

LA ESCATOLOGIA CRISTIANA

CAPITULO I: INTRODUCCION GENERAL

I.A.- Significado del término "Escatología".

La palabra "Escatología" deriva del griego *ta eskata*, que significa "cosas últimas"; fue traducida al latín en la versión de la Biblia llamada "La Vulgata" como *novissima*, significando lo más nuevo, las cosas más recientes; en tiempos pasados se escribió un tratado teológico relativo a este tema, por lo que se le llamó "De Novissimis" y también "De Extremis".

Es común que se recurra al texto del Eclesiástico 7,36 para ilustrar el concepto de Escatología, porque dice "*En todas tus obras piensa en el fin y nunca pecarás*"; sin embargo es difícil fundamentar un tratado de Escatología en este pasaje bíblico, ya que su texto se refiere al fin individual de cada persona, y se reduciría mucho el contenido de la Escatología si solamente se tratara en ella el tema de la muerte de un individuo, pues se dejaría de lado lo que se llama la Escatología Intermedia —ciencia que estudia la etapa que va desde la muerte de cada individuo hasta el final de toda la humanidad—, también porque se estaría ignorando el hecho de que cuando una persona muere muchas más siguen viviendo, y que la oración de los que sobreviven puede ser valiosa para la salvación de las ya finadas. Por otro lado, el texto citado resalta la relación que existe entre la vida y el momento de la muerte, pero no trata sobre la muerte en sí misma ni sobre el enigma de lo que hay posterior a la muerte.

Lo que ha venido tratando la Escatología tradicional, y lo que le otorga su carácter teológico, está expresado en la lengua original del Nuevo Testamento, el griego, con la palabra *Eskatos*, cuyo significado específico indica que el final ha llegado con la aparición de Jesu-cristo (Hb 1,2; 1 Pe 1,20); en este sentido puede aplicarse también a las realidades temporales como en Jn 11,24; 12,48; He 2,17; 2 Tim 2,1; St 5,3; 1 Jn 2,18 y 1 Pe 1,5; así como a los fenómenos referentes al final de los tiempos como en 1 Cor 15,45-52; He 1,8; 13,47; Ap 1,17; 2,8.

La palabra Escatología es de uso relativamente reciente, apareció por primera vez en la obra titulada "Sistema Locorum Theologicorum", de A. Calov (+1686). El volumen XII de esa obra tiene por nombre "Eschatología Sacra" y trata de la muerte, de la resurrección, del juicio final y de la consumación del mundo, temas todos ellos netamente escatológicos.

La teología que desarrollaron los Padres de los primeros siglos de la Iglesia, y los de la época Escolástica, no dispuso de una expresión general que agrupara estas últimas realidades. Hugo de San Victor, teólogo escolástico muerto en 1141, trató los temas escatológicos en su obra principal titulada "De Sacramentis Christianae Fidei" bajo los títulos de "*Fine Saeculi*" y "*De Statu Finalis Iudicii*"; Santo Tomás de Aquino, por su parte, los incluyó en el suplemento de su obra "Summa Teológica".

Las obras que resultaron decisivas para que la Escatología pudiera cobrar la importancia que ahora tiene fueron "La Predicación de Jesús sobre el Reino de Dios" de J. Weiss, publicada en Tubinga en 1892, y "Esbozo sobre la Vida de Jesús" de Albert Schweitzer, publicada en Gotinga en 1901. Al investigar estos dos autores la vida de Jesús, tal como está narrada en los evangelios, descubrieron el fuerte carácter escatológico de su predicación.

1.B.- El futuro, como una categoría antropológica

Otro de los factores que influyeron para que la Escatología llegara a ser uno de los temas centrales de la teología contemporánea fue la reflexión filosófica sobre la esperanza. Resultó que mientras el progreso científico y técnico amenazaba con absorber al hombre moderno en el torbellino de las aspiraciones hacia un mejor nivel de vida, el tema de la esperanza pasaba a suscitar un interés creciente en la filosofía y en la teología de nuestro tiempo.

El hombre, y el mundo en su relación con el hombre, fueron considerados no tanto por lo que son o han sido sino por lo que están llamados a ser; es decir, se valoraron desde el punto de vista del futuro. Se descubrió así que el hombre no puede cumplir libremente sus decisiones sino mediante su relación con el mundo y con los otros seres humanos, como tampoco puede tener conciencia de sí mismo sino mediante sus ligas con el mundo y con los otros hombres; tampoco puede construirse a sí mismo si no es obrando sobre el mundo, ya que transformando al mundo es como el hombre se perfecciona a sí mismo y crece en autoconciencia y libertad.

Pero a pesar de todos sus esfuerzos el hombre no logra realizarse plenamente con ninguna acción suya en el mundo; ninguna conquista de su acción transformadora del mundo representa para él la última etapa, porque las supera todas en el momento mismo de alcanzarlas. Su esperanza va más allá de sus logros, camina delante de ellos, y entre la tensión de su espíritu que lo impulsa a obrar y los resultados concretos de sus acciones encuentra siempre un desnivel insuperable. La acción del hombre sobre el mundo lleva pues aparejada la imposibilidad de quedar plenamente satisfecho, porque su aspiración fundamental de superarse a sí mismo no puede ser colmada dentro del horizonte de este mundo. Por eso la esperanza del hombre —que radica en lo ilimitado de su espíritu— debe extenderse hasta el final de los tiempos.

Son varios los filósofos y teólogos que han contribuido a la reflexión de la dimensión escatológica del hombre abierto a la esperanza; algunos de ellos y sus obras son los siguientes:

FILOSOFOS:

E. BLOCH: El Principio Esperanza. El Hombre Como Posibilidad.
P. LAIN ENTRALGO: La Espera y la Esperanza; Barcelona, 1957. Antropología de la Esperanza; Barcelona, 1978.
G. MARCEL: Homo Viator.
J. PIEPER: Esperanza e Historia; Salamanca, 1968.
H. BERGSON: La Acción.
Otros: K. Jaspers; Thomas Mann; P. Teilhard de Chardin, etc.

TEOLOGOS:

E. BUNNER: La Eternidad como Futuro y Presente.
J. ALFARO: Esperanza Cristiana y Liberación del Hombre. Barcelona.
E. SCHILLEBEECKX: Dios, Futuro del Hombre; Salamanca 1971.
J. MOLTSMANN: Teología de la Esperanza. El Experimento Esperanza. El Futuro como Presencia de una Esperanza Compartida; Santander.
W. PANNENBERG: La Revelación como Historia.
K. RAHNER: Utopía Marxista y Futuro Cristiano, en Escritos de Teología.

1.C.- El Redescubrimiento de la Escatología y su actual cometido.

La Escatología tiene hoy la conciencia de no confundirse con la Teología de la Creación ni con la Teología Moral, sino que es Soteriología* en el más amplio sentido del término. Mas adelante veremos la importancia que tiene que la Escatología sea precisamente soteriológica, ya que ello es lo que la hace estar íntimamente unida a la Cristología; por lo pronto en este apartado intentaremos descubrir el surgimiento de la Escatología dentro de la teología con-temporánea.

* Soteriología es la parte de la Teología que trata sobre la Redención del hombre por Jesucristo.

La sorprendente actualidad del tema escatológico se debe en gran parte a un movimiento de oposición del teólogo protestante Albrecht Ritschl (+ 1889) en contra de la concepción generalizada del Reino de Dios. Para este autor el Reino de Dios es una realidad universal de tipo ético; el pecado consiste en un trastorno de la relación entre la libertad y la ley moral; el Reino de Dios lo que hace es espiritualizar al hombre y de esta manera también moralizarlo. Estos conceptos de Ritschl están influenciados por la Historia de las Religiones.

Contra la concepción elaborada por Ritschl surgió en la ciencia neotestamentaria la con-vicción del carácter radicalmente escatológico de la predicación de Jesús. El teólogo católico Albert María Weiss (+ 1925) y el filósofo Albert Schweitzer (+ 1965) son los personajes más representativos de esa nueva corriente que vino a modificar toda la concepción que tradicionalmente se tenía de la Escatología; a partir de ellos el considerar a la Escatología como un tema más de la Teología Dogmática resultó ya imposible, a la luz del cristianismo primitivo.

El descubrimiento histórico del papel de la Escatología en la predicación de Jesús puso en tela de juicio la Teología Dogmática que imperaba en ese momento. Se reconoció que la Escatología tuvo un papel muy importante en el mensaje de Jesús, y que por lo mismo debía tenerlo también en la Teología.

Ya en los tiempos actuales, el teólogo suizo Karl Barth (+ 1968) comentando la Carta a los Romanos ha escrito que la Escatología es el tema principal de la Teología, y aboga por una escatologización de toda esta ciencia; dice que "*Un cristianismo que no es total y absolutamente escatológico, está totalmente y absolutamente alejado de Cristo*".

El 1957 el escritor católico Hans Urs Von Balthasar (1905- ?) intentó hacer un balance de la Escatología en el catolicismo. Según este autor nos hallábamos todavía ante una investigación puramente individual, ya que no existe una exposición representativa de los logros y de las perspectivas actuales.

En nuestros días son ya muchos los autores que han escrito sobre el tema de la Escatología, como lo podremos comprobar con la bibliografía de esta sección; hoy tenemos ya, gracias a ellos, una verdadera reflexión en el campo escatológico.

o -

CAPITULO II. RELACIÓN DE LA ESCATOLOGÍA CON LA CRISTOLOGIA.

II.A.- La ruptura con la síntesis de los primeros Padres de la Iglesia.

Durante los primeros siglos los Padres de la Iglesia le dieron a sus estudios cristológicos un enfoque fuertemente soteriológico que luego se fue perdiendo poco a poco. Los Padres habían encontrado que toda la obra y la persona de Cristo tienen sentido porque están dedicadas a la salvación del hombre, pero después les pareció a los teólogos que lo más importante no era estudiar el camino de la salvación humana sino esclarecer quién era en esencia Jesucristo. De esta manera se fue desligando la Cristología —que pasó a centrarse en la naturaleza de Cristo— de la Soteriología, dedicada al estudio de la salvación humana conseguida por la obra de Jesucristo.

La primer consecuencia de esta pérdida progresiva de interés soteriológico en aras del estudio de la persona de Cristo aparecería en los albores de la Edad Media, pues siempre que la Iglesia oficial olvidaba una verdad sucede que dicha verdad reaparece más o menos disfrazada en forma de secta o herejía fuera de la Iglesia. Así la Soteriología, como instinto mal reprimido, vino a reaparecer fuera de la Cristología en la forma de un tratado aparte, creando una

separación que duró por siglos y contribuyendo a que la Cristología se orientara cada vez más hacia la especulación curiosa sobre las posibilidades teológicas de una unión entre Dios y el hombre.

Durante la época de los primeros Padres de la Iglesia fue bien clara la relación entre la Soteriología y la Cristología. San Ireneo de Lyon decía hacia el siglo II: "*Para esto se hizo hombre la Palabra e hijo del hombre el Hijo de Dios, para que el hombre, captando la Palabra y recibiendo la filiación, se convirtiera en Hijo de Dios*" (Adv.Haer. III,19,1). Hasta el final de esa época y debido al enorme esfuerzo de expresar por medio de la filosofía griega a la persona de Cristo, el dogma cristológico del concilio de Calcedonia (año 451) ya no presentó el aspecto soteriológico que estaba tan vivo en el Nuevo Testamento y en los textos de los Padres de los primeros siglos. El concilio definió que en Cristo había dos naturalezas, una humana y otra divina, pero en esta fórmula —síntesis y fruto de cuatro siglos de reflexión— ya no estaba incluido el aspecto salvífico de su vida.

Es evidente que el contexto que llevó al concilio sí había tenido en cuenta a la Soteriología, pero la fórmula misma del concilio ya no lo hizo. Más tarde la Teología tomaría solamente la fórmula sin su contexto, perdiéndose así la función salvadora de Cristo.

La invasión de los bárbaros, el surgimiento del Islam, las continuas divisiones doctrinales y la despoblación del imperio romano, fueron los cuatro factores más importantes que acabaron por sepultar a la Teología griega de los primeros siglos, quedando de ella solamente las fórmulas dogmáticas emanadas de sus concilios.

La pérdida de la teología griega y la ausencia del aspecto soteriológico en la fórmula de Calcedonia condujeron paulatinamente a la separación de la Soteriología y la Cristología. Una obra clave del siglo XI lleva a cabo este paso tan importante: "*Cur Deus Homo*" (Cómo Dios llegó a ser Hombre), escrita por san Anselmo de Canterbury. Es esta obra el primer tratado de Soteriología y se le considera también como cuna de la llamada teoría de la satisfacción, o explicación satisfactoria de la Redención, que durante diez siglos ha influido en la Teología oficial, aunque sin recibir ninguna definición por parte del Magisterio.

Durante los primeros siglos de vida de la Iglesia los Padres se preguntaban sobre la divinidad de Cristo; para ellos era importante determinarla porque dependía del tipo de divinidad que tuviera la clase de salvación que podía ofrecernos, ya que si era Dios como el Padre su salvación sería plena y definitiva, pero si no lo era entonces tampoco su salvación tendría por qué ser la definitiva. De la misma manera se preguntaban sobre su humanidad, ya que si no era humano como nosotros no podría redimirnos totalmente, pues según un principio salvífico, formulado por los mismos Padres, lo que no es asumido no puede ser redimido.

A partir de la obra de san Anselmo, en cambio, el fin de la Encarnación de Dios ya no se vio en su misma realidad, sino desde una razón posterior a ella y para la cual no se había realizado. La Encarnación no se presentó ya como salvadora en sí misma sino que pasó a ser simplemente la constitución de un ser capaz de salvar, y ya no se aceptó como válido aquello que había escrito san Ireneo, que Dios se hizo hombre para que el hombre pudiera participar de Dios. Pero basta encontrar en la introducción de la obra de san Anselmo la intención que persiguió para darse cuenta de lo alejado que estaba de la tradición de los Padres: Declara en ella san Anselmo que va a intentar hacer una abstracción de Cristo para después probar, por medio de la razón, que sin Cristo nadie puede salvarse. Por eso en su obra no hace san Anselmo referencia a ningún Padre de la Iglesia y escasamente cita algunos pasajes de la Sagrada Escritura; es que toda su argumentación se basa en la pura razón y en la especulación, sin apoyarse en el pasado.

Esta nueva posición llevó a distinguir una separación entre la persona de Cristo y la obra de Cristo; llevó también a encontrar una separación entre su vida y su muerte, alejando de esta última toda calificación como fracaso de la vida. Pero aislar así la muerte de Jesús de su vida hace pensar que la salvación es exclusivamente la eliminación o el perdón del pecado, y se dejan a un lado todos los aspectos positivos de la comunicación de Dios y de la Teología de la divinización del hombre.

II.B.- La Escatología, vista como posibilidad de devolver a la Cristología su aspecto soteriológico.

La Escatología, decíamos, es Soteriología en su sentido más amplio, y en ese sentido se encuentra unida a la Cristología. La Resurrección de Jesucristo de entre los muertos es el único acontecimiento definitivo de toda la historia de la Salvación. Nos dice san Pablo que una vez que Jesús ha resucitado ya no puede morir más; la muerte ya no tiene dominio sobre él. De esta manera —como veremos más adelante— Cristo es el evento escatológico en sí mismo; su persona es el Eskaton, el máximo de salvación que Dios puede ofrecer al hombre; y cuando hablamos de Eskaton no lo entendemos como lo que es opuesto a lo primero, sino como plenitud de lo opuesto a lo provisional: El Eskaton es lo máximo, lo perfecto, lo último de la salvación que Dios pueda ofrecer al hombre. Cristo es el máximo de comunión que pueda existir entre Dios y el hombre, de ahí que Cristo sea Eskaton para el hombre, para el mundo y para la historia: Todo fue creado por él; todo tiene en él su consistencia y todo llegará a su plenitud en él.

Es interesante notar cómo, precisamente cuando se investigaba en los Evangelios tratando de descubrir la figura histórica de Jesús, apartándose en lo posible del modelo demasiado racionalista que se había hecho en la época medieval y en la moderna a partir del dogma de Calcedonia, se haya redescubierto la dimensión escatológica del mensaje de Cristo.

La Escatología no hace otra cosa que explicitar lo que está implícito en la Cristología. No puede haber Escatología sin Cristología, ya que la resurrección de Cristo es el único evento escatológico que ha sucedido en la historia humana, y precisamente por ella es que podemos hablar de las realidades últimas o escatológicas. Hablar de estas

realidades últimas sin fundamentarlas en Cristo es solamente dejar volar la imaginación, pues la única posibilidad que tiene el hombre de hablar con propiedad de las realidades del más allá es que estén de alguna manera presentes en esta vida. Ahora bien, la resurrección de Cristo es el único acontecimiento trascendente de la historia de la humanidad; es un acontecimiento histórico, de allí que sea lo único que nos posibilita hablar de las cosas que están en el más allá de la muerte, que son trascendentes a la muerte.

El acontecimiento de Cristo, desde su encarnación hasta su resurrección, es pues la única base que tenemos para hablar de las realidades últimas; por eso es impensable que exista una Escatología desligada de la Cristología. Por otro lado, la Escatología no es más que la consideración de cómo el ser humano va participando ya desde esta vida, después de su muerte y al final de los tiempos, de la Resurrección y de la Salvación de Cristo.

La redención o salvación ya se dio objetivamente en Cristo. En él Dios ha dado su máxima salvación al hombre, pero ella no se ha dado aún para nosotros sino solamente en forma subjetiva. En la participación subjetiva de la salvación de Cristo hay grados, y esto es lo que estudia también la Escatología; pues, como lo ha asegurado el concilio Vaticano II, *"De sus discípulos (de Cristo) unos peregrinan en la tierra; otros ya difuntos, se purifican; otros, finalmente, gozan ya de la Gloria contemplando claramente a Dios, Uno y Trino, tal como es"*.

Como decíamos antes, la Cristología perdió su aspecto soteriológico en el desarrollo posterior al concilio de Calcedonia, pero la Escatología nos permite ahora recuperar ese aspecto soteriológico perdido, ya que se plantea precisamente las preguntas de cómo es que el hombre participa de la resurrección de Cristo, de cómo es que participa en la plenitud de la salvación de Cristo, de cómo es que participa del Eskaton que es Cristo.

