
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS
DOCTORALES
DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

JOSÉ ANTONIO CORDERO BECKER
La transformación de los
manuales de escatología
en el siglo XX

VOLUMEN 70 / 2021

SEPARATA

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 0214-6827
VOLUMEN 70 / 2021

DIRECTOR / EDITOR

J. José Alviar
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALES

Juan Luis Caballero
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Carmen José Alejos
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIA

Isabel León
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Esta publicación recoge los extractos de las tesis doctorales defendidas en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

**Redacción,
administración,
intercambios y
suscripciones:**
Excerpta e Dissertationibus
in Sacra Theologia.
Facultad de Teología.
Universidad de Navarra.
31080 Pamplona
(España)
Tel: 948 425 600.
Fax: 948 425 633.
e-mail: faces@unav.es

Edita:
Servicio de Publicaciones
de la Universidad
de Navarra, S.A.
Campus Universitario
31080 Pamplona (España)
T. 948 425 600

Precios 2021:
Suscripciones 1 año: 30 €
Extranjero: 43 €

Fotocomposición:
pretexto@pretexto.es

Imprime:
Ulzama Digital

Tamaño: 170 x 240 mm

DL: NA 1067-1984
SP ISSN: 0214-6827

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

VOLUMEN 70 / 2021

José Antonio CORDERO BECKER

[La transformación de los manuales de escatología en el siglo XX](#)

5-77

[The Transformation of Eschatology Textbooks in the 20th Century]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Juan Luis Lorda

Francisco Javier PÉREZ LEÓN

[La espiritualidad laical en la teología española contemporánea](#)

79-156

[Lay Spirituality in Contemporary Spanish Theology]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Pablo Martí

Álvaro René VILLAMAR ROSALES

[El celibato de los laicos como desarrollo de la gracia bautismal a partir del Concilio Vaticano II](#)

157-225

[The Postconciliar Notion of Lay Celibacy as Development of Baptismal Grace]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Pablo Martí

Domènec MELÉ CARNÉ

[Homo Laborem exercens. Aproximación a la concepción cristiana del trabajo en el Magisterio de Juan Pablo II](#)

227-301

[Homo Laborem exercens. A First Approach to the Christian Conception of Work in the Magisterium of John Paul II]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Teodoro López

Luis María MARTÍNEZ OTERO

[Teología de la Familia. Principios fundamentales y retos actuales](#)

303-383

[Theology of the Family. Basic Principles and Current Challenges]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José María Pardo

Santiago de LASALA PORTA

La recepción de la encíclica *Humanae vitae* en el ámbito teológico 50 años después de su publicación

385-443

[The reception of the encyclical *Humanae vitae* in the theological field 50 years after its publication]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José María Pardo

Jesús RICO ALDAVE

Religiosidad popular y acción pastoral. Las parroquias de la Barranca-Burunda en la transición al mundo actual

445-527

[Popular religiosity and pastoral action. The parishes of the Barranca-Burunda in their transition to the modern world]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Ramiro Pellitero

Universidad de Navarra
Facultad de Teología

José Antonio CORDERO BECKER

La transformación de los manuales de escatología en el siglo XX

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona
2021

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 25 mensis martii anni 2021

Dr. Ioannes Ludovicus LORDA

Dr. Ioannes Ignatius RUIZ

Coram tribunali, die 9 mensis iunii anni 2017, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LXX, n. 1

Presentación

Resumen: La renovación teológica que se llevó a cabo en el siglo XX ha sido de una intensidad, profundidad y rapidez, que no se había dado antes en la historia. En medio siglo se produjo una verdadera transformación en el método y enfoque de los contenidos. La escatología fue una de las disciplinas teológicas en las que más cambios se observaron. En este contexto, la tesis pretende mostrar lo que ocurrió con la escatología en este periodo, a través de la doctrina contenida en los manuales; porque son éstos los que, con su esfuerzo sistemático, expresan el estado de la materia en cada época y dan la forma que tiene la teología en la mente común.

La tesis está articulada en dos grandes bloques. En el primero se presenta una visión panorámica de la escatología en el siglo XX en tres capítulos: cómo se encontraba a principios de siglo (I); las vías por las que avanzó el proceso de renovación (II); y una visión panorámica de lo ocurrido después del Concilio Vaticano II (III). En la segunda parte analizamos exclusivamente los manuales postconciliares. El de Joseph Ratzinger (IV); Cándido Pozo (V); Juan Luis Ruiz de la Peña (VI); y J. José Alviar (VII). Por último, en el capítulo VIII, incorporamos un número considerable de manuales contemporáneos que completan la visión y los resultados obtenidos en los capítulos precedentes.

Palabras clave: escatología, vida eterna, manuales de Teología dogmática.

Abstract: The theological renewal that took place in the twentieth century was of an intensity, depth and speed, which had not been seen before. In half a century a real transformation occurred in theological method and approach; and Eschatology was one of the disciplines in which such changes occurred more abundantly. In this context, the thesis studies what happened to Eschatology during this period, based on an examination of the doctrine expounded in textbooks, as these works are the ones which, with their systematic effort, express the state of affairs in every epoch and reveal the form that theology has in the common mind.

The thesis consists of two parts. The first offers a panoramic view of eschatology in the twentieth century, in three chapters: the state of things at the beginning of the century (I); the paths through which the renewal process progressed (II); and a panoramic view of developments after the Second Vatican Council (III). In the second part we analyze post-conciliar manuals, by Joseph Ratzinger (IV); Cándido Pozo (V); Juan Luis Ruiz de la Peña (VI); and J. Jose Alviar (VII). Finally, in Chapter VIII, we study a considerable number of other contemporary manuals that provide a more complete picture and enrich the results obtained in the previous chapters.

Keywords: Eschatology, eternal life, textbooks of dogmatic Theology.

La cuestión del futuro ha interesado al hombre en todas las épocas. Con distintos acentos se ha mantenido siempre en el horizonte de la existencia. ¿Qué ocurre después de la muerte? ¿Estamos destinados a desaparecer o a sobrevivir? ¿Qué tipo de existencia es la que nos espera más allá de la muerte? ¿Hay alguna relación entre la vida presente y la eterna? ¿Cómo se pueden concebir las relaciones constitutivas del hombre –con los demás y con el mundo– en ese

nuevo tipo de existencia? ¿Qué será de la humanidad y de la historia? ¿Existe un futuro absoluto? ¿Qué ocurrirá con este mundo?

Estas preguntas asaltan al hombre no por simple curiosidad, sino porque en el *problema* del futuro se concentra el problema del sentido de la vida en este mundo¹. «Sólo las realidades futuras son el fundamento que hace inteligibles las actitudes que debemos tomar en el presente»². En definitiva, sólo el *sentido escatológico* que imprime la fe cristiana a la existencia del hombre permite que el *más allá*, no solo no lo distraiga del *más acá*, sino que se involucre plenamente. Por consiguiente, «una Iglesia que no tiene ya nada que enseñar sobre la eternidad futura, no tiene ya nada en absoluto que enseñar sino que está en bancarrota»³.

En esta tesis el objetivo es estudiar los principales cambios ocurridos en la escatología desde comienzos del siglo XX hasta nuestros días.

La situación de una disciplina en cada época, y por consiguiente, la forma que tiene la teología en la mente común, se encuentra recogida en los manuales para la enseñanza. Suelen reunir tres características que los constituyen en el instrumento adecuado para un estudio de este tipo: consiguen presentar una síntesis, de toda la materia, y ordenada de manera sistemática. A través de ellos, se hace posible observar los datos reales (el cómo son y cómo están realmente las cosas).

Precisamente, en el siglo XX, las diferencias entre los manuales de la primera mitad del siglo y los que encontramos después del Concilio Vaticano II son tan marcadas, que reflejan un despertar de la reflexión escatológica de directrices no sólo renovadoras sino transformadoras⁴. Por eso, lo primero que interesa es mostrar cómo se expresaban las verdades escatológicas y las líneas de desarrollo que se seguían en los manuales clásicos. Luego, estudiar los manuales contemporáneos, observar los cambios –una verdadera *transformación*– que se dio en el paso de unos a otros, e identificar los aspectos más sobresalientes de dicha transformación.

Hemos dividido nuestro estudio en dos partes. La primera (caps. I-III) presenta una panorámica general de la escatología en el siglo XX (análisis de datos); y en la segunda (caps. IV-VIII), hacemos la síntesis de los resultados que es posible observar en los diversos manuales contemporáneos. El método que seguiremos es de tipo descriptivo-comparativo.

En el periodo que abordamos es posible identificar tres momentos: el de la manualística neo-escolástica que duró hasta la época del Concilio Vaticano II (cap. I), el proceso de renovación que se llevó a cabo durante las tres décadas que precedieron al Concilio (cap. II), y finalmente, la reflexión escatológica posterior (cap III).

Para conseguir una visión global –autorizada– de lo que ha ocurrido, acudimos a fuentes secundarias: ensayos y artículos sobre la historia de la escatología. Estudiamos los datos reales del estado de la escatología en la manualística neo-escolástica a través del *De Novissimis* de J. F. Sagiés (⁴1962). Refleja con fidelidad el método y, si bien no es el autor más relevante, tiene la ventaja de haber sido llevado a cabo cuando la manualística estaba viviendo su ocaso, por lo que recoge todo lo precedente e incluso se puede apreciar un trabajo un poco más elaborado y menos esquelético.

En paralelo con la *teología de escuela*, se llevó a cabo un proceso de renovación teológica determinado por el *retorno a las fuentes*, que tuvo efectos notables en el terreno de la escatología. Se realizó a través de estudios sectoriales realizados por algunos de los mejores teólogos del siglo XX. Hemos identificado los trabajos más influyentes para la escatología, los cuales nos permitirán reconocer el origen de la renovación y los fundamentos de toda la reflexión escatológica posterior: las perspectivas abiertas, las líneas de desarrollo y de sistematización. Entre ellos, destaca el intento de M. Schmaus por alcanzar en *Los Novísimos* una sistematización que incorporara los avances que se estaban produciendo.

Un hito ineludible en la renovación escatológica lo constituye el Concilio Vaticano II. Hace de *frontera* al poner fin a un modo de hacer teología y señalando los cauces por los que debía discurrir la reflexión teológica posterior. La perspectiva escatológica aparece en muchas de sus reflexiones.

Sin embargo, la sistematización no fue tarea sencilla –ni armónica– entre los escatólogos. En las décadas que sucedieron al Concilio la reflexión se concentró en temas específicos y en forma de cuestiones controvertidas. Dos hitos importantes de este periodo son: una carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1979) y un documento de la Comisión Teológica Internacional (1990).

¿En qué concluyó todo lo anterior? ¿Cómo ha decantado y cuáles son los resultados? Es precisamente la síntesis que realizaremos en la segunda parte de nuestro estudio al estudiar los manuales de escatología posteriores al Concilio Vaticano II. De entre los manuales hemos escogido cuatro autores que son más representativos (caps. IV-VII), para centrarnos en ellos y así poder ver con más nitidez los detalles y hacer un análisis más profundo y detenido. En el último capítulo (VIII), hemos incluido otros 25 manuales, de distintas áreas geográficas y lingüísticas, que presentan distintos enfoques, métodos y estructuras. Esto conseguirá mostrar una panorámica global del estado de los manuales de escatología (puntos de consenso, ventajas y desventajas de cada uno, puntos de mayor fricción, etc.), para completar la visión y los resultados obtenidos en los capítulos precedentes.

Los cuatro autores que elegimos, con sus respectivos manuales, son: *Escatología: muerte y vida eterna* de Joseph Ratzinger (1977); *Teología del más allá* de Cándido Pozo (2^a1980); *La pascua de la creación* de Juan Luis Ruiz de la Peña (3^a2000); y *Escatología* de J. José Alviar (2004)⁵.

El prestigio del cardenal Ratzinger como teólogo es indiscutido. Luego, una vez que se convirtió en el sucesor de Pedro, sus obras adquieren un peso y valor únicos. A esto debemos agregar que, dentro de su amplísima producción teológica, él mismo considera el libro de escatología como su obra más cuidada.

Pozo y Ruiz de la Peña son dos reconocidos escatólogos. Por un lado, siguen enfoques y perspectivas distintas, y por tanto, abren el espectro de nuestro estudio. Pero además, ambos tienen la singularidad de haber escrito dos manuales de escatología, que a su vez figuran entre los más citados por los diversos autores. Esto nos permitirá ver la transformación del manual, no sólo entre diversos autores, sino en un mismo autor. Si bien, de cada uno nos hemos concentrado en uno de sus manuales, el tener en cuenta el otro nos dará una comprensión más amplia y enriquecida de la escatología y de la visión del autor.

De Pozo estudiaremos su primer manual (*Teología del más allá*), porque se trata de un punto de referencia obligado para comprender el estado de la escatología entre los años setenta y noventa. Especialmente en lo que se refiere al debate en torno a la escatología intermedia y a la recepción de la *Carta* de 1979.

De los dos manuales que firmó Ruiz de la Peña, nos fijaremos en su obra póstuma: *La pascua de la creación*. A pesar de la gran difusión e impacto que tuvo su primera obra (*La otra dimensión*), es en la última donde aparece con más nitidez la meta a la que ha llegado el teólogo después de veinticinco años de recorrido.

En los albores del siglo XXI, hemos tomado la propuesta de Alviar para reflejar el comienzo de una *nueva etapa* en los manuales de escatología post conciliares. Se trata de un paso adelante tanto en la estructura como en los contenidos⁶. Aunque es verdad que en el último quinquenio se han publicado muchos manuales, no es posible identificar un manual que se imponga claramente sobre el resto como un referente.

Aunque podrían haberse escogido otros textos, las obras elegidas expresan suficientemente el abanico de nuevas ideas, y permiten comprobar con cierta amplitud cuáles son los cambios surgidos en la escatología durante el último siglo.

Para el análisis de cada manual hemos seleccionado cinco temas que nos permitan identificar los puntos más relevantes de la transformación. Dos son

de carácter más general, y los otros tres son temas específicos que han estado siempre presentes en los tratados.

Lo primero es una visión general del manual en su totalidad: el enfoque y método, la lógica de la estructura y el contenido en general (subrayando los puntos más significativos).

En segundo lugar, aunque se trata de una perspectiva más global, nos interesa ver cómo aparece la conexión con la esperanza; y por tanto, si consigue reflejar el vínculo entre la vida terrena y la vida eterna. Es decir, si la verdad escatológica aparece o no como un mensaje relevante para la existencia presente del cristiano. Esto lo estudiaremos a través de la triple relación entre esperanza-compromiso histórico-nueva creación.

El tercer apartado se dedica a la escatología intermedia. Se trata de una de las etapas más oscuras de la existencia después de la muerte, y es el tema que ha ocupado el centro del debate en el periodo que estudiamos. Pero sobre todo, al hacer de *punte* entre el fin de la vida de cada individuo y el fin de la historia, conectando la muerte con la resurrección, es clave en la articulación de las dos dimensiones (individual y colectiva) del tratado. Además, integra un amplio conjunto de verdades: muerte-inmortalidad; juicio particular; retribución plena *mox post mortem*; y purgatorio.

Luego, en el cuarto epígrafe, tratamos del Purgatorio. Es una de las verdades escatológicas que más sufría los efectos del método manualístico; y además, se encontraba atacada desde dos flancos: por un lado, los que rechazan la escatología intermedia y afirman la resurrección en el instante de la muerte, que siguen dos caminos: o niegan esta verdad o la reinterpretan considerándola un momento intensivo dentro del proceso de morir. Por otra parte, en las últimas décadas, la creencia reencarnacionista ha tomado fuerza y aceptación en el seno del pueblo cristiano⁷.

En el quinto epígrafe estudiamos la vida eterna. Constituye el fin del plan salvífico de Dios para el hombre. Es, por tanto, el fundamento de la esperanza. Algunos desarrollos de la filosofía existencial inducían a pensar en la vida eterna, más que como una realidad gozosa, como un estado que provocaría hastío y aburrimiento. Esto se explica si se tiene en cuenta que la reflexión teológica estaba centrada en el aspecto de la visión beatífica. Es decir, se ponía el acento en la dimensión intelectual del hombre, sin integrar la dimensión corpórea y los aspectos relacionales.

Finalmente, en el último epígrafe llevamos a cabo una síntesis, haciendo una valoración del manual y ofreciendo unas reflexiones conclusivas para cada autor.

Aunque es claro que la selección de temas pudo ser otra, con la elección que hemos hecho conseguimos tocar casi la totalidad de los temas escatológi-

cos. Una visión de las perspectivas planteadas en los manuales podrá permitirnos identificar el concepto y los elementos de la escatología contemporánea, y cómo se transmiten hoy estas verdades.

Una vez observado lo que ha pasado, esperamos tener respuesta a preguntas como: ¿expresan los manuales el mensaje de salvación que anuncia el cristianismo? ¿Suscitan en el hombre la esperanza, que es la disposición natural de quien contempla la meta a la que se encamina? ¿Aparece la esperanza con capacidad de incidir –animar e impulsar– la vida cristiana; es decir, que el *más allá* ilumine el *más acá*? ¿Cómo superan los manuales actuales las deficiencias que se detectaron en los antiguos? ¿Sustituyen por completo a los manuales clásicos? ¿La escatología actual es un desarrollo de la precedente o arranca de forma autónoma? ¿Hasta qué punto los manuales actuales son deudores del *De Novissimis*? En definitiva, ¿la esperanza cristiana se encuentra en buenas manos en los manuales de escatología contemporáneos?

A continuación presentamos un extracto que comprende los capítulos II y III de esta tesis, defendida en la facultad de Teología de la Universidad de Navarra el viernes 9 de junio de 2017. Ambos capítulos ofrecen una síntesis del contenido total del estudio. El primero pone en evidencia las deficiencias y limitaciones de la manualística neo-escolástica y, por tanto, la necesidad que había de una renovación; en este capítulo se expone cómo se realizó dicha renovación y las perspectivas que se abrieron hacia un nuevo enfoque y sistematización. El segundo muestra cómo se fue decantando este impulso renovador, y las dificultades que fueron surgiendo en torno a algunos temas específicos.

Notas de la Presentación

1. «La vida eterna y sólo ella es la respuesta suficiente a la cuestión sobre la existencia y la muerte humanas en este mundo». RATZINGER, J., *Escatología: la muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona, 2007, 122.
2. POZO, C., *Teología del más allá*, 2ª ed., BAC, Madrid, 1980, 27.
3. BRUNNER, E., *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zwingli Verlag, Zürich, 1953, 237. Citado en POZO, C., *Teología del más allá*, 89.
4. Es conocida la descripción que hizo von Balthasar en el año 1957, en la que se refería a este cambio con las siguientes palabras: «En la teología de nuestro tiempo la escatología es el ‘rinconcón de donde salen las tormentas’. De él proceden todos aquellos temporales que ponen en peligro el campo entero de la teología: apedrean o refrescan. Para el liberalismo del siglo XIX pudo valer la frase de Troeltsch: ‘El despacho escatológico esta ordinariamente cerrado’. Desde comienzos de siglo, por el contrario, en este despacho se trabajan horas extraordinarias». BALTHASAR, H.U., «Escatología», en FEINER, J., TRÜTSCH, J., BÖCKLE, F., *Panorama de la teología actual*, Guadarrama, Madrid, 1961, 499.
5. Aunque este último es de origen filipino, toda su trayectoria académica y de investigación la ha realizado en la Universidad de Navarra (Pamplona, España).
6. También influyó en esta elección la existencia de un trabajo previo del autor, que fue realizado en vistas al futuro manual. La obra en cuestión es *Escatología: balance y perspectivas*, Cristiandad, Madrid, 2001.
7. Es elocuente al respecto, el título del estudio realizado por el teólogo Santiago del Cura: «Escatología Contemporánea: La reencarnación como tema ineludible», en AA.VV., *Teología en el tiempo: veinticinco años de quehacer teológico*, Aldecoa, Burgos, 1994.

