

JOSE RAMON GARCIA-MURGA VAZQUEZ  
*U. P. Comillas (Madrid)*

## ¿DIOS DE AMOR E INFIERNO ETERNO?

### 1. PLANTEAMIENTO

La sociología toma constancia de que las creencias relativas al más allá de la muerte se desdibujan y descienden. Sólo el 32 por 100 de los creyentes cree con firmeza que existe un infierno, mientras el 43,7 por 100 cree con dudas, y el 15,5 por 100 no cree en absoluto. Es más, entre los muy buenos católicos, sólo un 64 por 100 mantiene con firmeza esa creencia, mientras que un 9,3 por 100 no sabe qué pensar y un 6,4 por 100 no cree en absoluto<sup>1</sup>.

Es cierto que la denominada por J. B. Metz teología burguesa provoca una ausencia de tensión apocalíptica que hace desaparecer peligros, contradicciones y catástrofes, para ponerlo todo bajo el primado de la reconciliación.

Pero, por otra parte, nos encontramos ante una dificultad objetiva. Jesús no se limitó a hablarnos de un ser superior todopoderoso, creador y juez, de quien depende todo el mundo. El Señor nos da como Dios a su propio Padre que nos ama y se preocupa de nosotros; imagen de Dios ésta que asciende en la aceptación de los creyentes<sup>2</sup>.

Pero ¿cómo es posible que un Dios que es Amor no pueda garantizar a sus criaturas amadas, los hombres y las mujeres hechos a su imagen,

---

<sup>1</sup> P. GONZÁLEZ BLASCO; J. GONZÁLEZ ANLEO: *Religión y sociedad en la España de los 90*, Fundación Santa María, Madrid, 1992, 58 y 62-63.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 52-53.

la salvación de la perdición última? Ante la eternidad de las penas del infierno, la Bondad de Dios se torna problemática.

Esta es la temática del presente artículo: ¿cómo conjugar con la bondad de Dios, la posibilidad real de perdición eterna de que nos hablan las fuentes de la revelación?

En primer lugar, nos ocuparemos más directamente de la enseñanza de la Escritura y del magisterio, y de su hermenéutica. Después nos preguntaremos de manera sistemática si es posible que la perdición eterna, caso de consumarse, no sea, de ninguna manera, atribuible a Dios sino únicamente a la persona humana que se cierra a la salvación. El castigo sería inmanente a la propia culpa del hombre, y ello en el caso de que el amor de Dios no consiguiese en último término la apertura de todos a la salvación.

Ambas consideraciones, positiva y sistemática, las realizaremos en diálogo con una representación, más significativa que numerosa de teólogos de nuestros días. Estará constituida por los siguientes autores:

M. Schmaus<sup>3</sup> como representante de una postura clásica, renovada y expuesta con amplia aportación de prueba positiva y confianza en la especulación teológica;

J. H. Nicolas<sup>4</sup> que considera como bastante natural que de la posibilidad real de la condenación se deduzca que de hecho existan seres humanos apartados para siempre del reino;

K. Rahner<sup>5</sup> para quien la posibilidad real de una condenación eterna impone una seriedad radical a la existencia, al mismo tiempo que la voluntad salvífica universal de Dios y la redención de todos en Cristo nos allenta hacia una entrega confiada y de esperanza en la infinita misericordia de Dios;

J. L. Ruiz de la Peña<sup>6</sup> según el cual el infierno es creación del hombre, y no de Dios; es consecuencia del pecado, opuesto por completo a la voluntad de Dios;

<sup>3</sup> M. SCHAMAUS: *El infierno. Su realidad. El infierno. Su esencia*, en su *Teología dogmática, VII Los novísimos*, 1965<sup>2</sup>, pp. 429-472

<sup>4</sup> Cfr. *Le mystère de l'exclusion du Royaume*, en su obra *Contemplation et vie contemplative en christianisme*; Fribourg, Editions universitaires; París, 1980, pp. 227-254.

<sup>5</sup> K. RAHNER: *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*, en *Escritos IV*, 411-439; *Escatología*: SM, 2, 653-663; *Infierno*: SM, 3, pp. 903-907; *La escatología una como individual*, en su *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, 1979, pp. 499-513. Ver también K. RAHNER; H. VORGRIMLER: *Infierno: Diccionario teológico*, Barcelona, 1970, pp. 341-2.

<sup>6</sup> J. L. RUIZ DE LA PEÑA: *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Madrid, 1975, pp. 267-288.

H. Küng<sup>7</sup>, duda que los textos de la Escritura y del magisterio nos obliguen a admitir la eternidad del infierno; y, por otra parte, rechaza la tesis de que Dios no condena al hombre, sino que es éste quien se autocondena;

A. Tornos<sup>8</sup> que coincide con E. Schillebeeckx<sup>9</sup> en definirse con claridad por la aniquilación de quien, por hipótesis, hubiese optado de manera definitiva por el mal. La muerte física de tales personas concluiría su existencia de modo total;

H. U. von Balthasar<sup>10</sup>, quien, en páginas muy matizadas y que comportan un gran sentido de la salvación como misterio de fe, se inclina a pensar que las fuentes de la revelación no nos impiden, sino que nos invitan a «esperar para todos» la salvación;

M. Kehl<sup>11</sup> que integra con gran poder de síntesis perspectivas de otros autores y proyecta nueva luz sobre la cuestión<sup>12</sup>.

## 2. CONSIDERACION POSITIVA

### 2.1. EL MENSAJE DE LA SAGRADA ESCRITURA

En el Nuevo Testamento, son muchos los lugares que con muy diversos lenguajes ponen de manifiesto que Dios no es indiferente ante el mal, sino que reacciona ante él con energía.

Los malvados serán sometidos a un juicio riguroso. Es muy frecuente el uso del verbo *krinô* y sus derivados para expresarlo así. El día del juicio habrá menos rigor para la tierra de Sodoma y Gomorra que para la ciudad que no reciba a los enviados de Jesús (Mt 10,15); el que no cree en el Hijo ya está condenado (Jn 3,17); «el que... no recibe mis palabras» —dice Jesús— «ya tiene quien le condene; la palabra que yo

<sup>7</sup> H. KÜNG: *¿Vida eterna? Respuesta al gran interrogante de la vida humana*, Madrid, 1983, pp. 227-240.

<sup>8</sup> A. TORNOS: *Escatología, II*, Madrid, 1991, pp. 205-234.

<sup>9</sup> E. SCHILLEBEECKX: *Sono un teologo felice. Colloqui con Francesco Strazzari*, Bologna, 1993, pp. 70-71.

<sup>10</sup> H. U. VON BALTHASAR, CARDINAL: *Espérer pour tous*, París, 1987; BALTHASAR, H. U. VON: *L'enfer. Une question*, París, 1988; J. J. O'DONNELL: *Il mistero della Trinità*, Roma, 1989, pp. 67-70.

<sup>11</sup> M. KEHL: *Eschatologie*, Würzburg, 1986, pp. 292-298 (hay traducción española).

<sup>12</sup> También he tenido en cuenta: BOFF, L.: *Hablemos de la otra vida*, Santander, Sal Terrae, 1978, 1979; BREUNIG, W.: *Juicio, retribución y condenación*: MS V, pp. 811-816; MOIOLI, G.: *Escatología*, en DTI, I-II, 1985, pp. 943-952; NÖCKE, F. J.: *Escatología*, Barcelona, 1984; WINKLHOFER, A.: *Escatología*, en FRIES, H.: *Conceptos fundamentales...*, 507-518; *Infierno*, ibíd., 513-4.

he hablado, ésa le condenará el último día» (Jn 12,48); «¿te figuras tú que juzgas a los que cometen tales cosas y las cometes tú mismo, que escaparás al juicio de Dios?» (Ro 2,3); «Dios juzgará las acciones secretas de los hombres» (Ro 2,16); «todos hemos de comparecer ante el tribunal de Dios: (Ro 14,10); «quien come y bebe sin discernir el Cuerpo, come y bebe su propia condenación» (1 Co 11,29); Hb 10,27 habla de «la terrible espera del juicio»; Ap 18,8 se refiere al Señor Dios poderoso que ha condenado a Babilonia; «¡Babilonia, ciudad poderosa, en una hora ha llegado tu condenación! (Ap 18,10).

El verbo *dikadsô*, condenar, aparece en Mt 12,36-37 («por tus palabras serás declarado justo y por tus palabras serás condenado»), y en Lc 6,37 («no juzguéis y no seréis juzgados, no condenéis y no seréis condenados»).

En Lc 16,23 y en Act 2,24 el Hades es mencionado como lugar de tormentos. De *geenna* se hacen 12 usos como lugar de castigo, fuego, condenación. «No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; temed más bien a aquel que puede llevar a la perdición alma y cuerpo en la gehenna» (Mt 10,28).