La Escatología es soteriológica en su sentido más amplio porque nos da los parámetros de la participación del hombre en el Eskaton. Nosotros participamos de Cristo ya en esta vida, pero nuestra participación será más plena desde el momento de morir, y será definitiva al final de los tiempos.

El estudio de la Escatología nos ayuda a devolver a la figura de Cristo su aspecto soteriológico, o sea salvífico; de esta manera la Cristología y la Escatología quedan íntimamente unidas. La Cristología ve más el aspecto objetivo de la Soteriología, y la Escatología se fija más en el subjetivo.

- 0 -

CAPITULO III. INFRAESTRUCTURAS ANTROPOLOGICAS Y TEOLOGICAS DE LA ESPERANZA CRISTIANA.

III.A.- Fundamento antropológico de la Escatología.

III.A.1.- A nivel individual.

El dato primero y absolutamente original que percibe el hombre de su propia existencia es la conciencia, porque es en la dimensión conciente de sus actos que el hombre capta en forma inmediata su propio ser como algo real.

El hombre es un espíritu encarnado que logra tener conciencia de su existencia solamente por el hecho y en la medida en que se encuentra encarnado. Su espíritu necesita de la materia de su cuerpo para poder descubrirse y para poder actuar, ya que solamente puede expresarse a través de realizaciones materiales concretas, de metas y de objetivos. Sin embargo el espíritu humano nunca quedará satisfecho con las realizaciones logradas ni con las metas alcanzadas; es que su propia estructura antropológica le crea un dinamismo de búsqueda continua que viene a terminar con la muerte, ya que al dejar de estar encarnado el espíritu no puede ya tener conciencia de sí mismo, no puede realizarse ni expresarse. Surge entonces la pregunta de si este dinamismo humano será un absurdo, ya que lleva al hombre a estar siempre deseando alcanzar nuevas metas para que al final la muerte acabe con él y con todos sus anhelos.

El miedo a la muerte radica en pensar que al no tener ya cuerpo tampoco tendremos conciencia de existir.

Necesitamos de nuestro cuerpo para darnos cuenta de que existimos, pero la muerte hará que el cuerpo deje de servir como soporte de nuestro espíritu. Tenemos miedo de que con la muerte corporal dejemos de tener un yo conciente; sentimos pavor de terminar nuestra existencia con la aniquilación de nuestra propia conciencia, de nuestro propio yo.

Si el hombre siente que vive en cuanto que aspira y proyecta, ¿qué sentido tiene esforzarse en una vida que inevitablemente habrá de terminar? No puede el hombre con sus propios recursos dar el paso a una existencia más allá del mundo en que vive, ni asegurar su vida con la evidencia de su propia razón; simplemente no puede evitar la muerte, pero precisamente es en ese hundirse definitivo de la existencia donde la muerte revela que el núcleo íntimo del ser humano consiste en el anhelo irresistible de sobrevivir.

El hombre no puede resignarse a desaparecer en la nada porque lleva en su conciencia la aspiración a continuar siendo él mismo. Si la nada fuera la etapa final de la vida, la existencia humana quedaría totalmente privada de sentido y no sería más que una ilusión inútil. Pero no es así, si el hombre sufre la muerte como experiencia límite de su existencia es porque anhela seguir viviendo y porque la muerte lo desvincula de ese contacto sensible con el mundo y con los otros seres humanos, contacto que le es necesario para tener conciencia de sí mismo.

Existe evidencia científica de que los seres humanos desde tiempo inmemorial han tenido la esperanza de continuar viviendo más allá de la muerte: Cerca de la ciudad de Dusseldorf, en Alemania, así como en otros sitios de Europa, se han encontrado restos de un antepasado al que se conoce como "hombre de Neanderthal", los cuales fueron sepultados hace más de 40,000 años junto con alimentos y algunas herramientas de piedra propias de la época; esto permite comprender que ya aquellas antiguas gentes creían que el muerto había de aprovecharse en su vida futura.

III.A.2.- A nivel colectivo.

E. Bloch, el filósofo que mejor ha estudiado el problema del futuro y de la esperanza de la humanidad, dice que el hombre vive en cuanto que aspira y proyecta. El hombre aspira siempre a más de lo que tiene; marcha siempre hacia adelante y solamente así puede vivir, avanzando; por eso no puede satisfacerle ninguna meta lograda.

La reflexión sobre el hombre como espíritu encarnado y sobre las condiciones fundamentales de su acción en el mundo, muestra la imposibilidad de alcanzar una plenitud definitiva en su tarea transformadora. El hombre podrá conseguir nuevos porvenires provisionales, los cuales quedarán superados en el momento mismo de lograrlos; por eso el porvenir definitivo de la humanidad, si es que existe, no podrá nunca ser una conquista del hombre. El futuro de la historia —en caso de que lo hubiera— tendría que ser no un futuro histórico sino un futuro que trascendiera a la historia, algo totalmente diferente anunciado en el nuevo devenir histórico.

La impotencia de la humanidad para alcanzar por sí misma su futuro definitivo, así como sus aspiraciones que están siempre más allá de todas sus realizaciones, pone a la comunidad humana ante la opción de conformarse con lo poco que puede alcanzar en el mundo o de abrirse a la posibilidad de un porvenir absoluto que no podrá alcanzar por su esfuerzo, pero que tal vez pueda recibir como un regalo.

En la conciencia de su existir como persona relacionada con el mundo, con los otros seres humanos y con la historia, el hombre está llamado a confiar en la esperanza, y frente a este dinamismo impreso en la naturaleza humana, tanto a nivel personal como colectivo, sólo son posibles tres respuestas:

1a.- *Ultimum sin novum*: Una primera respuesta consistiría en llegar a un máximo de desarrollo personal, lo que implica bienestar, crecimiento humano, ecológico y cósmico. En este caso se daría un *ultimum* pero sin ningún *novum*. De ser así, la respuesta no sería trascendente, sino que se encontraría virtualmente ya presente en la propia persona o en toda la humanidad en este mundo, y para hacerla realidad solamente bastaría con desarrollarla al máximo.

2a.- *Dinamismo absurdo*: Una segunda respuesta consistiría en pensar que ese dinamismo impreso en la estructura humana es absurdo, que no llega a ninguna parte, que no tiene respuesta. De ser así, resultaría absurdo que el hombre siempre estuviera deseando conquistar nuevas metas hasta que la muerte pusiera punto final a sus deseos.

3a.- *Ultimum con novum*: La solución cristiana es precisamente escatológica y declara que existe un *novum* trascendente que da sentido a ese dinamismo; ese *novum* es Cristo como *Eskaton*, como plenitud que da sentido al hombre, a la historia y al mundo. Ese *novum* no está dentro de la historia sino que la trasciende, viene de Dios hecho hombre, viene de Cristo.

Dentro de esta tercera opción, el hablar del *Eskaton* se convierte no sólo en algo útil para el hombre sino también en algo imprescindible: Si el hombre quiere encontrar respuesta al dinamismo más profundo de su ser necesita encontrarse con Cristo como *Eskaton*. La estructura de espíritu encarnado que se encuentra en cada persona hace posible para el hombre la realidad del *Eskaton* y de la Escatología.

III.B.- Fundamento teológico de la Escatología.

Se trata de buscar dentro del ámbito de la Teología las posibilidades humanas de hablar con certeza sobre el *Eskaton* y sobre la Escatología.

III.B.1.- A nivel del Antiguo Testamento.

a).- Origen de la Escatología en el Antiguo Testamento.

En varias de las civilizaciones del mundo antiguo era aceptada la existencia de una nueva vida después de la muerte, así lo ha verificado la Arqueología, un buen ejemplo de ello lo tenemos en el descubrimiento de una tumba real de la ciudad de Ur —lugar de donde era originario el patriarca Abraham—; en ella se encontró el cuerpo de una princesa muerta hace unos 4,500 años, rodeado por los restos de sus criados, hombres y mujeres, que fueron sacrificados allí mismo para que sirvieran a su soberana en la otra vida.

Un pueblo que sobresalió por su culto a la muerte fue el egipcio, que durante muchos siglos desarrolló técnicas de embalsamamiento para la conservación de los cuerpos de los muertos en espera de que resucitaran, que elaboró complicados rituales y conjuros para dar protección a los muertos en aquella su segunda vida, y que los sepultó rodeados de toda clase de útiles, armas y tesoros para que pudieran aprovecharlos en el más allá.

Creían los egipcios que todo ser humano estaba compuesto de materia y espíritu; que la materia formaba el cuerpo perecedero o "khet" y que el espíritu estaba constituido por dos elementos no materiales: el "ka" como principio divino colocado por los dioses en cada individuo, siendo inmortal debido a su origen divino, y el "ba" o alma humana que podía llegar a hacerse inmortal, dependiendo del juicio de los dioses después de la muerte, pues si ellos encontraban que el difunto había sido justo en vida permitirían que su "ka" se uniera con su "ba" para subsistir ambos eternamente, y también para que eventualmente pudieran volver a ocupar el "khet" reanimándolo. De otro modo, si juzgaban que el muerto no había sido justo, destruirían su "ba" y así dejaría para siempre de existir como persona. Cabría esperar que el contacto del pueblo de Israel con los egipcios a lo largo de cinco siglos de cautiverio lo hubiera llevado a adoptar sus creencias sobre una nueva vida que habría de venir después de la muerte, pero no fue así, principalmente porque consideraban idólatrico el culto que se rendía a los muertos. El Antiguo Testamento revela que el pueblo hebreo no creía que hubiera otra vida que la presente que concluye en la muerte, sin embargo de alguna manera pensaban los hebreos que se mantendría la existencia del individuo dormido en el Seol, que era

este el nombre que le daban al lugar donde moraban los muertos; así lo dice por ejemplo en varios de sus pasajes el libro de Job, como en 7,7-9 "*Recuerda que mi vida es un soplo, que mis ojos no volverán a ver la dicha. El ojo que me miraba ya no me verá, pondrás en mí tus ojos y ya no existirá. Una nube se disipa y pasa, así el que baja al Seol no sube mas*", o en 14,10-12: "*Pero el hombre que muere queda inerte, cuando un humano expira ¿dónde está? Podrán agotarse las aguas del mar, sumirse los ríos y secarse, que el hombre que yace no se levantará, se gastarán los cielos antes que se despierte, antes de que surja de su sueño*".

Para el Antiguo Testamento todo ser humano tenía que morir, y al hacerlo y ser sepultado tendría que permanecer dormido eternamente en ese Seol que era el país de los muertos, pero seguiría existiendo. Hay, sin embargo, en la Sagrada Escritura algunas excepciones de esta generalidad, como la de Henoc de Gn 5,24 y la de Elías de II Re 2,11, que no murieron sino que fueron llevados vivos al cielo, o la de algunos casos de milagrosas resurrecciones, como las realizadas por Elías en I Re17,17-24 y por Eliseo en II Re 4,18-37, que en realidad no fueron resurrecciones sino más bien reanimaciones temporales que pronto habrían de terminar con una segunda muerte ya definitiva.

El concepto de la resurrección de los muertos no deja de estar presente en los textos del Antiguo Testamento, aunque lo hace en muy contadas ocasiones; una de ellas es el pasaje de los huesos secos, que en 37,5ss. el profeta Ezequiel escribió haber visto revivir por el soplo de Yahweh y convertirse en un ejército; otra más precisa se encuentra en Isaías 26,19, donde se profetiza "*Revivirán tus muertos, tus cadáveres resurgirán, despertarán dando gritos de júbilo los moradores del polvo, porque rocío luminoso es tu rocío, y la tierra echará de su seno las sombras*"; pero la afirmación más contundente de la resurrección de los muertos se encuentra en el libro de Daniel —obra del siglo II a. C.— que en 12,2-3 dice: "*Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el oprobio, para el horror eterno. Los doctos brillarán como el fulgor del firmamento, y los que enseñaron a la multitud la justicia, como las estrellas por toda la eternidad*".

Es difícil señalar el origen de la dimensión escatológica en el Antiguo Testamento, pero este es el tema que más evolución ha tenido en la revelación. Ciertamente en los orígenes de la Escritura no se encuentra una escatológica trascendente, ya que como tal apareció tardíamente en la historia, sin embargo desde el principio de la Sagrada Escritura se puede encontrar una visión escatológica en los términos de una promesa; así es como se le encuentra en la fuente yahvista, donde aparece como una promesa divina orientada hacia el futuro (Gen 12,1-3) en la ocasión en que Dios bendijo a Abraham y le prometió intervenir para engrandecer su descendencia.

b).- Forma inicial de la esperanza en el futuro.

La promesa a Abraham se concreta y complementa cuando Dios le ofrece una tierra que mana leche y miel (Ex 3,8); una Ley: la del Sinaí; un Templo y un Rey. Todo esto implica un dinamismo hacia su realización futura, pues Dios promete cumplir sus ofrecimientos si el pueblo le obedece.

c).- La nueva forma de la promesa.

Israel no supo ser fiel a la alianza con Yahweh, desobedeció su Ley y cayó en el pecado de la idolatría; pero a pesar de la infidelidad del pueblo —narrada por Jue 2,16-19— Dios continuó protegiéndolo y le ofreció el auxilio de un futuro Rey mesiánico, según lo describe el pasaje de 2 Sam 7,13ss.

Hasta antes del exilio a Asiria ocurrido en el siglo VIII a.C. no se había presentado en los libros sagrados de Israel lo que es propiamente una Escatología trascendente; pero en esa época el profeta Isaías escribió sobre un "resto santo" que conservaría todos los privilegios del pueblo elegido (4,3; 6,3; 11,11). Sería en ese resto santo en donde se realizaría el plan salvífico de Dios al final de los tiempos, porque lo liberaría del juicio final (11,16).

d).- La esperanza de salvación durante el exilio.

Fue durante el exilio en Babilonia, que se inició el año 587 a.C., cuando surgió una verdadera promesa escatológica en la predicación del profeta Jeremías, y el profeta Ezequiel escribió sobre una nueva Alianza (36,24-28).

El segundo profeta Isaías, hacia el año 550 a.C., hablaba ya de una nueva creación utilizando 16 veces el verbo hebreo bara (crear). Este es el mismo verbo empleado por el Génesis para referirse a la creación del mundo, pero aquí se utilizó para anunciar una nueva creación que habría de realizarse en el futuro. Esa nueva creación la conseguiría el Siervo de Yahweh no haciendo gala de su poder, sino mediante su humillación.

Se anuncia en estos escritos que el Siervo logrará reconciliar a muchos miembros del pueblo elegido con su Dios. De esta manera se dio un giro notable en la expectativa futura de Israel: ya no se perseguía un objetido político, sino que debía esperarse una realización religiosa (Is 41,20; 44,24; 48,6ss).

c).- Escatología trascendente.

Los profetas posteriores al exilio en Babilonia, Ageo y Malaquías, esperaban que la salvación prometida llegara en un futuro inmediato (Ag 2,15-19), (Ml 3,6-12). Confiaban que con la reconstrucción del Templo de Jerusalén se harían realidad las antiguas promesas; pero fue el Deuteroisías quien realizó un proceso de transformación de la esperanza escatológica, la cual fue sacada del universo terreno y transportada fuera de la historia. A partir de ese momento ya no habría que esperar que la consumación consistiera en el retorno al Paraíso en el que reinaban la alegría y el deleite, ni se trataba ya de una superación del pueblo de Israel y de la tierra prometida, sino de la transformación de todo el universo, del sentido y de la finalidad de la historia.

La piedra clave de esta última fase de la evolución veterotestamentaria la colocaría el libro de Daniel, según el cual el curso de la historia terrena y la conducción divina de la historia se desarrollan en dos planos diferentes, porque tanto la esperanza como su realización se dan en un plano trascendente. El libro de Daniel recapitula las sucesivas etapas de la esperanza de Israel en un hermoso cuadro sintético que se cierra con la intervención decisiva de Dios

al final de los días, y reúne las sucesivas etapas de la esperanza del pueblo (alianza, Reino de Dios, mesianismo, oráculos proféticos, etc.) en un relato que contempla "*la historia ya pasada... como un proceso histórico predicho por Dios*", el cual se cerrará con su intervención decisiva al final de los días. Aquí la expresión profética tiene ya un sentido estrictamente escatológico: el don de Dios no pertenece a la historia, y aunque se haya comunicado parcialmente en ella, procede del cielo.

III.B.2.- A nivel del Nuevo Testamento, el sentido escatológico de la existencia de Cristo.

La Escatología cristiana tiene su característica propia en el acontecimiento de Cristo, considerado como presencia personal de Dios en la tierra, y también como anticipación de la manifestación futura de Dios.

Desde sus comienzos la fe cristiana consideró a la resurrección de Cristo no solamente con relación al pasado como cumplimiento de las profecías divinas, sino principalmente en relación al futuro, como anticipación y garantía de la salvación venidera al final de los tiempos. El sentido escatológico del misterio total de Cristo, desde su entrada en el mundo hasta su resurrección, adquiere así una perspectiva nueva: la Teología de la Carta a los Hebreos, la de san Lucas en sus dos libros y la del cuarto evangelio, nos dan su propia visión sobre Cristo como presencia personal de Dios en la historia.

Según san Pablo, el Hijo de Dios se encarna en la plenitud del tiempo (Gal 4,4), y en el himno de la Carta a los Filipenses (2,6-11) presenta todo el misterio de Cristo como un mismo acontecimiento que se inicia en la Encarnación como apropiación de nuestra existencia temporal y mortal, que culmina en la cruz y que llega a su plenitud con la glorificación de Cristo, el Señor. San Pablo subraya también el acto de la potencia divina en su resurrección, en que tiene lugar la plena divinización de la humanidad de Cristo (Col 1,9; 2,9).

La Cristología contenida en la Carta a los Hebreos representa un avance hacia la comprensión más profunda de la unidad de lo divino y lo humano en Cristo, así como del sentido escatológico de la Encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios. El sentido definitivo, irrevocable e irrepetible del acontecimiento total de Cristo se pone de relieve mediante el uso de los advverbios *apaks* (una sola vez) y *ephapaks* (una sola vez y para siempre): Una sola vez apareció Cristo en el mundo al final de los tiempos (Heb 9,26); una sola vez y para siempre se ofreció a sí mismo al morir en la cruz; una sola vez y para siempre entró a través de la muerte en la morada eterna de Dios (Heb 9,12).

