



Anuario de Historia de la Iglesia

ISSN: 1133-0104

ahig@unav.es

Universidad de Navarra

España

Saranyana, Josep Ignasi
La Escatología en España (III)
Anuario de Historia de la Iglesia, núm. 9, 2000, pp. 295-315
Universidad de Navarra
Pamplona, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35509019>

- 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 (III)*

Josep Ignasi SARANYANA

Los años 1983 y 1984

Los años que transcurren entre finales de 1983 y 1992 constituyen la década de mayor producción autóctona en materia escatológica, en que los originales de autores españoles superan con creces a las traducciones. De esos años son, también, unos cuantos boletines bibliográficos sobre el tema, editados en lengua castellana, cuyo valor informativo es innegable, y que aquí me limito a señalar a pie de página¹. Tan abundante producción me obliga a aplazar, para una próxima y última entrega, el estudio de los años finales de nuestro siglo (1993-2000).

1. La década había comenzado con una monografía provocativa de **Hans Küng** (1928-), de la que conviene que digamos algunas cosas, para empezar. Ese libro², que reproduce las nueve lecciones que Küng pronunció en el semestre de verano (abril-junio) de 1981, en el Studium Generale de la Universidad de Tübinga³, llegó a España en 1983, rodea-

* Las dos entregas anteriores en: «Anuario de Historia de la Iglesia» 7 (1998) 229-248 y 8 (1999) 253-276. Esos dos boletines abarcan, respectivamente, de 1945 a 1970, y de 1970 a 1983.

1. Cfr. José Ramón FLECHA, *Últimas teologías sobre Ultimidades*, en «Salamanticenses» 25 (1978) 99-105; Eliseo TOURÓN, *Escatología*, en «Información Bibliográfica» 39 (enero 1981) 1-36 (Seminario de Madrid); Juan NOEMÍ, *Situación de la Escatología*, en «Revista Católica» 87 (1989) 7-22 (Santiago de Chile); ID., *La dimensión política de la Escatología: Ideología, utopía y mesianismo*, en «Teología y Vida» 28 (1987) 325-340 (Santiago de Chile); ID., *Sobre el enfoque escatológico del Vaticano II y su vigencia en la teología católica*, en «Teología y Vida» 29 (1988) 49-59; 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 1991) 173-188.

2. HANS KÜNG, *¿Vida eterna? Respuesta al gran interrogante de la vida humana* (1982), trad. cast., Ediciones Cristiandad, Madrid 1983.

3. Las Universidades alemanas conservan la institución del *studium generale*, de venerable tradición, entendiendo por tal, el ente moral encargado de la organización de actividades científico-culturales que son comunes para todas las Facultades de la Universidad, y que tienen carácter general, es decir, menos especializado.

do de la expectación que caracterizaban todas las cosas de Küng en aquellos años. No se olvide que la declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre la obra teológica de Küng, había tenido lugar el 18 de diciembre de 1979⁴.

El teólogo suizo presentaba su reflexión sobre la vida eterna en expresa continuidad con otros dos libros suyos, que habían alcanzado un éxito innegable: *Ser cristiano*⁵ y *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*⁶, obras redactadas todavía, por así decir, en su etapa propiamente teológica, o sea, antes de su extrañamiento de la Facultad de Teología de Tübinga, ocurrido en 1980. Refiriéndose a las reservas del Dicasterio romano sobre la producción teológica de Küng, Illanes había escrito por aquellos días: «¿Qué significa creer: expresar las personales experiencias o convicciones religiosas, o aceptar el testimonio de una verdad divina? ¿Qué significa ser cristiano: referir de algún modo —cualquiera que sea— la propia existencia a Cristo o reconocer en Él a aquel que la Iglesia confiesa como el Emmanuel, Dios con nosotros, el Hijo de Dios hecho hombre? ¿Qué significa teologizar: un esfuerzo racional en orden a alcanzar o expresar la verdad religiosa, o el intento de profundizar en la enseñanza recibida de la tradición cristiana? En estas preguntas se contienen, a mi juicio, las dimensiones fundamentales del caso Küng»⁷.

Por su origen, pues, su libro *¿Vida eterna? Respuesta al gran interrogante de la vida humana* tenía el aire de la alta divulgación, con un diálogo expresamente buscado con la literatura, la filosofía y la historia de las religiones. Aunque se inscribía en un contexto no estrictamente teológico, la obra se interrogaba teológicamente al hilo de las ultimidades. Ante nosotros desfilaban los dramaturgos Max Frisch y Bertolt Brecht; los filósofos Friedrich Wilhelm Nietzsche, Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger, Karl Jaspers y otros; los novelistas Gottfried Keller, Albert Camus y los clásicos rusos; los psicoanalistas y los parapsicólogos; y los credos indios, chinos y de tantas religiones antiguas, en contraste con la Revelación cristiana. Küng se situaba, pues, en ese horizonte intelectual que le era tan familiar desde su temprana tesis doctoral: el existencialismo europeo de entreguerras o de la inmediata posguerra y el diálogo inter-religioso.

4. El teólogo suizo Hans Küng, nacido en Lucerna en 1928, estudió en la Pontificia Universidad Gregoriana de 1948 a 1955, licenciándose en Filosofía con un trabajo sobre Jean Paul Sartre (1951), y en Sagrada Teología con una tesis sobre la doctrina de la justificación en Karl Barth (1955). Fue ordenado en 1954. En el Instituto Católico de París se doctoró en Teología en 1957, también con un estudio sobre la justificación en la obra del teólogo suizo reformado Karl Barth. Después de trabajar como libre docente en Münster durante dos años, fue llamado por la Universidad de Tübinga, en 1960, para ocupar la cátedra de Teología dogmática y Teología ecuménica. Participó activamente en el Vaticano II como perito oficial conciliar. La censura de 1979 constituye el término de una viva discusión sobre su teología.

5. Sobre esta obra, aparecida en München en 1974, y traducida a la lengua castellana en 1977 por Ediciones Cristiandad (Madrid), cfr. la excelente y extensa crítica de José Luis ILLANES, *Hans Küng: Ser cristiano. Análisis crítico*, Emesa, Madrid 1983; véase también ID., *Razones para creer en Cristo*, en «Scripta Theologica» 21 (1989) 827-846.

6. Publicada en 1978 y traducida al castellano en 1979.

7. José Luis ILLANES, *Las dimensiones del caso Küng*, en ABC (Madrid 18 de enero de 1980).

Después de recorrer estas casi cuatrocientas páginas sobre la vida eterna y el más allá, magníficamente vertidas al español por José María Bravo Navalpotro, se llega al interrogante final, en el último epígrafe: «¿Qué significa creer en una consumación en la vida eterna por obra de Dios que se ha manifestado en Jesús de Nazaret?» (p. 376). «Creer en la vida eterna significa que yo me fío con confianza razonable, fe ilustrada y esperanza probada de lo siguiente: de que un día seré plenamente comprendido, liberado de la culpa y definitivamente aceptado y ahora puedo vivir sin angustia, y de que mi enmarañada y ambivalente existencia, como en general la ambigua historia de la humanidad, adquirirá una transparencia definitiva y la pregunta por el sentido de la historia recibirá también definitiva respuesta» (p. 376).

A la vista de la conclusión anterior, Illanes ha podido afirmar, muy atinadamente, que «toda la obra de Küng está sostenida por una enorme voluntad de sentido. Precisamente por eso, pero sólo por eso: es decir, por una voluntad de afirmar el sentido que se explica por sí mismo. La realidad —tal y como Küng la concibe— es incognoscible y oscura: es el hombre quien, a partir de sí mismo, afirma el sentido»⁸. Su horizonte mental se mantiene más próximo a las cuestiones fronterizas que a los temas propiamente dogmático-especulativos, al menos en el método y en los planteamientos. Sus perspectivas se emparentan en mayor medida con la religión entendida como un producto de la conciencia humana, que con la radical trascendencia de la Revelación. Quién sabe si ese diálogo con la cultura contemporánea, mantenido tan intensamente durante años, primero en Roma, después en París, Münster y Tübinga, no le haya polarizado hacia una concepción de las ultimidades que se aparta de la escatología católica⁹. Es probable que una formación tan dilatada, en contacto con la cultura existencialista europea, principalmente sartriana y heideggeriana, le haya empujado hacia un callejón sin salida, del que sólo se puede emerger por la «voluntad de sentido». No hay que descartar tampoco el influjo del fideísmo barthiano.

2. Entremos ya de lleno en 1984, año en que publicaba en Barcelona su monografía sobre las ultimidades el teólogo catalán **Josep Gil i Ribas** (nacido en 1928), profesor de Escatología en la Facultat de teologia de Catalunya (Barcelona), desde 1972. Gil había defendido tardíamente su tesis doctoral en Sagrada Teología, en junio de 1982, y había publicado su trabajo doctoral en abril de 1984, con el título *Benaurança del cel i ordre establert* (=Bienaventuranza y orden establecido)¹⁰. Pocos meses después daba a la imprenta su curso de Escatología¹¹.