Es posible atraer sobre sí la cólera de Dios. «El que cree en el Hijo tiene vida eterna; el que se resiste al Hijo, no verá la vida, sino que la cólera de Dios pesa sobre él» (Jn 3,36); «por la dureza y la impenitencia de tu corazón vas atesorando contra ti cólera para el día de la cólera y de la revelación del justo juicio de Dios» (Ro 2,5 cfr. Ef 5,6; Col 3,6).

Con frecuencia tanto en los evangelios como en Pablo y otros escritos del NT se utilizan los verbos *apollyô*, *apóllymi*, perder, y se habla de «perder la vida», o «perderse»; también aparecen los sustantivos *apôleia*, perdición, y *ólezros*, ruina. Valgan algunos ejemplos: «ancha es la entrada y espacioso el camino que lleva a la perdición» (Mt 7,13); «quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí, ése la salvará» (Lc 9,24); «¿de qué le sirve al hombre habar ganado el mundo entero, si él mismo se pierde o se arruina?» (Lc 9,25); «he velado por ellos (=por los que me habías dado) y ninguno se ha perdido salvo el hijo de la perdición» (Jn 17,12); «la predicación de la cruz es una necedad para los que se pierden» (1 Co 1,18); «(los enemigos de la cruz de Cristo) cuyo final es la perdición» (Flp 3,19); «codicias... que hunden a los hombres en la ruina y en la perdición» (1 Tim 6,9).

Algunos pasajes como Ro 2,1-11, y Hbr 10,26-31 expresan con un vigor y una densidad impresionantes la gravedad del castigo. Otros lugares hablan expresamente de un castigo eterno.

Del Antiguo Testamento suelen citarse en este sentido Is 66,24 («y en saliendo verán los cadáveres, de aquellos que se rebelaron contra mí; su gusano no mirará, su fuego no se apagará, y serán el asco de toda carne); también Sab 4,19 («después serán cadáveres despreciables, objeto de ultraje entre los muertos para siempre»). Schmaus ad-

vierte que la fe en el castigo eterno se hizo patrimonio común en el siglo II a.C.<sup>13</sup>

El evangelio de san Mateo también habla de fuego o castigo eterno «más te vale entrar en la Vida manco o cojo que, con las dos manos o los dos pies, ser arrojado en el fuego eterno» (Mt 18,8s); «apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el Diablo y sus ángeles» (Mt 25,41); «e irán éstos a un castigo eterno, y los justos a una vida eterna» (Mt 25,46).

Más sobriamente 2 Tes 1,9 afirma que los que no obedecen el Evangelio «sufrirán la pena de la ruina eterna». El pecado contra el Espíritu Santo no será perdonado «ni en este mundo ni en el otro» (Mt 12,32).

Otros pasajes también parecen advertirnos de la posibilidad de una perdición irreparable, sobre todo si los situamos en un contexto de fe generalizada en la posibilidad de una condenación eterna.

Así resuena la sentencia del rey contra quien había osado entrar en el banquete de bodas de su hijo sin el traje adecuado: «atadle de pies y manos, y echadle a las tinieblas de fuera; allí será el llanto y el rechinar de dientes». Porque muchos son llamados, mas pocos escogidos» (Mt 22,13-14).

Con el llanto y rechinar de dientes de los culpables castigados terminan también las parábolas del mayordomo infiel, y de los talentos (Mt 24,51; 25,30); J. Jeremías observa que se trata de un final propio de Mateo, que introduce así «una imagen de la desesperación, y precisamente de la desesperación por la salvación desaprovechada por culpa propia<sup>14</sup>.

También resulta muy dura la respuesta a las vírgenes necias que llegan cuando la puerta del banquete —símbolo éste de la salvación— se encuentra cerrada: «en verdad os digo que no os conozco» (Mt 25,12).

Las perspectivas bíblicas hasta aquí expuestas obligan a contar con la posibilidad real de la perdición para siempre. Los autores de nuestra muestra coinciden en esta apreciación aunque la interpretan de manera muy diversa. Detengámonos en algunos de ellos.

Examinemos los criterios hermenéuticos con que A. Tornos fundamenta su interpretación de la perdición como aniquilación y no como existencia atormentada para siempre.

Tornos señala la conveniencia de interpretar el lenguaje apocalíptico relativo a la condenación por expresiones más sobrias del mismo NT y no a la inversa. Así las referencias de Jesús a la gehenna, al Hades o in-

<sup>13</sup> En SCHMAUS: *Teología dogmática*, VII, Madrid, 1965, pp 430-432. Schmaus, además de los textos que acabo de recoger aporta otros que a mí no me parece que avancen con claridad la eternidad del infierno.

<sup>14</sup> J. JEREMÍAS: *Las parábolas de Jesús*, Estella, 1970, p. 130.

fierno y al fuego eterno, habrían de interpretarse por las más sobrias de Pablo (a la perdición y a la exclusión del Reino), y de Juan (al parecer, verse confundido en el juicio o no tener vida)<sup>15</sup>.

Los textos apocalípticos, mediante el lenguaje que les es propio transmiten ciertamente un mensaje: el del carácter irreversible de la perdición de quienes en vida rechazaron a Cristo<sup>16</sup>. Pero no concretan más sobre el carácter de esa perdición.

Por otra parte Pablo no conoce más resurrección que la de los que son de Cristo. Los textos de resurrección de genealogía cristológica han de ser distinguidos de los de genealogía apocalíptica. Los primeros vienen a decirnos que «así como Cristo resucitó, nosotros también resucitaremos con él»; son cruciales para la fe. En los segundos, «resurrección» «no sería un término que expresara la sólida referencia a la realidad y a la historia aprendida por los primeros cristianos de lo ocurrido con Jesús»; por tanto, el significado de la resurrección de los malvados no habría de ponerse en paralelo inverso respecto de quienes resucitan con Cristo<sup>17</sup>.

Así se abre la posibilidad de interpretar desde la Escritura la perdición eterna como no existencia definitiva. Sin embargo, el paso de la posibilidad a la certeza de la afirmación no la realiza Tornos mediante la exégesis directa de los textos de perdición, sino considerando la incompatibilidad de una existencia eternamente atormentada con la bondad de Dios<sup>18</sup>.

En la consideración sistemática, sin embargo, veremos cómo la compatibilidad de ambos extremos no puede ser descartada sin más. No es posible, por tanto, afirmar con certeza que la perdición del pecador se reduce a su inexistencia después de la muerte por el hecho de no resucitar con Cristo para la Vida. Hay que contar con la posibilidad —que, ¡como mínimo!, no se halla excluida por los textos bíblicos— de una condenación entendida como existencia atormentada para siempre.

H. Küng cree posible que «fuego eterno» no signifique pena que durará eternamente. Pues «eterno» «en el uso del idioma hebreo, griego y hasta moderno no siempre se toma en sentido estricto («esto es eterno», «esto dura una eternidad», esto no tiene fin, es indefinidamente largo)<sup>19</sup>.

H. Bietenhard, hace notar, desde el punto de vista de la exégesis bíblica, que la *géenna* es «el lugar del castigo escatológico tras el juicio fi-

<sup>15</sup> Tornos, 1991, p. 219.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 221.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 228-229.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 226 y 231.

<sup>19</sup> Küng, 1983, p. 237.

nal y es de duración eterna (Mt 25,41.46; 23, 15.33)». Y al hablar de la actualización pastoral de la doctrina del infierno este mismo autor observa: «las situaciones actuales terrenas, son revisables, acaban de una u otra manera, también las que los hombres se califican de infierno. El infierno de que habla la Biblia es, por el contrario, lejanía y abandono por parte de Dios sin una posible cercanía, es una idea sin vuelta»<sup>20</sup>.

En la época de Jesús «eterno» ya implicaba duración sin fin. Por otra parte, no hay indicios de que el Señor, en textos de tanta gravedad como los anuncios de condenación, usase el término en sentido figurado. La propuesta hermenéutica de Küng aparece pues como una presunción desprovista de fundamento.

Para K. Rahner la afirmación escatológica se refiere a una realidad futura que, como presencia amenazante o redentora, se nos da bajo el modo de la ocultación<sup>21</sup>. Es decir, la escatología no nos da a conocer de antemano lo que sucederá, ni convierte el futuro en un presente anticipado.

El saber escatológico reclama la seriedad de nuestra decisión, en cuanto nos asegura que en nuestras opciones como viandantes se va gastando nuestro futuro. Este será lo que ahora somos, en estado de consumación.

No nos hallamos, sin embargo, ante una doctrina de dos caminos con iguales probabilidades de cumplirse, como si las cosas dependiesen únicamente de la libertad de la persona humana. La gracia de Dios trabaja hacia la salvación; la historia de la salvación en su conjunto está decidida en sentido positivo en virtud de la victoria de la gracia, por más que el hombre singular en tanto que peregrino aún ignore si es incluido en esta victoria cierta de la gracia, o excluido de ella<sup>22</sup>.

H. U. von Balthasar hacía diversas observaciones de carácter exegético en apoyo de la posibilidad, que él defiende, de «esperar para todos» la salvación.

