanto que asume y refleja algunos enfoques de la reflexión escatológica renovada (como la incorporación de las dimensiones cristológica, pascual, eclesiológica y cósmica del misterio de consumación final)—, así como punto de partida —en cuanto que las líneas que esboza sirven de orientación para el desarrollo ulterior de la escatología—.

Podemos ahora preguntarnos, ¿hasta que punto las obras que hemos seleccionado reflejan un estilo verdaderamente renovado de hacer escatología? ¿En qué aspectos confluyen las propuestas, y en qué puntos divergen?

## 2. *Teología positiva*

Es llamativo que las obras concebidas como manuales de estudio —las de Ancona y Rico Pavés especialmente; y en menor grado, las de Scognamiglio y Kehl— dedican un espacio notable al estudio de datos bíblicos e históricos: Ancona, aproximadamente dos tercios de su manual, y Rico Pavés aproximadamente la mitad. Como afirma este último (en el título de la segunda parte de su libro), se trata de estudiar «La escatología en sus fuentes».

La atención detenida a los datos originarios de la revelación bíblica, de la tradición y del magisterio eclesial contrasta con el modo más fragmentario en que venía presentada esta información en los manuales preconciliares. Refleja la conciencia de la necesidad de emplear un método más apto en la escatología,

y en la teología en general, como recomienda *Optatam totius*, 16: «Ordénese la teología dogmática de forma que, ante todo, se propongan los temas bíblicos; expóngase luego a los alumnos la contribución que los Padres de la Iglesia de Oriente y de Occidente han aportado en la fiel transmisión y comprensión de cada una de las verdades de la Revelación, y la historia posterior del dogma, considerada incluso en relación con la historia general de la Iglesia...». Se trata, en definitiva, de mostrar las doctrinas escatológicas, no tanto como verdades cuya expresión formal apareció totalmente cristalizada desde los inicios, sino como verdades cuya formulación está inserta en el mismo dinamismo de la historia: en la historia de Israel primero, y luego en la historia del cristianismo. La presentación «etiología» de la doctrina de los novísimos permite al lector ver mejor lo perenne y sustancial de la fe escatológica, a la vez que los elementos accidentales que se le han ido adhiriendo al atravesar diversas vicisitudes históricas y culturales.

Por lo que se refiere a la utilización de la Sagrada Escritura, Ancona, Kehl y Rico Pavés se muestran con razón muy sensibles al carácter especial —a la vez luminoso y enigmático— del género apocalíptico. Frente a este género, que muchas veces ha servido de vehículo de transmisión de las verdades escatológicas, los autores recurren a una exégesis que procura evitar excesos literalistas (p. ej., en lo relativo a las fechas, los presagios, y los acontecimientos vinculados con el fin del mundo). Este procedimiento permite extraer del colorido ropaje literario afirmaciones básicas sobre la consumación de la historia. (Ancona y Rico Pavés dedican incluso una sección a obras apocalípticas extracanónicas, para dar una visión más completa del contexto histórico-cultural del género apocalíptico. El lector tendrá que tener presente en este caso que esas obras no están al mismo nivel, teológicamente hablando, que los libros canónicos de Daniel o del Apocalipsis).

A pesar del lugar privilegiado del género apocalíptico en el estudio de la escatología, debemos agregar que la esperanza judeo-cristiana se halla también expresada en otras formas en la Biblia. Por esta razón, Ancona completa su exposición de afirmaciones escatológicas del AT, añadiendo los asertos escatológicos que se hacen en los libros históricos, sapienciales y proféticos.

El acercamiento moderno a los textos bíblicos ha permitido especialmente a Scognamiglio, Ancona y Rico Pavés, recuperar la categoría de *Reino de Dios*, clave en la revelación vetero- y neotestamentaria. He aquí un claro avance con respecto a los manuales más antiguos (que no siempre prestaban tanta atención a esta categoría crucial. Reino (*malkuth*, *basileia*) aparece ahora como densa expresión de una idea-madre: la promesa de una plenitud, otorgada por Dios a los hombres; promesa que será cumplida indefectible-

mente por Él y que, por tanto, da a los suyos un título firme a la esperanza. La presentación del Reino como el mismo *telos* de la economía de salvación da una fortísima unidad al cuadro de la *historia salutis*, a la vez que la «complica»: porque, según la revelación neotestamentaria, el Reino ha irrumpido ya en el tiempo con Cristo, y ha imprimido un carácter «escatológico» a la historia presente. El Reino «ya» comenzó, aunque «todavía no» está consumado.