Índice de la Tesis

INTRODUCCIÓN	7
PRIMERA PARTE	
MARCO GENERAL	19
Capítulo I	
LA ESCATOLOGÍA EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX	21
1. LA MANUALÍSTICA NEO-ESCOLÁSTICA Y LA ESCATOLOGÍA	22
a) La teología manualística	22
b) La escatología en la manualística neo-escolástica	29
2. UN MANUAL EMBLEMÁTICO: DE NOVISSIMIS, J. F. SAGÜÉS	34
a) Método y estructura	35
b) Libro I. Novísimos del hombre	37
c) Libro II. Novísimos del mundo	59
3. BREVE PANORÁMICA DE LA ESCATOLOGÍA EN LA TEOLOGÍA PROTESTANTE	66
4. BALANCE CONCLUSIVO	72
Capítulo II	
LA RENOVACIÓN ESCATOLÓGICA	77
1. FERMENTOS DE RENOVACIÓN EN LA ESCATOLOGÍA	78
a) Escatología: consumación de la Historia de la Salvación	79
b) Escatología y cristología	87
c) Escatología: enfoque, lenguaje y hermenéutica	98
2. DOS ENSAYOS INFLUYENTES DE TEÓLOGOS PROTESTANTES	109
a) O. Cullmann: Cristo y el tiempo (1946)	110
b) J. Moltmann: Teología de la esperanza (1964)	113
3. UN MANUAL RENOVADOR: LOS NOVÍSIMOS, M. SCHMAUS	117
a) Enfoque y estructura	118
b) Escatología general	122
c) Escatología individual	131

4. APORTACIONES DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA	142
a) Concilio Vaticano II	143
b) Credo del Pueblo de Dios (1968)	149
c) Correcciones al Catecismo holandés (1969)	151
5. BALANCE CONCLUSIVO	153

Capítulo III

LA ESCATOLOGÍA DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II	159
1. PANORÁMICA GENERAL Y TEMAS CONTROVERTIDOS	160
a) La escatologización de la teología y la tensión entre éschaton y eschata	160
b) La muerte y la escatología intermedia	164
c) Purgatorio y reencarnación	172
d) Esperanza y transformación del mundo	175
2. PRECISIONES DE LA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (1979) Y LA COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (1990)	181
a) Carta Recentiores episcoporum Synodi	182
b) Algunas cuestiones actuales de escatología	184
3. BALANCE CONCLUSIVO	188

SEGUNDA PARTE

ANÁLISIS DE MANUALES	193
-----------------------------	-----

Capítulo IV

JOSEPH RATZINGER, ESCATOLOGÍA: MUERTE Y VIDA ETERNA. UNA RESPUESTA CONCRETA	195
1. ENFOQUE, ESTRUCTURA Y CONTENIDO	195
2. ESPERANZA, PROGRESO HUMANO Y NUEVA CREACIÓN	199
3. ESCATOLOGÍA INTERMEDIA	203
4. PURGATORIO	213
5. VIDA ETERNA	216
6. VALORACIÓN DEL MANUAL	218

Capítulo V

CÁNDIDO POZO, TEOLOGÍA DEL MÁS ALLÁ UNA ESCATOLOGÍA DE DOBLE FASE	221
1. ENFOQUE, ESTRUCTURA Y CONTENIDO	223
2. ESPERANZA, PROGRESO HUMANO Y NUEVA CREACIÓN	229
3. ESCATOLOGÍA INTERMEDIA	235
4. PURGATORIO	245
5. VIDA ETERNA	250
6. VALORACIÓN DEL MANUAL	255

ÍNDICE DE LA TESIS

Capítulo VI

JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA, LA PASCUA DE LA CREACIÓN: HACIA UNA ESCATOLOGÍA CÓSMICA

	261
1. ENFOQUE, ESTRUCTURA Y CONTENIDO	263
2. ESPERANZA, PROGRESO HUMANO Y NUEVA CREACIÓN	270
3. ESCATOLOGÍA INTERMEDIA	279
4. PURGATORIO	290
5. VIDA ETERNA	294
6. VALORACIÓN DEL MANUAL	301

Capítulo VII

J. JOSÉ ALVIAR, ESCATOLOGÍA: UNA PROPUESTA PERSONALISTA PARA EL SIGLO XXI

	305
1. ENFOQUE, ESTRUCTURA Y CONTENIDO	306
2. ESPERANZA, PROGRESO HUMANO Y NUEVA CREACIÓN	315
3. ESCATOLOGÍA INTERMEDIA	321
4. PURGATORIO	329
5. VIDA ETERNA	333
6. VALORACIÓN DEL MANUAL	338

Capítulo VIII

OTROS MANUALES

	341
1. DIVERSOS ENFOQUES	342
2. DIVERSAS ESTRUCTURAS Y CONTENIDOS	353
3. LÍNEAS DE DESARROLLO	366
4. TEMAS DEBATIDOS: ESCATOLOGÍA INTERMEDIA	388

CONCLUSIONES

397

APÉNDICE

411

BIBLIOGRAFÍA

	417
Manuales neo-escolásticos	417
Manuales posteriores al Concilio Vaticano II	418
Monografías y ensayos	421

Bibliografía de la Tesis

MANUALES NEO-ESCOLÁSTICOS

- BERAZA, B., *Tractatus de Deo elevante; De peccato originali; De novissimis*, Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao, 1924.
- BILLOT, L., *De Novissimis*, Gregorianae, Romae, 1946.
- DIEKAMP, F., *Katholische Dogmatik: nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, Zwölfte und dreizehnte, neubearbeitete Aufl., Aschendorff, Münster, 1922.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *L'altra vita e la profondità dell' anima*, La Scuola Editrice, Brescia, 1947.
- LENNERZ, H., *De novissimis*, apud Aedes Universitatis Gregorianae, Romae, 1940.
- MANZONI, C., *Compendium theologiae dogmaticae 4: De sacramentis et de novissimis*, B. Berruti, Augustae Taurinorum, 1912.
- MAZZELLA, C., *Tractatus de Sacramentis et de Novissimis*, Desclée, Lefebvre et Soc., Romae, 1905.
- OTT, L., *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona, 1997.
- PERRONE, J., *Praelectiones Theologicae vol. II*, Apud Subirana Fratres Editores, Barcellona, 1907.
- PESCH, C., *Praelectiones Dogmaticae II*, Herder, Friburgo Brigoviae, 1913.
- PIOLANTI, A., *De novissimis*, Taurini, Marietti, Romae, 1950.
- ROYO MARÍN, A., *El misterio del más allá*, Rialp, Madrid, 1962.
- *Teología de la Salvación*, BAC, Madrid, 1959.
- SAGÜÉS, J. F., «De Novissimis», en AA.VV. (ed.), *Sacrae Theologiae Summa*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1962, 827-1030.
- TANQUEREY, A., *Synopsis theologiae dogmaticae: ad usum seminariorum, ad mentem S. Thomae Aquinatis hodiernis moribus accommodata*, Desclée & Socii, Romae, 1911.
- ZUBIZARRETA V., *Theologia Dogmatico Scholastica*, Eléxpuru Hnos. Typographi S. Rituum Congr., Bilbao, 1939.

MANUALES POSTERIORES AL CONCILIO VATICANO II

- ALVIAR, J.J., *Escatología: balance y perspectivas*, Cristiandad, Madrid, 2001.
- «La renovación de la escatología en el Concilio Vaticano II», *Scripta Theologica* 46 (2014) 653-676.
- BALTHASAR, H.U., «Escatología», de Johannes Feiner, Josef Trütsch, y Franz Böckle, 499-518 y 778-786, *Panorama de la teología actual*, Guadarrama, Madrid, 1961, 499-518 y 778-786.
- BALTHASAR, H.U. VON, «Eschatologie», de Johannes Feiner, Josef Trütsch, y Franz Böckle, *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln, 1958.
- BORDONI, M., CIOLA, N., *Gesù nostra speranza: saggio di escatologia*, EDB, Bologna, 1988.
- BRANCATO, F., «Verso il rinnovamento del trattato di escatologia: studio di escatologia cattolica dal preconcilio a oggi», *Sacra Doctrina* 47, n.º 2 (marzo 2002) 1-200.
- BRUNNER, E., *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zwingli Verlag, Zürich, 1953.
- CONGAR, Y., «Bulletin de théologie dogmatique. Fins dernières», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 33 (1949) 463-464.
- «Le purgatoire», de AA.VV., 279-335, *Le mystère de la mort et sa célébration: Vanves, 27-29 avril 1949*, Éditions du Cerf, Paris, 1956, 279-335.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Temas actuales de escatología: documentos, comentarios y estudios*, Palabra, Madrid, 2001.
- CULLMANN, O., *Christus und die Zeit*, Evangelischer Verlag, 1946.
- *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona, 1968.
- *Immortalité de l'ame ou résurrection des morts?: le témoignage du Nouveau Testament*, Neuchatel, Paris, 1956.
- DANIELOU, J., «Christologie et Eschatologie», GRILLMEIER, A., BACHT, H. (eds.), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, Echter-Verlag, Würzburg, 1954, 269-286.
- *El misterio de la historia: ensayo teológico*, Dinor, San Sebastián, 1957.
- *Essai sur le mystère de l'histoire*, Seuil, Paris, 1953.
- DE LUBAC, H., *Catholicisme: les aspects sociaux du dogme*, Editions du Cerf, Paris, 1938.
- *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid, 1988.
- DEL CURA, S., «Escatología Contemporánea: La reencarnación como tema ineludible», *Teología en el tiempo: veinticinco años de quehacer teológico*, Aldecoa, Burgos, 1994, 506.
- DHANIS, E., VISSER, J., FORTMANN, H.J., *Las correcciones al catecismo holandés: suplemento al nuevo catecismo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1969.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *L'altra vita e la profondità dell' anima*, La Scuola Editrice, Brescia, 1947.
- GIUDICI, A., «Escatología», Editores G. Barbaglio y S. Dianich, *Nuevo Diccionario de Teología*, Cristiandad, Madrid, 1982.
- GOZZELINO, G., *Nell'attesa della beata speranza: saggio di escatologia cristiana*, Elle Di Ci, Torino, 1993.
- GUARDINI, R., *Die letzten Dinge: die christliche Lehre vom Tode, der Läuterung nach dem Tode, Auferstehung, Gericht und Ewigkeit*, Werkbund, Würzburg, 1940.

- *El tránsito a la eternidad*, PPC, Madrid, 2003.
- ILLANES, J.L., SARANYANA, J.-I., *Historia de la teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996.
- LAVATORI, R., *Il signore verrà nella gloria: l'escatologia alla luce del Vaticano II*, EDB, Bologna, 2007.
- LORDA, J.L., «Balance de la teología del siglo XX», *Palabra* VI (2014) 70-72.
- MOIOLI, G., «Dal 'De novissimis' all'escatologia», *La Scuola Cattolica* 101 (1973) 553-576.
- «Escatología», *Diccionario Teológico Internacional*, Sígueme, Salamanca, 1982.
- *L'«escatologico» cristiano: proposta sistematica*, Glossa, Milano, 1994.
- MOLTMANN, J., *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1972.
- *Theologie der Hoffnung*, Kaiser, München, 1964.
- NITROLA, A., *Trattato di escatologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2001.
- PIEPER, J., *Muerte e immortalidad*, Herder, Barcelona, 1970.
- *Tod und Unsterblichkeit*, Kösel-Verlag, Munich, 1969.
- POZO, C., *La venida del Señor en la gloria: escatología*, Edicep, Valencia, 1993.
- *Teología del más allá*, 2ª ed., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1980.
- RAHNER, K., «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», *Escritos de Teología IV*, Taurus, Madrid, 1964, 411-439.
- «Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer aussagen», *Schriften zur theologie IV*, Einsiedeln, 1962, 401-428.
- *Zur Theologie des Todes*, Herder, Friburgo, 1958.
- RAST, T., «La escatología en la teología del siglo XX», de H. Vorgrimler y G. van der Gucht, 245-263, *La teología en el siglo XX*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, s. f., 245-263.
- RATZINGER, J., *Escatología: la muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona, 2007.
- RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *La otra dimensión*, Sal Terrae, Santander, 1986.
- *La pascua de la creación*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000.
- «¿Resurrección o reencarnación?», *Revista Católica Internacional Communio* III (1980).
- SARANYANA, J.-I., *Sobre la muerte y el más allá: medio siglo de debate escatológico*, 1ª ed., EUNSA, Pamplona, 2010.
- SCHMAUS, M., *El problema escatológico*, Herder, Barcelona, 1964.
- «Importanza e valore dell'elemento escatologico per la fede cristiana», de Carlo Mazarati, *Problema e Orientamenti di Teologia Dommatica*, Milan, 1957.
- *Katholische Dogmatik: IV.2, bis 5., völlig umgearb. Aufl.*, Max Hueber, München, 1958.
- *Teología dogmática, VII: Los Novísimos*, Rialp, Madrid, 1965.
- *Von den Letzen Dingen*, Regensberg, Münster, 1948.
- TAMAYO-ACOSTA, J.J., *Para comprender la escatología cristiana*, Verbo Divino, Estella, 1993.
- URÍBARRI, G., «La escatología cristiana en los albores del siglo XXI», *Estudios Eclesiásticos* 79 (2004) 3-28.

La transformación de los manuales de escatología en el siglo XX

Capítulo I LA RENOVACIÓN ESCATOLÓGICA

Lo que el siglo XIX transmitió en teología al siglo XX fue preferentemente la manualística neo-escolástica¹. Hasta mediados del siglo pasado la escatología católica se mantuvo dentro de los esquemas del siglo precedente, sin mostrarse receptiva a influencias desde el exterior². No obstante, en torno a los años treinta y en paralelo a la manualística neo-escolástica, se llevó a cabo un proceso de renovación interno de la teología católica que desembocó en un verdadero florecimiento de la escatología.

Los fermentos de esta renovación se encuentran en una serie de estudios sectoriales de escatología, elaborados por destacados teólogos católicos del siglo XX. Pero además, hubo también dos ensayos de teólogos protestantes con incidencias muy concretas y relevantes en el terreno de la escatología.

El manual de M. Schmaus es el único intento que encontramos de cara a construir una sistematización de la escatología que incorporase los avances y fuese así una escatología representativa de la época.

Finalmente los resultados de esta *ebullición* fueron recibidos y confirmados por el Concilio Vaticano II, que adoptó la perspectiva escatológica en muchos de sus documentos y sintetizó las líneas directrices por las que debía avanzar la sistematización escatológica.

1. FERMENTOS DE RENOVACIÓN EN LA ESCATOLOGÍA

Como advertía von Balthasar, la labor decisiva de la renovación escatológica se estaba llevando a cabo en las investigaciones particulares, «que en todos los campos de la escatología plantean nuevas cuestiones, enseñan a ver

las viejas de un modo nuevo, exhuman otras antaño vivas y ahora olvidadas y enseñan a ver con una luz más pura lo que dicen la Escritura y la Tradición»³.

En este apartado vamos a presentar los estudios más relevantes que determinaron las líneas de fuerza para un enfoque renovado sobre el *eschaton*.

Hemos agrupado los estudios bajo tres grandes temas. En el primero incluimos unos trabajos que contribuyeron a integrar orgánicamente la escatología con las demás verdades reveladas (entendiendo la escatología como la consumación de la Historia de la Salvación). En el segundo grupo incluimos estudios que desarrollan la conexión de la escatología con la cristología. Y por último, en el tercer apartado, presentamos unos estudios que se concentran en el modo de presentar el discurso sobre las realidades últimas: cuestiones de lenguaje y hermenéutica⁴.

a) *Escatología: consumación de la Historia de la Salvación*

Las investigaciones histórico-críticas en el campo bíblico mostraron la importancia que tuvo la categoría *Reino de Dios* en la predicación de Jesús. Esto condujo a un redescubrimiento de la centralidad que tiene el tema escatológico en su mensaje; y movió a una reflexión más detenida sobre la historia, planteándose la relación entre historia-salvación e historia-escatología⁵.

Jean Danielou fue especialmente sensible a la teología de la historia⁶. En uno de sus trabajos, *Essai sur le mystère de l'histoire*⁷, contribuye a reconectar la escatología con la esperanza, mediante una reflexión sobre la relación entre esperanza y tiempo.

La esperanza, dirá este autor, no se dirige sólo a realidades futuras. Las promesas de Dios no se refieren exclusivamente a lo que está *por venir*, sino que para quien se sabe metido en la historia sagrada, las promesas de Dios coinciden con la espera de la realización de la historia; esto es, el establecimiento del reino de Dios⁸.

Además, la esperanza no atañe sólo al destino de cada hombre, sino principalmente al de la humanidad y el mundo. Se interesa no sólo por nosotros, sino por el *nosotros*: «la espera de ese eco que en el cosmos ha de producir la nueva creación [...] no se refiere la esperanza a la salvación de las almas tan sólo, sino a la redención del cosmos»⁹.

Como afirma la Escritura, esta consumación acaecerá con la Parusía, que tiene por condición la predicación del Evangelio a todo el mundo. Por consiguiente, concluye Danielou, la Parusía imprime una actitud esencial en la historia: trabajar en la evangelización del mundo. Un aspecto esencial de la

esperanza es, por tanto, «la espera de la Parusía, de la Venida del Señor que ha de llegarse a nosotros, para llevar a cabo la perfección de la historia»¹⁰.

En esta línea, Danielou considera que la esperanza en la parusía devuelve al cristianismo su verdadera dimensión, que se traduce en «un llamamiento a trabajar por la salvación del mundo, a meternos de lleno en la historia de la salvación»¹¹.

Otro que avanzó por esta senda fue **H. de Lubac**. En su libro *Catholicisme*¹² perfila los dos rasgos esenciales del catolicismo: la dimensión social y la dimensión histórica. En lo referente a la escatología tienen especial interés los capítulos IV (*La vida eterna*) y V (*El cristianismo y la historia*).

En el fundamento de su reflexión está el hecho de la *catolicidad* de la Iglesia de Cristo y su consiguiente dimensión social¹³. En el capítulo cuarto se pregunta cómo se puede compatibilizar esta dimensión colectiva con el acontecimiento de la salvación que, a primera vista, da la impresión de ser algo puramente individual. Aunque reconoce que muchos de los aspectos relacionados con la vida eterna subrayan más bien un cierto carácter individual que social –por ejemplo: la supervivencia del alma individual, la retribución inmediata, la visión de la Esencia Divina–; señala que en realidad, «la “gloria” es el despliegue de la “gracia”, y la visión beatífica señala la consumación del misterio de unidad cuyo prelude fue la creación»¹⁴.

El P. de Lubac explicará que en realidad la vida eterna posee un marcado carácter comunitario: no hay salvación individual más que en el interior de la salvación del conjunto¹⁵. La Iglesia ha visto el cielo no como una simple suma de elegidos, sino una unidad *transpersonal* que es imagen y efecto de la comunión y de la unidad entre las Personas divinas entre sí¹⁶.

La salvación del hombre es, entonces, un *misterio colectivo* (*consortium beati*) que se va forjando en la historia de la salvación. A partir de la consideración de los tres estadios de la Iglesia –militante, purgante y triunfante–, afirma que la Iglesia permanece inacabada hasta el último día. De modo que Jesucristo no estará entero mientras el número de los santos no quede completo. Por esto, debemos tener siempre la vista fija en la consumación de la obra de Dios¹⁷.

Desde esta perspectiva hace un llamado a recuperar el rol esencial que tiene la doctrina de la resurrección de los cuerpos respecto a la bienaventuranza:

«La resurrección, por tanto, no aporta solamente cierto aumento poco digno de ser tenido en cuenta; y por otra parte, si esta resurrección sólo puede tener lugar al final de los tiempos, es porque la pena que sigue al pecado original, como que afecta a toda la naturaleza en la que todos los hombres son uno, no

puede ser definitivamente levantada para uno sin que lo sea también para los demás. Los santos del cielo deben pues esperar en una sola esperanza; la salvación de los que están todavía en camino y su propia resurrección»¹⁸.

Otro tema en el que consigue profundizar a partir del enfoque eclesiológico, se refiere al verdadero significado del *alma separada* en cuanto estado propio de la escatología intermedia. El alma no es perfecta sin el cuerpo, no sólo desde un punto de vista metafísico, sino también teológico: debe superar una doble separación: la re-uniión otra vez con su cuerpo y el *consortium* con los demás también en su corporeidad¹⁹.

Para concluir este apartado, nos referimos a continuación a un ensayo de **M. Schmaus** titulado *El problema escatológico*²⁰.

El punto de partida de la reflexión es el movimiento dinámico tanto de la creación como la historia de la humanidad: ambas se acercan progresivamente a su consumación²¹.

Ahora bien, para poder determinar la existencia de un fin último de la historia, es necesario tener una visión de toda la historia; lo que a su vez exigiría situarnos de alguna manera en un punto fuera de ésta, para contemplarla en su totalidad. Esto sólo es posible desde la revelación cristiana. Por lo tanto, fuera de la Sagrada Escritura no se dan convicciones sobre el *éschaton* de la historia²².

La revelación, además, no sólo nos da noticia de la existencia de este evento futuro, sino que nos dice que será de carácter salvífico y consumidor: «el retorno de Cristo no es un acontecimiento entre tantos otros, es más bien el hecho futuro que penetra y domina toda la realidad»²³. Anima, por tanto, la esperanza de los discípulos y es un acicate para su perseverancia y paciencia.

El fin del mundo y la segunda venida de Cristo están intrínsecamente unidos. Esto lo expresa Schmaus a través de una reflexión sobre el *Reino de Dios*. Sin menospreciar el carácter *presente* del Reino, subraya que, en su forma definitiva, pertenece al futuro.

Según el autor, un aspecto esencial –que fortalece la esperanza en el reino futuro– es la presencia de la dimensión comunitaria. «La visión escatológica se refiere a la perfección de la creación, de la historia humana y del cosmos, y por eso de la comunidad, y mediante ésta a la perfección del individuo»²⁴.

b) *Escatología y cristología*

Una senda importante por la que se llevó a cabo la renovación escatológica fue la conexión de la escatología con la cristología. A continuación vamos a estudiar tres trabajos que influyeron de manera decisiva.

El primero es un ensayo de **Y. M. Congar** del año 1949 sobre el Purgatorio, en el que critica la teología esencialista de la escolástica y apuesta por una *teología pascual*²⁵.

El autor se lamenta de que la escatología se haya convertido en una *física de las cosas últimas*. Dirá que el método de la *quaestio* escolástica produce un *aislamiento* del tratado y una presentación de los *eschata* como una *atomización de cosas*²⁶.

Su propuesta consiste en un *ressourcement théologique*, que permita redescubrir la dimensión cristocéntrica y recuperar la percepción *dinámica y teleológica* de la historia de la salvación. Es decir, que lleve a recuperar el sentido escatológico de la misma teología y conectar los diversos temas del único misterio cristiano: el Misterio Pascual²⁷.

A partir de un *retorno a las fuentes* propone una teología recentrada y reorientada hacia el misterio cristiano; es decir, al misterio pascual, que a su vez es germen del misterio de la parusía²⁸. Por lo tanto, dirá, la vuelta a las fuentes puede consistir, *materialmente*, en un nuevo examen de éstas, pero *formalmente*, implica vincular nuevamente las afirmaciones teológicas con el misterio de Cristo, considerándolo como centro y término de todo²⁹.

De esta manera, Congar consigue superar los constantes *unilateralismos* que suelen producirse en el discurso teológico. Para mostrarlo, aplica este *método* a dos aspectos del Purgatorio: la tensión entre la dimensión individual y colectiva, y la concentración en el aspecto de satisfacción penal.

Frente al *unilateralismo* que tiende a subrayar la dimensión individual del Purgatorio, el autor, a la luz del misterio de Cristo, afirma que las almas que se purifican tienen que estar ligadas al Cuerpo de Cristo ayudadas por los sufragios de los fieles; de lo contrario no pueden alcanzar su fin último³⁰.

Además, la doctrina del purgatorio revela también que el estado de plenitud –completo y perfecto– no se dará hasta la parusía; porque la Iglesia misma espera la consumación definitiva que se producirá con el retorno glorioso de Cristo³¹. Es decir, que más allá de la muerte se sigue dando una economía de espera; que es a su vez, una economía eclesial (colectiva). De manera que hay sólo dos economías: la del siglo presente y la del venidero³².

Otro *unilateralismo* que, según Congar, suele darse a la hora de exponer la doctrina sobre el Purgatorio es la concentración casi exclusiva en el aspecto de satisfacción penal. El autor considera esto como una deformación porque, así como nuestra redención no es sólo satisfacción sino también divinización, el purgatorio no puede consistir sólo en el aspecto penal; sino que, teniendo en cuenta que los que se purifican son miembros de Cristo, resulta más adecuado entenderlo como un proceso de maduración para entrar en el reino de Dios³³.

El segundo estudio que vamos a analizar es de **Jean Danielou** titulado *Christologie et eschatologie*³⁴. Se trata de uno de los trabajos más significativos en el esfuerzo por conectar la escatología con la cristología. Lo que viene a decir es fundamentalmente que la escatología no es solamente conocimiento del *éschaton*, es decir, conocimiento de lo último; sino que es conocimiento del *Éschatos*: Cristo, quien constituye lo último³⁵.

A partir de la definición de Calcedonia –sobre los principios constitutivos de la unión hipostática–, Danielou extrae una cuestión decisiva para la escatología misma: la unión de las dos naturalezas en la Persona del Verbo ofrece *la* lectura teológica de la historia: da consistencia al tiempo y lo transforma en historia³⁶.

