

## CUESTIONES ACTUALES DE ESCATOLOGIA

### DEBATE

Haçe tiempo que la escatología ha dejado de ser un tratado de interés relativo, que ocupa solamente el último lugar del estudio de la teología, para convertirse en un verdadero punto de encrucijada teológica. Detengámonos a examinar sumariamente el estado de algunas de sus cuestiones y planteamientos en la teología contemporánea.

Seguramente por reflejo de la situación reinante en la posguerra, y en contacto con la visión del mundo que posee el hombre de hoy, marcado por los datos de la ciencia contemporánea, la escatología ha sufrido en los últimos cuarenta años un profundo desarrollo que no supone ciertamente una ruptura con el contenido tradicional de la enseñanza de la Iglesia (salvo casos extremos, Bultmann, por ej.), pero sí un intento de renovación y profundización de los temas tratados. Las cuestiones escatológicas han sufrido así embates y debates, algunos de los cuales tienen también relación directa con la antropología filosófica, y suscitan por ello el mayor interés incluso en el fiel común que medita y desea alcanzar una inteligencia de su fe.

#### I. LA REDUCCION CRISTOLOGICA

En su ya lejana reflexión sobre el purgatorio, publicada en "El misterio de la muerte y su celebración"<sup>1</sup>, en aquellos fecundísimos años de fines de la década del cuarenta, el P. Y. Congar planteaba las cuestiones escatológicas desde una perspectiva decididamente cristológica: lo que ha ocurrido originariamente en Cristo, en su muerte y resurrección, eso mismo ha de acontecer —a su modo— a todo su Cuerpo, la Iglesia. La escatología trata del modo como la Iglesia-Cuerpo de Cristo participa del destino final de su Cabeza, Cristo.

1. Y. CONGAR, *El Purgatorio*, en *El Misterio de la muerte y su celebración*, ed. P. Rognet, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1952, p. 233.

Esta cristologización de los contenidos de la escatología responde a la vez a una voluntad de definirse más firmemente al dato de la Escritura, y de llevar a cabo una "des-cosmologización" de los contenidos estudiados, en una perspectiva también de corte más personalista, donde los aspectos cósmicos y de lugares del más allá quedan relegados a un segundo plano, en un evidente intento de diálogo con el hombre contemporáneo y su ciencia.

De tal modo que el proyecto existencialista y liberal-protestante (Herrmann, Ritschl) de Bultmann<sup>2</sup>, es aquí transformado en un proyecto consciente de "des-cosmologización". Expliquémonos más claramente. Se trata de partir de aquél que ha vivido ya los contenidos de la escatología en forma originaria y definitiva: Jesucristo muerto, descendido al *sheol* o infiernos, resucitado y ascendido al Padre para derramar su Espíritu. Cristo es el modelo originario (N. Lohfink) de aquello que ha de ser participado y vivido por toda la Iglesia. El ha experimentado la muerte, un tiempo intermedio o *descensus*, y la resurrección-ascensión.

Pues bien, la teología contemporánea ha deseado repensar los misterios de la escatología desde esta misma perspectiva de origen. De tal modo que también la teología de la muerte ha sido meditada como una participación en el mismo destino de Cristo.

Después del silencio de los años sesenta, se advierte en diversos medios un renovado interés por la reflexión sobre la muerte. Los historiadores "de las mentalidades", por ej., han puesto también aquí su lupa prolija sobre las conductas tradicionales del hombre frente a la muerte, en relación, claro está, a los cambios abruptos ocurridos en Occidente en estos últimos veinte años.

En este sentido, ¿cómo no recordar aquí al buen cristiano Ariès, que escribiera su importante *L'Homme devant la Mort*<sup>3</sup>, donde nos enseñara a ver tantos aspectos de la muerte del hombre tradicional, resultado de la acumulación de una sabiduría de siglos, y que nuestro hombre contemporáneo pierde a ojos vistas, con su lastre consiguiente?