Esta afirmación bíblica, tomada en serio, afecta hondamente a la manera de pensar el *éschaton*. Éste se ve, no ya tan sólo como misterio futuro, sino también como realidad incoada, ya presente y activa. Se hace entonces inevitable hablar en escatología del estadio actual de la historia (y también de la vida terrena de los individuos), como auténtica etapa «escatológica». De hecho, Ancona dedica un capítulo a hablar del «carácter escatológico de la existencia cristiana presente»; Scognamiglio dedica una sección a «la vida nueva» de los bautizados; y González de Cardedal titula de modo significativo el capítulo central de su libro como «Breve teología de la vida y de la muerte» (expresando de este modo el hecho de que la vida del bautizado tiene ya cierto carácter pascual y resurreccional).

Estamos, por tanto, ante la recuperación de un pensamiento auténticamente bíblico y muy querido por los Padres: según esta idea, la historia se halla ya, ahora, en la «plenitud de los tiempos», y la vida postbautismal es ya existencia como nueva criatura. Por consiguiente, el ámbito de estudio de la escatología cristiana no abarca tan sólo el llamado «más allá» —de la muerte, de la historia—, sino también al «más acá». Se hace más que una mera «tanato-logía» (del individuo, del mundo); aparece también como una «zoología».

Habría que agregar, a pesar de todo, que los autores no se detienen demasiado en otras categorías neotestamentarias que parecen complementar la noción del Reino. Categorías como «casa (o familia) de Dios» (*oikós tou theou*: cfr. Ef 2, 19; cfr. también Gál 6, 10; 1 Tt 5, 8; Rm 8, 29) e «hijos (*huiói* o *tekna*) de Dios (Padre)» (cfr. Mt 5, 9.44-45.48; 6, 9; 7, 11; Lc 15, 11-32; Ef 2, 19-21; Gál 4, 6-7; Rm 8, 15.19.29-30; Jn 1, 12-13; Jn 3, 1-21; Jn 14, 2-3; 1 Jn 3, 1-2) matizan la categoría de «Reino» y dan una idea más profunda del designio de Dios. A partir de la revelación de Cristo, es claro que el proyecto divino no consiste en imponernos la soberanía de Dios a la fuerza —sojuzgando a los hombres como un pueblo esclavo—, sino más bien adoptarnos como hijos —enviándonos el Espíritu para fundirnos con el Hijo—. Esta íntima comunión final, entre Personas divinas y personas humanas, parece constituir el centro mismo de la Vida Eterna.

Por lo que se refiere al estudio de la Tradición y del posterior desarrollo de las doctrinas escatológicas, descuellan las secciones históricas del manual de Ancona y —aunque más breve— del libro de Rico Pavés. Podemos enumerar aquí tres aspectos que nos parecen especialmente valiosos en la exposición de estos autores:

1. En primer lugar, muestran el proceso de gradual formación de doctrinas escatológicas (como, p. ej., el sentido del «retraso» de la parusía, o el misterio del purificación postmortal). Fue paulatinamente —debido al hecho de que la Iglesia es un organismo vivo que atraviesa el tiempo y madura en su penetración de lo revelado— como sucesivas generaciones cristianas fueron pasando «de creencia a pensamiento (tematizado)» (Rico Pavés, p. 74).

2. Cuando Ancona y Rico Pavés dibujan el proceso de cristalización de las doctrinas escatológicas, evitan las simplificaciones y exageraciones: p. ej., no presentan —como pretendían hacer algunos de la escuela liberal protestante— el hecho de la «dilación» del retorno del Señor como detonante de una profunda crisis en la esperanza de los cristianos primitivos. Como afirma Rico Pavés, «la expectación mesiánica inicial se distendió en el tiempo, y con el tiempo, se hizo de ella reflexión» (p. 74), sin que ello implicara un trauma. Este cuadro parece casar mejor con los datos históricos de que disponemos<sup>5</sup>. Y además muestra un hecho importante: hay aspectos de la revelación que sólo se entienden bien con el paso del tiempo. (El tiempo es condición importante para el *intellectus fidei* de la comunidad eclesial).

