

PRESENTE Y FUTURO EN LA ESCATOLOGIA CRISTIANA

Son muchos los estudios recientes que de un modo u otro han abordado los problemas de la relación entre la escatología realizada y la escatología de futuro, de la continuidad y ruptura entre el mundo presente y el que esperamos, de la salvación ya realizada y todavía no alcanzada en plenitud, etc. Igualmente se ha hecho consciente la teología del problema de lenguaje que las afirmaciones escatológicas plantean, dado que no disponemos de categorías adecuadas para «describir» la plenitud futura; ésta, por definición, trasciende nuestras posibilidades de comprensión, pues no esperamos otro *éskhaton* más que la plena manifestación de Dios en Jesucristo y nuestra participación en su vida gloriosa¹.

¹ Cf. entre la abundante producción de los últimos años, K. RAHNER, *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*, en *Escritos de Teología* IV, Madrid 1964, 411-439; H. U. VON BALTHASAR, *Eschatologie*, en J. FEINER-J. TRÜTSCH-F. BÖCKLE, *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1958, 403-421; E. SCHILLEBEECKX, *Algunas ideas sobre la interpretación de la escatología*: *Concilium* 5,1 (1969), 43-58; J. ALFARO, *Escatología, hermenéutica y lenguaje*: *Salmanticensis* 27 (1980) 233-246; D. WIEDERKEHR, *Perspektiven der Eschatologie*, Zürich 1974; entre los tratados de escatología, cf. CH. SCHÜTZ-H. GROSS-K. H. SCHEKLE-W. BREUNING, *La consumación escatológica*, MySal V, Madrid 1984, 525-845 (las cuestiones hermenéuticas son tratadas por CH. SCHÜTZ, en las p. 596-642); J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Madrid 1975; J. RATZINGER, *Escatología. Muerte y vida eterna*, Barcelona 1980; C. POZO, *Teología del más allá*, Madrid 21980; H. VORGRIMLER, *Hoffnung auf Vollendung. Aufriss der Eschatologie*, Freiburg-Basel-Wien 1980; J. GIL I RIBAS, *Els nostres morts no envelleixen. Escatologia cristiana*, Barcelona 1984.

Los diversos problemas mencionados, aunque distintos entre sí, están con todo en íntima relación. En efecto, del modo como pensemos la relación entre lo que tenemos y lo que esperamos, la continuidad y discontinuidad entre este mundo y el futuro, dependerá el valor que demos a nuestro lenguaje y a nuestras afirmaciones teológicas sobre la escatología. La razón de ello es clara: si creemos que existe una simple continuidad entre este mundo y el futuro la cuestión hermenéutica pierde mucha de su virulencia. En tal caso, las afirmaciones sobre el futuro escatológico no rebasarían el marco de lo que no es conocido, y no ofrecerían más problemas de interpretación que cualquier otro aserto sobre el mundo en que nos movemos. Y a la inversa, la convicción de una ruptura total entre este mundo y el que ha de venir privaría de sentido todo lenguaje escatológico. Por definición no podríamos decir nada sobre ese futuro ignoto, ya que éste no tendría ninguna relación con el presente. En ninguno de los dos supuestos nos podríamos enfrentar con el futuro con actitud de esperanza, ya que ésta implica una cierta anticipación de algo que no poseemos ni tampoco conocemos del todo.

Es claro que la escatología cristiana no puede adoptar ninguna de las dos posturas extremas que acabamos de explicar. Ya desde el Nuevo Testamento, la Iglesia ha hablado del futuro que esperamos con clara conciencia de decir sobre él algo con sentido. La buena nueva de Jesús tiene una clara dimensión escatológica a la que no podemos renunciar. Por otra parte, es claro igualmente que en el Nuevo Testamento no encontramos sólo afirmaciones acríicas sobre el más allá, por más que el problema hermenéutico no se planteara entonces del mismo modo que en la época contemporánea. No hay parangón posible entre esta vida y la que esperamos (cf. Rom 8,18); ahora vemos sólo como por un espejo, mientras que después veremos cara a cara (cf. 1 Cor 13,12); se podrían multiplicar los testimonios que expresan una conciencia clara de la inadecuación entre nuestras palabras y la realidad a la que se refieren (cf. Mt 22,30; 1 Cor 2,9; 15,35ss; 2 Cor 4,18; 5,6; 12,4; Heb 11,1; Ap 21,4, etc.). Continuidad a la vez que discontinuidad entre la situación presente y la futura, y, por tanto, posibilidad de hablar de esta última aun con conciencia de la inadecuación de nuestras categorías, he aquí un dato neotestamentario al que ha sido sustancialmente fiel la tradición mantenida a lo largo de la historia.

