



Anuario de Historia de la Iglesia

ISSN: 1133-0104

ahig@unav.es

Universidad de Navarra

España

Saranyana, Josep Ignasi
La Escatología en España (y IV)
Anuario de Historia de la Iglesia, núm. 10, 2001, pp. 325-352
Universidad de Navarra
Pamplona, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35501021>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La Escatología en España (y IV)

Josep-Ignasi SARANYANA

Presentación

Llegamos ya al término de nuestro proyecto, con esta cuarta y última entrega de este boletín bibliográfico sobre la escatología en España. Hemos analizado los manuales publicados por españoles, desde 1945 a nuestros días (confiamos no haber olvidado ninguno), y hemos considerado algunas traducciones de especial relieve, editadas también aquí. En este cuarto boletín, que abarca de 1993 al 2000, damos también noticia de tres libros aparecidos en América Latina: uno en Montevideo/Buenos Aires, otro en San José de Costa Rica/Petrópolis y el tercero en la Ciudad de México.

No hemos atendido, porque habría resultado una tarea interminable, a los numerosísimos ensayos aparecidos en revistas especializadas, sobre todo de 1975 en adelante, para cuyo conocimiento remitimos a los boletines bibliográficos especializados¹.

Todos los manuales ahora analizados (1993-2000) sitúan la escatología en el contexto de la esperanza cristiana. Esto, que parece tan lógico, no se generalizó, al menos en España,

1. Cfr. Eliseo TOURÓN, *Escatología*, en «Información Bibliográfica» 39 (enero de 1981) 1-36 (Seminario de Madrid); Juan NOEMÍ, *Situación de la Escatología*, en «Revista Católica» 87 (1989) 7-22 (Santiago de Chile); Andrés TORNOS, *Boletín. Publicaciones sobre escatología (1979-1989)*, en «Miscelánea Comillas» 47 (1989) 301-317; Eliseo TOURÓN, *Una década de publicaciones sobre «la vida eterna» (1980-1990). Crónica y juicio*, en «Revista Católica Internacional Communion» segunda época (ed. esp.), 13 (marzo-abril de 1991) 173-188; Santiago DEL CURA, *Escatología contemporánea: la reencarnación como tema ineludible*, en AA.VV., *Teología en el tiempo. Veinticinco años de quehacer teológico*, Aldecoa, Burgos 1994, pp. 309-358; José ALVIAR, *La escatología como dimensión de la existencia cristiana. Tendencias en la escatología contemporánea*, en José MORALES et al. (eds.), *Cristo y el Dios de los cristianos. Actas del XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, 399-421. Por supuesto, el lector puede ver también los anteriores servicios de nuestro boletín, publicados en AHig 7 (1998) 229-248; 8 (1999) 253-276; y 9 (2000) 295-318.

Josep-Ignasi Saranyana

hasta que cruzaron los Pirineos los aires de la revolución del 68, que enfatizó todo género de esperanzas y de utopías. La influencia del marxismo de rostro humano, detectable ya a los pocos años de la terminación de la Segunda Guerra Mundial, fue asumida por la teología evangélica a mediados de los sesenta. Pasó posteriormente a la teología católica, sobre todo de habla alemana, y llegó al solar ibérico en la década de los ochenta. Finalmente, entró de lleno en los manuales en los noventa. En este largo proceso de trasvase, muchas de las categorías de ese marxismo fueron debidamente decantadas, en mayor o menor medida, según los receptores.

A lo largo de estos últimos ocho años han emergido, por vez primera, estudios escatológicos de teólogos evangélicos españoles. Hemos detectado dos manuales, de los que damos noticia. Son dos obras centradas en la expectativa milenarista, con dos enfoques muy dispares entre sí, pero cobijados por el mismo sello editorial. El primero de ellos se había publicado ya en 1977, en plena Transición política española, pero ahora, en 1993, ha sido distribuido con mayor publicidad.

Finalmente, en esta década final de siglo se advierte una influencia indiscutible, tanto en España como también en amplios sectores latinoamericanos, de las tesis escatológicas sobre el estado intermedio popularizadas por Juan Luis Ruiz de la Peña. En consecuencia, la publicación del manual póstumo de este autor, en 1996, ha sido uno de los hechos más relevantes del período. Por lo mismo, no pasará inadvertida su tercera edición, del 2000, en la que se han introducido importantes modificaciones.

Los años que ahora nos interesan se cierran con el ciclo catequético predicado por el Santo Padre sobre los novísimos. Este ciclo tendrá una influencia decisiva en adelante, por el enfoque novedoso de algunos temas. Posteriormente todavía ha salido un pequeño manual, con pretensiones básicamente pastorales, que ya toma en consideración el citado ciclo de enseñanzas pontificias.

La escatología de 1993 al 2000

1. En 1993 aparecieron los tomos séptimo y noveno, dedicados a la escatología, del *Curso de formación teológica evangélica*, debidos respectivamente a **José Grau** (1931-)² y

2. José GRAU, *Escatología: Final de los tiempos*, en *Curso de formación teológica evangélica*, Editorial CLIE, VII, Terrassa (Barcelona) 1993, 432 pp. [la primera edición lleva copyright de 1977]. Otra edición, también de 1993, se titula: *Escatología I (Amilenial). Final de los tiempos*. José Grau, de familia barcelonesa católica no-practicante, fundó Ediciones Evangélicas Europeas en 1959, donde publicó dos libros. En 1960 la policía registró los almacenes de la editorial y confiscó las existencias. Es profesor del Instituto Bíblico y Seminario Teológico de España (Barcelona) y del Centro Evangélico de Estudios Bíblicos. Su pensamiento está cada vez más influido por la teología reformada. Estas Iglesias reformadas siguen una teología de inspiración calvinista, y son presbiterianas en su forma de gobierno. La teología reformada parte del principio de la Escritura como norma única de la fe. Considera que el hombre está totalmente corrompido después del pecado de origen. La justificación de los predestinados, obrada en Cristo, es por la sola fe. Las obras son sólo «signos», no propiamente méritos que se pueden presentar ante Dios. La Santa Cena es una presencia «espiritual» de Cristo. El culto se basa en la predicación de la Sagrada Escritura, y en la celebración sencilla y sobria del bautismo y de la Cena.

Francisco Lacueva (1911-)³. Este curso tiene una característica, que no conviene perder de vista. Como manifiesta Samuel Vila, en la presentación general, fechada en Terrassa en febrero de 1977, «todos los autores contribuyentes tienen perfecta libertad para exponer sus propios criterios, dentro del campo de la fe cristiana evangélica. No podemos, por tanto, hacer discriminación cuando las opiniones que alguno de ellos expone difieren de las de otros hermanos evangélicos, o aun de la nuestra propia; ni podemos negarnos a publicar sus puntos de vista y sus argumentos favorables a los mismos»⁴. Según la opinión evangélica, y a tenor de los textos bíblicos, la segunda venida de Cristo ocurrirá probablemente después del retorno de los judíos a su patria y la creación de la Unión Europea, como federación política. Pero, la pregunta fundamental, según Vila, y a la que pretende responder Grau en su texto, es: «¿Hasta dónde va a coincidir la estructura política del mundo con el concepto premilenario de las profecías bíblicas?».

Para Grau, autor de una escatología *amilenarista*, «sólo puede haber escatología cuando se espera algo». Por ello, critica abiertamente la actitud de Rudolf Bultmann y Albert Schweitzer, porque, para éstos, no cabe esperar nada, pues Cristo no vino (es decir, no volvió), defraudando a los primeros discípulos, y no vendrá... Bultmann y, sobre todo, Schweitzer transforman el mensaje bíblico sobre los últimos tiempos en una pura actitud ética y una radical responsabilidad ante la vida. Para Grau, en cambio, «la conciencia escatológica es vital para toda actitud genuina de fe cristiana»⁵, y muy concretamente la expectativa de la segunda venida de Cristo, el cómo de tal regreso y el cuándo.

3. Francisco LACUEVA, *Escatología II*, en *Curso de formación teológica evangélica*, Editorial CLIE, IX, Terrassa (Barcelona) 1993. Otra edición, también de 1993, se titula: *Escatología II (Premilenial)*. Como cuenta el propio Lacueva en su autobiografía, se doctoró en Sagrada Teología en la Pontificia Universidad de Salamanca. Tras su ordenación sacerdotal, desempeñó cargos de coadjutor y canónigo magistral de la catedral de Tarazona, en Aragón. En 1962 se trasladó a Barcelona. Posteriormente se dirigió a Inglaterra, donde recibió el bautismo en la Iglesia Bautista. Posteriormente regresó a España, en 1969. Después de un período de misión en Guatemala e Inglaterra, se estableció definitivamente en Vigo (España) e imparte enseñanzas en el Instituto Bíblico de Galicia. Como se sabe, las Iglesias bautistas calvinistas surgieron entre 1633 y 1638. En general las Iglesias bautistas se constituyeron como una reacción frente a las Iglesias establecidas: luteranas, calvinistas y anglicanas. Insisten en la entrega personal a Cristo y en la experiencia individual de su gracia; en la Biblia como regla única de fe y de vida; en que no hay un símbolo único de fe determinado, porque ello supondría atentar contra la libre interpretación de la Biblia bajo la guía segura del Espíritu Santo; en el bautismo por inmersión y sólo de adultos (incluso en el rebautismo como confesión adulta de la fe), y en la Santa Cena, concebida como mero recuerdo.

4. Samuel VILA, *Prólogo editorial*, en José GRAU, *Escatología: final de los tiempos*, cit., p. 14. «Los cristianos evangélicos están señalados por su devoción a la segura Palabra de la Biblia; están entregados a las inspiradas Escrituras como la regla divina de fe y práctica. Afirman las doctrinas fundamentales del evangelio, incluyendo la encarnación y la concepción virginal de Cristo, su vida sin pecado, su expiación substitutoria y su resurrección corporal como fundamento del perdón de Dios para los pecadores, la justificación únicamente mediante la fe y la regeneración espiritual de todos aquellos que confían en la obra redentora de Cristo» (Wilton M. NELSON [ed.], *Diccionario de la Historia de la Iglesia*, trad. cast., Editorial Caribe, Miami 1989, en la voz «Evangélico»).

5. José GRAU, *Escatología: Final de los tiempos*, cit. en nota 1, p. 21.

Josep-Ignasi Saranyana

En consecuencia, la teología evangélica se ha planteado muy en serio el tema del «milenio», con notables discusiones sobre el cuándo y el cómo. Pero, como ya hemos indicado, no hay entre los evangélicos una opinión oficial predeterminada al respecto. Por ello, la editorial CLIE haya publicado dos escatologías, una amilenarista⁶ y otra premilenarista. Como es esta una cuestión un tanto ajena a la teológica católica, conviene precisar los conceptos, para mejor comprensión de los lectores.