Así, a partir del dogma de Calcedonia, se puede entender el verdadero significado de la escatología y su realización³⁷. Teniendo a la vista la unión hipostática, Danielou formula tres afirmaciones escatológicas:

i) Cristo es el resultado final del Antiguo Testamento. En el Antiguo Testamento, el anuncio escatológico del *fin de los tiempos* está marcado por dos perspectivas: el día de Yahvé y la promesa del Mesías. El Nuevo Testamento anuncia que estas dos líneas convergen en Jesús: Él es el *Kyrios* (expresión de la soberanía divina) y el *Christos* (que designa al rey mesiánico)³⁸. Así, señala nuestro autor, el estudio de la escatología veterotestamentaria ha desembocado en la cristología: se ha pasado del *éschaton* al *éschatos*³⁹.

ii) Cristo es el fin (*telos*) de todo el designio salvífico. Cristo no es un fin relativo; fruto de un desarrollo histórico, sino que Él es el fin absoluto de la historia, porque Él representa el acabamiento del plan salvífico. En la persona del Verbo Encarnado se ha dado la máxima unión ente lo divino y lo humano: la unión hipostática no es sólo fin sino también perfección (el *telos*)⁴⁰.

iii) Cristo con su retorno glorioso consumará el designio de salvación⁴¹. Siendo Cristo el fin absoluto de la historia, no marca su fin: después de la Encarnación el tiempo sigue corriendo y esperamos aún un *éschaton* cronológico. Sobre el modo de interpretar la relación entre historia humana y parusía, Danielou recurre nuevamente al dogma de Calcedonia⁴²: Cristo no sólo es el *alfa* y el *omega*, sino también el fin (*telos*) de un mundo y el comienzo (*arje*) de otro. El Misterio Pascual –donde la única Persona de Cristo ha vencido la muerte y el pecado– marca el fin del mundo antiguo e inaugura la nueva creación. Lo que se espera en adelante es el acabamiento de esta nueva creación según el modelo del Cuerpo resucitado de Cristo⁴³. Los acontecimientos que aún no se han realizado pero que son esperados –los *novissima*– se encuentran, en sustancia, ya cumplidos en Cristo. Pero lo que resta por cumplirse es también Él: Cristo, quien debe de venir en la parusía⁴⁴.

Danielou muestra cómo la cristología de Calcedonia ilumina la escatología del Nuevo Testamento, y ofrece la perspectiva correcta para una lectura de la consumación final: será siempre cumplimiento en Cristo (porque no se puede ir más allá de Cristo), siempre cumplimiento por Él (porque Cristo *volverá*), siempre cumplimiento cristológicamente estructurado (elemento divino y humano en perfecta unidad)⁴⁵.

El tercer y último ensayo que vamos a estudiar es del teólogo suizo **Hans Urs von Balthasar** (*Eschatologie*, 1957)⁴⁶. Se trata de un balance de la reflexión escatológica del momento; y a través de una crítica teológica, hace un llamado a una *reducción cristológica* de la escatología.

La síntesis de su propuesta se encuentra en el siguiente párrafo:

«Dios es la “postrimería de la criatura”. Lo es como cielo ganado, como infierno perdido, como juez que juzga, como purgatorio purificador. Dios es aquel en el que lo mortal muere y por el cual y para el cual resucita. Pero es todo esto en la manera como se dirige al mundo, a saber, en su hijo *Jesucristo*, que es la revelación de Dios; y por consiguiente, el resumen de las “postrimerías”»⁴⁷.

Jesucristo es el *resumen de las postrimerías*. Él mismo es la *postrimería* de la criatura. La situación final de cada persona consiste en una determinada relación con Cristo resucitado; y por consiguiente, no tiene relación con categorías espacio-temporales: no se trata de *receptáculos*; ni de *cuándo*; ni de *antes* o *después*; de tiempo y eternidad. Cristo es el *éschaton* del hombre y del mundo, y los dirige hacia su estado definitivo⁴⁸.

Von Balthasar define ontológicamente las *realidades últimas* a partir del acontecimiento *redentor*⁴⁹. Es la muerte y resurrección del Hijo de Dios el hecho que hace pasar del *eón antiguo* al *nuevo*:

«Su “vuelta” al Padre es la creación de aquella dimensión dentro de la cual, por libre gracia de Dios, inician su cambio el hombre y el cosmos; “es la propia formación del cielo”. La muerte del creyente, y, por ello la muerte del hombre en cuanto tal es la “incorporación” del alma difunta a este “templo” celestial, a esta “casa” celestial de la humanidad resucitada de Cristo»⁵⁰.

Veamos algunas aplicaciones concretas a los novísimos: el descenso de Cristo a las tinieblas del seól ilumina con su luz redentora este estado de perdición y abre así el camino para la salvación (no es un mero trámite entre la muerte y la resurrección del Señor, sino, una expresión necesaria del acontecimiento de la redención)⁵¹. Sólo desde el paso del Redentor por la

oscuridad del estado de los muertos, abriendo camino para su salvación, se puede entender el Purgatorio, que es el encuentro entre Cristo glorioso, juez escatológico, y el pecador aún no purificado que será juzgado⁵². Este juicio (particular) –puntualiza– se debe poner en relación dinámica con el juicio final y siempre en un contexto de encuentro⁵³. La renovación del cosmos –la ascensión del mundo hacia su plenitud– ha sido inaugurada, pero sólo alcanzará su plenitud en la consumación final, con la venida del Señor en la gloria⁵⁴.

«Concluyamos. Los *eschata* han de entenderse de un modo totalmente cristológico, y esto quiere decir, si se piensa a fondo, de un modo trinitario. Así es como ha de entenderse el juicio, el purgatorio, el infierno y el seól (que no es por cierto en la Biblia el pre-infierno inocuo que se ha hecho de él). Sólo entonces lograremos descosmologizar (por no decir desmitologizar) suficientemente la escatología. Esta no contendrá ya residuos mal elaborados de una filosofía infracristiana, y su objeto se convertirá en una parte integrante de la obediencia personal de fe a Jesucristo»⁵⁵.

c) *Escatología: enfoque, lenguaje y hermenéutica.*

En consonancia con las corrientes filosóficas del momento y las inquietudes del hombre, la escatología debía prestar una mayor atención a su existencia histórica; ya que el ser humano aparece como un sujeto interpelado *hoy* por el mensaje escatológico de Jesús⁵⁶.

Para conseguirlo, una de las dificultades que se debían superar tenía relación con el lenguaje utilizado por la *teología de escuela* para expresar las verdades escatológicas.

Romano Guardini respondió tempranamente a esta necesidad en un trabajo de 1940⁵⁷, en el que ofrece un esbozo sobre cinco temas escatológicos (muerte, resurrección, purificación *post mortem*, juicio y eternidad) buscando «la conexión entre la doctrina supratemporal de la revelación y nuestra situación anímico-cultural»⁵⁸.

Estudiaremos su propuesta fijándonos sólo en dos de los temas: juicio y muerte⁵⁹.

La muerte, indica Guardini, no será un simple hecho que le ocurre al hombre al final de su vida, sino una realidad que le acompaña durante toda su existencia. Es más, la muerte guía la vida del hombre a su pleno cumplimiento, ya sea en el bien o en el mal: el *final* determina todo lo que le precede⁶⁰.

Pero además, el cristiano sabe todavía algo más: la muerte y resurrección de Cristo ha transformado nuestra muerte. Ya no es el final merecido por el pecado sino que se convierte en el paso hacia la resurrección⁶¹. El final se ha convertido en un nuevo comienzo; en el paso a una vida nueva: eterna y de plenitud divina⁶².

De esta manera la muerte vuelve a ser –no en la forma, pero sí en el sentido– lo que debería haber sido originalmente: el tránsito a una vida nueva y eternamente humana»⁶³.

Por otro lado, Guardini entiende al hombre como un *ser-para-el-encuentro*⁶⁴; y esto le permite llegar a alcanzar una comprensión más profunda del sentido que tiene la muerte en la existencia presente. Si la plena realización del hombre se lleva a cabo por medio de sucesivos encuentros; el más decisivo de todos es el encuentro con Dios. Y esto no se consigue sólo al final, sino a lo largo de toda su existencia. «Sólo en este encuentro y viviéndolo rectamente, llega a ser el hombre el ser que su Creador ha querido que sea»⁶⁵.

Veamos ahora en qué términos desarrolla la verdad del juicio. El recorrido de su discurso es el siguiente: primero advierte su necesidad desde un punto de vista existencial-fenomenológico; luego presenta las concepciones del juicio más comunes a lo largo de la historia; y por último, expone la doctrina de la revelación.

Señala que en cada hombre existe un anhelo profundo de justicia. Sin embargo, el juicio no se puede *confiar* a la historia, ya que ésta no puede consumarse por sí misma⁶⁶: la historia no puede ser su propio juicio porque «no está estructurada de forma que los motivos [e intenciones] tengan en ella una repercusión clara»⁶⁷. Por otro lado, tampoco se puede concebir el juicio al margen de la historia, como una realidad desvinculada de esta.

Frente a este dilema, Guardini subraya que sólo la revelación puede dar una respuesta. Es preciso que el santo poder divino asuma abiertamente el señorío sobre la existencia. Y es así que la revelación nos presenta a Cristo Juez que viene a juzgar al hombre y al conjunto de la historia y le asigna su forma de existencia válida ante Dios⁶⁸.

Por lo tanto, Cristo es el criterio según el cual se determina el valor del hombre y la historia. En cuanto está por encima del mundo, de la historia y de toda obra humana, es el único capaz de juzgarlo. Todo –se tenga conciencia o no– tiene que ver con Él; tanto en la vida de cada hombre individual como en las circunstancias de las unidades sociológicas⁶⁹.

Otro trabajo influyente en la línea de acercar la doctrina escatológica y hacerla comprensible al hombre contemporáneo fue el de **Karl Rahner**, sobre la necesidad de identificar unos principios teológicos para una adecuada her-

menéutica de los enunciados escatológicos⁷⁰. El autor percibe que los tratados dogmáticos de escatología han pasado por alto la necesidad de una hermenéutica propia sobre el *éschaton*⁷¹.

Desarrolla su propuesta en siete tesis. Nos vamos a detener en las últimas tres que contienen los principales resultados de su reflexión. Se pueden sintetizar en dos ideas fundamentales: *Cristo mismo* es el principio hermenéutico de las afirmaciones escatológicas, y las afirmaciones escatológicas son cristología y antropología en plenitud⁷².

Lo que el hombre puede saber del futuro le viene *desde* y *en* su experiencia histórico-salvífica. La escatología, por tanto, no es sólo la descripción anticipada de los acontecimientos futuros, sino la mirada del presente a la luz de la consumación final determinada ya por el evento de Cristo. Un futuro, por tanto, que es salvación⁷³. Los *éschata* son, por consiguiente, no un dato adicional a la antropología o cristología, según se vean desde el hombre o desde Cristo, sino la plenitud de cada una (*antropología cumplida* y *cristología cumplida*)⁷⁴. Desde aquí, señala, es posible distinguir de manera más precisa –aunque jamás unívoca– entre contenido y expresión en las afirmaciones escatológicas de la Escritura y de la Tradición⁷⁵.

Desde esta perspectiva, algunos resultados concretos que deduce para el discurso escatológico son: i) la escatología es esencialmente de salvación y no de reprobación⁷⁶. ii) Si la escatología es la antropología en el estadio de plenitud, «tiene que ser escatología individual y general, porque el hombre es siempre individuo y ser social»⁷⁷. iii) La escatología es espera remota, y en cuanto la salvación futura determina el presente, la escatología es algo *actual*, presente, próximo⁷⁸. iv) La *fuerza* de las afirmaciones escatológicas es la experiencia salvífica; es decir, la fe en la encarnación, muerte y resurrección de Cristo como sucesos históricos permanentes y definitivos en los cuales Dios se ha revelado al mundo⁷⁹.

Recapitulando: la necesidad de atender a las existencia histórica del hombre exigía encontrar una hermenéutica adecuada. A su vez, había que distinguir entre el modo de expresión y el mensaje de fondo para comprender lo que nos llega por la Revelación y poder transmitirlo adecuadamente. Esto mismo hizo relucir con más nitidez la dimensión antropológica de la escatología⁸⁰. Al mismo tiempo, se conseguía hacer frente a diversas cuestiones planteadas por la razón moderna⁸¹, fortaleciendo la capacidad de diálogo y favoreciendo la recepción del mensaje por parte del hombre. También favoreció que la escatología cristiana no mirase exclusivamente al más allá, sino que se *involucra* con la historia y el mundo (luz sobre el presente)⁸².

2. DOS ENSAYOS INFLUYENTES DE TEÓLOGOS PROTESTANTES

En la línea de la teología de la historia, frente a las dos propuestas extremas que habían surgido en torno al carácter presente o futuro del Reino predicado por Jesús, tuvo gran influencia la propuesta de mediación de O. Cullmann, en la que subraya la centralidad histórica del evento Cristo y, por tanto, el carácter *proléptico* que tiene la escatología.

Por su parte, la obra de Moltmann tuvo el mérito de proponer una reconexión de la escatología con la esperanza; y de esta manera vincular vida eterna y vida terrena⁸³.

a) *O. Cullmann: Cristo y el tiempo (1946)*⁸⁴

Se trata de una obra que tuvo gran influencia tanto en la teología protestante como católica. El autor percibe que la temporalidad es un elemento esencial de la revelación cristiana: tiempo e historia son dos categorías imprescindibles para hablar del mensaje cristiano de salvación⁸⁵.

De cara a la escatología, señalamos los puntos más relevantes expresados por el autor. En primer lugar, aparece una visión global de la historia en la que se concibe el tiempo de forma lineal; dentro del cual se van sucediendo los acontecimientos salvíficos, que abrazan el pasado, el presente y el futuro⁸⁶. La originalidad cristiana radica en que el momento culminante, el *kairos* decisivo e inigualable, ya ha aparecido en Jesucristo: el centro ya no está situado en un futuro que vendrá (el Mesías que ha de venir), sino que es Cristo (un hecho histórico)⁸⁷.

En definitiva, la salvación se realiza en el tiempo y con la venida de Cristo, el centro del tiempo ya no se sitúa en el futuro (en la parusía con la que comenzaría el nuevo eón), sino en el pasado o en el presente de Jesús y de los apóstoles.

No obstante, el *crisocentrismo* de la historia no anula la esperanza en un futuro: alcanzar el centro no implica necesariamente haber alcanzado el final. Con la Pascua de Cristo la victoria está ya dada, pero la guerra debe continuar por un tiempo hasta el *Victory day*, que será en la parusía⁸⁸. Se introduce, por tanto, el concepto del tiempo intermedio.

De modo que la escatología no pierde relevancia ni novedad⁸⁹. El *Victory day* traerá consigo la efusión del Espíritu Santo que hará posible la resurrección de todos los hombres: el Espíritu Santo, presente ya interiormente en el cristiano por el bautismo, en el *Victory day* recreará toda la materia: el *pneuma* vivificará toda la *sarx* del mundo material⁹⁰.

Lo que sí se convierte en un dato irrelevante y sin importancia teológica es la cuestión de la fecha del *Victory day*. La certeza de que la victoria ya se ha realizado en Cristo, nos señala que lo que es relevante teológicamente es la espera de nuestra resurrección en razón de la Resurrección de Cristo⁹¹.

El *boy* de la historia de la salvación está determinado por la muerte y resurrección de Cristo, pero conserva su valor temporal: el presente mira al centro, pero tiende también al futuro, al *todavía no* de la consumación final en el *Victory day*.

De manera que el cristiano se encuentra situado entre *lo decisivo ya cumplido* y el *todavía no realizado*; entre presente y futuro: en el *último tiempo* pero que todavía no es el final⁹².

b) *J. Moltmann: Teología de la esperanza (1964)*⁹³

En esta obra, el teólogo alemán pretende establecer una concentración de toda la teología dentro del tema de la esperanza. A su vez, el horizonte futuro de la esperanza es la escatología. Por consiguiente, el proyecto de Moltmann equivale a hacer una concentración de toda la teología en torno a la escatología. «La teología –dice– puede empezar a reflexionar sobre su tema a partir de la esperanza y en una dirección escatológica»⁹⁴.

Lo escatológico constituye el centro de la fe cristiana; pues la fe cristiana vive de la resurrección de Cristo crucificado y se dilata hacia las promesas del futuro universal de Cristo. Por eso, «una teología auténtica debería ser concebida, por ello, desde su meta en el futuro. La escatología debería ser, no el punto final de la teología, sino su comienzo»⁹⁵.

La escatología no es sólo lo esperado, sino el esperar animado por éste. Es, por tanto, mirada hacia delante pero a la vez transformación del presente. Si bien reconoce la prioridad de la fe, asigna la primacía a la esperanza. La fe sin esperanza –explica– permanece inerte y vacía. Es la esperanza la que impulsa y mueve, y la que permite al creyente situarse de manera plena ante la realidad⁹⁶.

Esto es así, porque como explica este autor, la escatología no habla de un futuro en general, sino que arranca de una determinada realidad histórica y nos anuncia un futuro concreto: habla de Jesucristo y del futuro que Él inaugura⁹⁷. Por un lado, Cristo, con su Resurrección, potencia hasta el extremo la orientación hacia el futuro; y por otro, con su Cruz, hace que las promesas se encuentren plenamente insertadas en la historia humana. El hecho de que la resurrección suceda después de la cruz, es para él una señal de que las promesas divinas no se realizan de espaldas al sufrimiento humano.

Por consiguiente, en Cristo, la escatología supera la contradicción entre presente (injusticia, pecado, muerte, sufrimiento) y futuro (justicia, salvación, vida, gloria); es decir, entre la experiencia histórica y la esperanza hacia lo esperado. El hombre puede realmente *esperar contra toda esperanza*⁹⁸.

Si bien la esperanza lleva al hombre a saber que tras el sufrimiento presente le está prometido el reino, esta esperanza no significa un conformarse con las leyes intramundanas, ni con los males que se dan en la historia. Al contraponer el panorama actual de la historia con el futuro prometido, consigue abrir la posibilidad para que nuevas experiencias sean posibles. La esperanza no intenta dar una imagen mental de la situación presente, sino conducir ésta al cambio prometido y esperado⁹⁹.

En este sentido, para Moltmann la esperanza no aquieta el corazón del hombre, más bien, lleva a la inconformidad con la realidad presente. El cristiano está disconforme con el presente hasta que se cumplan las promesas de Dios. Esta *esperanza inextinguible* mantiene al hombre en permanente enemistad con la realidad, y esta misma esperanza, es la que permite que la comunidad cristiana viva en una permanente tensión, y se distinga de aquellas sociedades humanas que buscan estabilizarse en el mundo como *ciudad permanente*¹⁰⁰.

A partir de estas ideas, define una escatología que sea capaz mover el pensamiento y la acción, de manera que toda reflexión teológica no busque tan solo interpretar el mundo, sino también transformarlo¹⁰¹.

J. Moltmann, elaborando un proyecto teológico a la luz de la esperanza, devuelve a la escatología la dimensión de la historia y de su futuro. Según esta perspectiva, el tiempo cristiano por excelencia es el futuro, y la perspectiva hermenéutica –para la Escritura y para la vida cristiana– es la esperanza que se apoya en Cristo resucitado, anticipador de la nueva y definitiva condición del hombre y del mundo.

3. UN MANUAL RENOVADOR: *LOS NOVÍSIMOS*, M. SCHMAUS

En el año 1948 el teólogo alemán Michael Schmaus, publicó su manual sobre los novísimos: *Von den letzten Dingen*¹⁰². Diez años más tarde publicará la quinta edición; en la que amplía notablemente el panorama de su exposición¹⁰³.

De cara a la renovación del tratado de escatología, el manual de Schmaus es considerado como la auténtica cabeza de puente entre los neo-escolásticos y los manuales posteriores al Concilio¹⁰⁴. El autor se hace cargo de la crisis en que se encontraba el tratado sobre *los novísimos*; y consigue presentar un discurso renovado, armonizando la doctrina tradicional y las preguntas provenientes del hombre moderno¹⁰⁵.

a) *Enfoque y estructura*

La reflexión de Schmaus se apoya en dos pilares: la estructura histórico-espiritual del hombre, que lo sitúa como un ser capaz de esperanza; y por consiguiente, de dirigirse al futuro. Y la estructura histórico-temporal de la automanifestación de Dios –cuya consumación se realizará en la segunda venida de Cristo–, que justifica esa esperanza del hombre en el futuro¹⁰⁶.

El autor adopta un enfoque decididamente cristocéntrico: «la mirada hacia Dios y la esperanza en Él se realizan en la mirada hacia el Cristo histórico y en la esperanza en Él»¹⁰⁷. «La escatología aparece como la plenitud de la cristología [...] porque los novísimos son la plenitud de la vida y la obra histórica de Jesús»¹⁰⁸.

De esta manera, la consumación para el hombre se determina por la relación con Cristo muerto y resucitado: «quien se dirige en la fe al Señor pasado y se vuelve con amor creyente al presente, mira a la vez en la esperanza hacia el Señor futuro que se revelará en una hora venidera sólo para Él conocida»¹⁰⁹.

Desde un punto de vista metodológico, el manual está determinado por varios factores. Desde un ángulo teológico, sobresalen el acercamiento crítico a la Escritura, la sensibilidad frente a la Tradición de la Iglesia y los Padres, y el interés por la liturgia. Por otra parte, desde una perspectiva más pastoral, es determinante el acento antropológico y la preocupación por entablar un diálogo con el pensamiento contemporáneo (también con la teología protestante)¹¹⁰. En este aspecto, cabe destacar la recuperación de la teología de la historia para la escatología, desde donde consigue prestar atención a las inquietudes de tipo existencial, tan presentes en el ambiente¹¹¹.

La estructura del tratado aparece por primera vez con las dos partes de la escatología en un orden inverso; es decir, en un primer momento la escatología general y a continuación la individual¹¹². De esta manera, «se ve más claro que el individuo se salva o se condena ciertamente como individuo, pero sólo dentro de una gran comunidad»¹¹³.

b) *Escatología general*

Comienza con una amplia reflexión sobre la concepción cristiana del tiempo y de la historia. Tanto la estructura histórico-temporal del hombre como la historicidad de la Revelación, son condiciones de un futuro último. Sin la Revelación, indica, no es posible postular el fin de los tiempos. Cristo es el punto y la meta final de la revelación divina y de toda la historia humana. Es meta de los tiempos y es el contenido de los tiempos. En su resurrección

superó el modelo precedero de existencia y se convirtió en el modelo de la forma existencial hacia la que camina toda la creación¹¹⁴.

A partir de aquí presenta la categoría del *reino de Dios*, como una realidad que abraza toda la historia y la revelación. Todo lo que Cristo habló e hizo revela la gloria divina del Padre y su soberanía¹¹⁵.