Pertenece igualmente a la conciencia cristiana la convicción de que la plenitud que esperamos es esencialmente gracia, donación de Dios, y que no se trata, por consiguiente, de algo que el hombre pueda alcanzar por las propias fuerzas o que esté en continuidad con cualquier

tipo de progreso que se pueda alcanzar en esta historia. Desde este punto de vista está justificada toda acentuación de la discontinuidad entre este mundo presente y el futuro. Pero, a la vez, se trata del futuro de los hombres que han vivido, viven y vivirán en este mundo, y de la historia que ellos construyen en libertad como respuesta a la llamada de Dios. No basta, por tanto, una acentuación unilateral de la discontinuidad para ser fieles al mensaje cristiano y poder hablar con sentido del objeto de nuestra esperanza. Existe una continuidad en la identidad de las personas; incluso está también en la conciencia de la Iglesia la idea de una participación del cosmos, renovado y liberado de la vanidad, en la libertad gloriosa de los hijos de Dios (cf. Rom 8,19ss) ².

En realidad, esta combinación original de continuidad y discontinuidad que encontramos en la escatología cristiana, empezando ya por el Nuevo Testamento, recibe su luz de Jesucristo resucitado, único centro y punto de partida válido para la reflexión teológica sobre estos temas. La resurrección de Cristo significa la acción escatológica por excelencia de Dios, su irrupción en la historia que marca para siempre el rumbo de la humanidad. La resurrección de Cristo es una novedad, y, por tanto, novedad será también la participación de los hombres en su gloria cuando él venga en su manifestación definitiva. La discontinuidad con el presente está, por tanto, clara desde este punto de vista cristológico. Pero si en Jesús, a su vez, el fin está de algún modo anticipado, también está anticipada la novedad que esperamos ³. La promesa de Dios es ya realidad en Cristo; él es el primogénito de los muertos (cf. 1 Cor 1,18; Rom 8,29), el primero de los resucitados (cf. Hch 26,23), las primicias de la resurrección para todos los que creen en Él (cf. 1 Cor 15,23). En él se nos abre la esperanza en el futuro porque tenemos ya las primicias del Espíritu, garantía de la participación en la plenitud de Cristo (cf. Rom 8,11,23; 2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14). Por ello tiene sentido hablar del futuro como de una dimensión interna del presente ⁴, dado

² En la discusión exegética se ha levantado alguna voz en defensa de que el Nuevo Testamento no dice nada sobre el futuro del cosmos; cf. A. VÖGTLE, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970; por la opinión contraria parece inclinarse K. H. SCHEKLE, o.c., 723s; 733s. El concilio Vaticano II (LG 48; GS 39, etc.) parece presuponer una transformación del cosmos; volveremos en seguida sobre esta cuestión. Se puede ver el resumen de la discusión en torno a estos temas de C. POZO, o.c., 138ss; también la reflexión de K. RAHNER, *Problematik der neuen Erde*, en *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln 1967, 580-592.

³ Cf. J. ALFARO, o.c., 242.