Francisco Lacueva, que se adscribe, sin rodeos, a la posición «premilena-rista pretribulacionista», define cuidadosamente los términos. «Las opiniones de los evangélicos acerca del milenio se dividen en tres grupos: amilenaristas, postmilena-ristas y premilenaristas»⁷ (alude obviamente a Apoc. 20, aunque todos los teólogos evangélicos, como antes los Padres de la Iglesia, tienen en cuenta las profecías de Daniel en paralelo con las de Apocalipsis). Los *amilenaristas* entienden que Satanás fue atado en el momento en que Cristo murió en la Cruz; no hay, pues, un período literal de mil años de paz, en el cual Cristo haya de reinar en la tierra. El reino terreno de Cristo se dice o predica de la Iglesia *in terris*, con la que coincide fundamentalmente. La segunda venida de Cristo o *parusía* será un instante en que todos los muertos resucitarán, comparecerán ante el Supremo Juez y recibirán el destino eterno (premio o castigo). Los *postmilena-ristas* enseñan básicamente que después del milenio tendrá lugar la segunda venida de Cristo. El milenio sería la progresiva maduración de los dones evangélicos (paz, prosperidad, etc.), que prepararán la segunda venida de Cristo. Esta tesis, que postula el progreso continuo del bien, cada vez más implantado, ya no es aceptada por los evangélicos, después de las grandes hecatombes padecidas por la humanidad a lo largo del siglo XX y el avance de la crisis religiosa y moral que todos percibimos (según afirma Lacueva). Finalmente está el *premilena-rismo*, que admite el milenio como un período literal de mil años, durante los cuales Cristo y sus ángeles reinarán en la tierra, al cabo de los cuales una ingente multitud será seducida por el diablo por breve tiempo, después de lo cual se producirá la definitiva venida de Cristo y su juicio de condenación y salvación. Entre los premilenaristas distingue Lacueva tres grupos: los *pretribulacionistas*, que sostienen que la Iglesia será «arrebata-da» y llevada al encuentro de Cristo antes de la gran tribulación profetizada; los *mediotribulacionistas*, que opinan que la Iglesia será arrebatada a la mitad de la gran tribulación, habiendo sufrido parte de la persecución profetizada; y los *posttribulacionistas*, que estiman que la Iglesia sólo será arrebatada al final de la gran tribulación, después de sufrirla por completo. Lacueva se adscribe decididamente a los premilenaristas pretribulacionistas, cuando dice que «esta posición es la que mejor se compagina con los pasajes, tanto de la profecía en general, como del Apocalipsis en particular»⁸. Se trata, evidentemente, de una opción teológica, que se separa de la interpretación católica tradicional. Ésta se inclina más bien por el amilenarismo, es decir, por la incoación del milenio en la historia, de modo que la plenitud del milenio (el efectivo reinado de Cristo) sólo se alcanzará al final de la historia, con la *parusía*.

* * *

6. Grau usa el término «amilenial», que es un anglicismo. También una de las ediciones de Lacueva lleva el subtítulo de «premilenial», que tiene parecido origen semántico.

7. Francisco LACUEVA, *Escatología II*, cit., pp. 192s.

8. *Ibidem*, pp. 195-196.

2. En ese mismo año de 1993 vio la luz una monografía de **Juan-José Tamayo-Acosta** (1946-)⁹, titulada *La escatología cristiana*¹⁰. Aunque el libro no sea un texto para el estudio de este tratado, tiene la estructura de un manual, pensado y redactado bajo la perspectiva de la Teología de la Liberación, corriente a la que el autor se adscribe con entusiasmo desde mediados de los años ochenta. Por ello, la pregunta fundamental que él se formula desde el inicio (incluso en la sentida dedicatoria a su padre, que se imprime como frontispicio de la obra) es ¿cómo teorizar sobre la vida futura (y sobre la inmortalidad) cuando Cristo dijo «mi reino no es de este mundo [*regnum meum non est de mundo hoc*]¹¹» y, al mismo tiempo, también subrayó «el reino de Dios está entre vosotros [*regnum Dei intra vos est*]¹²»? En tal marco, ¿cuál puede ser el objeto de la esperanza cristiana? ¿Cómo lograr que la esperanza no acabe en resignación? A partir de tales preguntas, Tamayo se propone un inquietante itinerario intelectual, de ámbito interdisciplinar, en el que hará dialogar la reflexión antropológica, exegético-bíblica, histórica, teológica y filosófica. De su punto de partida se deducen dos cosas, a mi modo de ver: tanto le influye la Teología de la Liberación (=TL), que ha situado la dicotomía *reino vs Iglesia* en el centro mismo de su especulación; y que su libro no es un tratado estrictamente teológico, sino algo más... En todo caso, *das Prinzip Hoffnung*, que Ernst Bloch popularizó a mediados de los cincuenta, inspira el arranque de su cavilación. Tamayo lo declara abiertamente al final de su enjundioso prólogo, al tiempo que también se reconoce deudor de Jürgen Moltmann, que, a mediados de los sesenta, publicó una teología de la esperanza. «Bajo su guía vuelven de nuevo a articularse de manera coherente las dos preguntas kantianas, largo tiempo disociadas, que yo trato de reformular y armonizar: “¿Qué debo hacer?” y “¿Qué me cabe esperar?”. Este es el horizonte global en que se mueve este libro»¹³.

A partir de la reinterpretación de los sueños, propuesta por Bloch en polémica con el psicoanálisis, Tamayo se adhiere a la tesis revolucionaria: los sueños impulsan el espíritu revolucionario, y contribuyen a subrayar el aspecto operativo de la esperanza. De ahí que el hombre sea fundamentalmente un «animal utópico». En este momento, Tamayo se sumerge en el estudio de la *función «utópica»*, en su doble vertiente social e individual o personal. Falta sólo el tercer y último eslabón de la cadena: la escatología. Toda esperanza, que se oriente hacia una utopía (tomada como intencionalidad anticipadora), debe preguntarse sobre el sentido de la historia y acerca de su fin. Esto nos pone en directa relación con el éschaton o final. En este punto, entran en juego las convicciones cristianas, según Tamayo.

9. Juan-José Tamayo nació en Amusco (España), en 1946. Se doctoró en Teología, en la Pontificia Universidad de Salamanca y se licenció en Filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid.

10. Juan-José TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1993, 328 pp.

11. Ioan. 18,36.

12. Lc. 17,21.

13. Juan-José TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana*, cit. pp. 10-11. En esos años, el tema de la esperanza resurgió con gran fuerza en los ambientes teológicos españoles. Cfr., por ejemplo, una obra notable de Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1995.

El autor pasará revista a las convicciones escatológicas de las religiones, pero dedicará especial atención (más de la mitad de su libro) a la escatología cristiana. La impronta liberacionista se advertirá especialmente en el capítulo noveno, titulado «Reino de Dios: unidad de trascendencia e historia», en el que partirá de las versiones liberacionistas de Ignacio Ellacuría, Leonardo Boff y Jon Sobrino¹⁴, para quienes «Jesús no empezó predicándose a sí mismo, ni a la Iglesia, sino el reino de Dios. De ahí que lo último, entendiendo por tal “lo que da sentido a la vida, actividad y destino de Jesús”, es el reino de Dios en su unidad de trascendencia e historia (Jon Sobrino)»¹⁵.

En las anteriores palabras hay parte de verdad, pero también escamoteo de temas fundamentales para las convicciones cristianas. Es verdad que la proclamación y la instauración del reino fueron el objeto de la misión de Cristo, «pero hay algo más: Jesús en persona es la “Buena Nueva” [...] La realidad escatológica no se aplaza hasta un fin remoto del mundo, sino que se hace próxima y comienza a cumplirse»¹⁶. Así mismo, y por lo que respecta a la predicación apostólica, es preciso recordar lo siguiente: «Es en el anuncio de Jesucristo, con el que el Reino se identifica, donde se centra la predicación de la Iglesia primitiva»¹⁷. Por consiguiente, también hoy es necesario unir el *kerigma* de Jesús (anuncio del Reino de Dios) con el *kerigma* de los apóstoles (proclamación del evento de Jesucristo, que murió por nuestros pecados y resucitó). Finalmente, «el Reino de Dios que conocemos por la Revelación [...] no puede ser separado ni de Cristo ni de la Iglesia»¹⁸. Cristo predica el Reino de Dios y Él mismo es el Reino de Dios entre nosotros; la Iglesia predica a Cristo y ella misma es germen, signo e instrumento del Reino, porque ha sido dotada por Cristo, su fundador, de la plenitud de los bienes y medios de salvación. Existe, pues, un vínculo profundo entre Cristo, la Iglesia y la evangelización, como ya proclamó Pablo VI en su exhortación *Evangelii nuntiandi*, de 1975.

Una escatología al margen de la fe de la Iglesia, no coincidiría con el anuncio del Reino y traicionaría la verdadera esperanza cristiana. Por ello, el autor dedica la parte principal de la obra a contrastar sus puntos de vista con las enseñanzas cristianas sobre las «últimas cosas» o novísimos, aun cuando señale, en el prólogo, que es una obra de carácter interdisciplinar. En este momento cabría retomar una afirmación suya dicha como de pasada: «hay teólogos para quienes el alma espiritual es doctrina central de la antropología cristiana; otros —protestantes los más, pero también algunos católicos—, sin embargo, buscan la conciliación de la idea de la muerte total del ser humano con la fe de la resurrección»¹⁹. He aquí, por tanto, el nudo gordiano de toda la cuestión.

Tratándose de asunto de tanta enjundia, la conclusión del autor resulta un tanto ambigua (p. 220). Simplemente se refiere a la necesidad de «una revisión a fondo de la concepción antropológica dualista del cristianismo (persistente todavía hoy en la teología), in-

14. Juan-José TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana*, p. 121.

15. *Ibidem*.

16. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris missio*, de 7.12.1990, n. 13.

17. *Ibidem*, n. 16.

18. *Ibidem*, n. 18.

19. Juan-José TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana*, cit. p. 214.

cluido el enfoque hilemórfico de Aristóteles y Tomás de Aquino (el más extendido), y la formulación de una nueva doctrina». La apelación a un largo pasaje tomado de Pedro Laín Entralgo, no resuelve nada y resulta, a mi entender, una escapatoria dialéctica.

Tamayo supone que ni siquiera Aquino tuvo claro que el alma humana (intelectual, por tanto) es inmortal²⁰. Esta suposición no se sostiene. Cualquier medievalista sabe que Santo Tomás, desde los comienzos de su carrera científica, concretamente ya en su temprano *De ente et essentia* (cap. V), se enfrentó con este problema, abordándolo con valentía y claridad. El dominico afirma que las sustancias espirituales agotan su propia especie, a no ser en el caso del alma humana. Aunque la individuación del alma humana dependa ocasionalmente del cuerpo en cuanto a su incoación, no conviene que, perdido el cuerpo, desaparezca también la individuación; pues, aunque el *esse* del alma adquiriera la individuación por medio del alma, por ser ésta forma del cuerpo, tal *esse* siempre permanece individualizado, aun cuando se pierda el cuerpo. Aquino se fija principalmente en que el alma separada posee absolutamente su propio *esse*, y que tal *esse* conserva la individuación y la hace posible cuando falta el cuerpo. Distingue, pues, entre la incoación de la individuación, que depende del cuerpo, y la conservación de la individuación, que se mantiene desaparecido el cuerpo, ya que está inscrita en el *esse* mismo.

Las mismas ideas se repiten en la primera parte de la *Summa theologiae*, que es obra de madurez y data del *soggiorno* italiano en los territorios pontificios. Estamos, evidentemente, en presencia de argumentos metafísicos de gran calado, que exigen un acurada y atenta inspección.

Evidentemente, si este tema es el referente principal de toda la especulación escatológica cristiana, como muy bien reconoce Tamayo, toda la argumentación escatológica dependerá de la solución que se dé al tema. Si se acepta la posibilidad del alma separada subsistente después de la muerte, tendrá sentido hablar de escatología intermedia. En caso contrario, sólo se podrá discutir sobre la muerte total (*der Gantzod*) y la resurrección en la muerte (*die Auferstehung im Tode*), entendida ésta como una especie de recreación.

El juicio, concebido fundamentalmente como un autojuicio; y el infierno, considerado como una posibilidad real tan remota que se diluye en el piélago de la misericordia divina (por supuesto el autor se aparta de la *apokatástasis*, que, dicho sea de paso, tampoco se encuentra en las obras origenianas de madurez, cuando polemizaba con Celso), son otros temas ampliamente desarrollados por el autor.

* * *

20. «El autor de la *Summa [theologiae]* retoma el hilemorfismo aristotélico, si bien transformándolo y aportando la vertiente cristiana. Nunca considera el alma como “inmortal”; de ella dice que es imperecedera e incorruptible (*incorruptibilitas animae*). Es verdad que habla de la inmortalidad referida al ser humano, pero en ese caso está pensando en la persona al final de los tiempos, resucitada y gozando del paraíso» (*ibidem*, p. 220).

