

A vueltas con la Escatología cristiana

(Semana Teológica de León: 27 al 31 agosto 1979)

La investigación teológica no puede tener otras finalidades que las de profundizar y explicar lo que la Iglesia considera esencial en materia de fe.

La idea es de la Congregación para la Doctrina de la Fe en su «Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología», dirigida a todos los obispos miembros de las Conferencias Episcopales, el 17 de mayo de 1979.

No sé si coincidiendo —por la actualidad del tema—, o como respuesta constructiva al documento romano, la Comisión Episcopal (española) para la Doctrina de la Fe fijó muy oportunamente el temario de la *XII Semana de Estudios y Coloquios sobre Problemas Teológicos actuales*: «La Escatología cristiana en perspectiva bíblica, patristica, teológica y pastoral, y su confrontación con los modelos seculares de futuro en lo ideológico, filosófico y literario». El resumen de programa no tiene desperdicio: Fijadas las perspectivas, hacer la confrontación. Un buen impulso inicial del organizador, D. Luis Martínez.

I

A modo de introducción cumplieron un cometido válido las ponencias de J. García Roca, *Modelos seculares de futuro y escatología* y de Mons. E. Yanes, *Compromiso temporal y esperanza teologal*. El primero analizó las perspectivas del futuro vividas por el hombre actual resumiéndolas en tres modelos (teleológico, apocalíptico, profético) que puede ser cauce acogedor o limitativo para el futuro de la escatología cristiana ofrecido al mundo desde Dios. Mons. Yanes habló del compromiso temporal como forma de conducta cristiana que adquiere dimensión de eternidad en la tensión de la esperanza y desde esa misma esperanza teologal se hace más exigente como tarea terrena.

II

Para acotar el sentido y fijar las perspectivas intervinieron: D. Muñoz León acerca de los *Orígenes bíblicos de la Escatología*; A. Díez Macho acerca de la *Escatología en el judaísmo extra-bíblico*; y A. Fernández acerca de la *Escatología en la Iglesia Naciente*. Lo que sigue recoge algunas de sus ideas.

1. La Biblia, que se abre con la narración «sacerdotal» proclamando la bondad de las cosas por su origen divino, continúa con el drama «yawista» del paraíso, síntesis de la existencia humana con sus responsabilidades, tentaciones, fracasos y esperanzas —su estar en la vida y en la muerte—. Al levantar la mirada hacia el futuro de la humanidad, anuncia la victoria de la mujer y su descendencia sobre la serpiente. En definitiva, la vida va a triunfar sobre la muerte.

Es verdad que en el Pentateuco tanto las promesas hechas a los patriarcas como las amenazas de castigo para la infidelidad a Dios se expresan en categorías de bienes o prosperidad terrenas. Pero este hecho es susceptible de una profundización no deformante desde nuestra perspectiva y, teniendo en cuenta el aspecto corporativo del pueblo y la conexión entre su legislación religioso-social y su bienestar terreno, percibir implícitos en su profesión de fe en el «Dios vivo» y señor de la historia los gérmenes —antimaterialistas y no carnales— que encontrarán su desarrollo más claro en Daniel y en el NT.

Seguirá siendo un enigma —a pesar de las explicaciones parciales— la lentitud divina en la revelación del futuro escatológico del hombre. No se puede, sin embargo, dejar de admirar el rasgo de grandeza que implica en el hombre del AT el ver en Dios al dueño supremo de la vida y de la muerte a quien incondicionalmente hay que servir. Los profetas intuirán la futura intervención divina para juzgar y salvar estableciendo definitivamente su Reino. Y los libros sapienciales mostrarán un desarrollo claro hacia la solución ultraterrena del destino del hombre (salmos 16, 49, 73), proponiéndose en el libro de la Sabiduría la doctrina inconfundible de la inmortalidad del alma.