La *vuelta de Cristo* viene presentada como la autorrevelación última y definitiva del Señor resucitado, que será manifiesta a todos¹¹⁶. En cuanto será un retorno victorioso, constituye un estímulo para perseverar y tener paciencia: aunque se retrase, no hay que dudar de ella. Cristo nos ha precedido en la ciudad celestial y desde allí nos traerá la salvación definitiva¹¹⁷. La existencia del cristiano está marcada por la esperanza en la parusía.

Al tratar la *resurrección de los muertos*, adopta una perspectiva antropológica y cristológica. Primero señala la coherencia de que la plenitud alcance también al cuerpo; y luego, afirma que la unión con Cristo iniciada en el Bautismo será plena con la resurrección¹¹⁸. El cristiano glorificado refleja de la manera más fiel a Cristo glorificado; y en este sentido, se puede hablar de la escatología como la cristología desarrollada.

El hecho de que la salvación se revele en el cuerpo exige la *transformación* del cuerpo histórico-temporal. Transformación que es obrada por Dios: es gracia¹¹⁹. Conecta, por tanto, con la cuestión sobre la identidad del cuerpo glorioso. Explica que, si bien tendrá una gran diferencia, mantiene una estrecha relación con el terreno: ha de ser *específica y numéricamente idéntico al cuerpo terreno*. La razón teológica más profunda que puede dar una explicación a dicha identidad es la definición de alma como principio configurador del cuerpo (*forma corporis*), que permite integrar el hecho empírico del cambio de los elementos corporales y la verdad revelada de la perduración de la personalidad humana¹²⁰.

En el desarrollo de la doctrina sobre el *juicio final* subraya la centralidad de Cristo. Él es el Juez, ya que el Padre –que tiene la última palabra sobre los destinos de los hombres– habla por medio de Cristo:

«Ante esta Palabra todos tienen que callar. Durante la historia terrena los hombres pudieron decir muchas ruidosas palabras contra Él y Él se calló. A la hora del juicio hablará sólo El y toda la creación tendrá que oírle»¹²¹.

Él es también la medida del juicio: el amor de Dios revelado en Cristo es el prototipo y conjunto de todo lo verdadero y bueno; constituye por tanto, la norma absoluta según la cual el hombre es valorado¹²².

Termina el capítulo con una breve reflexión sobre el juicio de los pueblos, en cuanto que son los agentes de la historia humana. Esto no quiere decir que

los pueblos vayan al cielo o al infierno, sino que en el juicio se revelará si han cumplido o no –y en qué medida– la tarea que Dios les confió. Éstos sobrevivirán, honrosa o deshonrosamente, en los hombres que durante la historia pertenecieron a ellos¹²³.

El último capítulo de la escatología general es el de la *plenitud total*, en el que trata tanto de la humanidad glorificada como del cosmos renovado. En la reflexión aparecen especialmente subrayadas las dimensiones cristológica, eclesiológica y pneumatológica de la escatología.

Inseparable al acontecimiento de la resurrección, explica nuestro autor, ocurre la plenitud de la comunidad humana. Sólo en ella la felicidad del individuo alcanza su figura perfecta. El individuo participará de la bienaventuranza o condenación como miembro de una comunidad. Así, los que hayan pertenecido a la comunidad de los que en esta vida se dirigieron a Cristo, les será concedida la forma existencial del cielo; y a la sociedad de los pecadores, la forma existencial de la condenación¹²⁴.

La razón de esta tesis, es que los hombres constituyen una unidad indestructible tanto en la culpa como en la salvación: «la causa y a la vez el símbolo de la comunidad en la culpa es Adán. La causa y la forma figurativa de la comunidad en la salvación es Jesucristo»¹²⁵. Y «La comunidad de los fieles tiende [...] a que su relación con Cristo y la relación de Cristo con ella se manifiesten públicamente algún día, a que salga visible a la luz y todos sepan quién es su Cabeza y de quién es cuerpo. A ellos se dirige también la actividad del Señor resucitado»¹²⁶.

Así como, en la historia, la comunidad de los hombres con Cristo y entre sí es causada y conservada por el Espíritu Santo, de la misma manera Él es también el alma de la comunidad de los bienaventurados¹²⁷. En conclusión, la figura plena de la comunidad humana es a la vez la figura perfecta del *reino de Dios*¹²⁸.

La reflexión sobre el *cielo nuevo y la tierra nueva* arranca de la estrecha relación entre el hombre y el mundo: «la vida del hombre es una vida en el mundo y con el mundo y está unido a él por numerosas y profundas relaciones»¹²⁹.

Por consiguiente, del mismo modo que la naturaleza fue incorporada a la historia del pecado humano, también ha sido incorporada a la historia de la salvación: también a ella se le ha prometido la liberación de la caducidad (no como evolución inmanente, sino como gracia de Dios). La raíz de esta liberación se encuentra en el misterio de Cristo: «Cristo tuvo significación no sólo panhistórica, sino también pancósmica. Cristo pone un nuevo comienzo a la humanidad y al cosmos»¹³⁰. Con su muerte y resurrección funda un nuevo comienzo, que comprende a toda la creación: «al cosmos le han sido dadas, en

cierto modo, fuerzas de resurrección. Está traspasado por la vida gloriosa de Cristo»¹³¹. Las fuerzas de resurrección y transformación están especialmente vivas desde la venida del Espíritu Santo; que fluye desde la naturaleza glorificada del Señor y penetra la tierra para transformarla a imagen del resucitado¹³².

Finalmente en el apartado sobre la transformación de la creación más que hacer reflexiones especulativas en torno al cómo se realizará, explica que consistirá en la entrega del mundo al Padre. En este *acto*, la creación alcanza la forma de existencia que Cristo alcanzó en su glorificación (Él es el primogénito): «el cuerpo de Cristo sella toda la creación»¹³³. «Como el cuerpo glorificado de Cristo está penetrado de la luz y fuego de la verdad y del amor al Padre, el cosmos configurado a su imagen estará también lleno de la luz y fuego de la verdad y amor del Padre»¹³⁴.

Concluye señalando algunas implicaciones que se derivan de la fe en esta doctrina: es un reconocimiento de la dignidad de la materia (frente a los extremos del materialismo y el espiritualismo); no consistirá en un reposo eterno del que se pueda pensar que causará hastío o aburrimiento; expresará el sentido pleno de todas las obras de Dios; será también la máxima realización del *reino de Dios*¹³⁵.

c) *Escatología individual*

La muerte es la *puerta* por la que el hombre entra en la forma de vida definitiva (cielo o infierno): representa el paso del estado de peregrinación al de plenitud¹³⁶. Al mismo tiempo, es una realidad que está presente en toda la existencia: la mortalidad tiene un poder continuamente operante en la vida¹³⁷.

De acuerdo con estas dos dimensiones, nuestro autor aborda el tema desde dos ángulos íntimamente relacionados: el ontológico y el existencial.

Respecto a la ontología de la muerte sobresale la atención dedicada a la inmortalidad del alma y al carácter cristológico de la muerte¹³⁸. Al tratar sobre la inmortalidad, nuestro autor subraya que la revelación señala que Dios crea al hombre como ser unitario: «el hombre es una mismidad unitaria y personal en su constitución anímico-corporal»¹³⁹. Aunque el elemento espiritual sobreviva a la muerte, sufre una profunda modificación: a pesar de su independencia intrínseca, su ser y el sentido de su existencia está en ser la forma del cuerpo (configurar la materia en cuerpo humano): «el espíritu no está ordenado a una existencia solitaria, sino a una existencia en el cuerpo, con el cuerpo y por el cuerpo»¹⁴⁰. De aquí que la muerte pueda ser definida como *la disolución de la unidad del hombre*¹⁴¹.

Por esto mismo afirma a continuación que más que preguntarse cómo la muerte afecta al espíritu, hay que preguntarse más bien, cómo puede seguir existiendo el espíritu después de la destrucción del cuerpo. Responderá que la razón última de que el espíritu pueda subsistir separado del cuerpo radica en la omnipotencia de Dios que sustenta y conserva a toda criatura conforme a su modo de ser¹⁴².

Ahora bien, el punto de vista decisivo es la consideración de la muerte como participación en la muerte de Cristo. Él con su muerte y resurrección dio origen a una nueva situación en el mundo: ya no reina la muerte sino la vida. La muerte ya no es sólo un fin irrevocable, sino también un comienzo nuevo: «la muerte *en Cristo* es la transformación de una nueva vida»¹⁴³. Por lo tanto, Cristo no dio un remedio físico contra la muerte, sino que le cambió el sentido¹⁴⁴.

Desde el punto de vista existencial, nuestro autor concibe la muerte como *acción: autorrealización o tarea*. El hombre, en cuanto ser personal, encuentra en la muerte una posibilidad especial de realizarse.

«La mortalidad significa, para el hombre, una especial tarea. En ella hay una llamada a la mismidad personal del hombre a hacerse consciente de ella y a dominarla espiritual y anímicamente, es decir, a apoderarse de ella conscientemente y ordenarla en el conjunto de la realización de la vida [...]. La *passio moriendi* se convierte en *actio moriendi*»¹⁴⁵.

Es más, en cuanto la muerte es la fijación definitiva del destino humano, ofrece al hombre la última posibilidad intrahistórica de su máxima realización: la autorrealización en la autoconservación y entrega de sí. Esto, señala nuestro autor, lo realiza el hombre si afirma y se entrega a Dios. En primer lugar porque procede de Dios; pero también, porque en la muerte, Dios le sale al encuentro y le llama hacia Sí¹⁴⁶.

Sobre el *juicio particular*, después de exponer la doctrina revelada, señala la problemática que aparece al ponerlo en relación con el universal. Schmaus los entiende dentro de un todo orgánico, en el que el juicio particular tiene que ser entendido como introducción al universal. Esto implica la no identidad de ambos juicios y su inseparabilidad. La tesis de Schmaus tiene un fundamento antropológico: en el juicio particular el hombre es valorado como individuo social; y en el universal como ser social individual¹⁴⁷.

Es interesante su explicación respecto a la sucesión entre ambos, por medio de la distinción entre un aspecto objetivo y otro subjetivo. El primero se refiere a que tal sucesión no se puede medir con nuestras categorías habitua-

les: es un misterio. La sucesión subjetiva hace referencia a la percepción del hombre. Schmaus supone la vida más allá de la muerte es de tal intensidad que no existe sensación de duración; y por tanto, no esperan la llegada del juicio universal como un proceso que va a ocurrir en un futuro incalculable. Lo ven siempre como un suceso inminente¹⁴⁸.

A continuación enseña que hay diversas posturas sobre la esencia del juicio: algunos lo sitúan en esta vida como un autojuicio y que se revela en la otra; otros lo hacen coincidir con el universal; y hay quienes lo consideran como un elemento intrínseco a la muerte¹⁴⁹. Schmaus, sin embargo, acepta el aspecto de autojuicio, pero señala que Dios entra en ese proceso como sujeto activo y como medida normativa: Cristo es la luz divina a partir de la cual el hombre debe confrontar su existencia; y Él es también la medida del juicio que permite al hombre juzgarse rectamente a sí mismo¹⁵⁰.

La reflexión sobre el *infierno* viene iluminada desde la realidad del pecado; que en su esencia es aversión a Dios y conversión a las criaturas contra la voluntad de Dios. A partir de aquí, nuestro autor explica la *pena de daño*, la *pena de sentido* y la *eternidad* del infierno.

Schmaus explica que cuando el hombre elige apartarse de Dios, Dios responde con su propio apartamiento. Esta lejanía de Dios conlleva una forma de existencia infernal, que es descrita por nuestro autor como: inacabamiento, hastío, desesperación y soledad. A partir del juicio final también el cuerpo participará en el tormento y desgarramiento del alma¹⁵¹.

Trata con detenimiento el tema del *fuego* del infierno. Teniendo en cuenta el principio de que las afirmaciones teológicas son analógicas, ha de entenderse como fuego real y no cabe una interpretación meramente simbólica. Sus consecuencias sobre el condenado son la ceguera de espíritu y paralización de la voluntad. Este entorpecimiento que sufre el condenado, en el juicio final alcanzará también al cuerpo¹⁵².

La eternidad del infierno, señala nuestro autor, se funda también en la realidad del pecado. El condenado –aunque se odia a sí mismo– no está dispuesto a renunciar a su disposición de ánimo contraria a Dios (obstinación de la voluntad). «Por tanto, el infierno no es eterno porque el pecado exija una pena eterna por ser una ofensa infinita contra Dios, sino porque el pecado mismo dura eternamente»¹⁵³.

Schmaus explica también que Dios ni crea el pecado, ni la muerte, ni el infierno, ni tampoco la obstinación de la voluntad. Su participación en el infierno se puede entender bajo dos aspectos: por un lado, Dios no impide que el hombre libremente pueda decidirse por una vida de autonomía atea, y por otra parte, conserva al pecador en su ser y actividad. Al mismo tiempo, señala dos

cuestiones sin resolver y sobre las cuales intenta dar una explicación: en primer lugar, el por qué Dios regala al hombre una libertad con posibilidad de pecar; en segundo lugar, el por qué Dios no concede ninguna gracia de conversión al que muere en pecado grave¹⁵⁴.

En la exposición sobre el *purgatorio* relucen sobre todo las categorías: gracia, amor y alegría¹⁵⁵. Lo que nuestro autor ha denominado como anteplenitud, exige del hombre el estar penetrado de Dios hasta lo más profundo de su vida y de su ser. Por consiguiente, se puede pensar en que algunos hombre deban padecer un retraso. Esta posibilidad de hacer un proceso de purificación después de la muerte es pura gracia de Dios; de lo contrario, el hombre tendría que estar para siempre en el estado en que termina su vida¹⁵⁶.

Sobre el proceso de purificación y el carácter de las penas, nuestro autor otorga la primacía al amor. El alma que entra en el estado de purificación sufre enormemente el verse privada de Dios: lo anhela con todo su corazón y se sabe culpable de tal separación. En este punto se distancia del enfoque tradicional del purgatorio como satisfacción de la justicia de Dios. Explica que el proceso no tiene *carácter de meritoriedad*, dado que sólo puede merecer en esta vida. Por lo tanto, más que satisfacer la justicia divina, hay que decir que el alma sólo puede *padecerla en la debida medida*. No obstante, no es un sufrimiento *totalmente pasivo*: sufren con incondicional disposición, lo aceptan de manera alegre y feliz. Es un proceso que tiene el sentido de reconocer el señorío de Dios cada vez más incondicionalmente¹⁵⁷.

Sobre la pena de sentido advierte que no hay una explicación unívoca, y que puede ser entendida como algo externo o interno. En el primer caso, Dios infligiría sufrimientos expiatorios especiales; y en el segundo, el fuego sería el tormento del amor insatisfecho¹⁵⁸. Sea como fuere, Schmaus subraya que por muy doloroso que sea el proceso de purificación, tiene sin duda su alegría: por el amor a Dios y la certeza de salvarse¹⁵⁹. En este sentido, sigue diciendo, hasta las penas son fuente de alegría: «quieren su dolor porque quieren ser purificados y madurar para la visión de Dios»¹⁶⁰.

El último capítulo del manual –y también el más extenso– es el del *cielo*. Viene presentado como la plenitud del reino de Dios en el hombre.

Vuelve a aparecer el aspecto cristológico en un lugar central de la reflexión. En primer lugar, desarrolla la idea de que Cristo mismo es la vida eterna: es la Vida, el Pan, la Luz, la Verdad y el Camino. Todas estas categorías corresponden a funciones de Cristo que en esta vida no pueden ser directamente experimentadas, pero que el justo reconocerá inmediatamente: el encuentro con Cristo será la satisfacción definitiva y perfecta del hambre de

pan, de vida, de realidad. Este encuentro será la completa configuración con Cristo, tan anhelada desde el Bautismo¹⁶¹.

La revelación de Cristo como el verdadero y auténtico camino, será para el bienaventurado el conocimiento de Cristo como mediador. En la vida celestial, el hombre sabrá que sólo en Cristo puede alcanzar la realidad que anheló poseer: la realidad del Padre mismo. Se entiende así que el cielo es encuentro con Cristo y que se realiza como continuo encuentro con el Padre. «Según esta descripción el cielo no es primariamente una posesión objetiva, sino un encuentro personal, un encuentro de amor perfecto y bienaventurado. La participación en la vida del Señor implica la participación en la vida trinitaria de Dios»¹⁶².

Respecto a la contemplación, a partir de la imagen del cielo como banquete y las categorías de *encuentro*, consigue expresar la realidad del cielo como una *comunidad fraternal*. Desde esta perspectiva nos presenta la vida eterna como ser con Dios, como visión del rostro divino y como intercambio de vida con Dios¹⁶³.

Sobre este último aspecto destacan los apartados del cielo como diálogo y como adoración. Del encuentro con la verdad y el amor personales y de su contemplación, fluye necesariamente el intercambio vital. A este intercambio lo llama diálogo, que es a la vez, participación en el diálogo de las tres Personas Divinas¹⁶⁴. No obstante, en el estado del cielo la distancia ontológica entre Dios y el hombre se mantiene. Dios sigue siendo un impenetrable misterio, que el bienaventurado conoce y ama: «lo rodea con la mirada del amor, pero no lo traspasa totalmente»¹⁶⁵. De manera que la necesidad de adorar que tiene el hombre no sólo permanece en la bienaventuranza, sino que es plenitud de vida¹⁶⁶.

Además de lo que llevamos dicho, sobresale también la intención de Schmaus por mostrar la conexión entre vida eterna y vida terrena. Para él está claro que la vida que se nos ha dado no es destruida, sino asegurada y transfigurada. En este sentido, todos los componentes de la felicidad terrena son precursores de la eterna; y la bienaventuranza eterna será la plenitud de la terrena. Esto se puede ver, por ejemplo, cuando trata la unidad de los bienaventurados entre sí, refiriéndose al *cielo como reencuentro*. Señala que también en el cielo se mantendrá una unión especial con aquellos con los que se estuvo especialmente unido en la tierra. Esto porque la comunidad con todos no estorba ni impide la intimidad con un grupo más pequeño; y porque en el cielo llega a plenitud no sólo el individuo, sino también la unión terrena en el amor y la amistad. Esta convivencia, al igual que el diálogo con Dios, no producirá ni hastío ni aburrimiento¹⁶⁷.

4. APORTACIONES DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

El Concilio Vaticano II (CVII) confirmó a la *escatología* en el camino emprendido. Al mismo tiempo que afirmaba la doctrina tradicional, asumió e incorporó los avances que se habían producido. En este sentido, se suele considerar la reflexión escatológica del Concilio como punto de llegada y de partida: asume los desarrollos precedentes, poniendo fin a un modo de hacer teología; y esboza las líneas que sirven de orientación para el desarrollo ulterior de la escatología y la sistematización del tratado.

En estrecha relación y continuidad con el CVII –y en la misma década– se encuentran otros dos momentos significativos del Magisterio que tocan la doctrina escatológica: el *Credo del Pueblo de Dios* y las *Correcciones al Catecismo holandés*.

a) *Concilio Vaticano II*¹⁶⁸

En la Constitución dogmática **Lumen Gentium** (LG), la reflexión sobre la Iglesia arranca desde su origen en la Trinidad y adopta un enfoque histórico-salvífico. La temática escatológica aparece, por tanto, en los últimos capítulos¹⁶⁹.

El número 48 da una visión de conjunto de la escatología católica. Desde el comienzo la Iglesia viene presentada en su esencial tensión entre el *ya* de la salvación y el *todavía no* del cumplimiento definitivo. Subraya, en primer lugar, la centralidad del misterio pascual de Cristo: comienzo de la salvación y renovación de la humanidad y del resto de la creación, y prefiguración de los tiempos futuros. Es por tanto, el punto de partida y de llegada de la escatología. Inseparable al Misterio Pascual aparece la dimensión pneumatológica: la fuerza que mueve y lleva a la Iglesia desde el estado de incoación de lo escatológico al de plenitud es el Espíritu Santo. Por último, menciona el aspecto cósmico de la escatología, que se fundamenta en la íntima unión hombre-cosmos.

Respecto a esto último, no pretende especificar la relación que se dará entre el marco futuro en el que se desarrollará la vida del hombre resucitado y el mundo actual en que vive. En la economía salvífica, viene a decir el CVII, la creación y la historia participan en la salvación integral del hombre, ya que forman parte integrante de la alianza que se ha llevado a cabo de manera definitiva en Cristo.

Además de las perspectivas teológicas globales dentro de las que se encuadra la escatología, el documento hace referencia a otros temas más especí-

ficos, por ejemplo: el valor del esfuerzo humano –aun en campo profano– en la preparación del reino de Dios; la salvación no sólo como visión de Dios, sino también como un *estar con Cristo* o *entrar con Él a las bodas*; la condenación como posibilidad real y como el resultado fallido de la libre respuesta del hombre frente a la llamada a la amistad divina; la unicidad de la vida humana; la resurrección y glorificación de los cuerpos en conexión con el fin del mundo; y la existencia del juicio particular (anterior al fin de los tiempos)¹⁷⁰.

De esta manera, subraya el aspecto de intimidad y comunión; saliendo al paso de las posibles interpretaciones de la vida eterna como hastío o aburrimiento. Rechaza también las teorías reencarnacionistas y las que niegan la eternidad de la condenación. Luego, al conectar la resurrección con la parusía, se dirige indirectamente en contra la tesis de la *resurrección en la muerte*.

En los números 49 al 51, el documento se concentra en el aspecto social y comunitario de la escatología (dimensión eclesiológica). Bajo la perspectiva del dogma de la Comunión de los Santos, se muestra a la Iglesia siguiendo un cuadro global y unitario. Durante la historia se realiza en tres *estadios*, pero que forman parte del único itinerario hacia la meta última, que es la comunidad completa de los santos junto a la Trinidad y los ángeles¹⁷¹.

De esta manera, LG supera cualquier tendencia a ver la escatología como una cuestión privada, como una preocupación exclusiva por la propia salvación, y subraya la inseparabilidad entre el individuo salvado y la comunidad de salvación.

En este contexto aparece una referencia a la existencia *postmortal*. Se afirma la retribución plena (*visión beatífica*) para los justos inmediatamente después de la muerte; y por tanto, antes de la resurrección. También queda expresado que la muerte no tiene la última palabra sobre el hombre, ni rompe los lazos de amor entre las personas; antes bien, la comunicación de bienes se robustece¹⁷².

Pasemos ahora a considerar algunos aspectos de la doctrina escatológica presente en la Constitución pastoral **Gaudium et Spes** (GS). Si la LG se centra en los aspectos eclesiológicos, cristológicos y pneumatológicos de la escatología, en GS aparecen con más fuerza las dimensiones antropológica y cósmica.

Los números 10 y 14 están dedicados a considerar la seriedad de los interrogantes que suscita la muerte y a afirmar la constitución del hombre como unidad de alma y cuerpo.