Pero volvamos a nuestra escatología. La teología contemporánea ha repensado los temas del juicio y del purgatorio como dimen-

2. J. CARMIGNAC, *Le Mirage de l'Eschatologie*, Paris, Letouzey et Ané, 1979, p. 147.

3. Ph. ARIÈS, *L'Homme devant la Mort*, Paris, Seuil, 1977; ver también, entre otros P. CHENU, *Histoire de la Mort a Paris du XVI au XVIII siècles*, Paris, Fayard, 1979; J. LE GOFF, *Le Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

siones de un encuentro purificador con Cristo en la muerte<sup>4</sup>, inspirándose en Pablo (*1Co 3, 13 y ss.*) y no sin antecedentes patrísticos (Orígenes). El purgatorio es presentado no ya como un lugar de purificación y de torturas, con un fuego más o menos semejante al del infierno, sino como un proceso, un camino paulatino de encuentro purificador con Cristo, quien, transformando dolorosamente a la persona, de acuerdo al lote de su vida pasada, la hace "apta" para la comunión con él y con los santos. Se evita así una presentación espacial y cósmica del purgatorio, y se cristologiza su figura uniéndola al tema del juicio, transformado éste ahora en un juicio purificador que ha de hacernos capaces o aptos para Cristo y sus santos.

El cielo, por su parte, es también centrado cristológicamente en Cristo glorioso, mediador eterno de la visión beatífica trinitaria (Rahner)<sup>5</sup>. La mediación de Cristo estará llamada a perdurar eternamente en la gloria por medio de su humanidad glorificada, asociada a la gloria trinitaria. La visión del Dios trino tendrá lugar entonces en la visión del mismo Cristo glorioso, cuya humanidad gloriosa y filial transparentará su filiación al punto de mostrar al Padre (*Jn 14, 8*) y al Espíritu Santo.

La visión de Cristo glorioso involucrará a la persona entera de los santos resucitados y en su condición precisamente de resucitados, donde no se dará una superación platonizante de la condición corpórea del hombre, sino solamente una transformación de esta condición, donde la unidad corpóreo-espiritual de la persona humana encontrará una realización plena acorde justamente a su condición encarnada. De allí la importancia de la mediación eterna de Cristo glorioso y resucitado; cuya *visión* —en sentido fuerte— ha de comprometer a la persona entera de los santos en toda su realidad corpórea y espiritual de resucitados, y en un cosmos transformado.

En cuanto al infierno, es presentado como el encierro definitivo de la persona en su propio yo, como resultado del rechazo total de la salvación ofrecida en Cristo. El misterio de la libertad humana y del respeto infinito de Dios por su creatura libre alcanzan aquí una profundidad insospechada.

4. H. U. von BALTHASAR, *Escatología*, en *Ensayos Teológicos I Verbum Caro*, Cristiandad, 1964, p. 338; J. RATZINGER, *Escatología*, Barcelona, Herder, 1980, p. 213; K. LEHMANN, *Le Purgatorie*, en *Communio* (ed. francesa), 1980.

5. K. RAHNER, *Escritos de Teología III*, Madrid, Taurus, 1967, p. 47.

Von Balthasar ha defendido con énfasis y convicción su tesis de la legitimidad de una esperanza de salvación universal, inspirándose en santa Teresa de Lisieux, y rechazando tanto una apocatástasis origenista (reconciliación universal en acto, es decir, la negación del infierno), como una doble predestinación al cielo o al infierno de raíz agustiniana<sup>6</sup>.

En su teología del descenso de Cristo a los infiernos, el autor sostiene que Jesús ha sufrido, además de una experiencia del "estado de muerto" del *sheol* o *hadés* veterotestamentario, una verdadera experiencia infernal sustitutiva, entendida, claro está, en forma análoga e impropia, porque Jesús es inocente y siempre Hijo del Padre. Esta teología dio lugar a que algunos lo acusaran de sostener una reconciliación universal de nuevo cuño, ya que si Cristo sufre el infierno en forma sustitutiva por otros, termina suprimiéndolo.

El teólogo suizo, rechazando esta interpretación, ha respondido sin embargo en diversas ocasiones que el infierno es presentado siempre por la Iglesia como una verdadera y muy seria posibilidad, pero nunca ha existido definición alguna sobre el número de los condenados. Por ello ha deseado insistir en la validez de una esperanza en la salvación universal de todos los hombres<sup>7</sup>.