El NT lleva en su mensaje central una dimensión escatológica: manifestación a los hombres de la Vida eterna que estaba cabe Dios. Cristo es el sujeto del acontecimiento escatológico definitivo: en su persona, en su actuación, en su muerte, en su resurrección. Con El se instaura el Reino imperecedero de Dios, de la Vida, del Espíritu. Aunque la proclamación sobre la llegada del Reino informa acerca de una doble

vertiente escatológica: la realizada ya en El y la que se realizará en el mundo al final de la historia. Las enseñanzas directas sobre la «puerta estrecha», «la visión de Dios», la «grande recompensa», la «vida eterna», la «gehenna del fuego»... dan una perspectiva esencialmente escatológica a toda la predicación de Jesús. Lo mismo se puede afirmar de muchas parábolas que ilustran el dato de la escatología individual.

De manera explícita y directa afirma Jesús la resurrección de los muertos, fundamentándola en el poder de Dios, para quien todos viven. (La tentación de una escatología presentista estilo Bultmann no tiene base suficiente ni siquiera en san Juan).

Las cartas de san Pablo, dentro de la dificultad para coordinar todos sus matices, ofrecen un panorama escatológico bien definido para la vida del cristiano: Hay que vivir según el modelo de Cristo en vistas a comparecer algún día ante su tribunal. Y tocante a la escatología particular, entiende la propia muerte como entrada a estar con el Señor. Peregrinación hacia el descanso final, al que se accede por la mediación de Cristo, que es «ayer, hoy y por siempre»: tal es el significado cristiano de la vida según la carta a los Hebreos. En el marco del cuarto evangelio las cartas de san Juan presentan a Jesús como abogado ante el Padre mientras caminamos lejos del rostro del Señor hacia la consumación en la gloria, en que seremos semejantes a El porque le veremos tal cual es. Esta es la promesa: la vida eterna.

El Apocalipsis es libro eminentemente escatológico: la historia humana es una confrontación de los discípulos de Cristo —de su Iglesia— con las fuerzas del mal. La idea central es que ya ha llegado el Reinado de Dios y de su Cristo, aunque el hombre tenga que seguir luchando para asociarse a esa victoria. Es un libro de esperanza y exhortación a la perseverancia hasta la llegada inminente del Señor.

El conferenciante bíblico dejó constancia de que, siendo el lenguaje del símbolo y la imagen el único modo para acercarnos al mundo de lo trascendente, la escatología del NT, que parte del hecho de la Resurrección de Jesús y sus enseñanzas, es bastante más sobria que la judía. La variación de énfasis en la escatología testificada por la Sagrada Escritura surge siempre de una fe coherente en Dios, Salvador de los hombres en Cristo, vencedor del pecado y de la muerte. Esto exige un realismo que no puede volatilizarse en razonamientos estrechos. Junto a la diáfana afirmación de la resurrección y juicio en la parusía, se deduce también del conjunto de los textos del NT que habrá una retribución intermedia antes del fin de los tiempos. Y no se olvide

nunca la articulación esencial de la Escritura con la Tridición y el Magisterio eclesiástico.

2. La escatología judía, también la extrabíblica, tuvo un gran influjo en el NT. Lo mismo cabe decir de la antropología —monista o dualista— que subyace en los diversos documentos de dicha escatología. La literatura apocalíptica judía entre el siglo II a. C. hasta el final del s. I d. C. tiene un doble origen: palestino o helenístico. Se explica así que libros como 4 Macabeos, Oráculos Sibílicos, Josef y Asenat, Pseudo-Focílides y Filón sostengan la antropología del alma inmortal (como en la Biblia el libro de la Sabiduría). Tocan los temas básicos escatológicos: Reino de Dios, resurrección de los muertos, el estado del hombre —o de las almas— después de la muerte, antes del juicio escatológico, después de él, la retribución escatológica de los justos y los impíos. La concepción de la gehenna y del Edén o cielo está presente en gran parte de esta literatura. Sólo la escuela de Shammai —escriba poco posterior a Jesucristo— alude al purgatorio. Y diversos libros admiten el estado intermedio de las almas.

La realización del Reino de Dios se concibe como un proceso en que van desapareciendo los contravalores dejando paso al bien total. Por ello, varían las apreciaciones: desde una realización en este mundo (como el judaísmo ortodoxo a través de los siglos); durante cierto tiempo en este mundo y definitivamente en el mundo futuro (por medio del Mesías, según unas fuentes, o por una intervención directa de Dios, según otros), o exclusivamente en el más allá.

