

GABINO URÍBARRI, S.J. *

LA ESCATOLOGÍA CRISTIANA EN LOS ALBORES DEL SIGLO XXI

1. INTRODUCCIÓN

En los medios académicos se acostumbra con relativa frecuencia a tomarle el pulso a una disciplina¹. El comienzo del siglo XXI ofrece, en este sentido, una ocasión propicia, debido a la sensación de novedad que acompaña a la inauguración de un nuevo siglo. Más allá del accidente coyuntural del cambio de dígito en la fecha de los años, tomar el pulso a una disciplina académica, como la escatología, obliga a definir un cierto mapa de la situación actual, que ayude a orientarse dentro de

* Profesor de Escatología e Historia de la Teología. Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

¹ Algunos antecedentes para nuestro tema son: J. R. FLECHA ANDRÉS, *Últimas teologías sobre las ultimidades*: Salm. 25 (1978) 99-105; C. H. RATSCHOW, *Eschatologie. VIII. Systematisch-theologisch*: TRE X (1982) 334-363; H. VERWEYEN, *Eschatologie heute*: ThRv 79,1 (1983) 1-12; A. TORNOS, *La Escatología antes y ahora. Líneas de renovación*: SalTer 75 (noviembre 1987) 783-792; *Publicaciones sobre escatología 1979-1989*: MCom 47 (1989) 301-317; G. COLZANI, *Escatologia nella teologia cattolica degli ultimi 30 anni*: ScC 122 (1994) 447-477 (con abundante bibliografía); J. J. ALVIAR, *Escatología. Balance y perspectivas*, Cristiandad, Madrid 2001; S. DEL CURA, «El tiempo y la eternidad como elementos para un diagnóstico de nuestra cultura», en: C. IZQUIERDO - J. BURGGRAF - J. L. GUTIÉRREZ - E. FLANDES (dirs.), *Escatología y vida cristiana*, Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2002, 13-51, esp. la nota 2.

la misma y que sirva de guía primera para los alumnos y de cauce de discusión e intercambio con los colegas. Para realizar esta labor, me parece oportuno comenzar por un recorrido a lo largo del siglo que hemos dejado atrás, pues no se puede comprender bien el momento presente sin reconocer los hitos del recorrido que nos ha traído hasta el momento actual. Una vez llegados a nuestro presente, indicaré las tareas más acuciantes del momento presente. Desde aquí será posible esbozar unos *desiderata* para el futuro, a modo de orientación del trabajo que nos aguarda a quienes nos ocupamos del ámbito de la escatología cristiana.

Estas páginas poseen un marcado carácter de síntesis personal. Es decir, no se trata de una presentación enciclopédica de todo lo dicho sobre la escatología, sino del poso que deja haberle prestado una atención encaminada a la docencia en los últimos años. Así, pues, su valor reside más en lo que tienen de opinión y reflexión personal, que en la acumulación exhaustiva y erudita de datos bibliográficos. Soy bien consciente de atender a un número limitado y escogido de publicaciones.

2. LA TEOLOGÍA DEL SIGLO XX Y LA ESCATOLOGÍA

No es éste el momento ni el espacio para un recorrido amplio y minucioso a lo largo de la escatología en la teología del siglo xx². Me contentaré con una indicación general y la descripción somera de tres etapas de la escatología católica en este siglo. Nos bastará para estar suficientemente situados.

2.1. INDICACIÓN GENERAL: EL REINO DE DIOS

El *factor determinante de la escatología en el siglo xx reside*, a mi modo de ver, *en la centralidad del reino de Dios en la cristología*³. De una manera u otra, toda la renovación provocada por las sucesivas oleadas de las vidas de Jesús; el programa de la teología liberal protestante, que quería

² Se puede percibir la importancia de la escatología en el siglo xx en: R. GIBELINI, *La teología del siglo xx*, Sal Terrae, Santander 1998. El artículo «Eschatologie» de la TRE X (1982) 254-363 incluye un amplio panorama histórico.

³ Posiblemente sea M. Kehl quien haya hecho de un modo más decidido del reino el centro de su ensayo de escatología. Cf. M. KEHL, *Eschatologie*, Echter, Würzburg 1988 (or. 1986; trad.: *Escatología*, Sígueme, Salamanca 1992).

precisar el ser histórico de Jesucristo, liberado de encasillamientos dogmáticos, magisteriales y metafísicos; y la exégesis histórico-crítica, como método científico de acercamiento a los textos bíblicos, ha tenido como saldo teológico positivo de primera magnitud el descubrimiento de la centralidad del reino de Dios para la comprensión del personaje Jesús de Nazaret, de su actuación, de su mensaje y de su persona. La elaboración cristológica de la segunda mitad del siglo xx pivota sobre el reino de Dios como el elemento central de la predicación y de la pretensión de Jesús de Nazaret. Este hecho ha transformado tanto la cristología como la escatología.

2.1.1. *La cristología*

Todo el mundo sabe que las cristologías actuales parten, normalmente, de la pretensión de Jesús: de su predicación del reino. En este ámbito se agrupan sus dichos y enseñanzas, especialmente las parábolas; sus acciones y su praxis, como por ejemplo las curaciones, los exorcismos y su trato con los marginados de la sociedad de su época. Su misma muerte, como desenlace del conflicto que está detrás, y la cena de despedida de sus discípulos se lee desde esta clave. De tal manera que el conjunto de la cristología aparece determinado por la relación entre Jesús de Nazaret y el reino de Dios, a pesar de que éste no sea su único tema. Sin embargo, es el punto de partida y determina el enfoque del resto de las cuestiones⁴.

Desde esta perspectiva, el cambio fundamental acaecido en la cristología se puede leer desde una doble clave: ha sufrido, simultáneamente, una escatologización, como acabo de insinuar, junto con una desontologización.

2.1.1.1. Desontologización

Desde los tiempos del concilio de Calcedonia, si bien la evolución venía de atrás⁵, la cristología sintió como parte ineludible de su labor dar cuenta de la constitución ontológica de Jesucristo. Ahí residía la clave de la fe cristiana y de todos los misterios de la misma; la redención y la sal-

⁴ Tanto el reino como la escatología siguen siendo cuestiones de primera magnitud en la llamada «tercera búsqueda» del Jesús de la historia. Puede verse a modo de primera introducción: R. AGUIRRE, *La «Tercera Búsqueda» del Jesús de la historia*: RF 242 (2000) 69-82.

⁵ Véase A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, Sígueme, Salamanca 1997.

vación pendían de la verdad de un Salvador que fuera a la vez verdadero Dios (para que pudiera redimir y salvar, divinizar y vencer a la muerte y al pecado) y verdadero hombre (para que salvara a la persona humana, asumiendo todo lo humano), sin ningún tipo de amalgama o mezcla entre ambos extremos, a la que es tan proclive la especulación. La cristología tenía como labor principal dar cuenta del alcance de esta verdad, explorar todas sus implicaciones y aquilatar una formulación sostenible y presentable de este misterio inconmensurable. La renovación de los estudios bíblicos a lo largo de los dos últimos siglos fue socavando la credibilidad de esta metodología y de este planteamiento cristológico⁶, de tal manera que la ontología cristológica ha dejado de ocupar el primer plano de las preocupaciones cristológicas, abandonándose a un muy segundo puesto, y esto solamente en el mejor de los casos.

2.1.1.2. Escatologización

En su lugar, la cristología se ha escatologizado y con ella toda la teología contemporánea; los sacramentos, la liturgia, la eclesiología y la misma vida cristiana en su conjunto han adquirido un cierto tenor escatológico, debido a la centralidad del reino. Quién es Cristo y cuál es su obra se interpreta ahora y se lee desde la escatología: Cristo es el predicador del reino definitivo anunciado por los profetas y su obra consiste en la llegada del reino, en el cumplimiento de las profecías escatológicas. La centralidad del reino recoge tanto la renovación de los planteamientos exegéticos como metodológicos en la cristología. Así, la figura de Jesús de Nazaret que se nos presenta se dibuja mucho más como la del portador escatológico (Peterson)⁷, con el que irrumpe el nue-

⁶ Puede verse un recorrido histórico en: J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios. I Jesús en la historia del discurso cristiano*, Desclée, Bilbao 1995; P. HÜNERMANN, *Cristología*, Herder, Barcelona 1997.