## II. LAS CUESTIONES DISCUTIDAS

Hace ya años que se viene discutiendo el tema de la existencia de un tiempo intermedio entre la muerte personal y la parusía con la resurrección final de los muertos. La Santa Sede publicó un documento por medio de la Sagrada Congregación de la Fe en el año 1978, firmado por el entonces presidente Card. F. Seper, advirtiendo, entre otros temas, sobre la importancia del reconocimiento de un núcleo personal en el hombre, denominado "alma", que se encuentra llamado a resucitar cuando la segunda venida del Señor o parusía.

El centro de la discusión contemporánea versa en rigor sobre si existe o no una situación intermedia y una dilación consiguiente de la resurrección hasta el momento de la parusía, o si por el contrario

6. H. U. von BALTHASAR, *Escatología*, *Ens. Teológicos*, p. 340 y ss.

7. H. U. von BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1986, pp. 16 y ss.

el momento de la muerte proyecta de algún modo a la persona que muere al tiempo final o al "no tiempo" ("aevum" = G. Lohfink; análoga posición en Ruiz de la Peña)<sup>8</sup>, de modo tal que allí mismo se daría el momento de la resurrección corpórea (G. Greshake)<sup>9</sup>.

Los presupuestos antropológicos de esta última posición son decisivos. Para ellos, la idea de un alma que goza de la visión beatífica (*Const. Benedictus Deus*, Denzinger 530) sin su cuerpo constituye una idea en sí contradictoria, ya que el alma sin cuerpo no es verdaderamente hombre. Por ello, para quienes sostienen esta posición, es preciso terminar de demoler los restos platonizantes o aristotelizantes de la imagen medieval del hombre y sostener que la unidad corpóreo-espiritual de éste es tal que no admite división, de modo que al morir el hombre es inmediatamente resucitado en cuerpo y alma, y entonces la *Benedictus Deus* ha de ser referida directamente al hombre en cuerpo y alma, ya resucitado.

Hay que reconocer que Greshake plantea abiertamente un auténtico problema, a saber, el de la posibilidad de la bienaventuranza del alma no resucitada. ¿Qué bienaventuranza es ésta que atañe a un hombre todavía incompleto, y afectado radicalmente por la muerte? Más allá del convencimiento que pueda suscitar en nosotros su respuesta, es preciso aceptar la legitimidad y la validez de su pregunta. A la hora del balance de la controversia, será necesario recordar entonces el valor intrínseco que tiene la cuestión planteada. Cabe preguntarse si Ratzinger, en el fragor de la discusión, reconoce suficientemente la hondura de la cuestión propuesta.

En efecto, ya al promediar la década pasada, cuando Joseph Ratzinger ocupaba todavía su cátedra de dogmática en Regensburg, respondió polémicamente a la posición contraria, (Greshake, Lohfink, Ruiz de la Peña, Boff), en un libro<sup>10</sup> que defendía la posición tradicional —resurrección al fin de los tiempos y validez del tiempo intermedio— buscando destacar la coherencia del desarrollo doctrinal vétero y neo testamentario, patrístico y medieval, y mostrando la originalidad de la reflexión cristiana, tanto en la patrística como en la escolástica.

---

8. G. LOHFINK—G. GRESHAKE, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Freiburg, Herder, 1986, p. 64; J. L. RUIZ de la PEÑA, *La Otra Dimensión*, Sal Terrae, 1986, p. 350.

9. LOHFINK—GRESHAKE, *o.c.*, p. 180.

10. J. RATZINGER, *o.c.*

Inspirado en Orígenes, Ratzinger sostiene que no hay plenitud posible de la persona individual (en el momento de la muerte), al margen de la plenitud y glorificación de la Iglesia como cuerpo total de Cristo. Por ello no puede haber glorificación plena hasta que se complete el número de los elegidos (*Ap 6, 11*). Mientras que la historia corra y la Iglesia siga peregrinando y creciendo no puede sostenerse que una parte de ella haya llegado propiamente a término.