No resulta fácil discernir hasta qué punto el dualismo (diferencia entre cuerpo y alma) se convierte en dicotomía (separación y oposición entre los dos elementos). Según los documentos de Qumran los cuerpos son corruptibles, las almas inmortales. Los esenios afirman la resurrección de la carne, que será inmortal como el alma.

La información del P. Díez Macho dejó en entredicho el tan repetido supuesto de que la antropología bíblica es monista en principio y que el dualismo le llega con la influencia helénica. Más bien habría un monismo arcaico en Grecia y en la Biblia, y un dualismo culturalmente progresivo que aparece igualmente en la filosofía griega y en el judaísmo. Incluso en la Biblia se podría detectar un cierto dualismo anterior a los sapienciales aunque sea sin precisión analítica; lo que daría al traste con el mito de la mentalidad monística de la Biblia.

Así vuelve a aparecer el NT sin las trabas de un prejuicio ideo-

lógico que se tomó alegremente como feliz liberador del esquema antropológico del helenismo.

3. En la Iglesia nacente los autores de la primera tradición, en general, no se proponen «in recto» los temas en torno al futuro absoluto del hombre, si no es la resurrección de los cuerpos. Esa falta de sistematización no impide que se vivan las verdades escatológicas consciente e intensamente; pero sí explica, a su vez, la mezcla de errores y deficiencias.

La concepción antropológica, tan condicionante de la escatología, es de marcado signo dual y aun ternario. Cuerpo, alma y espíritu son realidades que se distinguen netamente; sin que, por otra parte, admitan las tesis del dualismo platónico: preexistencia de las almas, unión accidental, etc. En cuanto a las verdades escatológicas, la proximidad cronológica a las fuentes neotestamentarias hace que en ellos se acuse de modo especial la escatología final del universo. El centro de la misma es la venida gloriosa de Cristo, a la que seguirán la resurrección de los cuerpos, la glorificación del cosmos y el juicio de la historia. La exaltación de la escatología cósmica llevó a algunos al error del «milenarismo» (Pastor de Hermas, Justino, Tertuliano...).

Las verdades de la escatología postmortal inmediata hay que entenderlas a la luz de la antropología dualista: la muerte afecta sólo al cuerpo mientras que el alma perdura viva y consciente. Se afirma —en general— que premio y castigo siguen inmediatamente a la muerte, por lo que juicio particular y universal no se contraponen. El alma recibe sentencia después de la muerte, lo que no quita que en la resurrección del último día el hombre entero, como unidad, sienta la presencia de Dios y su juicio de un modo nuevo, individual y socialmente. En ese juicio se presentan como alternativa el premio y el castigo, si bien los autores del siglo II destacan en todo momento la acción salvadora de Cristo.

Los tratados más extensos están dedicados a la resurrección de los cuerpos. La aporía que representaba para el pensamiento griego la resurrección de la carne, debía ser resuelta, bien en lenguaje de fe —para los creyentes—, bien con argumentos de razón —para los pensadores paganos—. Es vivo en esta época el tema de la condenación. Con él se alienta a la fidelidad en las persecuciones y se amenaza a los perseguidores. Pero es la salvación lo que cualitativamente más se acentúa: la gran esperanza de los cristianos que sufren persecución y la confesión gozosa de los mártires en los sufrimientos y torturas.

Si se considera conquista de la antropología actual la unidad radical del hombre, no puede entenderse como si el cristianismo hubiera sucumbido a la dualidad platónica. Desde el primer momento de su reflexión teológica entendió la unidad del hombre rebasando la ruptura natural de la muerte en la identidad de vida personal aquí y en el más allá.

III

1. En *la problemática de la muerte en el pensamiento contemporáneo*, J. L. Ruiz de la Peña quiso mostrar el panorama —no sé si profundo o superficial— de lo publicitario.

En la quiebra de la idea de inmortalidad (incluso permaneciendo, según estadísticas, la creencia en Dios) influiría según Feuerbach la superación del dualismo «alma y cuerpo», que habría sido una piadosa coartada para todos los evasionismos, haciendo triunfar el interés pragmático por no desarraigar al hombre de su entorno, devaluando la muerte al mismo tiempo que al individuo. Para M. Scheler esta pérdida de problematización sería un deterioro de lo humano y la denuncia de una sociedad estandarizada que no tematiza su propia muerte.