⁷ Así en su manuscrito del curso sobre el Evangelio de Juan (Bonn, SS 1927; SS 1929), p. 257, y en el correspondiente manuscrito sobre el evangelio de Lucas (Bonn, WS 1925/26; SS 1928), p. 290.

Sobre la escatología de Peterson puede verse: B. NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder, Freiburg-Basel-Wien² 1994, esp. 457-498; G. URÍBARRI, «Erik Peterson: Teología y Escatología», en: E. PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid 1999, 9-46; *El nuevo eón irrumpe en el antiguo. La concepción del tiempo escatológico de Erik Peterson*: MCom 58 (2000) 333-357; M. A. GARCÍA-PLAZA, *El nuevo eón y su interacción con el eón presente. La novedad escatológica en Erik Peterson*, Memoria de licenciatura, Madrid, UPCo, 2001 (sin publicar), y la nota 18.

vo eón; o como el profeta escatológico (Schillebeeckx)⁸, legitimado por Dios Padre con la resurrección; o como el anticipador proléptico del fin de la historia (Pannenberg)⁹, que se preanuncia en su persona y su destino. La teología de la liberación, por su parte, también ha puesto el reino de Dios en el centro de sus elaboraciones teológicas. Concibe el reino de Dios como reino de liberación de los pobres, que se hace realidad histórica e historizable en esta tierra¹⁰.

A pesar de todo, la resurrección introduce una serie de modificaciones dentro de este panorama relativo al reino, que resultan más difíciles de asimilar especialmente para el cristiano medio, pues no se termina de conciliar del todo el anuncio de la llegada del reino con la esperanza en la resurrección. En todo caso, la escatologización de la cristología está pidiendo una cierta ontología escatológica, que sustituya a la anterior ontología metafísica, para poder conceptuar de manera adecuada tanto la obra de Jesucristo, la irrupción de los tiempos escatológicos de la llegada del reino de Dios, como para hacernos cargo de su persona: quién es y cómo es aquel que puede doblar la marcha de los tiempos, traer el cumplimiento de las promesas. ¿Será el Señor del tiempo y de la historia, el consumidor de los designios de Dios?

2.1.2. *La escatología*

En el siglo xx se ha producido una escatologización de la teología, pues de la mano de la renovación de los estudios bíblicos se ha descubierto que la escatología era la cuestión central para el Nuevo Testamento: si el mesías prometido había llegado, como preguntaban los discípulos del Bautista (Mt 11,2-6), y cómo se podía saber que era así. El tema del reino de Dios nos puede servir como el hilo de Ariadna que nos permita hacer algunas observaciones sobre este panorama tan amplio:

⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, la historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid ³1983 (1981; or. 1974).

⁹ Véase, p. ej., W. PANNENBERG, *Teología y Reino de Dios, Sígueme*, Salamanca 1974 (or. 1971). Más adelante me referiré más específicamente a las aportaciones de Moltmann, que también cabría situar en este contexto.

¹⁰ Entre las muchas referencias posibles, cf. J. SOBRINO, «La centralidad del Reino de Dios en la teología de la liberación», en: I. ELLACURÍA - J. SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, 2 vols., Trotta, Madrid 1990, I, 467-510; I. ELLACURÍA, *Historicidad de la salvación cristiana: RLTA 1* (1984: 1) 5-45. Sobre el último puede verse: J. SOLS, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Trotta, Madrid 1999.

1. Para empezar, el reino de Dios es una magnitud y una *realidad escatológica* de primera línea. Hablar del reino de Dios es hablar de escatología, de la irrupción del Señorío de Dios en la historia, de la llegada de los tiempos esperados y anunciados. Marcos lo recoge de una manera condensada, sintetizando el mensaje de Jesús de Nazaret:

«Después que Juan fue entregado, marchó Jesús a Galilea; y proclamaba la Buena Nueva de Dios: “El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed la Buena Nueva”» (Mc 1,14-15; cf. par. Mt 4,17).

La Buena Nueva, el evangelio de Dios, radica precisamente en la cercanía del reino de Dios. Y esta cercanía se ha producido porque el tiempo ya se ha cumplido. La irrupción del reino está ligada a los tiempos del cumplimiento, a la llegada de los tiempos escatológicos.

Son relativamente numerosas las expresiones y los documentos neotestamentarios que apuntan hacia esta plenitud de los tiempos, si bien no en todos se alude directamente a la irrupción del reino. El evangelio de Juan nos hablará de un momento cumbre, que denomina «la hora», que ya ha llegado (cf. Jn 4,21; 5,28; 12,23; 13,1; 16,32; 17,1; 1Jn 2,18)¹¹. Lucas, por su parte, sitúa el comienzo del ministerio público de Jesús en la sinagoga de Nazaret, y allí pone estas palabras en boca de Jesús, después de la lectura de Is 61,1-2: «Hoy se ha cumplido esta escritura...» (Lc 4,21). Encontramos unidos, pues, el «hoy» (aspecto temporal) y el «cumplimiento» de la profecía veterotestamentaria sintetizada y formulada por Isaías. Pablo nos habla de la plenitud de los tiempos, que ya ha llegado (Gal 4,4; cf. Ef 1,10). En la carta a los hebreos, por su parte, se nos indica: «Después de haber hablado Dios antiguamente a nuestros padres en los profetas en muchas ocasiones y de muchas maneras, al fin de estos días nos habló en el Hijo...» (Heb 1,1-2; cf. Heb 9,26). Así, se enlaza con relativa solvencia y facilidad el plan inicial de Dios, desde la creación del mundo, con la culminación de los tiempos, en la vida y muerte de Jesucristo, como por ejemplo en 1Pe 1,18-20: «Sabido que habéis sido liberados de la conducta estéril heredada por tradi-

¹¹ Más en general, puede verse: J. FREY, *Die johanneische Eschatologie. II. Das johanneische Zeitverständnis*, Mohr Siebeck, Tübingen 1998.

ción, no con cosas corruptibles —oro o plata—, sino con la sangre preciosa de Cristo, como cordero sin defecto ni mancha, previsto antes de la creación del mundo, pero manifestado al final de los tiempos a causa de vosotros...» (cf. tb. 1Pe 1,5).

En estos dos últimos textos se alude al plan de Dios desde antes de la creación del mundo, es decir, a su designio original, como un designio salvífico. Nos encontramos, pues, ante una expresión del concepto de la economía divina (cf. esp. Ef 1,10; 3,2.9; tb. 1Cor 9,17; Col 1,25, 1Tim 1,4) tan importante para los padres prenicenos. Así, la irrupción de la escatología está íntimamente relacionada con la economía divina; se inscribe de lleno dentro del designio salvador de Dios, de su proyecto original para la creación y, particularmente, para la humanidad.

Estas afirmaciones neotestamentarias se refieren a la venida del Mesías escatológico y a la encarnación como el momento cumbre de la historia y de los tiempos, de la economía divina incluso. Es más propio de Marcos establecer la ligazón entre la plenitud y el reino, mientras que en otros documentos la plenitud se refiere al mismo Jesucristo. A pesar de ello, no cabe duda del porte escatológico de estas afirmaciones, habida cuenta, sobre todo, de la circularidad teológica que existe entre la plenitud de los tiempos, la persona de Jesús, la llegada del reino y el cumplimiento de los planes salvíficos de Dios.

2. Esta realidad y magnitud escatológica del reino es, a la vez, *presente y futura*¹². Llega con el Hijo del Hombre, con sus milagros y exorcismos, con su persona; pero también se espera su culminación, su plenitud, con la llegada en poder del Hijo del hombre, para juzgar a los vivos y a los muertos (cf. Mt 10,23; 16,27; 19,28 y par. Lc 22,30; Mt 24,27.30.44; 26,64; Lc 12,8; 18,8). El reino es, a la vez, presente y futuro; ha irrumpido ya y esperamos su consumación y el despliegue de todo su poder y dinamismo. El reino de Dios nos sitúa, por tanto, de lleno en la diástasis que marca la escatología cristiana y el tiempo escatológico¹³: hay una novedad, se

¹² Este aspecto, si bien aplicado al conjunto de la escatología, está bien presentado en: L. LADARIA, *Presente y futuro en la escatología cristiana*: EE 60 (1985) 351-359.