⁴ Así, E. SCHILLEBEECKX, o.c., 51; cf. también K. RAHNER, o.c., 428ss; desde el punto de vista bíblico, A. L. DESCAMPS, *Réflexions sur l'eschatologie de Jésus*, en M. CARREZ-J. DORÉ-P. GRELOT, *De la Tôrah au Messie. Mélanges H. Cazelles*, Paris 1981, 431-445, esp. 439s.

que participamos ya de la primicia del mundo que vendrá. Hay que afirmar, por tanto, a la vez la escatología de presente y de futuro para hacer justicia a las afirmaciones del Nuevo Testamento⁵. En Cristo se ha dado el sí definitivo de Dios a los hombres, la alianza definitiva, y, por tanto, lo que esperamos tiene su firme base en lo que ya nos ha sido dado. Si, por una parte, la promesa ya es realidad; por otra, ésta todavía no se ha manifestado del todo. Cristo es Señor en virtud de su resurrección de entre los muertos, y ejerce su dominio sobre el mundo; pero este dominio está todavía oculto. Al estadio de no plena manifestación de Cristo corresponde un estadio de no plena manifestación de lo que nosotros somos: «Habéis muerto, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios; cuando aparezca Cristo, vida vuestra, entonces también apareceréis vosotros con él en gloria» (Col 3,3s; cf. 1 Jn 3,2). Con la plena manifestación de Cristo se dará también la plena manifestación de lo que es el cristiano. Con todo, es claro que nuestra suerte definitiva no está aún determinada. Mientras caminamos en esperanza, por fuerte e intensa que ésta sea, nuestra vida está marcada todavía por el signo de la ambigüedad.

Señorío real de Cristo y esperanza de la plena manifestación de todo lo que ello implica, he aquí los dos polos que marcan la continuidad y discontinuidad entre lo que somos y lo que seremos, el mundo presente y el futuro. La resurrección de Cristo es anticipación y primicia de aquello que todavía no se ha realizado en plenitud. Si estos dos aspectos de nuestra fe en Cristo han de ser afirmados a la vez, sin que ninguno de ellos pueda desaparecer a costa del otro, la escatología de presente y de futuro habrán de sostenerse también la una a la otra como dos aspectos de la misma realidad. No podemos minimizar lo que Dios ya nos ha dado, porque inevitablemente reduciremos lo que nos quiere dar todavía. Y, a la vez, no podemos apreciar debidamente lo que tenemos si no es considerándolo como la primicia y la garantía de algo mucho mayor.

Escatología de presente y escatología de futuro, ruptura y continuidad, se han de afirmar, por consiguiente, a la vez, resistiendo a la tentación de insistir en una a costa de la otra. En realidad se sostienen mutuamente. Del mismo modo que no cabe fe en la resurrección de Jesús sin esperanza en la parusía, y viceversa.

Son numerosos los puntos concretos de la escatología a los que puede aplicarse esta norma de la insistencia simultánea en la ruptura y la continuidad entre esta realidad presente y el mundo que esperamos.

⁵ Cf. J. WANKE, *Die Zukunft des Glaubenden. Theologische Erwägungen zur johanneischen Eschatologie: Theologie und Glaube* 71 (1981) 129-139.

Uno de ellos es el valor de la obra humana en la transformación del mundo, del trabajo en todas sus dimensiones. ¿Tiene valor todo ello sólo en cuanto el hombre cumple con su deber y así se perfecciona moralmente, ejercita en un modo concreto el amor a Dios y al prójimo, o pertenecerá también al mundo futuro el resultado de su esfuerzo? El Concilio Vaticano II se hizo eco de esta cuestión en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, especialmente en el n. 39. El texto conciliar se mantuvo en el plano de lo generalmente aceptado, y no quiso entrar a resolver puntos concretos del debate teológico de aquellos años. Por un lado se insiste en la distinción entre progreso temporal y Reino de Dios, pero a la vez se afirma que el primero, «en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la comunidad humana, interesa al Reino de Dios en una gran medida». Y en el último párrafo se añade: «Los bienes de la dignidad humana, de la comunión fraterna y de la libertad, es decir, los buenos frutos de la naturaleza y de nuestro esfuerzo... los encontraremos de nuevo limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal...» También en estos textos, como no podía ser menos, es perceptible la dialéctica continuidad-ruptura. Se afirma una transformación por obra de Dios de aquello que aquí ya tenemos. ¿Es posible avanzar algo más, precisamente en virtud de la insistencia simultánea en la continuidad y en la ruptura?