Aparecen en el siglo xx los análisis apesadumbrados del existencialismo que difícilmente hacen surgir la esperanza a fuerza de colar el ser humano. Heidegger verá en la muerte un modo de ser (ser-para-la-muerte), que cobra sentido al ser vivida como acto libre. Según Sartre la muerte desvela el absurdo de toda espera y hace de la vida una «pasión inútil», en que la libertad ilimitada se muestra como el único valor positivo.

El marxismo clásico quería seguir mostrando desdén ante el tema de la muerte individual, afirmando con firmeza poco convincente la inmortalidad de la especie. El hombre, en pura ciencia, tendría que consolarse con el dato desnudo (¡desnudo de humanidad!): vivir es morir y morir es un hecho biológico que hay que despojar de esa problematización con que lo ha revestido una sociedad alienada por el capitalismo. Pero otro marxismo (el que se ha llamado de rostro humano) vuelve a la sinceridad reconociendo que para el hombre, en la circunscripción de su historia mundana, la muerte constituye una tragedia absoluta, es la pérdida de algo irrepetible y radicalmente amable. Querer ignorar la muerte como problema es desconocer el valor de la vida. Bloch explotará motivos de neta inspiración bíblica para posibilitar un lejano

destello de esperanza últimamente irreconocible. Garaudy se referirá nerviosamente a algo humano inaccesible a la muerte y que dé sentido a la vida, tal vez en un proyecto global que incluye a todos en una super-personalidad como punto de confluencia de las ilusiones humanas.

Las soluciones no son demasiado entusiasmantes. Pero atestiguan la dimensión inconfundible de un problema que incide frontalmente en el sentido de la existencia individual y el significado total de la historia.

En la dialéctica presente-futuro la sima de la muerte se resiste a todo discurso. No valen explicaciones supraindividuales, como el ser promesa o esperanza para otros. El hombre sería entonces una cosa más entre tantas irrelevantes; y la muerte, un *hecho banal*: no sólo la muerte del individuo, sino la muerte de la colectividad humana, la muerte de la especie —condenada ésta lo mismo que el individuo, si bien a más largo plazo.

Las reflexiones humanas se debaten con aporías insalvables. La inmortalidad parece exigible por vía de razón y de sentimientos, pero la ciencia la da como imposible de hecho. ¿Cómo alimentar una sombra de esperanza? ¿En qué puede encontrar apoyo o sentido el anhelo de trascender? En el diálogo se subrayaría la estrechez de miras de un cientificismo que da apriorísticamente por cerrados multitud de accesos a la verdad. Piénsese en la poesía, la música, mitos que reflejan subconscientes colectivos, la teología del deseo natural de lo sobrenatural...

Un punto especialmente oscuro en las tanatologías contemporáneas es el sujeto beneficiario de la esperanza. La incongruencia de ciertas soluciones, aparentemente humanitarias, se revela en cuanto se las examina a fondo. P. e., el fervor con que algunos ideólogos rechazan la instrumentalización actual del hombre, no les impide afirmar la instrumentalización sucesiva en que se da por bueno el sacrificio brutal de generaciones en aras de una felicidad futurible y ajena.

2. Los *aspectos médicos de la muerte* (A. Fernández Cruz, médico) corren desde la epistemología de la muerte biológica y humana hasta el problema de su transformación escatológica y energética (tratando de conjugar elípticamente —no en cursos paralelos— la teología y la ciencia). Tras la referencia a la frontera entre la vida y la muerte según la medicina científica actual, habló el citado doctor de los puntos de referencia del médico para poder testimoniar con rigor científico que un sujeto ha muerto.

Quizás hubiera sido este el momento de aludir con seriedad científica a esa literatura que habla del más allá contando experiencias de pseudo-resucitados, y que trata de engañar con recursos ingeniosos una hambre humana que sólo se sacia en la verdad exigente del Evangelio.

3. Un momento crítico en la praxis de la teología escatológica lo presenta el tratamiento pastoral del hombre fisiológicamente en trance de muerte. (Queda seguro que el planteamiento de la pastoral ordinaria respecto de la muerte ha de alcanzar a cualquier situación del hombre en base a su mortalidad).