3. No sé si casualmente o no, cuando Tamayo publicaba su *Escatología*, **Edward Schillebeeckx** (1914-)²¹ sostenía tesis semejantes, quizá más radicales, con relación al cielo e infierno²², que vamos a considerar brevemente, aun cuando nuestro propósito inicial era detenernos sólo en tratados generales de escatología. Admitiendo que el cielo y el infierno son posibilidades antropológicas, sostenía que el infierno, era el «final de quienes hacen el mal en forma definitiva», de modo que la muerte física de esos tales «es también su fin absoluto. Por tanto, desde el punto de vista escatológico, sólo existe el cielo. [...] Va contra la naturaleza de Dios, que es amor, el que los hombres sean castigados eternamente. [...] No existe más que el reino de Dios»²³. He aquí la tesis de la autoaniquilación, que ha recibido una atención creciente, en los últimos años, por parte de algunos teólogos²⁴. La hipótesis de la autoaniquilación se aparta, ciertamente, de los postulados sostenidos por la gnosis valentiniana, pero tropieza, como muy bien ha observado Ruiz de la Peña²⁵, criticando a Schillebeeckx, Tornos y Torres Queiruga, con una dificultad metafísica insalvable: que el hombre no es *causa sui*: ni se dio la existencia ni, por consiguiente, puede aniquilarse (sí puede suicidarse, que no es lo mismo). Por consiguiente, su libertad, que es finita y condicionada, no puede tener una opción tan absoluta que le lleva a escoger la nada²⁶.

Consecuente con su rechazo de la eternidad del infierno (incluso del infierno mismo), Schillebeeckx confiesa la existencia del purgatorio, como algo «esencial para la escatología», y lo entiende como la catarsis o purificación, instantánea, que acompaña al primer acto de amor de Dios en la entrada en el paraíso²⁷. Por consiguiente, es un estado, como

21. Edward Schillebeeckx nació en 1914 en Amberes. Se educó con los jesuitas en Turnhout. En 1934 entró en el noviciado dominicano de Gante. Se ordenó sacerdote en 1941. En 1945 comenzó sus estudios en Le Saulchoir y París, donde se doctoró. En 1947 inició su enseñanza de Teología dogmática en Leuven. En 1957 pasó a la Facultad de Teología de la Universidad de Nimega, en Holanda, donde sigue, aunque ya jubilado.

22. Edward SCHILLEBEECKX, *Soy un teólogo feliz. Entrevista con Francesco Strazzari*, con una introducción de Roberto Gibellini, trad. cast., Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1994, 164 pp. (el original italiano es de 1993).

23. *Ibidem*, pp. 100-101.

24. Entre ellos los españoles Andrés TORNOS, *Escatología*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1991, II (cfr. AHig 9 [2000] 309-310); y Andrés TORRES QUEIRUGA, *¿Qué queremos decir cuando decimos «infierno»?*, Sal Terrae, Santander 1995. Torres es profesor de Teología Fundamental en el Instituto Teológico Compostelano.

25. En su obra *la Pascua de la creación*, en las pp. 244-246. En este mismo boletín bibliográfico comentaremos ampliamente esta monografía de Ruiz de la Peña (cfr. *infra* pp. 337-339).

26. Conviene recordar aquí, porque desataron una gran polémica, unas afirmaciones de Urs von Balthasar: «podemos retener, para terminar, la idea de “autodestrucción en la eternidad” [...] como la perversión en absoluto», han sido mal interpretadas, pues no se refieren a la estricta aniquilación metafísica, pues están dichas con relación a Satanás, que evidentemente existe. HANS URS VON BALTHASAR, *Tratado sobre el infierno. Compendio*, trad. cast. de Salvador Castellote Cubells, EDICEP, Valencia 1999, p. 120. La traducción se ha hecho sobre la décima edición, que es de 1997 (Urs había fallecido a finales de mayo de 1988). La primera edición es de ese mismo año de 1988, terminada pocas semanas antes de morir. Esta obra, que es una defensa y una autojustificación ante las acusaciones de Heribert Schaaf y Johannes Bökmann, alcanzó, en algo más de una década, la asombrosa difusión de diez ediciones.

27. Cfr. Edward SCHILLEBEECKX, *Soy un teólogo feliz*, p. 103.

también lo son el cielo y el infierno, entendido éste último como mera hipótesis, puesto que no hay condenados, pues los merecedores de la condena eterna dejan de existir. En cuanto a la resurrección personal o individual, se muestra totalmente convencido de ella.

* * *

4. Como ya comentamos en nuestra anterior entrega²⁸, el sacerdote **Josep Gil i Ribas**, titular de Escatología en la Facultat de Teologia de Catalunya había editado un manual, en abril de 1984, fruto de doce años de docencia, titulado *Els nostres morts no envelleixen*. Señalábamos que Gil se inclinaba por mantener la especificidad del tratado, frente a quienes proponían redistribuir sus piezas fundamentales, como colofón de cada uno de los tratados dogmáticos tradicionales. Enmarcaba su estudio en dos coordenadas: la opción por la hermenéutica rahneriana y la fidelidad incondicional a la fe de la Iglesia. Añadíamos, además, que estructuraba el manual en dos partes: en la primera sistematizaba los materiales de la Revelación cristiana acerca de lo último; en la segunda ofrecía la escatología cristiana, comenzando por la escatología del mundo, para terminar con la escatología individual. El estudio pausado de la parusía, hecho no meramente histórico, pero con incidencia en lo histórico, le llevaba a una serie de sabrosas consideraciones. En cuanto a la escatología individual, y con referencia a la cuestión del estado intermedio, Gil parecía adscribirse a la tesis de Ruiz de la Peña, distinguiendo entre lo «distinto» y lo «distante». La muerte (y la consiguiente alma separada) y la resurrección (o sea el alma reunida con su cuerpo resucitado y glorioso) constituirían dos situaciones distintas, distantes para los viadores, pero no, para los bienaventurados.

Ahora, al cabo de diez años, imprime nuevamente su manual, aunque, por consejo de los editores, con un título más sobrio. Simplemente: *Escatologia cristiana*²⁹. Importa señalar que no hay indicación de que se trate de una segunda edición, lo cual sugiere que el autor lo considera una obra nueva, aunque inspirada en la anterior de 1984.

En la «Presentació», escrita en un catalán excelente, moderno y fluido, el Autor señala unas opciones e influencias, que conviene recapitular. En primer lugar, se declara admirador de Medard Kehl, autor de una «escatología», de la cual ya dimos noticia³⁰, libro que declara «especialment lúcid i actualitzat». La obra de Kehl, redactada para no profesionales de las ciencias teológicas, sino para un grupo de estudiantes que siguieron hacia 1986 un curso de «teología de la historia», no es propiamente un manual de Escatología, sino «una fundamentación teológica de la esperanza cristiana». No guarda, pues, la estructura convencional de un manual, en ninguna de las dos formas conocidas. Algunos años antes que Kehl, concretamente en 1981, Hans Küng había ensayado una sistemática similar, cuando dirigió unos cursos para estudiantes matriculados en el *studium generale* de la Universidad de Tübinga³¹. Ambos cursos (el de Küng y el de Kehl) llegaron a España, en sen-

28. Cfr. *La Escatología en España (III)*, en AHig 9 (2000) 297-299.

29. Josep GIL I RIBAS, *Escatologia cristiana*, Herder-Facultat de Teologia de Catalunya («Col·lecció Sant Pacià», 50), Barcelona 1994, 406 pp.

30. Cfr. *La Escatología en España (III)*, en AHig 9 (2000) 313.

31. Comentado en *ibidem*, pp. 295-297.

das traducciones, en 1983 y 1992. En todo caso, no influyeron, por fechas, en el primer manual de Gil i Ribas, que es de 1984. Ahora, al revisar su manual, el teólogo catalán se muestra muy sensible a las opiniones de esta escatología alemana, presentada bajo la vertiente de las ultimidades que se esperan. Con todo, si bien un tratado de la esperanza cristiana (especialmente después de la hecatombe de la segunda Guerra Mundial), podría ser escrito sin referencia alguna, o muy pocas, a los temas clásicos de la doctrina de los novísimos (como Joseph Ratzinger ha recordado y se aprecia, de hecho, en algunos autores). Gil se inclina, en cambio, por combinar ambos tratados: el de la esperanza cristiana con el tradicional tratado acerca de los novísimos; aunque un tratado de los novísimos con importantes impostaciones relativas a los contenidos de la escatología cristiana, que implican una vuelta al cristianismo de los orígenes, siguiendo las pautas marcadas por la crítica histórica de finales del siglo XIX (pp. 13-14). Estas enseñanzas de la escatología cristiana quedan recogidas en el largo capítulo cuarto de la obra, titulado: «L'ensenyament escatològic cristià», que culmina la primera parte, titulada a su vez: «L'èskhaton cristià», es decir, aquello que es estrictamente futuro, el *novum ultimum*.

Si, en efecto, la escatología habla de un futuro auténtico, es inevitable la referencia a la esperanza, puesto que tal futuro todavía no realizado sólo es accesible desde la esperanza. Cabe, pues, indagar la verdad de esa esperanza, que ha de hacerse desde la validez de la praxis que sostiene tal esperanza. Por consiguiente, la primera parte del manual de Gil será un estudio de la vida cristiana iluminada desde los misterios de la vida de Cristo que más directamente se refieren a la esperanza, como lo es, por encima de todo, el carácter salvífico de su muerte en la Cruz. En tal contexto, es evidente, el tema del «reino de Dios» adquiere un relieve particular, puesto que «regnum Dei intra vos est» (Lc. 17,21) y Cristo nos vino a predicar el Reino. De ahí la importancia de la pregunta previa a la Ascensión: «Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el Reino de Dios?» (Act. 1,6). Es posible que haya influido en Gil, al acentuar tanto el tema del reino, no sólo la teología centroeuropea, especialmente la evangélica, sino muy particularmente el interés que ha manifestado por tales cuestiones la reciente teología latinoamericana, sobre todo la teología de la liberación, puesto que Gil i Ribas ha ejercido su magisterio durante largas temporadas en Colombia, y se siente muy vinculado a Cali.

Desde el punto de vista bibliográfico, manifiesta abierta preferencia por Ruiz de la Peña: «El text que més em plau continua essent el de J. L. Ruiz de la Peña [...]. També cal tenir en compte Cándido Pozo [...], de quien refiere la primera edición, de 1968 (p. 14, nota). Esto no debe olvidarse, sobre todo por los interrogantes que plantea la tercera edición del manual de Ruiz de la Peña, editado en la colección «Sapientia fidei», del que hablaremos seguidamente.

Por último, aunque no expresamente apuntado por Gil, cabría decir que, si bien persiste su favor por la hermenéutica rahneriana, no por ello se muestra menos crítico con ella. En efecto: un momento álgido de la segunda parte, titulada «La mort i el més-enllà de la mort», es el apartado dedicado a la definición cristiana de la muerte y los epígrafes en que se elabora el material especulativo para el estudio de la «escatología intermedia». Gil manifiesta allí su simpatía por la descripción de la muerte como separación entre el alma y el cuerpo. Y se expresa con cierta frialdad con respecto a la teoría rahneriana de la *pancosmi-*

ciudad del alma separada³². También se distancia de la interpretación rahneriana acerca del carácter penal de la muerte, a partir de una lectura poco convencional de Rom. 5,12, aceptando, en todo caso, que la muerte del justo no tiene exactamente el mismo sentido que la muerte del pecador, es decir, el que muere en pecado personal.

En cuanto a las demás postrimerías, interesa destacar someramente sus propias apreciaciones. Por ejemplo, el juicio particular es un heterojuicio, aunque tiene también su dosis de autojuicio; el purgatorio «es una auténtica maduración hacia el encuentro definitivo con el Dios viviente»; el infierno cristiano «es la posibilidad real de un fracaso eterno», la «posibilidad de una *definitivización* del no a Dios, o sea, de la condenación».