Se plantea el autor en la introducción, es decir, al comienzo de su obra *Els nostres morts no envelleixen*, la diferencia entre escatología y futurología (disciplina, ésta, que considera el futuro accesible al hombre desde su presente); y la distinción entre un tratamiento

8. ID., *Razones para creer en Cristo*, art. cit., p. 841.

9. El epígrafe titulado «Jesús y su muerte» es, a mi entender, la prueba más clara de este diagnóstico, que quizá parezca demasiado contundente a algunos (cfr. Hans KÜNG, ¿*Vida eterna?*, cit., pp. 157-163).

10. Facultat de teologia de Barcelona-Editorial Herder, Barcelona 1984.

11. Josep GIL I RIBAS, *Els nostres morts no envelleixen. Escatologia cristiana*, Editorial Herder-Facultat de teologia de Barcelona («Col·lecció Sant Pacià», 31), Barcelona 1984, 258 pp. («Nuestros muertos no envejecen. Escatología cristiana»).

Josep Ignasi Saranyana

autónomo de la escatología, manteniéndola como tratado específico, y un análisis de la significación escatológica de cada una de las piezas de la teología sistemática, considerando la escatología como la última reflexión teológica (por ejemplo, ¿qué relación existe entre la escatología y las demás doctrinas cristianas?). El autor se inclina por una escatología como un tratado teológico específico acerca de los novísimos. Declara, además, que su libro es, ante todo, un manual. No esconde tampoco sus particulares preferencias, que son dos: la opción hermenéutica rahneriana, y la fidelidad incondicional a la fe de la Iglesia (p. 9).

Seguidamente el manual se divide en dos partes: *primera*, la revelación cristiana de lo último, de lo que ha de venir, o sea, de lo que se espera, donde se repasa la revelación veterotestamentaria y neotestamentaria, con especial atención a la «experiencia pascual» o resurrección de Cristo, y a las enseñanzas ofrecidas por el Nuevo Testamento, sobre todo por el corpus paulino, sobre la causa de la muerte; y una *segunda parte*, igualmente extensa que la primera, donde ofrece la escatología cristiana, o sea, una explicación cristiana del *éschaton*. La escatología del mundo será tratada, por tanto, antes que la escatología individual.

En la primera parte sintetiza los principales materiales bíblicos. Gil constata que ha desarrollado poco, en la primera parte de su libro, tanto el fin del mundo y la transformación del universo, como el tema del purgatorio y el «estado intermedio» o escatología del alma separada, por la escasez de información bíblica. Por ello, precisamente, se propone dedicarles una adecuada atención en la segunda parte. En esta segunda considera, pues, la tradición de los Padres, la especulación escolástica, la *lex orandi* o liturgia de la Iglesia, la evolución del pensamiento teológico, provocado por los grandes teólogos y sus escuelas, y la reflexión filosófica reciente, que ha tenido un peso capital en la Escatología.

Comienza la segunda, con estudio detallado de la relación entre «historia» y «parusía» o segunda venida de Cristo. La «parusía» no es, en sí misma, un mero acontecimiento histórico, como tampoco lo fue la resurrección de Cristo al tercer día, de entre los muertos. Con todo, la «parusía» es un acontecimiento salvífico, en cuanto colma las esperanzas cristianas; por consiguiente, no pueden separarse por completo «historia» y «parusía», so peligro de dejar a la «historia» sin salvación. Aunque la «parusía» no postula necesariamente el fin de la historia, está íntimamente imbricado con éste (p. 171). De aquí nacen, precisamente, las dificultades al explicar la segunda venida de Cristo. Algunos, por ejemplo, la sitúan incorrectamente en la misma historia (por ejemplo, los «milenarismos»). Advierten que la parusía es una irrupción en la historia, pero descuidan que ella misma no es histórica. Hay que salvar, pues, el carácter trascendente de la parusía, al tiempo que debe considerarse como un verdadero acontecimiento de la historia humana (p. 170). Esto implica una continuidad/discontinuidad entre el más acá y el más allá. Tal consideración vale también para el tema de la resurrección de la carne, cuando se plantea la identidad entre nuestro cuerpo mortal y el cuerpo resucitado. La identidad es indiscutible, según Tomás de Aquino; pero, tal identidad no significa la recuperación carnal del cuerpo anterior, apostilla Gil¹².

12. Interesante la crítica de Gil a las hipótesis de la «resurrección en la muerte», según la formulación de Gisbert Greshake, de quien ya hemos tratado en la anterior entrega de nuestro estudio (AHlg 8 [1999] 265).

La Escatología en España (III)

Explica el purgatorio (pp. 221 ss.) como «llum feridora» (luz que hiere): «el purgatorio és la llum de Déu que fa possible veure la llum» (la luz de Dios que hacer posible ver la luz, es decir, la visión). En este sentido se aproxima a las explicaciones de algunos místicos (San Juan de la Cruz, por ejemplo), que entendieron que es el mismo Espíritu Santo quien purifica el alma para el amor perfecto, aquí, siendo *homo viator*, en las noches oscuras del alma, o más allá, después de la muerte, si fuese necesario. En el infierno (pp. 230 ss.), en cambio, el condenado «rep el càstig de la desesperança i entra en la solitud inesgotable i més espantosa del seu propi ésser» (recibe el castigo de la desesperación y entra la inagotable y más espantosa soledad de su propio ser). El purgatorio es un estado cuyo centro es el amor; el infierno, en cambio, es un estado cuyo centro es el odio.

El nudo gordiano del debate escatológico, al que Gil presta máxima atención, es la escatología intermedia o situación del alma separada, que subsiste después de la muerte. Gil acierta plenamente cuando señala que es inevitable la opción entre la «escatología de fase única» y la «escatología de doble fase». No obstante, propone una vía media, como él mismo la denomina (p. 235). En este punto, Gil ofrece una interpretación de la bula dogmática *Benedictus Deus*, de Benedicto XII, acaso un tanto reductiva. La bula, según Gil, se habría limitado a esclarecer que, para gozar de la visión beatífica no se exige, de suyo, la resurrección, entendida ésta como una restitución de la unidad humana. Así entendida la bula, el famoso sintagma «mox post mortem» (inmediatamente después de la muerte) significaría simplemente, según nuestro autor, que todos los fallecidos pueden gozar de la visión, aun cuando no hayan alcanzado la plenitud humana.

En todo caso, la cuestión es si hay «estadio intermedio» o no lo hay. Gil parece adscribirse (p. 252) a la tesis, que ya hemos visto sostenida por Ruiz de la Peña en 1983¹³, según la cual entre la muerte y la resurrección habría que establecer diferencia, pero no distancia, aunque Gil lo dice con otros términos: «¿es posible [...] la existencia de un proceso no cronológico, en el que el momento inicial (el *terminus a quo*) y el momento final (el *terminus ad quem*) estén relacionados causalmente (*aliud propter aliud*), sin estar relacionados temporalmente (*aliud post aliud*)?» (p. 252). Su respuesta a este interrogante es, obviamente, afirmativa. Gil introduce la diferencia entre «distinto» y «distante» al margen de la Carta *Recentiores episcoporum Synodi*, de mayo de 1979¹⁴ (por lo menos, no la cita); Ruiz de la Peña, en cambio, había formulado su tesis, un año antes que Gil, precisamente para acoger las enseñanzas de esa carta. (Sobre la diferencia entre «distinto» y «distante», en un contexto «atemporalista», habremos de volver varias veces a lo largo de este boletín historiográfico).

Las especulaciones escatológicas de la Teología de la liberación

3. El 6 de agosto de 1984, la *Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe* hacía pública una importante instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación, ti-

13. Cfr. su conferencia en el Colegio Mayor Chaminade, de Madrid, publicada en 1983, reseñada en AHlg 8 (1999) 273-275.

14. Ampliamente comentada en AHlg 8 (1999) 267-269.

tulada, por sus primeras palabras: *Libertatis nuntius*¹⁵. El 23 de marzo de 1986 aparecía la segunda instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, conocida como: *Libertatis conscientia*¹⁶.

La primera instrucción romana tenía como fin «atraer la atención de los pastores, de los teólogos y de todos los fieles sobre las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana, que implican ciertas formas de teología de la liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista». Así mismo señalaba que no se proponía «tratar aquí el vasto tema de la libertad cristiana y de la liberación». Lo dejaba para un documento posterior, en el que se proponía afrontar, de modo positivo, las riquezas, tanto doctrinales como prácticas, de esa nueva teología. El segundo documento, prometido en el proemio del primero, fue la instrucción publicada dos años más tarde, titulada *Libertatis conscientia*.