Los términos característicos empleados por san Lucas, "ahora" y "hoy" (*nun* y *semeron*), señalan que la era de la salvación esperada está ya presente en la persona y en la acción de Jesús. Como la Carta a los Hebreos, san Lucas ve en la muerte y resurrección de Jesús el acto salvífico definitivo de Dios, pero adelanta el cumplimiento de la salvación prometeda a la existencia misma de Jesús en el mundo (Lc 24,7.25-32.44-49).

El evangelio según san Juan presenta la resurrección de Cristo como obra de Dios (12,27-28; 17,1-5) y del mismo Cristo (2,19-22; 10,17-18); esta paradoja pertenece al núcleo mismo de la Cristología de Juan: como el Padre tiene la vida en sí mismo, así ha dado a su Hijo el tener también la vida en sí mismo (Jn 5,26).

Ya en su existencia en el mundo Cristo revela la gloria propia de su filiación divina, pero la plenitud de su glorificación tuvo lugar luego de su resurrección (Jn 12,23.28.31-33).

- o -

CAPITULO IV. CRISTO, EL ACONTECIMIENTO ESCATOLOGICO PARA LA HUMANIDAD, EL MUNDO Y LA HISTORIA.

IV.A.- En la Sagrada Escritura.

IV.A.1.- Del hombre.

El Nuevo Testamento presenta a Cristo como el destino definitivo de la humanidad, quedando por ello el hombre vinculado al destino de Cristo. Una vez que Cristo hubo resucitado ya no morirá nunca más, de forma que su resurrección es definitiva y sin posibilidades de ser anulada. Cristo ha vuelto a la vida para siempre.

San Pablo afirma que Cristo resucitó como primicias (*aparke*) de entre los muertos; esto significa que en la resurrección de Cristo está incluida nuestra resurrección, porque *primicias* indica el inicio de una serie. El mismo san Pablo afirma que Cristo es primogénito de entre muchos hermanos (Rom 8,29), o de entre los muertos (Col 1,18); primogénito es el primer hijo después del cual vendrán otros, por la misma razón el que se le llame primogénito de entre los muertos —por su resurrección— indica que otros muertos resucitarán después que él. Cristo resucita en función del hombre; resucita para inaugurar el camino que seguirá más tarde toda la humanidad. La resurrección de Cristo significa para el hombre la instauración de la era nueva y definitiva de la salvación: el hombre puede ahora esperar un destino eterno, al asociar su destino al de Cristo en su resurrección.

IV.A.2.- Del mundo.

El Nuevo Testamento también presenta a Cristo como fundamento de la creación, pues en el himno cristológico de la Epístola a los Colosenses se le llama "Primogénito de toda la creación". Cristo interviene en la creación de todas las cosas, ya que por él fueron creadas todas las cosas y todo tiene en él su consistencia; además, todo cuanto existe alcanza su plenitud en Cristo, pues Dios tuvo a bien residir en él toda plenitud (Col 1,16-19).

En Cristo se recapitulan todas las cosas, las del cielo y las de la tierra (Ef 1,10); esto significa que fuera de Cristo la creación carece de lógica y sentido, pues él es el principio explicativo de todo cuanto existe; y Dios resucitándole

de entre los muertos lo sentó a su diestra en los cielos, por encima de todo Principado, Potestad, Virtud, y Dominación; bajo sus pies sometió todas las cosas y le constituyó cabeza suprema de su Iglesia. El universo tiene que ver con Cristo como Eskaton; ya que en sí misma la creación es imperfecta, incompleta, realmente tiene su plenitud y finalidad en función de Cristo.

IV.A.3.- De la historia.

Por la Encarnación, Cristo se solidarizó con la comunidad humana. Dios hizo suya la historia, de tal forma que la historia humana se convirtió en historia salvada, redimida. Más aun, con su muerte Cristo se solidarizó con nuestra condición mortal; por eso la resurrección de Cristo trajo como consecuencia que la humanidad quedara totalmente transformada, y que la creación, el hombre y la historia, no fueran ya los mismos.

La glorificación de la humanidad de Cristo ocurrida en el momento de su resurrección implica una transformación total del ser humano y de todo lo creado, ya que el hombre está formado también de materia creada. A partir de la resurrección de Cristo surge entonces un destino trascendente y eterno para todos nosotros, porque lo sucedido a la humanidad de Cristo es lo que sucederá a la humanidad de cada uno. La humanidad de Cristo recibió vida inmortal de Dios y así sucederá también a nuestra propia humanidad, de suerte que la resurrección de Jesucristo es anticipación y garantía de nuestra futura salvación.

IV.B.- En el Concilio Vaticano II.

El concilio Vaticano II trató sobre la consumación escatológica de la obra de Cristo en su constitución dogmática "Lumen Gentium", capítulo VII, números 48 al 51; de allí se toman los siguientes párrafos:

La Iglesia a la cual todos estamos llamados en Cristo Jesús, y en la cual conseguimos la santidad por la gracia de Dios, no alcanzará su consumada plenitud sino en la gloria celeste cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas, y cuando, junto con género humano, la creación entera, que está íntimamente unida al hombre y por él alcanza su fin, sea perfectamente renovada en Cristo.

Porque Cristo, levantado sobre la tierra, atrajo hacia sí a todos; habiendo resucitado de entre los muertos envió sobre los discípulos a su Espíritu Vivificador y por él hizo a su cuerpo, que es la Iglesia, sacramento universal de salvación. Estando sentado a la derecha del Padre actúa sin cesar en el mundo para conducir a los hombres a su Iglesia, y por medio de ella unirlos más estrechamente y hacerlos partícipes de su vida gloriosa alimentándolos con su cuerpo y con su sangre.

La restauración prometida que esperamos comenzó en Cristo; es impulsada con la misión del Espíritu Santo y por él continúa en la Iglesia; Iglesia en la cual, por la fe, somos también instruidos acerca del sentido de nuestra vida temporal, mientras que con la esperanza de los bienes futuros llevamos a cabo la obra que el Padre nos encomendó en el mundo y labramos nuestra propia salvación.

La plenitud de los tiempos ha llegado a nosotros. La renovación del mundo está irre-vocablemente decretada, y en cierta forma se anticipa realmente en este siglo, pues la Iglesia, aquí en la tierra, está adornada de verdadera aunque todavía imperfecta santidad. Pero mientras no lleguen los cielos nuevos y la tierra nueva donde more la justicia, la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, pertenecientes a este tiempo, la imagen de este siglo que pasa; y ella misma vive entre las criaturas que gimen con doloroso parto el presente en espera de la manifestación de los hijos de Dios.

"...con verdad recibimos el nombre de hijos de Dios, y lo somos, pero todavía no se ha realizado nuestra manifestación con Cristo en la Gloria en la cual seremos semejantes a Dios, pues lo veremos tal cual es. Por tanto, mientras moramos en este cuerpo, vivimos en el destierro lejos del Señor, y aunque poseemos las primicias del Espíritu, gemimos en nuestro interior y ansiamos estar con Cristo..." (LG 48).

- o -

CAPITULO V CERTEZA DE LA ESPERANZA, CERTEZA DE LA SALVACION.

V.A.- La certeza de la esperanza, en la obra de san Pablo.

Este tema trata de la certeza que podemos tener en vida de que es posible nuestra propia salvación eterna; y de cómo podemos llegar a estar ciertos de encontrarnos en el camino correcto para alcanzarla. En primer lugar diremos que el proceso de la salvación sigue tres etapas: La primera ocurre mientras nos encontramos en esta vida y corresponde a un primer nivel en la participación de la redención de Jesucristo; la segunda etapa se alcanza en el momento mismo de la muerte, y la tercera ocurrirá hasta el final de los tiempos, en que se alcanzará la plena participación en la redención cristiana. Esto es lo que nos enseña el concilio Vaticano II en el número 50 de la constitución Lumen Gentium.

Por otra parte nos encontramos ante el hecho de que Jesucristo se hizo ya presente en la historia humana, y que mediante su resurrección de entre los muertos continúa presente en ella, en su Iglesia y en nuestras personales circunstancias; por eso el tema que ahora nos ocupa buscará saber qué seguridad podemos tener mientras vivimos de que alcanzaremos el segundo y el tercer grado de participación de la redención que Jesucristo procuró para nosotros.

De todo el Nuevo Testamento, el texto que mejor expresa la esperanza cristiana se encuentra en el capítulo 8 de la Carta de Pablo a los Romanos, y se inicia afirmando que los cristianos pueden esperar confiados en el futuro, porque:

- 1o.- Son liberados del pecado y de la muerte (8,1-4).
- 2o.- Recibieron la vida mediante el Espíritu de Cristo (8,9-11).
- 3o.- Han sido convertidos en hijos de Dios (8,14-18).
- 4o.- Por eso esperan la salvación plena (8,18-25).
- 5o.- El Espíritu los impulsa a la oración (8,26-28).
- 6o.- Y son llamados a participar de la gloria de Dios (8,29-31).

El versículo 31 del capítulo octavo expresa sorpresa: "*Si Dios está con nosotros ¿quién contra nosotros?* y luego, en forma de preguntas que van del versículo 32 al 35, muestra una confianza sin límites: "*El que no perdonó a su propio Hijo, antes bien lo entregó por todos nosotros ¿cómo no nos dará con él graciosamente todas las cosas?*". "*¿Quién acusará a los elegidos, a los hijos de Dios? Dios es quien justifica*". "*¿Quién condenará...? ¿Quién nos separará del amor de Cristo...?*".

En los versículos 8,38 y 8,39 el apóstol expresa esta confianza en forma de negaciones: "*Pues estoy seguro de que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni lo presente, ni lo futuro, ni las potestades, ni la altura, ni la profundidad, ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro*".

Particularmente claro es san Pablo cuando en el versículo 38 dice estar seguro y utiliza el verbo *pepeismai* para significar más bien que está persuadido o que está convencido. En otros textos prefiere utilizar el sustantivo *pepoithes* que indica confianza, por ejemplo en 2 Cor 1-15: "*Con este convencimiento quería yo ir primero donde vosotros, a fin de procuraros una segunda gracia*".

Otro importante texto sobre este tema lo encontramos en el capítulo 5 de la misma carta a los Romanos; en el versículo 5,5 san Pablo sostiene que la esperanza no falla, que no engaña (de *ou kataisxynai* = no engañar), porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado. El cristiano, afirma san Pablo, puede estar seguro de lo que espera, ya que es el mismo Espíritu quien interioriza al hombre en la esperanza. Así, con el Nuevo Testamento, el cristiano llega a tener la certeza de su propia salvación, porque es el Espíritu de Dios el que le proporciona esa seguridad.

V.B.- Certeza de la Gracia y certeza de la esperanza según el Concilio de Trento (años del 1543 al 1563).

V.B.1.- Introducción.

Uno de los concilios más importantes de la historia ha sido el concilio de Trento; es tan importante que la vida de la Iglesia durante los últimos cinco siglos se ha visto fuertemente influenciada por los decretos emanados de él; entre otros por aquellos en los se reconocieron los sesenta y tres libros canónicos de la Sagrada Escritura, los que decretaron los dogmas de la existencia de los siete sacramentos y los que implementaron los seminarios como casas de formación de los sacerdotes.

Respecto al tema de la certeza de la Gracia, el concilio se definió en contra de las tesis protestantes, pero no fue su intención simplemente oponerse a ellas, sino más bien la de expresar la doctrina católica de una manera que salvaguardase la pureza de la fe frente a las nuevas amenazas surgidas del protestantismo, ya que realmente muy pocos de los teólogos presentes tenían conocimiento directo de los escritos de Lutero.

La justificación es la participación de la salvación de Cristo en el sacramento del bautismo, que quitándonos el pecado original nos hace miembros de su cuerpo místico. Justificar quiere decir nivelar, y se utiliza esta palabra porque el pecado nos inclina al mal y la gracia del bautismo nos regenera, nos devuelve al nivel que habíamos perdido por causa del pecado original.

La Teología sobre la justificación que se predicaba durante los siglos XIV y XV se centraba en la capacidad del ser humano para disponerse a recibir el don creado de la Gracia. La justificación era concebida sobre todo como la transformación interna del pecador para convertirse en hijo de Dios por medio del don creado de la Gracia recibido en el bautismo; como consecuencia lógica de esta doctrina la fe se entendía como el asentimiento intelectual de las verdades reveladas, se le despojaba entonces de todo aspecto de confiabilidad desligándola de la esperanza y de la caridad. Según esta concepción, para llegar a tener la certeza de la propia salvación era indispensable una intervención especial de Dios, una verdadera revelación particular, ya que el ser humano con sus propios recursos era incapaz de alcanzar la certeza de su propia salvación.

Algunos de los Padres Conciliares de Trento vislumbraban la verdadera naturaleza de la justificación como Gracia de Dios recibida en el ejercicio integral de la fe, lo cual implica confiar en la esperanza y ejercer la caridad. Por ejemplo el obispo Giulio Contarini, basándose en Rom 3,4 y 8,14-17, sostenía que la justificación por la fe viva y verdadera está unida a la caridad y a la esperanza.

El cardenal Reginald Pole vio con claridad que la gracia de la justificación divina se recibe por la fe en cuanto que ésta incluye la confianza, por eso el hombre debe esperar únicamente en el amor que Dios nos ha manifestado en Cristo. Por su parte J. Chiari consideraba la certeza de la Gracia como un acto de confianza: No confía de verdad en Cristo quien desprecia su muerte redentora y sus obras. Otro de los Padres Conciliares, G. Seripando, sostenía que la función propia de la fe consiste en asentir a lo que está revelado para todos en general, y también decía que la fe debe estar unida a la esperanza para que todo aquello que se cree universalmente por todos se espere particularmente para sí mismo.

V.B.2.- La doctrina del decreto sobre la justificación.

El decreto sobre la justificación fue aprobado el 13 de enero de 1547, en él se precisa que la justificación y la salvación —como dones gratuitos de Dios— se reciben en respuesta libre del hombre a hacia la Gracia divina. Sin

su respuesta libremente expresada el hombre no puede recibir la Gracia de la justificación; en esto se coincide con el Antiguo y con el Nuevo Testamentos, donde se muestra que el amor salvífico de Dios y la fe del hombre constituyen la Alianza.

En la sesión VI del concilio de Trento la palabra "justificación" no significó el acto justificante de Dios sino su efecto creado; esto es, significó la transformación interna del pecador para convertirse en hijo de Dios, sin embargo al enfocar de esta manera la justificación se perdió de vista la respuesta integral del hombre dada en la fe, la esperanza y la caridad, ya que no se contempló el hecho de que Dios en forma interna da esa certeza de la salvación. Esto se debió precisamente a no haber pensado en la acción justificante de Dios.

Según las actas del concilio, los Padres Conciliares entendían los términos "fe" y "creer" exclusivamente como el asentimiento intelectual acerca de las verdades reveladas por Dios. Según el concilio, tanto las virtudes de la esperanza como de la caridad son necesarias para la justificación, pero se les menciona solamente como etapas preparatorias para ella, por lo que aparecen a un lado de la fe, mientras que para san Pablo es en la respuesta libre del hombre a las tres virtudes, la fe, la esperanza y la caridad, donde obtiene su justificación.

El decreto conciliar sobre el sacramento de la penitencia menciona de nuevo "*la con-fianza en la misericordia divina*" y la "*esperanza del perdón*" como requisitos para lograr la justificación. El concilio afirma que la fe no es lo mismo que la Gracia del perdón divino, sino la confianza en la verdad revelada de que todo perdón de los pecados nos viene de la misericordia divina.

El concilio califica como "*firmísima confianza en la misericordia divina*" a la esperanza que los hombres justificados deben tener acerca de su salvación eterna, pero sin que esta confianza firmísima llegue a convertirse en certeza intelectual. La esperanza a que nos referimos tiene los rasgos fundamentales de la esperanza paulina, pero es vista por el concilio como disposición previa a la justificación y no como la justificación en sí misma.

V.C.- Conclusión.

El binomio Fe-Obras supone una concepción dualista del hombre, de manera que el problema planteado por Lutero y por el concilio acerca de lo que conduce a la justificación es de carácter antropológico. Esta concepción dualista del hombre no existe en el Nuevo Testamento sino que fue introducida a la Teología por la filosofía griega —la cual es eminentemente dualista— cuando con ella se le dio expresión al mensaje evangélico.

En el tema que nos ocupa, el tema de la certeza de la Gracia, la influencia de esta antropología dualista separa a la fe de la esperanza y la caridad, perdiéndose en consecuencia la certeza de la salvación en los términos en que san Pablo la afirma, o sea como consecuencia de las tres virtudes teologales; y es que en la teología de san Pablo subyace la antropología semita que concibe al hombre como una unidad.

La certeza de la salvación eterna se hace más firme mientras más se actúa en la caridad. El obrar en la caridad se vuelve necesario para evidenciar, sentir y experimentar esa certeza, porque solamente al actuar se experimenta la acción salvífica de Cristo resucitado; es así como crece la esperanza en la salvación plena y la fe en la promesa de alcanzarla.

Cristo posee el Eskaton que adquirió para beneficio del ser humano, pero la humanidad no posee de momento más que una anticipación leve del Cristo Eskaton; esta participación se hará más clara y más sentida en la medida en que los hombres confíen en Dios y se lancen en el empeño de la caridad; así al actuar sentirán más a Cristo y su esperanza hará que se lancen a nuevas tareas y obras.

El concilio Vaticano II nos dice que mientras estamos en esta vida poseemos ya en prenda la vida futura como una anticipación. De esta anticipación para llegar a Cristo tenemos la esperanza; mientras mayor sea nuestra esperanza mejor actuaremos en el campo de la caridad, y entre mejor actuemos en ella mayor fe y esperanza obtendremos.

En conclusión, en la obra de san Pablo y en el concilio de Trento puede el hombre apoyar la certeza de su propia salvación futura y definitiva, obtenida en respuesta a la fe, la esperanza y la caridad de cada uno.

- 0 -

CAPITULO VI LA PARUSIA O EL RETORNO GLORIOSO DE CRISTO.

VI.A.- Introducción.