A. Tornos dio alguna luz sobre *Teología y Pastoral de la muerte*. El contenido de la fe respecto de la muerte está coloreado por claroscuros de distinto origen —hecho natural, castigo del pecado, escándalo frente al Reino— que se reflejan tal vez en caricaturas surgidas de una mentalidad popular demasiado elemental... Detrás de todo ello está el dato fundamental de la fe: Dios es el Señor de la vida y de la muerte; este señorío se manifiesta y se realiza en Cristo; es a través del «ser en Cristo» como se vence a la muerte.

La actitud pastoral del sacerdote no puede desligarse de su experiencia de Iglesia. La muerte es un dato de vida cristiana con el que se ha de contar, no como ultimidad absoluta, sino como ultimidad temporal de nuestra marcha común hacia Dios. En su horizonte campea la resurrección: una magnitud que ya se ha verificado en Cristo como cabeza de la humanidad. Pero también su muerte es ejemplar para el cristiano, por cuanto implica la obediencia y aceptación del plan de Dios.

IV

Una sección se podría titular como de «cuestiones teológicas actuales en el campo de la escatología».

1. El tema del «estado intermedio» y la purificación ultraterrena, tratado por J. M. Mardones, adquiere en la teología actual un relieve que se ha hecho extremadamente crítico. El esquema tradicional de la situación de las almas desde la muerte a la resurrección del final de los tiempos sólo encaja dentro de unos presupuestos que habría que desmitologizar de acuerdo con la cosmovisión y antropología modernas. La consecuencia más inmediata sería la destemporalización de la escatología. En pocas palabras: Dado que lo escatológico es una vida con Cristo, en la muerte de cada uno sucedería la resurrección y juicio del último

día. Afirmación muy conforme con la supuesta antropología semítica, que no entendería de separación entre el cuerpo y el alma. La comunicación con el amor de Dios se cifra en una llamada a la persona que es el hombre entero, cuerpo y alma.

La polémica Ratzinger-Greshake/Lohfink resume las posiciones de la teología católica. El intento es hacer una teología coherente del acontecimiento de salvación en Cristo y su cumplimiento escatológico. La dialéctica de tiempos, entre el «ya» de la «anticipación» divina y el «todavía no» abierto a la actuación humana como mediación para relacionar el futuro intrahistórico y el futuro absoluto, exasperan en extremo los roces entre imaginación mitificante y razonamiento purificador en la teología. No se discute el objeto unitario de la esperanza cristiana centrado en una plenitud definitiva que atañe al hombre en todas sus dimensiones, sino el contenido real de la «diastasis» escatológica: «inmortalidad del alma (en la muerte) —resurrección del cuerpo (al fin de la historia)». Greshake y Lohfink piensan que el cuerpo del hombre —y con él la historia y el mundo— no son suprimidos en la muerte, sino que llegan a su plenitud a través de la consumación de cada individuo, de modo que la resurrección de la carne (que se sitúa al final de la historia como símbolo de la totalidad humana) tiene su verificación real en y con la muerte individual. Ratzinger piensa que la tradición y la lógica exigen de consuno que la resurrección no suceda en la muerte. La relativa inmediatez entre la muerte y resurrección de Cristo ha de ser semejanza y diferencia al mismo tiempo para los demás cristianos (sin olvidar el privilegio de María). Parece lógico que cada hombre que muere no pueda ser consumado mientras la historia continúe. Aunque la historia concluye provisionalmente para él, no pierde la relación con la misma, ya que la trama de la relacionalidad humana pertenece a su integridad personal. Y es el alma, al permanecer inmortal, la que garantiza la identidad personal del hombre, cuya perfección definitiva está aún pendiente.

Los problemas que aquí se entrelazan pueden reducirse a dos: el empleo de categorías temporales para el ser después de la muerte y la interrelación de materia y espíritu en el hombre consumado y, con ello, también en la *nueva creación*. Hay que evitar extremismos: ni se pueden idear reducciones que destruyan el contenido de la esperanza, ni dejarse aprisionar por «representaciones imaginativas y arbitrarias» que dificulten inútilmente la credibilidad de la doctrina cristiana.

