

to por la gracia (p. 355), se retoma explícitamente la cuestión, que seguirá luego latiendo a lo largo de todo el volumen. Se trata también por extenso en el manual de la realidad del pecado original, aunque no se haya querido entrar en la historia de los desarrollos dogmáticos y teológicos de la cuestión, que suelen ser estudiados en el tratado sobre la creación. Aquí el tema del pecado original es abordado más bien desde el punto de vista «existencial», mostrando sus efectos, dando el debido relieve al texto bíblico y a la doctrina de fe de la Iglesia. El planteamiento de fondo está inspirado en Santo Tomás de Aquino, que es citado por extenso. Se hace un análisis muy realista de las manifestaciones del pecado, de las rupturas que provoca y de la «esclavitud» que conlleva.

Se podrían continuar detallando aspectos interesantes del libro en sus restantes partes y capítulos, pero hemos de atenernos a los límites de una reseña, que nos aconsejan poner ya el punto final. Sólo queda, pues, dejar consignada una sincera felicitación al Autor por su oportuna y valiosa contribución a la enseñanza de la antropología teológica.

Antonio ARANDA

Jean-Claude LARCHET, *La vie après la mort selon la Tradition orthodoxe*, Paris: Cerf, 2004, 334 pp., 14,5 x 23, ISBN 2-204-06713-X.

Jean-Claude Larchet, nacido en 1949, doctor en filosofía (1987) y teología (1994), es en la actualidad uno de los estudiosos más relevantes de la Iglesia ortodoxa. Entre sus publicaciones, las más conocidas son los tres volúmenes que componen un estudio sobre la enfermedad y la curación en la tradición patristica –*Théologie de la maladie* (1991), *Thérapeutique des maladies mentales* (1992), *Thérapeutique des maladies spirituelles* (1997)– y sus tres tomos sobre S. Máximo el Confesor –*La Divinización de l'homme selon Saint Maxime Le Confesseur* (1996), *Maxime Le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident* (1998), y *Saint Maxime Le Confesseur* (2003)–.

En el prólogo del libro que ahora nos ocupa, el autor expone la doble constatación que le movió a escribir una escatología: por una parte, la inquietud del hombre moderno ante la perspectiva de morir («sin duda el problema principal de la vida humana», p. 10); por otra, «el silencio incómodo de teó-

logos cristianos acomplejados y avergonzados frente al materialismo y al cientifismo modernos» (p. 10). Pretende hablar con claridad y «definir con gran precisión la manera en que el cristianismo se representa la vida tras la muerte» (p. 9).

El autor avisa que «en esta obra presentamos las enseñanzas de la tradición de la Iglesia ortodoxa», que tiene «notables diferencias con las confesiones católica y protestante» (p. 11). Además, esboza un principio relativo a los enunciados escatológicos: «tratándose de una condición de existencia de la cual no tenemos experiencia alguna en nuestra vida actual, nosotros no tenemos ninguna experiencia de ella y por tanto nos es imposible representarla directamente. Según los principios del simbolismo, las realidades invisibles y espirituales son frecuentemente representadas por las realidades visibles y materiales. Las indicaciones sobre lugares y tiempos, sobre todo, no deben ser tomados a la letra» (pp. 11-12).

El resto del libro –once capítulos– tiene una estructura lógica, digamos «cronológica». Arranca del misterio de la muerte, entendida como separación del alma y del cuerpo, para tratar luego del juicio particular, el estado intermedio, la cuestión del purgatorio, las relaciones entre vivos y muertos y los misterios finales –resurrección final, juicio universal, vida eterna, infierno–. Resumimos a continuación el contenido de los capítulos, destacando aspectos que resultan más novedosos o diferentes con respecto a la tradición católica, para terminar con algunas valoraciones.