Ante todo hay que señalar que la transformación escatológica del mundo, como ya hemos dicho respecto de la resurrección del Señor, significa una novedad radical respecto a todo lo precedente. No la podemos colocar en simple continuidad con el desenvolvimiento de la historia. Ya K. Rahner señalaba hace tiempo que por todas las salidas de la historia humana puede encontrarse la entrada en el Reino de Dios⁶. No sabemos cómo será el último estadio de la humanidad o del mundo. La esperanza en el futuro de Dios es una esperanza trascendente. Hablar de «preparación» de la parusía o del Reino no me parece muy afortunado. Pero en todo este contexto se habla —así lo hacen también los documentos conciliares— de «transformación», «transfiguración», etc. Es decir, la intervención soberana y gratuita de Dios no tiene las mismas características de la creación *ex nihilo*, aunque tenga algunas semejanzas con ella. Se trata de una transformación de

⁶ Cf. *Historia del mundo e historia de la salvación*, en *Escritos de Teología V*, Madrid 1964, 115-134, esp. 133. H. U. VON BALTHASAR, *Zuerst Gottes Reich*, Einsiedeln 1966, señala la dificultad de aplicar a la relación del nombre con Dios la noción de progreso. Es claro que es otra la perspectiva en que hay que situarse.

lo que ya existe, de la transfiguración del hombre y la realidad que lo circunda.

Ahora bien, también el esfuerzo humano y sus frutos pertenecen a este mundo. A este mundo sometido a la ley de la caducidad, y cuya figura pasa (cf. 1 Cor 7,31; 1 Jn 2,17s); pero también al mundo que Dios transformará. No hay continuidad sin ruptura, marcada por la novedad de la intervención de Dios que es la manifestación de sí mismo en Cristo glorioso. Pero la novedad de esta acción de Dios es precisamente la resurrección de los muertos y la comunicación de su vida al hombre caduco. La novedad está precisamente en la permanencia de lo percedero. Si este mundo ha de ser transfigurado lo habrá de ser también al parecer la obra del hombre en El. Porque, en efecto, la obra del hombre no es menos creación de Dios que la naturaleza. No es menos obra de Dios lo que se realiza por medio de las causas segundas que lo que el Creador hace «directamente»; y de estas causas segundas no podemos excluir al hombre en el ejercicio de su libertad. También el hombre, en su libre respuesta a Dios, coopera en el designio divino. También lo que nosotros hacemos es obra de Dios por medio de Cristo, subsiste en él y hacia él camina.

Ahora bien, decíamos hace un momento que la vida del hombre, y, por tanto, también su obra, está bajo el signo de la ambigüedad. Es claro, por consiguiente, también desde este punto de vista, que no podemos afirmar una continuidad sin ruptura. El hombre coopera con su esfuerzo al designio de Dios sobre el mundo, coopera con su obrar creador, pero no sólo. También se opone a él; la respuesta humana a Dios es a veces negativa. Los hombres somos pecadores, y las consecuencias de este pecado se reflejan en la sociedad y en el mundo. No es preciso insistir en este punto, porque está en la mente de todos. La irrupción de Dios en la historia tiene un poder transformador y purificador. En *Gaudium et Spes*, 39, se habla expresamente del reencontro de los frutos de nuestro trabajo «purificados de toda mancha». No todo lo que el hombre hace está hecho en el Espíritu y según el mandato del Señor (cf. de nuevo GS 39); por tanto, no podemos considerar acriticamente que todo cuanto aquí hacemos va a tener una relevancia positiva en la construcción del mundo futuro⁷. Hace falta la intervención purificadora de Dios. Pensemos en que no sólo nuestra obra, sino también nosotros mismos, tenemos necesidad de purificación. Es inevitable que en el mundo crezcan juntos el trigo y la cizaña, y en último término el juicio está reservado sólo a Dios (cf. Mt

⁷ D. WIEDERKEHR, o.c., 263, habla de la «discontinuidad hamartiológica» entre este mundo y el futuro.