Otro aspecto se centra en la enseñanza sobre la purificación ultraterrena. El dogma cristiano del purgatorio ha tenido una versión tradicional de «lugar de sufrimiento». Las categorías de un proceso subjetivo de maduración hasta el encuentro en plenitud con Dios conservan la intención real de la doctrina y parecen concordar mejor con los elementos de la moderna antropología. Se trataría de una *experiencia mística* del encuentro con Cristo, en que el elemento purificador y doloroso tendría una cabida inversamente proporcional a la disposición subjetiva, efecto de la caridad durante la vida temporal.

La Congregación para la Doctrina de la Fe tiene en vista estas diferencias cuando señala como indiscutible: a) «la supervivencia y la subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual dotado de conciencia y libertad»; b) la manifestación de Jesucristo nuestro Señor «como distinta y aplazada con respecto a la condición de los hombres inmediatamente después de la muerte»; c) la exclusión de «toda forma de pensamiento o expresión que haga absurda e ininteligible la oración, los ritos fúnebres, el culto a los muertos» tradicional en la Iglesia y la excepcionalidad de María en su Asunción en cuerpo y alma al cielo.

Pienso que la visión más desmitologizadora traspasa peligrosamente esos límites. Y, por otra parte, lo hace desde presupuestos no demostrados, como es la fiabilidad antropológica del esquema llamado semita, y una relación del hombre con Dios en que se niega a priori el orden sucesivo después de la muerte. Pues tendría que demostrarse como imposible la sucesión de momentos en el contacto inmediato con Dios. No puede olvidarse que el Hijo de Dios asume la historia humana sin destruirla. Además de que, puestos a desmitologizar el desarrollo rectilíneo del encuentro con Dios para reducirlo a un punto sin sucesión, la santificación del bautismo tendría que ser ya la resurrección final. Algo así como la desmitologización bultmanniana al revés: en vez de reducir lo divino a la categoría de la decisión humana, se sublima y volatiliza lo humano en el momento divino.

El realismo de la muerte de Cristo, que entregó su espíritu, fue enterrado y al tercer día resucitó de donde pusieron su cuerpo muerto, debería ser el punto de partida ejemplar para todas las resurrecciones, en vez de ser recordado casi accidentalmente como una dificultad que algunos solucionan a fuerza de desmitologizaciones despiadadas.

2. Otro punto de mira en el mismo tema escatológico es la «parusía» o venida gloriosa de Jesucristo. J. Vilhes señaló como tareas

fundamentales: —la liberalización de formas arcaicas, que sean simple herencia de concepciones apocalípticas judías o de interpretaciones cosmológicas ya superadas; —revalorización de lo histórico, del tiempo en sí. De ese modo se podrá situar mejor la herencia que Jesús deja a los suyos: la seguridad de que Dios va a actuar en la historia (venida inminente del Reino de Dios) y la certeza de que Dios ha actuado ya en Jesús (ya ha comenzado el Reino de Dios).

Hay, pues, un tiempo de espera hasta que Jesús se manifieste en la plenitud de su gloria: tiempo de la Iglesia, en que la actuación del hombre deberá preocuparse desde la luz de la fe para construir un mundo más humano.

La «parusía» tendrá un significado o valor triple: manifestación gloriosa de Jesús en la muerte de cada individuo; juicio final universal en la resurrección de los muertos; y, en relación con todo el cosmos, una nueva creación.

¿Hasta qué punto estas relaciones son sólo una triple perspectiva del único acto plenificante de Cristo Salvador o más bien una diferenciación intrínseca que los convierte en actos sucesivos dentro del orden creado? Estamos siempre ante el misterio de Dios en su intervención salvadora en el mundo. Su apertura reveladora, más que como transformación de los «ésjata» en cosa sabida y disponible por comprendida, se la ha de entender como inicial acercamiento del misterio en cuanto tal (idea de Rahner); pero no para dejar en simple mito de teología negativa las referencias de Dios al hombre y a su historia.