Libertatis nuntius que, como hemos visto en su preámbulo, pretendía sobre todo indicar desviaciones, señalaba que para muchos teólogos de la liberación la «ley fundamental de la historia» era la lucha de clases (VIII,6). Tal ley se reflejaba en todos los campos: religiosos, éticos, culturales e institucionales, socavando así los fundamentos mismos de la ética (VIII,8). Considerada la lucha de clases (o la violencia) como motor de la historia, ésta pasaba a ser una noción central de todo el análisis liberacionista. «Se afirma que Dios se hace historia. Se añadirá que no hay más que una sola historia, en la cual no hay que distinguir ya entre historia de la salvación e historia profana. Mantener tal distinción sería caer en el “dualismo”. [...] Por esto se tiende a identificar el Reino de Dios y su devenir con el movimiento de la liberación humana y a hacer de la historia misma sujeto de su propio desarrollo como proceso de la autorredención del hombre a través de la lucha de clases. Esta identificación está en oposición con la fe de la Iglesia [...]» (IX,3).

Junto a ello, se apreciaba en la Teología de la liberación —continuaba *Libertatis nuntius*— una nueva interpretación del cristianismo deudora de una hermenéutica bíblica dominada por el racionalismo (VI,10). Aquí es preciso recordar el peso que el historicismo ha tenido en la Teología de la liberación, y en tantas otras formas adjetivas de teología, sin olvidar, como dice el documento romano, la impronta de la crítica racionalista, emparentada en algún sentido con el historicismo, distinguiendo entre la historia y la fe. La desmitificación (*Entmytologisierung*) acude de inmediato a nuestra memoria, aunque no sea el único ejemplo, ni, quizá, el más representativo (X,8). Rudolf Bultmann sigue presente, al cabo de medio siglo...

15. *Libertatis nuntius*, en AAS 76 (1984) 876-877. Sobre la Teología de la liberación ya algo dijimos al estudiar las dos obras escatológicas de Leonardo Boff (AHig 8 [1999] 257-262) y al presentar el séptimo documento de la Comisión Teológica Internacional, de octubre de 1976, acerca de la «Promoción humana y salvación cristiana». A propósito de la instrucción *Libertatis nuntius* se publicaron innumerables comentarios. Por tenerlos más a mano, cito los siguientes: Lucas F. MATEO-SECO, *Algunos aspectos de la teología de la liberación*, en «Scripta Theologica» 17 (1985) 255-271; Leo SCHEFFCZYK, *Fe cristiana y liberación. La instrucción «Sobre algunos aspectos de la teología de la liberación»*, en «Scripta Theologica» 17 (1985) 645-655; y José Luis ILLANES, *Teología de la liberación. Análisis de su método*, en «Scripta Theologica» 17 (1985) 743-788.

16. *Libertatis conscientia*, en AAS 79 (1987/1) 554-595.

La Escatología en España (III)

La segunda instrucción romana, casi dos años posterior a la primera, debía centrarse, como se había anunciado, en un análisis positivo de la libertad humana, desde la perspectiva sobrenatural: evidenciaba «los principales elementos de la doctrina cristiana sobre la libertad y la liberación» (n. 2). Después de repasar las sucesivas conquistas alcanzadas, a lo largo de la historia, por influencia del cristianismo, se detenía especialmente en los dos últimos siglos: «Pero es sobre todo en el siglo de las Luces y con la Revolución francesa cuando resuena con toda su fuerza la llamada a la libertad. Desde entonces muchos miran la historia futura como un irresistible proceso de liberación que debe conducir a una era en la que el hombre, totalmente libre al fin, goce de la felicidad ya en esta tierra» (n. 6). En tal contexto se debe leer, a mi entender, el importante número 60 de la instrucción: «Esta esperanza [en la salvación eterna] no debilita al compromiso en el orden al progreso de la ciudad terrena, sino, al contrario, le da sentido y fuerza. Conviene, ciertamente, distinguir bien entre el progreso terreno y crecimiento del Reino, ya que no son del mismo orden. No obstante, esta distinción no supone una separación, pues la vocación del hombre a la vida eterna no suprime, sino que confirma su deber de poner en práctica las energías y los medios recibidos del Creador para desarrollar su vida temporal». De hecho, esta misma idea aparecía ya en *Gaudium et spes*¹⁷, y se repetía en la *Professio fidei*, de Pablo VI¹⁸, y en la Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*¹⁹. (Como se recordará, los tres documentos citados datan de 1965, 1968 y 1975, respectivamente).

4. A primeros de 1985 salía a la luz, en portugués y español, el manual: *Escatología cristiana*, firmado por **João Batista Libânio** (1932-) y **Maria Clara Lucchetti Bingermer** (1949-)²⁰. Libânio había redactado los cinco primeros capítulos; Bingermer, el sexto y último. Este manual se inscribía en un vasto proyecto enciclopédico dedicado a la Teología de la liberación, planeado en siete series, con un total de cincuenta volúmenes. El proyecto comenzó a andar con unos ocho volúmenes, que salieron casi seguidos, y después se diluyó, a causa de las muchas críticas recibidas desde diversos sectores y, sobre todo, por las dos instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de 1984 y 1986.

17. «Se nos advierte, glosando el Santo Evangelio, que de nada sirve al hombre ganar todo el mundo, si se pierde a sí mismo. No obstante, la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien aliviar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios» (*Gaudium et spes*, 39).

18. Cfr. AHIg 7 (1998) 242-243.

19. Cfr. AHIg 8 (1999) 261-262.

20. Juan B. LIBÂNIO-Mª Clara L. BINGERMER, *Escatología cristiana. El nuevo cielo y la nueva tierra*, trad. del portugués, Ediciones Paulinas (Colección «Teología y Liberación», Serie III «La liberación en la Historia», 10), Madrid 1985, 316 pp. El Dr. João B. Libânio, nacido en Belo Horizonte (Brasil), en 1932, enseña en la Faculdade de Teologia da Companhia de Jesus, en Belo Horizonte (MG), de la que ha sido Decano, y es colaborador habitual de la revista «Perspectiva teológica», de la Universidade do Vale do Rio dos Sinos, de São Leopoldo (Brasil). La Dra. Maria Clara L. Bingermer, nacida en Rio de Janeiro (RJ) en 1949, es profesora en la Faculdade de Teologia de la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

En el primer capítulo, Libânio presenta algunos invariantes escatológicos de la historia reciente del pueblo brasileño. Para el lector europeo, el movimiento desatado por Antonio Conselheiro (=Vicente Mendes Maciel) en 1873, en el nordeste brasileño, en la zona de Bahía, que acabaría destruido por el ejército brasileño en 1897, impregnado de rebrotes de sebastianismo, desde 1889, es conocido por una novela de Vargas Llosa²¹. No puede olvidarse tampoco el movimiento surgido hacia el sur, en los alrededores de Curitiba, hacia 1912, capitaneado por el monje José María, liquidado por el ejército a finales de 1915. Este José María fue tomado como un «regreso» de otro monje, llamado Juan María, que había recorrido la zona de Santa Catalina, en tiempos algo anteriores, haciendo milagros y protegiendo a los pobres. En tales revoluciones, más o menos pacíficas, se mezclaron importantes elementos utópicos, en los que el paraíso futuro, de naturaleza escatológica, se realizaba en un momento intrahistórico. Libânio concluye, con razón, que «Antonio Conselheiro y el monje Juan María son simplemente dos ejemplos que expresan una problemática latente. Como ellos, todavía hay hoy en el Brasil personajes que consiguen movilizar las aspiraciones milenaristas del pueblo» (p. 53).

Desde tales presupuestos, bien fundados en la sociología religiosa y en la fenomenología de la religión, Libânio pasa a un tema más complejo y difícil, en el cual nos va a los católicos la fe en la encarnación del Verbo de Dios: la celeberrima discusión sobre el origen de la Iglesia y la conciencia que Jesús tenía de su divinidad. La exclamación de Alfred Loisy, dos veces aducida (pp. 100 y 118): «Jesús predicó el reino de Dios, pero lo que surgió fue la Iglesia», denuncia el ámbito cultural en que se desenvuelve el libro. En todo caso, el autor se compromete muy tíbiamente frente al célebre enunciado loisyano...

A partir de aquí, el análisis se tuerce en un sentido que nos parece complejo. Si partimos sólo de los sentimientos religiosos del alma humana, llegamos evidentemente a explicar el fenómeno religioso. Este sería el arranque elegido por Libânio, si no en exclusiva, sí, por lo menos, el punto de partida preferido. Pero, la Revelación —y esta es nuestra principal objeción— no es la expresión de la conciencia religiosa de los pueblos (tampoco de los hebreos), aunque venga a colmarla; es Dios mismo que habla al hombre, saliendo al encuentro de éste desde su transcendencia absoluta en el orden ontológico. Si partimos de la fenomenología religiosa, como Libânio, el juicio particular, la escatología de doble fase, especialmente la subsistencia del alma separada (incluso el mismo término «alma»), el purgatorio, el infierno y el cielo deben ser reinterpretados, porque habremos topado con el círculo hermenéutico...