En este capítulo se estudiará la antiquísima expresión del Credo, nuestro símbolo de la fe, que dice "*y de nuevo vendrá con gloria...*".

La Iglesia primitiva encontró la promesa de la segunda venida de Jesús en el evangelio según San Juan que dice: "*Y cuando haya ido y os haya preparado un lugar, volveré y os tomaré conmigo*" (14,3); y también: "*Dentro de poco ya no me veréis, y dentro de otro poco me volveréis a ver*" (16,16), o un poco más adelante: "*También vosotros estáis tristes ahora, pero volveré a veros y se alegrará vuestro corazón*" (16,22).

Se habla de la segunda venida de Cristo para distinguirla de la primera, que ocurrió en la Encarnación; su primer venida al mundo fue en la carne, la segunda será en su gloria.

A diferencia de lo que sucedió con las definiciones de los conceptos fundamentales Trinitarios y Cristológicos, los dogmas de la doctrina cristiana referentes a la Escatología no suscitaron herejías, ni siquiera discusiones

teológicas, sino que fueron generalmente aceptados en su formulación primitiva; esto dio lugar a que los planteamientos escatológicos se expresaran en formas muy sencillas y explica por qué no se valoraron debidamente los diversos términos que se utilizaron en el Nuevo Testamento y en los símbolos de fe primitivos, tales como Parusía, Segunda Venida, Venida en Gloria, Retorno de Cristo, Epifanía, Día del Señor, etc.

VI.B.- Terminología utilizada.

VI.B.1.- Parusía.

Esta palabra se deriva del griego *pareimi* que significa estar presente o llegar. Antiguamente el helenismo utilizó esta palabra para referirse a la manifestación en la tierra de las personas divinas, así como para designar la entrada triunfal de los reyes o príncipes a las ciudades de sus dominios; se trata en este segundo caso de una palabra que representa a un despliegue de poder en un ambiente festivo y a la vez solemne. En la Roma imperial la *parusía* del César era un acontecimiento tan importante que podía dar lugar incluso a una nueva era; podía hasta significar un cambio decisivo en la historia; por eso en su *parusía* el emperador era saludado como portador de grandes nuevas para el pueblo, y el pueblo esperaba con expectación su venida, que seguramente arrojaría beneficios extraordinarios; de allí su carácter festivo y jubiloso.

En el Nuevo Testamento se utiliza la palabra *Parusía* en su acepción técnico-religiosa, designando con ella el advenimiento de Cristo al final de los tiempos; así es como la *Parusía* se encuentra asociada con el fin del mundo en Mt 24,3.27.39; 3n 1 Tes 2,19 y 3,13; en 2 Tes 2,1.8 y en 2 Pe 3,4.12. También se la encuentra relacionada con la resurrección en 1 Tes 4,15 y 1 Cor 15,23, y con el juicio final en 1 Tes 5,23; Sant 5,7.8 y en 1 Jn 2,28, pero la mejor descripción de este término lo da san Pablo en 1 Tes 4,13-18:

"Hermanos, no queremos que estéis en la ignorancia respecto a los muertos, para que no os entristezcáis como los que no tienen esperanza. Porque si creemos que Jesús murió y que resucitó, de la misma manera Dios llevará consigo a los que murieron en Jesús. Os decimos esto como Palabra del Señor: Nosotros, los que vivamos, los que quedemos hasta la Venida del Señor, no nos adelantaremos a los que murieron. El Señor mismo, a la orden dada por la voz de un arcángel y por la trompeta de Dios, bajará del cielo, y los que murieron en Cristo resucitarán en primer lugar. Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes, junto con ellos, al encuentro del Señor en los aires. Y así estaremos siempre con el Señor. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras".

VI.B.2.- El día del Señor.

La fórmula "el día del Señor", que aparece en 1 Tes 5,2; 2 Tes 2,2 y 1 Cor 5,5, se encuentra también, con diferentes variaciones tales como "el día de nuestro Señor Jesucristo", en 1 Cor 1,8 o como "el día de Cristo" en Fil 1,10 y 2,16, o como "el día del Juicio" en 1 Cor 3,13. Esta expresión, que es la más comúnmente utilizada para designar a la *Parusía*, tiene su origen en la trasposición cristológica de "el día de Yahweh" del Antiguo Testamento, y es un elemento que acentúa las raíces de donde proviene la esperanza cristiana.

VI.B.3.- La Epifanía

Epifanía es una palabra griega que significa esplendor o manifestación luminosa y se utilizaba especialmente en referencia a los dioses o a los reyes. En la Escritura aparece esta expresión enlazada con *Parusía* en 2 Tes 2,8:

"Entonces se manifestará el impío, a quien el Señor destruirá con el sople de su boca, y aniquilará con la manifestación (epifanía) de su venida (parusía)". La palabra Epifanía se encuentra también en las cartas pastorales de Pablo, en 1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1.8 y en Tit 2,13.

La impresión de ausencia que podría producir la palabra *parusía* se borra con el término epifanía, que nos hace pensar en una luz que ya brilla, aunque nuestros ojos no puedan percibirla mientras peregrinamos por el mundo, porque no están adaptados a su resplandor.

VI.B.4.- Apocalipsis o revelación.

Apocalipsis es un término técnico que designa la manifestación de los misterios sublimes y ocultos de Dios; se utiliza en 2 Tes 1,7 y 1 Cor 1,7 pero adquiere una profundidad y amplitud particular en la Carta a los Romanos, donde una sola palabra sirve para entrelazar el misterio de Cristo en sí mismo y en nosotros: El advenimiento de Cristo será su revelación (Rom 2,5), así como la nuestra, la de los hijos de Dios (Rom 8,19)

VI.B.5.- Conclusión.

Todos estos términos acentúan aspectos de una misma realidad, la segunda venida de Cristo o su venida gloriosa; sin embargo el más importante de ellos es el de *Parusía*, porque *Parusía* es la manifestación espléndida de la gloria de Cristo y la revelación completa de su misterio, tanto en el mismo Jesucristo como en quienes esperan y aman la Epifanía del Señor.

VI.C.- Datos del Nuevo Testamento.

El libro de los Hechos de los Apóstoles dilata las medidas temporales, y del mismo modo como separó la Ascensión de la Resurrección con un período de cuarenta días separa ahora la Ascensión de la *Parusía*, haciendo anunciar a los ángeles mensajeros un regreso lejano pero sin determinar el día ni la hora en que ocurrirá (He 1,3.7.11). Por su parte, los evangelios sinópticos presentan un discurso en el que Jesús predice la futura venida del Hijo del Hombre para juzgar a todas las personas y los pueblos de la tierra, y para establecer definitivamente el Reino de Dios en su dimensión trascendente (Mc 13; Mt 24; Lc 17; 21). Del tiempo que haya de transcurrir hasta la segunda venida de Cristo ninguno da información detallada, más bien niegan que pueda alguien dar una fecha, por eso insisten en la

necesidad de estar siempre preparados. Juan es entre todos los escritores del Nuevo Testamento quien mejor presenta una escatología inaugurada, pero no por eso desconoce la existencia de otra futura; por eso en el capítulo 5 de su evangelio distingue dos horas: una es la hora presente de la predicación de Jesucristo, otra posterior es la hora de los apóstoles y de los demás hombres: *"En verdad, en verdad os digo: llega la hora (ya estamos en ella) en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que oigan vivirán... No os estrañéis de esto: llega la hora en que todos los que estén en los sepulcros oirán su voz y saldrán..."* (25-29).

En el capítulo 6 se repite por cuatro ocasiones la promesa de la resurrección en el último día para aquellos que creyeron en Jesucristo, que comieron su carne y bebieron su sangre (33.40.44.54).

La Primera Carta de Juan contiene este texto: *"Y ahora, hijitos míos, permaneced en él para que, cuando se manifieste, tengamos plena confianza y no quedemos avergonzados lejos de él en su venida"* (2,28).

También el libro de Hechos de los Apóstoles presenta a la fe y a la esperanza como ejes de la predicación de la Iglesia primitiva; así leemos que Pedro, después de proclamar la resurrección de Jesús, vuelve la atención de sus escuchas sobre los tiempos de la restauración que están por venir, diciendo: *"a fin de que del Señor venga el tiempo de la consolación y envíe al Cristo que os había sido destinado, a Jesús, a quien debe retener el cielo hasta el tiempo de la restauración universal"* (3,20-21).

VI.D.- Los signos de la Parusía en el Nuevo Testamento.

El Nuevo Testamento ofrece varias señales que indicarán la proximidad de la Parusía, o segunda venida de Cristo a la tierra; estas señales son las siguientes: a).- El enfriamiento de la fe; b).- La aparición del Anticristo; c).- La conversión de las naciones paganas; d).- La conversión de Israel.

Todos los textos bíblicos en que se habla de la Parusía pertenecen al tipo literario llamado apocalíptico; en dicho estilo los signos son imágenes que evocan lo inaudito, tales como catástrofes cósmicas, la lucha del bien y el mal, las persecuciones, el hambre universal, en fin, dramatizaciones; y si bien es cierto que se presentan estos signos en conexión con la historia, hay que saber identificarlos como signos apocalípticos para poder interpretarlos en su justo valor: No es que pretendan tener una significación cronológica ni describir el futuro, sino que su objetivo es captar la atención del lector o del oyente, y son más que todo una especie de preámbulo en el cual se mencionan hechos dramáticos para que el lector caiga en cuenta de la importancia de lo que luego se va a exponer. Nada tienen que ver, pues, estos signos con una crónica fiel de los hechos por venir. Aclarado lo anterior, analizaremos los cuatro signos mencionados.

VI.D.1.- El enfriamiento de la fe.

Este signo se encuentra en el evangelio de Lucas al final de la parábola de la viuda inoportuna y el juez inicuo (18, 1-8), donde la viuda insistió de tal manera que el juez, que ni siquiera temía a Dios, le concedió justicia con tal que dejara de estarlo molestando con su insistencia. La viuda es símbolo de los cristianos a quienes acomete la impaciencia y la pérdida de la fe porque no ven justicia en este mundo, y el evangelista concluye su parábola con las palabras de Jesús, *"Os digo que os hará justicia pronto. Pero, cuando el Hijo del Hombre venga, ¿encontrará fe sobre la tierra?"*.

El evangelista no dice en este pasaje nada acerca del tiempo en que la venida de Cristo va a suceder, él tan solo hace resaltar las dificultades que encuentran las personas para creer, porque esas mismas dificultades existían ya en el tiempo de Jesús.

VI.D.2.- La aparición del Anticristo.

Este elemento del Anticristo se utiliza en el Nuevo Testamento para simbolizar las fuerzas que históricamente se han opuesto al Evangelio y que existen desde el comienzo mismo de la Iglesia, tales como el judaísmo que procuró la crucifixión del Señor, el imperio romano que perseguía a los cristianos, los herejes que atacaban a la Iglesia, los paganos que se burlaban de la fe cristiana, etc.; y puesto que las fuerzas contrarias al Reino de Dios existían ya, el hecho de que se mencionen en el Nuevo Testamento con la señal del Anticristo tiene por objeto indicar que la Parusía había ya comenzado desde entonces.

VI.D.3.- La conversión de los pueblos paganos y de Israel.

Esta doble conversión, de los paganos y de Israel, tiene que ver con la situación primitiva de la humanidad: En el episodio de la Torre de Babel mencionado en Génesis 11, se llenaron de confusión los hombres al confundirse sus lenguas como castigo a su soberbia; pero esa confusión deberá ser superada en el futuro cuando su falta sea perdonada gracias a la redención realizada por Jesucristo. Al respecto, san Pablo escribió en Galatas 3,28: *"Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que sois uno en Cristo Jesús"*, porque cuando termine la distinción entre los paganos e israelitas, entre esclavos y libres, entre hombres y mujeres, se terminará la confusión nacida del pecado y se iniciará la nueva era de la salvación, y esto ocurrirá porque gracias a Cristo todos estaremos unidos.

La unidad de que hablamos ocurrió ya en la Iglesia primitiva, cuando numerosos paganos y algunos judíos se volvieron cristianos a pesar de la dificultad que representaba para estos últimos convertirse viniendo del judaísmo. Por otra parte, en el concilio de Jerusalén los apóstoles acordaron no exigir a los paganos el cumplimiento de la Ley judía como condición para ser aceptados en la comunidad cristiana, hecho histórico en el que se ve cómo ya desde los primeros años se comenzó a dar la conversión de paganos y de israelitas.

VI.E.- Los datos del Magisterio.

La espera de la inminente Parusía da un acento escatológico a la Iglesia primitiva, y ese acento se ve reflejado en su liturgia, en los símbolos de la fe y en los escritos de los Padres, como puede comprobarse en los documentos más antiguos: La Didajé, escrito del siglo II, se cierra con una evocación de la venida final del Señor "en las nubes del cielo"; Hermas, también escritor del siglo II, utiliza el término Parusía en sentido técnico (Sim V,5,3); san Justino, también del siglo II, distingue entre la primera y la segunda venida de Cristo, la primera sin gloria y la segunda con gloria (Apol. I,48,2; 54,7); lo mismo ocurre con san Ireneo, también autor del siglo II, y con otros escritores. La fe en la segunda venida de Cristo quedó registrada desde los primeros símbolos de la fe con las palabras "ha de venir a juzgar..."; y fue posteriormente cuando se incluyó el calificativo "con gloria" para quedar finalmente como hoy lo conocemos: "ha de venir con gloria a juzgar...". También la perspectiva de la Parusía se ha conservado desde entonces dentro de las celebraciones religiosas, como puede apreciarse en la liturgia de los sacramentos del Bautismo, la Eucaristía, el Matrimonio, etc.

Desde la época del Medievo hasta la época moderna el Magisterio de la Iglesia sólo ha hecho dos ligeras menciones a la Parusía: una fue durante el cuarto concilio de Letrán en 1215, y la otra en la profesión de fe del emperador Miguel Paleólogo el año 1267. Sería hasta el reciente concilio Vaticano II cuando el Magisterio se volviera a ocupar del tema para darle a la Escatología un mejor y más claro tratamiento en la constitución dogmática *Lumen Gentium* (números 48 y 49).

VI.F.- Conclusión.

Hay que distinguir entre la consumación y el final. Es necesaria una consumación pero ello no significa que sea necesario también un final. En realidad, a nivel personal debe realizarse una consumación escatológica en cada hombre que muere, y esa consumación ocurrirá precisamente en el momento de su muerte sin que para él sea necesario esperar al final de los tiempos. En esa consumación escatológica individual ya nuestro Señor Jesucristo tendrá que mostrarse tal como es, y el velo que para los vivos cubre su realeza tendrá que rasgarse para dar paso a la clara visión de Cristo glorificado.

La Parusía o segunda venida de Cristo ocurre cada vez que Cristo regresa con gloria para cada persona que muere, cuando viene para juzgar los actos de su vida.

En rigor Cristo nunca se ha marchado del mundo. La resurrección de Jesús no ha inaugurado un vacío cristológico en la historia de la humanidad, por el contrario, la fe cristiana confiesa una presencia real y actual de Cristo en el mundo y en la historia, presencia que se ubica concretamente en los sacramentos. No habrá, pues, dos venidas de Cristo al mundo, sino solamente una que ya ocurrió en la Encarnación; a partir de ella su presencia se va desplegando desde su sacrificio como Siervo de Dios hasta su glorificación como Cristo Resucitado, y luego hasta su manifestación gloriosa o Epifanía en la Parusía. De hecho los Padres de la Iglesia aplicaron la palabra Parusía tanto a la Encarnación como a la manifestación de Cristo al final de los tiempos; un ejemplo de ello es la carta de san Ignacio de Antioquia a los Filadelfios, donde se lee que "*el Evangelio se ocupa de la Parusía del Salvador..., de su pasión y resurrección*"; este uso de la palabra Parusía no es ajeno a la idea de que en el fondo se trata siempre de una misma y única venida del Señor, aunque diversamente articulada en el tiempo.

La humanidad y el mundo no son todavía lo que llegarán a ser, según la promesa incluida en la Resurrección. La Parusía, más que ser una segunda venida de Cristo al mundo, será una ida del mundo y de los hombres a la forma de existencia gloriosa de Cristo resucitado. Las representaciones espaciales de la venida en poder, con todo el aparato cósmico que las acompaña, son solamente un ropaje simbólico, y por consiguiente no autorizan a concebir la Parusía como un movimiento local o temporal.

La Parusía concierne todavía a la historia en cuanto a su clausura, pero es también un paso intermedio ya que en la Parusía de cada persona no se agota la plenitud de Cristo, sino que de alguna manera permanece completa hasta el final de los tiempos.

CAPITULO VII EL JUICIO, RIESGO DE PERDICION.

VII.A.- Introducción.

El tema que ahora nos ocupa, que es el relativo al juicio final y al riesgo de condenación eterna, fue contemplado ya en la redacción de los primeros símbolos de fe que datan del siglo II; en ellos se expresó en una forma muy sencilla que se ha conservado en nuestro Credo, donde dice que Jesucristo "vendrá a juzgar a vivos y muertos".

El fundamento escriturístico por el que se reconoce que la facultad de juzgar a vivos y muertos corresponde a Jesucristo glorificado se encuentra en la segunda carta de Pablo a Timoteo (4,1): "*Te conjuro en presencia de Dios y de Cristo Jesús que ha de venir a juzgar a vivos y muertos*".

Al morir una persona deja de tener capacidad para realizar acciones que puedan llevarla a la salvación o a la condenación eterna; sin embargo en el mundo seguirán actuando sus obras, las buenas y las malas, puesto que su efecto no necesariamente terminará con la vida de su autor. Por ejemplo, si consideramos únicamente el aspecto material de las acciones, el daño que puede causar a la humanidad un arma mortífera sigue vigente muchos años después de que haya muerto su inventor; del mismo modo los efectos de una buena acción pueden prolongarse a través del tiempo, como es el caso de los descubrimientos de algunos sabios en el campo de la medicina, los

cuales han erradicado enfermedades que antes fueron incurables. Así ocurre también en el campo espiritual, donde las acciones buenas o malas de una persona se prolongan y multiplican a lo largo del tiempo, y en nuestro concepto de la justicia es necesario que su efecto, bueno o malo, se atribuya y afecte precisamente a su autor.