3. La *Teología de la resurrección* (tema de L. F. Mateo Seco) no puede desconectarse del primer testimonio de fe sobre la misma cediendo a un subjetivismo que condiciona demasiado la fe a presupuestos radicalmente agnósticos. Es claro que la fe se refiere al hombre entero y que buscar un sentido nuevo a la palabra «resurrección» sería una infidelidad al dato primigenio. «Resurrección» significa volver a levantarse lo que cayó, es despertarse del sueño de la muerte, a semejanza del despertarse del sueño natural. «Inmortal» es lo que, teniendo vida, no muere o no puede morir. El alma humana es inmortal. Y la resurrección consiste en que alguien, con el alma viva y el cuerpo muerto, vuelve a tener vida corporal. Sin la inmortalidad del alma la muerte sería aniquilación, como quien nace por vez primera. Y esto es ajeno a la revelación.

El fundamento de nuestra fe es lo acontecido en Jesús: muerto, sepultado y resucitado al tercer día. Y este acontecimiento es lo testi-

moniado por los apóstoles como fundamento de la credibilidad de Jesús y como ejemplar de la resurrección de todos los hombres. Esa resurrección del cuerpo es la que escandalizó a los atenienses, que, por otra parte, entendían lo que significaba la simple inmortalidad del alma. Los SS. Padres harán notar la oposición pagana y gnóstica a la resurrección de la carne, y el modo cómo ridiculizan el supuesto suceso futuro, exagerando la identidad del cuerpo muerto y el resucitado.

Es preciso partir de lo singular del misterio cuya realización no está condicionada a las leyes físicas sino al poder de Dios, para no cerrarse en visiones científicas a las que se quiere hacer norma para el dogma cristiano. En concreto, es hoy el idealismo nórdico el que está influyendo en la teología escatológica con una concepción del hombre como «espíritu en el mundo», como si lo esencial del hombre fuera sólo la conciencia. Por otra parte, la intervención milagrosa de Dios choca con la mentalidad positivista de una historia cerrada sobre sí misma. Y precisamente en esa trascendencia se funda la posibilidad de salvación del hombre, para no quedar reducido a los límites inhóspitos de su ser y de su historia. La verdad total del hombre penetra en el misterio y a través de él llega Cristo para irlo desvelando y llevar a los hombres —en cuerpo y alma— a la plenitud de la vida divina.

4. El tema de la «vida eterna» quiso tratarlo M. Gelabert en sintonía unamuniana. La descripción que Miguel de Unamuno hace de la vida inmortal como acción y conquista permanente, como presencia eminente del tiempo en la eternidad, como aspiración interminable en una verdad poseída y siempre nueva, no contradice al pensamiento cristiano y puede resultar sugestiva para presentarla al hombre de hoy. Demasiado poco para una teología del «cielo», que no fue el fuerte de la Semana.

5. Me pareció tremenda la serenidad con que G. Martínez presentó *El misterio de la condenación eterna*.

La crisis de credibilidad de la doctrina tradicional sobre el infierno podría tener como causas: la terminología empleada, la cosmovisión subyacente, la mentalidad evolucionista que no encaja el tema, la presentación excesivamente individualista del mismo con un concepto de pecado y de castigo en que no parece haber sitio para la responsabilidad social, etc. Y como factor más importante, la dificultad en compaginar el amor paternal de Dios con la eternidad del castigo. (Pienso personalmente que se trata más de «excusas» que de causas, como se evidenciará en lo que sigue).

El origen de la doctrina del infierno es la revelación de Dios en la S. Escritura. Las imágenes empleadas apuntan a un contenido: el estado de perdición en que se sitúa el hombre que abuse de su libertad pertinazmente hasta el fin. Los SS. Padres y teólogos hablan frecuentemente del tema, que forma parte inalterada del depósito de la fe. Aunque el Magisterio tarda en dar documentos oficiales, la existencia y eternidad del infierno constituyen un dogma del cristianismo.

Su relectura actual dentro del mensaje de salvación tiene que conducir a la aceptación de un Dios que toma en serio la libertad del hombre. Es como marco de una autonomía secular desde la que el hombre ha de responder libremente a la invitación de Dios. Si el hombre se cierra en sí mismo, Dios lo deja en sí mismo. Sin pretender excluir el misterio de la gracia, hay que considerar la salvación y la condenación como el resultado de un diálogo entre lo humano y lo divino en que el riesgo de la responsabilidad humana no puede desvanecerse en una concesión paternalista final del «aquí no ha pasado nada».