«La fe es un acto conforme con la razón. Y la razón entiende las cosas, incluso las verdades reveladas, dentro de un horizonte cultural. Por eso, una misma verdad —mante-

21. Los lectores de habla castellana conocen la novelización de esta aventura y, sobre todo, de la campaña militar contra ella, por la difícil y compleja novela de Mario VARGAS LLOSA, titulada *La guerra del fin del mundo*, publicada en 1980. Cfr. Javier DE NAVASCUÉS, *Imagen de la Iglesia en la literatura hispanoamericana contemporánea*, en Josep Ignasi SARANYANA et al. (eds.), *Qué es la Historia de la Iglesia*, EUNSA («Colección Simposios Internacionales de Teología», 16), Pamplona 1996, pp. 367-384, especialmente pp. 377-378. Con todo, el relato clásico sobre el movimiento es: Euclides DA CUNHA, *Os sertões. Campanha de Canudos*, que ha tenido innumerables ediciones.

La Escatología en España (III)

niendo la fidelidad dogmática— puede entenderse en diversos esquemas culturales» (p. 193). He aquí una aserción importante, que, a nuestro entender, exigiría bastantes matices. Por ejemplo: ¿es suficiente afirmar, como lo hace el autor, que «la intención y el sentido del contenido de la enseñanza del “alma inmortal” es dar “razón de la esperanza” (1 Pe 3,15)» (p. 193)? La enseñanza sobre el «alma inmortal», constante en la tradición de la Iglesia, no pretende sólo dar sentido, es decir, dar soporte conceptual a la esperanza cristiana, sino que designa un ser real, con existencia extramental.

Por todo ello, nos parecen pertinentes, *prout sonant*, las preguntas que Libânio se plantea a sí mismo: «¿Será posible distinguir entre el núcleo del objeto de nuestra fe y sus esquemas interpretativos? ¿Será posible percibir la intención del contenido y el soporte lingüístico, ligado a esquemas terminológicos? El primero gozaría de la credibilidad infalible de la revelación, asegurada por el Espíritu Santo; el segundo participaría de la fragilidad del esfuerzo humano intelectual de cada época cultural, que creó dicho esquema» (p. 197). Ahora bien —y aquí emerge nuevamente el círculo hermenéutico— la respuesta a tales interrogantes depende del horizonte cultural del que pregunta. La Iglesia responde desde el horizonte de su tradición, que se remonta a los orígenes y que entronca con la plenitud del Verbo hecho carne. Otros autores, con quienes parece alinearse Libânio, responden preferentemente desde el horizonte cultural de la época. He aquí la diferencia, que nos parece significativa. El itinerario de Libânio recuerda, en muchos extremos, el ambicioso proyecto de Martin Heidegger, vertido en sus *Aportaciones* de los años 1936 y 1937, de experimentar desde el pensamiento la presencia real de lo divino; con la diferencia, no irrelevante, a mí entender, de que la reflexión de Libânio es completada con la experiencia sociorreligiosa²².

La re-construcción de la escatología cristiana desde la fenomenología religiosa, imputa quizá por una premeditada opción epistemológica (una teología que opta por los *po-bres* como lugar teológico), ¿acaso no debe pagar un precio demasiado alto?

Los años «dorados» de la Escatología (1986-1992)

5. En 1986 se publicó la tercera edición, corregida y actualizada, del manual del Prof. **Juan Luis Ruiz de la Peña** (1937-1996), que alcanzaba la cuarta edición en 1990²³. Ya hemos estudiado ampliamente las tesis de este teólogo de la Universidad Pontificia de Sala-

22. Libânio no se ocupa directamente aquí de la carta *Recentiores episcoporum Synodi*, de 1979, tan importante para temas escatológicos. De todas formas, no ignora su contenido, que había glosado ampliamente dos años antes en un artículo, titulado *La resurrección de los muertos*, publicado en «Iglesia Viva. Revista de pensamiento cristiano» 108 (1983) 571-590. Ese número de «Iglesia Viva» está monográficamente dedicado a «escatología y vida cristiana», con trabajos José M^a Mardones (Bilbao), Francisco Abel (Barcelona), Andrés Tornos (Madrid) y Felipe Bermúdez (Las Palmas de Gran Canaria), además del citado trabajo de Libânio.

23. Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Sal Terrae («Presencia Teológica», 29), Santander ³1986 y Santander ⁴1990, 360 pp.

manca²⁴. Con respecto a la primera edición de 1975, Ruiz de la Peña introduce ahora algunas novedades: ha revisado la bibliografía y ha redactado de nuevo la práctica totalidad de las notas. El último capítulo «que, al versar sobre un problema de máxima actualidad (el estado intermedio), demandaba ser reescrito por entero» (p. 10), ha sido rehecho.

El esfuerzo de Ruiz de la Peña, por tomar en consideración el magisterio de la Iglesia, particularmente sobre los momentos más decisivos para la escatología intermedia, es notable. No falta, evidentemente, una consideración atenta a la censura del Concilio de Vienne contra Pedro Oliu u Olivi, en 1312 (DS 900 y 902), a la bula *Benedictus Deus*, de Benedicto XII, en 1336 (DS 1000), y a la declaración dogmática del quinto Concilio Lateranense, de 1513 (DS 1440), sin olvidar la carta *Recentiores episcoporum Synodi*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de 1979, que ya hemos comentado²⁵. El obstáculo mayor, para quienes sienten alguna dificultad frente a la escatología de doble fase, es la afirmación de *Benedictus Deus*, de que los justos «mox post mortem suam [...] etiam ante resurrectionem suorum corporum et iudicium generale post ascensionem Salvatoris Domini nostri Iesu Christi in caelum [...] vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali [...]». Hay, pues, define la bula, visión facial inmediata después de la muerte, antes de la resurrección de la carne, es decir, antes de que el alma separada recupere el cuerpo por la resurrección. Paralelamente, Benedicto XII afirma que hay reprobación final, también antes de la resurrección (DS 1002). Estas enseñanzas magisteriales recuerdan, casi a la letra, la profesión de fe que el Concilio Lugdunense II (1274) impuso al emperador Miguel Paleólogo (DS 857 y 858).

Ruiz de la Peña reconoce que la *Benedictus Deus* «supone ciertamente la existencia de un estado intermedio» (p. 330). Por consiguiente, debería reinterpretarse el tenor de esa bula, si se pensase que no hay tal estado intermedio. Y esto es, precisamente, lo que él se apresura a hacer, señalando que «el objetivo de la definición [de Benedicto XII] no es dicha existencia [del estado intermedio] (que era admitida por la teoría errónea que provocó la definición), sino la condena de todo aplazamiento de la retribución esencial; lo que el documento quiere enseñar es la inmediatez de la consumación después de la muerte, puesta en duda por Juan XXII» (*ibidem*).

Tiene razón Ruiz de la Peña, cuando señala que el objetivo inmediato de la bula era salir al paso del célebre sermón de Juan XXII, pronunciado el 1 de noviembre de 1331, como doctor privado, revocado posteriormente por él mismo, ante el colegio cardenalicio, poco antes de morir, en 1334 (DS 990-991). Juan XXII había sostenido, en 1331, que las almas de los justos permanecen «sub altari», es decir, al amparo o bajo la protección de Cristo, hasta la parusía, en la que verán no sólo la humanidad de Cristo, sino su divinidad y, en ella, la Trinidad. Por consiguiente, la visión beatífica facial quedaría aplazada hasta la segunda venida del Señor. Ahora bien; aunque la bula apuntase, *in recto*, a aclarar las dudas que había sembrado Juan XXII, no se quedó sólo en eso, como testimonia la recepción de esa constitución por la teología posterior. Los documentos tienen una finalidad inmediata

24. Cfr. AHIg 8 (1999) 254-255 y 263-265.

25. Cfr. AHIg 8 (1999) 267-269.

más restringida que la interpretación que reciben posteriormente por parte de la Iglesia. Al fin y al cabo, es el Espíritu Santo, alma de la Iglesia, quien saca a la luz lo que estaba implícito tanto de la Escritura, como en la tradición patristica e incluso en el mismo magisterio. En la Iglesia, los documentos magisteriales tienen vida propia, aunque, evidentemente haya que atender en primer lugar, para su correcta interpretación, al sentido literal y a la intención del autor.