¹³ Este es uno de los sentidos fundamentales de la reserva escatológica, tal y como la formula Peterson, que fue quien acuñó el concepto; cf. K. ANGLET, «Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons», en: B. NICHTEWEISS (Hg.), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson*, LIT, Münster 2001, 217-239; *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*,

ha producido un cambio cualitativo y sustancial, pero la historia no ha concluido, el combate escatológico no se ha terminado.

3. Además, el reino entronca con toda la *dimensión trinitaria* de la fe. Pues si el reino se asocia especialmente a toda la praxis de Jesús de Nazaret, que se manifiesta como el mensajero del reino, lo que Jesús anuncia es precisamente el reino de Dios, el reino del Padre, de su Padre¹⁴. Así se manifiesta como el enviado del Padre, como el Hijo del Hombre, el mesías y el ungido. La presencia de dicho reino después de los sucesos de la pascua nos remite indefectiblemente al don del Espíritu. En lugar de darse un cumplimiento de tipo apocalíptico, con la clausura de la historia, el castigo de los impíos y el premio final y definitivo de los justos, con la pascua se produce el don del Espíritu, como la señal inequívoca de la llegada de los nuevos tiempos (Hch 2,17-21, citando Joel 2,28-32) y la formación del nuevo pueblo mesiánico¹⁵. Así, con este breve apunte, hemos mostrado cómo las tres personas trinitarias se ven involucradas en la llegada y la presencia del reino.
4. El reino apunta muy expresamente hacia el polo de la *consumación escatológica* que aguardamos en esperanza. Pues en el Nuevo Testamento se indica claramente que la consumación escatológica del reino tendrá lugar con la parusía¹⁶: la venida del Señor en poder para juzgar. Así, la parusía conjuga de un golpe a la vez la consumación escatológica del reino en su plenitud, el momento y el día del juicio final, y la finalización de toda la historia en Cristo¹⁷, el gran recapitulador (cf. Ef 1,10), el alfa y el omega de todo (cf. Ap 1,8; 21,6; 22,13).
5. Finalmente, desde esta perspectiva se comprende que el tratamiento del tema clásico de la escatología, los *novísimos* o las pos-

Schöningh, Paderborn 2001; G. URÍBARRI, *La reserva escatológica: un concepto originario de Erik Peterson (1890-1960)*: EE 78 (2003) 29-105.

¹⁴ Cf. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie I*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 352-355 (trad. *Teología sistemática I*, UPCo, Madrid 1992, 350-354).

¹⁵ Insiste en este aspecto: A. GONZÁLEZ, *El anuncio del reinado de Jesús, el Mesías*: <http://www.geocities.com/teologialatina/anuncio.html>.

¹⁶ Puede verse el excelente resumen de J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Sal Terrae, Santander³1986 (1975), 153-181.

¹⁷ Resalta bien la importancia de este aspecto teológico: J. ALFARO, *La resurrección de los muertos en la discusión teológica actual sobre el porvenir de la historia*: Gr. 52 (1971) 537-554 (tb. recogido en ÍD, *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid 1973, 477-494).

trimerías (muerte, juicio, infierno y gloria) haya sufrido un cierto olvido, primero, y necesite una reorientación. Pues lo que aparece con mayor nitidez desde el trasfondo que hemos dibujado es que la esperanza cristiana se focaliza sobre el reino. Los novísimos tienden a figurar, en una primera mirada superficial, como un apéndice, que, en el mejor de los casos, conseguiría deletrear en el viejo catecismo lo que la llegada del reino significaría de cara a una esperanza que atraviesa los umbrales de la muerte. Sin embargo, la teología tradicional ha condensado en el catecismo de los novísimos contenidos teológicos de recio alcance, alrededor de los cuales se han forjado prácticas y devociones. Al tratar el tema de los novísimos se destapa, entonces, un amplio panorama del máximo interés teológico, pastoral y vivencial.

2.2. TRES ETAPAS EN LA ESCATOLOGÍA CATÓLICA DEL SIGLO XX

Con la centralidad del reino de Dios en la exégesis, en la cristología y en la escatología hemos presentado, por así decirlo, la música de fondo de la evolución de la escatología a lo largo del siglo xx. Con esta ambientación, vamos a presentar ahora tres actos en los que se desencadena la acción hasta llegar a nosotros mismos. Para nuestro asombro, apareceremos *in fraganti* en la escena, como protagonistas del cuarto acto que transcurre en estos instantes.

A pesar de la enorme simplificación que supone, podemos dividir tentativamente la escatología católica del siglo xx en las siguientes tres etapas. Indicaré muy someramente una serie de rasgos, a modo de mojonos en el camino, que nos ayudarán a situarnos en la circunstancia actual y sus tareas¹⁸.

2.2.1. *Período previo al concilio Vaticano II*

Un primer período vendría marcado por la época que va de principios del siglo xx hasta las innovaciones que terminan por cuajar de alguna manera en el concilio Vaticano II. Me refiero, pues, a los primeros cuarenta o cincuenta años del siglo. La escatología católica seguía una marcada orientación neoescolástica. No se hacía eco ni de los cambios

¹⁸ Véase la lúcida e interesante síntesis de A. TORNOS, *Escatología I*, PUPCo, Madrid 1989, esp. 11-32. Como complemento y ampliación, cf. G. URIBARRI, *Necesidad de un imaginario cristiano del más allá*: Iglesia Viva 206 (abril-junio 2001) 45-82.

que estaban sucediendo en el mundo bíblico, en el que los exegetas y teólogos protestantes llevaban la voz cantante¹⁹; ni se intentaba una presentación de los temas relativos a la muerte y la esperanza cristiana que tuviera sensibilidad para con las preocupaciones de las ciencias sociales o las corrientes filosóficas en boga en la época (existencialismo, marxismo). Así, la escatología o el tratado de los novísimos aparece como un apéndice final, desconectado del resto de la teología. El tratado de los novísimos se asemeja más a una topografía de la trasvida, con un fuerte acento cosista y fisicista, en el que el juicio predomina sobre la misericordia, hablándose sin pudor de castigos eternos justamente mercedos²⁰.

2.2.2. *En torno al Concilio Vaticano II*

En torno a los años cincuenta y primeros sesenta se abre una nueva época en la escatología católica, en la que el edificio anterior se margina y se derrumba. Se vive una gran ebullición, magistralmente descrita por uno de sus protagonistas, H. U. von Balthasar²¹. Es una época más bien de recepción de impactos que de elaboración de síntesis. Se va labrando una nueva sensibilidad y se van formulando los problemas a los que después del concilio se hará frente de un modo más sosegado. Así, entre las tareas que se van abriendo camino figuran:

¹⁹ En este ámbito destacan la escatología consecuente, con A. Schweitzer a la cabeza, y la llamada en castellano escatología «realizada» de C. H. Dodd. Para una primera aproximación, puede verse sobre la primera: F. M. BRAUN, *Où en est l'eschatologie du Nouveau Testament*: RevBibl 49 (1940) 33-54; W. G. KÜMMEL, *L'eschatologie conséquente d'Albert Schweitzer jugée par ses contemporaines*: RHPPhR 37 (1957) 58-82; y especialmente: A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede: eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1906 (posteriormente cambiará el título a: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*), 1913, 1966 [hay traducción castellana de la primera parte en Valencia, Edicep 1990]. Sobre la segunda: E. E. WOLFZORN, *Realized Eschatology. An Exposition of Charles H. Dodd's Thesis*: EThL 38 (1962) 44-70; C. H. DODD, *The Apostolic Preaching and its Developments (with an Appendix on Eschatology and History)*, London, Hodder & Stoughton, 1956 (8th reimpression).

²⁰ Para más detalles: T. RAST, «La escatología en la teología del siglo xx», en: H. VORGRIMLER - G. VAN DER GUCHT (eds.), *La teología en el siglo xx*, t. III, BAC, Madrid, 245-263; G. URÍBARRI, *Necesidad de un imaginario* [nota 18], 62-72; J. F. LARRONDO, *La escatología cristiana: creer ¿lo mismo? de distinta manera en 1896 y 1987. Una aproximación teológico-pastoral*, Memoria de licenciatura, Madrid, UPCo, 2001 (sin publicar).

²¹ H. U. VON BALTHASAR, «Escatología», en: VARIOS, *Panorama de la teología actual*, Guadarrama, Madrid 1961, 499-518 y 778-786.