3. Los autores citados dibujan con mesura la compleja historia de la interacción del mensaje cristiano con la cultura helénica. Así, apuntan las correcciones realizadas a la concepción platónica del alma (correcciones que fueron posibles gracias a la fe en el valor creacional y resurreccional del cuerpo). Distanciándose de la tesis de la radical «helenización» del cristianismo —es decir, una emigración radical de bases judías a un nuevo suelo helénico—, los autores trazan más bien la historia de un organismo vivo que va asimilando todo aquello que es compatible con su fe. Así, p. ej., en cuanto a la noción de alma, fueron aceptados algunos elementos de la doctrina platónica sobre el elemento trascendente y perdurable de la persona humana, manteniendo a la vez el matiz decisivo de la resurrección como condición para la plenitud definitiva del hombre.

Por lo que se refiere a los documentos del magisterio eclesial, notamos que en los manuales de Ancona y Rico Pavés hay un claro reconocimiento del

5. Cfr. B. DALEY, *The Hope of the Early Church*, Cambridge 1991.

lugar propio de estos pronunciamientos. Quedan orgánicamente insertos en la narración de la historia de clarificación de las doctrinas; engastados, por tanto, en el proceso de formación de las ideas cristianas sobre el destino del hombre y del mundo. Documentos como los de Benedicto XII (referente a la retribución *mox post mortem*), del Concilio de Florencia (acerca del purgatorio), del Concilio de Trento (sobre el purgatorio, entre otras cosas), del Concilio Vaticano II (acerca de las relaciones entre *éschaton* e historia, entre la *Ecclesia in patria* y la *Ecclesia in terris*) y de la CDF (de 1979, sobre el «estado intermedio»), aparecen contextualizados, como respuestas concretas a necesidades de clarificación en cada momento histórico. (A pesar de su carácter escueto, el libro de Rico Pavés contiene un elenco bastante completo de documentos eclesiales relevantes para la escatología, incluidos los más recientes, como el artículo de la CDF publicado en *Notitiae* en 1983 y el documento de la CEE de 1995<sup>6</sup>).

### 3. *Parte especulativa*

#### a) *Vertebración del tratado escatológico*

En un examen de los índices de los libros analizados salta a la vista la falta de uniformidad en sus estructuras. Como apuntamos arriba, Rico Pavés opta por un esquema básicamente triple, tratando sucesivamente los aspectos individuales, colectivos, e individual-colectivos de los misterios. Podríamos llamar este esquema, «individual» a la vez que «relacional». Ancona, por su parte, se decanta por un esquema netamente cristológico: sitúa el «evento-Cristo» como punto de arranque de su exposición; trata la existencia terrenal del bautizado como nueva-vida-en-Cristo y la muerte como un morir-en-Cristo; expone los misterios de juicio y retribución como encuentro decisivo con Cristo, que desemboca en el estado de unión (o en su caso alienación) permanente con

6. Por contraste, el libro del Kehl, que tiene un propósito diferente de los manuales de Ancona y Rico Pavés, no se detiene a hablar de los documentos magisteriales, salvo los del Concilio Vaticano II (en especial, *Gaudium et spes*). Es probable que este autor no considere necesario hacer demasiadas referencias explícitas, dada su pretensión de presentar ante un público muy amplio la doctrina escatológica cristiana. De todos modos, a la hora de exponer su teoría de la resurrección-en-la-muerte, habría resultado mejor si hubiera mencionado documentos como la carta de la CDF de 1979 —que enfoca la cuestión de forma bien diferente a como lo hace el autor—, en orden a dar una visión equilibrada de esta cuestión, compleja y necesitada de mayor estudio por parte de los pensadores.

respecto a Él; y habla también de la resurrección y la *palingenesia* como consumación de la humanidad y del mundo «en Cristo». (A su modo, Kehl emplea un esquema similar, ya que muerte, juicio, resurrección y retribución, según él, ocurren todas en el contexto de un «ir al encuentro del Señor»). Aunque menos nítidamente, Scognamiglio recurre a lo que podríamos llamar una estructura «histórico-narrativa», que parte fundamentalmente de la Encarnación del Hijo y sigue el desarrollo del Reino inaugurado por Cristo, primero en el Tiempo, y luego en la Eternidad.

¿Qué decir de estas diferencias? A nivel superficial, podríamos tomarlas como señal de que la reflexión escatológica contemporánea, aunque bastante adelantada en las vías de renovación, se encuentra todavía en un momento de ebullición, sin que se haya llegado a un consenso global. Pero tal vez, a nivel más profundo, podríamos tomar el hecho como una indicación de que el misterio escatológico es demasiado rico o denso como para ser encorsetado dentro de una única línea discursiva. En realidad, todos los enfoques que hemos citado arriba son sustancialmente válidos, y se complementan mutuamente. A la vez, cada una de las propuestas es susceptible de ser criticada. P. ej., la sección del libro de Rico Pavés «comunión con Cristo después de la muerte» ¿es realmente tan separable de la sección sobre «vida eterna»? A su vez, ¿es ésta realmente tan separable de la sección sobre «la resurrección de la carne»? Por lo que se refiere al discurso primordialmente cristológico-pascual de Ancona, no quedaría aun más completo si se tratara con mayor detenimiento el papel del Espíritu Santo? (como la Persona que nos hace cristiformes, conectándonos con la identidad filial de Jesús, insertándonos así de manera plena en la corriente de relación vital entre el Hijo y el Padre).