En cuanto a la idea de la existencia del alma como forma substancial subsistente separada del cuerpo, Ratzinger subraya la novedad del planteo tomista respecto a los precedentes aristotélicos y también platónicos: esa *forma corporis* no es propiamente persona mientras no actualice nuevamente un cuerpo en la resurrección final. La tesis de la supervivencia del alma como tal le parece válida, aunque el alma se encuentre en un estado aún no totalmente pleno, y en tal estado puede participar ya a su modo de la gloria (D. 530) junto al Señor glorificado y a María, elevada singularmente (sólo ella) a los cielos.

Aquí es preciso recordar el aspecto eclesial mencionado por el mismo autor, de modo tal que la verdad de la bienaventuranza del alma santa en el cielo no puede separarse de la verdad de que la bienaventuranza plena sólo puede darse:

1) cuando el alma vuelva a informar su cuerpo en la resurrección final, y

2) cuando toda la Iglesia participe de la bienaventuranza del Resucitado.

Por último, Ratzinger cuestiona duramente la idea de la resurrección en la muerte desde el punto de vista empírico. ¿Cómo explicar a la gente —se pregunta— que su cónyuge o amigo recién enterrado ha resucitado ya gloriosamente? ¿No llevaría esta tesis a una espiritualización tal del concepto de resurrección corporal incompatible con aquel modelo originario de Cristo resucitado, cuyo cuerpo desapareció del sepulcro al resucitar, y quien vivió un tiempo intermedio, el descenso a los infiernos, e incompatible también con lo que la tradición ha entendido por cuerpo en la resurrección? La discusión parece deslizarse aquí hacia el sentido que ha de darse a la corporeidad de los resucitados.

Gisbert Greshake ha respondido a las objeciones propuestas no sin fastidio polémico, en diferentes versiones de su primera obra

y en otras publicaciones<sup>11</sup>. Se ha mostrado especialmente atento a la crítica eclesiológica de Ratzinger: aquello de la plenitud común y solidaria de toda la Iglesia cuando se haya completado el número de los elegidos en la segunda venida del Señor.

Por ello corrige su lenguaje y habla ahora de una suerte de proceso que sufre el hombre al morir, proceso que sólo alcanza su acabamiento al final de los tiempos. Sin renunciar a la resurrección en el momento de la muerte, sin embargo su plenitud personal se encuentra en relación con la suerte de la Iglesia entera. Estas revisiones del dogmático de Friburgo muestran la fecundidad del debate, y los planes de acuerdo que se han desarrollado, junto a la capacidad de diálogo de las partes. Insiste Greshake empero en la resurrección que sigue a la muerte fundándose en la doctrina tradicional de la inmediata bienaventuranza de los mártires, argumento no convincente, en cuanto que no parece que la suerte bienaventurada de los mártires alcance su esfera corporal. Sería interesante, en este sentido, poder cotejar textos explícitos y claros de los Padres.

Es interesante también recordar aquí la voz de los filósofos, Josef Pieper y Gerd Haefner, por ej.<sup>12</sup>, quienes desde su propio ámbito invitan a una reflexión ponderada sobre lo que el concepto de alma representa en el pensamiento occidental. Como ya lo recordáramos, el documento romano de 1978 reivindica la validez permanente del término y su significado para el hombre común de nuestro tiempo.

Por último, la valiosa *Escatología* de Medard Kehl<sup>13</sup>, escrita en fecundo diálogo con los teólogos de la liberación, en su aparente velamiento o silencio, pone en el tapete el tema de la parusía, de la segunda venida del Señor para coronar y dar fin a la historia humana, tal como aparece expresado en el Nuevo Testamento (*Mt 24, 27; Lc 17, 23; Mc 13, 26; etc.*).

Creación y parusía son los términos de una *historia salutis* guiada por el Señor. El difícil y tan necesario diálogo con la ciencia con-

11. AA.VV., *Seele; Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg, Herder, 1986, p. 149; J. KREMER-G. GRESHAKE, *Resurrectio Mortuorum*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1986, p. 272.