En el nuevo testamento se dan una serie de textos prepascuales en que Jesús, según la concepción judía, habla de un juicio con dos salidas posibles. En estos textos predomina el temor; pero no constituyen un reportaje anticipado de lo que ocurrirá. Insisten en la verdadera situación en que el hombre se encuentra, y hacen ver la importancia de la decisión y sobre qué debe ésta versar.

<sup>20</sup> L. COENEN; E. BEYREUTHER, y H. BIETENHARD: *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, II, Salamanca, 1980, pp. 350 y 353.

<sup>21</sup> *Escritos IV*, p. 420.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 430-32.

Así Mt 25,31-46 y otros textos subrayan, con la amenaza de la gehenna, la exigencia de comprender e imitar el amor absoluto de Dios y del prójimo.

Pero también se dan en el NT textos postpascuales en que predomina la esperanza. No dejan de señalar que el hombre se halla bajo un juicio cuyo veredicto se ignora, ni dejan de reclamar una respuesta a la llamada universal a la salvación. Pero la imagen del juicio se ha iluminado puesto que el juez es el salvador; todos han sido encerrados en la desobediencia para hacer misericordia a todos (Ro 11,32), y la esperanza triunfa del temor<sup>23</sup>.

Hay textos del Apocalipsis que hablan de la muerte y el hades, entregados a la «muerte segunda» (Ap 20,14), o de Babilonia de la que hay que salir porque será consumida por el fuego (Ap 18,4.8), o de la bestia y el falso profeta (Ap. 19,20), o del principio primordial del mal, el gran dragón, Diablo y Satán (Ap 12,9). No parece que se trate de ellos de personas humanas, sino de poderes o fuerzas que se oponen a lo cristiano.

Ap 20,15 dice que «el que no se halló inscrito en el libro de la vida fue arrojado en el lago de fuego»; pero dado el carácter del libro basta con considerar que esas palabras atestiguan la posibilidad de la condenación, y no su cumplimiento<sup>24</sup>.

Más aún, en el NT se dan textos que abren la posibilidad de esperar para todos los hombres, y de que la historia se consume con la salvación efectiva de todos ellos.

En su obra «L'enfer» H. U. von Balthasar aduce los siguientes:

«Dios, nuestro Salvador..., quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad. Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos» (1 Tim 2,4-5); «se ha manifestado la gracia salvadora de Dios a todos los hombres» (Tit 2,11); «cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12,31-32); «yo he vencido al mundo» (Jn 16,33); «ya que le has dado (al Hijo) poder sobre toda carne, que dé también vida eterna a todos los que tú le has dado» (Jn 17,2); «el Señor... usa de paciencia con vosotros, no queriendo que algunos parezcan, sino que todos lleguen a la conversión» (2 Pe 3,9); Cristo se ha ofrecido una sola vez para borrar los pecados de todos (He 9,28); «Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para usar con todos ellos de misericordia» (Ro 11,32); «todo Israel será salvo» (Ro 11,26); «donde abundó el pecado sobrepasó la gracia» (Ro 5, 20 en el contexto de los vv. 15-21); «a quien no conoció el pecado, le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos

<sup>23</sup> Balthasar, 1987, pp. 25-39.

<sup>24</sup> Balthasar, 1987, pp. 123-130.

a ser justicia de Dios en él» (2 Co 5,21). «Dios tuvo a bien... reconciliar por él y para él (Cristo) todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos» (Col 1,20); Dios se propuso realizar en la plenitud de los tiempos su designio de «hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra» (Ef 1,9-10); «Dios le exaltó, y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre. Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor para gloria de Dios Padre» (Flp 2,9-11).

Son estas palabras de salvación universal, cuyo sentido se restringe con frecuencia; se distingue para ello entre la voluntad divina antecedente a la consideración del pecado del hombre, y consecuente; se advierte que todos se encuentran llamados a la salvación, pero no todos la reciben; se hace notar que las afirmaciones globales no incluyen necesariamente a cada individuo en particular. Sin embargo, la revelación no obliga de suyo a esta interpretación restrictiva<sup>25</sup>.

Las sugerencias hermenéuticas de H. U. von Balthasar que acabamos de recoger son, resumiendo, las siguientes: 1) existe la posibilidad de que los textos de salvación universal incluyan de hecho a todos los hombres; 2) hay textos en que el juicio supone eliminación de las potencias del mal, y no condenación de personas concretas; 3) hay textos que pretenden sobre todo subrayar el punto en que se juega la salvación (el amor al otro en necesidad, la aceptación del bautismo...).

Estos tres puntos nos abren a la esperanza de la salvación de todos, hombres y mujeres. Pero no por ello puede cada uno dejar de plantearse la posibilidad real de la propia condenación<sup>26</sup>, ni desembarazarse del temor de hacerse indigno de la salvación<sup>27</sup>.

## 2.2. DOCTRINA DE LA IGLESIA

### 2.2.1. *Eternidad del infierno*

El DS contiene símbolos procedentes del siglo III que ya expresan la fe en Jesucristo que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos<sup>28</sup>. Tam-

<sup>25</sup> Balthasar, 1988, pp. 29-32.

<sup>26</sup> Balthasar, 1988, p. 78.

<sup>27</sup> Cfr. *ibídem*, pp. 84-85.

<sup>28</sup> Entre ellos la «recensio» latina del símbolo de la «Traditio apostolica» de Hipólito Romano, DS 10; el símbolo de Eusebio de Cesarea que puede remontarse a la mitad del s. III, DS 40: *Pisteúomen... kai eís héná kúríon Iesoúm Iristón... éxonta pálin en dóxe krínai zóntas kai nekroús.*

bién los símbolos de los concilios de Nicea y Constantinopla<sup>29</sup>, documentos eminentes del magisterio eclesiástico, expresan esa misma fe. Continúan la tradición bíblica del Dios que, lejos de permanecer indiferente ante el mal, juzga y discrimina por medio de Jesucristo su Hijo.

De un castigo eterno nos hablan el símbolo «Fides Damasi», atribuido al papa Dámaso, y que en realidad procede de las Galias, y data de finales del siglo v<sup>30</sup>; el símbolo «atanasiano» que aparece entre 381 y 633, y gozó de tanta autoridad como el niceno-constantinopolitano<sup>31</sup>; la profesión de fe del concilio IV de Letrán del año 1215<sup>32</sup>. Otros muchos documentos, entre los que se cuentan declaraciones de los concilios ecuménicos de Lyon, Florencia y Trento, hablan de las penas eternas del infierno<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> DS 125 y 150.

<sup>30</sup> FIC (= COLLANTES, J.: *La fe de la Iglesia católica. Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del Magisterio*, Madrid, 1986<sup>3</sup>) 1314 (DS 72): «... y tenemos la esperanza de que hemos de alcanzar por él /Cristo/, o la vida eterna como premio de las buenas acciones, o la pena del eterno suplicio por los pecados. Lee estas cosas, guárdalas, somete tu espíritu a esta fe».

<sup>31</sup> FIC 1315 (DS 76): «... 40. Y a su venida (de Cristo) todos los hombres han de resucitar en sus cuerpos, y dar cuenta de sus propios actos; 41. y los que obraron bien, irán a la vida eterna; los que obraron mal, al fuego eterno. 42. Esta es la fe católica, sin cuya fiel y firme aceptación nadie puede salvarse».

<sup>32</sup> FIC 1319 (DS 801): «... todos los cuales resucitarán con sus propios cuerpos que ahora tienen, para recibir según sus propias obras, buenas o malas; los unos, una pena eterna con el diablo; los otros, una gloria eterna con Cristo.»

<sup>33</sup> FIC 980 (DS 780) (Carta «*Maiores Ecclesiae*» de Inocencio III, de fines de 1201 sobre la necesidad y efectos del bautismo): «La pena del pecado original es la privación de la visión de Dios; la pena del pecado actual es el suplicio de un infierno eterno...»; FIC 1322 (DS 839) (Carta de Inocencio IV, 1243-1254, al obispo de Fracati. 6.03.1254): «Pero si alguno, sin haber hecho penitencia, muere en pecado mortal, éste sin género de duda, es atormentado perpetuamente con el fuego del infierno eterno»; FIC 1326 (DS 858) (Concilio II de Lyon, ecuménico XIV, a. 1274. Profesión de fe del emperador Miguel Paleólogo): «Las almas de los que mueren en pecado mortal actual o con solo el original, descienden inmediatamente al infierno para ser castigadas, aunque con penas desiguales»; FIC 1330 (DS 1002) (Benedicto XII, Constitución «*Benedictus Deus*», documento comúnmente considerado como «ex cathedra»): «Definimos además que, según la disposición general de Dios, las almas que mueren en estado de pecado mortal bajan inmediatamente después de la muerte al infierno, donde son atormentadas con penas infernales...»; FIC 1335 (DS 1306) (Concilio de Florencia, ecuménico XVII, bule «*Laetentur coeli*» de Eugenio IV a. 1439): «En cuanto a las almas de aquellos que mueren en pecado mortal actual o con solo el pecado original, descienden inmediatamente al infierno para ser castigadas, aunque con penas desiguales»; DS 1362 (Proposición de Zanino de Solcia, condenada por la carta de Pío II «*Cum sicut accepimus*» de 14.11.1459): «omnes Christianos salvandos esse»; FIC 886 (DS 1575) (Concilio de Trento, sess VI, decreto «*de justificatione*», a. 1547): «Si alguno dijere que el justo peca al menos venialmente en toda obra buena; o lo que es más inadmisibles, que peca mortalmente, y, por tanto, merece las penas eternas; y que si no es condenado es tan sólo porque Dios no le imputa esas obras en orden a la condenación, sea antema».