#### b) *Enfoque relacional y personalista*

Donde se percibe unanimidad entre los escatólogos es en el uso de un enfoque personalista. Sin excepción, cada uno de los autores estudiados muestra sensibilidad a la dimensión relacional del misterio escatológico, que tanto parece conectar con el fondo mismo del misterio (dice el Papa Juan Pablo II con referencia a la vida eterna: «Hoy el lenguaje personalista logra reflejar de una forma menos impropia la situación de felicidad y paz en que nos situará la comunión definitiva con Dios»). (Discurso en la audiencia general del 21.VII.1999). Este enfoque tiene al menos dos consecuencias.

En primer lugar, hace que cambien los ejes de referencia de la exposición doctrinal, alejándola de coordenadas que podríamos denominar «geográficas» (p. ej., cielo, infierno y purgatorio, concebidos principalmente como «luga-

res»), y afincándose más bien en el lenguaje de «estados» o «relaciones». La vida y la muerte eternas son entendidas fundamentalmente como situaciones de vinculación o alienación con relación a Dios (o más precisamente, con cada una de las personas de la Trinidad), con todas las implicaciones existenciales que tal relación comporta para la plenitud o frustración de la criatura. Incluso al final de la historia, cuando los resucitados habiten ya en un mundo renovado —los nuevos cielos y tierra— será la relación íntima con Dios Uno y Trino la que constituirá el centro y la raíz de su estado bienaventurado.

Desde esta perspectiva, los destinos finales posibles —de vida eterna o reprobación— son contemplados de forma más holista, referidos a la persona humana en su totalidad (no sólo a su parte intelectual o espiritual). Por ejemplo, no se habla de la «visión de Dios» de forma reduccionista, limitándose a lo intelectual —fruto de seguir demasiado el análisis aristotélico de la *eudaimonia*—, sino que más bien se toma esta categoría con toda la densidad de sentido que tiene en la Biblia: como expresión del máximo grado de relación interpersonal con la Trinidad. Análogamente, el discurso sobre la muerte eterna relega a un segundo plano las disquisiciones acerca de la modalidad de las penas infernales (cuestión tratada extensamente por los autores antiguos, siguiendo una exégesis un tanto literalista), para centrarse preferentemente en la experiencia de vacío provocada por la ausencia de Dios y cualquier forma de comunión interpersonal. Creemos que, en efecto, tal énfasis en la dimensión «teo-lógica» de los destinos finales —es decir, de su carácter de relación o no-relación con Dios— destaca lo realmente importante de estos misterios.

En segundo lugar, la concepción teológica de «persona» —sea divina o humana— en cuanto realidad esencialmente relacional lleva a considerar el misterio de consumación con una doble dimensión: individual y solidaria. (Esta doble dimensión queda especialmente patente en el libro de Rico Pavés). Con palabras sencillas, podríamos afirmar que «el hombre solo no es hombre»; es decir, el hombre tomado como simple sustancia racional destinado a una especie de plenitud *a se* (desvinculado de otros seres) no es el hombre real de que nos habla la revelación. La criatura humana es un ser profundamente relacional desde el principio —*imago Dei*; miembro de la humanidad y del mundo—, y permanecerá así en la eternidad —como miembro del Reino o familia de Dios; como parte del mundo nuevo: hijo del Padre, templo del Espíritu, miembro de Cristo, hermano de los hombres, ciudadano de los nuevos cielos y tierra—.

En este aspecto —la dimensión relacional de los misterios escatológicos— merece destacarse el breve libro de González de Cardedal, porque representa un intento decidido de reformular el *mysterium mortis* no ya como un

misterio inteligible *a se*, sino como algo que sólo puede comprenderse cabalmente en estrecha vinculación con el *mysterium Christi* y el *mysterium paschale*. Tiene razón este autor cuando insiste en que lo más característico de la doctrina cristiana sobre la muerte estriba en la afirmación de que este evento es —para quien está unido a Cristo— una vía de inserción definitiva en el misterio filial (entrega absoluta al Padre; recepción plena de las dádivas paternas, incluido el Espíritu vivificador). La muerte, en su realidad más honda —tal como nos la muestra la revelación: como redimida— es *crisológica* y *pneumatológica*. (Es significativo que *el Catecismo de la Iglesia católica* titule su exposición sobre la muerte [cfr. Segunda parte, Segunda sección, cap. IV, art. 2, I] como «La última Pascua del cristiano»).