13,24-30). No sabemos con claridad cuándo nuestro progreso temporal es en realidad un progreso humano en la plenitud de sentido (en la dignidad humana, la unión fraterna, la libertad, por mencionar los aspectos que en el Concilio señala; el crecimiento en estos auténticos valores parece que implica, según el Concilio, una relación con Cristo: cf. GS 22; 32; 38; 41; 45). De ahí las reservas que se imponen ante una prematura identificación entre el progreso temporal y el Reino de Dios. Pero una vez admitido el principio de que Dios transformará —en modo que no nos es conocido— nuestro mundo presente, no se ve por qué no se ha de dar relevancia escatológica a lo que el hombre hace según el designio divino, marcado por el sello de Cristo.

Continuidad y ruptura han de afirmarse, una vez más, a la vez; aquí en relación con la obra de Dios y la obra del hombre. No tiene por qué la escatología ser una excepción al principio básico de afirmación de Dios y del hombre, de la gracia y de la libertad, etc., aunque siempre bajo la primacía de lo divino. Pero una primacía que no anula, antes al contrario, posibilita y potencia la acción humana. El valor trascendente y definitivo del mundo y de la historia es posible por la acción de Dios, que salva de la vanidad la obra humana⁸. En efecto, sólo por la intervención escatológica de Dios, la acción del hombre queda liberada de caer en el vacío; pero en virtud precisamente de esta acción de Dios, la obra humana ha sido en verdad salvada de la vanidad. No se trata, como se ve, de propugnar el valor de lo humano a costa de la primacía divina, sino de ver a ésta en la plenitud de sus efectos.

Si la intervención graciosa de Dios no anula, sino que potencia y da valor trascendente a nuestra realidad humana, debemos considerar que cuanto desde nuestro punto de vista, a la luz de la fe en Cristo, tiene sentido en orden a la plenitud de nuestra existencia, lo tiene también desde el punto de vista escatológico. Si continuidad y ruptura han de afirmarse simultáneamente en una dialéctica irrenunciable, no tiene sentido hablar del más allá sólo con la negación sistemática de nues-

⁸ H. DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1966, 233: «Oeuvre réelle d'un Dieu bon, le monde a une valeur réelle. Plus encore que le milieu dans lequel l'homme doit agir et s'engager, plus que l'instrument qu'il doit employer, il est, pour ainsi dire, l'étoffe du monde à venir, la matière de notre éternité. L'homme a donc moins à se libérer du temps qu'à se libérer par le temps. Il n'a point à s'évader du monde, mais à l'assumer. Seulement, pour comprendre et le temps et le monde il est nécessaire de porter son regard au delà; car c'est son rapport à l'éternité qui donne au monde sa consistance et qui fait du temps un devenir réel. Et c'est l'espérance d'une transformation radicale et dernière qui sauve notre effort terrestre de la vanité»; cf. también D. WIEDERKEHR, o.c., 288.

tras categorías. Sabemos ciertamente que éstas no son suficientes, y que en ningún caso nos permiten la «descripción» del mundo que va a venir. La ruptura escatológica nos impone esta reserva. Pero, a la vez, el principio de continuidad, tal como lo hemos expuesto, nos da la posibilidad de hablar con sentido del futuro que esperamos no sólo en la negación, sino también en la afirmación de los valores que dan sentido a nuestra existencia y de las dimensiones esenciales en que ésta se desenvuelve. Nuestra libertad y la de los demás, la historia todavía abierta ante nosotros, la solidaridad entre todos los hombres, son principios cuya validez reconocemos y que tenemos que tener presentes cuando pensamos en el mundo futuro y en aquello que seremos. Damos por supuesto, lo hemos dicho ya, que la intervención divina es indeducible a partir de los acontecimientos históricos intramundanos. Además es claro que nos está velado el *cómo* de los eventos futuros y sus consecuencias. Pero en virtud de la revelación cristiana podemos y debemos hablar del *qué*. Es evidente la prudencia con que debemos usar nuestro lenguaje, porque esta misma distinción, clara en principio, no es fácil de mantener siempre en la práctica. Con todo, creo que podemos pensar que en el modo de desarrollar y exponer las cuestiones escatológicas, el criterio de dar el máximo valor a la realidad presente (afirmando a la vez la radicalidad de la acción divina) habrá de ser tenido en cuenta. Dios transformará lo que somos y tenemos, nuestra historia y nuestra vida, con todo lo que comportan de riesgo y desafío. Lo que para nosotros, desde nuestro modo de pensar y nuestras categorías, tiene valor y sentido en la construcción de nuestro ser y de nuestro mundo, ha de ser afirmado y valorado en la escatología cristiana. O, dicho de otro modo, un criterio hermenéutico de la escatología habrá de ser la afirmación de la relevancia escatológica de la realidad presente en todas sus dimensiones, pues esta realidad y no otra es el objeto de la acción transformadora de Dios. Una vez más la continuidad y la ruptura afirmadas a la vez.