Orígenes propuso en el siglo III, como una hipótesis y no como una certeza según H. U. von Balthasar, la doctrina de la apokatástasis. Otros Padres, como Clemente de Alejandría, Gregorio de Nisa, Dídimo el Ciego, y más discretamente Gregorio de Nazianzo y Máximo el Confesor, también mantuvieron esa doctrina<sup>34</sup>.

Según ella todos los condenados, personas humanas o demonios, tras un tiempo determinado de padecer, serían reconciliados con Cristo.

El sínodo de Constantinopla del año 543, aprobado a lo que parece por el Papa Virgilio, condenó expresamente la apokatástasis. Esta decisión no representa un hito aislado entre los documentos del Magisterio, el cual ha enseñado en repetidas ocasiones que la suerte de cada persona queda fijada inmediatamente después de su muerte<sup>35</sup>.

Como la Escritura, tampoco los textos del Magisterio dan pie para interpretar en sentido amplio la eternidad de las penas del infierno, como si se tratase de una duración larga pero no necesariamente sin fin.

Sustituir eternidad por temporalidad no representaría una profundización, sino una mutación radical de sentido, que afectaría a la sustancia misma del mensaje.

En esta vida, pues, y sólo en ella, gestamos el carácter definitivo de la decisión última de la libertad.

### 2.2.2. *Pena de daño y pena de sentido, como consecuencias del propio pecado*

Las declaraciones del magisterio antes citadas no distinguen expresamente entre pena de daño (o privación de Dios) y de sentido. Esta última, referida a los tormentos que sufren los condenados en las distin-

<sup>34</sup> Balthasar, 1987, pp. 48-50.

<sup>35</sup> Rahner, MS V 448. Rahner aduce DS 411, 839, 858, 926, 1002, 1306, 1488. El 411 (FIC 1320) es la condenación de la apokatástasis por el sínodo de Constantinopla: «Si alguno dice o piensa que el castigo de los demonios o de los hombres es temporal y que alguna vez tendrá fin; o que llegará a darse la «apocatástasis» de los demonios o de los hombres impíos, sea anatema». El 1002 es considerado como enseñanza ex cathedra de Benedicto XII, y en su sentido propio enseña, que la suerte del hombre queda fijada inmediatamente después de la muerte. En esta enseñanza y con mayor claridad abundan los demás textos aducidos. DS 1488 excluye que las almas del purgatorio se hallen en estado de merecer también la doctrina de la reencarnación, que supone que el tiempo se prolonga después de la vida en otra, análoga a ésta en cuanto a su temporalidad.

tas dimensiones de su ser, aunque no es la más grave, es la que más impresiona.

Es la que más cercana parece de las imágenes apocalípticas empleadas por la Escritura. De ella se habla casi exclusivamente en los primeros siglos, hasta que San Juan Crisóstomo y San Agustín comenzaron a hablar de la de daño.

Sin embargo, el mismo Agustín en el libro 21 de la *Ciudad de Dios* se explicó en describir los distintos tormentos de los condenados, cosa que mucho más tarde pero de manera también impresionante hará Dante en el siglo XIII. La meditación del infierno del libro de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola, que propone llegar a experimentar de manera sensible los distintos tormentos de los condenados también ha influido notablemente en la vivencia concreta del dogma del infierno.

Si Dios aparece como infligiendo esos tormentos aunque sea a través de los demonios, nuestra imaginación lo configura fácilmente como un Señor sádico, difícilmente concebible como Padre bueno.

Orígenes en cambio habló ya de un «fuego espiritual» que el mismo pecador enciende con su conducta desviada, sin ser arrojado a él por otro<sup>36</sup>.

La pena de daño ha pasado a ser considerada no sólo como la más grave, sino como la que explica la misma pena de sentido. En 1976, la Congregación para la Doctrina de la Fe, en carta a los Presidentes de las Conferencias Episcopales, sintetiza en siete puntos la doctrina de la Iglesia sobre la escatología. En el séptimo se refiere a la pena de daño y a la pena de sentido: «(la Iglesia) cree que será castigado con una pena eterna el pecador, que será privado de la visión de Dios, y en la repercusión de dicha pena en todo el “ser” del mismo pecador»<sup>37</sup>.

En el mismo sentido se expresa un documento de la Comisión Teológica Internacional de fines de 1990<sup>38</sup>. El infierno consiste en la privación de la visión de Dios y en la eterna repercusión de esta pena en todo el ser del mismo pecador. Se trata de un estado cuyo centro es el odio<sup>39</sup>, y cuyo origen se halla en el rechazo libre y mantenido hasta el final del amor y de la piedad de Dios<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Bathasar, 1987, pp. 43-45.

<sup>37</sup> Ver FIC 1373; CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI: *Epistula Recentiores episcoporum Synodi* (17 maii 1979): AAS 71 (1979), pp. 939-943.

<sup>38</sup> COMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS: *De quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam*: Gregorianum 73 (1992: 3), pp. 395-435, n. 10.3.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 8.2.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 10.3.

Parece pues plausible pensar que no es Dios quien condena, sino que es el pecador quien se condena como consecuencia inmanente de su propio pecado.

### 2.2.3. *Sobre el número de los que se condenan*

San Agustín presupone que los habitantes del infierno son innumerables. Bajo este mismo presupuesto se encuentran los grandes autores y corrientes posteriores: Gregorio el Grande, la Edad Media, incluidos los grandes doctores Anselmo, Buenaventura y Tomás de Aquino. Después de San Agustín sólo autores aislados no escolásticos osarán hablar de otro modo<sup>41</sup>.

La CTI hace dos advertencias que han de ser tenidas en cuenta de manera simultánea. Por una parte observa cómo la Iglesia siempre ha creído que la voluntad salvífica universal de Dios tiene de hecho una amplia eficacia; nunca declaró la condenación de ninguna persona en concreto.

Por otra parte, como el infierno constituye una verdadera posibilidad real para cada hombre, no es lícito presuponer una especie de automatismo de la salvación; lo cual a veces se olvida en la predicación de las exequias<sup>42</sup>.

Movidos por la sobriedad del evangelio, debemos abstenernos de intentar determinar de manera concreta los caminos por los que se puedan conciliar la bondad infinita de Dios y la verdadera libertad humana<sup>43</sup>.

## 3. CONSIDERACION SISTEMÁTICA: LA ACCIÓN DE DIOS ES ÚNICAMENTE SALVADORA

La actividad de Dios es exclusivamente salvadora. Esta afirmación se deduce de aquella otra que es cumbre en la revelación del Nuevo Testamento: Dios es amor.

La naturaleza de este amor excede toda comprensión, y su índole es profundamente misteriosa. Pero si su actividad no fuese exclusivamente salvadora, lo desfiguraríamos como amor, y caeríamos en el voluntarismo y en la equivocidad que priva a las palabras de significado.

Un Dios que siempre salva no puede ser autor del infierno. Este en todo caso será consecuencia inmanente del pecado del hombre. Dios es

<sup>41</sup> Balthasar, 1987, pp. 51-55.

<sup>42</sup> *O.c.*, 10.3.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

amor, siempre salva, nunca castiga. Mantendré que estas tres afirmaciones se implican entre sí.

Sin embargo, a menudo se ha considerado el infierno como resultado de la actividad punitiva de un Dios que de manera externa aplica torturas terribles a sus criaturas. La afirmación «Dios no castiga nunca», aunque de suyo no excluya el infierno, que puede provenir de otras causas, no goza de consenso unánime ni siquiera dentro del abanico no tan amplio de teólogos a que nos estamos refiriendo.

### 3.1. PERSPECTIVAS SUPERADAS SOBRE LA «POENA SENSUS»

En los dos primeros siglos de cristianismo se dio una interpretación predominantemente material de la pena de fuego de que habla la Escritura. Aunque ya Orígenes entendió el fuego como símbolo del tormento interior del condenado, y san Juan Crisóstomo comenzó a insistir en la importancia primordial de la que hoy llamamos pena de daño sobre la pena de sentido<sup>44</sup>, todavía la insistencia en esta última se halla muy extendida tanto cuando se acepta el dogma del infierno como cuando se lo rechaza.