1. El reconocimiento de una escatología de corte *existencial*, como ya la practicaba a su estilo Rudolf Bultmann. En sus primeros ensayos, esta escatología se vincula estrechamente con una teología de la muerte, en la que desemboca parte de la recepción de la filosofía existencial²². En todo caso, uno de los grandes protagonistas de la teología del siglo xx, la historia como factor teológico principal, se abre camino en el seno de la escatología. La escatología cristiana no miraría, entonces, de un modo exclusivo hacia la trasvida, sino que se va orientando hacia un modo de vivir plenamente afincado en el aquí y ahora, abierto a una esperanza trascendente, plenificadora y global. En resumidas cuentas, se trata de mostrar que la escatología cristiana no mira exclusivamente al más allá, sino que tiene que ver con la historia y el mundo.
2. Igualmente, se inicia una reflexión sobre la necesidad de *hermenéutica* de las declaraciones escatológicas, como reflejo evidente de la nueva sensibilidad en torno a la realidad particular de los *éschata*²³. Esta necesidad entronca con la recepción de las novedades bíblicas, que se abre camino en la teología católica. En particular, el impacto del descubrimiento de la apocalíptica, como elemento altamente significativo del ambiente en el que se escribió el Nuevo Testamento, obliga a nuevos planteamientos, el primero de ellos, evidentemente, el de la hermenéutica. De esta forma se encara y se recibe, algo amortiguado, todo lo que implicaba el programa de la desmitologización de Bultmann. Establecer unos principios de hermenéutica escatológica implica haber aceptado a fondo la necesidad de interpretar, de descifrar contenidos, de traducirlos a situaciones y mentalidades diferentes. De un modo simplificado se puede decir que se empieza a aplicar sistemáticamente el esquema de la diferencia entre el modo de expresión

²² K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona 1965 (or. 1958); L. BOROS, *El hombre y su última opción*, Paulinas-Verbo Divino, Madrid-Estella (Navarra) ³1972 (or. 1962).

²³ Destaca, por su enorme repercusión, K. RAHNER, «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», en *Escritos de Teología IV*, Taurus, Madrid 1964, 411-439. Cf. tb. E. SCHILLEBEECKX, *Algunas ideas sobre la interpretación de la escatología*: Concilium 41 (1969) 43-58; J. ALFARO, *Escatología, hermenéutica y lenguaje*: Salm. 27 (1980) 233-246; W. PANNENBERG, «Der Weg zur Begründung eschatologischer Aussagen», en: Íd., *Systematische Theologie III*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, 574-588; J. MOLTSMANN, «Methoden der Eschatologie», en: Íd., *Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze*, Kaiser, München 1977, 51-58 (con críticas a Rahner).

(lenguaje o «envoltorio» lingüístico, mítico o simbólico) y el mensaje de fondo (contenido o «meollo» teológico)²⁴.

3. En tercer lugar, la escatología se hace sensible a una parte considerable de las críticas que ha recibido la religión, en particular la religión cristiana: la crítica marxista, la crítica existencialista, la acusación de ideologización; a la vez que ha de salir al paso de la existencia de otras alternativas utópicas al cristianismo (sociedad sin clases, cumplimiento inmanente del fin de la historia). Todo esto hace que se busque una orientación de la escatología que no sea ajena a *la tierra y sus problemas*. Así, no solamente se defiende en el plano teórico que la esperanza cristiana ama la tierra (Rahner), sino que se abren múltiples vías de compromiso cristiano para mostrarlo, siendo la más destacada la teología de la liberación. En el trasfondo de estas convulsiones figura el impulso y el revulsivo que supuso la *Teología de la Esperanza* de Moltmann²⁵. Se juzgue a estas alturas como se quiera el libro de Moltmann en cuestión, lo cierto es que la escatología cristiana se veía abocada, por la dinámica de la evolución de los acontecimientos, a volcar su interés en lo que implicaba el carácter no meramente transhistórico, transtemporal o transmundano del reino de Dios. Si el reino llega con fuerza con la persona de Jesús, ha de tener un impacto y una visibilidad histórica. Este tipo de enfoque se verá rubricado y potenciado por lo que supuso la *Gaudium et spes* en particular y el espíritu del Concilio Vaticano II en general²⁶.
4. Como se puede apreciar, la comprensión neoescolástica de los *novísimos* se veía relegada a un muy segundo plano debido al in-

²⁴ Viene a ser el séptimo de los criterios de hermenéutica escatológica que formula Rahner.

²⁵ J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Kaiser, München 1964 (trad. española en Sígueme). Posteriormente Moltmann ha presentado otra escatología: *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Kaiser-Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1995.

²⁶ Sobre la escatología del concilio Vaticano II, cf. entre otros: P. MOLINARI, «Índole escatológica de la Iglesia peregrina y sus relaciones con la Iglesia celeste», en: G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios y comentarios en torno a la constitución conciliar sobre la Iglesia*, Flors, Barcelona 1965, II, 1143-1162; J. NOEMI, «Sobre el enfoque escatológico del Concilio Vaticano II y su vigencia en la teología católica»: *Teología y Vida* (Santiago de Chile) 29 (1988) 49-59; J. ALFARO, «Reflexiones sobre la escatología del Vaticano II», en: R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Vienticinco años después (1962-1987)*, Sígueme, Salamanca 1989, 789-797; C. POZO, «Apéndice: La doctrina escatológica del Concilio Vaticano II», en: Íd., *Teología del más allá*, BAC, Madrid 1992, 538-578.

terés por otra serie de problemas de fuerte calado teológico, con enormes repercusiones. De un lado, se abren frentes y cuestiones de tipo teórico (escatología existencial, hermenéutica, desmitologización o transmitologización, carácter o dimensión histórica del reino de Dios), capaces de transformar el rostro del cristianismo al uso, como tantos experimentaron en la transición del preconcilio al postconcilio (más todavía si añadimos la reforma litúrgica, los nuevos aires ecuménicos y la recuperación del puesto del laico en la Iglesia). De otro lado, las implicaciones de estas cuestiones alcanzan a la vida cotidiana de los cristianos, a sus compromisos y posturas políticas. La misma vivencia del cristianismo en su conjunto se colorea de otra manera.

2.2.3. *Primera etapa postconciliar*²⁷

Desde el concilio hasta bien entrados los ochenta se trabaja para resolver los asuntos que el acontecimiento conciliar y todo lo adyacente había planteado. Los siguientes elementos pasan a un primer plano:

1. En los años setenta se responde a las sospechas de una *ideologización* progresiva del cristianismo primitivo. Esto da lugar a una aclaración de la ubicación del mensaje de Jesús en su tiempo, especialmente con relación a su pretendido carácter principalmente político o revolucionario, que la Iglesia posterior habría acallado, pactando su supervivencia a través de la connivencia con los poderosos²⁸.
2. Se trabaja más a fondo por establecer la *legitimidad de la comprensión postpascual de la esperanza cristiana*²⁹. Dicho de una

²⁷ Para la delimitación de esta etapa, cf. G. URIBARRI, *Interlocutores de la teología de la segunda etapa postconciliar*: EE 73 (1998) 575-590, aquí 576-578.

²⁸ Cf. M. HENGEL, «Christologie und neutestamentliche Chronologie. Zu einer Apoptik in der Geschichte des Urchristentums», en: V. H. BALTENSWEILER - B. REICKE (Hsrgs.), *Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung des Neuen Testament* (FS O. CULLMANN), J. C. B. Mohr, Tübingen 1972, 43-67; *Jesús y la violencia revolucionaria*, Sígueme, Salamanca 1973; O. CULLMANN, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Studium, Madrid 1973; A. TORNOS, *Seminario sobre Nuevo Testamento e ideología*: Memoria académica del Instituto Fe y Secularidad (1977-1978), 18-28; *Escatología I* [nota 18], 93-96; J. L. SICRE, *Jesús y la política de su tiempo*: RF 241 (2000) 367-382.