La tradición ortodoxa entiende que en los tres días siguientes a la defunción tiene lugar la separación del alma y del cuerpo. Esta separación no ocurre de golpe sino paulatinamente: es un «proceso» (p. 64); de ahí la creencia muy difundida entre ortodoxos de la permanencia del alma en la tierra, cerca del cuerpo, y la praxis de no enterrar al difunto antes de que hayan transcurrido tres días. Cuando el alma queda finalmente «libre» del cuerpo, persiste en realidad su vínculo con los elementos que antaño componían el cuerpo (p. 77): este vínculo servirá de base luego para la resurrección.

Según la tradición ortodoxa, después del tercer día el alma pasa por varios escenarios: según algunos autores, un interrogatorio por parte de los ángeles; según otros, un intento por parte de los demonios de arrastrar el alma al hades; según todavía otros, un juicio ante Cristo o la propia conciencia. En cualquier caso, al término de este itinerario queda dilucidada la retribución correspondiente al difunto. Su alma llega a un «lugar de estancia» (más bien estado) provisional, distinto para el justo y para el pecador. En el primer caso,

el alma goza de la compañía de Cristo y participa en la gloria divina; en el segundo, el alma es privada de la visión de la gloria de Dios, y atormentada. Estas experiencias son parciales y provisionales mientras no lleguen la resurrección y el juicio final. De hecho, los ortodoxos emplean una terminología cuidadosa para referirse a estos estados, que son la «antesala» de situaciones escatológicas definitivas: «paraíso» (que se consuma como «Reino de los cielos» tras la resurrección) y «hades» (que se consuma como «infierno» o «gehenna» tras la resurrección).

El autor dedica un capítulo extenso a la «cuestión del purgatorio». Se hace eco de la postura oficial de la iglesia ortodoxa, que excluye la posibilidad de una «tercera condición» distinta de paraíso y del hades. El autor entiende (siguiendo a Le Goff) que la aparición de la doctrina del purgatorio ocurrió tardíamente –en la segunda mitad del siglo XII–, como fruto del desarrollo en la Iglesia latina de nociones como satisfacción penal y expiación; pecado venial y distinción entre culpa y pena (ideas todas ellas extrañas, según el autor, para la iglesia ortodoxa). El concepto alcanzó expresión formal en documentos eclesiales a partir del siglo XIII, y ha perdurado hasta nuestros días: el *Catecismo de la Iglesia católica* reafirma el purgatorio como artículo de fe.

Según el autor, la doctrina del purgatorio no tiene fundamento ni en la Sagrada Escritura ni en los escritos de los Padres. Aduce las fuertes discusiones antes y después del Concilio de Lyon como indicativas de la extrañeza causada por esta doctrina entre los orientales. Larchet reconoce la existencia desde tiempos antiguos de la praxis de orar por los difuntos, y admite su validez, pero sostiene que no cabe deducir de este dato la existencia del purgatorio (p. 183).

El autor resume la postura ortodoxa así: las personas que han cometido pecados menores o veniales pero se han arrepentido y han sido perdonados, no tienen necesidad de ulterior purificación: van derechamente al paraíso (aunque tienen una bienaventuranza de grado inferior). Las personas con pecados veniales que mueren sin arrepentimiento ni perdón van al hades. Están, pues, en el mismo «lugar» que los grandes pecadores empedernidos, con la diferencia de que ocupan niveles «superiores» y, aunque sufren dolor, temor, tristeza, y remordimiento, tienen la esperanza de llegar finalmente al Reino de los cielos. (El lector católico podría ver, en esta descripción, un parecido con la noción del purgatorio, pero Larchet matiza que la experiencia en el hades de las almas con pecados leves no tiene sentido de punición ni satisfacción, y que el «fuego» no es sino la «energía» (increada) de Dios, capaz de incomodar a cualquier ser manchado por el pecado).