Dios aparece infligiendo, por sí o por sus ángeles, castigos terribles a los condenados; ejerce una actividad punitiva que difícilmente puede llamarse salvadora, sobre cada uno de los sentidos que en esta vida habían sido utilizados como órganos para pecar. En la pinacoteca antigua de Munich he considerado con reiteración las pinturas de Rubens en que el arcángel San Miguel, lanza en ristre, arroja al infierno a los ángeles malos; en éstos el pintor personifica, según explicaciones del mismo museo, a los protestantes, tenidos como enemigos por excelencia de la Iglesia católica.

Representaciones de este tipo han sido utilizadas en la predicación popular, y servidas como plato fuerte en ejercicios, aún de pocos días de duración, con el fin de obtener con la «máxima eficacia» el apartamiento del pecado. Estas imágenes vehiculan la idea de un Dios castigador, poco coherente con su ser Amor, y se aducen, tal vez de manera interesada y poco sincera, como causa del rechazo de la fe cristiana.

Todavía M. Schmaus, aun teniendo en cuenta la posibilidad de una interpretación simbólica, concluye que sería temerario apartarse de la «*opinio communis*» de la Iglesia según la cual hay que suponer un fue-

<sup>44</sup> Ruiz de la Peña, 1975, pp. 277-278.

go real en el infierno. «Cristo habló tan frecuente y concretamente del fuego del infierno, que no puede ser interpretada la palabra como mero símbolo»<sup>45</sup>. Sin embargo, poco después matiza: «cuando hablamos del fuego infernal nos referimos a un proceso más desemejante que semejante al que conocemos empíricamente con el nombre de fuego»<sup>46</sup>.

J. H. Nicolas lamenta el mal gusto con que se intentaba la conversión por medio de amenazas de castigos materiales terribles, aunque hoy se haya pasado al extremo opuesto. Advierte que para dar cuenta de los textos de la Escritura no hace falta añadir la «condenación» misma (pena de daño), la pena de sentido<sup>47</sup>.

La gran pena del infierno es ciertamente la privación de Dios, denominada pena de daño. Pero la pérdida de Aquél para quien connaturalmente somos, repercute en todas las demás relaciones de la persona. El condenado, que en cuanto humano sigue necesitando desplegar su existencia en la esfera de una estructura material y mundana, «experimentará el mundo, no como albergue acogedor de la existencia, sino como medio inhóspito que lo asedia y oprime sin tregua»<sup>48</sup>.

Esta realidad atormentadora que corresponde a la pena de sentido, ha de ser mantenida. Pero ya no se nos presenta a Dios como infligiendo de manera externa, aunque correspondiente a las culpas del pecador, una serie de castigos crueles. Lo que ocurre es consecuencia inmanente de la privación de Dios, y ésta, según la opinión que haremos nuestra, consecuencia inmanente del pecado del hombre.

### 3.2. LA OPINIÓN DE QUE EL INFIERNO SUPONE ACCIÓN CASTIGADORA POR PARTE DE DIOS

Algunos de nuestros autores, aun sin referirse necesariamente a la pena de sentido, suponen que en el infierno se da una acción castigadora por parte de Dios. Rechazan que el infierno pueda ser interpretado, al menos exclusivamente, como consecuencia inmanente del pecado del hombre.

Hans Kung discrepa de «algunos teólogos» que argumentan que «no es Dios quien —con un veredicto desde fuera— condena al hombre». ¡Sino que es el propio hombre, quien, desde el interior de su libertad se

<sup>45</sup> Schmaus, 1965, p. 458

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 460.

<sup>47</sup> Nicolas, 1980, pp. 227, 247.

<sup>48</sup> Ruiz de la Peña, 1975, p. 287.

condena a sí mismo por su pecado ¡La responsabilidad no reside en Dios sino en el hombre!<sup>49</sup>. La condenación es así fruto de un veredicto de Dios, externo a la culpa del hombre. De ahí que el mismo Dios pueda suspender el castigo cuando considere que el condenado ha satisfecho suficientemente por su pecado: «en ningún caso cabe afirmar absolutamente la “eternidad” del castigo del infierno. Más bien queda subordinada a Dios, a su voluntad y a su gracia»<sup>50</sup>.

J. H. Nicolas considera la condenación como consecuencia inmanente del pecado, y no como fruto de una acción externa de Dios. La persona humana se autocondena, no porque se imponga a sí misma una punición que podría dejar de imponerse, sino porque su castigo es inherente a su culpa.

Pero el teólogo francés se cree obligado por el lenguaje de la Escritura a mantener que el infierno supone una acción punitiva por parte de Dios: «si (en la Escritura) la descripción de las penas del más allá es metafórica, (en ella) se afirma de la manera más clara que son infligidas por Dios en castigo de los pecados»<sup>51</sup>.

Hasta el momento de la muerte, Dios ama al pecador asediándolo para obtener su conversión. Cuando el endurecimiento se hace definitivo, la creatura deja de ser objeto del amor de Dios. No porque Dios cambie, sino porque la persona creada cambia y modifica así su relación con Dios. «En correspondencia se modifica también por ese mismo hecho, la relación de Dios hacia ella»<sup>52</sup>.

Al ponerse fuera del alcance de la irradiación del amor divino, la creatura desaparece a la mirada de ese amor, y queda olvidada por él. Ello es posible, en virtud de la plenitud misma del amor divino, que no sufre por la falta de correspondencia por parte de su creatura.

Dios la olvida, y deja de amar al condenado. Me pregunto si esta conclusión de Nicolas es la única posible. ¿No cabe pensar en que el amor, inmutable y permanentemente ofrecido por parte de Dios, se ve definitivamente impedido de producir sus efectos en el condenado? Otra cosa ¿no significa introducir el cambio en Dios mismo, contra la intención expresa de Nicolas?<sup>53</sup>.

Es cierto que el «no os conozco» (Mt 25,12) y el «jamás os he conocido» (Mt 7,21) son palabras terribles; pero ¿se hallan tan determinadas

<sup>49</sup> Küng, 1983, pp. 229.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 237

<sup>51</sup> Nicolas, 1980, 247 (la traducción es mía)

<sup>52</sup> *Ibidem*, 248

<sup>53</sup> Ver el conjunto del razonamiento de Nicolas, *ibidem*, pp. 247-251.

en su tenor literal que no admitan ser interpretadas como la advertencia, de rigurosa seriedad, de la imposibilidad de que el amor inmutable produzca su efecto planificador y felicitante en quien se ha cerrado a ese mismo amor?

M. Schmaus ve con claridad que «el pecador se condena a sí mismo al infierno» y que éste «no es más que la consecuencia y realización del pecado eterno»; «el pecado mismo dura eternamente», y «la eternidad del pecado es la razón de la eternidad del infierno»<sup>54</sup>. Estas expresiones parecen excluir una acción punitiva de carácter extrínseco por parte de Dios.

Pero por otra parte, el condenado tendría «posibilidad metafísica» de «apartarse del pecado» «porque la libertad es inseparable del hombre»; y «sin embargo, le falta la posibilidad psicológico-existencial, porque le falta la gracia de la conversión». «No puede decidirse ya a favor de Dios, porque Dios no le da la gracia de la conversión»<sup>55</sup>. Hemos pues ante una postura extrinsecista: Dios puede pero no quiere conceder la gracia de la conversión; no es la naturaleza misma de las cosas quien le impide conceder esa gracia.

K. Rahner encuentra la causa de la eternidad del infierno en la obstinación en el mal por parte de la libertad. Esto le lleva a considerar que Dios no actúa de manera vindicativa, puesto que se limita a no arrojar al hombre «de la realidad definitiva que él mismo se ha creado»<sup>56</sup>. Pero por su misma manera de expresarse parece Rahner admitir la posibilidad de que Dios sacase al pecador del estado en que él mismo se puso. Dios no concede la conversión, pudiéndola conceder; no arroja al pecador de su estado, pudiéndolo hacer.

### 3.3. LA OPINIÓN DE QUE NO SE DA LA CONDENACIÓN, SINO LA ANIQUILACIÓN DE LOS MALVADOS

Esta opinión se dio ya en tiempos antiguos<sup>57</sup>. La hemos encontrado afirmada con mucha desenvoltura por E. Schillebeeckx, que se define con claridad por la aniquilación de quienes, por hipótesis, hubiesen optado de manera definitiva por el mal. La muerte física pondría término de manera total a la existencia de tales personas: «Va contra la natura-

<sup>54</sup> Schmaus, 1965, pp. 466-467.

<sup>55</sup> Schmaus, 1965, pp. 443-444.

<sup>56</sup> RAHNER, K.: *Infierno*, SM, 3, p. 906.

<sup>57</sup> Cfr. sobre el también llamado «condicionalismo», RICHARD, M.: *Enfer*: DTC V 1.º, pp. 85-86.

leza de Dios que es amor que haya hombres castigados por toda la eternidad. Para mí, hombre de fe, es impensable que, mientras el gozo invade el cielo, haya personas a dos pasos, a punto de perder el aliento en medio a sufrimientos infernales y eternos. No puede existir un infierno que sea el reverso del gozo eterno de Dios. No existe más que el reino de Dios»<sup>58</sup>.