Pasemos al tema más difícil: el lapsus entre la muerte y la resurrección, o estado intermedio. Es el tema del capítulo tercero de la segunda parte. Aquí retoma sus posiciones de 1984, que son, en el fondo, las de Ruiz de la Peña³³. Gil se pregunta si es posible la existencia de un proceso no cronológico, en el cual el momento inicial (término *a quo*) y el momento final (término *ad quem*) estén relacionados causalmente (*aliud propter aliud*), sin que estén relacionados temporalmente (*aliud post aliud*). Su respuesta es que este proceso es posible (p. 386). Para ello ha recurrido a la distinción entre *aevum* y tiempo, y a la diferencia entre la perspectiva *quoad nos* (desde nuestro punto de vista) distinta de la perspectiva en que suceden las cosas, en la otra dimensión (*post mortem*). Es la diferencia que Ruiz de la Peña establecía, en la obra antes referida, entre «distinto» y «distante».

La cuestión es complicada. Por ello, nos habría gustado una confrontación de Gil i Ribas con las tesis sostenidas por la Comisión Teológica Internacional, que datan de 1990³⁴, y que, con toda seguridad, eran conocidas por el autor del manual, cuando lo redactaba. La CTI ofrece una cuidadosa recepción de la escatología de doble fase, y una crítica seria de las escatologías «atemporalistas». Por lo que parece, Gil mantiene y defiende una verdadera *temporalidad postmortal*, aunque no se atreve a otorgar a esa temporalidad la categoría de un auténtico «estado intermedio» con una «situación escatológica» distinta y propia de las «almas separadas». En este sentido, sostiene una sola situación, la final, que para cada ser humano ocurre en el mismo momento de la muerte. Queda pendiente, pues, qué sea esa temporalidad de la Iglesia peregrina. ¿Qué quiere decir con esta expresión? En algún momento, el autor promete que, en un próximo futuro, dará razón de su hipótesis. Esperamos y deseamos que lo haga.

* * *

5. Por esos mismos años se publicaba en Costa Rica una obra escatológica del sacerdote **Pablo Richard** (1939-)³⁵, director del Departamento Ecuménico de Investigaciones

32. Cfr. *ibidem*, p. 286. Suprimida su relación directa informante con relación al propio cuerpo, mantendría —según Rahner— una cierta referencia o relación a todo el universo, puesto que el alma no es «accidentalmente» forma substancial del cuerpo; y, en consecuencia, desaparecido el cuerpo, el alma sigue diciendo relación «trascendental» a la materia, so pena de desaparecer aniquilada.

33. Vertidas en su manual *La otra dimensión*, especialmente la edición tercera de 1986, en la que discute más ampliamente que en 1975 (primera edición) la bula dogmática *Benedictus Deus*, de Benedicto XII, de 1336. Cfr. nuestros comentarios a la citada edición, en AHig 9 (2000) 303-307.

34. Cfr. nuestros comentarios a estas tesis en AHig 9 (2000) 307-309.

35. Pablo RICHARD, *Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza*, DEI, San José de Costa Rica 1995, 216 pp. (3.^a ed. revisada y ampliada en 1999), trad. port. por Attílio Bruneta, bajo el título: *Apocalipse*.

(DEI) de San José de Costa Rica. Esta obra tiene un enfoque primordialmente pastoral, fruto de compartir experiencias religiosas con movimientos populares, y de impartir en tal contexto enseñanzas bíblicas. Está orientada a líderes de comunidades de base y agentes de pastoral de variada índole, aunque no excluye que pueda interesar también a los profesionales. Uno de los temas que más ha estimulado el trabajo bíblico de Richard, como él mismo confiesa, es la labor exegética desarrollada por los editores de la «Revista de Interpretação Bíblica Latinoamericana» (=RIBLA), que se edita en Petrópolis (RJ) y en San José, publicación que se mueve en el ámbito de la lectura liberacionista de la Sagrada Escritura. Así mismo, otra de las causas que le ha impulsado a volverse con fuerza hacia la teología bíblica ha sido la disociación entre espiritualidad y Biblia, y la deficiente preparación bíblica de los agentes de pastoral, a todos los niveles. «Es impresionante el crecimiento y la riqueza de los estudios exegéticos en estos últimos treinta años, pero más impresionante aún es constatar el divorcio ente exégesis y comunidad eclesial. Los avances exegéticos no están llegando a la vida de nuestras iglesias [locales]»³⁶.

Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza se divide en ocho capítulos. En el primero propone las claves hermenéuticas para la comprensión del libro joánico; en los siete restantes desarrolla su comentario, según la propia estructura del libro, dividido en siete partes.

Esta monografía resalta el así denominado carácter «político» del Apocalipsis, que el autor interpreta como un compromiso histórico ante las situaciones de muerte producidas por los sistemas totalitarios, los cuales se presentan a sí mismos como movimientos mesiánicos, cuando de hecho son proyectos destructores de la condición humana. En este sentido, el Apocalipsis sería un libro histórico, nacido en tiempos de persecución, cuya utopía no se realizaría más allá de la historia, sino más allá de la opresión y de la muerte, en un nuevo mundo, donde se manifiesta la gloria de Dios.

Influido por el ambiente ecuménico en que Richard se desenvuelve, ha atendido (implícita o explícitamente) a los debates de la teología evangélica que, como hemos señalado al comienzo de este boletín, se ha interesado particularmente por las tres formas de milenarismo. Excluido el postmilenarismo (implantación progresiva del reinado de Cristo, de modo que alcanzado en la historia el reino de paz y de justicia perfecto, tendrá lugar la parusía), Richard ha prestado oído tanto al amilenarismo como al premilenarismo. Por el tono de su exposición, y el carácter «profético» (en el sentido liberacionista) que imprime a su exposición, más bien parece decantarse por un mitigado premilenarismo, que se enmarca en un contexto abiertamente utópico.

Reconstrução da esperança, Vozes, Petrópolis 1997, 294 pp. (hay también traducción inglesa, alemana e italiana). Véase una larga reseña descriptiva de esta obra, a cargo de José Alfredo Noratto G., en «Teológica Xaveriana» 49/130 (1999) 223-225. Pablo Richard nació en Chile en 1939. Licenciado en Teología en la Universidad Católica de Chile (1967) y en Sagrada Escritura, en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma (1969). Doctor en Sociología de la Religión, en la Sorbona (1978). Sacerdote incardinado en la diócesis de San José de Costa Rica. Director del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI). Véase una autobiografía en: Pablo RICHARD, *Cuarenta años caminando y haciendo teología en América Latina*, en Luiz Carlos SUSIN (ed.), *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*, Soter-Loyola, Porto Alegre-São Paulo 2000, pp. 241-262.

36. Pablo RICHARD, *Cuarenta años caminando y haciendo teología en América Latina*, cit., p. 260.

Según Richard, esa era precisamente la intención del autor del Apocalipsis. San Juan, amén de consolar a los atribulados cristianos, les revela la Jerusalén celeste. Por consiguiente, el Apocalipsis es una profecía sobre los últimos tiempos, aunque no faltan palabras de consolación para las tribulaciones históricas. Richard representa, en suma el intento de re-construcción de las teologías liberadoras, desplazando su dimensión profética hacia la dimensión apocalíptica. Él mismo se considera como exponente típico de esa nueva TL, que él denomina teología de la liberación «no confrontativa»

Con todo, y a nuestro entender, el mensaje joaneo nada tiene de «premilenarista», en el sentido de la teología evangélica... Los católicos no esperamos esa paz perpetua intrahistórica, tan ansiada por los ilustrados, de un milenio de duración antes de la parusía, porque sabemos que el trigo y la cizaña van de la mano y no es posible separarlos antes de la segunda venida de Cristo. La única salida al misterio del milenio es la interpretación «amilenarista», que se impuso en la patrística, al menos desde cierto momento: San Agustín nos advertía, ya al comienzo del cuatrocientos, que la sexta etapa de la historia corre paralela con la séptima y última. Es cierto que ya habían cesado las grandes tribulaciones (es decir, las persecuciones del Imperio contra los cristianos), pero, en lugar de aquellas habían sobrevenido otras, como las devastaciones de los germanos, cruzando las fronteras del Imperio.

* * *

6. En 1996 apareció, como obra póstuma, un manual de **Juan Luis Ruiz de la Peña** (1937-1996), catedrático de Antropología teológica en la Pontificia Universidad de Salamanca, titulado *La Pascua de la creación. Escatología*³⁷. Ya hemos prestado suficiente atención a las posiciones doctrinales de este teólogo español, en los anteriores servicios de nuestro boletín³⁸. Al fin del último de ellos, publicado en 2000, formulábamos ciertas reservas a la tesis «atemporalista» de Ruiz de la Peña. A la luz del documento de la Comisión Teológica Internacional (=CTI), de 1990, sobre «algunas cuestiones actuales de escatología», me asaltaban algunas dudas sobre su verosimilitud. En concreto, la CTI había recordado que el éschaton de la historia humana (el final de los tiempos) coincidirá con la parusía. Por consiguiente, la resurrección de los cuerpos, en la segunda venida de Cristo, aun cuando no vaya a ser un hecho estrictamente histórico, será el final de la historia.

Ruiz de la Peña trabajó en este manual hasta el final de sus días. Lo testimonia Joaquín L. Ortega: «[...] hasta las últimas fechas de su vida mantuvimos una apremiante y sosegada comunicación en orden a que este libro estuviera cuanto antes en las manos de los lectores. Sus últimas indicaciones escritas son de ocho días antes de su muerte. Mi última carta y nuestra última conversación ocurrieron después»³⁹. Con todo no tuvo tiempo de «enfriar», como suele decirse, el original y ni siquiera pudo reescribir el último capítulo, dedicado al purgatorio, que está tomado literalmente de la quinta edición de su libro *La otra dimensión*, que ya hemos comentado ampliamente en uno de nuestros boletines anteriores.

37. Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación. Escatología*, presentación de Joaquín L. Ortega, BAC («Sapientia fidei», 16), Madrid 1996, xx + 298 pp.

38. Cfr. AHig 8 (1999) 254-255, 263-265, 271-272, 273-275; y 9 (2000) 303-307.

39. Joaquín L. ORTEGA, *Presentación*, en Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, cit., p. xiii.

El manual de 1996 se divide en dos partes. La primera se titula «Escatología bíblica», y tiene carácter marcadamente positivo. La segunda parte, «Escatología sistemática», de carácter más especulativo, cuenta con los siguientes capítulos: «Parusía», «Resurrección de los muertos», «La nueva creación» (la renovación escatológica del mundo), «La vida eterna», «La muerte eterna», «La muerte» y «El purgatorio», todo ello precedido de un capítulo preliminar, del que hablaré seguidamente.

Esta estructura revela sensibilidad a las nuevas corrientes que relacionan esperanza, utopía y escatología; por ello, dedica un capítulo introductorio al tema «Del futuro de la esperanza a la esperanza escatológica». En esto coincide con los puntos de partida de los manuales de Tamayo-Acosta y de Gil i Ribas. En tal contexto, la influencia o, mejor, el diálogo con Ernst Bloch es evidente, y su crítica es oportuna y fundada, porque Ruiz de la Peña se había ocupado con anterioridad de la creencia ilustrada en el progreso continuo e ilimitado, y también había estudiado el «marxismo de rostro humano». Además, había vivido muy de cerca, y se había tomado en serio, las consecuencias de mayo del 68.

Junto a páginas brillantísimas, como las que dedica a discutir las tesis de Hans Urs von Balthasar, Hans Küng y John Randall Sachs, para quienes es imposible que, *de facto*, alguien pueda condenarse (aunque Urs, por su acento en la esperanza, se separa de los otros dos) y en las que ofrece una interpretación clara de la prueba rahneriana sobre la posibilidad del no definitivo a Dios, basado en la «libertad entitativa»⁴⁰, aparecen otras menos perfiladas. En ocasiones, incluso podrían desorientar a los no-iniciados, como el epígrafe dedicado a la «mitificación de los contenidos escatológicos»⁴¹. Su crítica a la bienaventuranza entendida como visión beatífica, repetida más ampliamente en el capítulo dedicado a la vida eterna⁴², resulta desconcertante y lleva al rechazo de la constitución dogmática *Benedictus Deus*, del papa Benedicto XII. Con todo, su crítica a la bula pontificia de 1336 tiene mayor alcance (no es sólo la recusación del *lumen gloriae*), pues deriva de su comprensión del estado intermedio y es consecuencia de su concepción atemporalista de tal escatología. A nuestro entender, no están suficientemente discernidos los planos de la vivencia psicológica, de la realidad ontológica. Se echa de menos un punto de maduración y reposo, porque no es lo mismo un libro de texto, que una obra para la discusión y la reflexión.