Las clásicas cuestiones acerca de la esencia del infierno hay que resolverlas en la afirmación de una situación desgraciada hasta lo indecible y de la que el hombre tendrá una conciencia desesperadamente dolorosa. «Fuego abrasador», análogo al tormento sensible del fuego, puede ser la mejor denominación de una realidad inexpresable adecuadamente. Las teorías de una reconciliación final (apocatástasis) o de la aniquilación de los impíos han chocado siempre con la firmeza del dogma cristiano sobre la eternidad del infierno.

La condenación eterna es, pues, una posibilidad real, un misterio que es aun más terrible para aquél que no lo tema. Si es cierto que la salvación no está en nuestras fuerzas sino en el poder de Dios —a quien hay que dejar hacer y con quien hemos de colaborar con humildad agradecida—, es también evidente que no podemos imponer a Dios nuestros criterios de conducta humana. El Dios infinitamente amable es también un Dios temible.

La misión de la teología «sigue siendo mantener el dogma del infierno en todo el rigor de sus exigencias reales, para cumplir así el propósito de la revelación, que es conducir al hombre a dominar su vida teniendo en cuenta la posibilidad real de una condenación eterna e imponer una seriedad radical a la existencia» (J. Ratzinger).

V

Una apreciación personal sobre la semana teológica es que en su conjunto pudo crear perplejidades en el público asistente, en su mayoría sacerdotes con cargos pastorales. Las ponencias fueron un entramado de direcciones variadas que, más que formar una malla con fuerza de criterio, enredaron a veces la posibilidad de comprensión teológica. Algunas mostraron más la cara espectacular de lo novedoso que sus raíces auténticas, no siempre fáciles de desenterrar. Y así había discordancias que eran de estilo y se las pretendía de fondo.

La fe admite y exige crítica. Como la vida. Pero tiene una consistencia previa que es la que hace posible el mismo hecho de criticar o examinarse. Racionalidad y fe son magnitudes simultáneas que han de encajar en la síntesis mental del cristiano. No se puede entender a Cristo sin Dios, ni al hombre sin Cristo. Los correctivos criteriosológicos han de partir de esa totalidad. Y en escatología es menos lógico que en cualquier otro discurso hacer valer sólo los derechos del presente.

El frenazo de la «Teoría Crítica» (de la escuela de Francfort) a toda ilusión positiva de futuro han influido demasiado en la teología, una ciencia que, sin ser esclava de sus mitos, abarca también el futuro temporal y transtemporal del hombre en un contenido divino lúcida-mente captable por la esperanza sobrenatural. «Yo mismo, y no otro, hombre de espíritu en el cuerpo, estoy llamado a tocar el punto eterno de lo divino en una felicidad que es amor inenarrable». La llamada de Dios, realidad audible en el acontecimiento de Cristo y de su Iglesia, tiene un proceso en su propia verificación y en la respuesta humana. Tiempo, espacio y eternidad han de conjugarse. El problema no es nuevo. Quizás las soluciones tampoco lo sean demasiado. La visión cosmológica moderna aparece descolgada irredimiblemente de las alturas sobrenaturales que amparaban la cosmología medieval. Pero la autonomía no significa independencia. Antes bien, da prestigio a los encuentros personales. Y personal es el encuentro, sobrenatural y salvador, de Dios con el mundo en la encarnación de su Hijo. Detrás están la naturaleza divina y la naturaleza humana, irreductibles a común denominador, bien sea de evolución histórica o de plenitud eterna. También aquí la teología sigue la ley pendular. Mientras unos le ponen futuro a Dios, otros se lo quitan a la escatología del hombre.

El contenido del mensaje cristiano posee una fuerza divina por la que es tanto revelador como revelado. Y la mejor tarea teológica en relación con la escatología quizás consistiera en situar convenientemente las ineludibles aporías del enfoque humano a fin de que no desdibujen lo positivo del mensaje salvador.

BERNARDINO DE ARMELLADA
Gijón