En este texto se subrayan el aspecto antropológico-existencial de la muerte y el cristológico. Respecto al primero, señala que los sentimientos de angustia, rechazo, y el deseo innato de vivir que se experimentan de la mano de la muerte, sólo pueden ser superados gracias a la Revelación que ofrece

la esperanza en una vida futura. Por otro lado, la respuesta definitiva está en Cristo que, a través de su muerte y resurrección, ha conseguido la victoria liberando al hombre de la muerte, y convirtiéndola, por tanto, en objeto de la esperanza cristiana¹⁷³.

Frente a las diversas ideologías modernas sobre el sentido de la muerte, en el documento se subrayan varios aspectos que permiten subrayar la doble fase de la escatología: la inmortalidad y pervivencia después de la muerte; que el hombre está destinado a un fin bienaventurado que se alcanza más allá de la muerte y todavía antes de la resurrección; y que el hombre resucitado podrá adherir a Dios con la totalidad de su ser (no sólo con el alma), y esto constituye el culmen de la intimidad con Dios.

Más adelante, en el capítulo sobre la actividad humana en el mundo¹⁷⁴, el CVII responde a la acusación marxista y aborda la problemática entre progreso humano y realización del reino de Dios (el significado escatológico de la actividad humana)¹⁷⁵.

Reaccionando contra las diversas escatologías seculares, el documento conciliar pretende llevar el horizonte de la esperanza humana más allá de la existencia terrestre en la cual el hombre no puede satisfacer todas sus aspiraciones.

El n.39 es especialmente significativo sobre esta cuestión. Por un lado, valora los esfuerzos humanos por construir un mundo mejor –es más, los presenta como parte del compromiso cristiano–; y por otro, advierte frente al peligro de identificar el progreso terreno con el desarrollo del reino de Dios. La presencia de este último en el mundo es *misteriosa*, y sólo será perfecta en la parusía cuando los buenos frutos y las buenas acciones sean purificadas. Con esto GS afirma una verdad central de la reflexión escatológica: que entre la salvación humana y el destino del mundo material existe una estrecha relación. Y también, recuerda que la fe cristiana enseña que será la intervención divina la que otorgará una calidad superior al mundo nuevo con respecto al viejo (sin pretender resolver si la relación entre trabajo humano y mundo futuro debe entenderse en el sentido de un influjo directo o indirecto)¹⁷⁶.

En definitiva, podemos decir que en la reflexión conciliar la escatología era nuevamente colocada en el horizonte de la historia de la salvación, como esperanza de la Iglesia vista en sus diversos momentos de camino hacia la Jerusalén celeste que será también el *éschaton* de toda la creación en Cristo¹⁷⁷. Al mismo tiempo, toda la vida del hombre –incluida su muerte– encuentra su sentido más profundo a la luz del misterio pascual de Cristo; y todos sus trabajos y fatigas en *este* mundo tienen sentido en cuanto preparación y prefiguración del mundo *nuevo*¹⁷⁸.

b) *Credo del Pueblo de Dios (1968)*

Dos años y medio después de la clausura del CVII, el 30 de junio de 1968, el papa Pablo VI leyó una solemne *professio fidei*, cuyos cuatro últimos números (27-30) se refieren a la escatología¹⁷⁹.

El n. 27 hace referencia a la relación entre progreso humano y preparación del reino de Dios. Es cuidadoso al señalar que los avances en cualquier ámbito de la humanidad no se pueden identificar inmediatamente con crecimiento del Reino.

En el n. 28 se señala expresamente la situación de las almas separadas –que constituyen la Iglesia ultraterrena– y la posterior unión con los cuerpos en la resurrección final, que destruirá definitivamente la muerte. Subraya, por tanto, la escatología intermedia; y junto a ésta, tres aspectos de la doctrina tradicional: la retribución inmediata, la existencia del purgatorio, y la resurrección como unión de las almas separadas a *sus* cuerpos, evitando así toda concepción que sugiera una metempsícosis o transmigración de las almas de un cuerpo a otro.

El n. 29 centra su atención sobre la Iglesia celestial, describiendo el paraíso y la intercesión de los bienaventurados por los viadores. Se destaca la visión de Dios –tal como Él es– como el elemento esencial de la bienaventuranza, y que los santos juntamente con los ángeles –aunque en grado y modo diverso–, interceden por nosotros.

Por último, en el n. 30, bajo la perspectiva de la Comunión de los Santos, la visión se amplía a toda la realidad eclesial: la Iglesia es una y está constituida por los viadores, las almas del Purgatorio, y los bienaventurados. El mayor acento se pone en los miembros que peregrinan: son ellos los más necesitados de recibir la comunicación de bienes espirituales, y a ellos se les promete la resurrección final y la vida del siglo venidero; de manera que el término último de nuestra esperanza es la escatología final.

c) *Correcciones al Catecismo holandés (1969)*

En octubre de 1966 el Instituto Catequético de Nimega publicó el *Nuevo Catecismo (De Nieuwe Katechismus)*, más conocido como Catecismo holandés. El documento presentaba serias desviaciones doctrinales, por lo que Pablo VI formó una Comisión Cardenalicia para que estudiase el asunto con más cuidado. De aquí surgieron *las correcciones al Catecismo holandés*.

Los estudiosos agruparon los pasajes más conflictivos en torno a diez temas doctrinales. En el apartado IX, sobre *algunos puntos de Teología dogmática*, aparecen algunas precisiones referentes a la escatología¹⁸⁰.

El primer punto tiene relación con el misterio de la vida después de la muerte. El *Catecismo* afirmaba que en la Sagrada Escritura no se concibe nunca el alma como existente fuera de la materia (sin el cuerpo); y que tampoco el hombre moderno puede comprenderse conforme a esa doctrina. Rechazaba, por tanto, la existencia de las almas separadas. En consecuencia, sólo se puede concebir la vida ultraterrena a través de la categoría de resurrección; que además, se entiende como un proceso progresivo¹⁸¹.

En las *Correcciones* se afirman cuatro puntos: i) en la Sagrada Escritura, la resurrección aparece siempre ligada a la venida gloriosa del Señor. ii) La idea de pervivencia del alma se encuentra en la base de todas las religiones. En el cristianismo, en concreto, el alma no se concibe como un espíritu puro encarcelado en el cuerpo, puede eso sí, vivir separado de él¹⁸². iii) Los difuntos suficientemente purificados, ya antes de la resurrección final, ven a Dios cara a cara. iv) La idea de resurrección progresiva no se encuentra en la Biblia.

El segundo punto hace referencia al juicio y la última purificación. El *Catecismo*, no admitiendo la separabilidad de alma y cuerpo, afirma que con la muerte comienza la resurrección. Esto anula la distinción entre juicio particular y universal, y sólo cabe hablar de una purificación *en* la muerte.

A estas afirmaciones, en las *Correcciones* se subrayan las dos fases de la escatología –de almas y del hombre resucitado–, que ofrece los dos puntos de referencia con los que se relacionan, respectivamente, el juicio particular (inmediatamente después de la muerte) y el juicio final (al fin de la historia). Por otra parte, confirma la doctrina tradicional sobre el Purgatorio: se sitúa en el más allá, después de la peregrinación terrestre y cuando los hombres son ya difuntos¹⁸³.

Por último, el tercer punto, aborda el misterio de la visión de Dios. En este caso, no se trata de corregir un texto del *Catecismo*, sino de añadir un párrafo, para sanar una omisión grave: la visión de Dios como elemento esencial de nuestra bienaventuranza. Para exponer este misterio, las *Correcciones* explican que no debe olvidarse que Dios es un Ser personal y no una cosa, subrayando así, el aspecto *comunional* de la visión beatífica: las personas se poseen por una interrelación de mutuo conocimiento y amor. De esta manera, se evitan los dos escollos que, probablemente, había producido la omisión por parte del *Catecismo*: la dificultad catequética para presentar el misterio sin dar la impresión de un ser absorbidos por Dios, y evitar la posible comprensión del misterio como el eterno aburrimiento que comportaría una contemplación pasiva.

Capítulo II LA ESCATOLOGÍA DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II

En el Concilio se asentaron las bases para una reflexión escatológica renovada y además se dispuso un nuevo método teológico para su sistematización. Llegaba la hora de ordenar y organizar los resultados. Cabía esperar un cierto grado de uniformidad en la reflexión posterior. Sin embargo, esto no fue así.

En este capítulo vamos a describir una panorámica general de la reflexión escatológica en las décadas que sucedieron al CVII. Los temas debatidos entraron en los manuales y no siempre con fidelidad a la doctrina tradicional.

El Magisterio salió al paso de los errores y desviaciones con una breve pero densa *Carta* dirigida a los obispos de todo el mundo, señalando los límites que debían respetarse para no romper con la tradición católica. Finalmente, el Documento de la Comisión Teológica Internacional profundizó en los puntos de la *Carta* y señaló las pautas generales para la elaboración sistemática de una escatología cristiana.

1. PANORÁMICA GENERAL Y TEMAS CONTROVERTIDOS

En este apartado no pretendemos abarcar todos los temas que permiten dibujar un panorama de la escatología en las décadas que sucedieron al Concilio, sino mostrar el lugar central que adquirió la escatología en la reflexión teológica.

Por una parte, nos interesa señalar el cambio que experimentó la reflexión escatológica en el conjunto de la teología; y por otra, mostrar algunos de los temas debatidos, pues nos permitirá captar las diferencias –de enfoque y contenido– entre unos manuales y otros.

a) *La escatologización de la teología y la tensión entre éschaton y eschata*

Joseph Ratzinger afirma que «la pregunta escatológica es al mismo tiempo la pregunta por la esencia del cristianismo»¹⁸⁴. El tema escatológico se funda en el misterio central de la revelación, que es la muerte y resurrección de Jesús. La atención se centra, por tanto, en el *éschaton*¹⁸⁵.

Parte importante del *giro* en la escatología durante el siglo XX vino de la mano de los estudios bíblicos, entre los cuales fue determinante la reflexión en torno a la centralidad que tiene el tema del reino de Dios en la persona y mensaje de Jesús¹⁸⁶. Esto trajo consigo la exigencia de abrir al horizonte escatológico todos los contenidos dogmáticos: a partir de la cristología se produjo una *escatologización* de toda la teología.

Según este fenómeno, que afecta a todo el conjunto de la teología sistemática, «lo “escatológico” no tiene ya que ver únicamente con un tratado regional, dentro del conjunto de toda la teología; es más bien una perspectiva inherente a todos sus tratados»¹⁸⁷. Todos los misterios son contemplados desde la perspectiva de su orientación hacia la plenitud definitiva.

Desde esta perspectiva se comprende lo que Moiola denomina como el problema crítico fundamental de la escatología: *éschaton* ¿y/o? *eschata*. Es decir, ¿el discurso cristiano se refiere a un horizonte cualquiera de escatología o le es imprescindible concebir un destino escatológico concreto? Y de ser preciso un contenido específico, ¿cuál es?¹⁸⁸

Esto ha conducido a que algunos teólogos, aunque sean una minoría, se cuestionen el hecho de que la escatología cristiana tenga un contenido propio, y propongan más bien la disolución del tratado en cuanto tal como algo integrable por partes en el conjunto de los demás tratados. En el fondo, se preguntan por la oportunidad de un tratado autónomo de escatología cristiana una vez que sus contenidos se han mostrado de manera sustancial como cristológicos, antropológicos y eclesiológicos¹⁸⁹.

No obstante, la mayoría sostiene que, aun aceptando que el dinamismo escatológico atraviese todos los tratados dogmáticos, se ha de mantener un tratado concreto de escatología¹⁹⁰. Se ha de admitir como característica del discurso cristiano sobre la escatología el hecho de referirse a un hecho *escatológico* determinado, con un contenido propio¹⁹¹. De lo contrario, se vacía de contenido la esperanza.

Es lo que Pozo explica con la distinción entre escatología en sentido estricto y el *hallarse situado escatológicamente*, que debe ser una dimensión de todos los tratados. Se evita de esta manera, vaciar el objeto de nuestra esperanza en puro presentismo o diluir su contenido en una especie de *pan-escatología*¹⁹².

De aquí se desprende que la renovación del tratado escatológico debe articular de forma adecuada la reflexión sobre *éschaton* y el discurso sobre los *eschata*¹⁹³. Para conseguirlo, se requiere una reorientación de éstos últimos, de manera que aparezcan como aspectos del acontecimiento cristológico y eclesiológico. Para lo cual se hace necesario interpretar el cambio acontecido en Cristo.

b) *La muerte y la escatología intermedia*

Uno de los motivos que ha movido a una reflexión teológica más profunda de la muerte en el siglo XX, fue el debate sobre la llamada *desplatonización* de la escatología cristiana, que condujo luego al debate en torno a la escatología intermedia¹⁹⁴.

Aunque el origen de la cuestión se encuentra en la teología protestante, en los años que sucedieron al Concilio tuvo repercusiones en campo católico. En síntesis, el problema se plantea en los siguientes términos:

«Apoyándose en la Biblia y en Lutero, se rechaza como dualismo platónico la idea de una separación de cuerpo y alma en la muerte, lo cual se presupone en la doctrina de la inmortalidad del alma. Lo único bíblico es, se dice, que el hombre en la muerte “sucumbe en cuerpo y alma”»¹⁹⁵.

Además de la antítesis entre pensamiento bíblico y griego, en el fondo de esta cuestión escatológica se esconde el debate antropológico sobre la muerte, que a su vez, expresa la concepción que se tiene del hombre. Es decir: la interpretación de la muerte depende de la concepción que se tenga del hombre y de su existencia corporal, y esto determina qué opción escatológica seguir¹⁹⁶.

Veamos, por tanto, las dos concepciones del hombre que se suelen contraponer en este debate, y la interpretación de la muerte que se deriva de cada una de ellas. Por un lado está la interpretación griega que, influida decisivamente por Platón, contempla al hombre como un ser contradictorio en el que dos realidades contrapuestas –materia y espíritu– se encuentran entrelazadas. La muerte, por tanto, sería el momento en que las puertas de la cárcel se abren para el alma, y ésta sale a la libertad e inmortalidad que le competen por esencia. En el lado opuesto se encontraría el pensamiento bíblico, que mira al hombre en su totalidad y unidad indivisible como criatura de Dios, en la que no se pueden separar cuerpo y alma. La muerte en este caso afecta al hombre entero: destruye la vida en su totalidad, y sólo la resurrección de Cristo trae una nueva esperanza¹⁹⁷.

A partir de lo anterior, la antropología cristiana postula una *unidad* en la *dualidad*. La estructura interna del hombre consiste en una unidad de alma y cuerpo. Es la definición tradicional del alma como la forma que caracteriza al hombre desde dentro (*anima forma corporis*). De manera que tanto el cuerpo como el alma pertenecen a la naturaleza del hombre. Ambos están ordenados entre sí mutuamente, relacionados y dependientes el uno del otro. No solamente el cuerpo depende del alma sino que también ésta necesita del cuerpo

para su desarrollo normal, hasta el punto de que el alma no llega a poseer la perfección de la propia naturaleza mientras no se une con el cuerpo¹⁹⁸.

Sólo así es posible comprender la muerte como un evento *omnicomprensivo* para el hombre –la sufre en cuerpo y alma–; y a la vez, mantener la fe en la resurrección (que contempla la resurrección de la carne o reasunción del cuerpo)¹⁹⁹. Esto implica que, aun concibiendo al hombre como una unidad, es necesario afirmar un elemento realmente distinto del cadáver y que pervive separado de él con continuidad de conciencia con respecto a la persona concreta que vivió su existencia terrena. Por consiguiente, la muerte constituye un *fin*, pero no un *final*²⁰⁰.

Surge entonces la interrogante sobre cómo puede seguir existiendo el alma cuando deja de informar el cuerpo; y más aún, cómo dar razón de la permanencia de un *yo* portador de lo que se ha sido mientras se vivía, cuando en realidad se está muerto (el alma separada no es el hombre, ni puede ser llamada *persona*)²⁰¹.

A la vez, téngase en cuenta también que rechazar la pervivencia del alma separada del cuerpo trae consigo serias dificultades para seguir sosteniendo algunos puntos esenciales de la de la fe, como son por ejemplo: la retribución plena *mox post mortem* –y por consiguiente, el juicio particular–, el purgatorio, la dimensión material de la resurrección (el valor de la corporeidad), y la relación entre historia y eternidad.

A la luz de estas cuestiones aparece con todo su relieve el *problema* que supone la escatología intermedia; y es claro que la alternativa que se escoja frente a ella –aceptación o rechazo– pone de manifiesto una antropología subyacente concreta²⁰². O dicho al revés, toda la controversia en torno a la estructura de la escatología –bifásica o monofásica– se apoya en el modo de concebir la estructura del hombre. Y esto a su vez permitirá o no sostener puntos esenciales de la fe en materia escatológica.

Aun cuando la escatología cristiana ha sostenido siempre la verdad de la resurrección en conexión con la parusía, y la pervivencia de un elemento consciente del hombre entre la muerte y la resurrección –que se ha designado con el término *alma*–, en el siglo XX esta verdad ha sido objeto de una constante revisión²⁰³.

En un primer momento, surge en la teología protestante la teoría de la *muerte total* (*der Ganztod*). Según ésta, en el momento de la muerte fenece todo el ser del hombre: tanto el cuerpo como el alma. La resurrección es interpretada como una *re-creación* total del hombre, y entre muerte y resurrección simplemente no existiría²⁰⁴. Esta teoría es prácticamente inexistente en la teología católica.

Un segundo planteamiento fue la hipótesis de la *resurrección en la muerte*. Se afirma que con la muerte el hombre sale del tiempo y entra en la eternidad, encontrándose inmediatamente resucitado en el evento escatológico del fin de la historia. Es decir, en la muerte, cada hombre da un *salto inmediato* y entra en el nuevo cielo y en la nueva tierra, se adentra en la parusía y en la resurrección²⁰⁵. Ratzinger la describe en los siguientes términos:

«Se impuso esta idea: el tiempo es una forma de la vida corporal. La muerte significa el salirse del tiempo, penetrando en la eternidad, en su “hoy” uno y único. De modo que el problema de la “situación intermedia” entre la muerte y la resurrección es aparente. El “inter” no se da sino en nuestra perspectiva. El “fin de los tiempos” es, en realidad, atemporal. El que se muere, se adentra en la actualidad del último día, del juicio, de la resurrección y de la vuelta del Señor»²⁰⁶.

No significa para estos autores que se dé una especie de resurrecciones sucesivas, porque donde no hay tiempo no hay sucesión y, por ello, la resurrección es simultánea para todos los hombres.

Aunque con algunas variaciones, en la década que siguió al Concilio Vaticano II, ésta teoría encontró eco en ámbito católico²⁰⁷. Por ejemplo Ruiz de la Peña en sus primeros escritos, si bien no se adhiere plenamente a la teoría de la resurrección en la muerte, parece que la única diferencia que lo separa es la afirmación de un esquema de duración propio que denomina *eternidad participada*. Otro autor fue L. Boros, que planteó una resurrección gradual en dos fases: incoativa en el momento de la muerte, por la asunción de un nuevo cuerpo; y consumada en el *éshaton*, por la consumación social y cósmica. En este esquema, muerte y resurrección ocurren simultáneamente, como dos aspectos de un único evento.

De estas propuestas se derivan algunas consecuencias que no es posible armonizar con el dato de fe o con algunas verdades que se han tenido como tales durante siglos, ya sea porque las contradicen explícitamente o porque no terminan de expresar con claridad –y unívocamente– qué es lo que quieren decir²⁰⁸.

c) *Purgatorio y reencarnación*

El Purgatorio es uno de los temas escatológicos que históricamente ha sido punto de desencuentro con otras confesiones cristianas. Así por ejemplo, los protestantes lo niegan por el modo en que entienden la justificación.

Los orientales separados, en cambio, no niegan la idea de purgatorio, sino que rechazan la posibilidad de que se interprete como una especie de infierno temporal. En este sentido, rechazan el sustantivo *purgatorio* (porque haría referencia a un lugar) y el elemento *fuego* (porque se confundiría con la penas del infierno). En su mayoría, admiten algún tipo de pena en ese estado intermedio, pero niegan que las almas se purifiquen por las penas. La causa de la purificación es el perdón divino que se consigue por las oraciones de la Iglesia²⁰⁹.

En el siglo XX, además de seguir interesando el potencial ecuménico de esta verdad, los teólogos católicos han tenido que salir en su defensa. En primer lugar, porque está intrínsecamente unida a la escatología intermedia, y si ésta se niega, el Purgatorio desaparece también con ella. Como dice Gozzelino, no pocos autores identifican la duración del purgatorio con el instante de la muerte y con aquel encuentro con el Señor en el juicio particular²¹⁰. También quienes se adhieren a la hipótesis de la decisión final, han de buscar una salida si quieren seguir aceptando la doctrina sobre este novísimo.

Pero por otra parte, en las últimas décadas, la doctrina sobre el purgatorio se ha visto afectada por la amplia difusión que ha alcanzado la teoría de la reencarnación, incluso en el mundo occidental y entre personas que se dicen cristianas. Así, la posibilidad de vivir no solamente una vez, sino contar con la experiencia de vidas anteriores y tener por delante perspectiva de futuras vidas, se ha constituido como un tipo de esperanza que atrae a numerosos contemporáneos²¹¹. Se trata de buscar una respuesta de esperanza que justifique los esfuerzos y fatigas que conlleva el trabajo en la tierra para la transformación del mundo²¹².

Si se acepta esta teoría, el Purgatorio carece de sentido y se niegan el infierno, la muerte como fin del estado de peregrinación, y el valor del cuerpo que se tiene actualmente; asimismo la resurrección gloriosa pierde toda validez (más aún su aspecto corporal).

De lo anterior se desprende que, aun siendo la reencarnación un tema extraño a la escatología cristiana, ésta se ha visto obligada a integrarlo en el repertorio de sus cuestiones y constituye hoy un tema ineludible²¹³. Por esta razón es un tema que ha entrado en no pocos manuales contemporáneos.

d) *Esperanza y transformación del mundo*

La *recuperación* de la esperanza como dimensión esencial de la fe nos da la seguridad de que Dios realizará el plan de salvación al que tiende la *historia salutis*, a pesar de la contingencia y fragilidad de las criaturas.

Al mismo tiempo, la crítica marxista y existencialista culpaban a una escatología exageradamente futurista de provocar que los cristianos desprecien lo terrestre y se desentiendan de lo mundano²¹⁴.

Ambos factores llevaron a una reflexión más detenida sobre la cuestión del *futuro*, tanto de la historia como del mundo²¹⁵. La escatología, por tanto, debía intentar recoger la sensibilidad del mundo cultural acerca de la primacía del futuro²¹⁶.