Es conocido que Ruiz de la Peña tenía intención de revisar su libro con calma, pero la muerte, anunciada desde algunos meses antes, no se lo permitió, a pesar del ahínco y esfuerzo que puso en acabarlo. Por ello, es lógico que la Editorial haya introducido algunos cambios en la «tercera edición (revisada)»⁴³, con la siguiente advertencia: «Nota a la tercera edición. Este texto, que el autor no pudo perfilar en todos sus aspectos, ha sido revisado de acuerdo con la última doctrina de la Iglesia»⁴⁴. Las modificaciones son pequeñas, pero enjundiosas⁴⁵. Daré noticia sólo de algunas que me parecen más relevantes.

40. *Ibidem*, pp. 242-243.

41. Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, cit., pp. 23-24.

42. *Ibidem*, pp. 201-210.

43. La tercera edición ha sido publicada en Madrid, en 2000, y tiene las mismas páginas. La segunda edición, de 1998, fue sólo una reimpresión de la primera de 1996.

44. BAC, Madrid 2000, p. XV.

45. Agradezco al Prof. Dr. José Alviar, de la Universidad de Navarra, que ha comparado atentamente la edición primera y tercera, y me ha facilitado la referencia pormenorizada de los cambios introducidos.

Las más importantes afectan al capítulo octavo, precisamente el último que redactó él mismo. Ahora, en la tercera edición de 2000, el epígrafe «¿Alma separada en un estado intermedio?»⁴⁶, ha sido casi íntegramente sustituido por la parte conclusiva de la carta *Recentiores episcoporum Synodi* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 17 de mayo de 1979. Así mismo, todas las notas bibliográficas han sido suprimidas. En el capítulo noveno y último, dedicado al purgatorio, que no pudo redactar Ruiz de la Peña antes de su muerte y que, en la edición de 1996, se había tomado de escritos anteriores, se ha suprimido la página última, desde la mitad de la 291 a la mitad de la página 292. En estas dos páginas se exponía la tesis, de la «distinción» sin «distancia», relativa al estado intermedio, tesis que tanto condiciona el concepto de purificación *post mortem*. También ha sido suprimida, en la edición de 2000, la larga nota 39, de carácter bibliográfico. Otros pequeños cambios, que paso por alto, se inscriben en el mismo propósito de los editores, es decir, evitar toda referencia a lo que el propio Ruiz de la Peña llamaba la «crisis del estado intermedio»⁴⁷.

Con todo, no sería justo que el lector quedara con la impresión de que esta obra postuma es fundamentalmente polémica. Es obvio que, durante toda su carrera, Ruiz de la Peña vivió pendiente de solucionar el misterio de la escatología intermedia, dedicando muchísimo esfuerzo especulativo a esta cuestión, y que finalmente no pudo hallar una formulación que le satisficiera por completo. Pero, en otros temas difíciles y complejos, sobre los que también reflexionó mucho, alcanzó fórmulas que le parecieron satisfactorias y que, objetivamente, lo son. En este manual quedan recogidas, ya maduras, sus cavilaciones sobre asuntos tan centrales como: la esperanza cristiana, superación escatológica de los futuros utópicos que hoy pupulan por doquier (capítulo primero); o bien la parusía, meta de la es-

46. Cfr. Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, cit., pp. 276-278.

47. *Ibidem*, p. 291. Es lógico el interés de los editores. No debe olvidarse que se trata de un manual, un libro de estudio, por tanto. Este género literario exige una mayor prudencia por parte del autor, que debe moderar su legítima libertad de expresión, considerando que va a ser leído por incipientes. Además, no se trata sólo de casar las expresiones de Ruiz de la Peña con un documento de la Congregación de la Doctrina de la Fe, que él conocía bien, puesto que lo había comentado ampliamente en un curso dictado en el Colegio Mayor Chaminade de Madrid, en 1983, del cual ya hemos dado noticia en AHig 8 (1999) 273-275. El mismo Romano Pontífice Pablo VI en su predicación ordinaria había abordado la cuestión con palabras inequívocas, poco antes del pronunciamiento de la Congregación: «Embriagados así por esta ilusión no engañosa del triunfo final de nuestra vida en Cristo, nos inclinamos ante la tumba de nuestros difuntos. Nos adentramos en la oscuridad del “otro mundo”, un mundo de cuyas imágenes precisas carecemos, y por esta causa no acertamos a figurármolos en nuestro mundo actual de conocer y de pensar. Pero sí poseemos algunas verdades que nos instruyen y nos confortan; sabemos ante todo que nuestros difuntos siguen viviendo. ¡El alma humana es inmortal!, sobrevive aun separada del cuerpo del que ha sido la forma viviente. Y sabemos asimismo que la envuelve la presencia divina: ¡el juicio de Dios!, ¡qué temblor! (cfr. Rom. 2,2; 14,12; Mt. 16,27; etc.). [...] Y ¡sabemos más!: sabemos que una acción nuestra buena y benéfica puede resultar provechosa para nuestros difuntos, según el cómputo misterioso de los merecimientos ante Dios. Esta es la enseñanza de la Iglesia referente a los sufragos, una enseñanza bien consoladora. La “Comunión de los Santos” puede seguir actuando aun a través del cosmos ultraterreno; podemos ofrecer oraciones, limosnas, penitencia, obras buenas aplicables a nuestros difuntos» (PABLO VI, *El misterio de la resurrección de los muertos*, 2.11.77, en *Enseñanzas al Pueblo de Dios*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1978, IX, p. 115).

peranza cristiana, que esclarece el equívoco generado en torno al juicio postrero o universal. La parusía implicará, en efecto, un acto gozoso (para los justos), puesto que Cristo vendrá en su gloria. Por ello, constituye una meta deseada. Ruiz de la Peña ha reconducido, de este modo, las doctrinas que relegan a la parusía a la función de un acto forense, que constituiría su única y primordial razón de ser (capítulo cuarto).

* * *

7. En el mismo año de 1996 apareció un breve manual del sacerdote navarro **José Antonio Sayés** (1944-)⁴⁸, titulado *Más allá de la muerte*⁴⁹. Es una «obra teológico-pastoral», que pretende ilustrar a muchos cristianos que buscan «ideas claras» acerca del más allá y se interrogan inquietos por unas cuestiones que afectan a lo más profundo de nuestro ser. El autor se lamenta, en la introducción, de que algunos tratadistas hayan arrinconado la escatología individual, en favor de una escatología de signo cósmico y comunitario; y, sobre todo, echa de menos un quehacer teológico serio, basado en la inmortalidad del alma y en la resurrección de Cristo entendida como «hecho histórico», que disipe el aura fideísta que ha contagiado la teología actual. En una larga nota de la introducción, y como modelo de teología fideísta, Sayés cita la obra de Hans Küng (traducida al castellano en 1983, ya referida y estudiada en anteriores boletines) y *La otra dimensión* (concretamente la tercera edición de 1986), de Juan Ruiz de la Peña, que presenta como prototípica de una antropología unitaria, es decir, de fase única⁵⁰.

Después de un primer capítulo, rotulado «El hombre y la muerte», en el que constata que la cultura contemporánea ha trivializado la muerte, se adentra en el segundo capítulo, titulado «Sobre la existencia del alma». Las primeras palabras de este apartado suenan así: «Queremos hacer especial hincapié en la fundamentación de razón de la inmortalidad del alma y la resurrección de Cristo. Comenzaremos así el tema de la fundamentación filosófica del alma. Somos absolutamente conscientes del valor primordial que tiene la resurrección de Cristo para nuestra fe, pero queremos conectar también desde la razón humana con la “semilla de eternidad” que tiene el hombre en su interior, en su alma inmortal»⁵¹.

Prueba filosóficamente la inmortalidad a partir de la espiritualidad; y ésta, por las operaciones del alma, que exigen un sujeto también espiritual. Fue la vía seguida por Santo

48. Nacido en Peralta (Navarra) en 1944, se doctoró en Teología dogmática en la Universidad Gregoriana de Roma. Es profesor de Teología fundamental en la Facultad de Teología del Norte de España (sede Burgos). Autor muy prolífico, ha publicado un buen número de manuales para universitarios y público culto general, que cubren prácticamente todo el arco de los tratados teológicos.

49. José Antonio SAYÉS, *Más allá de la muerte*, San Pablo («Colección Manantial», 25), Madrid 1996, 212 pp.

50. A pesar de los reparos despertados por la obra referida de Ruiz de la Peña, es preciso reconocer que este teólogo pretende justamente lo contrario: defender la escatología de doble fase. Para ello, elaboró su tesis, discutible ciertamente, que distingue entre distante y distinto. Los cambios introducidos por la BAC en la tercera edición de su manual *La Pascua de la creación* sólo presuponen que su doctrina teológica podría perjudicar la escatología de doble fase, a pesar de su indiscutible esfuerzo por preservarla. La posición de Küng, en cambio, es otra cosa...

51. José Antonio SAYÉS, *Más allá de la muerte*, cit., p. 21.

Tomás, muy particularmente en la *prima pars* de la *Summa theologiae*, aunque también en las demás ocasiones en que se ocupó del tema, muchas por cierto. Sayés se inscribe, pues, en la tradición más venerable de la *philosophia perennis*. Sus disquisiciones sobre la libertad responden al mismo género de demostración. Por tratarse de una obra de alta divulgación, omite las referencias bibliográficas a los medievales (salvo una). La discusión de las posiciones de Pedro Laín Entralgo, en una larga nota, constituyen, a mi entender, una de las aportaciones más interesantes del libro, al tiempo que en esa misma nota critica la posición del «último Zubiri»⁵².

Sigue un capítulo sobre la venida del Reino y la resurrección de Cristo, que sintetiza las posiciones católica y protestante al respecto, deteniéndose más extensamente en Rudolf Bultmann, Albert Schweitzer y Charles H. Dodd, y también en exposiciones católicas más recientes, como la de Hans Küng. La retribución *post mortem*, con la doctrina de la bula dogmática *Benedictus Deus*, se estudian ampliamente en el capítulo cuarto, como también otros momentos del magisterio, hasta llegar a la carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de 1979, e incluso otros pronunciamientos posteriores (la carta *Donum vitae*, de 1987, el *Catecismo de la Iglesia Católica*, de 1992, y la encíclica *Evangelium vitae*, de Juan Pablo II, de 1995). El capítulo quinto está dedicado a la resurrección; el sexto, a la vida eterna; el séptimo, a la parusía del Señor; el octavo, a la reencarnación; y el noveno y último, el más polémico, a discutir algunas tesis antropológicas del actual panorama cultural.

En definitiva: una breve y bien documentada monografía, sólida y de fácil lectura, que cumple su finalidad teológico-pastoral, sembrando confianzas y certezas.

* * *

8. En 1997 veía la luz una obra póstuma del uruguayo **Juan Luis Segundo** (1925-1996), sacerdote jesuita⁵³. Según nos dice Elbio Medina, en su presentación, Segundo había dejado la obra terminada, lista para imprenta, pero sin publicar.

De una lectura atenta de este ensayo, de suyo complejo y difícil, se concluye que estamos en presencia de una reflexión personal al hilo de las tesis rahnerianas sobre la muerte y el más allá. No es, pues, una obra de creación⁵⁴. La gran duda es si Segundo habría deseado que su libro se imprimiera, o habría preferido madurarlo más. Aquí no nos llamamos ante un libro reconstruido, como ocurre con los escritos póstumos de Hegel, por señalar un caso paradigmático o, en un sentido algo distinto, con la edición de la obra inédita

52. *Ibidem*, pp. 38-39.