Lo mismo cabe decir de la constitución *Fidei catholicae*, que censuró la doctrina de Olivi en Vienne (1312). El objeto inmediato era, no tanto condenar la doctrina de la pluralidad de formas substanciales en el mismo sujeto, cuanto, sobre todo, señalar que la forma intelectual es *per se et essentialiter* forma inmediata del compuesto humano. En otros términos: Vienne sólo quería destacar que, sin la forma intelectual, el cuerpo animado sólo por la forma vegetativa y por la forma sensitiva no sería todavía un hombre. No deseaba, evidentemente, consagrar la teoría hilemórfica aplicada al compuesto humano, definiendo que el hombre está compuesto de cuerpo y alma, como de materia y forma; o, en otros términos, que el alma es la forma substancial del hombre. El contexto cristológico de la definición viennense lo demuestra, pues, en efecto, Vienne temía que la tesis de Olivi supusiese reincidir en el «nihilismo cristológico» de Pedro Abelardo. Además, Vienne quería orillar el dualismo platónico y establecer la verdadera unidad humana, reivindicando la pertenencia al compuesto humano del alma intelectual. Todo esto constituye el contexto estricto de la constitución viennense. Sin embargo, la recepción posterior ha interpretado la constitución *Fidei catholicae* en sentido más amplio, es decir, no sólo como una censura contra Olivi; ha leído la constitución como si ella hubiese querido sancionar magisterialmente la dualidad humana; consagrando, de alguna manera como doctrina católica, que el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, en el que el alma es su forma substancial. La tradición escolástica ha entendido, además, que la antropología propuesta por el Viennense asumió, más o menos explícitamente, el hilemorfismo aristotélico. Como se advierte, también en este caso la recepción amplía el sentido literal del documento mismo, extendiéndolo a otros ámbitos. Y tal ampliación del significado se apunta incluso en el mismo Concilio Lateranense V, cuando cita literalmente las palabras del Viennense en un contexto algo diferente.

En cuanto a la bula *Apostolici regiminis*, del quinto Concilio Lateranense (1513), Ruiz de la Peña está así mismo en lo cierto al destacar que el fin inmediato de la censura era condenar el monopsiquismo de los neoaristotélicos italianos, principalmente paduanos, de matriz más o menos neoaverroísta. El intelecto humano (agente y paciente) no es único para toda la especie humana, como aquéllos afirmaban, sino que se multiplica al infundirse en cada cuerpo, de modo que es propio y exclusivo de cada hombre en particular. Pero también aquí la recepción del documento fue más allá que la pura interpretación literal de la constitución conciliar, entendiendo las generaciones posteriores que en el Lateranense había sido definida la inmortalidad del alma humana individual, y no sólo que se había pretendido la condenación del monopsiquismo neoaristotélico. Puesto que los neoaverroístas entendían que el intelecto humano único era inmortal, era obvio que también debían serlo, si nada se decía, los intelectos que se multiplican.

Parece, pues, inevitable la escatología de doble fase. Ruiz de la Peña era consciente de ello, a pesar de sus esfuerzos reinterpretativos. Sin embargo, intentó todavía un salida que

le permitiese, a su entender, mantener la doctrina de los cuatro documentos magisteriales, rechazando la escatología de doble fase.

Después de un fino repaso histórico, destacó cuatro modelos escatológicos en la teología católica reciente:

- a) muerte y resurrección están separadas por una duración extensa (estado intermedio), cuyo sujeto es el alma separada (Ratzinger, Ziegenaus, Pozo y otros);
- b) resurrección en la muerte e inexistencia de un término de la historia y, por ende, de todo tipo de estado intermedio (primer Greshake y primer Lohfink, Breuning y Libânio);
- c) resurrección incoada en la muerte y consumada en el *éschaton* (Boros, Schoonenberg, Martelet y el último Greshake);
- d) resurrección en un *éschaton* distinto, pero no distante en sentido cristológico, de la muerte (Sammelroth, G. Biffi, el último Lohfink y el propio Ruiz de la Peña [pp. 350 y 355]).

Ruiz de la Peña, como se acaba de referir, se adscribió al cuarto modelo. No modificaba sus puntos de vista expresados en la conferencia leída, en 1983, en el Colegio Mayor Chaminade, de Madrid, de la cual ya dimos noticia en nuestra anterior entrega²⁶. Establece una cuidadosa diferencia entre dos nociones: «distinción» y «distancia». A su entender, bastaría, para salvar los contenidos doctrinales del magisterio (tomado a la letra, no considerada su posterior recepción), distinguir entre alma separada y alma que ha recuperado su cuerpo por la resurrección. Esas dos situaciones deben mantenerse como distintas. No es obligado, sin embargo, separarlas por una «distancia». Son dos situaciones distintas, pero no distantes, puesto que el alma separada se halla, después de la muerte, en otra dimensión (de ahí, precisamente, el título de su monografía: *La otra dimensión. Escatología cristiana*).

Según Ruiz de la Peña, la noción de alma separada evita el «vacío» o la «nada», entre la muerte y la resurrección. El alma separada se comporta como nexo entre dos extremos: el hombre viador y el hombre resucitado, evitando que la resurrección pueda entenderse como una re-creación. Su función se asemeja, por tanto, al papel que la filosofía clásica atribuye a la materia prima en el cambio substancial. El alma separada articula, pues, el tránsito *de* la muerte *a* la resurrección (los subrayados son del autor). «Otra cosa, empero, es adscribir a esa excepcional situación ontológica una dimensión cronológica, una persistencia extensa. Pues entonces es cuando cobran todo su vigor las reservas suscitadas por la representación del alma separada» (p. 356). Ruiz de la Peña considera finalmente, y con toda claridad, que el cuarto modelo, por él preferido, «afirma el alma separada y niega el estado intermedio» (p. 357).

Para diferenciar entre «distinto» y «distante» hay que apelar a la noción escolástica de *eviternidad*. En mi anterior entrega estimé suficiente la solución de Ruiz de la Peña. Me parecía que la noción de *eviternidad*, una duración intermedia entre el tiempo y la eternidad,

26. Cfr. AHig 8 (1999) 273-275.

permitía sostener que un distinto no fuese distante en el evo, mientras que sí podía serlo en el tiempo, es decir, *quoad nos*. Con todo tenía alguna perplejidad con respecto a la solución de Ruiz de la Peña, que no se han solucionado, sino todo lo contrario, al meditar las páginas finales de esta importante monografía (pp. 355-359); dudas que se agrandan después de una atenta lectura del documento de la Comisión Teológica Internacional (=CTI), de 1990²⁷. En concreto, como recuerda la CTI, el éschaton de la historia humana (fin del tiempo) coincidirá con la parusía. Por consiguiente, la resurrección de los cuerpos, que se realizará en la segunda venida de Cristo, aunque no será un hecho intrahistórico, será el fin de la historia...

6. En 1990, en efecto, la **Comisión Teológica Internacional** aprobó, «in forma específica», un importante texto titulado: *Algunas cuestiones actuales de escatología*²⁸. Este documento, de gran transcendencia teológica, debe ser glosado íntegramente, para la adecuada comprensión de sus argumentos²⁹.

Comienza señalando una triple causa de las perplejidades y dudas escatológicas: la difusión de planteamientos teológicos que desorientan al pueblo cristiano, la propagación de una concepción estrictamente materialista del hombre, y la tendencia a establecer una escatología totalmente intramundana (por influjo de algunas tesis marxistas y de otras que presentan una visión secularizada del Reino de Dios). Frente a tales afirmaciones, la CTI establece, como punto de partida, «que la comunión con Cristo resucitado, previa a nuestra resurrección final, implica una determinada concepción antropológica y una visión de la muerte que son específicamente cristianas» (p. 460). Por ello, nuestra resurrección debe ponerse en relación con la resurrección de Señor. Además, sin una identidad corporal (no necesariamente la misma materia) no puede defenderse la identidad personal entre el viador y el resucitado. De ahí la importancia de las «escenas de reconocimiento», tan explícitas en los Evangelios, y la insistencia de San Pablo en nuestra resurrección conforme al modelo glorioso de Cristo.

Junto a ello, el Nuevo Testamento insiste también en que la resurrección de los muertos tendrá lugar en un momento determinado, en la parusía (segunda venida de Cristo), y que tal parusía habrá de ser «un acontecimiento concreto conclusivo de la historia» (p. 467). Frente a tales afirmaciones, comunes y repetidas en el Nuevo Testamento, la escatología de fase única, con su presupuesto de atemporalismo (es decir, que no habrá tiempo después de la muerte), «implica el recurso a una filosofía del tiempo que es ajena al pensamiento bíblico. [...] Además, una negación radical de toda noción de tiempo para aquellas resurrecciones, a la vez simultáneas y ocurridas en la muerte [como afirman los atemporalistas], no parece tener suficientemente en cuenta la verdadera corporeidad de la resurrección».

27. Ruiz de la Peña no pudo tomar en consideración tal documento, pues la cuarta edición de su libro ya se hallaba en prensa, cuando el documento se hizo público.

28. Citamos según la versión publicada por COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, edición de Cándido Pozo, presentación de Ricardo Blázquez, prólogo de Joseph Ratzinger, BAC, Madrid 1998, pp. 455-556.

29. La subcomisión encargada más directamente de su elaboración estuvo presidida por Cándido Pozo y compuesta por los profesores Jan Ambaum, Joachim Gnllka, José Miguel Ibáñez Langlois, Michael Ledwith, Stanislaw Nagy y Carl Peter, y por los teólogos, después nombrados obispos: Jorge Medina Estévez, Boaventura Kloppenburg y Christoph Schönborn.

ción, pues no puede declarar a un verdadero cuerpo, ajeno a toda noción de tiempo. También las almas de los bienaventurados, al estar en comunión con Cristo, resucitado de modo verdaderamente corpóreo, no pueden considerarse sin conexión alguna con el tiempo» (pp. 467-468).