Según esto, para algunas almas existe la posibilidad de salir del hades, gracias a la obra perfecta de Dios y los sufragios de los vivos. Ello no quiere decir que todas saldrán finalmente del hades: «Las oraciones de los vivos no son de provecho alguno para los grandes pecadores que han rehusado arrepentirse o cuya voluntad en el momento de la muerte estaba orientada al rechazo de todo arrepentimiento y al rechazo de Dios y su misericordia» (pp. 236-237).

En el Último día, tras la resurrección y el juicio, los hombres quedarán distribuidos en dos grupos solamente: el «Reino de los cielos» (cuya esencia es «la proximidad [deificante] de Dios», p. 278), y el infierno (cuya esencia es la «incomunicación», acompañada por el remordimiento, la vergüenza y la falta de libertad). El autor insiste en la interpretación ortodoxa del «fuego» (p. 289): no como una realidad creada y autónoma, sino como la «energía» (increada) divina, que resplandece en todas partes –incluso en gehenna– y es sentida diferentemente, según las disposiciones personales (p. 290). El mismo y único Dios es un sol reconfortante para los santos y un fuego ardiente para los pecadores (p. 293).

COMENTARIO TEOLÓGICO

1. *Valor ecuménico*

El autor expresa la esperanza de que su obra permita «conocer mejor, tanto a los ortodoxos como a los católicos y protestantes, las enseñanzas de la tradición ortodoxa» (p. 11). Logra este objetivo, porque su libro hace asequible el punto de vista de la ortodoxia, en particular su comprensión de las postimerías y su percepción de una distancia respecto a los católicos. El hecho de que trata con detenimiento estos puntos de divergencia indica que piensa –al menos en parte– en llegar a un público católico. El libro es útil como vehículo ecuménico.

2. *Método teológico*

a) *Acercamiento a los textos bíblicos.* El autor reconoce la necesidad de utilizar un lenguaje «simbólico» a la hora de hablar de los misterios escatológicos, pero no cae en el extremo de «desmitologizar» sistemáticamente la doctrina escatológica. De hecho, critica la reinterpretación bultmanniana de la

resurrección en el sentido de mera «resurrección interior». Puede notarse la inclinación de Larchet por una interpretación más literal de pasajes bíblicos (cfr., p.ej., su manera de entender 2 Co 5, 4 (p. 71), Lc 16, 22 (p. 85), Ef 2, 2 (p. 95)). Esto no es más que un reflejo de su preferencia por el estilo exegético de los Padres, en vez del método histórico-crítico tan popular entre los exegetas modernos.

b) *Recurso a la Tradición*. En la teología ortodoxa, el recurso a los Padres es sencillamente imprescindible. No se concibe una explicación de la doctrina revelada sin acudir a los pensadores cristianos de los primeros siglos, quienes –en la medida en que se pronuncian unánimemente– señalan la manera correcta de comprender los misterios. Encontramos a lo largo del libro de Larchet extensas citas de los Padres –muchas de ellas, poco conocidas en Occidente–: textos que brillan con luz propia, porque poseen un sabor más bíblico y místico en comparación con textos de teólogos medievales y contemporáneos. (Por ejemplo: en vez de adoptar el esquema dialéctico barthiano (muerte = pasar del «tiempo» a la «eternidad»), Larchet prefiere el cuadro dibujado por los Padres, de la persistente relación entre vivos y muertos, gracias a la cual los difuntos mantienen contacto con la historia, siguen pendientes del drama de los vivos, y les auxilian con su oración. Tal cuadro –donde los difuntos tienen un pie en la eternidad y otro en la historia– es bien distinto del esquema *aut-aut* («o tiempo, o eternidad») de Barth, así como de su corolario: la escatología de fase única.

En el teologizar de Larchet –y de los ortodoxos en general– el peso atribuido a la autoridad de los Padres es tan grande, que cabe preguntarse si Tradición y Magisterio ocupan las mismas posiciones y tienen exactamente las mismas funciones que en la teología católica. Conviene matizar, además, que, aun cuando el autor habla de la Tradición y los Padres, está manejando un concepto más flexible que el de los teólogos católicos: abarca a todos los escritores, santos o no, incluso más allá del siglo VII, cuyas enseñanzas gozan de gran veneración en la Iglesia ortodoxa.