También hay que tomar en cuenta los ruegos, oraciones, sacrificios y sacramentos que los vivos ofrecen a Dios por intermedio de Jesucristo para la salvación de sus muertos, pues es necesario recordar que la eficacia de los sacramentos radica en que es Cristo mismo quien actúa a través de ellos.

En sentido negativo morir implica que ya nadie puede hacer nada por su propia salvación, pero sí lo pueden hacer las obras que haya dejado detrás, las cuales, como dijimos, seguirán actuando para llevar a otros hacia el bien o hacia el mal.

De lo que antes hemos mencionado se desprende la necesidad de que exista un juicio particular que ocurrirá para cada quien en el momento de su muerte, y de un juicio final que ocurrirá cuando termine toda posible acción de las obras realizadas; este segundo juicio solamente podrá ocurrir al final de los tiempos.

VII.B.- El Nuevo Testamento.

De manera general los jueces pueden llevar a cabo tres acciones distintas durante el ejercicio de su profesión, estas son: 1.- Condenar y castigar los delitos cometidos; 2.- Defender los derechos que se encuentren en litigio; y 3.- Premiar a los participantes que triunfan en los certámenes.

Las funciones que forman parte del título de juez aplicado a Yahweh por el Antiguo Testamento corresponden a la primera y segunda de las acciones que antes mencionamos; en cambio el título de juez aplicado a Jesucristo en el Nuevo Testamento se refiere a la primera y con frecuencia a la tercera de ellas. En efecto, como el Nuevo Testamento habla más de la salvación que de la condenación eterna, la mayoría de los textos en los que aparece Jesús como juez corresponden a esta tercera forma de actuación. Veamos algunos ejemplos de ello: "*Porque el Padre no juzga a nadie, sino que todo juicio lo ha entregado al Hijo*" (Jn 5,22); "*...el que escucha mi palabra y cree en el que me ha enviado, tiene vida eterna y no incurre en juicio, sino que ha pasado de la muerte a la vida*" (Jn5,24); "*Y desde ahora me aguarda la corona de la justicia que aquél día me entregará el Señor, el justo Juez*" (2 Tim 4,8); "*El que cree en él, no es juzgado; pero el que no cree, ya está juzgado porque no ha creído*" (Jn 3,18); "*Si alguno oye mis palabras y no las guarda, yo no lo juzgo, porque yo no he venido a juzgar al mundo, sino a salvar al mundo*" (Jn 12,47).

VII.C.- El Magisterio de la Iglesia.

VII.C.1.- Sobre el Juicio Particular.

Lo que enseña la Santa Madre Iglesia sobre este primer juicio se encuentra con-tenido en varios documentos, de los cuales mostraremos a continuación dos fragmentos: el primero procede de una encíclica Benedictus Deus del Papa Benedicto XII, y el segundo está tomado de las actas del concilio de Florencia.

"... definimos que, según la común ordenación de Dios, las almas de todos los santos que salieron de este mundo antes de la pasión de Jesucristo, así como las de los santos apóstoles, mártires, confesores, vírgenes y de todos los fieles muertos después de recibir el bautismo, en los que no había nada que purgar al salir de este mundo, ni habrá cuando salgan en lo futuro; y que las almas de los niños renacidos por el bautismo o de los que han de ser bautizados, cuando hubieren sido bautizados, que mueren antes del uso del libre albedrío, inmediatamente después de su muerte, o de la dicha purgación los que necesitaren de ella, aun antes de la restauración de sus cuerpos y del juicio universal, después de la ascensión del Salvador, estuvieron, estan y estarán en el cielo, en el paraíso celeste de Cristo, y después de la muerte y pasión de Jesucristo vieron y ven la Divina Esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto... verán y gozarán la misma divina esencia antes del juicio universal".

"Las almas de aquellos que después de recibir el bautismo no incurrieran en mancilla alguna de pecado, y aquellas que después de contraer mancilla de pecado la han purgado, o mientras vivían en sus cuerpos o después que salieron de ellos... van al cielo y ven claramente a Dios mismo, Uno y Trino, tal como es, unos sin embargo con más perfección que otros...".

Estos dos documentos afirman la existencia de un juicio particular y de otro universal y final, y es importante hacer notar que en lo que se refieren a la contemplación de Dios la describen como cara a cara, sin mediación alguna.

Por otra parte, la existencia del primer juicio particular se concluye a partir de la presencia de Cristo en nuestro mundo actual, obrando en las personas que lo reciben a través de los sacramentos, ya que si creyéramos solamente en el juicio final estaríamos desconociendo o negando el valor de ellos; pero además existen frases de la Sagrada Escritura que señalan la presencia del juicio inmediato a la muerte, como las palabras de Jesús al buen ladrón en la cruz, y hay también frases que hablan de un juicio final como las que del Apocalipsis.

VII.C.2.- Sobre el Juicio Final o Universal.

La Constitución Benedictus Deus nos dice sobre este juicio lo siguiente: "*Definimos además que, según la común ordenación de Dios, las almas de los que salen de este mundo con pecado mortal actual, inmediatamente después de su muerte bajan al infierno donde son atormentadas con penas infernales, y que no obstante en el día del Juicio todos los hombres comparacerán con sus cuerpos ante el tribunal de Cristo*".

VII.D.- Reflexión Teológica.

El Juicio final en realidad será hecho por nosotros mismos, en el sentido de que nosotros solos libremente aceptamos o rechazamos la salvación que Jesucristo nos ofreció. Esto quiere decir que no es Cristo quien con su

juicio nos vaya a apartar de la salvación, sino que nosotros mismos nos juzgaremos sobre si en vida aceptamos o rechazamos la salvación que Cristo nos ofreció. Entendido en esta forma, el Juicio será una demostración más de la libertad de que siempre ha gozado el ser humano, incluso frente a Cristo. Cristo juzgará a vivos y muertos, pero lo hará basado en los actos derivados del ejercicio de la libertad humana.

- 0 -

CAPITULO VIII EL PURGATORIO

VIII.A.- Introducción.

Leonardo Boff en su libro "Hablemos de la otra vida", considera que el purgatorio es un proceso de plena maduración frente a Dios.

La muerte es el paso del hombre a la eternidad, por ella se puede decir que acaba de nacer totalmente; si es para bien su nuevo estado se llamará "cielo" y en él alcanzará la plenitud humana y divina en el amor, en la amistad, en el encuentro y en la participación de Dios.

El purgatorio significa la posibilidad que por gracia de Dios se concede al hombre de madurar radicalmente luego de morir. El purgatorio es ese proceso, doloroso como todos los procesos de ascensión y educación, por medio del cual el hombre al morir actualiza todas sus posibilidades y se purifica de todas las marcas con las que el pecado ha ido estigmatizando su vida, sea mediante la historia del pecado y sus consecuencias o sea por los mecanismos de los malos hábitos adquiridos a lo largo de la vida.

Ciertamente muchos de nosotros tenemos otras ideas más o menos absurdas acerca del purgatorio; son indignas de la esperanza liberadora del cristianismo porque se ha presentado al purgatorio no como una gracia concedida por Dios al hombre para que se purifique con vistas a un futuro próximo a su lado, sino como un castigo o una venganza divina que mantiene ante sí el pasado del hombre.

VIII.B.- Doctrina de la Sagrada Escritura.

Desde el punto de vista histórico, la base bíblica del purgatorio ha sido un permanente punto de fricción entre católicos y protestantes, es por eso que desde el inicio del protestantismo, allá por el siglo XVI, los expositores católicos se han esforzado por presentar al purgatorio dentro de una óptica de defensa de la fe.

De las actas de la llamada Disputa de Leipzig, del año 1519, está tomada la proposición 37 de las tesis luteranas condenadas por el Papa León X, que dice lo siguiente: "*El purgatorio no puede probarse por la Sagrada Escritura canónica*" (Dz 777, Ds 1478). Esta tesis de Lutero se fundamenta en su negación de la canonicidad de los dos libros de los Macabeos, a los cuales considera apócrifos.

A lo largo del tiempo han sido frecuentes las discusiones sobre el valor de los pasajes de la Sagrada Escritura que suelen presentarse a favor de la existencia del purgatorio. Quizás la discusión se deba sobre todo a que más que buscar el fundamento bíblico de la doctrina del purgatorio lo que se intenta es aquilatar si los textos contienen todos y cada uno de los elementos que pertenecen a la idea dogmática que se tiene de él, pero que en realidad son fruto de un lento proceso de desarrollo sobre esta materia.

Dice Leonardo Boff que al echar mano de los textos bíblicos es conveniente hacerse una reflexión de carácter hermenéutico, ya que en vano buscaremos un pasaje bíblico que hable formalmente del purgatorio. Los textos, dice Boff, "*se deben leer y releer en el ambiente en que fueron escritos, dentro de las coordenadas religiosas y de la fe que reflejan*".

VIII.B.1.- Los textos.

1).- 2 Mac 12,40-46.

Uno de los pasajes clásicos en torno al tema que tratamos es el de 2 Mac 12,40-46, que en su texto griego original dice lo siguiente: "*Y habiendo recogido dos mil dracmas por una colecta, los envió (Judas Macabeo) a Jerusalén para ofrecer un sacrificio por el pecado, obrando muy bien y pensando noblemente de la resurrección, porque esperaba que resucitaran los caídos, considerando que a los que habían muerto piadosamente está reservada una magnífica recompensa; por eso oraba por los difuntos, para que fueran liberados de su pecado*".

El contexto de este pasaje bíblico es el siguiente: Cerca del año 160 a. C., los seguidores de Judas Macabeo se habían enfrentado al ejército invasor del pagano Gorgias, que intentaba obligarlos a que renegaran de su fe, y algunos de ellos perdieron la vida en el combate; pero cuando sus compañeros recogieron los cadáveres para sepultarlos entre sus ropas encontraron amuletos y objetos de culto idolátrico cuya posesión estaba severamente prohibida por la Ley. Así pues, Judas Macabeo se dio cuenta que los soldados muertos por defender su religión merecían una magnífica recompensa, pero al mismo tiempo se habían hecho acreedores a un castigo por su pecado al haber violado la Ley. En estas condiciones fue que decidió que era conveniente "*ofrecer un sacrificio por el pecado*" en el Templo de Jerusalén, con la esperanza de que quienes habían muerto en defensa de la patria y la religión lograrían el perdón de Dios por su pecado y participarían en la resurrección.

Para la exégesis de este pasaje el autor C. Pozo advierte en su libro titulado "Teología del más allá" los siguientes elementos: 1.- El redactor de este texto, inspirado por Dios, no solamente alaba la acción sino también la persuasión de Judas, lo que no podría haber hecho si el modo de pensar de Judas Macabeo hubiera sido equivocado. 2.- Los elementos esenciales del pensamiento de Judas Macabeo son a).- Que los difuntos no han muerto en estado de condenación o enemistad con Dios; b).- Que sin embargo les falta todavía algo para ser

salvados; c).- Que todo se hace pensando en su resurrección, para que en ella reciban la misma suerte que los demás judíos piadosos.

2).- 1 Cor 3,10-15.17

Mucho se ha discutido sobre el valor probativo de la existencia del purgatorio contenido en los pasajes de la Carta de Pablo a los Corintios en los que se dice que los obreros apostólicos deben de seleccionar cuidadosamente los materiales que empleen en la edificación de la Iglesia: *"Conforme a la gracia de Dios que me fue dada, yo, como buen arquitecto, puse el cimiento, y otro construye encima. ¡Mire cada cual cómo construye! Pues nadie puede poner otro cimiento que el ya puesto, Jesucristo. Y si uno construye sobre este cimiento con oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, paja, la obra de cada cual quedará al descubierto; la manifestará el Día que ha de revelarse por el fuego. Aquél, cuya obra, construida sobre el cimiento, resista, recibirá la recompensa. Mas aquél, cuya obra quede arrasada, sufrirá daño. El, no obstante, quedará a salvo, pero como quien pasa a través del fuego... Si alguno destruye el santuario de Dios, Dios le destruirá a él; porque el santuario de Dios es sagrado, y vosotros sois ese santuario"*.

El texto anterior, nos dice el autor Ruiz de la Peña en su libro "La otra dimensión. Escatología cristiana", parece clasificar a los predicadores del Evangelio en tres categorías: 1.- Los que han usado buenos materiales y recibirán recompensa; 2.- Los que en vez de edificar han destruido, serán destruidos ellos mismos; 3.- Aquellos que habiendo edificado, no han sido suficientemente escrupulosos en la elección de los materiales. A estas tres clases de apóstoles corresponderían tres diferentes retribuciones: el premio de la vida eterna, el castigo de la muerte eterna, y la corrección dolorosa (salvarse pasando a través del fuego) que implicaría la doctrina del purgatorio. Todo el pasaje anterior está redactado en un estilo alegórico, en donde las expresiones "el día" y "el fuego" pertenecen a las bien conocidas imágenes apocalípticas del Juicio Final; entender "el día" como designación de un supuesto juicio particular o "el fuego" como la expiación de una pena en el purgatorio es violentar el sentido del texto. Por otra parte, puesto que Pablo sitúa la escena de su Carta a los Corintios en el último día del mundo, cuando según la dogmática ya no habrá purgatorio, parece poco fundamentado deducir de este pasaje una enseñanza sobre un estado purificador situado entre la muerte de la persona y el Juicio Final, en el que, según el versículo 15, el daño que sufrirá el penado no será tal que implique condenarse; se salvará, pero con dificultad y angustia. En resumen, más que hacer hincapié en éste o aquél texto cuestionable, sería preferible fijarse en ciertas ideas generales que son clara y repetidamente enseñadas en la Biblia y que pueden considerarse como el núcleo germinal de nuestro dogma, una de ellas es la constante persuasión de que sólo una absoluta pureza es digna de ser admitida en la visión de Dios.

El complicado ceremonial de culto israelita tendía a impedir que compareciesen ante Yahweh los impuros, incluso si su mancha consistía en meras impurezas legales; por eso el terror de ver a Dios cara a cara (Ex 20,18ss), tan común entre el pueblo, procedía de una viva conciencia de indignidad e impreparación. Asimismo, diversos pasajes del Nuevo Testamento ratifican la exigencia de una total pureza para poder participar de la vida eterna, por ejemplo *"Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios"* (Mt 5,8); *"Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial"* (Mt 5,48); *"Nada profano entrará en ella"* (en la Nueva Jerusalén) (Ap 21,27).

Otra idea, quizá la más importante y el verdadero fundamento teológico de la doctrina del purgatorio, es la responsabilidad humana en el proceso de justificación, que implica la necesidad de una participación personal en la reconciliación con Dios así como la aceptación de las consecuencias penales que se derivan de los propios pecados. Como un ejemplo de esto, en 2 Sam 12,13ss se recoge un caso típico de separación entre culpa y pena, allí el perdón de Dios no exime a David de sufrir el castigo de su pecado.

Estas ideas nos descubren la posibilidad de que algún justo que haya muerto sin haber alcanzado el grado de madurez espiritual requerida para vivir en comunión con Dios, la logre mediante una complementaria purificación extraterrena, ya que la legitimidad de los sufragios por los muertos está garantizada por un uso que se remonta al judaísmo precristiano.

VIII.C.- La doctrina de los Concilios.

La doctrina católica sobre el purgatorio adquirió su forma eclesiástica definitiva en dos concilios medievales en los que intentó restablecer su unidad con la Iglesia de Oriente. Los cristianos de oriente no habían tenido ningún punto de controversia con la Iglesia latina sobre esta doctrina sino hasta el siglo XIII, cuando ocurrieron estos concilios.

VIII.C.1.- Concilio de Lyon, año 1274.

Según el autor Ruiz de la Peña, en su obra antes citada, la oposición de parte de los teólogos orientales a la doctrina católica sobre el purgatorio se limitó durante el concilio de Lyon a tres aspectos, que son los siguientes:

- 1.- El carácter local del purgatorio, al cual los orientales entendían como un estado y no como un lugar.
- 2.- La existencia de fuego en el purgatorio, que les recordaba la herejía origenista de un infierno temporal.
- 3.- Sobre todo la naturaleza expiatoria, penal, de un estado que ellos consideraban purificadorio, en el cual los difuntos madurarían gracias a los sufragios de la Iglesia y no por soportar un castigo.

Este último elemento es el que nos da la clave del desacuerdo doctrinario: se trata en última instancia de una consecuencia de dos modos diferentes de concebir la redención subjetiva. Para los orientales la justificación del hombre se entiende como un proceso de divinización progresiva que lo va devolviendo a la imagen de Dios por un proceso paulatino de purificación.

VIII.C.2.- El concilio de Florencia, año 1239.

La discrepancia con la Iglesia de Oriente fue abiertamente afrontada durante el concilio de Florencia, en el que se reconoció la parte de razón que correspondía a la crítica de los orientales, y en consecuencia se omitieron del texto dos componentes que intervinieron en el de Lyon: que el purgatorio es un lugar y que entre sus penas se encuentra la de soportar el fuego. Pero el concilio de Florencia también formuló la siguiente definición: "*Además, si habiendo hecho penitencia verdaderamente, murieron en la caridad de Dios antes de haber satisfecho con frutos dignos de penitencia por los pecados de comisión y de omisión, sus almas, después de la muerte, son purificadas con penas purgatorias; y para ser librados de estas penas les aprovechan los sufragios de los fieles vivos, a saber, los sacrificios de la misa, las oraciones y las limosnas, y otros oficios de piedad que suelen hacerse, según las instituciones de la Iglesia*" (Dz 693).

En suma, las tres notas que integran el concepto dogmático del purgatorio son: 1.- La existencia de un estado en el que los difuntos no enteramente limpios de culpa son "purificados"; 2.- El carácter penal de ese estado, y en este punto la Iglesia no ha creído poder ceder a los requerimientos de los orientales, si bien no llega a precisar en qué consisten concretamente esas penas; 3.- La ayuda que los sufragios de los vivos prestan a los difuntos que se encuentran en ese estado de purificación.

VIII.C.3.- El Concilio de Trento.

Junto con la Reforma, el siglo XVI trajo otro período crítico para la doctrina del purgatorio. En 1519 Lutero señaló que no se encontraba fundamento alguno para esta doctrina en las Escrituras canónicas, pero continuó creyendo en su existencia basándose principalmente en la tradición patrística, sin captar la incoherencia que esto introducía en su sistema; sin embargo cuando poco después compareció ante la Dieta de Augsburgo ya condicionaba su existencia, y por último sus conclusiones en contra cristalizaron en el manifiesto "Widerruf von Fegfeuer" (Retractación del Purgatorio) que escribió en 1530.