Reconocía la CTI, así mismo, que la negación de la escatología de doble fase comenzó a propagarse, además de por motivos filosóficos, por razones confesionales. Sus primeros defensores fueron teólogos evangélicos (no la ortodoxia luterana), que no podían aceptar la doble fase, al estimar que el hombre nada propio podía presentar ante Dios, ni siquiera su alma separada; y que, si la muerte era verdaderamente una pena por el pecado, debía la muerte significar la completa destrucción de todo el hombre. Pero aquí es preciso recordar que la resurrección en la muerte constituye una noción ajena al Nuevo Testamento, que siempre habla de la resurrección en la parusía (p. 473).

Más tarde, a las razones confesionales señaladas, se añadió un argumento historicista: el origen helenista —no bíblico, por tanto— de la escatología de doble fase. Este prejuicio historicista niega, en el fondo, la posibilidad de que Dios se haya revelado fuera de las categorías estrictamente hebreas, cuando precisamente la epístola a los hebreos afirma que Dios se ha revelado «muchas veces y de muchos modos» (Heb. 1,1). Por consiguiente, es preciso reconocer que en la Revelación ha regido la ley del progreso, y que la filosofía griega no se reduce, en ningún caso, al sistema platónico o neoplatónico, para los cuales el alma separada presupone la culminación de la verdadera humanidad. La Iglesia, por el contrario, sostiene una antropología dual (el esquema «cuerpo-alma»), de modo que uno de los elementos (el alma espiritual e inmortal) puede subsistir y pervivir separado. Es más; cuando la Iglesia confiesa la posibilidad de una purificación *post mortem* de los «pecados cotidianos o veniales» y de las reliquias de los pecados, muestra la existencia de una escatología intermedia.

En consecuencia, el alma separada constituye una realidad ontológicamente incompleta. Con todo, la visión facial de los bienaventurados, antes de la resurrección, es perfecta en sí y no puede aspirar a nada mejor. Cuando resucite el hombre, la glorificación del cuerpo será efecto de esa visión facial, transmitida al cuerpo por el alma beatificada. La resurrección implicará, además, el aspecto eclesial o social y el definitivo sometimiento a Cristo de toda la creación «liberada de la servidumbre de la corrupción» (Rom. 8,21).

Finalmente, la CTI se planteó otro tema importante, en polémica con la metempsicosis: «la seriedad de la vida humana». Tal seriedad sería puesta en duda por una hipotética reencarnación. Al mismo tiempo, al ser única nuestra vida terrena, se pone de manifiesto la grandeza de la libertad humana.

El documento de la CTI prestó atención a los temas más debatidos por la manualística en los años ochenta, con argumentos muy sugerentes. Digno de nota es, a mi entender, que situase la escatología, desde el primer momento, en el marco de la cristología. También, su insistencia en la tradición neotestamentaria, según la cual la parusía será el acontecimiento conclusivo de la historia, un hecho, por tanto, que todavía no se ha producido, y con relación al cual, y de modo concomitante, tendrá lugar la resurrección de la carne. Son dignas de nota sus consideraciones sobre la supuesta helenización de la fe cristiana y, en concreto, de

la escatología, saliendo al paso de ya antiguos prejuicios historicistas. Son muy estimables las consideraciones sobre la bienaventuranza de las almas separadas, antes de la resurrección, y la aportación que supondrá el cuerpo a los bienaventurados, asunto tratado con ligereza, a mi entender, por los partidarios de la escatología de fase única. Y, finalmente, debo señalar la insistencia de la CTI en la virtualidad, en algún sentido, del tiempo, como medida de las relaciones entre el acá y el más allá, en polémica con las doctrinas escatológicas «atemporalistas», presentadas por la CTI como ajenas a la mente del Nuevo Testamento. Es más: no teme señalar una cierta compatibilidad del tiempo con la condición gloriosa de los cuerpos resucitados, y, más concretamente, con la condición gloriosa de Cristo, en cuyo ámbito se entiende la subsistencia de las almas separadas.

En tal contexto, ¿acaso no habrá entrado en crisis la hipótesis de Ruiz de la Peña, diferenciando entre «distinto» y «distante» en un contexto atemporal?

7. En estrecha dependencia con el documento de la CTI, y como un comentario al hilo de las principales afirmaciones de la Comisión, **Cándido Pozo** (1925-) publicó en 1993 un breve pero muy enjundioso manual de escatología³⁰. Siguiendo las pautas de la CTI, este manual «privilegia el tema de la resurrección gloriosa de los que son de Cristo como punto de partida» e «incluye una serie de cuestiones de actualidad que un tratado de escatología no debe hoy soslayar», como, por ejemplo, la discusión sobre la reencarnación, la posibilidad real del infierno, las teorías sobre la opción final y la resurrección en la muerte. Por su claro esquema estructural, sencillez expositiva, seguridad argumentativa, comunión con la tradición católica, riqueza bibliográfica y brevedad, este manual constituye un verdadero regalo para la escatología católica. Con todo, no debe olvidarse que, por seguir el hilo del documento de la CTI, su tono es polémico, aunque muy sereno, y que, por consiguiente, no desarrolla todos los temas escatológicos, algunos muy importantes, como el Reino de Dios o el juicio.

8. **Andrés Tornos** (1927-), jesuita, profesor emérito de Escatología de la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid), publicó un manual sobre su materia, en dos volúmenes: el primero en 1989 y el segundo en 1991, horquillando, por tanto, el documento de la CTI³¹, que no cita en el segundo volumen, quizá por premura de tiempo. Esta *Escatología* es poco convencional, más bien atípica, planteada desde la perspectiva de la Teología de la esperanza (en la salvación). Los temas clásicos (muerte, juicio, purgatorio, infierno y gloria) son expuestos en un contexto generalmente más filosófico que religioso, como reconoce el propio autor, aunque abundan las referencias escriturísticas. La discusión se centra (sobre todo en el primer tomo) en el diálogo (no siempre discusión) con la teología evangélica y la filosofía ilustrada y existencialista. Se advierte, pues, su formación académica alemana y su primera dedicación docente a la Antropología filosófica.

30. Cándido Pozo, *La venida del Señor en la Gloria. Escatología*, EDICEP («Manuales de Teología», 22), México-Santo Domingo-Valencia 1993, 228 pp. Un año antes, a comienzos de 1992, había publicado su tercera edición, que no es más que una reimpresión de la segunda, de su *Teología del más allá*, de la cual hemos tratado en AHig 8 (1999) 269-270.

31. Andrés Tornos, *Escatología*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas («Serie III. Libros de Texto», 11), Madrid 1989 y 1991, 2 vols., 178pp. + 264pp.

Sus conclusiones resultan difíciles de valorar, por la aceptación indiscutida, casi como presupuesto de partida, de una cierta ruptura entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, los sinópticos y el corpus paulino y joánico, el Reino y la Iglesia, el carisma (y/o kérigma) y la institución, etc. «La conclusión que viene a obtenerse es que media entre ambos momentos de la esperanza, si no una ruptura, sí el inicio de un deterioro que estará en el trasfondo de las infidelidades de la Iglesia institucional al primitivo mensaje liberador» (I, p. 81). En tal contexto, se vuelve obviamente problemática la conexión de las comunidades primitivas con la predicación de Jesús y su mensaje salvífico (I, p. 85). En otro momento, al comienzo del segundo libro, recapitula: «vamos a volver sintéticamente sobre la transformación de las ideas cristianas que tuvo lugar ya al principio, en el intervalo que medió entre los tiempos de Jesús, cuando toda la esperanza miraba hacia la consumación inmediata del Reino, y la consolidación de las comunidades paulinas y joánicas, marcadas más por la experiencia innovadora de la fe en la resurrección de Jesús que por la mirada en el Reino. Sobre el trasfondo de este cambio originario se mostrará cómo pertenece a la lógica de la fe la posibilidad de que se produzcan tan importantes desplazamientos en las preocupaciones relacionadas con la esperanza» (II, p. 15).

A partir de tales pre-juicios, resulta problemático seguir al autor en bastantes de sus conclusiones. En algunos pasajes, las divagaciones expositivas, en que se mezclan complejos compromisos doctrinales con tajantes afirmaciones de ortodoxia («pertenece a la fe el creer...»), dificultan sobremanera el enjuiciamiento de este manual.

9. **Tornos** publicó, en 1992, un ensayo más breve y sencillo, en el que daba razón bíblica de los presupuestos de la esperanza³². Esta obra, que se tituló «esperanza y más allá» se podría haber titulado, según confiesa el autor: «escatología bíblica» o «más allá y realidades últimas». Se advierte, pues, que no abandona la temática de su manual, sino que la perfila en algunos extremos, con vistas a la alta divulgación.

Al exponer el itinerario de la esperanza, primero judaica y después cristiana, sigue el orden cronológico normalmente aceptado por los escrituristas: fuente yahvista, deuteronomica y sacerdotal (en el Pentateuco), escritos proféticos, literatura sapiencial, apocaliptismo judío. Continúa después, ya en el Nuevo Testamento, con los sinópticos, los Hechos, el corpus paulino y los escritos de San Juan (aquí el orden cronológico se toma, no de la datación más probable de los textos, sino de los hechos presentados o de la doctrina expresada).