También A. Tornos opina que el mal uso de la libertad en el tiempo no acarreará nunca una existencia eternamente atormentada, sino que tendrá como consecuencia la no existencia después de la muerte. Es imposible cohonestar la eventualidad real de la condenación eterna con la imagen del Dios de Jesucristo, dominada por la bondad.

La punición eterna de culpas cometidas en el tiempo resulta claramente desproporcionada: «la radicalidad de la oposición entre el mal y el bien humanos» no parece ser tanta «como para fundar una distancia eterna y absoluta entre salvados y no salvados»<sup>59</sup>.

Tampoco «el valor de las realizaciones autónomas de la libertad parece compensar ante el Dios bueno, especulaciones aparte, que se vuelva posible la existencia eterna de hombres condenados»<sup>60</sup>.

En consecuencia, «el sentido o sinsentido específicos de la vida habrían de pensarse, de suyo, terrenamente»<sup>61</sup>. En la vida pueden perseguirse muchos sentidos y valores, que no dejan de ser tales por no durar eternamente: «ciertas experiencias limitadas y pasajeras tienen sentido, por muy pasajeras que sean: v. gr. sentir amor, alegrarse con un regalo, gozar de un soplo de aire fresco o una copa de vino»; tienen sentido en su ser temporal mismo»<sup>62</sup>.

Dios dejaría valer o no valer estas experiencias, y no perseguiría a los malvados con castigos eternos. Dios otorga generosamente la salvación como don de su gracia a los que se acogen a Jesús o se entregan a su causa, y deja valer los demás dones «por lo que son en sí mismos»<sup>63</sup>.

Me gustaría expresar por qué no puedo estar de acuerdo con este discurso. Parto de una observación de Rahner que me parece decisiva para la cuestión que nos ocupa: la libertad es la facultad de la totalidad, de lo definitivo.

El hombre se juega en el proceso histórico de su existencia, es decir, a través de una pluralidad de opciones concretas y situadas, la realiza-

<sup>58</sup> Schillebeeckx, E., 1993, p. 70.

<sup>59</sup> Tornos, 1991, p. 226

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> *Ibidem*, pp. 227

<sup>62</sup> *Ibidem*, pp. 227-228, en nota 45.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 227.

ción de sí mismo. La muerte, constituye el término, si no la culminación, de ese proceso de elección, durante el cual la persona humana ha dispuesto sobre sí en uno u otro sentido. Al final del tiempo queda consumada la opción sobre la totalidad de sí ante Dios que se ha ido realizando a lo largo de la vida<sup>64</sup>.

Las realizaciones parciales de sentido o de sin sentido lo serán, no por lo que valgan «en sí mismas», sino por la relación que guarden con la opción positiva o negativa que se haya ido fraguando a lo largo de la vida sobre la totalidad del existir. Por integrarse en ella, o por ser capaces a causa de su densidad existencial de cambiar u orientarse a cambiar el sentido de esa opción.

Nunca se me ocurrirá dudar de la gratuidad de la salvación. Pero hay que tener en cuenta que la Resurrección con Cristo, en cuanto salvación consumada, constituye la culminación de un don que ya se había ido haciendo al hombre de modo entrelazado con el ejercicio de la libertad humana bañada por la amistad de Dios. La Resurrección del creyente se halla intrínsecamente vinculada al quehacer humano abierto a la gracia.

La condenación en cambio se presenta como consecuencia intrínseca del sentido negativo que la libertad humana imprimió de manera definitiva a la disposición de sí ante Dios.

Karl Rahner pone de manifiesto que la decisión moral responsable supone la afirmación irrestricta de lo definitivo en cuanto sustraído al tiempo; ello explica que, v. gr., la verdadera bondad moral no tema «la aparente inutilidad desesperada de todo esfuerzo»<sup>65</sup>.

En la decisión moral «el sujeto está dado en su esencia y realización como el inconmensurable con el tiempo que fluye»; en ella, «el hombre es experimentado inmediatamente como sustraído... al tiempo y a su mero seguir fluyendo»<sup>66</sup>. De ahí que también en la decisión moral se da una distinción absoluta entre el bien y el mal. Distinción que quedaría suprimida «si se pensara como existente sólo ahora y no después»<sup>67</sup>.

La doctrina de la Iglesia sobre la salvación eterna de los justos y la condenación para siempre de los malvados puede condensarse en las siguientes intuiciones metafísico-existenciales, que de este modo quedan al mismo tiempo confirmadas: «cada persona es un hombre de la eternidad»<sup>68</sup>; «la eternidad como fruto del tiempo es un llegar ante Dios, o

<sup>64</sup> Cfr. Rahner, M. S., V (Madrid, 1984), pp. 452-454.

<sup>65</sup> RAHNER, K.: *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, 1979, p. 506.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 504.

<sup>67</sup> *Ibidem*, pp. 505.

<sup>68</sup> *Ibidem*, pp. 506.

bien en la decisión absoluta del amor a él, en su inmediatez y cercanía cara a cara, o bien en el encierro definitivo en sí mismo frente a Dios»<sup>69</sup>.

La aniquilación de los perversos no parece pues poder conjugarse con el respeto de la libertad concebida como disposición de la persona sobre sí misma. Tampoco con la doctrina de la Iglesia, que además de lo dicho, afirma explícitamente la inmortalidad del alma<sup>70</sup>. La aniquilación no puede pues fundamentarse ni en la actividad del propio sujeto humano, ni en una acción divina; y esto por más que esta última fuese concebida como un «dejar de hacer» o un «no hacer», como un simple dejar de mantener a la creatura en el ser<sup>71</sup>.

Los fundamentos positivos de la aniquilación se cifran en la presunta incompatibilidad entre la bondad de Dios y la condenación eterna. Pero puede que la acción bondadosa de Dios encuentre un límite, insalvable sin contradicción y por siempre perdurable, en la autoafirmación pecadora de la creatura, mantenida hasta morir<sup>72</sup>.

#### 3.4. LA CONDENACIÓN COMO POSIBILIDAD REAL CUYO FUNDAMENTO SE HALLA ÚNICAMENTE EN LA RESPUESTA NEGATIVA DE LA PERSONA HUMANA

La posibilidad real de la condenación eterna es afirmada por la misma Sagrada Escritura. Esta posibilidad se consumiría, no porque Dios condene a nadie, sino porque el mismo hombre al pecar y separarse de su Bien supremo, se autocondena. Esta tesis, la hacemos nuestra. Se halla ya en gran parte fundamentada en lo que acabamos de decir; pero las observaciones siguientes, clásicas y tomadas de J. H. Nicolas completan y profundizan esa fundamentación.

Durante esta vida y en el ejercicio de su libertad, el hombre endereza sus acciones a un fin último, que puede ser cambiado en el curso de sucesivas elecciones. El pecador, bajo el influjo de la gracia, puede cambiar el sentido de sus opciones y orientarlas hacia fines que lo conduzcan a encontrar en Dios la plenitud definitiva. Dios promueve así continuamente la conversión del pecador; pero su misericordia no puede consistir en perdonar pecados de los que el pecador no quiere arrepentirse.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> Cfr. V concilio de Letrán: «... condenamos y reprobamos... a todos quienes afirman que el alma intelectiva es mortal, o que es única en todos los hombres y a quienes se opongan a esta doctrina. ... ella ... es inmortal y multiplicable individualmente... (FIC 231, DS 1440)

<sup>71</sup> Tornos, 1991, pp. 229, nota 49.

<sup>72</sup> Cfr. Kehl, 1986, pp. 294-295.

tirse. Esto supondría dar como bueno lo que en realidad es malo, lo cual contradice a la misma bondad divina.

Después de la muerte, la voluntad queda fijada en la elección vigente al morir; lo «querido» respecto al fin por la última elección libre se convierte en «querido y realizado»<sup>73</sup>. Con esta vida termina el periodo en que la persona humana mediante su voluntad libre dispone de sí ante Dios.

Esta es, a mi juicio, la única manera de conjugar la bondad de Dios con la eternidad las penas del infierno. La libertad queda fijada en el sentido de su última elección, no porque Dios lo decreta así caprichosamente, sino por la naturaleza misma de las cosas.

La posibilidad que tienen el hombre y la mujer de cambiar en esta vida el sentido de sus opciones se debe a su condición de espíritu encarnado. La persona humana, por su condición corporal, no puede ponerse toda ella por entero en cada una de sus elecciones; por eso puede retractarse de lo ya decidido.

La persona que como la angélica es puramente espiritual, se vierte por entero al decidir, y justo por ello, no tiene la posibilidad de arrepentirse ni del bien ni del mal. Queda fijada en uno u otro de una vez para siempre.

Esta definitividad es la que adquiere la persona humana en el momento de su muerte, al abandonar la condición corporeizada que es propia de su condición viandante. Ciertamente resucitará<sup>74</sup>; pero entonces el estado adquirido por el espíritu humano al morir se transmitirá a su cuerpo respectivo. Este quedará transido por la condición de su espíritu, definitivamente buena —y será entonces «cuerpo espiritual» penetrado por el mismo Espíritu Santo que ha transformado su espíritu<sup>75</sup>—, o definitivamente *maligna*.