La reconexión de la esperanza con la escatología adquirió rápidamente una índole política, con una orientación clara a la transformación del mundo. El cristianismo –y por tanto, el anuncio del reino– se convierte en medio para cambiar el mundo. Se toma como criterio la esperanza, que comienza a concebirse como una virtud activa capaz de realizar esa transformación. El Reino, expresión paradigmática de la situación futura, pasó a concebirse como una realidad intramundana, cuya realización plena había de alcanzarse en este mundo a través del esfuerzo humano²¹⁷.

En la teología católica, este proyecto tomó cuerpo fundamentalmente a través de la *teología política* y de la *teología de la liberación*. Aunque surgidas en ámbitos culturales diversos, se encuentran estrechamente relacionadas²¹⁸.

Si bien es cierto que a nivel teórico se pueden extraer algunos elementos positivos de estas propuestas, en la práctica ocurrió que incorporaron algunos de los presupuestos marxistas según los cuales la Providencia queda sustituida por la planificación. El cristianismo se interpreta como estrategia de la esperanza: se pasa «de una esperanza de fe a una estrategia de esperanza apoyada por un cálculo teórico detallado»²¹⁹.

Sin embargo, el cristianismo tiene plena conciencia de que la salvación es don escatológico que el hombre no puede anticipar: la última palabra pertenece a Dios. Es decir, que toda actuación socio-política en el mundo es provisoria; y por tanto, ninguna situación que se alcanza históricamente puede ser presentada como la realización de las promesas evangélicas: «el Reino está siempre más allá, manifestando la provisionalidad de todo cuanto acontece y se edifica en la historia»²²⁰. Si toda la historia subyace bajo *la última palabra de Dios*, la labor de la teología consistirá en *anuncio* con voz crítica hacia todo presente, en nombre del futuro de Dios. Pero no puede extenderse más allá de la crítica y la denuncia, puesto que las diversas acciones en cada momento corresponden al mundo mismo (a los sujetos, instituciones y grupos que lo componen). Es decir, que no es la teología la que debe proveer de objetivos políticos concretos, y la acción del cristiano debe ser guiada por la moral y no por la escatología.

Entre las perspectivas o frutos que obtenía la escatología, subrayamos la conexión con la existencia presente y la revalorización de la dimensión cósmica; que se manifiestan en aspectos tales como la atención a la actividad humana, y el valor de la materia y las realidades terrenas²²¹.

2. PRECISIONES DE LA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (1979) Y LA COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (1990)

El Magisterio hubo de salir al paso de los errores o deformaciones del mensaje revelado que se estaban produciendo. Presentaremos los dos documentos más relevantes para la escatología: La *Carta Recentiores episcoporum Synodi* de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1979) y el documento de la Comisión Teológica Internacional de 1992: *Algunas cuestiones de escatología*²²².

a) *Carta Recentiores episcoporum Synodi*

Después de hacer algunas consideraciones introductorias de tipo pastoral sobre la importancia de la fe en el *más allá*, en la segunda sección viene expuesto el contenido doctrinal en siete proposiciones:

i) Las dos primeras proposiciones se refieren a la *doctrina de la resurrección*. En la primera se afirma esta verdad fundamental de la fe, y en la segunda se enseña que se refiere a *todo el hombre* (no sólo el *yo*, sino el ser humano completo), y que la resurrección final tiene el punto de referencia interpretativo en la resurrección de Cristo.

ii) La tercera proposición enseña directamente la *supervivencia y subsistencia del alma después de la muerte*. El texto explica que se trata de un elemento espiritual, dotado de inteligencia y voluntad, de modo que en él subsiste el *yo* humano mientras carece del complemento de su cuerpo. Se designa con la palabra *alma* que, si bien tiene diversas acepciones en la Biblia, no hay razón para abandonar el sentido antropológico con el que se ha usado hasta ahora.

iii) La cuarta proposición rechaza *toda forma de pensamiento o de expresión que haga absurdas e incomprensibles las oraciones de la Iglesia en sufragio por los difuntos*. Se excluyen por tanto, todas las opiniones que sitúan la resurrección en el momento de la muerte, ya que en estos casos, el individuo entraría inmediatamente en la situación escatológica definitiva final (cielo o infierno), y efectivamente carecerían de sentido estas oraciones que suponen una situación previa a la resurrección final (purgatorio).

iv) La quinta proposición declara que la *parusía* no es sólo un acontecimiento distinto a la muerte y la condición *post-mortem* de los hombres, sino que también está separada temporalmente. La doctrina tradicional pone siempre la resurrección final intrínsecamente vinculada a la *parusía*.

v) La sexta proposición rechaza *todas las explicaciones teológicas que quitan al dogma de la Asunción de la Virgen «lo que tiene de único», es decir, el hecho de su glorificación corporal*. La situación de María es singular y constituye una anticipación respecto al destino de todos los salvados.

vi) La séptima proposición se refiere a la *doctrina de la retribución final*: la felicidad de los justos junto a Cristo; la pena eterna para los condenados, que se realizará en *todo* el ser del pecador (pena de *sentido* y de *daño*); y la eventual purificación para los elegidos, previa a la visión de Dios (que será una *pena* radicalmente diversa de la de los condenados).

El documento concluye con algunas observaciones de tipo orientativo-metodológico para la labor teológica respecto a la vida eterna. Después de esta clara declaración no debería haberse negado la escatología intermedia (como un estado del alma separada antes de la resurrección), ni tampoco debería haberse rechazado la existencia del Purgatorio, pero no fue así.

b) *Algunas cuestiones actuales de escatología*²²³

Comienza con una introducción en la que se exponen los principales factores culturales que han hecho que la escatología se encuentre en un primer plano de la reflexión teológica en las dos décadas precedentes. Como trasfondo se encuentra el dominio cultural del pensamiento marxista utópico que ha favorecido el desarrollo del secularismo, el materialismo y la tendencia a establecer una escatología intramundana, vaciando de su contenido específico la esperanza cristiana.

La respuesta cristiana a las perplejidades del hombre actual frente a la muerte y la existencia más allá de la muerte, se encuentra en Cristo resucitado. En este punto se encuentra una de las líneas directrices del documento: mostrar cómo la esperanza escatológica cristiana no se dirige únicamente a la situación del hombre más allá de la muerte, sino a desvelar la plenitud que alcanzará por medio del vínculo y relación de comunión con Cristo. El punto de partida de la reflexión es, por tanto, la comunión con Cristo resucitado, que personaliza la vida eterna y la resurrección. Se afirma con insistencia que Cristo no sólo resucitó sino que *es* la resurrección, y en consecuencia el fundamento de la esperanza de nuestra resurrección. De esta manera, desde el

primer momento, la escatología queda situada en el marco de la cristología. (cfr. 1.1).

Otro de los rasgos de la escatología subrayados por el documento es el valor comunitario-eclesiológico e histórico-universal de la consumación final: la plenitud de los tiempos lleva consigo la plena realización de la Iglesia en cuanto comunidad por medio de la que Cristo se hace presente en el tiempo; transformando la historia humana y cósmica hasta su cumplimiento escatológico en la parusía. La perspectiva eclesiológica permite comprender en profunda e inseparable unidad los temas de la escatología individual y colectiva (cfr. 4.4. y 7)

En tercer lugar destacamos la reflexión sobre el carácter histórico de la Revelación. Las consideraciones en torno a la supuesta helenización de la escatología cristiana y las críticas a los planteamientos historicistas que la proponen (cfr. 4.4-4.5).

En relación a los temas específicos, aunque el documento elabora una escatología prácticamente completa, presta mayor atención a los temas más debatidos por la manualística en los años ochenta. En esta línea, muchos de los temas tienen como telón de fondo rebatir a la tesis *atemporalista* de la resurrección en la muerte en sus diversos componentes.

En primer lugar insiste en la tradición neotestamentaria según la cual la resurrección está en conexión con la parusía (cfr. 2.1). Luego, también desde un punto de vista exegetico, se afirma tanto la existencia del estado intermedio como su distinción de la resurrección (cfr. 3.4-3.5). Son sugerentes las consideraciones sobre la bienaventuranza de las almas separadas y la aportación que supondrá la resurrección del cuerpo.

La pervivencia del alma, dice el documento, salva la continuidad e identidad entre el hombre que vivió y el que resucitará (cfr. 4.1). Se afirma la verdadera corporeidad de la resurrección (para que exista continuidad personal), que implica a su vez, una cierta conexión con el *tiempo* como medida de las relaciones entre la historia y el más allá.

Subraya, a continuación, la diferencia entre la *dualidad* de elementos de la antropología cristiana y el *dualismo* de origen platónico (cfr. 5.1).

En referencia a la purificación después de la muerte el documento lo pone en relación con el estadio intermedio en los siguientes términos: «como esta purificación tiene lugar después de la muerte y antes de la resurrección final, este estado pertenece al estadio escatológico intermedio; más aún, la existencia de este estado muestra la existencia de una escatología intermedia» (cfr. 8.1). Luego establece la radical diferencia entre ese estado y el de los condenados; no sólo en el sentido de que uno es temporal y el otro definitivo, sino sobre todo, que en uno prima el amor y en el otro el odio (cfr. 8.2)

El tema de la reencarnación es afrontado con detenimiento. Se pone en relación con la irrepetibilidad y unicidad de la vida humana, desde donde destaca la seriedad de la existencia terrestre y la grandeza de la libertad del hombre (cfr. 10.1-10.3). Esta teoría, dice el documento, se basa en presupuestos antropológicos completamente opuestos a los sostenidos por la revelación cristiana, y rechaza la condenación eterna y la resurrección de la carne; además, su principal error consiste en la negación de la soteriología cristiana (cfr. 9.3).

Concluye finalmente con algunas cuestiones escatológicas actuales presentes en el testimonio de la liturgia, siguiendo el principio teológico que *la ley de la oración establezca la ley de la fe*. (cfr. 11.1). Destaca el sentido cristológico que se desprende del testimonio de la liturgia, y el debido equilibrio entre los elementos individuales y colectivos de la escatología.

CONCLUSIÓN

La renovación de la escatología en el siglo XX se llevó a cabo a través de una serie de estudios sectoriales, que influyeron de manera definitiva en las reflexiones realizadas por los padres conciliares; y por consiguiente, en el modo de enfocar la escatología después del Concilio. De estas investigaciones han surgido las líneas fundamentales de articulación para los futuros tratados.

A modo de síntesis conclusiva, las líneas de desarrollo abiertas en este proceso se pueden resumir en las siguientes:

i) El redescubrimiento de la unidad teológica de la Sagrada Escritura, que tiene un argumento propio: es la *historia de la salvación*. Esta visión global y dinámica del proyecto salvífico de Dios hace que la consumación final –el fin al que se dirige– adquiera un carácter decisivo y determinante para *todo* lo que le precede. Esta perspectiva ayudó a fortalecer la idea del mensaje cristiano como un mensaje de salvación (la condenación no se encuentra en el mismo plano).

ii) La identificación de la teología de la historia como el núcleo de la escatología bíblica impulsó la reconexión de la escatología con la esperanza. Se recuperó, por tanto, la prioridad de los misterios de la parusía, el reino de Dios y la resurrección, dejando para un segundo momento la consideración de la suerte de los individuos después de la muerte.

iii) Se colocó a Cristo en el centro de la *historia salutis* y del misterio escatológico. Se pasó del *éschaton* al *éschatos*: Cristo resucitado es el *éschatos* realizado y el término de referencia de toda la tensión escatológica del hombre y del mundo. En consecuencia, se propuso la articulación de los *eschatata* a partir

del acontecimiento fundante de la fe cristiana: la resurrección de Cristo. El cumplimiento definitivo de la economía salvífica encuentra sentido y unidad en Cristo resucitado y en la vocación a resucitar con Él.

iv) El redescubrimiento de la dimensión eclesiológica y cósmica de la escatología. A esto contribuyó el desarrollo de la cuestión del Reino de Dios, que se refiere a la plenitud de toda la creación (cosmos, humanidad e historia).

v) La recuperación de la categoría de misterio (*inefabilidad*), que ayuda a evitar la *cosificación* de las postrimerías. Pero al mismo tiempo, se busca acercar el discurso al hombre de hoy. En ambas direcciones ayudaron las perspectivas y las categorías tomadas del personalismo y de la filosofía existencial, y también el recurso a la analogía.

vi) La necesidad de buscar una hermenéutica adecuada para las afirmaciones escatológicas presentes en la Escritura. La finalidad de tales afirmaciones no es la de ofrecer un reportaje detallado de los eventos finales, sino la de transmitir un contenido específico que hace de la vida eterna un auténtico objeto de esperanza –el logro de la verdadera felicidad–, y que resulta interpe-lante para el vivir cristiano en el presente. Cristo es el principio hermenéutico de todas las afirmaciones escatológicas.

Del manual de M. Schmaus, además de destacar la labor de sistematización del tratado a partir de las perspectivas abiertas, subrayamos la propuesta de *la concentración cristológica* de la escatología. Favoreció una visión unitaria del misterio escatológico, evitando los unilateralismos: entre lo individual y lo colectivo, entre presente y futuro, que dejan de ser dos conceptos extraños entre sí, vinculados extrínsecamente, ya que se encuentran plenamente cumplidos en Cristo. Con la referencia a la cristología, encuentra respuesta la aparente contradicción entre el fin absoluto y perfecto que supone el evento Cristo para la historia y el hombre, y la espera del *éschaton* que queda pendiente. La escatología deja de ser un discurso referido exclusivamente al futuro y se abre paso a las afirmaciones escatológicas del presente. Por último, las postrimerías de la criatura aparecen expresadas en función de la relación con Cristo. Así, desde una perspectiva *personalista* y *relacional*, se consigue *descosmologizar* y *descronologizar* el discurso escatológico.

Sin embargo, se termina echando de menos el componente de síntesis que resultaría de este enfoque, y que debe caracterizar a un libro de texto. Se percibe un intento por querer abarcar y exponer todo. Esto se advierte al contemplar la dificultad que encuentra el autor para organizar la materia en torno a algunos puntos fijos; hecho que trae como consecuencia directa la falta de integración entre los distintos temas y elementos en una composición más amplia (de hecho, se echa en falta una introducción general al manual). La misma

dificultad reaparece al querer articular las dos partes del tratado para mostrar la correlación entre los dos aspectos de la escatología cristiana.

El CVII confirmó a la escatología en el camino emprendido. Se podría decir que constituye la instancia unificadora de la dispersión precedente que favoreció la organicidad futura.

Además de establecer un nuevo método para la teología en general, la escatología se reconoce como un elemento decisivo, plenamente integrado con el resto de los misterios. Aparecen indicadas las líneas de desarrollo de la escatología en conexión con el misterio trinitario –y pneumatológico–, con la cristología, la eclesiología, la antropología, y la dimensión cósmica. Aunque no las desarrolla, señala las vías por donde se puede avanzar. Por otra parte, presenta la escatología como un dato relevante en la experiencia cristiana (atención a la historia, a la dimensión social del hombre y su actuar en el mundo, etc.).

Junto a las perspectivas teológicas sobre el *éschaton*, no se olvida de los *eschata*. Se refiere explícitamente a la totalidad de estas verdades, especialmente los que se encontraban en el centro de los debates contemporáneos: la inmortalidad y subsistencia del alma, el juicio particular y el purgatorio, y la resurrección de la carne al final de los tiempos.

Lo que caracteriza la época post conciliar es la discusión en torno a la cuestión de la estructura monofásica o bifásica de la escatología. Se trató de un debate con un fuerte acento antropológico-filosófico, que se alejó de la orientación teológica. El misterio de Cristo, modelo y plenitud de todos los demás misterios, no se encuentra en el centro de esas reflexiones.

La *Carta* de 1979 salió en defensa de la escatología de doble fase y dio lugar a nuevos estudios por parte de teólogos de gran categoría. Aunque la recepción de esa Carta no haya sido unánime, la doctrina quedaba claramente expuesta.

Por su parte, el Documento de la CTI de 1990, además de ofrecer una profundización de la Carta de 1979, se podría decir que pone punto final al debate de las dos décadas precedentes. Y el otro logro del documento es que ofrece una propuesta sistemática para una elaboración de la escatología católica. Señala con precisión y detalle líneas concretas para el enfoque de la escatología. También se proponen temas específicos que se deben incorporar, cómo abordarlos y en torno a qué puntos articular el discurso, los factores culturales y el lenguaje que conviene que emplear.

1. Gozzelino explica que en la segunda mitad del s. XIX tiene lugar una revalorización del tomismo, cuya influencia dominará la teología católica hasta la primera mitad del s. XX. En opinión de este autor, el auge de la teología tomista fue preparada por una serie de trabajos histórico-críticos (reediciones de fuentes escolásticas) y consagrada por la *Aeterni Patris* de León XIII (1879). Cfr. GOZZELINO, G., *Nell'attesa della beata speranza: saggio di escatologia cristiana*, Elle Di Ci, Torino, 1993, 247.
2. Cfr. RAST, T., «La escatología en la teología del siglo XX», en VORGRIMLER, H., VAN DER GUCHT, G., *La teología en el siglo XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano*, II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1974, 245-263, 251.
3. BALTHASAR, H.U., «Escatología», 501. Piénsese sobre todo en la *Nouvelle theologie*, que surge fuera de la neo-escolástica y no encuentra cabida en ella. Cfr. LORDA, J.L., «Balance de la teología del siglo XX», *Palabra* VI (2014) 71.
4. Esta clasificación trata de facilitar la exposición de las diversas contribuciones que fueron surgiendo, pero es claro que la separación se da sólo *sobre el papel*, porque entre ellas están intrínsecamente relacionadas: se entrecruzan y dependen unas de otras.
5. Cfr. MOIOLI, G., «Escatología», *Diccionario Teológico Internacional*, Sígueme, Salamanca, 1982, 375. En ámbito protestante, fue W. Pannenberg el autor que elaboró todo su proyecto teológico desde una teología de la historia.
6. Recuperando y estructurando la doctrina patrística, expuso en varias ocasiones el carácter *preparatorio* —o de *adecuación*— que tiene la historia respecto al *éschaton*, dando así una respuesta católica a la moderna teología protestante de la historia. Cfr. BALTHASAR, H.U., «Escatología», 516.
7. DANIELOU, J., *Essai sur le mystère de l'histoire*, Seuil, Paris, 1953. Hemos seguido la siguiente edición: DANIELOU, J., *El misterio de la historia: ensayo teológico*, Dinor, San Sebastián, 1957.
8. Cfr. DANIELOU, J., *El misterio de la historia: ensayo teológico*, 443-448.
9. *Ibid.*, 451.
10. *Ibid.*, 456.
11. *Ibid.*, 458.
12. DE LUBAC, H., *Catholicisme: les aspects sociaux du dogme*, Editions du Cerf, Paris, 1938. Seguiremos la siguiente edición: DE LUBAC, H., *Catholicismo. Aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid, 1988.
13. «La Iglesia, en cada hombre se dirige a todo hombre, comprendiendo toda su naturaleza [...]. Tiene la ambición de reunirlos a todos y puede hacerlo». DE LUBAC, H., *Catholicismo. Aspectos sociales del dogma*, 38. «La humanidad es una, orgánicamente una por su estructura divina, y la misión de la Iglesia es revelar a los hombres la unidad nativa que han perdido, restaurarla y plenificarla». *Ibid.*, 40.
14. DE LUBAC, H., *Catholicismo. Aspectos sociales del dogma*, 81.

15. Cfr. *ibid.*, 88.
16. Cfr. *ibid.*, 81-85.
17. Cfr. *ibid.*, 95.
18. *Ibid.*, 93.
19. Cfr. *ibid.*, 93-94.
20. SCHMAUS, M., «Importanza e valore dell'elemento escatologico per la fede cristiana», en MARZORATI, C., *Problemi e Orientamenti di Teologia Dogmatica*, Milan, 1957. vol. I, 925-974. Seguimos la edición: SCHMAUS, M., *El problema escatológico*, Herder, Barcelona, 1964. En este ensayo, Schmaus presenta sus reflexiones en tres capítulos. En el primero desarrolla el tema del fin del mundo en la revelación; el segundo capítulo está dedicado a la segunda venida de Cristo; y finalmente, en lo que viene a ser el capítulo más extenso, reflexiona sobre la importancia y el valor del elemento escatológico para la fe cristiana.
21. Cfr. SCHMAUS, M., *El problema escatológico*, 7.
22. Cfr. *ibid.*, 20-28. Schmaus hace una exposición que desbarata las diversas posturas erradas sobre la historia: el ciclo eterno (griegos, hindúes) y el *perpetuo progreso* (hegelianos, marxistas, etc.).
23. Cfr. *ibid.*, 29-36.
24. *Ibid.*, 69.
25. CONGAR, Y., «Le purgatoire», en AA.VV., *Le mystère de la mort et sa célébration: Vanves, 27-29 avril 1949*, Éditions du Cerf, Paris, 1956, 279-335. El ensayo está dividido en cuatro secciones: i) discusión y diálogo con la reforma; ii) discusión y diálogo con los orientales; iii) Autocrítica teológica; y iv) renacimiento o retorno a las fuentes. Aunque Congar se centra en un tema concreto de la escatología como es el purgatorio, las críticas y observaciones que hace son válidas para toda la escatología, y del mismo modo, las perspectivas desarrolladas se pueden extender al conjunto de la reflexión sobre el *eschaton*.
26. Cfr. *ibid.*, 308-322. Estas ideas las había expresado Congar en una conocida reseña a un libro de escatología. CONGAR, Y., Bulletin de théologie dogmatique. Fins dernières», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 33 (1949) 463. El libro en cuestión era: GARRIGOU-LAGRANGE, R., *L'altra vita e la profondità dell' anima*, La Scuola Editrice, Brescia, 1947, 215 pp.
27. Cfr. CONGAR, Y., «Le purgatoire», 324.
28. «En entendant par «théologie ressourcée» [...] une théologie recentrée et réorientée sur le mystère chrétien qui est, identiquement, le mystère pascal et le mystère parousiaque». *Ibid.*, 326
29. «Le ressourcement, dirais-je, peut consister *matériellement* dans une ré-interrogation des sources; mais *formellement* il consiste à mieux prendre conscience du rapport de chaque élément de la doctrine au mystère chrétien considéré à la fois, comme centre et comme terme de tout: comme centre; et nous évitons ainsi de faire de la théologie une sorte de physique des réalités chrétiennes traitées comme des *choses*; comme terme, et nous restituons ainsi à l'économie son mouvement et son unité». *Ibid.*, 333.
30. «Si el dogma del purgatorio tiene algún sentido, es sobre todo un sentido social: implica que las almas no cumplen su destino de manera solitaria, sino ligadas a todo el cuerpo de Cristo, ayudadas por los sufragios de los fieles de los santos». *Ibid.*, 324.
31. «Pone, en efecto, una parte importante de la Iglesia en una situación de espera [...]. El estado intermedio existe mientras dura la economía presente, es decir, hasta la parusía y el juicio». Cfr. *ibid.*, 322-326.
32. Cfr. *ibid.*, 325.
33. El Purgatorio se debe encuadrar dentro del misterio del ascenso glorioso de Cristo al Padre. Cfr. *ibid.*, 335.
34. DANIELOU, J., «Christologie et Eschatologie», en GRILLMEIER, A., BACHT, H. (eds.), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, Echter-Verlag, Würzburg, 1954, 269-286.