Por tratarse de una obra de alta divulgación, escrita en lengua llana y asequible a no peritos en ciencia teológica, habríamos deseado una mayor prudencia en el tratamiento de las ciencias de Cristo (pp. 140 ss.). Es ésta una cuestión clave en el desenvolvimiento del argumento del autor. Concluir, sin más, sobre la base de una interpretación no clásica de Calcedonia y de algunos pasajes de la Pasión, que en Cristo no hubo ciencia infusa (y beata, por tanto); y que, en consecuencia, no fue Él a la muerte con plena advertencia, sino que se encontró con su fracaso, resulta extraño a la gran tradición de la Iglesia, por no decir que contraría también el sentido de muchos textos escriturísticos. Tales presupuestos son necesarios,

32. Andrés TORNOS, *Esperanza y más allá en la Biblia*, Editorial Verbo Divino (Colección «El mundo de la Biblia»), Estella (Navarra) 1992, 186 pp.

obviamente, para sostener la hipótesis de una ruptura entre Jesús y las primeras comunidades postpascuales.

Es innegable que los apóstoles y los primeros discípulos fueron fortalecidos por el Paráclito, que les hizo caer en la cuenta de muchas cosas que antes no habían comprendido (ni podían). Esto, además, ya había sido anunciado por el mismo Cristo. Pero, de la constatación del «desarrollo» no se debe concluir, a mi entender, la ruptura o solución de continuidad. Tal inflexión quedaría reflejada, según el autor, en los Hechos de los Apóstoles. Sería posteriormente consagrada por los «relatos de identidad» con que arrancan las cartas paulinas, empezando por la primera a los Tesalonicenses, centradas en la interpretación teológica de la muerte de Cristo, y en la presentación de nuestra muerte en clave cristológica. Concluiría con la plenitud de la esperanza cristiana, que se hallaría en el corpus joánico.

10. Regresemos dos años atrás. En 1990, contemporáneamente al documento de la CTI, que no pudo tomar en cuenta, se publicaba una aproximación catequética de **Eliseo Tourón de Pie** (1934-1996), mercedario, profesor del Instituto Superior de Ciencias Catequéticas San Pío X de Madrid y su primer rector³³. Un libro sencillo, trabajado con buena técnica y excelente conocimiento de la Sagrada Escritura y de la tradición teológica, tanto católica como evangélica, con oportunos juicios críticos, aquí y allá. La obra está dividida en nueve temas, con sus correspondientes ejercicios de autoevaluación: qué se entiende por escatología; la revelación judeocristiana del éschaton; la parusía del Señor; el juicio escatológico, tanto final como universal; la resurrección de los muertos; la meta de la historia: reino, gloria de Dios y vida eterna; la muerte; el purgatorio; y la perdición eterna o infierno.

No obstante todos sus méritos, se echan de menos algunos desarrollos, particularmente por tratarse de una obra catequética (para la formación de catequistas y con pretensión directamente pastoral). Por ejemplo, sólo hemos detectado rápidas alusiones, pero insuficientes, a mi entender, a la distinción teológica de los pecados (entre pecados mortales o graves y pecados veniales o ligeros), y a la distinción entre reato de culpa y reato de pena, fundamentales ambas distinciones para diferenciar entre el purgatorio (purificación *post mortem*) y la desgracia irremediable del infierno. En una obra catequética, ¿no será acaso una reducción indebida señalar que la condena eterna es consecuencia de una autoexclusión, causada sólo por el pecado «contra el Espíritu Santo» (Mt. 12,31-32), es decir, por el desprecio de la gracia y su cerrazón a ella? ¿Por qué ignorar las tres listas de obras malas, merecedoras de la eterna condenación, reportadas por el corpus paulino (1 Cor. 6,9-10; 2 Cor. 5,19-21; y Rom. 1,28-32)?

También se echa de menos el tratamiento de la escatología intermedia. Parece como si el autor no se hubiera atrevido con la discusión sobre la escatología de doble fase. Se habla de muerte, pero sin definirla; se ignora la subsistencia del alma separada, aunque varias veces se aluda y se expliquen asertos de la bula *Benedictus Deus*... Cabe sospechar que el autor haya temido afrontar tales cuestiones que, por otra parte, se hallan en la catequesis tradicional de la Iglesia, y han sido desarrolladas ampliamente en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1004-1014.

33. Eliseo TOURÓN, *Escatología cristiana. Aproximación catequética*, Ediciones San Pío X (Colección «Textos». Sección «Teología», 11), Madrid 1990, 208 pp.

Es obvio que el autor no pudo tomar en consideración las enseñanzas del *Catecismo de la Iglesia Católica*, publicado dos años más tarde. Pero, podría haber confrontado su exposición con la catequesis de Juan Pablo II. Precisamente, al salir del grave atentado sufrido en mayo de 1981, y después de superar las graves complicaciones patológicas posteriores, el Santo Padre dedicó varias audiencias generales a la resurrección de la carne, comentando el debate entre Jesús y los saduceos, con ocasión de la ley del levirato (Mt. 22,24-30; Mc. 12,18-27; Lc. 20,27-40). En una nota aclaratoria al texto de la segunda de esas audiencias, se puede leer: «Aunque el Nuevo Testamento no conoce la expresión “la resurrección de los cuerpos” (que aparecerá por vez primera en San Clemente: 2 Clem. 9,1 y en San Justino: Dial. 80,5) y utilice la expresión “resurrección de los muertos”, entendiéndolo con ello al hombre en su integridad, sin embargo, es posible hallar en muchos textos del Nuevo Testamento la fe en la inmortalidad del alma y su existencia incluso fuera del cuerpo (cfr. por ejemplo: Lc. 23,43; Phil. 1,23-24; 2 Cor. 5,6-8)»³⁴. Un poco más adelante, en esa misma audiencia, añade el texto oficial publicado: «Según nuestro modo actual de comprender el texto evangélico [los padres de Moisés en la fe, Abraham, Isaac y Jacob, para Dios son personas vivientes, aunque, según los criterios humanos haya que contarlos entre los muertos], el razonamiento de Jesús sólo mira a la inmortalidad; en efecto, si los Patriarcas viven después de su muerte ya ahora, antes de su resurrección escatológica del cuerpo, entonces la constatación de Jesús mira a la inmortalidad del alma y no habla de la resurrección del cuerpo. Pero el razonamiento de Jesús fue dirigido a los saduceos que no conocían el dualismo del cuerpo y el alma, aceptando sólo la bíblica unidad psico-somática del hombre que es “el cuerpo y el aliento de vida”. Por esto, según ellos, la afirmación de Jesús, según la cual los Patriarcas viven, para los saduceos sólo podía significar la resurrección con el cuerpo»³⁵.

Resumiendo: he aquí un planteamiento tanatológico moderno, en términos cristológicos, sin descuidar el misterio de la Asunción de María; un juicio sereno, en que no falta el recurso a la *secunda Petri*, de los debates sobre las supuestas o reales expectativas de las primeras comunidades cristianas (*crux interpretum* para los biblistas, dice Tourón), alejándose de las interpretaciones historicistas, que la teología liberal puso en circulación; una bibliografía amplia y variada, aunque no crítica; un estilo claro y lineal, de fácil comprensión. Aunque es innegable que los símbolos de la fe más antiguos sólo afirman «creo en la resurrección de la carne (o de los muertos o de los cuerpos)»³⁶, no por ello es menos evidente que la respuesta sobre la resurrección escatológica depende de la concepción que se tenga de la escatología intermedia. Una descripción filosófica en términos de historia de las religio-

34. Audiencia del 18 de noviembre de 1981, n. 2, en JUAN PABLO II, *El celibato apostólico. Catequesis sobre la resurrección de la carne y la virginidad cristiana*, Ediciones Palabra («Libros Palabra», 10), Madrid 1995, p. 22, nota.

35. Audiencia del 18 de noviembre de 1981, n. 4, en *ibidem*, p. 24, nota. Es interesante esta explicación, no sólo por su contenido doctrinal, sino también porque expresa que hay un progreso en la recepción del texto bíblico *in sinu Ecclesiae*.

36. Las variantes del Símbolo apostólico o Símbolo bautismal dicen «credo [...] carnis resurrectionem»; el Símbolo pseudo-atanasiano profesa que, para salvarse, «credat [...] omnes homines resurgere habent cum corporibus suis»; el Símbolo de los Padres o niceno-constantinopolitano afirma «exspecto resurrectionem mortuorum».