Por parte del concilio de Trento, es significativo el hecho de que solamente haya aludido al purgatorio desde el punto de vista doctrinal en uno de sus cánones del Decreto sobre la Justificación; en él dice lo siguiente:

"Si alguno dijere que después de recibida la gracia de la justificación, de tal manera se le perdona la culpa y se borra el resto de la pena eterna a cualquier pecador arrepentido, que no queda resto alguno de pena temporal que haya de pagarse en este mundo o en el otro en el purgatorio, antes de que pueda abrirse la entrada del Reino de los Cielos, sea anatema" (Secc. VI, canon 30).

Este canon no representa ninguna novedad respecto a lo definido en Florencia, pero sitúa la controversia interconfesional en el lugar que le corresponde, o sea en la temática del proceso de remisión de los pecados y la santificación del hombre. Por lo demás, en el campo disciplinar Trento emitió un decreto animado por un sano espíritu de autocritica, en el que prohíbe exponer la doctrina del purgatorio recargándola de aditamentos inútiles. Dice este decreto lo siguiente:

"Puesto que la Iglesia católica, ilustrada por el Espíritu Santo, apoyada en las Sagradas Letras y en la antigua tradición de los Padres, ha enseñado en los sagrados concilios, y últimamente en este ecuménico concilio, que existe el purgatorio y que las almas allí detenidas son ayudadas por los sufragios de los fieles, particularmente por el aceptable sacrificio del altar, manda el santo concilio a los obispos que diligentemente se esfuercen para que la sana doctrina sobre el purgatorio, enseñada por los santos Padres y por los santos concilios, sea creída, mantenida, enseñada y en todas partes predicada por los fieles de Cristo. Delante, empero, del pueblo rudo, exclúyanse de las predicaciones populares las cuestiones demasiado difíciles y sutiles, y las que no contribuyan a la edificación, y de las que la mayor parte de las veces no se sigue acrecentamiento alguno de la piedad. Igualmente no permitan que sean divulgadas y tratadas las materias inciertas y que tienen apariencia de falsedad. Aquellas, empero, que tocan a cierta curiosidad y superstición, o saben a torpe lucro, prohíbanlas como escándalos y piedras de tropiezo para los fieles".

VIII.C.4.- El concilio Vaticano II.

En la Constitución Dogmática Lumen Gentium No. 49, el concilio Vaticano II describe la realidad eclesial en toda su amplitud y coloca al purgatorio como uno de los tres estados eclesiales al decir "*Algunos de sus discípulos peregrinan en la tierra; otros, ya difuntos, se purifican, mientras otros son glorificados*".

Más adelante, en el número 50, se recuerda la práctica de la Iglesia de orar por los fieles difuntos —práctica que se remonta hasta los tiempos primitivo— y con las palabras de 2 Mac 12,46 alaba este uso diciendo "*porque santo y saludable es el pensamiento de orar por los difuntos, para que queden libres de sus pecados*". En el número 51 el concilio propone de nuevo, trayéndolos así a la memoria, los acuerdos de los concilios de Florencia y Trento en las partes que se refieren al purgatorio y a la oración por los difuntos.

Con lo que hasta aquí se ha dicho se pone en claro el significado esencialmente cristiano de la doctrina del purgatorio: Se trata de un proceso radicalmente necesario para la transformación del hombre, gracias al cual se hace apto para recibir a Cristo, apto para recibir a Dios, y en consecuencia apto para entrar en la comunión de los santos.

VIII.C.5.- Bibliografía específica.

La bibliografía que hace referencia particularmente a los temas tratados en este capítulo es la siguiente:

Pozo C.: Teología del más allá. Madrid, 1969, pp. 240-254.

Boff L.: Hablamos de la otra vida. Bilbao, 1985, pp. 59-71.

Ratzinger J.: Escatología. Barcelona 1980, pp. 204-216.

Ruiz de la Peña: La otra dimensión. Escatología cristiana. Madrid, 1975, pp. 327-343.

CAPITULO IX EL INFIERNO, LA MUERTE ETERNA.

IX.A.- Introducción.

Según la fe cristiana, la historia de la humanidad no tiene dos fines sino solamente uno que es la salvación; la salvación es por lo tanto el objeto propio de la Escatología.

Mientras que el triunfo de Cristo y de los suyos es una certeza de fe absoluta de la historia y de la comunidad humanas, la condenación es una posibilidad factible solamente en casos particulares; de hecho, una de las más fuertes convicciones del Antiguo Testamento es la bondad de Dios y de sus obras, por eso el Génesis dice, "*Dios vio que era bueno todo cuanto había hecho...*" (Gn 1); y el libro de Sabiduría "*...no fue Dios quien hizo la muerte ni se recrea en la destrucción de los vivientes*" (1,13); y en el profeta Ezequiel, que "*no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva*" (18,23).

El Nuevo Testamento define a Dios como Amor (1 Jn 4,8) y sabe que quiere que todos los hombres se salven y conozcan la verdad (1 Tim 4,8), que no quiere que alguien perezca sino que todos se conviertan (2 Pe 3,9).

Además, las parábolas del perdón, del hijo pródigo, del fariseo y el publicano, de la dracma y de la oveja perdidas, son otras tantas expresiones plásticas de que Dios quiere la vida del pecador y busca su salvación. Jesucristo mismo en el cuarto evangelio se presenta como el Salvador (Jn 3,17; 12,46-47).

IX.B.- La muerte eterna, en la Sagrada Escritura.

La Sagrada Escritura contempla otra posibilidad, la de que el hombre fracase en su destino de alcanzar la salvación y se hunda en un horror que sobrepasa todo lo imaginado: la condenación.

IX.B.1.- En el Antiguo Testamento.

El Antiguo Testamento no tenía todavía idea de la salvación porque aún no se había dado la encarnación del Salvador. Para los antiguos judíos, el premio destinado a los justos por su cumplimiento de la Ley sería recibido en el transcurso de su vida humana. Sí existía el concepto de una vida después de la muerte, de un sobrevivir a la muerte, pero sin hacer referencia a la salvación ni la condenación eterna, sino solamente suponiendo la existencia de un lugar en donde transcurriría esa segunda vida tanto para los justos como para los impíos; este lugar era el Seol, o lugar de los muertos.

El antecedente más cercano a esta palabra Seol es shoal, que significa "ser profundo". El Seol, en efecto, a semejanza del hades griego o del arallu sirio-babilónico, era un mundo subterráneo al cual debían descender los que iban a él (Gn 37,35; Num 16,30-33), de suerte que a los muertos se les designaba frecuentemente como "los que bajan a la fosa" (Sal 28,1; 30,4; 88,5), y se le ubicaba en lo más profundo del abismo (Sal 63,10; 86,13; 88,7). El Seol estaba en el extremo opuesto al cielo, lo más lejos posible de la morada de Dios; entre Dios y los muertos se interponía una distancia insalvable, pero además el regreso al mundo de los vivos resultaba imposible para los muertos, pues el Seol era el lugar sin retorno (Job 7,9-10; 10,21; 16,22). El Seol era, pues, el lugar de todos los muertos, fueran pequeños o grandes, esclavos o señores, necios o sabios, reyes o súbditos, justos o pecadores. Si la situación de los habitantes del Seol se consideraba siempre penosa, hasta el grado de que algunos textos lo llaman "lugar de perdición" (Sal 88,12; Job 26,6; 28,22), ello se debe no tanto a una disposición de la justicia distributiva como a la concepción bíblica de la vida y la muerte. Conforme al Antiguo Testamento, la vida terrena debía ser considerada como un bien precioso porque el hombre es un "ser en el mundo" y Dios es quien se la ha otorgado como un don. La muerte en sí se consideraba como un mal porque privaba al hombre de ese don de Dios. De cualquier forma, la muerte era un mal, algo no deseado, por eso para los judíos del Antiguo Testamento la retribución por el comportamiento de una persona tenía que pensarse en términos de premio o castigo recibidos durante el transcurso de su vida.

La realidad del castigo eterno o de la muerte eterna se insinúan ya desde los Salmos del Antiguo Testamento, en los que el Seol comienza a delinearse como la morada de los impíos. Posteriormente el texto del tercer Isaías describió a los pecadores como cadáveres yacentes fuera de la Jerusalén escatológica, perpetuamente atormentados por el gusano y el fuego (Is 66,24) Esa descripción constituye el antecedente más cercano de las imágenes del infierno contenidas en el Nuevo Testamento (la gehenna). Daniel 12,2 se refiere a un "oprobio" u "horror eterno", y el libro de la Sabiduría contiene un largo pasaje sobre el destino de los impíos (5,14-23).

IX.B.2.- En el Nuevo Testamento.

a).- Formulación negativa.

En el Nuevo Testamento la condenación eterna se encuentra formulada con una serie de expresiones que significan, dentro de su variabilidad, la negación de aquella comunión con Dios que constituye la bienaventuranza de los muertos. Se habla de perder la vida en Mc. 8,35; de que los pecadores son echados fuera de la mesa del banquete en Lc 13,28-29); de que las vírgenes necias quedan fuera del convite de bodas (Mt 25,10-12). Pablo habla de no heredar el Reino (1 Cor 6,9-10) y el apóstol Juan de no ver la Vida (3,6). Todas estas fórmulas tienen en común que presentan al estado de condenación como la exclusión del acceso a la compañía de Dios en la que los hombres alcanzan la vida eterna. En estas expresiones el infierno es presentado como lo opuesto a la gloria. Es evidente que este estado de la muerte es tan definitivo e irrevocable como el de la vida eterna. El calificativo de "eterno" tiene la misma significación cuando se aplica a la salvación que cuando se refiere a la condenación del finado.

b).- Formulación positiva.

Además de las expresiones negativas que acabamos de ver, el Nuevo Testamento se refiere a la muerte eterna con numerosas descripciones expresadas en términos positivos. Se habla así de la "gehenna del fuego" (Mc 18,9), del "horno de fuego" (Mt 13,50); del "fuego que no se apaga" (Mc 9,43.48); del "llanto y rechinar de dientes" (Mt 13,42); del "fuego que arde con azufre" (Ap 19,20), etc.

La preponderancia de la imagen del fuego se explica mejor en el ambiente palestino, donde el destino final de la basura y de las cosas inservibles era el fuego; así por ejemplo, el árbol que no da fruto será echado al fuego (Mt 3,10); lo mismo sucederá con la paja, una vez que haya sido separada del trigo (Mt 3,12); pero para nosotros el significado más obvio de que alguien sea echado al fuego es que las quemaduras que reciba le produzcan un dolor sumamente agudo y penetrante.

c).- Ambas formulaciones juntas.

No hay razones exegéticas para diferenciar el significado de una y otra serie de textos; se trata en ambas series de lo mismo, de la muerte eterna, aunque expresada con diferentes recursos de estilo. En unos se la describe como exclusión de la compañía de Dios, en los otros se prefiere resaltar el dolor intenso que tal exclusión produce en el condenado.

IX.C.- La muerte eterna según la Tradición y el Magisterio.

IX.C.1.- Durante los siglos del I al III.

Los textos de los primeros años se limitan a seguir de cerca los temas más conocidos del Nuevo Testamento: "*No os hagáis ilusiones, hermanos míos, los que corrompen una familia no heredarán el Reino de Dios; el corruptor de la fe irá al fuego inextinguible*" (Ignacio de Antioquía a los Efesios 16,1-2). San Justino presentó al infierno como la más eficaz contribución de la fe cristiana a la justicia humana, a la convivencia pacífica y al orden social, ya que la doctrina sobre el infierno hace que no queden impunes los crímenes de los malvados (Apo Y,12; II,9).

El consenso general de la era Patrística se rompe con Orígenes. Este teólogo de Alejandría se apartó en dos puntos de lo que venía siendo la interpretación generalizada del dato revelado. En primer lugar Orígenes puso en duda el carácter eterno de la condenación al opinar que los textos de la Sagrada Escritura sobre la muerte eterna cumplen con una función conminatoria, pero que las penas eternas son en realidad temporales y medicinales.

Orígenes sostenía la doctrina de la apocastasis o restauración universal de todos los seres, según la cual al final de los tiempos todos serán redimidos, aún los peores pecadores y los mismos demonios o ángeles caídos, porque hay un tiempo de purificación o de restauración en el infierno pero al final todos los seres participarán de la salvación de Jesucristo. No existe por lo tanto el castigo eterno para Orígenes (ver Peri Arkon I,3; I,6; 3,6.6), pero su doctrina fue condenada por la Iglesia en el sínodo de Endemousa el año 543 (Dz 211 canon 9) en los siguientes términos: "*Si alguno dice o siente que el castigo de los demonios o de los hombres impíos es temporal y que en algún momento tendrá fin, o que se dará la reintegración de los demonios o de los hombres impíos, sea anatema*". Es importante hacer notar que el mismo Orígenes confesaba que "*todas estas cosas las trato con gran temor y cautela, más teniéndolas por discutibles y revisables que estable-ciéndolas como ciertas y definitivas*" (P. Arkon I,6.1). El mismo Orígenes estaba consciente de que sobre este punto la Iglesia no se había pronunciado, y él solamente pretendía sugerir una hipótesis explicativa de aspectos de la doctrina cristiana que aún no estaban definidos en su tiempo; así lo asentó en el prólogo de su obra. Años después de la muerte de Orígenes san Jerónimo tradujo su obra del griego al latín, y al hacerlo omitió el prólogo en que el autor había establecido su posición, y esta omisión no permitió a la posteridad hacer un juicio correcto sobre la doctrina del teólogo alejandrino. Otro punto importante del pensamiento de Orígenes es el relativo al fuego del infierno. Orígenes se opone a que se acepte literalmente el significado de la pena del fuego que menciona la Sagrada Escritura, y dice lo siguiente: "*¿Qué significa la pena del fuego eterno?... todo pecador enciende para sí mismo la llama del propio fuego. No que sea inmerso en un fuego encendido por otros y existente antes de él, sino que el alimento y materia de ese fuego son nuestros pecados... Así, el fuego infernal de la Escritura es símbolo del tormento interior del condenado, afligido por su propia deformidad y desorden*".

IX.C.2.- Formulación dogmática sobre el infierno.

Mientras que la doctrina sobre la vida eterna fue uno de los primeros artículos tratados por los documentos del Magisterio de la Iglesia, la doctrina sobre el infierno no apareció en los primeros símbolos de la fe, sino que se desarrolló posteriormente. La primera afirmación dogmática sobre su existencia se encuentra en el "Quicumque", el cual es un documento redactado a fines del siglo V también conocido como "Símbolo Atanasiano"; en él dice: "*... y dar cuenta de sus propios actos, y los que obraron bien irán a la vida eterna; los que mal, al fuego eterno*". El Cuarto concilio de Letrán, celebrado en el año 1215, emitió una profesión de fe contra la herejía albigense en estos términos: "*... para recibir según sus obras, ora fueren malas, ora buenas; aquellos, con el diablo, castigo eterno, y éstos, con Cristo, gloria sempiterna*" (Dz 428). Esta declaración la hizo el concilio en contra de una doctrina que no admitía otro estado de purificación que el de la encarnación, y al respecto decían sus seguidores que las almas de los pecadores sufrirían tantas encarnaciones como fueran necesarias para librarse de sus culpas. Un siglo después, en el año 1336, la constitución dogmática Benedictus Deus del Papa Benedicto XII luego de exponer en detalle lo concerniente a la visión de Dios, dijo: "*las almas de los que salen del mundo con pecado mortal actual, inmediatamente después de su muerte bajan al infierno donde son atormentadas con penas infernales, y no obstante, en el día del Juicio todos los hombres comparecerán con sus cuerpos ante el tribunal de Cristo, para dar cuenta de sus propios actos...*" (Dz 531). Tomando en cuenta que en un contexto anterior se había

definido la vida eterna como visión inmediata de Dios, es lícito suponer que las "penas infernales" a que se refiere esta constitución consisten fundamentalmente en el completo y definitivo distanciamiento de Dios.

La constitución *Lumen Gentium* del concilio Vaticano II ha tocado el tema del infierno transcribiendo diversos textos del Nuevo Testamento, como los siguientes: *"es necesario... que veamos constantemente para que... no se nos mande, como a siervos malos y perezosos (Mt 25,26), ir al fuego eterno (Mt 25,41), a las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y rechinar de dientes (Mt 22,13; 25,30). Al fin del mundo saldrán... los que obraron el mal para la resurrección (Jn 5,29)" (LG 46).*

IX.D.- Reflexiones teológicas.

IX.D.1.- El infierno, creación del hombre.

El infierno no es creación de Dios porque la voluntad divina no puede crear ni querer el pecado, ni su fruto que es la muerte eterna; creer otra cosa equivaldría a pensar que el hombre estaba predestinado por Dios para condenarse. La Iglesia ha rechazado la doctrina de la predestinación cuantas veces ha aparecido en la historia; desde el siglo V con Lúcido hasta el calvinismo y el jansenismo del siglo XVII.

Si la Iglesia ha considerado herética la doctrina que atribuye a Dios la voluntad de condenar al hombre, habrá que buscar en el hombre la causa por la que existe el infierno; por eso en Jn 3,17ss. se habla de que la muerte eterna brota de las profundidades de la opción humana, de modo que el juicio de condenación será más bien autojuicio. Para que el infierno exista no es necesario que Dios lo haya querido, basta con que el hombre libre y conscientemente haya optado por una vida sin Dios.

IX.D.2.- El infierno nos enseña la libre responsabilidad del hombre.

El examen de la doctrina del infierno contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradición de la Iglesia confirma lo dicho al principio de este tema: el único fin de la historia humana es la salvación, siendo esta por consiguiente el objetivo propio de la Escatología.