²⁹ En nuestro ámbito situaría aquí, a pesar de la diversidad de talentos, los trabajos de J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El último sentido. Una introducción a la escatología*, Marova, Madrid, 1979; *La otra dimensión* [nota 16]; *Creación, gracia, salvación*, Sal

manera más simplista, se busca dar cuenta de los límites, la legitimidad y la razón que le pueda asistir a la famosa frase de Loisy: «Jesús predicó el reino y vino la Iglesia». Se intenta comprender en qué medida la Iglesia postpascual innovó sobre el Jesús que anunciaba mucho más la llegada del reino de Dios que la resurrección de los muertos; y en qué sentido la ruptura de los cuadros prepascuales, fundamentalmente de tipo judaico, sobre los que se articulaba la esperanza de los primitivos seguidores de Jesús, supuso más que nada una lectura en profundidad de lo acaecido a través del acontecimiento Cristo tomado en todo su conjunto. Es decir, cómo la ruptura supone una continuidad más radical que la repetición mimética, pues incluye el dato fundamental de la resurrección de Jesús y la recepción del don del Espíritu³⁰. En el fondo, se trabaja en la escatología toda la problemática sobre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, sus diferencias, sus relaciones y su lugar en la vida de la fe de la Iglesia.

3. En este contexto se intenta labrar una cierta articulación de la esperanza centrada en el *reino*, como magnitud que incluye el carácter histórico, con la esperanza en la *resurrección*, orientada hacia la existencia después de la muerte personal. Se les da su legitimidad a cada una de ellas, se las vincula y fundamenta en la vida, muerte y resurrección de Jesús³¹. Se populariza la afirma-

Terrae, Santander²1993; *La pascua de la creación. Escatología*, BAC, Madrid 1996; y A. TORNOS, *Escatología I y II*, PUPCo, Madrid 1989 y 1991; *Esperanza y más allá en la Biblia*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992.

³⁰ Destaca como intento de articulación trinitaria: M. BORDONI - N. CIOLA, *Jesús, nuestra esperanza. Ensayo de escatología en prospectiva trinitaria*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002 (or. 1988).

³¹ Los textos más habituales de la liturgia presentan aquí una cierta indecisión. Los mementos de difuntos de las plegarias eucarísticas IV, V y Reconciliación II parecen indicar que la recepción en el reino (¿definitiva o plena?) va unida a la muerte. Allí, en el reino, nos encontraremos todos los muertos en Cristo. Los textos dicen: «Padre de bondad, que todos tus hijos nos reunamos en la heredad de tu reino, con María...» (Plegaria IV); «Y, cuando termine nuestra peregrinación por este mundo, recíbenos también a nosotros en tu reino, donde esperamos gozar todos juntos de la plenitud eterna de tu gloria» (Plegaria V); «Recibe en tu reino a nuestros hermanos que se durmieron en el Señor y a todos los difuntos cuya fe sólo tú conociste» (Reconciliación II).

En otra línea se sitúa la plegaria I de la reconciliación, que sitúa en nuestro mundo e historia el trabajo a favor del reino: «Ayúdanos a preparar la venida de tu reino, hasta la hora en que nos presentemos ante ti, santos entre los santos del cielo, con

ción de Cullmann en el sentido de que la situación actual estaría marcada por el «*ya sí – pero todavía no*»³². El reino ya ha llegado, pero todavía no su plenitud o su consumación escatológica. Con la resurrección, de alguna manera oscura, se alcanzará la cualidad de la consumación.

La resurrección de Jesús aparece como la clave desde la que interpretar este panorama, pues la resurrección manifiesta que Dios ha legitimado, sellado y validado toda la pretensión de Jesús, más allá del límite de lo calculable. Toda la pretensión de Jesús y su anuncio del reino queda rubricado y, además, Jesús mismo aparece constituido como la puerta de acceso al reino y como el quicio de todas las bendiciones que Dios quiere dar a la humanidad, empezando por el perdón de los pecados.

Sin embargo, al menos en un primer momento se tiende más a subrayar cómo la Iglesia se debe al servicio al reino de Dios, con el que no se identifica (cf. LG 5). De aquí se deriva en la transmisión de la fe una primacía clara del reino sobre la Iglesia. La relación entre la Iglesia y el reino de Dios se vuelve problemática para muchos creyentes³³, desdibujándose el puesto de la Iglesia como magnitud escatológica de primera índole, y esto a pesar del capítulo VII de la *Lumen gentium*, que versa precisamente sobre la índole escatológica de la Iglesia. Quizá se deba precisamente a que la presentación escatológica de este capítulo no recoge el nue-

Santa María, la Virgen, y los apóstoles, y con nuestros hermanos difuntos, que confiamos a tu misericordia.»

La plegaria III recoge la doctrina tradicional sobre la resurrección en la parte de la misma específica de la Misa de difuntos: «Recuerda a tu hijo (hija), a quien llamaste (hoy) de este mundo a tu presencia: concédele que, así como ha compartido ya la muerte de Jesucristo, comparta también con él la gloria de la resurrección cuando Cristo haga resurgir de la tierra a los muertos, y transforme nuestro cuerpo mortal en cuerpo glorioso como el suyo.» Mientras tanto, su texto más ordinario se sitúa en la misma línea que las plegarias IV, V y Reconciliación II: «A nuestros hermanos difuntos y a cuantos murieron en tu amistad recíbelos en tu reino, donde esperamos gozar todos juntos de la plenitud eterna de tu gloria.»

³² «Jene Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft, “schon erfüllt” und “noch nicht vollendet”, die den Schlüssel zum Verständnis des ganzen Neuen Testament enthält...» (O. CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1946, 176).

³³ Da una idea de la importancia del asunto, el hecho de que se recoja por la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Temas selectos de eclesiología» (1984), recogido en *Íd.*, *Documentos 1969-1996*, ed. por C. Pozo, BAC, Madrid 1998, 327-375, aquí 370-374; y más adelante también en la declaración *Dominus Iesus*, 18-19.

vo lenguaje de la escatología ni se percibe en él a primera vista la renovación de los planteamientos bíblicos de la escatología.

La interpretación de algunos exegetas y teólogos del retraso de la parusía, como inductor de posibles malversaciones en la configuración de la esperanza cristiana, parece haber quedado suficientemente conjurada. Cristo Jesús se presenta con un mensaje escatológico, actúa escatológicamente —hasta aquí había llegado la escuela de la escatología consecuente—, porque es una figura escatológica (especialmente importante son los títulos cristológicos Hijo del Hombre, profeta escatológico, Juez, Mesías) y posee la capacidad de introducir un trastoque de orden escatológico en el mundo y en la historia. El rasgo más evidente exteriormente de la capacidad de Cristo para producir una cesura en los tiempos es el calendario del mundo occidental, que organiza el tiempo en dos grandes etapas: antes y después de Cristo. A pesar de esta cesura fundamental y de que con Cristo nos encontremos ante el cumplimiento de las promesas, todavía aguardamos la consumación definitiva, que va ligada a la parusía, como finalización suprema en Cristo de la economía divina (cf. 1Cor 15,23-28), del reino, de la historia y del cosmos (Rom 8,18-25).

Como resultado final de la articulación de todas estas cuestiones, la cristología y la escatología se conjugan armónicamente, produciendo la síntesis postconciliar más asentada, de notable solidez.

4. De nuevo, los *novísimos* y, especialmente, la cuestión de su imaginario propio preocupan poco. Se presenta, más que nada, la verdad teológica de fondo a la que apuntan, ya sea en clave existencial o de otro tipo.

Lógicamente, he presentado una selección de los problemas que la escatología católica trata de resolver. Algunos de los que veremos en el siguiente apartado se inician en etapas anteriores y siguen pendientes.

3. TAREAS PENDIENTES PARA LA ESCATOLOGÍA DEL SIGLO XXI

Hemos llegado ya a nuestros días. Como la historia no se detiene, hoy en día han surgido algunas cuestiones nuevas, junto con otras heredadas del pasado. A lo largo de las dos últimas décadas, especialmen-

te de la última, el panorama actual de la escatología enfrenta estas cinco cuestiones mayores.