Dios no puede nada contra la libertad; no puede suplantarla ni aniquilarla. El amor divino tropieza con sus propios límites: no puede actuar contra su propia esencia como amor, y pasar por alto el querer del otro, salvándolo a pesar de todo<sup>76</sup>.

La posibilidad del infierno eterno, real según la Escritura, implica la definitividad de las decisiones de la libertad. No es inconcebible una libertad que se encierre en el puro egoísmo, y se defina contra el amor; se

<sup>73</sup> Cfr. Nicolas, 1980, pp. 244-246.

<sup>74</sup> No prejuzgo nada sobre el estado intermedio, ni del momento en que esta resurrección se efectúe.

<sup>75</sup> Cfr. 1 Co 15,44.

<sup>76</sup> Kehl, 1986, p. 295.

trataría de una libertad que viviría sólo de su propia autoafirmación, y se cerraría a la recepción del don del amor.

Ahora bien ¿cómo es posible que esa actitud permanezca vigente por toda la eternidad? Parece que únicamente si tal libertad ha sido constituida como inmortal, por el mismo hecho de su creación. Como dice M. Kehl: «el ser creado por Dios implica el sí irrevocable del creador a su creatura, y la fidelidad indestructible de Dios hacia ella»<sup>77</sup>. El sí divino sustenta a la persona humana, también cuando ésta se decide contra él<sup>78</sup>.

De esta manera se hace comprensible la posibilidad de la condenación eterna como resultado exclusivo de la acción de la creatura. En la consumación de la creatura Dios únicamente comunica salvación y perfecta comunidad con El mediante el don de la Resurrección. En cambio el fundamento de una consumación negativa se halla únicamente en la actuación de la persona humana<sup>79</sup>.

Dios sólo comunica amor. Podría objetarse que su amor fracasa en el condenado, pues no obtiene la salvación que se propone, y no puede consumarse como amor.

Efectivamente el amor pleno implica la respuesta por parte del amado. Sólo así descansa la búsqueda del amante, y se produce la fruición en el perfecto encuentro de ambos. Pero en Dios el amor de donación halla su plenitud en la perfecta respuesta por parte del Hijo al amor del Padre en la comunión del Espíritu Santo.

Nada falta al amor de Dios; cuando éste se dirige a nosotros ya se halla consumado, y su ofrecimiento es producto de la pura generosidad divina. Puede mantenerse esta oferta para siempre, sin mengua de la plenitud y de la felicidad divinas, aunque para siempre falte también la respuesta positiva por parte de la creatura.

### 3.5. *La condenación, una posibilidad que podemos esperar de la bondad de Dios que nunca llegue a consumarse*

Nunca podremos excluir de nuestra vida la posibilidad de la condenación eterna. El mensaje de la fe me obliga a contar con ella. Pero tal vez «finalmente todo irá bien y todas las negatividades y todos los ab-

<sup>77</sup> Kehl, 1986, p. 295.

<sup>78</sup> «dieses Ja trägt den Menschen auch da noch, wo er sich gegen es entscheidet»: KEHL, 1986, 296

<sup>79</sup> Kehl, 1986, p. 294.

surdos tendrán un final feliz»<sup>80</sup>. La fe también me abre a la esperanza de que la permanente oferta que Dios nos hace de su amor, logre la salvación de todos los hombres.

A esta esperanza pueden contribuir diversas consideraciones. Una de ellas es pensar que sólo Dios es juez de los corazones. La ética teológica de nuestros días nos ha hecho especialmente sensibles a los aspectos subjetivos a la hora de cualificar la moralidad, y nos invita a evitar juicios apresurados sobre las conductas. Cabe además meditar si la voluntad se compromete con la misma libertad en las opciones negativas que en las positivas. La opción por el bien exige un compromiso personal y profundo; mantener la opción buena a lo largo del existir implica renovarla con creciente intensidad. Esta es la grandeza de la verdadera aventura de la libertad.

En cambio, las víctimas de las estructuras de pecado y de las mediaciones culturales perversas pueden serlo con una responsabilidad menor que la que parece reflejar su conducta.

La oración de Jesús, «Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen», así como de su recomendación de «no juzgar» para «no ser juzgados», ¿no poseen una profundidad insondable?

Sin embargo, al llamar la atención acerca de la insondabilidad de los juicios de Dios, no quiero desde luego incurrir en el dislate de presuponer que no existe la libertad frente al mal.

Otro motivo para esperar para todos: apoyándose en santo Tomás de Aquino subraya Balthasar que la misericordia, como causa primaria de la actividad divina hacia la creatura, actúa con más energía («vehementius») que la justicia, que habría de ser considerada como causa segunda. Cabe esperar que la justicia final hacia cada hombre se ejerza mediante el perdón y que así los pecadores recobren la «rectitudo voluntatis» que perdieron al pecar<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> Las expresión es de Julián RUIZ DÍAZ, «La decepción no ganará la partida»: El Ciervo enero 1994, 36 (recensión del libro de M. FRAJMO: *Fragmentos de esperanza*, Estella, Verbo Divino, 1992).

<sup>81</sup> Balthasar, 1987, 137-145. Balthasar se refiere a la *Summa theologiae* de santo Tomás, I, 21, a. 1 ad 3 (donde se lee: «Deus operatur iustitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis. Sed ... hoc unicuique debetur quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae»), y a. 4 in corp («in quolibet opere Dei apparet misericordia, quantum ad primam radicem ejus. Cuius virtus salvatur in omnibus consequentibus; et etiam vehementius in eis operatur, sicut causa primaria vehementius influit quam causa secunda. Et propter hoc etiam ea quae alicui creaturae debentur, Deus, ex abundantia suae bonitatis, largius dispensat quam exigit proportio rei. Minus est quod sufficeret ad conservandum ordinem justitiae, quam quod divina bonitas confert, quae omnem proportionem creaturae excedit»).

Balthasar ha relacionado esa actividad perdonadora divina con el descenso de Jesús a los infiernos, sugiriendo una hipótesis que varios autores recogen. Jesús desciende junto al pecador, y éste reencuentra al Dios que por amor se ha hecho impotente en su Hijo, y se ha solidariado así hasta el extremo con quien se condena a sí mismo<sup>82</sup>.

«En su rebelión, —se pregunta Balthasar— ¿puede verdaderamente el hombre resistir hasta el final a este Dios-Hombre que se entrega en su lugar por sus pecados?»<sup>83</sup>.

Esa última posibilidad de incorporación a Jesús habría de darse, para no caer en la teoría de la apokatástasis, antes de la muerte del pecador.

Cabe añadir que tal vez esa última intervención de Jesús se haga posible en virtud de la libre solidaridad con los demás hombres que es propia del amor cristiano. Quien teme por su propia salvación, y, consciente del riesgo supremo que la vida encierra, ora y trabaja por la salvación de los demás, se hace uno con ellos en la verdad del amor.

Su libertad profunda, unida a la de Jesucristo, afecta a todos, y puede ser el elemento necesario para que la intervención salvadora del crucificado logre, dentro aún del tiempo de esta vida y no de una manera mágica, una última respuesta positiva de la libertad del pecador.

Se abre así la posibilidad de esperar para todos la salvación. No porque ésta se produzca sin contar con la libertad creada. Sino porque se realice en virtud de la libertad del Resto: de quienes temiendo por la propia salvación, trabajan hasta el límite por la salvación de todos.

Subrayemos el carácter de hipótesis de estas consideraciones, con el fin de no caer en la tentación, contra la que nos precave la CTI, de intentar determinar de manera concreta los caminos por los que se puedan conciliar la bondad infinita de Dios y el respeto a la verdadera libertad humana<sup>84</sup>.

Conviene además tener en cuenta que abrirse al amor en un gesto silente de aceptación del silencioso amor de Jesús, significa darle cabida en la hondura del corazón, pero no necesariamente la inundación de toda la persona por el mismo amor.

Las resistencias al amor deben aún ser vencidas, y la doctrina del purgatorio cobra aquí todo su relieve. La apertura a la presencia del

<sup>82</sup> Cfr. J. J. O'DONNELL, J. J: *Il Mistero della Trinità*, Roma-Casale Monferrato, 1989, pp. 69-70, refiriéndose a la opinión de H.U. von Balthasar. También W. BREUNIG, en *Juicio, retribución y condenación: MS V*, pp. 811-816, se remite a esta opinión de Balthasar.

<sup>83</sup> Balthasar, 1988, pp. 54.

<sup>84</sup> Cfr. o.c. en nota 38, n.º 10.3.

amor de tantas zonas de la personalidad antes sujetas al pecado implicará un proceso costosísimo. Balthasar alude al carácter de las penas del purgatorio, tan terrible según Orígenes, que puede ser prudente callar sobre él, como el cirujano oculta el escalpelo al paciente, para que el temor no lo paralice<sup>85</sup>.