3. Aspectos concretos

a) *Antropología dual*. A diferencia de ciertos teólogos –protestantes y católicos– de los siglos XIX-XXI, Larchet no considera problemático el esquema «alma/cuerpo». Se basa en el testimonio masivo de los Padres, que hablan sin ambages de la muerte como separación del alma y del cuerpo, así como de

la pervivencia y retribución del alma separada. Esta antropología dual no es igual a la platónica: como hemos visto, el autor afirma que tras la muerte persiste la ligazón entre el alma y los elementos que antaño componían el cuerpo, porque las dos realidades –uno espiritual, el otro material– están llamados a la unión.

Más discutible, quizá, es el procedimiento –tradicional entre los ortodoxos– de seguir contabilizando las vivencias del alma del difunto según los días del calendario terreno (hasta el día 40 después de la muerte), cuando el autor mismo afirma que las almas «se sitúan en una espacialidad y una temporalidad diferentes de aquellas que condicionan nuestra percepción en nuestra vida terrestre» (p. 12).

b) *Purgatorio*. El extenso capítulo sobre el purgatorio tiene especial valor para quienes desean conocer mejor la postura ortodoxa. Suscita en el lector preguntas interesantes. Como hemos visto, según la enseñanza ortodoxa las almas de individuos que mueren sin estar arrepentidos ni perdonados de pecados veniales acaban en el hades, si bien su estancia allí es temporal. Entonces, ¿qué nos impide distinguir esos estratos «superiores» del hades –tan diferentes de los estratos «inferiores» de los que es imposible salir– con otro nombre, como p.ej. «santificadorio» o «hagiasterion»? ¿Qué diferencia sustancial habría entre esta situación y aquella que los católicos llaman «purgatorio»? ¿No estaría el problema más en las palabras que en los conceptos? De hecho, en el prólogo del libro el autor reconoce que «la tradición latina sin embargo está, en sus raíces, en perfecto acuerdo con la tradición oriental» (p. 11).

La visión que ofrece Larchet de la historia de la doctrina sobre el purgatorio depende en exceso, a nuestro parecer, de la reconstrucción discutible hecha por Le Goff. Una percepción más independiente de Larchet asoma cuando reconoce (pp. 183-184) que, con anterioridad al siglo XII, la idea de un tercer estado venía «preparada al menos por ciertas afirmaciones o expresiones de algunos Padres latinos como S. Ambrosio, S. Agustín y S. Gregorio Magno». (En esta cuestión, conviene distinguir cuidadosamente entre la cristalización formal de la doctrina, y la previa presencia de sus gérmenes en los datos revelados).

c) *Destinos finales*. La perspectiva ortodoxa que expone Larchet podría ayudar a una comprensión más unitaria de la escatología. En el centro del misterio está Dios (y su «energía») que, siendo siempre igual, es experimentado de diversos modos según las disposiciones de las criaturas libres. Un único «fuego» (increado) que, según los casos, ilumina, deleita, deifica, o quema.

d) *Dimensión práctica*. Es notable cómo, a lo largo del libro, afloran muchas consecuencias vitales y pastorales de la doctrina escatológica. La obra de Larchet tiene una intencionalidad práctica. Pero no tiene el mismo sabor que obras escatológicas escritas por occidentales –con su acento en la tarea de transformar el mundo en trasunto del Reino a través de la lucha por la justicia y la paz–. La escatología de Larchet conecta más con la tradición monástica y eremítica que con la teología del mundo y del trabajo, y su incidencia práctica va más en la línea de encaminar al hombre y la sociedad hacia la meta que aguarda más allá del siglo que del compromiso político o la acción solidaria. Tal fijación de la mirada en lo trascendente y eterno, ¿es una fuerza o una debilidad?

José J. ALVIAR