12. J. PIEPER, *Muerte e inmortalidad*, Barcelona, Herder, 1977; *Seele, Problembegriff...* p. 159.

13. M. KEHL, *Eschatologie*, Würzburg, Echter Verlag, 1986, pp. 245 y ss..

temporánea no ha de impedirnos recibir aquellos contenidos de fe explícitos fundados en el NT. Pero la forma de entender la parusía es en cambio otro aspecto del problema. ¿Habrá quizás que entenderla no como una "venida" propiamente tal, sino más bien como una patencia nueva de su presencia, de modo que sería más una ida nuestra y de la creación hacia él, que una venida suya a nosotros<sup>14</sup>?

De todos modos, es preciso retener las gloriosas y consoladoras imágenes bizantinas del Pantocrator (Monreale, Cefalú). El Señor glorioso dará culminación, consumará la historia humana, que sólo es verdaderamente inteligible en él, ya que en él hemos sido creados (Col 1, 16.17; Ef 1, 4), en él hemos sido redimidos (Ef 1, 7; Col 1, 20) y hacia él caminamos.

### III. BALANCE

¿Qué concluir de este largo debate intraeclesial? En primer lugar, cabe advertir la conciencia fundamental que existe de la importancia decisiva para la fe que tienen los temas debatidos. La catequesis también debe tener esto en cuenta. Se trata nada menos que del tema del fin, del término, del "hacia dónde" caminamos. En la medida en que admitimos, como señala admirablemente Joseph Pieper en su librito sobre la esperanza<sup>15</sup>, que nuestra condición es peregrina, ¿cómo no tener presente la importancia de la meta, del fin que es término de nuestra propia realidad? Pues bien, la renovación de la reflexión teológica de la escatología constituye un empeño estimulante para dar razón de la esperanza cristiana en el más allá, al hombre de nuestro tiempo.

En segundo lugar, nunca como en estas cuestiones tiene la teología una tan clara conciencia del carácter misterioso, inabismable e inagotable del objeto que trata. Nunca como aquí el teólogo percibe que su discurso es balbuciente, que ha de dejarse medir por la revelación objetiva, y no hacer lugar a curiosidades vanas ajenas a ella.

En tercer lugar, es preciso reconocer la validez y la fecundidad teológica de lo que llamábamos la reducción cristológica de la escatología, y el reconocimiento de que Cristo resucitado es el *Eschaton* hacia el que la Iglesia camina, y de quien ya recibe su Espíritu.

14. H. U. von BALTHASAR, *Le Royaume de Dieu et l'Eglise*, en *Communio*, (ed. francesa), 1986, 3, p. 12.

15. J. PIEPER, *Sobre la Esperanza*, Madrid, Patmos-Rialp, 1951, p. 21.

En cuarto lugar, advertimos que parece existir un completo acuerdo en el reconocimiento de la dimensión eclesial de la salvación final, dimensión que atañe a la persona individual también en su tejido relacional con los demás.

En quinto lugar, caben notarse las serias dificultades que conlleva obrar una ruptura con la tradición lineal de la Iglesia que siempre sostuvo la resurrección al fin de los tiempos. Dicho esto sin perjuicio de la validez y la pertinencia de la pregunta planteada por Greshake y otros, respecto a la bienaventuranza plena del alma separada del cuerpo.

Por último, es bueno retener la importancia del debate sobre el alma, donde așoma no pocas veces un fuerte resentimiento antigriego de origen luterano. Como ya lo hemos dicho, la respuesta a la pregunta de Greshake debería ser buscada por el lado de una integración de verdades (la verdad es sinfónica):

- 1) bienaventuranza no plena del santo a la espera de la
- 2) bienaventuranza plena en la resurrección propia junto a la de todos, y a la espera de la
- 3) bienaventuranza de todo el cuerpo eclesial.

Muchos aspectos del debate no han podido ser tratados aquí. Conscientes de ello, y de la cuota de injusticia que esto conlleva, los dejamos para otra ocasión.

*Colegio Marín  
Avda. Libertador 17115  
San Isidro (B)  
Argentina*

Alberto ESPEZEL