Podemos tal vez estudiar una aplicación de este principio a una cuestión debatida en los últimos tiempos. Me refiero a la discusión en torno a la necesidad o no de afirmar en la escatología cristiana un fin del mundo y de la historia, la resurrección como un evento único relacionado con este fin y con la parusía de Cristo, y los problemas conexos con éstos en torno al estado intermedio, etc. Las razones aducidas por los diversos autores (además de los argumentos sacados de la Escritura o de la Tradición) han girado en torno a si se puede o no se puede hablar en el más allá de sucesión o de tiempo, etc. Es claro que no podemos trasladar sin más nuestras categorías a la si-

tuación después de la muerte, pero una simple negación de estas mismas categorías puede ser un modo de seguir ligados a ellas. Tal vez el problema se puede plantear mejor por un camino indirecto. Es claro que no podemos prescindir del momento de la ruptura y de la discontinuidad entre el presente y el futuro. De ahí la imposibilidad de representaciones del *cómo*. Pero si pensamos que junto a la ruptura hay que afirmar la continuidad, podemos tratar de ver cómo se pone mejor de relieve el valor de este mundo y de esta historia, el misterio de la solidaridad humana y de la unidad de todos en Cristo, la relevancia de la libertad de quienes todavía no han vivido, y, por tanto, de la historia que se ha de construir, para el mundo futuro, etc.⁹ Si el principio de la ruptura nos impide aventurar representaciones concretas, el de la continuidad nos invita a dar la máxima importancia a todo aquello que desde nuestro punto de vista la tiene; en la esperanza de que todo ello ha de tener su correspondencia en la consumación escatológica. Se trata, en definitiva, de nuestra plenitud en todas las dimensiones de nuestro ser y, derivadamente, de la plenitud de todo aquello que nos configura como hombres. De nuevo es aleccionador volver la mirada a Jesucristo resucitado, en quien, como ya hemos dicho, hallamos el fundamento y el paradigma de toda la escatología cristiana: todas las dimensiones de su existencia en el mundo han sido asumidas en la eternidad de Dios. También en Cristo resucitado hallamos la continuidad y la ruptura respecto de su vida terrestre. Es cierto que nuestras categorías no son adecuadas para hablar del más allá, pero las debemos utilizar porque cuanto con ellas expresamos tiene a la luz de Cristo resucitado una irrenunciable dimensión trascendente.

LUIS F. LADARIA

⁹ Cf. la posición sobre este punto de G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969, 379-414; también G. GRESHAKE-G. LOHFINK, *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit*, Freiburg-Basel-Wien 1982; y la contrapuesta de J. RATZINGER, *Escatología*, 174-178. El núcleo de la cuestión sería a mi juicio el siguiente: ¿es la historia «anticipable» de algún modo, sin que esta anticipación comporte de algún modo una devaluación? O tomando como punto de partida otro aspecto, ¿puede pensarse en una plenitud total en el más allá cuando no está todavía alcanzada aquí? Cf. sobre diversos aspectos de la discusión escatológica contemporánea ligados con el que nos ocupa, H. SONNEMANS, *Seele. Unsterblichkeit-Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie*, Freiburg-Basel-Wien 1984, esp. 407-465. Ultimamente W. KASPER, *Die Hoffnung auf die entgeltige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit*: Internaz Kath. Zeitschrift *Communio* 14 (1985) 1-14.