La Escatología en España (III)

nes o de la fenomenología religiosa, para dar pie a exposición del sentido cristiano (teológico, por tanto) de la muerte, no parece suficiente... Limitarse a señalar que la muerte tiene «sentido teológico activo», glosando a Karl Rahner, y terminar con una descalificación de la metempsicosis y con unas referencias a la bula *Benedictus Deus*, seguramente dejará insatisfecho al lector... El catequista tropezará, antes o después, con la pregunta radical de sus alumnos: ¿qué es, en definitiva, morir? Y en ese preciso instante, el discente deberá afrontar el dilema: o escatología de doble fase o escatología de fase única.

11. Todavía otros dos manuales salieron a la luz en 1992. **Medard Kehl** (1942-), sacerdote jesuita, profesor de Dogmática en la Philosophisch-Theologische Hochschule Santkt Georgen (Frankfurt), había publicado en 1986 un manual, que fue traducido al cabo de cuatro años³⁷. Esta obra se sitúa en la filosofía o teología de la esperanza, como vimos que también se ubicaba la monografía, en dos volúmenes del Prof. Tornos. El mismo Kehl reconoce, al comienzo de su libro, que no se trata propiamente de un manual de escatología, aunque así lo ha titulado, sino más bien de una «fundamentación de nuestra esperanza actual en el reino de Dios» (p. 10), o sea, de «una fenomenología teológica de la esperanza cristiana» (p. 13). Son, en definitiva, unas lecciones a un grupo de estudiantes que siguieron un curso de «teología de la historia». En un esquema poco convencional, trata, aquí y allá, los temas más importantes de la escatología cristiana, sin olvidar ninguno, haciéndose eco de los momentos estelares del magisterio eclesiástico (por supuesto, también de las referencias escriturísticas más relevantes).

Una exposición lineal y clara se compagina con un notable sentido crítico, tanto frente a las opiniones analizadas y rechazadas, como ante sus propias posiciones, que expone siempre con sordina y con timidez. (Tal timidez, ¿esconderá acaso la dificultad, por parte del autor, de aceptar las posiciones más comprometidas de la tradición católica; o más bien se tratará sólo de una manifestación de prudencia pastoral?). Esto se aprecia especialmente cuando, al adscribirse a la doctrina de la resurrección «en la muerte», que califica como «teología actual», lo hace en medio de un mar de dudas (p. 278 in fine). Obviamente, por el contexto cultural en el que escribe, está interesado en confrontar las tesis católicas con la teología evangélica, especialmente con la teología dialéctica; y desea hacerlo con modos ecuménicos... y, sobre todo, con guante blanco. Esto encuadra la presente monografía en un marco especialmente eurocentrista, por decir así, y, más concretamente, en el marco de la discusión modernidad-postmodernidad. Por ejemplo, cuando discute las tesis, hoy corrientes en algunos ambientes, favorables a la apocatástasis, lo hace desde la perspectiva de tomarse completamente en serio la libertad humana, y no degradarla a un simple juego pueril, que Dios pudiera ignorar con bondad paternal (p. 297). Pero, el precio que debe pagar por su irenismo parece demasiado alto, porque puede producir en el lector católico más de un desconcierto.

12. Finalmente un manual preparado por **Javier Ibáñez** (1935-) y **Fernando Mendoza** (1935-), sacerdotes de la diócesis cesaraugustana, profesores, durante muchos años, del Centro de Estudios Marianos de Zaragoza (Biblioteca «José Sinués»), y editores de la revis-

37. Medard KEHL, *Escatología*, Ediciones Sígueme («Lux Mundi», 70), Salamanca 1992, 386 pp.

ta «Scripta de Maria». Su *Escatología*³⁸, redactada como un servicio para la formación teológica de seminaristas y como vademecum que permita a los sacerdotes recordar las líneas fundamentales que escucharon en el seminario, es un tratado «teológico». En efecto, y como declaran los autores de la obra, después de publicar *Dios Uno en esencia* (1987), *Dios Trino en Personas* (1988), *Dios Creador y Enaltecedor* (1985), *Dios Santificador* (1983), dieron a la imprenta *Dios Consumador* (1992), que es el título primero y principal del manual que comentamos. Dios es, pues, el objeto principal de estudio. Tomar esto en cuenta tiene mucho interés, porque distancia este libro de otras «escatologías» de aquellos años, que se presentaban como tratados autónomos, bien como teología de la esperanza (Kehl y Tornos), bien como teología del más allá, en el contexto de la *historia salutis* (Pozo, 1981) o como identificación con Cristo resucitado (Pozo, 1993), bien como teología de la otra dimensión (Ruiz de la Peña), etc. Su planteamiento esencialmente teológico le confiere unas características que podríamos denominar clásicas, pues todo es visto desde el punto de vista de la salvación (Dios que salva), y lo inscribe en la dinámica «cronológica» o de sucesión de los acontecimientos, contemplados *quoad nos*: primero la escatología individual y después la escatología general. Esto podrá parecer quizá un tanto anacrónico, desde el punto de vista metodológico, teniendo en cuenta la época en que el manual se publicó, pero tiene su justificación epistemológica. Se trata de un opción que nos parece válida, pues por ella habían optado los manuales neoescolásticos entre 1930 y 1950, e incluso algunos más recientes, como la obra monumental de Antonio Piolanti sobre la vida eterna³⁹.

La exposición del manual es clara y sigue el esquema tradicional: tesis, explicación de la tesis, cualificación teológica, magisterio de la Iglesia, adversarios, Sagrada Escritura, Padres, argumento teológico. La documentación es rica, amplia y exacta. En ocasiones, sin embargo, la cualificación teológica nos ha parecido contundente en demasía, como cuando se refiere al limbo de los niños (al que se dedica un capítulo completo, aunque breve). Es innegable que «las almas de los que mueren con sólo el pecado original» están privadas para siempre de la visión beatífica. Pero extender esta tesis «tanto a los niños no bautizados como a los adultos no bautizados» nos parece excesivo, a no ser que sólo se considere a los adultos amentes. De lo contrario, habría que negar la libertad en los adultos... Además, y pensando en los niños, destituidos todavía de discreción moral, no hay que excluir otros caminos para alcanzar la absolución del pecado original, aunque tales caminos no nos sean conocidos con certeza. Por último, la tesis que afirma la existencia del limbo de los niños no es, propiamente hablando, una tesis, sino más bien una hipótesis teológica; a lo sumo, una tesis secundaria al servicio de una verdad que es absolutamente primaria para la fe: la importancia del bautismo, como muy bien ha señalado la teología reciente, entre ellos Joseph Ratzinger⁴⁰, y como matiza, con mucha prudencia, la celebración de las exequias de un pár-

38. Javier IBÁÑEZ-Fernando MENDOZA, *Dios Consumador: Escatología*, Ediciones Palabra, Madrid 1992, 422 pp.

39. Antonio PIOLANTI, *La comunione dei santi e la vita eterna*, 2ª edicióne riveduta e aggiornata, Libreria Editrice Vaticana (Pontificia Accademia Teologica Romana), Ciudad del Vaticano 1992, 694 pp.

40. Cfr. Joseph RATZINGER-Vittorio MESSORI, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985, p. 163.

La Escatología en España (III)

vulo no bautizado⁴¹. Muy expresiva es la alusión a este tema, por parte del *Catecismo de la Iglesia Católica*⁴²...

Al final del libro figura una amplia bibliografía comentada, con algunas consideraciones críticas.

* * *

Quedan pendientes, para ultimar nuestro propósito inicial (un repaso al desarrollo de la Escatología en España en la segunda mitad del siglo XX), el estudio de los últimos años de nuestro milenio, desde 1993 al 2000⁴³.

(Continuará)

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

41. En la admonición de entrada aconsejada, se lee: «A vosotros, los amigos de la familia, quisiera deciros que, si el pequeño (la pequeña) N. no necesita nuestra oración, pues creemos que Dios, en su inmensa misericordia, lo habrá acogido en sus brazos, como acogía Jesús a los niños que se acercaban a él, sus padres (y familiares) sí que necesitan de nuestra plegaria. [...]» (*Ritual de exequias reformado por mandato del Concilio Vaticano II y promulgado por Su Santidad Pablo VI*, edición típica, Comisión Episcopal de Liturgia, Madrid 1990, tercera edición renovada, p. 1167).

42. «En cuanto a los niños muertos sin Bautismo, la Iglesia sólo puede confiarlos a la misericordia divina, como hace en el rito de las exequias por ellos. En efecto, la gran misericordia de Dios, que quiere que todos los hombres se salven (cfr. 1 Tim. 2,4) y la ternura de Jesús con los niños, que le hizo decir: “Dejad que los niños se acerquen a mí, no se lo impidáis” (Mc. 10,14), nos permiten confiar en que haya un camino de salvación para los niños que mueren sin Bautismo. Por esto, es más apremiante aún la llamada de la Iglesia a no impedir que los niños pequeños vengan a Cristo por el don del santo bautismo» (CEC, 1261).

43. Por ejemplo, las monografías de Francisco Lacueva y Josep Balcells Grau (ambos teólogos evangélicos), Josep Gil i Ribas, José Antonio Sayés, Francisco de Mier, Juan José Tamayo y un manual póstumo de Juan Luis Ruiz de la Peña.