53. Juan Luis SEGUNDO, *El infierno. Un diálogo con Karl Rahner*, prólogo de Elbio Medina, Ediciones Trilce, Montevideo 1997. Una nueva impresión apareció al año siguiente en Ediciones Lohlé/Lumen, Buenos Aires 1998, 186 pp. (citamos según esta segunda tirada). Considerado uno de los padres de la Teología de la Liberación, Juan Luis Segundo se licenció en Teología en la Universidad de Lovaina, en 1956. Se doctoró en Letras en la Universidad de París, en 1963. Ha sido director del Centro «Pedro Fabro», de Montevideo, especializado en sociología de la religión.

54. Las tesis de Karl Rahner están tomadas principalmente de su famosa *quaestio disputata* de 1958 (que ya hemos comentado: cfr. AHig 7 [1998] 240-242) y de su último gran libro *Curso fundamental sobre la fe*, de 1973, traducido a la lengua castellana por Herder, Barcelona 1979.

Josep-Ignasi Saranyana

de Xavier Zubiri, por citar un caso más próximo a nuestro entorno. La monografía fue acabada por Segundo: pero, ¿la habría editado tal como aparece ahora?

La premiosa discusión versa sobre la posibilidad de la condenación eterna. Es evidente que no se sabe de nadie que esté condenado eternamente, salvo Satanás y sus secuaces. Con todo, es posible la condenación eterna de un hombre. La pregunta es: ¿por qué es posible? Rahner es uno de los teólogos que más ha trabajado el tema de la libertad entitativa humana, considerándola constitutivamente habilitada para optar definitivamente, es decir, para conferir al yo un semblante indeleble. Y ello vale también para el caso del no a Dios.

Juan Luis Segundo discute, precisamente, esta tesis rahneriana. Muchas páginas, quizá demasiadas, para que el lector llegue un tanto desconcertado al término de la monografía y ya no sepa cuál va a ser la conclusión del autor, que reconoce abiertamente «que el camino de la investigación en este espinoso tema del infierno ha sido largo y fatigoso». Al llegar a la conclusión general, el lector espera que se responda a la pregunta «¿existe el infierno para el hombre?», «por la lisa y llana negativa. Y tengo desde ya que advertir al lector que ello no es así»⁵⁵.

Es evidente que Segundo excluye del imaginario infernal, según nos informa, «todo el muestrario de tormentos y daños que normalmente acompañan ese concepto». Además, parece reticente con la tesis de Rahner, aunque tampoco aclara en qué términos se separa de su venerado maestro. Así mismo, parece primar, en la definición de «infierno», no tanto el dolor por perder a Dios, cuanto sobre todo «el dolor con que afectamos a otros, o el que pudiéndolo evitar, no lo hacemos por temor, pereza o costumbre. En una palabra, por egoísmo»⁵⁶. En todo caso, cualquiera que sea la posición del autor, las palabras finales del libro, de suyo bastante enigmáticas, traslucen vagamente el mensaje de la monografía: «Tal vez, y a pesar de todos los pesares, y de la aversión que muchos teólogos muestran a estudiar [el infierno] de frente en eruditos tratados de escatología, que ese lector llegue a conceder que contiene este problema del precio del mal mucho sentido humano y mucha necesidad de una honda liberación»⁵⁷.

En todo caso, la impresión que saca el lector, después de la lectura de esta monografía de Juan Luis Segundo, es que quizá Rahner se ha tomado más en serio la capacidad de la libertad humana para compromisos irrevocables. ¿No estará Segundo demasiado influido por ese clima un tanto *light* o *debole*, como ahora se dice, que minusvalora tanto la capacidad de decisión, que prácticamente volatiliza la libertad humana? Acudiendo a una imagen tomada de la física, se podría decir que la libertad humana se «sublima», se vaporiza instantáneamente cuando entra en contacto con las condiciones reales de la existencia...

* * *

55. Juan Luis SEGUNDO, *El infierno*, cit., p. 178.

56. *Ibidem*, p. 179.

57. *Ibidem*, p. 184.

9. También en 1997 se publicó un pequeño manual de **Francisco de Mier** (1935-) dedicado a las últimas cosas, por lo que su título podría inducir a engaño⁵⁸. En esta obra se sigue el esquema de los tratados de escatología individual o «novísimos» del hombre (nomenclatura que «encanta» al autor), aunque no faltan algunas alusiones a la escatología del cosmos o del mundo y a la escatología en sentido estricto, es decir, al final de la historia. De Mier pretende resolver las dudas en que muchos se debaten ahora, y ofrecer un mensaje de esperanza y de ilusión. Quiere recordar a sus lectores que, con la ayuda de Dios, nos aguarda la felicidad eterna, si la merecemos.

En el fondo, se trata de un comentario amplio y muy personal a los correspondientes puntos del *Catecismo de la Iglesia Católica*, que son citados frecuentemente. Por lo demás, aparte de las abundantes referencias al *Catecismo*, no hay otras alusiones destacadas al magisterio de la Iglesia. En cambio, son muy corrientes las citaciones bíblicas. También lo son las frases tomadas de la literatura contemporánea y de los ensayistas más conocidos de la segunda mitad del XX.

Procura De Mier dialogar con las inquietudes del hombre contemporáneo, tomando en consideración buena parte de la producción teológica hodierna, sobre todo la publicada en lengua castellana. Su discurso es ameno, a veces un tanto sinuoso. Casi siempre llega a buen puerto, aterrizando en la fe de la Iglesia. Además, las referencias tomadas del *Catecismo*, con que culminan los temas mayores, disipan cualquier duda, si acaso el lector se ha extraviado en los meandros del discurso. Quizá por su carácter pastoral, orilla las cuestiones especulativas más espinosas, que evidentemente conoce. Verbigracia: se advierte, aquí y allá, la fuerte influencia de las tesis de Ruiz de la Peña, si bien no las sigue a las claras⁵⁹. Su resistencia a emplear la noción de «alma», pocas veces aludida en el discurso (con todo, está claramente afirmada su inmortalidad en página 49), le pone en dificultad para explicar qué sea la resurrección de los muertos o de la carne⁶⁰. Unas palabras tomadas de Leonardo Boff (p. 261), complican todavía más la cuestión. Si no se habla de alma, qué difícil es explicar la resurrección, evitando el escollo de la re-creación... De ahí que la Santa Sede haya recomendado volver al sintagma «resurrección de la carne», preferible a «resurrección de los muertos»⁶¹.

Algunos epígrafes han quedado, en mi opinión, a medio construir, como el que dedica a la existencia de los demonios, que resulta un tanto ambiguo...⁶². Otros, en cambio,

58. FRANCISCO DE MIER, *Apuesta por lo eterno. Escatología cristiana*, San Pablo («Teología siglo XXI» 31), Madrid 1997, 340 pp. De Mier, nacido en Palencia, España, es sacerdote pasionista, licenciado en Pastoral por la Pontificia Universidad Lateranense de Roma.

59. Por ejemplo, en *ibidem*, p. 117.

60. Cfr. *ibidem*, pp. 255-272.

61. Aunque el autor conozca la aclaración que resumimos seguidamente, y quizá también los lectores, nos parece útil recordar la resolución de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de 1984, sobre la conveniencia de traducir el artículo del símbolo «carnis resurrectionem» por «resurrección de la carne», aunque no haya en absoluto razones doctrinales contra la traducción «resurrección de los muertos». Es más, la Congregación pedía que, donde la traducción «de los muertos» hubiese ya sido ya autorizada, se comunicase a los obispos las razones que recomiendan volver a la exacta traducción tradicional «resurrección de la carne». Cfr. «Notitiae» 212 (1984) 180-181.

62. FRANCISCO DE MIER, *Apuesta por lo eterno*, cit., pp. 186-188.

Josep-Ignasi Saranyana

son contundentes y firmes, como el que dedica a la eutanasia, en el que desarrolla con toda precisión, y abiertamente, la doctrina de la Iglesia⁶³.

Esta obra, que es de lectura fácil y amena, se divide en ocho capítulos: «Escatología»; «El libro de la muerte»; «Hablemos del juicio»; «Purgatorio»; «La doble vertiente [el infierno]»; «Cielo»; «Resurrección»; «Sentido de la vida». Una breve bibliografía final enriquece la obra. Son los libros que ha tomado en cuenta a lo largo de su monografía. Faltan, quizá por olvido, las dos obras escatológicas de Cándido Pozo, de las cuales hemos descubierto algunas trazas aquí y allá. Es evidente que el autor conoce el terreno que pisa; sabe lo que omite; matiza lo que cree oportuno, dominando siempre el discurso. Quizá por ello, se descubren con mayor claridad sus temores de ofender la sensibilidad contemporánea, cuando orilla alguna cuestión o la enmascara. En todo caso, la finalidad pastoral de la obra le permite algunas licencias, que no serían aceptables en un tratado sistemático de escatología.

* * *

10. En 1999 salía a la luz un pequeño manual de **Pablo Jiménez Martínez** (1950-), profesor de Escatología en la Universidad Pontificia de México⁶⁴; un libro, todavía muy esquemático, pensado para los alumnos de su Universidad, incluido en la colección que reúne los materiales didácticos de algunos profesores. No es, pues, una obra acabada. Tiene el tono provisional, susceptible de revisión, propio de estos casos, y la frescura de los materiales pensados para los alumnos con los que se trata a diario. Con todo, la obra revela ya unas intenciones, sobre las cuales nos atrevemos a reflexionar.

Se dividen estos apuntes académicos en dos partes: «Escatología fundamental» y «Escatología sistemática». La primera parte agrupa las precisiones conceptuales (de carácter histórico-teológico), la hermenéutica de los enunciados, los preámbulos antropológicos (fuertemente influidos por la fenomenología existencialista de mediados del siglo XX) y los aportes escriturísticos de carácter general, divididos en dos capítulos (Antiguo Testamento y Nuevo Testamento). La parte segunda estudia la parusía, la resurrección de los muertos, los juicios final y particular, la consumación cósmica, la vida terrena, la muerte terrena del hombre, el purgatorio y la muerte eterna. Terminan estos materiales, todavía *in fieri*, con una amplia bibliografía, dividida por apartados temáticos.

El capítulo histórico critica los tratados *de novissimis* medievales y modernos. En esto se ha dejado influir, y en no poca medida, por un trabajo de Yves-Marie Congar, dedicado al purgatorio, aparecido en 1949 y traducido al español en 1952. Era la época «desmitologizadora» de Congar, el teólogo de *Vraie et fausse réforme de l'Eglise* (1950), que posteriormente nos legaría otras contribuciones más importantes, como los famosos *Jalons* (1953) o sus

63. *Ibidem*, pp. 55-58.

64. Pablo JIMÉNEZ MARTÍNEZ, *Escatología cristiana*, Universidad Pontificia de México («Material Académico UPM», 22), México 1999, 166 pp. Sacerdote, nació en Coatepec de Harinas (México) en 1950. Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia de México, donde imparte actualmente la disciplina de «Escatología teológica, de la muerte y de la resurrección». También enseña en el Seminario diocesano de Toluca, en México. Acaba de editar el libro *Muriendo la muerte*. Eds. Palabra, México 2001, que no comentamos, porque se sale de las coordenadas cronológicas que nos hemos trazado.

aportaciones a la *Presbyterorum ordinis*. Llevado, quizá, por tales influencias, sus descalificaciones de la bula dogmática *Benedictus Deus*, de 1336, tan importante para el tratado de las postrimerías y, por qué negarlo, también para la escatología, nos parecen desmesuradas⁶⁵, sobre todo si tenemos en cuenta que la monografía está destinada a estudiantes. Es evidente que la *Benedictus Deus* no es un tratado de escatología en sentido estricto, sino una exposición dogmática acerca de las últimas cosas que sobrevendrán a cada uno en particular; pero, aparte su valor magisterial, que es mucho e importante, su formulación técnica nos parece impecable. Presupone un progreso filosófico muy notable, porque tiene tras de sí una discusión científica de alto valor acerca del conocimiento humano. ¡No se olvide que la bula data de 1336, cuando ya los medievales conocían las grandes síntesis gnoseológicas de Aquino, Duns Escoto, Eckhart y Ockham, cuatro gigantes de la especulación, que se habían interesado ampliamente por la naturaleza del conocimiento humano y por el tema de la visión beatífica!