Quien compare la promesa del cielo con la amenaza del infierno como si ambas opciones, la vida y la muerte eternas, gozaran de los mismos privilegios en el ámbito de la fe cristiana, estaría deformando el sentido del Evangelio. Por eso es que aunque en muchas ocasiones la Iglesia ha sancionado con su autoridad el testimonio de salvación definitiva de sus fieles, jamás ha asegurado que una sola persona se haya condenado. Esto, sin embargo, tam-poco significa que la Iglesia crea que todos han de salvarse, pues como vimos anteriormente condenó la doctrina de Orígenes porque vió que adolecía de una grave ambigüedad, al proponer la salvación generalizada haciendo una extrapolación del dato revelado sobre la salvación; y es que la Iglesia sabe que la salvación eterna está prometida a la humanidad como a un todo, pero no necesariamente tiene que ser concedida a todos y cada uno de sus miembros.

La Iglesia también condenó la doctrina propuesta por Orígenes porque menoscaba la libertad humana. En efecto, si la condenación eterna no existiera, tampoco existiría la libertad humana para escoger entre la salvación de vivir al lado de Dios y la condenación de perma-necer eternamente alejado de él.

CAPITULO X LA RESURRECCION DE LOS MUERTOS ES LA RESURRECCION DE LA CARNE.

X.A.- Introducción.

Lo acontecido en Cristo con su resurrección significó la confirmación categórica de la esperanza cristiana: Dios no abandonará a sus elegidos en poder de la muerte.

El Nuevo Testamento proclama como esperanza específicamente cristiana la resurrección de los muertos, doctrina que la Carta a los Hebreos menciona como uno de los temas fundamentales de la catequesis en los primeros años de vida de la Iglesia (6,1-2). Desafortunadamente con el tiempo la esperanza de la resurrección fue sustituida por la convicción de que el alma es inmortal. La razón que hubo para ello se encuentra en el desprecio filosófico y moral que la cultura griega sentía hacia el cuerpo material en comparación con el espíritu que lo anima; ese desprecio de lo material fue adoptado por el cristianismo cuando comenzó a utilizar la filosofía griega como medio para expresar el mensaje revelado, y la sustitución de conceptos resultante vino a convertirse en uno de los más graves malentendidos a que se ha visto expuesto el cristianismo.

La diferencia entre la inmortalidad del alma y la resurrección de los muertos es demasiado significativa para pasarla por alto: Con la inmortalidad del alma se afirma que su misma existencia actual perdurará viviendo eternamente, mientras que con la resurrección de los muertos lo que se afirma es la divinización o glorificación del ser humano con cuerpo y alma, que así alcanzará una vida plena semejante a la que recibió la humanidad de Jesucristo al resucitar.

X.B.- La doctrina contenida en la Sagrada Escritura.

Aunque los evangelios y el libro de Hechos de los Apóstoles afirman la resurrección de los muertos (Jn 11,24; Mc 12,18-27; He 23,6-8), enfocan su atención —como es natural— a la resurrección de Jesús.

Con relación a este tema, entre la obra de san Pablo destaca su primer Carta a los Tesalonicenses (4,13-17), donde el apóstol tranquiliza a esa comunidad del temor de que sus hermanos ya muertos quedaran fuera de la salvación de Cristo una vez que se realizara su parusía o segunda venida. La explicación que Pablo les envía quiere dejar fuera de toda duda que el hecho de estar vivo cuando llegue el momento del juicio final no implica especiales ventajas para nadie, porque una posible inferioridad de los muertos respecto a los vivos quedaría

eliminada por la resurrección: "*los muertos en Cristo resucitarán primero*". Pablo emplea una palabra griega que da a entender el papel aglutinante que tendrá la resurrección para hacer que todos, vivos y muertos, participen simultánea y solidariamente de la gloria de la venida de Cristo, y dice: "*nosotros... junto con ellos... seremos arrebatados al encuentro del Señor*"(17).

La primer Carta de Pablo a los Corintios contiene su texto más importante sobre la resurrección; en ella comienza (1-11) revalidando el significado de que Cristo haya muerto y se encuentre resucitado, para continuar enumerando a los testigos de ese hecho prodigioso: un numeroso grupo de personas dignas de todo crédito, algunas de las cuales todavía vivían para confirmarlo, y entre ellas estaba el propio Pablo. Una segunda sección de esta carta (12-19) aprovecha polémicamente el hecho de la resurrección: Si no es cierto que los muertos resucitan, si la resurrección es imposible, entonces tampoco Cristo pudo haber resucitado (12-15), entonces no habríamos sido salvados (14.17), no seríamos testigos veraces de Dios (15) y no habría ninguna esperanza más allá de la muerte (18-19). Pablo inicia a continuación una tercera sección con dando giro brusco en su argumento: "*pero nó: Cristo resucitó de entre los muertos como primicias de los que durmieron*" (20). Pablo dice que Cristo no resucitó solo, sino que lo hizo como "primicias", y con esta palabra indica una relación solidaria entre la resurrección de Cristo y la nuestra: Cristo resucita como primero de una serie de resurrecciones entre la que estará la nuestra.

En la cuarta sección que se distingue de esta carta (29-34), el apóstol desarrolla la idea de la salvación consumada: el bautismo de los difuntos (29) y la vida de renuncias y de lucha continua (30-32) muestran la necesidad de confiar en la resurrección, sin la cual esas renuncias y sacrificios de la vida no tendrían sentido y todo quedaría en la filosofía existencialista del "comamos y bebamos que mañana moriremos".

Una última sección (35-49) responde a la pregunta que todos se hacían: ¿Cómo resucitarán los muertos, con qué cuerpo? La imagen de la semilla propuesta por Pablo trata de ilustrar la necesidad de pasar por la muerte en atención a la transformación definitiva del ser; Pablo presenta así al cuerpo actual como el "grano desnudo" que no es todavía el cuerpo definitivo; desde este cuerpo provisional que hoy poseemos no podemos ni siquiera imaginar como será nuestra corporalidad resucitada.

Cuando Pablo habla del cuerpo resucitado no piensa en la reanimación de un cadáver, ni que la identidad de la persona se base en la continuidad material entre el cuerpo presente y el futuro, sino en la permanencia del yo en dos formas diferentes de existencia: la terrestre y la celeste, la psíquica y la pneumática.

Muchos otros pasajes de Pablo hablan del paralelo entre la resurrección de Cristo y la nuestra, tales como Rom 8,11; 1 Cor 6,14; 2 Cor 4,14; etc., pero el cristocentrismo absoluto en la concepción paulina de la resurrección implica otra importante característica, su índole corporativa: Es el Cuerpo de Cristo quien resucita alcanzando así su plenitud, y los individuos singulares llegarán a la resurrección en cuanto que se hagan miembros de ese Cuerpo. Este carácter comunitario de la resurrección de los muertos está sugerido en 1 Tes 4,15-17; por esta pasaje la esperanza de los cristianos en la resurrección no puede ser la de una consumación puramente individual, sino que solamente en el "hombre perfecto", en ese nuevo estatuto corporativo que es el Cuerpo de Cristo, es que el ser humano alcanzará la plenitud de su existencia (ver Ef 4,13).

X.C.- La doctrina del Magisterio.

La parte del Credo que habla de la resurrección de la carne se encuentra ya desde en las más antiguas versiones de los símbolos de la fe, tanto de los concilios provinciales como de los ecuménicos; tales expresiones de la fe de la Iglesia incluyen tres precisiones básicas sobre lo que se cree:

- a).- La resurrección es un evento escatológico que tendrá lugar "*el último día*", "*a la llegada de Cristo*", "*el día del juicio*", "*al fin del mundo*", etc.; esto significa que la consumación de la redención no se da para el cristiano en el momento de su bautizo, ni en el de su muerte, sino que se trata de un proceso que se inicia con el bautismo y que tendrá su consumación más allá de la muerte de cada persona.
- b).- La resurrección será un evento universal: "*Resucitarán todos los hombres*" incluyendo a justos y pecadores; al respecto recordemos lo afirmado por el concilio Vaticano II: "*Al fin del mundo saldrán los que obraron el bien para la resurrección de la vida; los que obraron el mal, para la resurrección de condenación*" (Jn 5,29; LG 48).
- c).- El concepto de resurrección incluye la identidad somática y psíquica: los muertos resucitarán "*con sus cuerpos*", "*en esta carne en la que ahora vivimos*", "*con sus propios cuerpos, los que ahora poseen*"; será una resurrección "*de esta carne... y no de otra*". El concilio de Toledo (675) dijo respecto a esto: "*Creemos que resucitaremos no en una carne aerea o de cualquier otro tipo, como algunos deliran, sino en esta en la que vivimos, subsistimos y obramos*" (Dz 287).

X.D.- Conclusiones.

X.D.1.- Al resucitar, seguiremos existiendo.

El dato más importante de la doctrina sobre el dogma de la resurrección de la carne es el de la afirmación de la identidad del yo, o de la conciencia que tenemos de nuestra existencia personal durante nuestra vida física terrena, y del yo o conciencia que seguiremos teniendo después de resucitar en Cristo. Sobre esto hay que distinguir que son dos cosas el ser yo y el tener cuerpo; ambas son importantes, pero la afirmación fundamental del dogma es la identidad de conciencia en las tres etapas de la existencia: en la vida terrena, durante la muerte física y luego de la resurrección en plenitud. El problema de la permanencia del cuerpo lo veremos mas adelante, pero no afecta a la enseñanza básica del dogma sobre la resurrección.

Volvamos ahora al tema de la conciencia: Cuando analizamos las infraestructuras antropológicas nos damos cuenta que el ser humano es un espíritu encarnado, lo cual implica que nuestro espíritu y todo lo no material que hay en nosotros queda condicionado por nuestra corporalidad, o se expresa por medio de nuestra corporalidad, hasta el grado de que en la vida actual no podemos pensar ni tener ideas o conciencia de la realidad si no es basados en los sentidos de nuestro cuerpo. Tenemos conciencia de las cosas porque vivimos en un cuerpo que las siente. El gran temor que se siente hacia la muerte se debe principalmente al pensamiento de desaparecer para siempre en la nada. Es el miedo a dejar de ser, dejar de sentir, de dejar de existir; pero ese miedo se siente por la dependencia que tiene nuestro espíritu del cuerpo material en el que se aloja, pues según nuestra experiencia sabemos que a medida que se va debilitando nuestra corporalidad se va desvaneciendo nuestra conciencia de las cosas; por eso concluimos que si nuestro cuerpo dejara de moverse dejaría al mismo tiempo de existir. Pero lo que la Iglesia enseña es otra cosa: es que seguiremos existiendo. Si muriéramos hoy, seguiríamos dándonos cuenta del día en que vivimos, de las personas que conocemos, de lo que estamos haciendo y de lo que pensamos hacer en el futuro, aun cuando para ello no dependamos ya de nuestro cuerpo; de allí que la Iglesia permita la incineración de los cuerpos de los difuntos, porque lo importante no es lo material que se pierde sino la conciencia del yo que permanece.

Esta es la enseñanza fundamental de la Iglesia, pero nos queda por resolver un problema sobre la resurrección de la carne: ¿Con qué cuerpo vamos a resucitar?

X.D.2.- ¿En qué cuerpo resucitaremos?

Para fin de poder avanzar en este estudio se requiere profundizar en el campo de la antropología; para ello necesitamos preguntarnos de qué forma le es propio al hombre el tiempo, y si le puede resultar explicable un modo humano de existencia que no incluya los condicionamientos físicos propios del cuerpo. La mejor explicación antropológica que puede ayudarnos en este tema se encuentra en el libro X de las Confesiones de San Agustín, donde el gran teólogo repasa los niveles del propio ser y se encuentra con la memoria; en ella descubre reunidos de un modo original el pasado, el presente y una esperanza del futuro, lo cual hace posible, por una parte, lograr una idea de lo que podría ser la eternidad de Dios, y por otra facilitar el conocimiento de la relación que hay entre el hombre y el tiempo.

Gracias a la memoria podemos liberarnos de nuestro propio ser y tener conciencia de otros seres y cosas que recordamos. ¿Qué significa esto para nuestro estudio?; significa que el cuerpo del hombre participa en el tiempo físico y se mide con los parámetros que son propios de los cuerpos físicos, parámetros tales como el peso, la talla, etc.; pero como el hombre es también espíritu, y el espíritu participa del tiempo con parámetros diferentes, no solamente habrá que reconocer en el hombre un tiempo físico sino también otro antropológico. Siguiendo a san Agustín en su razonamiento podríamos llamar a este tiempo humano "tiempo de la memoria", y reconocer que es con ese tiempo de la memoria como el hombre puede relacionarse con el mundo exterior, pero sin quedar atado a él. Así, cuando el hombre termine su tiempo en el mundo y salga de la vida terrena, el tiempo de la memoria se desligará del tiempo físico, que desaparecerá, pero el hombre seguirá viviendo en el tiempo de su propia memoria. Este es el único modo de entender la resurrección: Como una nueva posibilidad del hombre que llega a su plenitud en una nueva relación con la materia.

Podemos acudir también a una reflexión de Orígenes que nos hace ver cómo es que ni siquiera dentro de los límites de la vida terrena se conserva idéntico nuestro cuerpo. La identidad, dice Orígenes, entre el cuerpo presente y el futuro resucitado, no se basa en la continuidad de la misma materia, puesto que ni siquiera en la presente existencia se da esa identidad. En efecto, nuestra materia carnal de hoy no es la misma de hace algunos años porque nuestras células están continuamente cambiando, unas mueren mientras que otras nuevas aparecen, de manera que al cabo de cierto número de años tenemos células que son totalmente distintas de las anteriores, y nuestra materia ya es otra.

Para Orígenes la identidad del cuerpo resucitado con el anterior que se tenía en vida se funda más bien en la permanencia sostenida de lo que llama eidos (figura), que es lo que salva-guarda la posesión de un mismo cuerpo a través de las incesantes mutaciones de su materia. Orígenes fundamenta esta teoría en san Pablo, quien escribió: "*...¿Cómo resucitan los muertos?... lo que tú siembras no revive si no muere, y lo que siembras no es el cuerpo que va a brotar, sino un simple grano de trigo, por ejemplo, o de otra planta. Y Dios le da un cuerpo a su voluntad: a cada semilla un cuerpo peculiar... No toda la carne es igual, sino que una es la carne de los hombres, otra la de los animales, otra la de las aves, otra la de los peces. Así también en la resurrección de los muertos, se siembra corrupción, resucita incorrupción; se siembra vileza, resucita gloria; se siembra debilidad, resucita fortaleza; se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual...*" (1 Cor 15,35-44).

En la reflexión de Orígenes, el misterio de las relaciones entre el cuerpo terrestre y el cuerpo resucitado se encuentra en la identidad y a la vez en la alternidad, en forma semejante a la diferencia y la semejanza que hay entre la semilla que se siembra y la planta que nace de ella. Supone Orígenes que los muertos que son juzgados dignos de la resurrección serán transformados en cuerpos etéreos como de luz fosforescente; para él lo etéreo es lo perteneciente a un lugar en el cielo, y es el estado más puro que puede llegar a adoptar la naturaleza del cuerpo humano; cuando la adopte el cuerpo seguirá siendo el mismo, pero cambiará su calidad: si en vida el cuerpo poseía las cualidades de mortalidad y corrupción, resucitado poseerá las de inmortalidad e incorruptibilidad. Por otra parte, considera Orígenes que ya desde el bautismo poseemos el principio de nuestra resurrección, puesto que recibimos

con él a Cristo que es el Eskaton, el que para nosotros representa la causa de ese algo inmortal que Orígenes llamó eidos y san Pablo semilla.

Si seguimos el razonamiento de san Pablo nos daremos cuenta que al resucitar todos formaremos parte de un único cuerpo que es el de Cristo, pues por medio del bautismo ingresamos en la comunidad que está unida por una misma fuente y que tiene una misma cabeza que es Cristo, siendo su cuerpo todo el conjunto de su Iglesia. Ahora bien, si con nuestro cuerpo actual tenemos una conciencia que nos parece ilimitada, que sentimos capaz de elaborar grandes proyectos y de realizarlos, imaginemos por un instante lo que será estar viviendo en el cuerpo de Cristo... Este es el misterio de nuestra resurrección. En realidad podemos decir que ya estamos resucitados, puesto que hay en nosotros algo, sea el eidos de Orígenes o la conciencia o el yo permanente que nada puede destruir, y ese algo que ahora no es muy preciso va a permanecer intacto para siempre, pero tomando cada vez mayor materialidad, adquiriendo más conciencia de sí mismo y alcanzando mayor plenitud.

X.D.3.- Resurrección, purgatorio y juicio.

Lo que hemos visto sobre la resurrección de los muertos esclarecerá la doctrina del purgatorio. La culpa que subsiste después de la muerte, el sufrimiento que sigue pesando en la conciencia como consecuencia de la culpa, es a lo que la Iglesia da el nombre de purgatorio, y significa el lugar donde, o la pena que, el culpable ha de sufrir hasta sus últimas consecuencias por lo que ha dejado tras de sí en la tierra, pero teniendo la certeza de que ya se encuentra salvado aunque también la tristeza de verse temporalmente privado de la presencia de Dios. Esto sucederá gracias al amor de Dios que es el poder definitivo y que no permitirá que se cometa injusticia alguna. No se puede negar que para los que lleguen al purgatorio el sufrimiento estará ya anticipadamente suprimido; es cierto que el final venturoso estará asegurado, que se acabarán las preocupaciones y que todo problema estará resuelto, sin embargo en el purgatorio la totalidad de la salvación no habrá llegado todavía.

CAPITULO XI EL CIELO

XI.A.- Introducción.

La palabra cielo es una de las más conocidas y utilizadas dentro del lenguaje cristiano, pero su uso se extiende más allá de los límites del cristianismo. Es una palabra universal que no siempre tiene un mismo significado; es más, dentro del lenguaje cristiano existen diferentes maneras de entender el significado de la palabra cielo, y esto se debe a que representa una realidad escatológica, es decir, a que su contenido rebasa la realidad que queda al alcance de nuestros sentidos, pues hace referencia a algo que aunque ya lo percibamos ahora solamente vendrá a realizarse en plenitud hasta después de nuestra muerte.

En el lenguaje pagano ordinario el cielo es el firmamento, la bóveda celeste que cubre a la tierra; así decimos que "el cielo está nublado" o que "las estrellas brillan en el cielo", pero desde la más remota antigüedad el cielo por su grandeza y altura se tomó como el lugar de encuentro del hombre con Dios después de la muerte, por eso decimos que en el lenguaje cristiano el cielo a una realidad escatológica. Los que mueren limpios de pecado mortal, decimos, se van al cielo.