Podemos decir, por tanto, que en los libros estudiados se ha incorporado una metafísica de corte relacional-personalista, que sirve de instrumento para exponer a fondo el misterio de consumación. Podríamos incluso aseverar que ya está bastante lograda la reformulación de los novísimos en clave crisológica. Por otra parte, parece que los libros actuales (a excepción del de Rico Pavés) adolecen todavía de falta de dimensión pneumatológica. Es cierto que hacen mención más o menos frecuentemente de la Tercera Persona (p. ej., a la hora de hablar de la resurrección); sin embargo, nos parece que esta faceta merece un desarrollo aun mayor dentro del tratado escatológico. ¿No profesamos la esperanza en la Vida Eterna y la Resurrección en la parte última, pneumatológica, del Credo? ¿No confesamos al Espíritu Santo como *Dominus et Vivificans*? No puede ser de otro modo, ya que, en cuanto corriente sustancial de amor que une al Hijo y al Padre, la Tercera Persona es quien sumerge a los hombres finalmente en el ser filial del hijo, capacitándolos para decir «Abbá», convirtiéndolos en holocaustos perfectos al Padre así como receptores cabales de los dones paternas. En último análisis, el misterio del *éschaton* es trinitario.

### c) *Dos quaestiones disputatae*

Cuatro de los autores —Ancona, Scognamiglio, Kehl y Rico Pavés— dedican amplio espacio a la cuestión de la llamada escatología «intermedia». El de Kehl es un caso aparte, porque sostiene la teoría de la resurrección-en-la-muerte, de modo que los capítulos centrales de su libro están formulados en función de esta postura. (Es un botón de muestra de cómo esta corriente continúa presente entre pensadores católicos). Scognamiglio y Rico Pavés manejan más bien el esquema tradicional, «bifásico», de la escatología individual, según el cual el evento de la muerte y el de la resurrección son dos momentos distintos y de

algún modo distantes. Nos encontramos ante una cuestión que ha seguido siendo objeto de discusión, aun después de la publicación de la carta de 1979 del CDF (así como de un documento de la CTI de 1990 *Sobre algunas cuestiones de escatología*, que puede tomarse como una glosa de las tesis del documento de la CDF). Nos parece acertado el modo de proceder de Rico Pavés y Ancona, al tratar la cuestión como *disputata* y situarla, en sus respectivas obras —a diferencia de Kehl— en lugar aparte, al margen del hilo expositivo de la segura doctrina escatológica cristiana. Rico Pavés, Scognamiglio y Ancona exponen las posturas divergentes al problema de la escatología intermedia, y los dos primeros argumentan a favor del esquema bifásico y en contra del «atemporalismo», mientras que Ancona se abstiene prácticamente de pronunciarse sobre la cuestión.

Por lo que se refiere a los datos positivos, nos parece que la CTI (cfr. n. 2.2 del documento) tiene razón cuando afirma que la teoría de la resurrección en la muerte representa un modo de pensar ajeno al pensamiento bíblico: en la Escritura, así como también en la tradición y en los documentos oficiales eclesiales, captamos un modo de hablar más bien bifásico: p. ej., en el día del retorno del Señor resucitarán (*anastésontai*, futuro) los que han ido muriendo en el tiempo actual (cfr. 1 Ts 4, 16). El modo de hablar «temporal» tiene ciertamente sus limitaciones y peligros: como afirman los de la teoría de la resurrección en la muerte, hay que guardarse de cualquier uso ingenuo de esquemas temporales terrenos (días, años...) a la hora de dilucidar la situación existencial de los difuntos. El teólogo debe reconocer con honradez que sus categorías, tomadas de la experiencia *in statu viae*, son inadecuadas para hablar del más allá. Sin embargo, la obligada cautela frente a la perspectiva «temporal» no lleva necesariamente a la conclusión de que no existe ningún tipo de «duración» después de la muerte. Como argumentan Rico Pavés y Scognamiglio, parece más bien que hay una «espera» de algún tipo, que dura desde el instante de la muerte hasta el día de la resurrección final (a semejanza, podríamos decir, del paradigma de Cristo pascual, que pasó por el Sábado santo<sup>7</sup>). Aunque el núcleo personal del difunto ya no se sitúe dentro de coordenadas espacio-temporales, esto no quiere decir que esté totalmente sustraído a la vinculación con los hombres y con el mundo, que prosiguen su marcha en la historia. Como dice S. Agustín, «las almas de los santos difuntos no están separadas de la Iglesia, que constituye el Reino de Cristo en el momento presente; de otra forma, no serían conmemoradas en el altar de Dios en nuestra comunión en el cuerpo de Cristo» (*De civitate Dei*, XX, 9, 2).