Es muy loable el esfuerzo de Jiménez Martínez por reivindicar la dualidad humana y su unidad substancial psicosomática, presentando al hombre como compuesto de alma y cuerpo, y afirmando que el hombre vivo es *eo ipso* persona, sin ulteriores especificaciones, alineándose con la posición aquiniana y apartándose de otras soluciones bajomedievales y renacentistas⁶⁶. También es digna de mención su crítica a las tesis de la resurrección en la muerte, y su defensa de la escatología intermedia o escatología de doble fase (que implica la inmortalidad del alma y su subsistencia después de la muerte)⁶⁷. No podemos sumarnos, en cambio, a su simpatía por la tesis de Ladislao Boros, acerca de la opción final: la muerte, obviamente, no puede «abrir al hombre la posibilidad del primer acto plenamente personal», puesto que al morir ya está muerto y, según la tradición católica, con la muerte cesa el tiempo de merecer. Otra cosa es la posibilidad de conversión en el momento de morir, cuando está todavía vivo, como en el caso del Buen Ladrón, que el autor propone, siguiendo a Karl Rahner⁶⁸. Hay que tomar en serio la aporía del griego Epicuro⁶⁹, sobre la que tanto reflexionó el Renacimiento y la Ilustración alemana..., aun cuando se trate de una aporía.

* * *

11. Siguiendo el orden cronológico, y aunque perteneciente a un género distinto, puesto que no constituye en sentido técnico una elaboración teológica, no podemos pasar por alto el ciclo catequético de **Juan Pablo II** dedicado a Dios Padre. En efecto; en ese ci-

65. Cfr. Pablo JIMÉNEZ MARTÍNEZ, *Escatología cristiana*, cit., pp. 16-17, 27 y 130.

66. Cfr. *ibidem*, pp. 34-38.

67. Con todo, la frase conclusiva de estos materiales es un tanto desconcertante, a la vista de las posiciones mantenidas a lo largo de la obra. Denotan la impresión que ha causado en el autor la tesis de Ruiz de la Peña acerca de la escatología intermedia. Citando al teólogo asturiano, afirma que «los escatólogos tienen suficientemente claro que el estadio intermedio es un problema teológico, [es decir] no tiene cualidad dogmática» (cfr. *ibidem*, p. 160).

68. Cfr. *ibidem*, p. 143.

69. «La muerte es algo que no nos afecta, porque mientras vivimos no hay muerte; y cuando la muerte está ahí, no estamos nosotros. Por consiguiente, la muerte es algo que no tiene nada que ver ni con los vivos ni con los muertos». Sobre este tema, cfr. Josep Ignasi SARANYANA, *Sobre la muerte y el alma separada*, en «Scripta theologica» 12 (1980) 593-616.

clo preparatorio del Gran Jubileo, el Santo Padre consagró seis audiencias generales a los novísimos, entre el 26 de mayo y el 4 de agosto de 1999, precedidas por una predicación sobre la esperanza como espera y preparación del Reino de Dios⁷⁰. Evidentemente, el Papa toma en consideración las polémicas doctrinales precedentes, pero sólo sale directamente al paso de aquellas posiciones que se discuten la posibilidad de un compromiso definitivo de la voluntad humana en el orden salvífico.

La esperanza, recordaba el Romano Pontífice, presenta una doble vertiente: no pierde de vista la meta final, la cual ofrece motivaciones sólidas y profundas para el esfuerzo cotidiano en la transformación de la realidad conforme al proyecto de Dios. «La esperanza de la venida definitiva del reino de Dios y el compromiso de transformación del mundo a la luz del Evangelio tienen en realidad la misma fuente: el don escatológico del Espíritu Santo [...], que suscita el anhelo de la vida plena y definitiva con Cristo y, a la vez, infunde en nosotros la fuerza para difundir por toda la tierra la levadura del reino de Dios. [...] Por tanto, los creyentes están llamados a ser en el mundo testigos de la resurrección de Cristo y, a la vez, constructores de una sociedad nueva»⁷¹.

En consecuencia, el papa sitúa el ciclo escatológico, por así decir, en el contexto de la virtud de la esperanza, y entronca de este modo con los intereses más inmediatos, no sólo de la teología católica, sino con las anticipaciones de la teología evangélica y, todavía más, con los anhelos de las nuevas humanidades surgidas a partir de la crisis del 68. La misma idea se repite en la primera catequesis de la sección dedicada expresamente a los novísimos: «La tensión hacia el acontecimiento [final] hay que vivirla con serena esperanza, comprometiéndose en el tiempo presente en la construcción del reino que al final Cristo entregará al Padre»⁷². Este final es, pues, el destino común de la humanidad: los cielos nuevos y la nueva tierra anunciados por San Pedro (2 Ptr. 3,11-13) y San Juan (Apoc. 21,1-2).

Los novísimos o postrimerías, que se inscriben en esa doble tensión, comienzan por la muerte de cada cual. El Santo Padre habla expresamente de una «visión cristiana de la muerte»⁷³, enmarcada en la esperanza, por contraposición a otras concepciones de la muerte, que reciben diversas acentuaciones. La muerte cristiana lleva aneja inseparablemente la esperanza en la resurrección. No discute aquí cuestiones técnicas, de carácter filosófico, como la «esencia» de la muerte (si así se puede hablar) o las condiciones gloriosas de los resucitados. A la muerte en Cristo, continúa, corresponde la bienaventuranza anunciada por el Apocalipsis: «Bienaventurados los que mueren en le Señor. Sí, dice el Espíritu, descansarán de sus fatigas, porque sus obras los acompañan» (Apoc. 14,13).

70. Esta catequesis previa fue leída en la audiencia del 2 de diciembre de 1998. Citamos todo el ciclo según la edición publicada en: JUAN PABLO II, *Creo en la vida eterna. Catequesis sobre el Credo (VI)*, prólogo del Card. Antonio María Rouco Varela, Ediciones Palabra («Libros Palabra», 32), Madrid 2000. La fecha corresponde a la publicación, siempre en viernes, aunque fueron leídas el miércoles inmediatamente anterior.

71. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 2.12.98, en ID., *Creo en la vida eterna. Catequesis sobre el Credo (VI)*, cit., p. 167.

72. ID., *Audiencia general*, 26.05.99, en *ibidem*, pp. 225-226.

73. ID., *Audiencia general*, 2.06.99, en *ibidem*, p. 229.

A la muerte sigue el juicio, entendido como heterojuicio, al que dedica una audiencia general⁷⁴. Este juicio se ejercerá tanto sobre los buenos como sobre los malos. Como consecuencia del juicio se producirá, en la perspectiva apocalíptica de Daniel, el triunfo del pueblo de los santos. La misma lógica se observa en los escritos neotestamentarios. La misericordia es inseparable tanto de la justicia divina, como del respeto a la ley de la libertad. No se detiene en el juicio particular, sino sólo en el juicio universal. Con todo, cuando trate del purgatorio, dará por supuesto el juicio particular.

El cielo, presentado como plenitud de intimidad con Dios, se describe, en el marco de la Revelación «no como una abstracción, ni tampoco como un lugar físico entre las nubes, sino como una relación viva y personal con la Santísima Trinidad»⁷⁵. Se evita, por tanto, cualquier referencia al *lumen gloriae* y a la esencia de la bienaventuranza, orillando la cuestión disputada acerca de la visión (si intelectual, si por especies, etc.). El silencio del Pontífice al respecto evidentemente no invalida la enseñanza de la bula dogmática *Benedictus Deus*, de 1336; sólo denota que el Santo Padre, que conoce las discusiones de los escatólogos, se ciñe a la catequesis tradicional de la Iglesia, citando un largo pasaje del *Catecismo de la Iglesia Católica*. Si se acentuase el aspecto intelectual de la bienaventuranza, representándola como «visión», se primaría la psicología tomista, en detrimento de la psicología escotista. Por ello, el Santo Padre evita el *quid* de la bienaventuranza, limitándose a señalar que el cielo supone «una relación viva y personal con la Santísima Trinidad». Con todo, y aunque se circunscriba a lo estrictamente indiscutible, buscando lo que une y evitando las discrepancias, su enseñanza presupone una cierta reflexión sobre el kérigma apostólico; esto se advierte especialmente al enseñar sobre el infierno.

En la audiencia dedicada al infierno, en efecto, el papa no sólo recuerda la doctrina de fe, que enseña como maestro y pastoral universal, sino que asume algunas posiciones doctrinales de la teología reciente. Como ya hemos advertido, sobre todo al comentar *supra* las monografías de Urs von Balthasar, Schillebeeckx y Sobrino, el infierno es, quizá, el novísimo más denostado, rechazado por numerosos escatólogos contemporáneos. El problema se funda en dos dificultades: el infierno parece incompatible con la misericordia y amor divinos (se acepta como hipótesis, pero se rechaza como posibilidad real); y, en segundo lugar, se duda que la libertad humana pueda asumir compromisos irrevocables, instalándose definitivamente en el mal. El papa se sitúa, de entrada, en el plano de la bondad y misericordia divinas. «Pero, por desgracia, el hombre, llamado a responder [a Dios] en la libertad, puede elegir rechazar definitivamente su amor y su perdón, renunciando así para siempre a la comunión gozosa con Él»⁷⁶. «La redención —recuerda más adelante— sigue siendo un ofrecimiento de salvación que corresponde al hombre acoger con libertad. [...] Todo ello es expresado, con forma de narración, en la parábola del rico Epulón, en la que se precisa que el infierno es un lugar de pena definitiva, sin posibilidad de retorno o de mitigación del dolor»⁷⁷. «La “condenación” consiste precisamente en que el hombre se aleja

74. Id., *Audiencia general*, 7.07.99, en *ibidem*, pp. 230-233.

75. Id., *Audiencia general*, 21.07.99, en *ibidem*, p. 235.

76. Id., *Audiencia general*, 28.07.99, en *ibidem*, p. 236.

77. *Ibidem*, p. 237.

definitivamente de Dios, por elección libre y confirmada con la muerte, que sella para siempre esa opción. La sentencia de Dios ratifica ese estado»⁷⁸.

Finalmente, unas palabras sobre la audiencia general dedicada al purgatorio⁷⁹. Reconoce el Romano Pontífice que esta doctrina, aunque no esté enunciada de modo explícito en la Sagrada Escritura, en ella se pueden captar algunos elementos que ayudan a comprenderla mejor. Cita, en concreto el conocido pasaje de San Pablo en I Cor. 3,14-15, en el que se alude a la purificación de nuestras obras por el fuego... Insiste el papa en que el purgatorio no es un lugar, sino una condición de vida; es vivir un estado de purificación después de la muerte. En todo caso, «hay que precisar que el estado de purificación no es una prolongación de la situación terrena, como si después de la muerte se diera una ulterior posibilidad de cambiar el propio destino»⁸⁰. Los que se hallan en tal estado, se encuentran unidos tanto a los bienaventurados, como a los que todavía no han muerto, lo cual es el fundamento de esa solidaridad social o comunión, que se expresa en la oración, en los sufragios y en la caridad de los demás hermanos.

Estas últimas apreciaciones de Juan Pablo II tienen muchas implicaciones doctrinales: señalan, entre otras cosas, que la escatología de doble fase es una doctrina teológica que se halla indisolublemente unida a una adecuada comprensión del purgatorio, por cuanto que, a pesar de que la duración de los fallecidos no es totalmente homogénea con la medida de nuestra duración, que llamamos tiempo, no es totalmente heterogénea, puesto que caben las relaciones entre el acá y el más allá. La escatología intermedia no es, ontológicamente hablando, una duración instantánea, aun cuando psicológicamente pueda tener esas características. No es lo mismo la vivencia psicológica de la duración, que la duración misma... En todo caso, los que se hallan en el estado de purificación, todavía no han recibido la retribución plena del cielo; por consiguiente, tal purificación tiene lugar antes de la parusía, en una situación previa a la resurrección final. Esto comporta la necesidad de afirmar la subsistencia del alma separada después de la muerte.