- El artículo forma parte de una obra colectiva publicada con ocasión del 1500 aniversario del concilio de Calcedonia.
35. Cfr. *ibid.*, 273-274.
 36. Dirá que si no se reflexiona desde el dogma de Calcedonia, tal como ocurre con el nestorianismo y el monofisismo, es imposible hacer una escatología real. Cfr. *ibid.*, 270.
 37. Con su exacta definición de Cristo –el misterio de la unión de la naturaleza divina y humana en la única persona del Verbo encarnado– nos señala que: en cuanto hombre, se sitúa en la prolongación de la historia humana (pertenece a la raza de Adán); y en cuanto Dios, es el término (por él entran en la historia las acciones divinas, pero se manifiestan como las más decisivas y últimas entre aquellas). Cfr. *ibid.*, 273-274.
 38. Cfr. *ibid.*, 270-273.
 39. Cfr. *ibid.*, 275.
 40. Cfr. *ibid.*, 276-277. Calcedonia –puntualiza Danielou– no marcará solamente el carácter perfecto de la unión hipostática, sino que también señalará su dimensión escatológica: la naturaleza humana de Cristo, aun estando transfigurada, conserva eternamente sus características propias: la humanidad de Cristo tiene origen verdaderamente humano y permanece hasta el final con esta humanidad. Cfr. *ibid.*, 279-280.
 41. Cfr. DANIELOU, J., «Das Konzil von Chalkedon», 270.
 42. Así como la unión hipostática, al proyectar su luz en el pasado, muestra a Cristo como cumplimiento del Antiguo Testamento, proyectando su luz sobre el futuro nos señala cómo ha de interpretarse la historia de la humanidad a lo largo de esta espera de la parusía. Evita, por tanto, caer en una concepción unilateral, al modo como era concebida por los *encarnacionistas* o por los *escatologistas*. Cfr. *ibid.*, 280-281.
 43. Cfr. *ibid.*, 280. El Verbo al encarnarse ha entrado en continuidad con la raza humana para llevarla a su término. De la misma manera, en esta raza humana sigue actuando la gracia de Cristo, haciéndola partícipe de su resurrección. Cfr. *ibid.*, 284-285.
 44. Cfr. DANIELOU, J., «Das Konzil von Chalkedon», 280. Ver la parusía como un acontecimiento que es fruto del progreso de la humanidad es desconocer el elemento divino de la acción de Dios como constitutivo de la historia. No debe olvidarse –puntualiza Danielou– la verdad de que Cristo volverá al final de los tiempos, y a la vez, el final de los tiempos es obra del retorno de Cristo. Cfr. *ibid.*, 285.
 45. Cfr. DANIELOU, J., «Das Konzil von Chalkedon», 285-286. Cfr. MOIOLI, G., Dal «De novissimis» all'«escatologia», *La Scuola Cattolica* 101 (1973) 565. En palabras de Alviar: Cristo es la culminación y el punto de concentración de una especie de *historia de la unión hipostática*, que arranca desde la creación y es conducida por Dios hasta la culminación escatológica. La escatología aparece como última ampliación del misterio de la unión divino-humana que tuvo su inicio en la Encarnación y que, en la consumación, alcanzará su estado más global, abarcando al resto de los hombres. ALVIAR, J.J., *Escatología: balance y perspectivas*, Cristiandad, Madrid, 2001, 112-113.
 46. BALTHASAR, H.U. VON, «Eschatologie», en FEINER, J., TRÜTSCH, J., BÖCKLE, F., *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln, 1958, 403-421. Seguimos la traducción al castellano publicada en el año 1961: BALTHASAR, H.U., «Escatología», en FEINER, J., TRÜTSCH, J., BÖCKLE, F., *Panorama de la teología actual*, Guadarrama., Madrid, 1961, 499-518. El ensayo está dividido en tres partes: la situación (de la escatología), la reducción y la expansión (o tareas pendientes). El aporte a la renovación lo encontramos, sobre todo, en la segunda sección.
 47. BALTHASAR, H.U., «Escatología», 505. Proviene de san Agustín: «*Ipse Deus post hanc vita sit locus noster* [Sea él mismo [Dios], después de esta vida, nuestro sitio]». Es decir, lo *cosmológico* es mero acompañamiento de lo principal, porque Dios es lo último y definitivo.
 48. Cfr. MOIOLI, G., «Dal “De novissimis” all'«escatologia», 566.
 49. Hace notar que la conexión de la escatología con la cristología implica, simultánea e invariablemente, un vínculo con la soteriología.

50. BALTHASAR, H.U., «Escatología», 506.
51. Cfr. *ibid.*, 507.
52. Cfr. *ibid.*, 507-508.
53. Cfr. *ibid.*, 507-510.
54. Cfr. *ibid.*, 505-506.
55. *Ibid.*, 512.
56. La traducción teológica de la filosofía existencial tomó forma en el proyecto de *existencialización* de toda la teología propuesto por el protestante R. Bultmann. Como explican Illanes y Saranyana, para Bultmann la misión del teólogo «consiste en analizar los textos bíblicos y la predicación cristiana a fin de, trascendiendo lo irrelevante o accesorio [...], situar ante lo único decisivo: la llamada de Dios que invita a la decisión existencial». ILLANES, J.L., SARANYANA, J.-I., *Historia de la teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996, 350.
57. GUARDINI, R., *Die letzten Dinge: die christliche Lehre vom Tode, der Läuterung nach dem Tode, Auferstehung, Gericht und Ewigkeit*, Werkbund, Würzburg, 1940. Utilizamos la siguiente edición: GUARDINI, R., *El tránsito a la eternidad*, PPC, Madrid, 2003. La obra tiene su origen en unas conferencias dictadas en la Universidad Popular Católica y en unas meditaciones-conferencias que impartió en la Iglesia de san Canisio, en Berlin.
58. GUARDINI, R., *El tránsito a la eternidad*, 6.
59. Se trata de dos verdades que adquieren especial relevancia en un contexto marcado por la revalorización de la existencia humana de cara al destino último. Cfr. POZO, C., *Teología del más allá*, 32.
60. Hasta aquí, parece adherirse perfectamente a la idea propuesta por los existencialistas de que el hombre es un *ser-para-la-muerte*. De hecho, afirma que la vida es «aquel movimiento que se encamina a la muerte». Cfr. GUARDINI, R., *El tránsito a la eternidad*, 12-15. Explica que si se toma en serio un «refrán que dice: “si el final es bueno, todo es bueno”, [...] quiere decir [que] si el final es acertado, lo es por la fuerza del todo, y en el final acertado se hace “definitivo” el todo. Sólo las últimas notas de una melodía hacen a esta enteramente presente; sólo el desenlace de un drama pone a plena luz la personalidad del protagonista». Cfr. *ibid.*, 10-11.
61. Todo el desamparo y sufrimiento que la acompañan corresponden al «lado orientado hacia nosotros de un todo cuyo otro lado es la resurrección». Cfr. GUARDINI, R., *El tránsito a la eternidad*, 30-33.
62. «Cristo consiguió y predicó [...] la salvación no sólo del alma sino del hombre». «La verdadera pregunta por la muerte no es el “alma” o el “espíritu”, sino el hombre [...] no se centra en si el alma se destruye o vive eternamente». *Ibid.*, 18. «Lo que Cristo consiguió y predicó no es una necesidad esencial sino una gracia». *Ibid.*, 31-32.
63. Cfr. GUARDINI, R., *El tránsito a la eternidad*, 26-29.
64. «Su existencia no encuentra su plenitud en el desarrollo y perfeccionamiento de una “naturaleza”, sino en la consumación de una historia, que el hombre lleva a cabo encontrándose con lo existente fuera de él [lo que le rodea no es sólo su entorno]. La “naturaleza” del hombre es tanto resultado como presupuesto del encuentro [...]. Sólo él es apto para el encuentro». *Ibid.*, 20.
65. *Ibid.*, 20-21.
66. Cfr. *ibid.*, 93-99.
67. *Ibid.*, 101-102. El poder que juzga al mundo no es simplemente *lo verdadero* y *lo éticamente bueno*.
68. *Ibid.*, 111-112. «El juicio es el último en la serie de los actos de Dios. Tiene su origen en la libertad de su designio, y es llevado a cabo por [...] el Hijo de Dios; el Logos “por el que fue hecho todo lo que está hecho” y del cual sigue siendo propiedad el mundo, aunque el hombre no lo quiera». Cfr. *ibid.*, 105-106.
69. «Todo lo éticamente válido consiste últimamente en comportarse rectamente con respecto a él [...]. El bien es él, Cristo; y obrar bien significa amar a Cristo. Definitivamente, “la ver-

- dad” y “el bien” no son ideas o valores abstractos, sino alguien, Jesucristo». GUARDINI, R., *El tránsito a la eternidad*, 114.
70. RAHNER, K., «Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer aussagen», *Schriften zur theologie IV*, Einsiedeln, 1962, 401-428. Citaremos por: RAHNER, K., «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», *Escritos de Teología IV*, Taurus, Madrid, 1964, 411-439. Este trabajo es un artículo que reproduce una lección dada por Karl Rahner el año 1960 en la Facultad de Teología de Bonn. Si bien señala que el método exacto que ha de seguir para los principios hermenéuticos es teológico-bíblico, por motivos de tiempo opta en su exposición por establecer no principios bíblicos sino dogmáticos. No obstante, subraya que quedan confirmados, o no son contradictorios, con una hermenéutica desde los datos bíblicos. Cfr. *ibid.*, 414. Esto último, la cuestión de la interpretación, se había descuidado mucho en los planteamientos de los protestantes; que ignoraban el límite de los datos bíblicos.
71. En contraposición a la *desmitologización* propuesta por Bultmann, dirá Rast años más tarde, urgía «encontrar una hermenéutica (o gnoseología teológica) enfocada a todas las afirmaciones más o menos escatológicas que aparecen en primer lugar en la Biblia y en la tradición, pero sobre todo a las afirmaciones escatológicas del magisterio eclesiástico, a menudo muy condicionadas temporalmente». RAST, T., «La escatología en la teología del siglo XX», 262. Resumidamente, el problema era que los tratados se habían quedado estancados en una metafísica del objeto, convirtiéndose en tratados objetivos de los *eschaton*, y por lo tanto, ajenos al rumbo subjetivo y a la nueva visión del mundo de la filosofía moderna. Una precomprensión cosmocéntrica de la realidad –proveniente de la Antigüedad– venía luego aplicada al lenguaje escatológico, reduciendo el *éschaton* a un conjunto de cosas descritas de manera espacial-cosmológica que terminaba deformando la esperanza del mensaje cristiano. Parte del problema se encuentra en el *lenguaje*; en concreto, en un desconocimiento del género literario apocalíptico presente en la Biblia. De esta necesidad, surge el intento de Bultmann de *desmitificar* el mensaje bíblico, y por consiguiente, el lenguaje escatológico. Él sostenía que expresarse en términos cosmológicos es fruto de una cultura mitológica superada; y que por lo tanto, para llegar al auténtico contenido del mensaje escatológico cristiano, éste debía ser desmitificado reinterpretándolo a través de categorías antropológicas provenientes de la filosofía existencial. Rahner percibe la necesidad de rechazar una falsa comprensión apocalíptica de las afirmaciones escatológicas a causa de *la manera* apocalíptica según la cual viene anunciada. Se cuestionará por «cómo se comporta tal enunciado con la visión y con las opiniones del hombre actual a propósito del mundo y su futuro. [...] qué sentido tienen las afirmaciones escatológicas, a qué se refieren propiamente, hasta qué punto pertenecen a una proposición de fe, a partir de dónde y cómo hay que interpretar tales afirmaciones en la Escritura». RAHNER, K., «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», 412-413.
72. En las primeras cuatro tesis asienta algunos principios sobre la revelación y el hombre. Por un lado, para una comprensión cristiana de la fe «tiene que existir una escatología que se refiera verdaderamente a lo *futuro*». RAHNER, K., «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», 414. A su vez, «lo escatológico existe en su revelación justamente *como el misterio*». Es decir, que la fe y la esperanza nos indican que existe un cierto grado de *ocultamiento* respecto a la plenitud de la verdad escatológica revelada. Cfr. *ibid.*, 419. Por otra parte, la historicidad esencial del hombre, hace que se conduzca invariablemente mirando hacia el pasado y hacia el futuro (tiene en cuenta simultáneamente el comienzo y el fin de su historicidad temporal). Cfr. *ibid.*, 420-421. Por lo tanto, el saber sobre el futuro debe ser para el hombre uno de los elementos constitutivos de su presente (en la comprensión de su existencia actual): el hombre, en cuanto tiende al futuro, debe saber *algo* sobre él, por eso las afirmaciones escatológicas no son como algo añadido o accesorio a la afirmación sobre el presente y el pasado del hombre, sino que son intrínsecas a ellas. Pero el contenido de este

- saber escatológico debe mantener el carácter de ocultación y misterio, para dar espacio a la verdadera libertad. Cfr. *ibid.*, 422-423.
73. Cfr. RAHNER, K., «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», 424-428. «El hombre en tanto cristiano sabe su futuro porque sabe de sí mismo y de su redención en Cristo por la revelación de Dios» (p. 425). Por consiguiente, «la fuente propiamente originaria de las afirmaciones escatológicas, es, por tanto, la experiencia del obrar salvífico de Dios en nosotros mismos» (p. 427). Si en Cristo se nos han revelado los *esbata*, es posible rechazar tanto una falsa intelección apocalíptica de las afirmaciones escatológicas, como una *existencialización* absoluta (*desmitologizadora*) de tales afirmaciones que olvida la tensión hacia el futuro aún no realizado que impregna toda la existencia del hombre: «una afirmación desde el presente al interior del futuro es escatología, una afirmación desde dentro del futuro al interior del presente es apocalíptica. La afirmación escatológica pertenece a la esencia del hombre y, cuando se trata del presente desvelado por la palabra de Dios, es escatología cristiana» (p. 428).
 74. «La antropología y escatología cristianas son, en definitiva, cristología en la unidad de las fases diversas», pero que sólo se dan y se pueden percibir desde Cristo, que abarca en sí, simultáneamente, el comienzo, el presente y el fin pleno. *Ibid.*, 426.
 75. Puntualiza, sin embargo, que nunca será posible abandonar la manera figurativa en que la Escritura se expresa, porque no se puede decir algo sobre la *cosa* sin ninguna *imagen*. Pero si varias afirmaciones –figurativas– son puestas en relación unas con otras –en nuestro caso: las de la antropología con las de la cristología, de una parte, y la escatología, de otra– se consigue una relación adecuada entre contenido y modo de expresión. Cfr. *ibid.*, 436-437.
 76. Por tanto, se debe hablar de una única predestinación en la que las dos posibilidades quedan abiertas a la libertad del hombre, sin que sea posible determinar anticipadamente la que se realizará. Cfr. *ibid.*, 430-432. Por esto, «la Iglesia puede y tiene que afirmar [...], que los mártires y algunos otros hombres muertos en Cristo han alcanzado la salvación, y no puede permitirse una palabra paralela sobre la condenación cierta de otros hombres». *Ibid.*, 432.
 77. Sólo si se mantiene este *dualismo* se consigue que las afirmaciones escatológicas puedan referirse, cada una a su modo, al hombre *entero*. Cfr. RAHNER, K., «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», 432-434.
 78. Cfr. *ibid.*, 434.
 79. «Cristo mismo es el principio hermenéutico de todas las afirmaciones escatológicas. Lo que no puede ser entendido y leído como afirmación cristológica tampoco es una auténtica afirmación escatológica, sino adivinación y apocalípticismo». *Ibid.*, 435.
 80. Además de las reflexiones de Guardini, también Rahner se movió en esta línea. De hecho, Moiola lo describe como una relectura *antropológica* de la tensión entre el *ya* y el *todavía no*. Cfr. MOIOLI, G., «Dal “De novissimis” all’escatologia», 567.
 81. Guardini dirá que lo que «contiene la revelación es, sin duda, un misterio, pero no una fábula». GUARDINI, R., *El tránsito a la eternidad*, 10. El mismo refiere algunos ejemplos: la incredulidad ante la posibilidad de que la muerte no hubiese existido (para la ciencia es una exigencia natural); la injusticia que significa en un contexto individualista asumir la culpa de *otro*; y lo absurdo o irrisorio que resulta la posibilidad de una *resurrección* como la de Cristo. Cfr. *ibid.*, 33.
 82. Sin olvidar que el cristiano –aun orientado a una escatología del presente– vive en verdadera tensión y esperanza hacia el futuro. Como explicará Alviar, además de la dimensión subjetiva de la existencia cristiana que lleva a saberse interpelado *hoy* por el mensaje escatológico de Jesús, se «incorpora un elemento objetivo: la llamada eterna de Dios [...]. Este proyecto es inamovible, permanente, y es el último criterio para valorar su existencia concreta». «El “hoy” humano [...] es un momento decisivo: no sólo porque el individuo puede actualizar en él su existencia, sino porque toda decisión y toda acción son réplica temporal – un *Sí* o un *No*– a una llamada eterna». ALVIAR, J.J., *Escatología: balance y perspectivas*, 31-32.

83. La *Teología de la esperanza* del protestante J. Moltmann tuvo un fuerte impacto en la teología católica, especialmente en la época posterior al Concilio. Se puede decir que en esta obra nos encontramos con uno de los fermentos de aquellas teologías denominadas de la *involucración*, que se desarrollarán en los años siguientes. Nos referimos a las teologías de la praxis y a las teologías de la liberación. La influencia de la obra de Moltmann, también se percibe en buena parte de los manuales postconciliares donde se refleja la importancia que toma la categoría *esperanza* como hilo conductor de los temas escatológicos.
84. Empleamos la siguiente edición: CULLMANN, O., *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona, 1968. El original es: CULLMANN, O., *Christus und die Zeit*, Evangelischer Verlag, 1946.
85. Para Cullmann, la esencia del cristianismo neotestamentario es la *historia de la salvación* (no la *escatología* como pensaba Bultmann). En este sentido, hay que decir que Cullmann desarrolla su concepción en contraposición a Bultmann y frente a la herencia griega, que impide encontrar la salvación en el tiempo (ya que lo entiende de modo cíclico). En la introducción lo demuestra a partir de dos relaciones: historia bíblica-historia e historia bíblica-teología. Simplificando bastante la exposición, las ideas que están en la base de su propuesta son: i) Dios se revela y obra la salvación *en* la historia. Por eso, las reflexiones en torno a Dios no pueden independizarse del tiempo y de la historia. ii) Cristo es la plenitud de la revelación y el centro de la historia. La obra de Cristo constituye el centro de una serie de acontecimientos *particulares* que se desarrollan siguiendo la línea del tiempo. Cullmann subraya que en todo acto revelador de Dios, desde la creación hasta la consumación, está actuando la única Palabra de Dios –el *Logos* divino–; que al encarnarse en Jesucristo se convirtió en historia. Por lo tanto, todas las demás revelaciones de Dios han de situarse en la *línea de Cristo*. iii) Si se cree y acepta que Cristo es la plenitud de la revelación de Dios, la historia bíblica posee valor normativo para toda la historia. Cfr. CULLMANN, O., *Cristo y el tiempo*, 12-16.
86. Cullmann explica que la historia de la salvación la constituyen los *kairoi*, éstos son los momentos de intervención de Dios en el tiempo. Y es el decreto divino el que hace de una fecha un *kairos*, en vistas a la realización del plan salvífico. «Es porque este plan, en su realización, está ligado a unos *kairoi*, a unos momentos escogidos por Dios, por lo que es una historia de salvación. No son todas las partes de la línea continua del tiempo las que forman la historia de la salvación propiamente dicha; sino mejor estos *kairoi*, estos puntos aislados en el conjunto del curso del tiempo». *Ibid.*, 29.
87. Cfr. *ibid.*, 67.
88. Cfr. *ibid.*, 69. Si bien admite que la Iglesia primitiva se encontraba orientada a la escatología, ésta no era el elemento central. Por eso, se mostrará muy crítico con los defensores de la *escatología consecuente*, quienes ponían en la espera escatológica el centro del cristianismo. Dirá que «cualquiera que no comprenda que el elemento absolutamente original en el Nuevo Testamento es el desplazamiento del centro del tiempo, admitido por la iglesia primitiva, no puede ver en el cristianismo más que una secta judaica». *Ibid.*, 71.
89. La escatología –el futuro por venir (o *Victory day*)– no pierde relevancia, sino que está en estrecha relación con el *centro*. De la misma manera que el pasado de la línea salvífica es *ephapax* –un acontecimiento único– fundado en el *ephapax* del acontecimiento central –Cristo–. «Se podría caer en la tentación de quitar al porvenir escatológico todo valor con relación a la historia de la salvación, considerando que la decisión intervino ya. Se podría negar toda importancia a lo que vendrá todavía. Pero sería de nuevo abolir la historia de la salvación». CULLMANN, O., *Cristo y el tiempo*, 122.
90. Cfr. *ibid.*, 123-124.
91. Cfr. *ibid.*, 124.
92. *Ibid.*, 126. Ratzinger dirá que se le criticó a Cullmann el haber presentado una escatología más bien teórica, sin una orientación hacia la existencia humana. A lo que respondió en otra obra –*Salvación como historia* (1965)– en la que intentó presentar más claramente el contenido *existencial* que conlleva la *historia de la salvación*: la fe, esperanza y amor son las categorías

- existenciales* que mueven a aceptar el *ya* histórico-salvífico, actuando desde este *ya* en orden al *todavía no*. Cfr. RATZINGER, J., *Escatología: la muerte y la vida eterna*, 75.
93. MOLTSMANN, J., *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1972. El original es: MOLTSMANN, J., *Theologie der Hoffnung*, Kaiser, München, 1964. Una exposición clara y ordenada de la *Teología de la esperanza* la encontramos en: POZO, C., *Teología del más allá*, 62-78 y 150-161. Cándido Pozo da dos claves de lectura para la obra de Moltmann: su oposición al presentismo bultmaniano y el diálogo con el marxismo. Nitrola caracterizará la obra de Moltmann como el esfuerzo por hacer teología después de Auschwitz: cómo buscar el futuro –una luz para esperar– en el desastre presente. Cfr. NITROLA, A., *Trattato di escatologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2001, 81-83.
 94. MOLTSMANN, J., *Teología de la esperanza*, Prólogo.
 95. *Ibid.*, 21. Pozo explicará que todo el pensamiento de Moltmann se apoya en la historicidad de la resurrección. «No pone su “teología de la esperanza” en conexión con la esperanza de los apóstoles, sino con la realidad misma del acontecimiento». POZO, C., *Teología del más allá*, 69.
 96. Cfr. MOLTSMANN, J., *Teología de la esperanza*, 25-26.
 97. «Conoce la realidad de la resurrección de Jesús y predica el futuro del resucitado. Por esto, el fundar en la persona y en la historia de Jesucristo todos sus enunciados acerca del futuro representa la piedra de toque de los espíritus escatológicos y utópicos». *Ibid.*, 22.
 98. Cfr. *ibid.*, 23-24.
 99. Cfr. *ibid.*, 26-27.
 100. Cfr. *ibid.*, 27-28.
 101. Pozo sitúa la teología de la esperanza en la tendencia encarnacionista. Cfr. POZO, C., *Teología del más allá*, 150-155.
 102. SCHMAUS, M., *Von den Letzen Dingen*, Regensberg, Münster, 1948.
 103. SCHMAUS, M., *Katbolische Dogmatik: IV/2*, bis 5, völlig umgearb. Aufl., Max Hueber, München, 1958. Empleamos la siguiente edición traducida al castellano: SCHMAUS, M., *Teología dogmática, VII: Los Novísimos*, Rialp, Madrid, 1965.
 104. Cfr. GOZZELINO, G., *Nell'attesa della beata speranza*, 259; y BORDONI, M., CIOLA, N., *Gesù nostra speranza: saggio di escatologia*, EDB, Bologna, 1988, 138.
 105. Cfr. MOIOLI, G., «Dal “De novissimis” all’escatologia», 562. Cfr. BRANCATO, F., Verso il rinnovamento del trattato di escatologia: studio di escatologia cattolica dal preconcilio a oggi», *Sacra Doctrina* 47, n.º 2 (marzo 2002) 38.
 106. Cfr. SCHMAUS, M., *Teología dogmática, VII: Los Novísimos*, 17.
 107. *Ibid.*, 15.
 108. Cfr. *ibid.*, 9.
 109. *Ibid.*, 16-17.
 110. Bordoni-Ciola consideran que este manual «constituye una de las mejores síntesis de la doctrina tradicional en el contexto del pensamiento cultural contemporáneo». BORDONI, M., CIOLA, N., *Gesù nostra speranza*, 133.
 111. Cfr. BALTHASAR, H.U., «Escatología», 516. Temas como la definición de la muerte y su *ethos*; la discusión sobre la intramundinidad o metahistoricidad del Reino de Cristo; el carácter cristológico y eclesiológico de la escatología; la dicotomía entre salvación individual y salvación colectiva.
 112. La mayoría de los autores después del Concilio adoptan esta estructura. Moioli presenta un elenco de autores que siguen el modelo de Schmaus. Cfr. MOIOLI, G., «Dal “De novissimis” all’escatologia», 561.
 113. Para Saranyana, esta opción metodológica «muestra hasta qué punto el autor se había tomado en serio la pertenencia a la Iglesia, quizá en polémica con el protestantismo». SARANYANA, J.-I., *Sobre la muerte y el más allá: medio siglo de debate escatológico*, 1ª ed., EUNSA, Pamplona, 2010, 101.