3.1. LA NECESIDAD DE UN IMAGINARIO CRISTIANO DEL MÁS ALLÁ

De una manera paulatina y creciente, el abandono o la postergación por parte de la Iglesia del discurso sobre la vida después de la muerte, de los novísimos y de su imaginario propio ha ido acompañado de una respuesta a la curiosidad natural y el interés por estas cuestiones por parte del amplio campo del *esoterismo*. Hoy en día existe una pugna por el mercado del más allá, por su imaginario, por la antropología que lo sustenta³⁴. El auge espectacular de la creencia en la reencarnación en los países occidentales lo pone de manifiesto³⁵. En nuestro país, según las encuestas disponibles, uno de cada cuatro españoles afirma creer en la reencarnación. En los demás países europeos y occidentales, a pesar de las diferencias, la tendencia de fondo es la misma. El dato en sí es frío y puede interpretarse de muchas maneras. Se mire como se mire está ahí. El esoterismo, con todo su abigarrado elenco de historias de regresiones hipnóticas, de recuerdos de vidas pasadas, de retornos a la vida después de haber atravesado los umbrales de la muerte, de estados fuera de la conciencia, experiencias suprasensoriales, de entidades espirituales que nos rodean, asisten o amenazan, forma parte de la oferta cultural y de sentido que se vive en las grandes ciudades. Es más, esta oferta de sentido para el presente y de esperanza para el futuro va calando progresivamente en mayores capas de población, mientras que el influjo de la fe cristiana en los países europeos tradicionalmente cristianos sigue a la baja.

Así, pues, parece que la escatología en el siglo XXI habría de recuperar la capacidad de hablar desde la fe, de una manera fundada, creativa

³⁴ Más ampliamente sobre esta cuestión en G. URÍBARRI, *Necesidad de un imaginario cristiano del más allá* [nota 18]; *Escatología ecológica y escatología cristiana*: MCom 54 (1996) 297-316. Se empieza a notar una cierta reacción, como muestran los libros, de muy diverso formato: M.-E. BOISMARD, *Faut-il encore parler de «résurrection»?*, Cerf, Paris 1995 (trad. en Desclée); J. A. SAYÉS, *Más allá de la muerte*, San Pablo, Madrid 1996; F.-X. DURRWELL, *El más allá. Miradas cristianas*, Sígueme, Salamanca 1997; B. SESBOUÉ, *La resurrección y la vida. Catequesis sobre las realidades últimas*, Mensajero, Bilbao 1998; J. MINGUET MICÓ, *Cielo, infierno, purgatorio*, Edicep, Valencia 2000.

³⁵ Para más detalles remito a mis artículos, donde se podrá encontrar más bibliografía: *La reencarnación en Occidente*: RF 238 (julio-agosto 1998) 29-43; *La inculturación occidental de la creencia en la reencarnación*: MCom 56 (1998) 297-321.

e imaginativa de lo que los cristianos esperamos para después de esta vida, que, a su vez, fuera también capaz de dotar de sentido y coraje para el compromiso con las tareas en este mundo³⁶. En otras palabras, necesitamos reelaborar un *imaginario cristiano del más allá*, fundado en la Escritura, comprensible y atractivo para nuestros contemporáneos. Muestra del estado precario en que nos encontramos en este campo, habida cuenta del despliegue del esoterismo, es que la revista *Iglesia Viva* no consiguió encontrar a nadie que se atreviera a presentar de una manera propositiva el imaginario cristiano hoy en día para su segundo número del año 2001³⁷.

3.2. EL ESTADO INTERMEDIO

Aunque no se discute tan acolaradamente como hace unos veinte años, sigue sin resolverse adecuadamente la cuestión del así llamado «estado intermedio». Es decir, no termina de reinar un consenso entre los teólogos sobre lo que habría que pensarse que sucede al individuo entre su muerte individual y la consumación de todos los tiempos³⁸. La Congregación para la Doctrina de la Fe ha llamado la atención sobre aspectos relacionados con el estado intermedio, si bien no ha llegado a declarar estrictamente esta doctrina como obligatoria³⁹. La Comisión Teológica Internacional aboga decididamente por el mantenimiento de la doctrina tradicional⁴⁰. Es decir, por mantener que el alma separada del

³⁶ Aporta su granito de arena: COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Esperamos la resurrección y la vida eterna*, Edice, Madrid 1995.

³⁷ *Iglesia Viva* 206 (abril-junio 2001) 6-7.

³⁸ Entre la abundante bibliografía, cf. K. RAHNER, «Über den Zwischenzustand», en: *Schriften zur Theologie XII*, Benziger, Einsiedeln 1975, 455-466; W. KASPER, *Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Christi in Herrlichkeit*: IKaZ 14 (1985) 1-15; P. C. PHAN, *Current Theology: Contemporary Context and Issues in Eschatology*: TS 55 (1994) 507-536; J. M. HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, *La ascensión de María como paradigma de escatología cristiana*: EphMar 51 (2000) 249-271; V. M. FERNÁNDEZ, *Una esperanza para la materia. En diálogo con Ruiz de la Peña*: CTom 127 (2001) 525-548; *La inmortalidad del alma y el estado intermedio. En diálogo con Ruiz de la Peña*: CTom 128 (2001) 109-135; J. ALVIAR, *op. cit.* [nota 1]; la obra colectiva *Escatología y vida cristiana* [nota 1]; W. BEINERT, *La problemática cuerpo-alma en teología*: SelTeol 41 (2002) 39-50.

³⁹ Me refiero a la carta *Recentiores episcoporum Synodi* (17 mayo 1979): AAS 71 (1979) 939-943 [texto completo en *Ecclesia* n.º 1944 (1979) 937-38; una amplia selección en DH 4650-9].

⁴⁰ *Algunas cuestiones actuales de escatología* [1990]. Se puede encontrar en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996* [nota 33], 455-498. Pueden

cuerpo recibe la retribución postmortal, que es inmediata (cf. DS 1000). En la consumación final se le uniría el cuerpo.

Los problemas de esta solución saltan fácilmente a la vista. ¿Para qué se le ha de unir al alma el cuerpo, si ya se ha recibido la retribución y el alma separada del cuerpo se ha identificado con el «yo»? ¿Qué tipo de existencia tienen los cuerpos separados del alma, desde un punto de vista teológico? Los defensores del estado intermedio se afincan en la fidelidad a expresiones de la Escritura, que habla de una resurrección de los muertos en el último día (cf., p. ej.: Jn 6,54; 1Tes 4,16-17; 1Cor 15,23; Mt 25,31. 46). También insisten en que la consumación lo será de todo el cosmos, de la materia transfigurada, y que la escatología ha de recoger y dar peso a este aspecto. A mi modo de ver, el elemento de más peso de esta argumentación radica en poner de relieve la importancia de la finalización de toda la historia en Cristo, ligada al sentido teológico de la parusía y del juicio final.

Aquí se aglomeran una serie de cuestiones de bastante envergadura, con un entrecruce de la antropología y la escatología. El problema más sencillo de dilucidar a primera vista —pero solamente a primera vista— reside en el posible doble juicio: uno particular, después de la muerte individual previo a la retribución, y otro universal, en la consumación de los tiempos. Parece abrirse camino la convicción de que la Escritura no habla más que de un único juicio, el universal⁴¹. También resulta evidente que no tiene sentido alguno pensar que la misma persona será juzgada dos veces por las acciones u omisiones de su única vida: de cara al individuo el juicio universal sería una mera repetición del juicio particular. Así, pues, parece apuntarse que la retribución postmortal inmediata solamente de un modo ciertamente impropio puede denominarse como el «juicio particular»; el juicio, en sentido teológico fuerte, tendría que ver más propiamente con el éschaton y la consumación final⁴².

verse los comentarios de A. TORNOS, *Cuestiones de escatología. El documento de la Comisión Teológica Internacional*: MCom 51 (1993) 3-15; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pasqua de la creación* [nota 29], 276-8, esp. la nota 132. El redactor principal del texto de la Comisión Teológica Internacional ha publicado posteriormente un libro en plena consonancia con el documento: C. POZO, *La venida del Señor en la gloria*, Edicep, Valencia 1993.

⁴¹ Cf. S. DEL CURA, *Sobre la teología del juicio: Variaciones y elementos*: SalTer 75/11 (1987) 819-835.

⁴² Véanse los equilibrios que hace el *Catecismo de la Iglesia católica*, n.º 1021-1022, para mantener al menos algo de la doctrina tradicional sobre el juicio particular.