Es evidente que el Romano Pontífice no entra en estas disquisiciones. Pero no es menos evidente, a mi entender, que estamos en presencia de una serie de afirmaciones teológicas que se hallan tan íntimamente emparentadas con la misma fe, que no se podría prescindir de ellas sin grave deterioro del kerigma mismo.

* * *

12. En la primavera de 2000 salía a la luz un tratadito, redactado con fines estrictamente pastorales, de los sacerdotes Dr. **Justo Luis Rodríguez Sánchez de Alva** (1935-) y Dr. **Jorge Molinero** (1947-), el primero filósofo y el segundo teólogo⁸¹. Esta obra se divi-

78. *Ibidem*, p. 238.

79. *Id.*, *Audiencia general*, 4.08.99, en *ibidem*, pp. 239-242.

80. *Ibidem*, p. 242.

81. Justo Luis R. SÁNCHEZ DE ALVA y Jorge MOLINERO, *El más allá. Iniciación a la Escatología*, Eds. Rialp («Biblioteca de Iniciación Teológica», 8), Madrid 2000, 206 pp. En el mismo 2000, a los tres meses escasos de la primera edición, ha sido reimpresso.

de en una introducción y tres partes: escatología universal (el regreso glorioso de Cristo al fin de los tiempos y la plenitud del reino de Dios), escatología individual (la muerte de cada hombre y su destino eterno) y escatología intermedia («que abarca desde la muerte de cada persona hasta su resurrección en el último día»). Culmina con una selecta bibliografía, distribuida en los siguientes apartados: manuales, lecturas recomendadas del magisterio eclesiástico y «algunas obras consultadas». Todo ello va precedido de una introducción, en la que se ofrecen las definiciones de los términos y se aclaran el objeto, el método y las fuentes del tratado.

Por su tenor eminentemente didáctico, se añaden al final de cada capítulo o de los epígrafes principales unos «resúmenes» doctrinales que facilitan la retención de las materias estudiadas. A pie de página se citan abundantes textos escriturísticos y patristicos, documentos del magisterio (especialmente del *Catecismo de la Iglesia Católica*) y de la liturgia de la Iglesia, por aquello de que *lex orandi, lex credendi*. Las audiencias de Juan Pablo II, acerca de los novísimos, que hemos comentado más arriba, son tomadas en consideración. No faltan referencias a los clásicos de la literatura (por ejemplo, al magnífico monólogo del Príncipe Hamlet), a los autores más notables de la teología espiritual, a los teólogos escolásticos (sobre todo, a Santo Tomás) y a muchos escritores destacados del pensamiento contemporáneo. De este modo se enriquece su lectura y resulta más atractiva.

En todo caso, se evitan las cuestiones controvertidas, primando lo que pertenece a la fe de la Iglesia, y se ofrecen, aquí y allá, breves indicaciones de carácter ascético. Por ejemplo: después de considerar la muerte, se introduce una incitación a aprovechar el tiempo; al exponer el juicio particular, se hace una llamada a la confianza filial en Dios; como colofón de la doctrina acerca del purgatorio, se lee una convocatoria a vivir en gracia de Dios; etc.

La buena aceptación que ha tenido este pequeño tratado nos exonera de mayores comentarios. La acogida, expresada en su rápida difusión, es prueba fehaciente de que los autores han logrado los resultados pretendidos.

3. Cincuenta años de escatología en España. Conclusiones

Hemos recorrido las publicaciones mayores aparecidas en España (y alguna latinoamericana) durante los últimos cincuenta años. Al término de nuestro itinerario podríamos señalar algunas conclusiones:

a) El *De novissimis* o postrimerías aparece en España, en los años cuarenta, como un apéndice, más o menos desarrollado, de la teología dogmática, centrado en la suerte individual de cada uno (véase el caso paradigmático de José F. Sagiés, que data de 1947). En esto pudo influir tanto la estructura de las sumas medievales, que marcaba la pauta de la docencia, como la experiencia pastoral. Al fin y al cabo, lo que interesaba era no fracasar en la vida y alcanzar la meta. De ahí el primado de la escatología individual sobre la escatología del mundo.

Sin embargo, la influencia de la teología centroeuropea, principalmente alemana, impuso un cambio: reflexionar primero sobre el destino común de la humanidad, tal como se realizará al final de los tiempos, dirigiendo posteriormente la atención a la suerte individual de cada cual. En este vuelco tuvo mucho que ver la grandiosa *Teología dogmática* de Michael Schmaus, redactada en 1948 y traducida al español en 1961, que, además, nos presenta la escatología vinculada a la eclesiología y a la cristología. La constitución *Lumen gentium* adoptó este enfoque metodológico (n. 48). El ejemplo primero y más acabado de la nueva sistemática lo ofreció, muy tempranamente, Cándido Pozo (1968). Con todo, la opción tradicional no fue descartada por el Concilio, desde el momento en que la misma constitución pastoral *Gaudium et spes* prefirió tratar primero la muerte individual (n. 18) y sólo más adelante la consumación de la tierra y la humanidad (n. 39); criterio que fue también asumido por la solemne *Professio fidei* de Pablo VI, de 1968. El reciente manual de José Antonio Sayés (1996) ha seguido esta misma metodología.

La opción tradicional tiene sus ventajas, puesto que se ajusta mejor a la sucesión de los acontecimientos, por así decir. La opción alemana, si se acepta esta denominación, se ciñe mejor al plan de los venerables símbolos de la fe, tanto el breve o apostólico, como el símbolo de los Padres o nicenoconstantinopolitano. Muy recientemente, el Santo Padre Juan Pablo II ha optado, en su catequesis de 1999, por la «vía alemana».

b) En 1958, al tiempo que entraba en España la nueva sistemática, Karl Rahner llamaba la atención sobre los problemas planteados por la escatología intermedia. Desde la clausura del Concilio Vaticano II hasta nuestros días, principalmente por la influencia de Juan Luis Ruiz de la Peña (1975 y 1986), los especialistas españoles se han debatido en un mar de dudas acerca del *interim* entre la muerte y la consumación final, aun cuando el mismo Vaticano II se había pronunciado expresamente sobre este asunto en *Lumen gentium* (n. 48), como también la solemne profesión de fe de Pablo VI (1968). En todo caso, el influjo de Rahner y más particularmente de Ruiz de la Peña han provocado una importante reflexión sobre la naturaleza del alma, la subsistencia del alma separada después de la muerte, la purificación ultraterrena, la posibilidad de un premio o castigo eternos antes de la resurrección, etc. El peso de la teología alemana, principalmente de corte protestante, también ha dejado su huella en esta discusión, con su hipótesis sobre la «resurrección en la muerte», muy difícil de casar con la tradición cristiana.

La reflexión sobre el alma a la que acabo de aludir se ha visto perjudicada por el déficit metafísico de muchos teólogos. La prevención contra una exposición metafísica de la naturaleza del alma ha contribuido al desarrollo de unas antropologías, de corte más o menos fenomenológico-existencial, sobre cuya base resulta muy complejo comprender este difícil asunto. La sombra de Kant es alargada... Fundada la bula *Benedictus Deus* (1336) sobre posiciones metafísicas de alto vuelo, un importante sector de la escatología contemporánea se ha negado a prestarle atención; incluso la ha vituperado. Esto ha sido un lastre notable para la especulación teológica, que nos ha retrotraído a posiciones que ya habían sido superadas en tiempos pasados...

c) Así mismo, la influencia de Ernst Bloch y sus estudios sobre la esperanza (1959) hicieron mella en muchos tratadistas católicos, desde la misma clausura del Vaticano II. Josef Pieper, por ejemplo, ya se mostró receptivo a esta cuestión de la esperanza (aunque crí-

tico con relación a Bloch) en unas conferencias de 1966, pronunciadas en Salzburg⁸². La teología evangélica contribuyó también a una mayor sensibilización de la escatología católica por el tema de la esperanza. Finalmente, en la década de los noventa se ha generalizado que los tratados escatológicos, bien de corte tradicional, bien adictos al «giro tedesco», se abran con un capítulo introductorio sobre la esperanza cristiana. Y la mayoría, también, enlazan la escatología con la cristología y la eclesiología. Juan Pablo II ha recordado, además, entroncando con la teología plenomedieval, que la escatología tiene fuertes nexos con la teología sacramentaria: la Eucaristía es prenda del cielo; la penitencia es adelanto de la purificación del purgatorio; etc.

d) La TL no podía desinteresarse por los temas escatológicos, que fueron prontamente abordados por Leonardo Boff, en dos monografías (1973 y 1974), y posteriormente por João Batista Libânio (1985) y por Juan-José Tamayo Acosta (1993). La gran cuestión de la TL (cómo se vinculan el reino de Dios, la Iglesia y Cristo) ha replanteado las relaciones entre la expectativa del más allá con las realidades del más acá. En otros términos: de qué manera la construcción de la ciudad terrestre contribuye a la edificación de la ciudad celeste. La discusión provocada por la TL ha entrado, debidamente purificada, en el magisterio pontificio, y se detectan rastros de ella en las audiencias del Santo Padre (1998 y 1999). «Hay que vivir la tensión hacia el acontecimiento [final] con serena esperanza, comprometiéndose en el tiempo presente en la construcción del reino que al final Cristo entregará al Padre» (se refiere a la evangelización del mundo). «La esperanza de la venida definitiva del reino de Dios y el compromiso de transformación del mundo a la luz del Evangelio tienen en realidad la misma fuente: el don escatológico del Espíritu Santo» (alude a la mejora del mundo, material y espiritual).

e) Desde mediados de los ochenta hemos asistido a una dura discusión sobre la posibilidad real de la condenación eterna. Admitida como hipótesis por casi todos, se presenta, sin embargo, como incompatible con la misericordia y bondad divinas. No se trata, pues, de una reedición de la apocatástasis, sino de una cuestión teológica con profundas implicaciones antropológicas. El debate versa, en definitiva, sobre la capacidad de la libertad humana de asumir decisiones irrevocables. Manteniendo que no existe una perfecta simetría, ni mucho menos, entre la salvación y la condenación eternas (pues Dios quiere que todos se salven y, por consiguiente, sólo hay una predestinación), Karl Rahner ha afirmado que es necesario tomarse absolutamente en serio la libertad humana.

En esta discusión han intervenido algunos teólogos de nota, como Hans Urs von Balthasar (1988), Edward Schillebeeckx (1993) y Juan Luis Segundo (1997). El ciclo predicado por Juan Pablo II sobre los novísimos ha reivindicado la seriedad de la libertad humana, capaz de decisiones irrevocables, incluso asumiendo el mal de forma definitiva. En este sentido, la condenación eterna sería no sólo un heterojuicio, sino también una ratificación divina de una decisión definitiva asumida por la libertad.

82. Cfr. Josef PIEPER, *Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Aufzeichnungen 1945-1964*, Kösel Verlag, München 1979. Agradezco esta información bibliográfica a mi colega Prof. Dra. Elisabeth Reinhardt.

Josep-Ignasi Saranyana

f) Por último, conviene señalar que la teología evangélica ha irrumpido en el panorama teológico español con sendas obras de los teólogos evangélicos José Grau (1977/1993) y Fernando Lacueva (1993), que sostienen, respectivamente, posiciones amilenaristas y premilenaristas. Algún eco de los intereses de la teología evangélica, al menos en diálogo con ella, aunque desde la perspectiva de la TL, apreciamos en los estudios exegéticos de Pablo Richard (1995). La TL ha despertado una gran inquietud por los planteamientos utópicos y, en concreto, acerca del cuándo y cómo del establecimiento del reino de los cielos. De ahí, quizá, su sintonía, en tales puntos, con algunos planteamientos de la teología evangélica.

Josep-Ignasi Saranyana
Instituto de Historia de la Iglesia
Edificio de Facultades Eclesiásticas
Universidad de Navarra
E-31080 Pamplona
saranyana@unav.es