114. Cfr. SCHMAUS, M., *Teología dogmática, VII: Los Novísimos*, 81. Moioli dirá que, al poner el evento Cristo en el centro de la historia, Schmaus logra avvicinar el discurso escatológico con el discurso sobre el futuro; «no un “futuro” sin contenido, como simple “reserva” de posibilidad; sino un futuro que asume en sí presente y pasado». MOIOLI, G., «Dal “De novissimis” all’escatologia», 560.
115. Cfr. SCHMAUS, M., *Teología dogmática, VII: Los Novísimos*, 83-86.
116. Cfr. *ibid.*, 135-136. Es interesante también la referencia a la parusía presente en la Liturgia de la Iglesia; específicamente, en los sacramentos: «si todo el pueblo de Dios está orientado en toda su vida hacia la futura llegada del Señor, lo hará con especial intensidad allí donde se concentra su vida: en los sacramentos. En ellos se hace presente el pasado. A la vez son, sin embargo, signos del futuro. La Iglesia realiza los sacramentos, sobre todo la Eucaristía, mirando hacia el Señor que va a venir». *Ibid.*, 125.
117. Cfr. SCHMAUS, M., *Teología dogmática, VII: Los Novísimos*, 136-140.
118. Cfr. *ibid.*, 205-206.
119. Cfr. *ibid.*, 217-218.
120. Cfr. *ibid.*, 231-235. Si se requiere o no materia terrena para que se pueda realizar dicha identidad es un tema en el que las opiniones están divididas. Schmaus se limita a decir que el hecho de no afirmar cierta identidad material evita que surjan otras problemáticas. Cfr. *ibid.*, 235.
121. SCHMAUS, M., *Teología dogmática, VII: Los Novísimos*, 248.
122. Cfr. *ibid.*, 250.
123. Cfr. *ibid.*, 255.
124. Cfr. *ibid.*, 256. Más adelante reproduce con detalle la reflexión de H. de Lubac en torno a la idea de que los bienaventurados anhelan la resurrección y la plenitud de la comunidad, ya que ellos mismos viven en la antepenitencia y no en la plenitud definitiva. Cfr. *ibid.*, 287-292.
125. SCHMAUS, M., *Teología dogmática, VII: Los Novísimos*, 256.
126. *Ibid.*, 257-258.
127. Cfr. *ibid.*, 265-266.
128. Cfr. *ibid.*, 267-268.
129. *Ibid.*, 292. En este apartado sobresale una fuerte carga antropológica. En todas las formas que adquiere el dominio del hombre sobre el mundo, configura la tierra. Tanto es así, que en la medida que el hombre se aproxima a algún aspecto del cosmos, éste se vuelve interesante y complejo. Y viceversa: se vuelve tanto más monótono y uniforme cuanto más se aleja del hombre. El comportamiento del hombre tiene significación pancósmica, tanto en lo bueno como en lo malo. Todos los esfuerzos que hace el hombre a nivel cultural, social, político son ensayos de la figura definitiva de la tierra. Aunque tiene carácter transitorio, son imágenes del cosmos que Dios mismo creará. Por lo tanto, la tierra y todo esfuerzo por ella tiene carácter escatológico. Cfr. *ibid.*, 292-300.
130. SCHMAUS, M., *Teología dogmática, VII: Los Novísimos*, 303.
131. *Ibid.*, 304.
132. Cfr. *ibid.*, 304-305.
133. *Ibid.*, 307.
134. *Ibid.*, 308.
135. Cfr. *ibid.*, 308-310.
136. Cfr. *ibid.*, 315.
137. *Ibid.*, 319.
138. En el trasfondo de estas reflexiones se encuentra el debate en torno a la *desplatonización* del cristianismo.
139. SCHMAUS, M., *Teología dogmática, VII: Los Novísimos*, 324.
140. *Ibid.*, 325.
141. Cfr. *ibid.*, 326.

142. Cfr. *ibid.*, 326-329. Dice también que un intento de respuesta se puede probar en la línea de la hipótesis de Rahner sobre *pancosmicidad* del alma.
143. Cfr. *ibid.*, 383.
144. Cfr. *ibid.*, 380-382.
145. *Ibid.*, 394.
146. Subraya las diferencias con el planteamiento existencialista que veía en la muerte la suprema posibilidad de realización para el hombre, que consiste en la suprema posibilidad de llegar a sí mismo (autoafirmación). Cfr. *ibid.*, 394-395. Más adelante desarrolla la actitud humana frente a la muerte en sus actos concretos; es decir, cómo se realiza esa fidelidad a Dios por parte del hombre (obediencia, satisfacción, confianza, etc.). E indica, a la vez, los falsos intentos de seguridad. Cfr. *ibid.*, 399-412.
147. Cfr. SCHMAUS, M., *Teología dogmática, VII: Los Novísimos*, 423-424.
148. *Ibidem.*
149. Cfr. SCHMAUS, M., *Teología dogmática, VII: Los Novísimos*, 424-425.
150. Cfr. *ibid.*, 426-428. Otro aspecto que subraya sobre la esencia del juicio, es la diferencia entre los juicios con que el hombre se juzga durante su existencia y el juicio particular. En su vida, el hombre se orienta según el dictado de su conciencia, en el que Dios hace juicio sobre los hombres. Pero éstos pueden adormecer la voz de su conciencia o dejarse llevar por la ilusión o fantasía, y *librarse* de su juicio. Después de la muerte esta fuga no es posible. En ese momento deberá mantener la visión de sí mismo que le da la limpiísima claridad de la luz divina, de manera que se verá con todas sus deficiencias y debilidades. Entonces el hombre podrá contemplarse con aquella verdad y desapasionamiento que le garantice la verdad de su autocrítica. Cfr. *ibid.*, 427.
151. Cfr. SCHMAUS, M., *Teología dogmática, VII: Los Novísimos*, 453.
152. Cfr. *ibid.*, 457-463.
153. *Ibid.*, 466.
154. Cfr. *ibid.*, 467-470.
155. Cfr. *ibid.*, 502-508.
156. Cfr. *ibid.*, 473.
157. Cfr. *ibid.*, 500-501.
158. Cfr. *ibid.*, 492-494.
159. Cfr. *ibid.*, 494.
160. *Ibid.*, 495.
161. Cfr. *ibid.*, 521-529.
162. Cfr. *ibid.*, 532-533.
163. Cfr. *ibid.*, 535.
164. Cfr. *ibid.*, 552-558.
165. *Ibid.*, 559.
166. Cfr. *ibid.*, 558-566.
167. Cfr. *ibid.*, 571-572.
168. Seguiremos, aunque resumidamente, la exposición de la doctrina conciliar presente en POZO, C., *Teología del más allá*, 538-578; ALVIAR, J.J., La renovación de la escatología en el Concilio Vaticano II», *Scripta Theologica* 46 (2014) 653-676; BRANCATO, F., «Verso il rinnovamento del trattato di escatologia: studio di escatologia cattolica dal preconconcilio a oggi», 44-85; LAVATORI, R., *Il signore verrà nella gloria: l'escatologia alla luce del Vaticano II*, EDB, Bologna, 2007, 33-62.
169. El capítulo VII, en concreto, está dedicado a *la índole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celestial*. El VIII y último capítulo presenta a María, glorificada en cuerpo y alma, como imagen y principio de la Iglesia que se dirige a su consumación final.
170. Pozo cree que se trata de la primera afirmación explícita del Magisterio sobre este tema. Cfr. POZO, C., *Teología del más allá*, 557.

171. Cfr. ALVIAR, J.J., «La renovación de la escatología en el Concilio Vaticano II», 661-662.
172. Cfr. *ibid.*, 666.
173. Cfr. *ibid.*, 668-669.
174. Se trata del capítulo III (nn. 33-39) en que se trata del sentido de la actividad humana, su valor, la ordenación y justa autonomía de la realidad terrena, y las consecuencias del pecado (deformación) y del Misterio Pascual (perfección) sobre la actividad humana. Termina con el n. 39 sobre la tierra y cielo nuevos.
175. Los padres conciliares se hacen cargo del debate entre encarnacionistas y escatologistas, pero no se inclinan por ninguno de los dos. En los nn. 20-21, refiriéndose al marxismo, ya había rechazado la acusación de que la esperanza escatológica producía una *alienación* de las tareas terrestres.
176. Para Alviar, las afirmaciones que hace GS respecto a la actividad humana en la historia, se pueden sintetizar en dos: 1. los cristianos no buscan un paraíso meramente intraterrenal e intrahistórico. 2. Su fe y su esperanza no les permiten aguardar pasivamente una intervención divina. Cfr. ALVIAR, J.J., «La renovación de la escatología en el Concilio Vaticano II», 671-672.
177. De este modo, el CVII superaba el planteamiento manualístico de la escatología que aparecía dividida en dos partes sistemáticas –individual y universal–; pasando a adoptar la distinción entre los diversos momentos del camino histórico de la única Iglesia, en la cual se inserta la historia del individuo. Cfr. TAMAYO-ACOSTA, J.J., *Para comprender la escatología cristiana*, Verbo Divino, Estella, 1993, 16. Cfr. BRANCATO, F., «Verso il rinnovamento del trattato di escatologia: studio di escatologia cattolica dal preconcilio a oggi», 60. Cfr. LAVATORI, R., *Il signore verrà nella gloria*, 40.
178. Cfr. NITROLA, A., *Trattato di escatologia*, 37.
179. Seguiremos el comentario teológico realizado por Cándido Pozo: *Credo del Pueblo de Dios*, BAC, Madrid, 1968.
180. En primer lugar, el 15 de octubre de 1968, aparece una *Declaración* con las conclusiones del estudio. Más adelante, en junio de 1969, tales pasajes fueron más explicados en un opúsculo, que tiene como título *Suplemento al Nuevo Catecismo (Aanvulling bij De Nieuwe Katechismus)*: DHANIS, E., VISSER, J., FORTMANN, H.J., *Las correcciones al Catecismo holandés: suplemento al Nuevo Catecismo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1969. En la introducción, Cándido Pozo relata la historia del conflicto, los méritos y limitaciones del *Catecismo holandés* y la necesidad de las correcciones para proteger la ortodoxia. Nosotros seguiremos este documento.
181. Así, por ejemplo, cuando un santo se muestra más eficaz en su intercesión, la hipótesis que plantean es que quizás se deba a un estar *más adelantado* en la resurrección.
182. Se agrega, además, que desde un punto exegético, la existencia de una antropología alma-cuerpo que considere la supervivencia del alma después de la muerte hasta que en la resurrección se una de nuevo con el cuerpo, está ampliamente admitida.
183. Esta afirmación viene matizada, porque se reconoce que Dios puede purificar totalmente a un hombre en su muerte; pero esta purificación no se debe elevar a ley universal haciendo desaparecer la idea de purgatorio como purificación ultraterrena.
184. RATZINGER, J., *Escatología: la muerte y la vida eterna*, 274.
185. Cfr. GIUDICI, A., *Escatología*, en BARBAGLIO, G., DIANICH, S. (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología*, Cristiandad, Madrid, 1982, 416.
186. Cfr. URÍBARRI, G., *La escatología cristiana en los albores del siglo XXI*, *Estudios Eclesiásticos* 79 (2004) 4.
187. DEL CURA, S., *Escatología Contemporánea: La reencarnación como tema ineludible*, *Teología en el tiempo: veinticinco años de quehacer teológico*, Aldecoa, Burgos, 1994, 311.

188. Cfr. MOIOLI, G., *L'«escatológico» cristiano: proposta sistematica*, Glossa, Milano, 1994, 21. También Giudici afirma: «A mi juicio, por tanto, el problema de la escatología reside en una alternativa esencial: *éschaton* o *éschata*». Cfr. GIUDICI, A., «Escatología», 409.
189. Cfr. MOIOLI, G., «Escatología», 379-380.
190. Cfr. DEL CURA, S., «Teología en el tiempo», 312.
191. Cfr. MOIOLI, G., «Escatología», 379-380.
192. Cfr. POZO, C., *Teología del más allá*, 81.
193. Cfr. GIUDICI, A., «Escatología», 418.
194. Este problema está estrechamente ligado al dilema que planteó O. Cullmann: ¿resurrección o inmortalidad del alma? Cfr. CULLMANN, O., *Immortalité de l'ame ou résurrection des morts?: le témoignage du Nouveau Testament*, Neuchatel, Paris, 1956, 18 y 83. En el año 1958, K. Rahner publicó un ensayo sobre la muerte en forma de *quaestio disputata* con la que abría dicho debate: RAHNER, K., *Zur Theologie des Todes*, Herder, Friburgo, 1958. Otra monografía que entra al debate diez años más tarde, es: PIEPER, J., *Tod und Unsterblichkeit*, Kösel-Verlag, Munich, 1969.
195. RATZINGER, J., *Escatología: la muerte y la vida eterna*, 124-125.
196. Cfr. PIEPER, J., *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona, 1970, 48-50.
197. Cfr. RATZINGER, J., *Escatología: la muerte y la vida eterna*, 91-94.
198. Cfr. PIEPER, J., *Muerte e inmortalidad*, 59-64.
199. Cfr. *ibid.*, 54-57.
200. Cfr. *ibid.*, 164-165.
201. Cfr. *ibid.*, 182-192. La *capacidad de verdad* es el argumento que más le convence a Pieper para demostrar, de forma clara, que el alma humana es en definitiva independiente del cuerpo, y que por razón de su naturaleza –más aún, en fuerza del conocimiento que tenemos de su naturaleza– se puede afirmar que no puede ser arrastrada por el desmoronamiento que evidentemente arrastra al cuerpo. Cfr. *ibid.*, 196-200.
202. Para Bordoni-Ciola la escatología intermedia es el tema donde se producen todos los desencuentros entre las diversas posturas escatológicas de fondo, porque sobre ella se proyectan las diferentes perspectivas teológicas de cada uno de los autores y escuelas. Cfr. BORDONI, M., CIOLA, N., *Gesù nostra speranza*, 108.
203. Este esquema de doble fase –muerte y resurrección separadas por una duración extensa (estado intermedio), cuyo sujeto es el alma separada– fue compartido tanto por la teología protestante primitiva y clásica, como por la teología de los orientales. Cfr. POZO, C., *Teología del más allá*, 167-170.
204. Cfr. *ibid.*, 177.
205. Esta hipótesis cabe situarla en la teología trascendental de K. Barth, que concibe únicamente dos modelos de *duración*: tiempo y eternidad. Cfr. *ibid.*, 177-178.
206. RATZINGER, J., *Escatología: la muerte y la vida eterna*, 127.
207. Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *La otra dimensión*, Sal Terrae, Santander, 1986, 351-352.
208. Cfr. POZO, C., *Teología del más allá*, 303-313.
209. Cfr. *ibid.*, 529-530. Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *La pascua de la creación*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000, 286-287.
210. Cfr. GOZZELINO, G., *Nell'attesa della beata speranza*, 461.
211. Cfr. DEL CURA, S., «Teología en el tiempo», 321-322. POZO, C., *La venida del Señor en la gloria: escatología*, Edicep, Valencia, 1993, 167-168.
212. Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., ¿Resurrección o reencarnación?, *Revista Católica Internacional Communio* III (1980) 292-294.
213. Cfr. DEL CURA, S., «Teología en el tiempo», 321.
214. Cfr. RAST, T., «La escatología en la teología del siglo XX», 258.
215. Cfr. ILLANES, J.L., SARANYANA, J.-I., *Historia de la teología*, 373-374.
216. Cfr. GIUDICI, A., «Escatología», 391-398.

217. Cfr. NITROLA, A., *Trattato di escatologia*, 83-84. Cfr. RAST, T., «La escatología en la teología del siglo XX», 258. Cfr. RATZINGER, J., *Escatología: la muerte y la vida eterna*, 78.
218. La primera es de ámbito alemán, desarrollada por J. B. Metz. La segunda surge en América Latina por autores como G. Gutiérrez, J. Sobrino, L. Boff. Se puede decir que las teologías de la liberación es una aplicación concreta de la teología política en la situación específica en que se encontraba el continente americano. La Teología política, tal y como la concibió Metz, se mantuvo en el plano teórico.
219. RATZINGER, J., *Escatología: la muerte y la vida eterna*, 226.
220. Cfr. ILLANES, J.L., SARANYANA, J.-I., *Historia de la teología*, 374-376.
221. También hay que señalar que la pregunta sobre el futuro movió a una respuesta con una reflexión teológica en la que el futuro se concibe como una luz que ilumina la realidad presente, mostrando así una dimensión esencial y real de la fe cristiana. Cfr. GIUDICI, A., «Escatología», 416. Cfr. BORDONI, M., CIOLA, N., *Gesù nostra speranza*, 38.
222. Para ambos documentos, seguiremos los textos publicados en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Temas actuales de escatología: documentos..., comentarios y estudios*, Palabra, Madrid, 2001, 25-32 y 39-97 respectivamente.
223. El documento está estructurado en los siguientes once apartados: i) La resurrección de Cristo y la nuestra. ii) La parusía de Cristo, nuestra resurrección. iii) La comunión con Cristo después de la muerte, según el Nuevo Testamento. iv) La realidad de la resurrección en el contexto teológico actual. v) El hombre llamado a la resurrección. vi) La muerte cristiana. vii) “El consorcio vital” de todos los miembros de la Iglesia en Cristo. viii) Purificación del alma para el encuentro con Cristo glorioso. ix) Irrepetibilidad y unicidad de la vida humana. Los problemas de la reencarnación. x) La grandeza del designio divino y la seriedad de la vida humana. xi) La ley de la oración-la ley de la fe.

Índice del Extracto

PRESENTACIÓN	7
NOTAS DE LA PRESENTACIÓN	13
ÍNDICE DE LA TESIS	15
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	19
LA TRANSFORMACIÓN DE LOS MANUALES DE ESCATOLOGÍA EN EL SIGLO XX	23
Capítulo I. LA RENOVACIÓN ESCATOLÓGICA	23
1. FERMENTOS DE RENOVACIÓN EN LA ESCATOLOGÍA	23
a) Escatología: consumación de la Historia de la Salvación	24
b) Escatología y cristología	26
c) Escatología: enfoque, lenguaje y hermenéutica	30
2. DOS ENSAYOS INFLUYENTES DE TEÓLOGOS PROTESTANTES	33
a) O. Cullmann: Cristo y el tiempo (1946)	33
b) J. Moltmann: Teología de la esperanza (1964)	34
3. UN MANUAL RENOVADOR: <i>LOS NOVÍSIMOS</i> , M. SCHMAUS	35
a) Enfoque y estructura	36
b) Escatología general	36
c) Escatología individual	39
4. APORTACIONES DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.	44
a) Concilio Vaticano II	44
b) Credo del Pueblo de Dios (1968)	47
c) Correcciones al Catecismo holandés (1969)	47
Capítulo II. LA ESCATOLOGÍA DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II	49
1. PANORÁMICA GENERAL Y TEMAS CONTROVERTIDOS	49
a) La <i>escatologización</i> de la teología y la tensión entre <i>éschaton</i> y <i>eschata</i>	49
b) La muerte y la escatología intermedia	51
c) Purgatorio y reencarnación	53
d) Esperanza y transformación del mundo	54
2. PRECISIONES DE LA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (1979) Y LA COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (1990)	56
a) Carta <i>Recentiores episcoporum Synodi</i>	56
b) Algunas cuestiones actuales de escatología	57
CONCLUSIÓN	59
NOTAS	63
ÍNDICE DEL EXTRACTO	77