El tema del cielo es la continuación lógica de los otros temas escatológicos que ya hemos visto, principalmente los de la resurrección y del purgatorio, así como los de la justicia retributiva.

XI.B.- El cielo en la Sagrada Escritura

XI.B.1.- Cumplimiento de las promesas.

En el Antiguo Testamento puede verse que Dios hizo varias promesas a su pueblo elegido, sin embargo el cumplimiento de ellas no agotó todo su sentido, pues muchas veces se trataba de promesas que habrían de realizarse en el futuro, más allá de la historia humana. Efectivamente, como sabemos, Dios prometió a Israel una numerosa descendencia, una tierra propia, una ley y un templo; todas estas promesas tuvieron su cumplimiento parcial dentro de la historia de este pueblo, sin embargo su cumplimiento definitivo se llevará a cabo en el cielo. En un principio los israelitas no percibieron la dimensión trans-histórica de estas promesas, pero en la medida en que Dios se fue revelando se abrió para ellos cada vez más el horizonte de la Escatología. De esta manera el cielo como realidad trascendente lo encontramos implícito en las siguientes citas del Antiguo Testamento:

Sal 16,10: El texto traslada la vida nueva hasta después de la muerte.

Gen 15,1: "*Tu premio será muy grande*", dice Yahweh.

Dan 12,2: Este versículo habla ya de la resurrección para la vida eterna, dice: "*Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el orpobio, para el horror eterno*".

El Nuevo Testamento hablaría del cielo con mayor claridad.

XI.B.2.- Del cielo sólo podemos hablar con imágenes.

Uno de los autores que escriben sobre el tema, Grelot en su obra "De la muerte a la vida eterna", se hace la siguiente pregunta: "*Cómo decir con palabras humanas el contenido de la vida eterna, sin recurrir a las imágenes suministradas por el lenguaje analógico, figurativo o mítico?*". Bien sabemos que no nos es posible describir las realidades escatológicas tal como son, sin embargo existen muchas imágenes tomadas de la experiencia humana

que pueden darnos una idea aproximada de lo que es el cielo; en realidad el mismo Jesús nos habló del cielo utilizando imágenes en su predicación, veamos pues las principales imágenes del cielo contenidas en la Sagrada Escritura.

a).- Cielo.- Por respeto al nombre de Dios, el judaísmo generalmente utilizaba la palabra cielo para referirse a él; debido a eso podemos notar en el Nuevo Testamento una coincidencia de significado entre "ir al cielo" de Lc 24,51 e "ir a Dios" de Jn 16,10. En la cita de Lucas se explica la Ascensión diciendo que Jesús fue llevado al cielo, mientras que en la cita de Juan es Jesús quien hablando de su próxima partida dice a sus discípulos "*porque me voy al Padre, y ya no me veréis*". Estos significados coincidentes nos permiten identificar el ir al cielo con el ir al Padre.

b).- Boda y banquete.- Jesús utilizó estas dos figuras para hablarnos del Reino de los Cielos en dos parábolas de Mateo: 22,1-14 y 25,1-13; la primera es la parábola del banquete nupcial y la segunda la de las diez vírgenes. El motivo por el que Jesús hizo esta comparación es que el banquete nupcial es una fiesta de amor y de gozo. El encuentro amoroso de un hombre y una mujer es modelo anticipado, aunque reducido, del encuentro del alma con Dios; es también modelo del cielo, porque sienten los enamorados que con su amor comienza en la tierra la dicha celeste.

c).- El paraíso.- En el calvario dijo el buen ladrón: "*Jesús, acuérdate de mí cuando vengas con tu Reino*", y Jesús le contestó "*Yo te aseguro: hoy estarás conmigo en el Paraíso*". En esta pasaje (Lc 23,42) Jesús identifica el Reino de los cielos con el Paraíso que es modelo de felicidad (Gen 2,8-25), de armonía y de convivencia pacífica, según Isaías 11,7s y 65,25.

d).- Ciudad nueva.- El libro del Apocalipsis (21,9-22,5) describe a la Jerusalén celestial como una ciudad maravillosa en la que hay vida en abundancia, habitación segura en un lugar hermoso, justicia y paz; en ella se da el encuentro de los pueblos, se consume y conserva la propia historia y la presencia de Dios le proporciona luz y calor.

e).- El Reino.- Con frecuencia Jesús utilizó la figura de un reino para referirse al cielo, pues el centro de su predicación consistió precisamente en el anuncio de la proximidad del Reino, Reino de los cielos o Reino de Dios. Esta imagen representa la presencia triunfante de Dios, que llena con su majestad toda la creación. Habiendo revisado las imágenes más frecuentes del cielo, a continuación trataremos el tema de la vida eterna que las engloba y les da sentido. La vida eterna viene a ser la plenitud del don de Dios que ya hemos recibido en el bautismo, pero del cual participarán también todos aquellos que se encuentran con Cristo, aunque lo hayan hecho fuera de esta institución eclesial.

XI.B.3.- La vida eterna.

1.- Sentido bíblico de la palabra vida.

a).- No se trata de una vida biológica.

Para los judíos la palabra vida tiene un significado más profundo del que por lo general le dan las demás personas; para ellos la vida no se identifica solamente con la existencia biológica, sino que implica una forma de existir en plenitud cualitativa y cuantitativamente; implica por eso la unión de muchos dones especiales, como la salud, el bienestar y la felicidad en grado máximo, y metafóricamente se le suele comparar con la luz, la verdad, la paz, etc.

b).- Implica una dimensión moral.

El profeta Amós, en el siglo VIII a.C., escribía "*Así dice Yahweh a la Casa de Israel: Búsqüenme a mí y vivirán... Busquen a Yahweh y vivirán, no sea que él se extienda como fuego sobre la casa de Jesé y la consuma sin que haya nadie en Betel para apagarlo*" (5,4.6), y el libro de los Proverbios dice: "*Porque el que me halla, ha hallado la vida, ha logrado el favor de Yahweh*" (8,35). Pero estos pasajes bíblicos, tanto el del profeta Amós como el de Proverbios, deben entenderse en un plano todavía no escatológico, ya que al hacer referencia a la vida en Dios debe tenerse en cuenta que toda vida proviene de Dios, incluyendo desde luego a la terrena.

c).- Y culminará escatológicamente.

El autor del Salmo 16, hombre justo, ve más allá de la historia humana y espera ser liberado del Seol mediante la resurrección de su cuerpo; en los versos 10 y 11 describe la nueva vida que espera diciendo: "*Me enseñarás el camino de la vida, hartura de goces delante de tu rostro, a tu derecha, delicias para siempre*". También el libro de Daniel habla en 12,2 de la vida eterna a la que resucitarán los justos, y de la eterna ignominia a la que resucitarán los malvados. La vida que describe Daniel, más que vida después de esta vida en el sentido temporal, se trata de otra vida que superará en calidad a la presente y que carecerá de toda limitación respecto al tiempo.

2.- Revelación de la vida en Cristo.

La revelación cristiana nos presenta al mismo Jesucristo como la auténtica vida. Juan el evangelista es el principal comunicador de esta revelación que podemos encontrar en las siguientes citas: En Jn 1,4.14 la vida está en la Palabra; en 14,6 Jesús dice: "*Yo soy el camino, la verdad y la vida*"; en 3,15, el hombre participará de la vida eterna por su unión con Cristo en la fe. La primer carta de Juan, en su capítulo 5, versos 11 al 13, presenta una síntesis de la vida eterna diciendo que ésta procede de Dios, que la vida eterna se encuentra en el Hijo, que aceptar o rechazar al Hijo implica tener o no tener la vida eterna, y que la aceptación del Hijo y de la vida eterna se hace gracias a la fe. Por otra parte, el capítulo 6 del evangelio nos dice que la vida eterna se otorga en este mundo, pero todavía no puede realizarse, sino que lo hará hasta después de la muerte; así lo señalan los versículos al decir, en el 6,40, que quien tenga vida eterna (porque ya ha comido del cuerpo del Señor) será resucitado en el último día (en el 6,54).

XI.B.4.- Elementos de la vida eterna.

El Nuevo Testamento señala varios elementos que caracterizan a la vida eterna; algunos nos hablan de disfrutar la compañía de Cristo, como Flp 1,23: "*...deseo partir y estar con Cristo*" o 1 Tes 4,17: "*...y así estaremos siempre con el Señor*"; otros de gozar la visión intuitiva de Dios, como Mt 5,8: "*Bienaventurados los limpios de corazón, porque*

ellos verán a Dios", o 1 Cor 13,12: "Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara" (versículo donde se aprecia la dimensión escatológica en el 'ya pero mejor después' de la acción de ver a Dios), y también en 1 Jn 3,2: "...Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es". Otros nos dicen que se disfrutará en la vida eterna del amor de Dios, como 1 Cor 13,8-13, porque la vida eterna es una experiencia de amor permanente y activo, y después de la muerte el amor es lo que hará que haya vida y dina-mismo, pero en una forma que no podemos describir ahora mas que diciendo que el amor humano es una imagen de ella. En la otra vida habrá un gran gozo causado por la visión de Dios, pues así lo invita Mt 25,21.23: "...entra en el gozo de tu Señor".

XI.B.5.- El cristocentrismo.

San Pablo llegó a sintetizar la doctrina del cielo, del Reino, de la vida eterna y de la visión de Dios con la frase cristocéntrica del *ser-con-Cristo*; este es uno de los elementos determinantes de la consumación escatológica y lo localizamos en 1 Tes 4,17: "...y estaremos con el Señor", en 2 Cor 5,8: "*preferimos salir de este cuerpo para vivir con el Señor*" o en Fl 1,23: "...deseo partir y estar con Cristo".

El apóstol san Juan también tocó el tema de ser uno con Cristo o estar con Cristo, los siguientes pasajes son prueba de ello: "*Padre, los que tú me has dado, quiero que donde yo esté estén también conmigo, para que contemplen mi gloria*" (Jn 17,24); "*Y cuando haya ido y os haya preparado un lugar, volveré y os tomaré conmigo, para que donde esté yo estéis también vosotros*" (Jn 14,3); "...*si alguno oye mi voz y me abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo*" (Ap 3,20).

XI.C.- La Tradición y el Magisterio de la Iglesia.

XI.C.1.- En la Tradición.

Muy importante es la aportación de los Padres de la Iglesia sobre este tema en el que se refirieron al cielo de muy variadas maneras; san Agustín, por ejemplo, escribió en su libro de las Confesiones que "*Los elegidos participarán contigo en el reino perpetuo de tu santa ciudad*" (11,3), lo que le da al reino de los cielos una concepción comunitaria, idea que también siguió san Gregorio Magno al decir que el cielo "*se construye con la congregación de los santos ciudadanos*". San Ireneo de Lyon, por su parte, en su obra *Contra los Herejes* dijo que gracias al amor, benignidad y poder de Dios el hombre tendrá el poder de verlo: "*Pronunciaban los profetas que Dios será visto por los hombres; como también dice el Señor: Bienaventurados los de corazón limpio, porque ellos verán a Dios*" (4,20).

En el cielo el amor equivale a la visión de Dios, así lo dice san Agustín en el "De moribus ecclesia cath." (1,14,24): "*La bienaventuranza implica adhesión a Dios, la cual se hace por amor*", y en sus "Confesiones" (10,11,32) que Dios es la causa del gozo supremo en el cielo: "*Dios mismo será nuestro gozo*", opinión que es compartida por san Jerónimo en su comentario a Isaías (1,18): "*La visión de Dios es causa del gozo supremo*". Por otra parte, los santos padres Ignacio de Antioquía, Bernabé, Ireneo, Cipriano y Agustín atribuyeron a la vida eterna un carácter netamente cristológico.

XI.C.2.- En el Magisterio de la Iglesia.

A lo largo de los siglos algunos teólogos han propuesto teorías contrarias o desviadas del criterio de la Iglesia; esas propuestas, a las se conoce con el nombre de herejías, han dado lugar a respuestas bien meditadas y debidamente fundamentadas en la Sagrada Escritura y en la tradición de los Padres; ellas representan la fiel doctrina cristiana y a su conjunto se le conoce con el nombre de Magisterio de la Iglesia.

a).- La constitución Benedictus Deus.

Una de estas herejías se debe a Orígenes, el teólogo del siglo IV, y su planteamiento es el siguiente: Dios, supremo bien del universo, creó en un principio solamente espíritus puros de igual perfección que habitaban en el cielo.

Como algunos de ellos pecaron, Dios creó el mundo material para que en él se purificaran, y los espíritus pecadores tomaron cuerpo en el mundo material. Esos espíritus que vinieron al mundo a purificarse, cuando mueran, si ya quedaron debidamente purificados regresarán al cielo; pero los que al morir aún no hayan quedado limpios continuarán purificándose en el infierno. Cuando todos los espíritus pecadores hayan quedado purificados —en el mundo o en el infierno— vendrá la resurrección final y la restauración de todas las cosas. Pero como los espíritus siguen gozando de libertad, y como la libertad implica la posibilidad de cambiar, serán eternamente posibles nuevas separaciones de Dios, y el ciclo de caída y purificación se repetirá eternamente.

En resumen, esta herejía sugirió que la visión de Dios en el cielo no es eterna, sino que se verá constantemente interrumpida por la acción del pecado.

Otra de las herejías se presentó en Occidente en el siglo XII y se debe a Gregorio Palmas, quien negó que fuera posible ver la esencia de Dios diciendo: "*No veremos la esencia divina, sino la gloria divina que cubre a esa esencia*".

La respuesta del Magisterio de la Iglesia a estas dos herejías se materializó en la cons-titución dogmática "Benedictus Deus", escrita por el Papa Benedicto XII el año 1336, con el objeto de definir el estado de las almas desde el momento de la muerte hasta antes de la resurrección y el juicio final.

La constitución define que la vida eterna tiene como esencia la visión de Dios, por lo cual los bienaventurados "*vieron, ven y verán la esencia divina*". Esta visión de Dios tiene la característica de ser inmediata, intuitiva y cara a cara (contra lo que dijo Palmas), y conse-cuencia de ella será el gozo, la bienaventuranza y la vida eterna, pues la visión de Dios durará hasta la eternidad (contra lo que dijo Orígenes).

La constitución "Benedictus Deus" tiene el inconveniente de mostrar un carácter demasiado intelectual de la visión de Dios, que se presenta en ella como un conocimiento humano. No se menciona específicamente en ella el amor, aunque parece estar implícito en su cita de 1 Cor 13,13; tampoco está muy claro el aspecto cristológico de la salvación, no recoge todos los aspectos bíblicos sobre la vida eterna ni incluye la participación de la Iglesia. La aportación principal de la constitución Benedictus Deus radica en que contiene una firme declaración sobre la esencia de la bienaventuranza, y si bien no agotó todos los aspectos contenidos en ella si ofreció al menos un punto de partida seguro para futuros desarrollos teológicos.

b).- La doctrina de los concilios.

La aportación al tema que nos ocupa del concilio de Florencia, celebrado entre los años 1438 y 1445, aunque breve es importante: precisó que la visión de Dios que los bienaventurados perciben en el cielo es intuitiva y trinitaria: "*se ve intuitivamente al mismo Dios, Trino y Uno, como es*".

Fue hasta el Vaticano II cuando se vino a completar la doctrina expuesta por el Papa Benedicto XII y el concilio de Florencia, y esto se hizo dentro de un marco muy rico en cuanto a su fundamento bíblico y patrístico. Los temas tratados por el concilio Vaticano II y sus definiciones son las siguientes:

Sobre la visión de Dios: "*seremos semejantes a Dios, porque lo veremos tal como es*" (LG 48); además, los que ya están en la gloria contemplan "*claramente a Dios mismo, uno y trino, tal como es*" (LG 49).

Sobre ser-con-Cristo: Los elegidos de Dios, al terminar su vida terrena, "*entrarán con él a las bodas*" para "*reinar con Cristo glorioso*" (LG 48); así pues, los bienaventurados están en el cielo íntimamente unidos a Cristo.

Sobre el aspecto eclesial, éste aparece explícito: "*La Iglesia... alcanzará su consumada plenitud... en la gloria celeste*" (LG 48). También se habla de la Iglesia en los números 49 y 50 como Iglesia celestial e Iglesia de los santos, y en ellos se utilizan las imágenes de la patria y de la ciudad futura.

Sobre el aspecto cósmico del cielo dice el concilio que: "*También la creación entera... será perfectamente renovada en Cristo*" (LG 48).

XII.D.- Conclusión.

A manera de conclusión de todo lo que se ha dicho se expone aquí una síntesis del pensamiento del cardenal Karl Ratzinger a cerca del cielo tal como se encuentra expresado en su obra "Escatología", ya que incluye los principales aspectos derivados de la doctrina bíblica, patrística y magisterial; estos aspectos son el cristológico, el teológico, el eclesiológico, el antropológico y el cósmico.

1.- La dimensión cristológica: El cielo "*es algo primariamente cristológico*". "*El hombre está en el cielo cuando y en la medida en que se encuentra con Cristo*".

2.- La dimensión teológica: Dada la unión de los hombres con Cristo en el Espíritu Santo, cielo es la adoración del Padre; es el culto celestial en plenitud, y este culto implica la visión intuitiva de Dios.

3.- La dimensión eclesiológica: Cielo es la comunión de los santos en Cristo, pues esta se basa en el "estar con Cristo". El culto celestial de los hombres en Cristo al Padre se realiza en comunidad, dentro de una comunión perfecta.

4.- La dimensión antropológica: La fusión del yo en el cuerpo de Cristo no equivale a una disolución del yo, sino a una purificación que lo plenifica; en el cielo no perderemos nuestra individualidad. Solamente en Cristo se es plenamente hombre.

5.- Dimensión cosmológica: La exaltación de Cristo en la Ascensión no significa su ausencia del mundo, sino un nuevo modo de estar presente en él. Ahora Cristo se encuentra a la derecha del Padre, con el poder regio de Dios sobre la historia y sobre el mundo, pero no desvinculado de él sino referido a él; por lo tanto el cielo no se localiza en un sitio o en un espacio, pero tampoco se le puede desvincular del cosmos como si fuera un mero estado, una forma de ser, porque el cielo es la nueva tierra de destino de los xtnos