Otros problemas teológicos implicados son: la constitución del sujeto de la retribución y el tiempo postmortal⁴³. En otros términos, si la persona que recibe la retribución es todo el sujeto humano, alma y cuerpo, y si esto sucede en fases diversas, o si se puede considerar que el alma absorbe todo el yo, como parte irrenunciable de la asimilación y la correctura que el cristianismo hizo del platonismo⁴⁴. Así pues, cómo concibe el cristianismo la relación entre *espíritu y materia*. El otro tema plantea de una u otra manera la relación entre *tiempo y eternidad*⁴⁵, y el tipo de duración que le sería inherente a la persona humana para no negar su ser creatural.

A pesar del peso indudable de estas cuestiones, en mi opinión el aspecto teológico central detrás de la cuestión del estado intermedio no vierte primeramente hacia la antropología: la existencia o no del alma separada del cuerpo como el yo propio del individuo o la duración propia de los difuntos. El factor fundamental reside en la cristología, como apunté previamente. Si no podemos afirmar una finalización cristológica total de la obra de la salvación, puesto que esto sucederá con la parusía: con la consumación plena y total del reino (cf., p. ej., 1Cor 15,23-28), no parece congruente afirmar una finalización antropológica de la salvación, puesto que la segunda deriva directamente de la primera. Así, la línea cristológica debería favorecerse a la hora de buscar un planteamiento ajustado del asunto, desde el que quizá se podrían aportar luces para la solución de las antinomias antropológicas mencionadas.

3.3. LA VALORACIÓN TEOLÓGICA DE LA POSIBILIDAD DE PERDICIÓN DEFINITIVA

En general, los planteamientos teológicos actuales no suelen eliminar de raíz la posibilidad de perdición definitiva, con la afirmación taxativa de la apocatástasis universal. Se ha adquirido una conciencia bastante extendida de que con esta solución se deja muy en precario a la libertad humana, que no pasaría de hecho a contar ante el deseo salvífico de Dios, revestido de una omnipotencia que terminaría por someter a la libertad humana a la «esclavitud» del don de la salva-

⁴³ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión* [nota 16], 323-359.

⁴⁴ Considera vinculante el «platonismo cristiano» J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona ³1992 (or. 1977); *Entre muerte y resurrección (Una aclaración de la Congregación de la Fe a cuestiones de escatología)*: RCIC 2 (1980) 273-286.

⁴⁵ Cf. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie III* [nota 23], 641-654.

ción⁴⁶. Desde Rahner, se ha tomado conciencia también de que la salvación y la perdición no se sitúan al mismo nivel en la fe cristiana. El cristianismo se articula básicamente como una buena noticia de salvación. Así, pues, está abierto un debate para valorar cuál sería el puesto efectivo dentro de la fe de la posibilidad de perdición, sopesando, sobre todo, la potencia salvífica puesta en juego por parte de Dios Padre en la muerte en cruz y posterior resurrección de su Hijo Jesucristo.

Más en concreto, están pendientes de solucionar de una manera convincente dos hipótesis de trabajo que circulan entre los teólogos. En primer lugar, a H. U. von Balthasar⁴⁷ le hace fuerza el hecho de encontrar diferencias significativas entre los textos prepascuales y los postpascuales cuando se refieren a la suerte definitiva de los seres humanos. En los primeros, prepascuales, abundan más las amenazas y las advertencias sobre el riesgo de una perdición definitiva; mientras que los segundos, postpascuales, se orientan preponderantemente en el sentido de resaltar el carácter universal de la salvación acontecida en la cruz y su fuerza redentora, ofrecida a todos los humanos⁴⁸. De este modo, la Iglesia en su liturgia ora esperanzadamente por la salvación de todos.

En segundo lugar, una serie de teólogos se inclinan por considerar que tendríamos que distinguir radicalmente entre dos series diferentes de textos sobre el juicio⁴⁹. Unas de carácter parenético y exhortativo (como las parábolas de la vigilancia), que mantendrían un lenguaje y un ropaje de tipo apocalíptico. Dentro de estos textos se maneja la posibilidad expresa de condenación eterna, con descripciones someras de los posibles castigos. Sin embargo, lo que en estos textos se estaría indicando *in recto* sería la importancia de discernimiento, de la vigilancia, pues la nueva vida en Cristo no es compatible con una serie de actitudes y acciones, que le si-

⁴⁶ Como ejemplo significativo, puede verse: A. TORRES QUEIRUGA, *¿Qué queremos decir cuando decimos «infierno»?*, Sal Terrae, Santander 1995.

⁴⁷ Véase especialmente su obra: *Tratado sobre el infierno. Compendio*, Edicep, Valencia 1999 (recoge sus escritos: *¿Qué podemos esperar?*, *Pequeño discurso sobre el infierno* y *Apocatástasis*).

⁴⁸ En este sentido tienen interés también las exploraciones de von Balthasar sobre el teológúmenon del descenso de Cristo a los infiernos. Para una primera introducción: cf., p. ej.: «Abstieg zur Hölle» y «Über Stellvertretung», en: Íd., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974, 387-400 y 401-9.

⁴⁹ Cf., p. ej.: Ch. DUQUOC, *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios*, Cristiandad, Madrid 1985, 93-96 y 113-116; A. TORNOS, *Escatología II*, la extensa nota 47 de las pp. 228-229; T. KOCH, «Auferstehung der Toten». *Überlegungen zur Gewissheit des Glaubens angesichts des Todes*: ZThK 89 (1992) 462-483.

tuarían a uno fuera del ámbito del seguimiento y repugnarían con la nueva realidad alcanzada del ser en Cristo. Lo que ahí se dice sobre la pérdida no pertenecería al acervo de los contenidos teológicos que se querrían transmitir, sino que sería un auxilio lingüístico. Como se ve, se trata de una aplicación del esquema básico —envoltorio-meollo— que enuncié al hablar de la hermenéutica. La otra serie de textos, más que de tipo retributivo, gira en torno a afirmaciones cristológicas, donde se resalta el señorío de Cristo y su poder de asociar a su destino y resurrección. En esta línea de textos no se habla de una resurrección para la condenación, ni se asocia ningún tipo de efectos perversos a la resurrección de Jesús, ni siquiera indirectos o colaterales. Además, en Pablo no encontramos ninguna afirmación en el sentido de una resurrección para la condenación, sin que bagatelize en absoluto lo que significa incorporarse a Cristo o rechazarle. Esta hipótesis parece plausible, a primera vista. Sin embargo todavía no he visto una prueba de detalle de la misma, como parece obligado antes de aceptarla con todas las consecuencias que se derivan de ella.

En todo caso, me parece que la imagen misericordiosa del Dios cristiano hoy está, a Dios gracias, muy asentada en la comunidad cristiana y sus aledaños. Sin embargo, se tiende a no valorar adecuadamente el peso escatológico de las opciones cotidianas y la responsabilidad individual en la construcción de la identidad que será rubricada eternamente por el amor de Dios. Así considerado, la escatología cristiana no aleja de la historia y sus tareas, sino que le otorga una importancia de primera magnitud.

3.4. ESPERANZA E HISTORIA: LA ARTICULACIÓN DE LO HISTÓRICO Y LO TRANSHISTÓRICO DEL REINO

Se sigue sintiendo la necesidad de mostrar que la esperanza cristiana ama la tierra y no se desentiende de ella. Más en concreto, esto significa mostrar cómo se articula lo histórico y lo transhistórico del reino. Esta labor dista de estar concluida⁵⁰. Por una parte, la recepción de la importancia de la historia y del carácter histórico del reino llevó consigo un impulso formidable para el compromiso social y político, multitud de entregas generosas a causas nobles e infinitos sacrificios. El fracaso de tantas revoluciones emprendidas; la constatación de que la suerte de los pobres empeora de forma generalizada y progresiva, tanto en los países

⁵⁰ Este elemento ha constituido el corazón de la teología política europea y de la teología latinoamericana de la liberación.

del Norte como en los del Sur; el éxito de las sectas fundamentalistas y pentecostalistas en los ambientes populares de muchos países de América Latina; y el hecho sangrante de que la injusticia sigue campando por sus respetos está conduciendo a algunos replanteamientos. Por una parte, se empieza a rechazar un cristianismo prácticamente reducido a una ética prometeica de la implantación de la justicia⁵¹. Se va dando un tránsito hacia una vertebración de la dimensión ética de la fe cristiana de un modo más humilde, como una ética de la compasión activa y pasiva, de la solidaridad, de la presencia y del sufrimiento conjunto, integrando, además, el elemento ético dentro de un panorama más amplio y rico de la fe cristiana. Por otra parte, el contacto con los sufrimientos y dolores del cuarto mundo no deja de lanzar interrogantes hacia la capacidad de sanación y recuperación radical de Dios con su poder misericordioso de vidas rotas por la ausencia de amor, de acogida y de consuelo.

Si la esperanza cristiana no se refugia y no se resigna a ser mera motivación para un compromiso social, político y caritativo más generoso, más sacrificado, más perseverante o más convencido, sigue estando en pie la necesidad de dar cuenta de qué esperamos para aquí y ahora. Más radicalmente, si desde la fe podemos concebir sensatamente esperanzas que no sean solamente sobreterrenales. Desde otra clave teológica, podríamos decir que está sin resolver del todo la articulación del ser en Cristo paulino⁵², capaz de superar los umbrales de la muerte y de afrontar los dolores, fracasos y tribulaciones de la vida de seguimiento, con la irrupción real y verdadera del reino que presentan los sinópticos.

3.5. EL TIEMPO ESCATOLÓGICO

Todos estos factores confluyen con mayor o menor fuerza en uno, que ocupa el centro de la escatología y habría de ser la raíz capaz de

⁵¹ Cf. A. GONZÁLEZ, «Nach der Befreiungstheologie», en: H. L. OLLIG - O. J. WIERTZ (Hrsgs.), *Reflektierter Glaube* (FS E. KUNZ, S.J.), Hänsel-Hohenhausen, Egelsbach-Frankfurt a.M.-München 1999, 85-107; *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander 1999; *Mateo 25 y la esperanza de los pobres: Senderos 23* (2001) 427-472. Más modestamente y en otro tono: G. URIBARRI, *Contra el prometeísmo apostólico*: SalTer 87-6 (1999) 505-513.

⁵² Cf. S. VIDAL, «El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento. Visión general», 13-31, y S. ARZUBIALDE, «Configuración (Rm 8,29) y vida en Cristo. El tránsito gradual del "seguimiento" a la configuración con Cristo según su misterio pascual», 73-129, ambos en: J. M. GARCÍA-LOMAS - J. R. GARCÍA-MURGA (eds.), *El seguimiento de Cristo*, PPC-UPCo, Madrid 1997.

aportar luz suficiente para encarar el resto de las cuestiones. Me refiero a la comprensión en profundidad de la novedad escatológica que ha irrumpido con Cristo, lo que exige del cristiano como respuesta lúcida, incluyendo las consecuencias de quedar fuera de esta novedad escatológica (posibilidad de perdición e importancia de la vigilancia); lo que se sigue de la inserción de esta novedad en nuestra realidad actual (lo histórico del reino) y su conexión con la consumación futura (lo trans-histórico del reino). Desde aquí podríamos ofrecer un suelo teológico firme para afrontar la comprensión de lo que ocurra al individuo después de la muerte (estado intermedio), así como para discernir qué imágenes y metáforas del más allá resultan más adecuadas y congruentes para configurar un imaginario cristiano que no se convierta en escapismo del presente ni en fantasía barata.

En efecto, dar cuenta de la innovación escatológica acaecida por medio de Jesucristo nos obliga a expresar qué significa la llegada del reino, cómo conecta con la resurrección futura, cuál es el estatuto actual de la vida salvada para los que creen en Cristo y se incorporan a él, qué cabe esperar sensatamente en el tiempo escatológico, cómo se relaciona el actual tiempo escatológico con la consumación y la finalización de la historia que llegará de la mano de la parusía y acompañada del juicio final y, en este sentido, cómo se concibe teológicamente la posibilidad de perdición definitiva. No cabe duda de que aquí reside el núcleo más radical de la escatología cristiana y, toca, sin duda, el centro de la misma fe y esperanza cristianas.

En el fondo, las principales escuelas escatológicas de este siglo han intentado conceptuar la novedad escatológica de Cristo. Ya sea que dejen todo remitido a un cumplimiento futuro (escatología consecuente) o que lo vieran ya plenamente realizado (escatología «realizada»)⁵³ o que prescindieran del elemento temporal, alojando la plenitud escatológica en la subjetividad existencial y supramundana de la fe (Bultmann). El intento más recibido en la teología católica ha sido, sin duda, el de O. Cullmann, que acuñó, como ya indiqué el famoso «ya sí – pero todavía no». Sin embargo, queda por resolver de un modo más convincente y más a fondo la diversidad de duraciones en cuestión. Puesto que, por una parte, nos encontramos con la duración propia del Resucitado, presente y actuante en su Iglesia, especialmente a través de los sacramentos. En la liturgia se rompe la linealidad simplista del tiempo, como por ejemplo recuerda solemnemente el pregón de pascua, con su cadencia

⁵³ Véase la nota 19.

«este es el día». Por otra parte, la historia mundana sigue su curso, sin que la salvación escatológica sea muchas veces perceptible en medio de la historia de la violencia; pues, en efecto, la paz mesiánica no se ha impuesto sobre todo el orbe ni lo hará de modo coactivo. Los cristianos, de algún modo, vivimos a la vez en ambas realidades: en medio de la historia de la violencia pertenecemos a Cristo y a su eón. Es decir, que lo propio de la vida cristiana sería desplegar una existencia escatológica, entroncada con el actual Señorío escatológico de Jesucristo y mandando de él, en medio de un mundo todavía no redimido. Basten ahora estas indicaciones someras para estimular a un trabajo más intenso sobre esta última cuestión⁵⁴.

4. RECAPITULACIÓN Y «DESIDERATA»

Si a finales de los años cincuenta el despacho escatológico estaba cerrado y se hacían horas extraordinarias, según la célebre expresión de von Balthasar, no cabe duda de que desde entonces se ha seguido trabajando a buen ritmo. Sin embargo, la escatologización del conjunto de la teología ha conducido a un momento en que los temas candentes en la escatología actual son de un enorme calado teológico y van más allá, en muchas ocasiones, de lo específicamente regional, poniendo en juego el tenor de fondo la fe y la teología cristiana. En un breve repaso de los temas apuntados, encontramos planteadas al menos estas cuestiones:

- En cuanto al imaginario del más allá, confrontado con el auge del esoterismo, nos las habemos de un modo u otro con toda la problemática de la presentación de la fe en el mundo postmoderno y consumista, en el que siguen vivos los anhelos de salvación escatológica, la pregunta por la muerte y la curiosidad esperanzada acerca del más allá.
- El estado intermedio nos sitúa ante el desafío de pensar a fondo las relaciones entre espíritu y materia, tiempo y eternidad y de conceptuar adecuadamente el sentido de la parusía y la finalización del conjunto de la historia en Cristo.

⁵⁴ Las aportaciones de Erik Peterson, previamente mencionadas [notas 7 y 13], ofrecen un material precioso para avanzar en este campo. Más modestamente, aventuro alguna propuesta en: *La vivencia cristiana del tiempo*: SalTer 90 (julio-agosto 2002) 605-616; «Habitar en el “tiempo escatológico”», en: G. URÍBARRI (ed.), *Fundamentos de Teología sistemática* (BTC 8), Desclée-UPCo, Bilbao-Madrid 2003, 253-81.

- Resolver con solvencia la valoración teológica de la posibilidad de la pérdida definitiva y su puesto en la fe obliga a articular convenientemente las relaciones entre la gracia y la libertad humana.
- Por otra parte, la articulación de esperanza e historia, o, en otros términos, de lo histórico y lo transhistórico del reino, pide elaborar una verdadera teología de la historia, con todas las de la ley.
- Para terminar, la dilucidación del tiempo escatológico y sus relaciones tanto con la consumación de los tiempos como con la historia mundana pide, en el fondo, una síntesis del significado de Jesucristo y su obra salvífica.

Gracias a tantas horas extraordinarias la escatología forma parte muy esencial de la teología del siglo xx. Curiosamente, esta evolución teológica ha ido acompañada por un descenso de los temas propiamente escatológicos en la predicación y en la catequesis, de tal modo que puede sospecharse que se haya dado un adelgazamiento de la vivencia escatológica de la fe en la comunidad cristiana. Queda por delante la dedicación seria al tema por parte de toda una generación de escatólogos, a los que quizá aguardan también las horas extraordinarias, vista la complejidad y magnitud de las cuestiones puestas sobre el tapete.