Sin embargo, y en coherencia con lo dicho, la purificación tampoco puede ser entendida como conjunto de penas impuestas de modo exterior. Más bien será resultado del mismo encuentro con el Amor personal que abrasa y purifica, y así va devolviendo la rectitud integral<sup>86</sup>.

### 3.6. TEMOR INTEGRADO, Y ASÍ SUPERADO POR LA FE EN EL AMOR QUE DIOS NOS TIENE

No cabe dudar de que la voluntad amorosa de Dios se propone la salvación de todos los hombres. Los numerosos textos aducidos por von Balthasar fundamentan esta convicción<sup>87</sup>. La familiaridad con Dios puede además hacer crecer esta esperanza hasta convertirla en una especie de certeza existencial de mi salvación y de la de todos los hombres. Más aún, observa Balthasar con agudeza, la actitud cristiana parece conducir a esperar la salvación de los demás antes que la de uno mismo<sup>88</sup>.

Sin embargo, la esperanza no elimina el riesgo de la perdición. Dios en su amor siempre me será fiel; pero ¿lo seré yo? Rahner observa que el mensaje cristiano me dice: «tu puedes ser quien se encierre en la soledad absoluta, mortal y definitiva del rechazo de Dios»<sup>89</sup>. El mismo Balthasar afirma de manera incluso dramática que todo creyente que escucha la palabra de la Escritura debe necesariamente considerar la eventualidad extrema de la condenación. Por más que no le sea posible

<sup>85</sup> Balthasar, 1988, 81.

<sup>86</sup> Küng, 1983: «la purificación es el encuentro con Dios, en cuanto que tal encuentro juzga y acrisola al hombre, pero también lo libera e ilumina, lo salva y perfecciona».

<sup>87</sup> Cfr. supra 2.1., l.c. en nota 25.

<sup>88</sup> Balthasar alude a las personas sencillas que, según varias historias de eremitas, consideraban más fácil la salvación de los demás que la de ellos mismos. Así el orfebre de Alejandría que confía a San Antonio que mañana y tarde se repite: «la ciudad entera, desde el más pequeño al más grande, va a entrar en el reino por razón del bien que hace, pero yo, a causa de mis pecados, tendré el castigo como herencia». También Kierkegaard se plantea las cosas de la misma manera: «los demás serán bienaventurados,... para mí solo la cuestión sigue siendo aleatoria» Cfr. Balthasar, 1988, pp. 83-85.

<sup>89</sup> Balthasar, 1987, 68.

hacerse a esta idea, no puede dejar de tenerla en cuenta, ni pasar a la ligera sobre esta amenaza, ni para sí mismo ni para cualquiera de las personas de las que es solidario en Cristo<sup>90</sup>.

La esperanza debe ser activa, y como tal, «objeto de esfuerzo, de lucha, de pasión, como lo ha sido en la existencia del apóstol»<sup>91</sup>. Sería presuntuoso esperar sin cooperar con la gracia de Dios.

De la posibilidad de que esta cooperación falle, proviene el riesgo que acompaña a la certeza de la esperanza; riesgo inherente a nuestra condición finita y viandante.

Finita, porque ni existe por sí misma, ni se posee a sí misma. De ahí que al hombre por esencia le corresponda la inseguridad existencial<sup>92</sup>.

Viandante, y por consiguiente, aún no vinculada de manera definitiva al Gozo de Dios. De aquí que, en su último y más profundo sentido, la peligrosidad y el carácter amenazante de la existencia consista en el riesgo de poder pecar o llegar a ser culpable. Este es el riesgo que «introduce hasta lo más íntimo de la existencia humana la posibilidad real de la disminución en el ser y de la ruina». No ya en sentido moralístico sino metafísico<sup>93</sup>.

¿Cómo convivir con este riesgo, y con el temor que de él se deriva? Dado que no es posible eliminarlo, ¿es posible integrarlo de manera positiva en nuestra existencia? Ciertamente sí. Volviéndonos al Amor que Dios nos tiene, y que es más grande que nuestra debilidad. La respuesta paulina no deja lugar a dudas: en todo aquello que hace presa en nuestra debilidad, y así la pone de manifiesto, en nuestra limitación y en nuestro pecado, vencemos gracias a aquél que nos amó<sup>94</sup>.

La conciencia de la debilidad humana es ineludible para vivir en la verdad<sup>95</sup>. Pero esta verdad queda incompleta sin la fe en el Amor que Dios nos tiene, y que es más grande que la propia debilidad.

<sup>90</sup> BALTHASAR, 1988, 78: «Tout croyant sérieux qui écoute la parole de l'Écriture doit envisager sans recours cette éventualité extrême /de la condenación/, même s'il lui est à jamais impossible de se faire a cette idée. Il ne peut s'en détourner, il ne peut passer à la légère sur cette menace, ni por son propre compte ni pour l'un quelconque des hommes dont il est solidaire dans le Christ». No he podido tener acceso al original alemán de este texto.

<sup>91</sup> Balthasar 1988, 61, citando a J. Gnilka.

<sup>92</sup> Cfr. PIEPER: *Lieben, hoffen, glauben*, München, 1986, p. 241.

<sup>93</sup> Cfr. Pieper, p. 247.

<sup>94</sup> Cfr. Ro 5, pp. 6-11; 8, pp. 31-39.

<sup>95</sup> Esta conciencia de la propia debilidad es característica de Pablo: 1 Co 2,3; 2 Co 4,7; 2 Co 12,9...

Esta no desaparece de nuestra realidad ni debe desaparecer de nuestra conciencia psicológica. Pero la fe en el Amor de Dios Padre, la integra y la supera; la convierte en patencia para el mismo Amor, y en humildad consciente de la finitud humana y del propio pecado.

Surge así la conciencia de la gratuidad. El Amor fluye en toda circunstancia, y adquirimos, en palabras de Javier Garrido, ese máximo de libertad que consiste en liberarnos de la necesidad de dominar la vida<sup>96</sup>.

El Amor que desciende posibilita la respuesta, asimismo gratuita y confiada de la creatura: tomad Señor y recibid toda mi libertad... dadme vuestro amor y gracia que ésta me basta (EE 234).

Quien sigue este camino, y responde con amor al Amor, echa fuera el temor. «No hay temor en el amor; sino que el amor perfecto expulsa el temor, porque el temor mira al castigo; quien teme no ha llegado a la plenitud en el amor» (1 Jn 4,18). El creyente siente su debilidad; pero la siente liberada por y para el Amor.

### 3.7. BONDAD DE DIOS E INFIERNO ETERNO

¿Recibimos de estas consideraciones alguna indicación que nos sirva para concluir nuestra reflexión sobre la compatibilidad de la bondad de Dios con la eternidad del infierno?

La respuesta es afirmativa. Refiriéndonos a Pieper, hemos considerado que el infierno es una posibilidad existencial intrínsecamente radicada en la naturaleza misma del espíritu creado, libre e inmortal; intrínsecamente radicada y por ello inevitable en cuanto tal posibilidad.

Tenemos pues que contar con ella, puesto que pertenece a la verdad misma de nuestra condición humana; al mismo tiempo hemos de hacer cuanto esté a nuestro alcance para que esa posibilidad no se consuma, y logremos la salvación que consiste precisamente en la apertura a nuestro Dios, Padre y Amor.

Este se halla siempre dispuesto a otorgarnos su apoyo. Es más se nos ofrece El mismo de manera permanente para que no se consuma el «poder pecar» que significaría nuestra condenación. Dios quiere convertirme en aliado de su constante solicitud por evitar mi condenación y la de mis compañeros de humanidad.

Por eso, si he de contar con la posibilidad de mi perdición, mucho más ha de invadir mi conciencia psicológica el convencimiento del

<sup>96</sup> J. GARRIDO: *Educación y Personalización*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1990, p. 118.

Amor inmenso de nuestro Padre Dios. El, que no puede evitar que el infierno sea una posibilidad de sus creaturas libres, hace todo lo que puede, hasta entregarnos a su propio Hijo, para que esa posibilidad no se convierta en trágica realidad en ninguno de aquellos que dio a su Hijo como hermanos.

Estas consideraciones nos orientan también a la hora de integrar la posibilidad del infierno en el anuncio de la Buena Noticia de la salvación. No se trata de soslayar sistemáticamente el tema, sino de presentarlo a la luz del Amor.

La persona humana debe ser confrontada también en nuestro tiempo, con la posibilidad de perderse. No tanto para conducirla a reprimirse por temor, cuanto para que se asuma con responsabilidad.

El temor de Dios, según se desprende de nuestras consideraciones, no es temor a Dios, sino a nosotros mismos ante Dios, a nuestra posibilidad de fallar, y de ofenderle.

De esa posibilidad nos salva el Amor que Dios nos tiene en Jesucristo. Llegar a experimentar de alguna forma la hondura de la condenación, contribuye a hacer sentir la gratuidad y la inmensidad de la salvación que Dios nos otorga mediante la Cruz de Jesucristo. Quien se siente liberado por el Amor, confía en él, y se encuentra a su vez suelto y disponible para amar.