

## UNA ESCATOLOGIA CONTEXTUADA EN LA POSMODERNIDAD

LUIS M.<sup>a</sup> ARMENDARIZ

*Facultad de Teología,  
Universidad de Deusto*

Aunque han transcurrido ya varios años desde la aparición de la obra de A. Tornos (*Escatología III*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas 1989/1991), vale quizás la pena volver sobre ella con cierto detenimiento, tanto más cuanto que no es seguro que haya encontrado el reconocimiento que, en pro o en contra, se merece. No han faltado, es verdad, reseñas [tengo presente, en particular, la extensa y penetrante que le dedicó J. L. RUIZ DE LA PEÑA en *Salmanticensis* 39 (1992) 166-169]. Entiendo, sin embargo, que, aun habiendo constatado la originalidad de la exposición y la novedad de algunas afirmaciones, más o menos discutibles, no han resaltado suficientemente lo más característico de esta escatología y es, a mi modo de ver, el intento de pensar a una la *singularidad* de la esperanza cristiana y su *contextualización* en la nueva cultura emergente.

Eso me ha movido a redactar esta nota y a intitularla como lo hago. Me propongo resumir en ella, con la mayor fidelidad posible, el contenido del doble volumen, prestando especial atención a esa nueva perspectiva, y añadir al final unas consideraciones respecto a ésta.

El tratado de escatología sigue necesitando, según Tornos (= T.), de una ilustración teológica por la que ya han pasado otros (I,21). Su notable evolución en los últimos ochenta años es aún insuficiente porque la modernidad que la soportaba ha entrado en crisis. La nueva concepción de la historia y la nueva conciencia del pluralismo cultural demandan hoy una escatología a la vez *posconciliar* y *posmoderna* (I,32,140,167,174...).

Así se presenta este *libro de texto* (I,32). Aun a sabiendas de que le tacharán de «apartheid» los de fuera y de fideísmo los de dentro (42) no empieza, como otros, con un análisis antropológico del esperar humano, sino con un estudio histórico-crítico del trasfondo bíblico de las tradiciones cristianas. Sólo después relaciona el concepto de hombre implicado en ellas con los que circulan hoy. La primera parte de la obra (volumen I) se dedica, por ello, al estudio de «La esperanza aportada por Jesús de Nazareth». Con todo, y de nuevo a contracorriente del prevalente estilo «ascen-

dente» de la teología de nuestros días, no comienza investigando lo que el Jesús histórico pudo decir de ella, sino la «Práctica y doctrina de la esperanza en las comunidades cristianas de la época del Nuevo Testamento» (cap. 2).

Esa esperanza tenía menos que ver con la voluntad y la ética que con la creatividad, la alegría de vivir y la fuerza de amar (55). Esto la diferencia de la judía y pagana de entonces y de la cristiana de hoy, más centrada en las respuestas que da la fe que en la experiencia original y en las preguntas que suscita (56). Lo normativo para nosotros de aquella vivencia fundacional se condensaría en vivir en esperanza, en medio de las dificultades de la vida, porque Dios, que nos ha salvado en Jesús, nos llama y lleva a estar con él en la vida y en la muerte y a resucitar con él (57).

¿Qué aporta todo ello a la «pregunta antropológica sobre el último destino del hombre»? T. lo dice (70), pero advierte que el NT no plantea su esperanza en respuesta a interrogantes universales y profundamente humanos. Al revés: éstos, que ciertamente están en el fondo y, culturalmente particularizados, movilizan la atención de quienes acogen el mensaje, son reestructurados del todo porque éste hace que los creyentes descubran en sí nuevas heridas y nuevas posibilidades (71).

El cap. III lleva por título «Jesús, norma de la esperanza» y trata de retrotraer hasta él lo vivido por las primeras comunidades, pero no para fundar completamente la esperanza en dichos y hechos de Jesús anteriores a su muerte y resurrección (84). No hay que desatenderlos, pero tampoco centrarse en ellos, porque en esa muerte y resurrección se produjo una situación nueva que acabó con la polisemia y ambigüedad de los oráculos anteriores y consumó su dinámica (117). Solo el Jesús terrenal y resucitado son la clave angular de la esperanza.

Lo que esa resurrección significa a la vez de interrupción y de continuidad (86) lo analiza T. repasando por un lado las conocidas teorías de la escatología consecuente y de la deformación ideológica, y la de Bultmann por otro. Opta por una vía media (124). De los tres, Bultmann (el exégeta, el hermeneuta y el dogmático) retiene sobre todo, si bien criticándolo, al último, al «genial» intérprete de la negativa luterana (99) a fundar la fe en datos de historia. Se queda aún más con el Bultmann, más diltheyano que heideggeriano y poco conocido por la teología católica (102-3), que plantea una forma nueva de investigar históricamente aquello que da lugar a conductas humanas libres y creadoras de sentido, como son las que proceden de Jesús. Los presupuestos del método histórico-crítico para llegar a éste son indefendibles hoy (102). Los datos históricos se han de entender, a la inversa, desde el kerygma, desde el curso que por ellos han tomado las cosas (104-5).

¿Cómo se relaciona esa esperanza de Jesús con la esperanza histórica de la humanidad y cuál de ellas decide sobre la otra? A esa cuestión dedica el cap. 4 («Esperanza e historia»). La lógica de la Ilustración exige que todo lo que se presenta como esperanza se legitime por su contribución al avance humano en razón y libertad. La teología actual en sus grandes nombres habría asumido en mayor o menor grado ese punto de vista (132). T. cree que esa concepción ilustrada de la historia ha entrado en crisis. Es dudoso que Hegel y Marx valgan para legitimar hoy la esperanza (134). Y no sólo por razones culturales; si Cristo es el centro y meta de la historia, él marca su sentido y progreso, y no al revés (138).

¿Puede en tal caso ser significativa para todos la esperanza cristiana si ésta se configura al margen de la razón universal? (135). Responder a esa difícil cuestión exige hoy reconstruir la filosofía, la metodología y la teología de la historia, e introducir una hermenéutica «posmoderna» (140). Esta concibe la historia como reconstrucción segmentada de ciertas líneas del acontecer, como discurso creador de un cierto sentido en el cual se cree y que se desarrolla desbordando sus límites inmediatos y aspirando a ir superándolos todos. Eso, y la confianza en Dios, legitimaría

una universalidad *tendencial*, del final, no del origen. En el fondo es cuestión de *antropología*. Frente a las unitarias (fundadas en la naturaleza humana universal o en la razón única que unificaría al sujeto humano) T. defiende la *pluralista* (149) surgida a impulsos de Darwin y para la cual lo subjetivo es resultado más que presupuesto, la participación en la razón no figura como punto de partida, sino como punto de llegada, y la unidad efectiva del género humano se enfoca como una posibilidad precaria en el futuro, basada de momento en la aptitud para la interlocución (151).

A la hora de indagar cómo ven la historia y hacen historia los ganados por la esperanza de Jesús, la teología reciente habría trabajado más en el surco de Hegel y Marx que en el de Freud y Nietzsche. T. propone «reabrir completamente» la cuestión teniéndoles a todos ellos en cuenta (168). «La teología de la historia tiene que rehacerse o desaparecer» (174). Entretanto, mejor que discutir ideas es reconocer que no hay grupo cristiano alguno que tenga *la* clave, y centrarse en la experiencia. De todos modos T. concluye el capítulo y el volumen I representándose, en base a Jn 12,31ss, ese futuro histórico que nos promete la esperanza, «un mundo donde sobre los males y pecados se levanta la cruz del resucitado como declaración de principios, promesa, garantía y convocación» (176) Todo ello vivido con una mística juanea, a la vez muy fuerte y muy apegada a lo cotidiano, que convoca a dar y a darse a sabiendas de que está quebrada para siempre la prepotencia del mal, pero también de que éste sigue existiendo y de que Dios ni «arrasará la libertad de los que han querido estar en contra» ni «privilegiará el destino terreno de los que quieren estar a favor» (177).

El volumen II engloba la segunda y tercera parte del tratado. Aquélla se ocupa de «Las figuras de la esperanza en la historia de la teología» desde el NT hasta el Vaticano II. T. insiste en que, tras éste, se está produciendo un nuevo cambio cultural no asumido aún teológicamente (36). A él se va a atener para ofrecer su «Dogmática de la esperanza», titulada «La salvación como destino» (parte tercera).

Le antepone unas observaciones: aunque el lenguaje teológico de confesión es más rico, vital e inmediato que el de ortodoxia, se centrará en éste, si bien recordando que ese lenguaje del magisterio necesita no menos exégesis que el de la Biblia (43), sobre todo cuando se está produciendo algo «totalmente nuevo», como es la separación entre ambos lenguajes (44); la evolución dogmática ha derivado a cuestiones secundarias con descuido de la esencial, que consiste en la prevalencia de los enunciados acerca del triunfo de la gracia sobre los que fijan las condiciones y amenazas de la condenación (44).

Ya en la parte dogmática adopta, no sin vacilaciones, el esquema clásico de los cuatro novísimos (muerte, juicio, infierno y gloria), pero alterando ese orden que considera individualista, extrahistórico y poco cristiano (49). Por eso empieza con un largo capítulo (53-112) dedicado a la *salvación de Dios*. Tras analizar el concepto clave de salvación y sus transignificaciones históricas, dedica un amplio espacio a lo que hoy se entiende por plenitud humana y al modo de inculturar ahí la salvación de Jesús. El antecedente más importante sería el de las «teologías de la liberación». En cuanto teologías *locales* las considera «intachables y... modélicas para toda teología contemporánea» (96), sin dejar de criticarlas bajo otros aspectos. No han de ser trasplantadas a los países desarrollados, que han de crear sus propias teologías locales de salvación, bien inculturadas y capaces de hacer frente a la compartimentación del hombre occidental en varios ámbitos vitales, y a la asignación de la salvación religiosa al existencial y no al de la vida ordinaria. ¿Hay que seguir intentado integrar ésta en aquél o habrá que crear nuevos lenguajes de salvación, narrativos, innovadores de la cotidianidad? (108).

A la fase ultrahistórica de la salvación le dedica T. sólo dos páginas, en las que evoca y desheleniza los símbolos bíblicos y viene a traducirlos en la expresión: Cristo nuestra salvación (111). Esa concentración cristológica del más allá de la salvación devuelve al mismo tiempo a ésta al aquí y ahora. Y así, desde el presente, formula T. un «credo de salvación» (111) con el que cierra el capítulo.

A continuación sitúa al hombre «Bajo el juicio de Dios» (cap. V). La concepción greco-latina del juicio como última evaluación ético-moral de la vida, y la más bíblica y moderna de una acción divina consumadora de la historia pierden hoy soporte cultural porque se duda de que las acciones humanas contribuyan al avance histórico de la razón y la justicia, y se piensa que valen por sí mismas sin tener que llevar a algo ni pretender definitividad (131-133). Eso retiraría toda plausibilidad a la idea de un juicio de Dios sobre ellas y sobre la historia.

T. estima que la teología académica no ha asumido aún ese «enorme vuelco de la cosmovisión actual» (137). Sin renunciar a entender el juicio como un pronunciamiento de Dios sobre la historia, hay que asumir que también tiene que ver con esos contextos implacablemente cerrados, faltos de horizonte, y con «la dignidad final de toda vida humana» (133,136). No bastaría sin embargo con apelar a una ética mínima que podría concitar la responsabilidad de muchos (136), y es que hoy lo «radicalmente diferente» es la búsqueda de dignidad humana independientemente de su resultado o de normas que provengan de fuera (136). El juicio tendría que aparecer como creación de sentido allí donde no lo hay (138), como seguimiento de Jesús que establece a una redención y discernimiento, como acogida sencilla, en cada contexto, de la iniciativa de Dios para el bien (139-40).

Sólo a continuación, y en un larguísimo capítulo (145-202), habla de la muerte o, mejor, de «La victoria sobre la muerte». Frente a lo que se cree, la idea de resurrección no responde en el cristianismo a la inquietud por la muerte de cada uno, sino al escándalo por la muerte de Cristo; no al enigma de la muerte, sino a la crisis de las promesas de un mundo diferente que él abría (201). En el contexto cultural de hoy, mientras unos, en su reducto existencial, siguen creyendo en la inmortalidad porque la muerte sigue pareciéndoles un mal, una injusticia..., las élites piensan que sería alienante y abusivo seguir soñando con la inmortalidad dado que la muerte ya no se antoja indebida o absurda (172-9).

La teología podrá hacer frente a esta nueva situación si, evocando el contexto primitivo, sitúa la resurrección bajo el poder salvador de Dios y la entiende como una participación en el destino de Cristo en medio de la vida cotidiana; no como consuelo o compensación de los límites de este mundo, sino como un exceso de vida, perceptible ya hoy en experiencias fuertes de gratuidad y de bondad de Dios (201).

No le satisface la fórmula de «resurrección en la muerte», si bien no la considera heterodoxa y entiende que apunta ideas de corporeidad y materia que podrían resultar de gran trascendencia (198). La existencia resucitada la describe con sobriedad. Lo que durante siglos se consideró su esencia, la visión de Dios, queda en una de las metáforas bíblicas que o no supera en contenido el estar siempre con Cristo o remite a una teología más bien «negativa» (200-1).

El último capítulo no habla de infierno, sino de *riesgo*, y posponiéndolo a la esperanza («Esperanza y riesgo»). Más allá de los grandes problemas *ambientales* que el tema infierno suscita (muchos ven tras él «una sicología enferma, una sociología mentirosa y una cosmología degradante») (207), se encuentra el verdadero problema teológico que, purificado de adherencias, se concentra en la cuestión de cómo es posible que la libertad humana, por grande que sea, pueda bloquear la voluntad salvadora del Creador y Padre de Jesús (214).

De las soluciones modernas no le satisfacen ni la de la opción final (223) ni la interpretación pedagógica de los pronunciamientos de perdición (224) ni siquiera la que, tras desmitologizar el asunto, lo concentra en la libre voluntad humana de autoexcluirse de la salvación (225-6). T. se inclina por la que interpreta la condena como inexistencia, aun a sabiendas de que la mayoría de los teólogos la consideran inadmisibles y heréticas. A la gratuidad absoluta de la salvación añade, como razones, la no inmortalidad natural del hombre y la consideración de que esta vida ofrece suficientes sentidos en sí misma (227) aun sin reclamar eternidad. Sólo los que se acogen a Cristo se verían además asumidos a Dios (227)

\* \* \* \* \*

Hasta aquí la exposición, que espero sea fiel, de aquellos aspectos en particular que diferencian esta escatología de otras y la hacen verdaderamente original. Original, muy sugerente y meritoria, porque intenta contar y hacer verosímil y provocadora, en el pluralismo cultural de hoy, la historia de Jesús y su esperanza. Tiene además el mérito de ser *originariamente cristológica*. Cristo no aparece confirmando otras esperanzas (le llama con frecuencia «rompedor» I, 85, 136, 172; II, 19, 86, 88, 93, 127), sino fundando la suya. En segundo lugar, y es un gran acierto, es una escatología *íntegramente salvífica*: la salvación preside y modula todos los novísimos, no sólo el cielo.

Destaca también a una por su *eclesialidad* y su *mundanidad*. Lo primero porque son grupos creyentes los que viven esa esperanza; lo segundo porque ella no les remite inmediatamente al más allá, sino a este mundo turbio y violento y al trabajo cotidiano en él, sin dispensarles de la ignorancia y la impotencia, pero procurándoles experiencias de sentido y confianza definitivas. Esta dimensión *experencial*, que es a una consecuencia y soporte de la esperanza, es otra virtud sobresaliente de este libro. Si a esto se añade que sabe hacer hablar al NT unitariamente y no en citas inconexas, hay que concluir que nos encontramos ante una obra *importante y creativa* en el panorama de la escatología actual.

Formalmente lo más llamativo es la atención prestada a la nueva situación cultural. ¿Resulta excesiva? ¿Es esa situación tan nueva? Entraríamos en el conocido e irresuelto debate acerca de la novedad de lo posmoderno. Pero la cuestión tiene consecuencias teológicas importantes: ¿no renuncia en exceso esta escatología a los tradicionales apoyos de las antiguas (la naturaleza humana) y de las modernas (la idea de historia universal)?, ¿basta una antropología fragmentaria y pluricultural para trasvasar íntegra la esperanza cristiana y garantizar su vocación universal? Si el Creador es el que encabeza y aviva esa esperanza i, no tendrá ésta que ser originaria además de terminal, y radicalmente humana además de culturalmente situada? De hecho T. distingue entre esperanzas locas y banales por un lado, y sustanciales y fundadas por otro (I,139). ¿Qué es esto sino hablar ya hoy de inhumanidad y humanidad? ¿Se puede dialogar entre personas (y basarse en su capacidad de interlocución, I,151) sin presuponer, del modo que sea, una «naturaleza humana» y «una» historia humana? Pienso que T. se empobrece al desconfiar tanto del pensar trascendental y de la metafísica. Cabría en último término preguntarse si ese realce de la particularidad de la esperanza cristiana no obedece en exceso al *a priori* posmoderno acerca del punto de partida de todo conocimiento (I,43).

Junto a este gran debate sobre los presupuestos de la esperanza, T. plantea otro, no menor, acerca de la gratuidad de la salvación. El pensar posmoderno puede contribuir a destacar esa gratuidad cuando reconcilia al hombre con su corporeidad y

con sus límites e impide que Dios se convierta en exponente de la infinitud humana, con merma de su propia transcendencia, misterio y libertad. Pero, ¿se sigue de ahí que el hombre haya de erradicar de sí el anhelo de Dios, que Este provoca en él al acercársele, y el consiguiente deseo de inmortalidad? ¿No retrocederíamos a un concepto extrínseco de gracia que parecía superado y que suscita más problemas de los que parece resolver? ¿No quedaría el hombre plenamente instalado en esta tierra y no sería Dios una pura sorpresa reservada a algunos en el más allá?

El concepto de historia que T. propone supera felizmente la idea de una causalidad ingenua y asume lo que aquélla tiene de opción, interpretación y creación. Ello legitima que su escatología sea en verdad cristológica y no meramente jesuánica. Pero tal vez no explica por qué unos hechos, y en concreto el hecho Jesús, hacen más historia y crean más esperanzas que otros. ¿No será porque en sí mismos son más humanos y universales?

Estas cuestiones, lejos de descalificar el libro de T., sólo pretenden contribuir a perfilar mejor la gran tarea que él aborda: formular la esperanza cristiana en el pluralismo cultural de hoy.

Una palabra sobre el estilo: ¿no podía haber sido más claro? La lectura resulta a menudo fatigosa. Presumo que esto y, sobre todo, su densidad y su misma originalidad dificultarán algo la utilización de esta obra como libro de texto. Pero tal vez me equivoque y sea esto lo que el alumno de hoy necesita y es capaz de asimilar sin perder de vista otras dimensiones o planteamientos del tratado de escatología. Una observación final: es incorrecta la atribución al concilio de Lyon de la condena de Juan XXII (II,43).