7. Cfr. J. ALVIAR, *Escatología*, EUNSA, Pamplona 2004, 329.

Una segunda cuestión a la que los autores dedican su atención es si puede haber realmente infierno, o Dios misericordioso y omnipotente más bien logrará la salvación de todos. Esta cuestión, restringida al caso de los hombres<sup>8</sup>, es abordada por Ancona, Scognamiglio, Kehl, Rico Pavés, y González de Cardedal. Hay un cierto consenso en sus posturas. Todos están de acuerdo en que la respuesta no debe sacrificar —en aras de la simplicidad— dos puntos dogmáticos: la inviolabilidad de la libertad creatural, por un lado, y la infinita misericordia de Dios, por otro. Desde una perspectiva personalista y relacional, se argumenta que «la amistad no se puede imponer»: debe defenderse la posibilidad de que una criatura libre responda que *No* al diálogo amoroso con Dios. Por otra parte, se afirma también que Dios se empeña a fondo en salvar a cada uno, trabajando en secreto en el corazón humano hasta el último instante: con una «docta ignorancia» puede mantenerse cierta esperanza —no certeza— de que Dios actúe la conversión de corazones empedernidos. Una vez asentados estos principios, no se puede decir más: hay que reconocer que este problema, al igual que otras cuestiones en escatología, no recibe una respuesta completa en la revelación. En este caso, los teólogos deben adoptar una actitud humilde, apofática.

#### D. CONCLUSIÓN

Si, como decía Troeltsch, la escatología del siglo XIX se asemejaba a un despacho cerrado por obras (a causa del desinterés reinante entonces por cuestiones escatológicas); y si, como afirmaba von Balthasar, la escatología del siglo XX parecía un rincón de donde salían las tormentas (a causa de la eclosión de planteamientos novedosos y a veces encontrados), ¿qué decir de la producción escatológica en los albores del siglo XXI? En primer lugar, que reviste una doble característica. Por una parte, después de bastantes años de discusiones teológicas se ha producido una decantación de las ideas, que permite hablar de un cierto «consenso» en puntos fundamentales. Se hace posible presentar ahora, con trazos firmes y enfoque y lenguaje modernos, los contenidos básicos de la esperanza cristiana. Por otra parte, siguen las divergencias entre los escatólogos en puntos concretos, sobre todo en lo que se refiere a la ligazón entre tiempo y eternidad, entre individuo y comunidad, entre libertad creatural y poder salvífico divino.

8. Los ángeles caídos son un caso aparte: como afirma Juan Pablo II en su *Discurso* en la Audiencia general de 28.VII.1999, «la fe cristiana enseña que, en el riesgo del “sí” y del “no” que caracteriza la libertad de las criaturas, alguien ha dicho ya “no”. Se trata de las criaturas espirituales que se rebelaron contra el amor de Dios y a las que se llama demonios (cfr. Concilio IV de Letrán, DS 800-801)».

En segundo lugar, podemos afirmar también que, en confrontación con el elenco de *desiderata* para un tratado renovado y actualizado de escatología, las obras que hemos analizado representan grados diversos de realización y de acierto. Son una muestra del largo trecho ya recorrido, a la vez que del camino que se abre por delante. Pero ¿no es ésta la situación permanente de la escatología? En cuanto reflexión sobre «lo definitivo», realizada por *viatores*, irá continuamente acumulando tesoros de luz, a la espera de alcanzar la revelación total del último día. En palabras de Orígenes: «Los que progresan en el camino de la sabiduría de Dios... nunca llegan al término de su viaje... apenas lleguen a un conocimiento de los divinos misterios y establezcan su tienda allí... pasan a explorar otras regiones... y, levantando su tienda, se encaminan hacia un punto más elevado todavía...» (*Hom. Num.*, XVII, 4).

J. José ALVIAR  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA