

ESCATOLOGÍA

JOSEPH RATZINGER

ESCATOLOGÍA

La muerte y la vida eterna

Herder

Título original: Eschatologie

Traducción: Severiano Talavera Tovar y Roberto H. Bernet

Diseño de la cubierta: Stefano Vuga

2ª edición, 6ª impresión, 2023

© 2007, *Libreria Editrice Vaticana*

© 2007, *Verlag Friedrich Pustet, Ratisbona*

© 2007, *Herder Editorial, S.L., Barcelona*

ISBN: 978-84-254-2519-6

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com)

Imprenta: Sagrafic

Depósito legal: B - 35.259 - 2007

Printed in Spain – Impreso en España

herder

www.herdereditorial.com

A mis alumnos de Ratisbona
1969-1977

ÍNDICE

<i>Prefacio para la nueva edición</i>	13
<i>Prólogo a la primera edición</i>	19
<i>Abreviaturas</i>	21

Introducción

§ 1. La problemática	23
1. Situación actual de la pregunta por la escatología	23
2. Los presupuestos históricos de la situación actual	27

Capítulo primero

EL PROBLEMA ESCATOLÓGICO, CUESTIÓN ESENCIAL

§ 2. El aspecto exegético	39
1. Metodología	40
2. Importancia del anuncio del reino de Dios por parte de Jesús	46
3. La proximidad de la parusía	56
§ 3. Palabra y realidad en la perspectiva actual	66
1. Panorama de las soluciones	68
a) Karl Barth	68
b) Rudolf Bultmann	69

Escatología

c) Oscar Cullmann	72
d) C. H. Dodd	76
e) Teología de la esperanza. Teología política	77
2. Balance provisional	81

Capítulo segundo

MUERTE E INMORTALIDAD.

DIMENSIÓN INDIVIDUAL DE LO ESCATOLÓGICO

§ 4. Teología de la muerte	87
1. Planteamiento del problema	88
2. Presupuestos histórico-filosóficos de la cuestión	91
a) La perspectiva dominante	91
b) Intento de revisión	95
3. Desarrollo de la cuestión en el pensamiento bíblico ..	99
a) Antiguo Testamento	99
b) Explicación que ofrece el Nuevo Testamento sobre la muerte y la vida	111
4. Conclusiones para la visión cristiana de la muerte ...	120
a) El sí a la vida en su totalidad	120
b) El sentido del sufrimiento	120
§ 5. Inmortalidad del alma y resurrección de los muertos ...	122
I. Planteamiento del problema	124
II. El material bíblico	132
1. La resurrección de los muertos	132
2. La «situación intermedia» entre muerte y resurrección	138
3. Resultados y consecuencias	148
III. Los documentos del magisterio de la Iglesia	151
IV. El desarrollo en la teología	159
1. La herencia de la Antigüedad	159
2. El nuevo concepto de alma	164
3. El carácter dialogal de la inmortalidad	168

Índice

4. El hombre está destinado a la inmortalidad por su misma condición de criatura	171
5. Resumen: rasgos determinantes de la fe cristiana en la vida eterna	175

Capítulo tercero

LA VIDA FUTURA

§6. La resurrección de los muertos y el retorno de Cristo ...	179
I. ¿Qué significa «resurrección de los muertos»?	181
1. La problemática	181
2. Material tradicional	184
a) Nuevo Testamento	184
b) Explicación de la fórmula «resurrección de la carne» en los tres primeros siglos	187
c) La disputa sobre el cuerpo resucitado en la historia de la teología	192
3. ¿Qué significa «resurrección en el último día»? ..	197
4. Cuestión sobre la corporeidad de la resurrección	207
II. Retorno de Cristo y juicio final	210
1. El material bíblico	210
a) Los signos del retorno de Cristo	210
b) El retorno de Cristo	218
c) El juicio	221
2. Valoración teológica	225
§ 7. Infierno, purgatorio, cielo	230
I. El infierno	232
II. El purgatorio	235
1. Problemas que plantea el material bíblico	235
2. Lo permanente de la doctrina sobre el purgatorio	245
III. El cielo	250

Escatología

EPÍLOGO PARA LA 6.^a EDICIÓN ALEMANA

I. Sobre la disputa acerca de la resurrección y la inmortalidad	256
II. El radio más amplio del tema escatológico	273

Anexo

ENTRE LA MUERTE Y LA RESURRECCIÓN

I. Una declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre cuestiones de escatología	281
II. El trasfondo de las controversias modernas	286
III. Contenido y problemática de los nuevos intentos de solución	292
IV. Líneas fundamentales para un nuevo consenso	296

<i>Índice de pasajes citados</i>	<i>305</i>
<i>Índice de nombres</i>	<i>309</i>
<i>Índice analítico</i>	<i>315</i>

PREFACIO PARA LA NUEVA EDICIÓN

En el otoño de 1969, cuando acepté el llamamiento a ocupar una cátedra en la recientemente fundada Universidad de Ratisbona, me reencontré allí con el profesor Johann Auer, con quien me unían hermosos años de trabajo en común en la Universidad de Bonn. Auer había desarrollado ya en Bonn el proyecto de un *Curso de teología dogmática* (*Kleine Katholische Dogmatik*) que, publicado en su versión original en formato de bolsillo, debía poder ser para los estudiantes un «florilegio de puntos básicos para sus reflexiones teológicas y para sus meditaciones religiosas» (como reza en el Prefacio común a todos los tomos de la obra). Él ya había terminado de escribir el 5.º tomo –titulado *El Evangelio de la gracia*, fruto de su trayectoria docente, iniciada en 1947– y lo había entregado a la editorial Pustet. También estaban avanzados los trabajos preparatorios para el resto de los tomos. A mi llegada a Ratisbona, Auer y el editor, doctor Friedrich Pustet, me insistieron en que participara en el proyecto, de modo que se tornara en un obra en común. Como yo ya había acordado con la editorial Wewel la publicación de una obra de teología dogmática, dudé en aceptar la propuesta, pero me dejé persuadir por la invitación de mi amigo. Finalmente, al terminar el primero de los dos fascículos que me correspondía redactar –éste sobre la escatología–, fui nombrado arzobispo de Múnich y Frisinga,

de modo que el volumen, publicado por la misma fecha de mi consagración episcopal, terminó siendo mi única aportación a esta empresa común. La otra aportación para cuya elaboración se había pensado en mí —la introducción a la Teología— no llegó a escribirse porque el profesor Auer fue llamado en 1989 a partir de esta vida antes de que pudiese iniciar la labor de redacción.

Treinta años han transcurrido desde la primera edición de la obra, años en los que el desarrollo teológico no se ha detenido. Cuando se escribió el libro se estaban produciendo dos transformaciones muy profundas en el pensamiento acerca del tema de la esperanza cristiana. La esperanza comenzaba a concebirse entonces como una virtud activa, como acción que modifica el mundo y de la que ha de surgir una nueva humanidad, el «mundo mejor». La esperanza adquiría así índole política, y su cumplimiento parecía haber sido puesto en manos del mismo ser humano. Según se afirmaba, el reino de Dios, en torno al cual está centrado todo en el cristianismo, iba a ser el reino del hombre, el «mundo mejor» del mañana: Dios no está «arriba, sino delante», se decía. Si en esta primera perspectiva el pensamiento teológico desembocaba en un torrente cada vez más caudaloso de reflexiones filosóficas y políticas, un segundo desarrollo pertenece, en cambio, enteramente al ámbito interno de la teología, aun cuando, a su modo, el contexto histórico cultural tuviese también efectos en él. La crisis relacionada con la tradición, que se hizo virulenta en la Iglesia católica a continuación del Vaticano II, llevó a que, a partir de entonces, se quisiese construir la fe estrictamente a partir de la misma Biblia y fuera de la tradición. En ese marco se constató que la Biblia no contenía el concepto de inmortalidad del alma sino sólo la esperanza en la resurrección. Por tanto —así se afirmaba—, había que descartar la «inmortalidad del alma» como un producto del platonismo que se había superpuesto sobre la fe bíblica en la resurrección. Con una curiosa filosofía de la atemporalidad que, según se afirmaba,

reina después de la muerte, se explicaba entonces que la resurrección tenía lugar en la muerte. Esta teoría se introdujo también rápidamente en el lenguaje del anuncio cristiano, de modo que, en muchos lugares, la acción litúrgica de petición por un difunto pasó a llamarse «celebración de la resurrección».

Así pues, en mi *Escatología* tuve que enfrentarme con ambas teorías, aunque sin olvidar por ello los temas de toda la tradición de fe, de esperanza y de oración que se habían desarrollado a lo largo de la historia de la Iglesia, importantes como son para un libro de texto. En lo que respecta al primero de esos temas, me pareció importante no permitir que la escatología pasara a ser teología política, del tipo que fuese. Por eso creí poder limitarme en lo esencial a señalar el problema, y procuré poner de relieve el significado permanente de la esperanza en la acción propia de Dios en la historia, acción que otorga su marco de referencia interior al actuar humano y eleva lo transitorio introduciéndolo en lo permanente.

En cambio, era ineludible un enfrentamiento más inmediato con la pregunta sobre la resurrección en la muerte, que constituye el contenido del § 5 de este libro. Ante todo es correcto que la Biblia no ofrece un aparato conceptual definitivo de antropología sino que se sirve de diferentes modelos conceptuales. También es correcto que el concepto central de esperanza en la Biblia es el de «resurrección». Pero igualmente seguro es que la Biblia desconoce la idea de una resurrección en la muerte, es más: la rechaza expresamente (véase 2 Tim 2,18). Por el contrario, sí conoce el «estar en el Señor» entre la muerte y la resurrección (véase, por ejemplo, Flp 1,23).

Intenté explicar que el desarrollo de un aparato conceptual antropológico con las expresiones cuerpo y alma, tal como se ha dado en la tradición y fue formulado en el Concilio de Vienne (DH 902), desarrolla de forma enteramente adecuada los elementos dados en la antropología bíblica. Estas afirmaciones sus-

citaron después de la publicación de mi libro una viva disputa en la que mi posición fue caracterizada simplemente como una defensa del platonismo. En los dos anexos agregados a la sexta edición alemana [1990] procuré exponer in extenso mi posición en esta disputa y reconocí también con agradecimiento las aproximaciones y mediaciones que se habían dado a través de la misma y que habían fecundado nuestra reflexión sobre las «postrimerías». La exposición más reciente que conozco acerca de la escatología (J. Wohlmuth, *Mysterium der Verwandlungen. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, Paderborn: F. Schöningh, 2005) ha hecho una elaboración de esa controversia en todos sus aspectos y ha creído constatar un amplio acercamiento de los puntos de vista (especialmente 169-179). No quisiera retomar aquí de nuevo toda esta controversia, pero sí acentuar una vez más cuál era y sigue siendo mi inquietud positiva. Ante todo, mi inquietud no está centrada en el aparato conceptual o en el tema del «platonismo» sino —en el sentido de la enseñanza de Jesús— en una concepción estrictamente teo-lógica de nuestra vida más allá de la muerte, de nuestra «vida eterna». Vivimos porque estamos inscritos en la memoria de Dios. En la memoria de Dios no somos una sombra, un mero «recuerdo»: estar en la memoria de Dios significa vivir, vivir enteramente, ser enteramente nosotros mismos. A los saduceos, que intentaban declarar absurda la fe en la resurrección sirviéndose de una abstrusa historia, Jesús no les responde con consideraciones antropológicas de tipo alguno sino haciendo referencia a la memoria de Dios: «Y en cuanto a que los muertos resucitan, ¿no habéis leído en el libro de Moisés, cuando aquello de la zarza, cómo le dijo Dios: “Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob?”. Él no es Dios de muertos, sino de vivos. Estáis completamente equivocados» (Mc 12,26s; véase en este libro, pág. 136). Esta concepción teo-lógica es, justamente en cuanto tal, al mismo tiempo una concepción dia-lógi-

ca del ser humano y de su inmortalidad. Por eso, en el Anexo 2 de la sexta edición alemana pude resumir mi concepto de alma con la frase: «Alma no es otra cosa que la capacidad del hombre de relacionarse con la verdad, con el amor eterno» (aquí, pág. 302). La relación con aquello que es eterno, el estar en comunión con ello es participación en su eternidad. Esta concepción teo-dialógica de la vida eterna implica la concreción cristológica de nuestra fe en Dios: en Cristo se ha hecho carne el diálogo de Dios con nosotros. En cuanto pertenecemos al cuerpo de Cristo, estamos unidos al cuerpo del Resucitado, a su resurrección: «Con él nos resucitó y con él nos sentó en el cielo por Cristo Jesús» (Ef 2,6). A partir del bautismo pertenecemos al cuerpo del Resucitado y, en tal sentido, estamos ya fijados a ese futuro nuestro de no ser ya nunca más del todo «acorpóreos» —mera *anima separata*—, aun cuando nuestra peregrinación no pueda terminar mientras la historia esté aún en curso.

Con lo dicho se da también el cuarto elemento: la corporeidad de Cristo, que en la eternidad conserva su cuerpo, significa que se toman en serio la historia y la materia. Eso es lo que he intentado explicar en las páginas 210-217. Por último, me resulta importante que, en nuestro discurso antropológico, justamente porque debe ser totalmente teológico y cristológico, permanezca abierta la capacidad de diálogo con la razón, el diálogo con la antropología moderna mediado a través de la filosofía. En ambos anexos a la sexta edición acentué conscientemente este punto. Entre tanto, la discusión ha seguido adelante. El artículo de T. Kläden titulado «Die aktuelle Debatte um das Leib-Seele Problem» (*Theologische Revue* 102 [2006] 183-202; véase en el mismo número de la revista la recensión de F. A. Peters sobre E. Richter, *Wohin führt uns die moderne Hirnforschung? Ein Beitrag aus phänomenologisch-erkenntniskritischer Sicht*, Dunker & Humblot, Berlín, 2005) ofrece valiosas indicaciones acerca del estado actual de la discusión.

En el mencionado prefacio común a los diferentes tomos del *Curso de teología dogmática*, J. Auer decía que un breve libro de texto no puede ofrecer para cada tratado los conocimientos de un manual, que es resultado de las aportaciones de muchos colaboradores. Soy muy consciente de esta limitación de mi intento de 1977. No obstante, espero que, aun con toda su insuficiencia, dicho intento pueda ayudar a comprender mejor la esperanza que nos regala la fe en Cristo y a percibirla nuevamente como una promesa que se nos asegura en el presente. Quisiera agradecer a Friedrich Pustet, de la casa editorial homónima, el que se haya decidido a poner nuevamente esta pequeña obra en camino hacia los lectores.

JOSEPH RATZINGER – BENEDICTO XVI
Roma, en la Solemnidad de Todos los Santos, 2006

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

Hace exactamente veinte años que enseñé por primera vez la Escatología en el ciclo de mis clases. Desde entonces he tenido que ocuparme periódicamente de las cuestiones que plantea. La escatología es junto con la eclesiología el tratado que más veces he expuesto y el primero que me atrevo a ofrecer al público como tal tratado. Con esta materia me ha ocurrido algo singular. Me atreví a empezar con las tesis —raras todavía en aquel entonces— que han acabado imponiéndose hoy casi sin excepción en el campo católico. Es decir, lo que intenté fue elaborar una escatología «desplatonizada». Cuanto más me ocupaba de las cuestiones, cuanto más penetraba en las fuentes, con tanta más fuerza se me desmoronaban las antítesis elaboradas y con tanta más claridad se veía la lógica interna de la tradición eclesiástica. Por consiguiente, el resultado que hoy presento, fruto de dos decenios de trabajo, se contrapone, pero al revés de entonces, a la opinión hoy corriente. Hoy estoy enfrentado a la opinión general, pero en el sentido inverso a como lo estaba con mis primeros intentos. Y no es por espíritu de contradicción, sino porque el fondo mismo del problema me ha llevado forzosamente a ello. No hace falta decir que, también y justamente ahora, este reconocimiento determina mi visión de conjunto profundizándola, purificándola y aclarándola.

El marco de la exposición estaba determinado por la naturaleza misma del *Curso de Teología Dogmática*. Esto quiere decir que he tenido que renunciar a alguna que otra discusión detallada, cosa que en sí misma hubiera sido buena. Espero, con todo, que las cuestiones esenciales se hayan tratado suficientemente, teniendo en cuenta la naturaleza de un manual. El manuscrito se terminó en otoño de 1976. No he podido tener en cuenta la bibliografía que ha aparecido con posterioridad, ni tampoco, por desgracia, el voluminoso tratado de Escatología de Schütz-Groß-Schelkle-Breuning en Feiner-Löhrer, *Mysterium salutis* V (1976) 553-890. Por lo que he podido ver, tampoco esta obra me hubiera llevado a cambiar mi modo de ver las cosas. Inclusive es mejor y más útil que aparezcan estas dos exposiciones del mismo tema verdaderamente independientes la una de la otra y sin influencia mutua.

No quisiera omitir unas palabras de agradecimiento. Muchas gracias, ante todo, a mi secretaria, Elisabeth Anthofer, por la paciencia y el esmero con que ha cuidado el manuscrito en todos los sentidos. Mi agradecimiento también a Josef Zöhrer, cuya ayuda me ha sido muy útil para la búsqueda de la bibliografía y en la corrección de pruebas. A él y a mis dos asistentes, los doctores Stephan Horn y Siegfried Wiedenhofer, se deben los índices. Finalmente muchas gracias por el trabajo editorial y en especial a Monika Bock por el interés puesto en los mil y un detalles de la edición.

El libro entra en prensa coincidiendo con mi asunción del ministerio episcopal. Con ello acaba la actividad docente que he desarrollado hasta ahora. Dedico, pues, el libro con un recuerdo agradecido a los alumnos de los años que he trabajado en Ratisbona.

JOSEPH RATZINGER

Pentling, Ascensión del Señor 1977

ABREVIATURAS

BGPhThM, NF	<i>Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters</i> , editado por L. Hödl y W. Kluxen, Neue Folge, Múnich 1970ss.
CA	<i>Confessio Augustana</i> , en: <i>Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche</i> , editado por el Deutscher Evangelischer Kirchenausschuß, Gotinga ⁶ 1967.
CSEL	<i>Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum</i> , Viena 1866ss.
DH	H. Denzinger y P. Hünermann, <i>El magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitioun et declarationum de rebus fidei et morum</i> , Herder, Barcelona 1999.
DThCath	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i> , dirigido por A. Vacant y E. Mangenot, continuado, por E. Amann, 15 vols., París 1903-50.
HPhG	<i>Handbuch philosophischer Grundbegriffe</i> , dirigido por H. Krings y H.M. Baumgartner-Ch. Wild, 3 vols., Múnich 1973-1974.
CTD	J. Auer y J. Ratzinger, <i>Curso de teología dogmática</i> , 9 vols., Barcelona 1975ss.
KuD	«Kerygma und Dogma», Gotinga 1955ss.
LThK	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , 2. ^a edición totalmente reelaborada, dirigida por J. Höfer y K. Rah-

Escatología

	ner, 10 vols. y 1 de índices, Friburgo de Brisgovia 1957-1967.
MThZ	«Münchener Theologische Zeitschrift», Múnich 1950ss.
PG	<i>Patrologia graeca</i> , dirigida por J.-P. Migne, 161 vols., París 1857-1866, reimpresa varias veces.
PL	<i>Patrologia Latina</i> , dirigida por J.-P. Migne, 217 vols. y 4 de índices, París 1844-1855, reimpresa varias veces.
ThWNT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , dirigida por G. Kittel, continuada por G. Friedrich, Stuttgart 193ss.
ThZ	«Theologische Zeitschrift», Basilea 1945ss.
WA	M. Luther, <i>Werke. Kritische Gesamtausgabe</i> («Weimarer Ausgabe»), 1883ss.
ZThK	«Zeitschrift für Theologie und Kirche», Tübinga 1891ss.

INTRODUCCIÓN

§ 1. LA PROBLEMÁTICA

BIBLIOGRAFÍA GENERAL: P. Althaus, *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*, Gütersloh ⁶1956 (1.^a edic. 1922); J. Alberione, *The Last Things*, Boston 1964; H. U. von Balthasar, «Eschatologie im Umriß», en: id., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie* IV, Einsiedeln 1974, 410-455; J. Brinktrine, *Die Lehre von den Letzten Dingen*, Paderborn 1963; F. Buri, J.M. Lochmann y H.Ott, *Dogmatik im Dialog*, t. I: *Die Kirche und die Letzten Dinge*, Gütersloh 1973; J. M. Dufort, *À la rencontre du Christ Jésus. Précis d'Eschatologie chrétienne*, Paris-Montreal 1974; A. C. Gigon, *De novissimis*, Friburgo ²1949; W. Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie*, Múnich 1961; H. Lennertz, *De novissimis*, Roma ⁵1950; G. Martelet, *L'Au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières*, París 1975; A. Piolanti (et al.), *L'al di là*, Turín 1957; C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, Roma 1970; K. Rahner, *Escatología*, en *Sacramentum mundi*, t. 2, Herder, Barcelona ²1976, col. 653ss; id., *Fundamentos de la fe*, Herder, Barcelona 1979; A. Rudoni, *Escatología*, Turín 1972; J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Madrid 1975; K. H. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento*, t. IV, cap. «Consumación», Herder, Barcelona 1978; M. Schmaus, *Kath. Dogmatik* IV, 2, Múnich ⁵1959 (trad. cast., *Teología dogmática*, t. VII, Rialp, Madrid 1965); id., *El problema escatológico*, Herder, Barcelona 1964; D. Wiederkehr, *Perspektiven der Eschatologie*, Einsiedeln 1974; A. Winkhofer, *Das Kommen seines Reichs. Von den letzten Dingen*, Fráncfort del M. 1959; J. Zahn, *Das Jenseits*, Paderborn 1916.

SOBRE § 1: H. U. von Balthasar, «Eschatologie», en: J. Feiner, J. Trütsch y F. Böckle, *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, 403-21 (citado: Balthasar I); F. J. Dölger, *Sol salutis*, Münster ²1925; U. Hommes y J. Ratzinger, *Das Heil des Menschen. Innerweltlich-christlich*, München 1975; H. J. Jaschke, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenaeus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis*, Münster 1976; E. Peterson, «Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung», en: id., *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Friburgo 1959, 1-14; id., «Das Kreuz und das Gebet nach Osten», ibid., 15-35; J. Ratzinger, «Eschatologie und Utopie», *Internat. kath. Zeitschr.* 6 (1977) 99-110; M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Berna-Tubinga 1941; D. Wiederkehr, *Perspektiven der Eschatologie*, Einsiedeln 1974.

1. SITUACIÓN ACTUAL DE LA PREGUNTA POR LA ESCATOLOGÍA

La escatología, como «doctrina sobre las postrimerías», ha ocupado el último lugar de los tratados teológicos. Durante siglos ha estado durmiendo el sueño de los justos. Últimamente, y como consecuencia de la crisis histórica de nuestra época, ha pasado a ocupar el centro del pensamiento teológico. Hace unos 20 años que Hans Urs von Balthasar la calificó de «frente meteorológico» en la teología de nuestra época (Balthasar I 404). Hoy aparece como la señora de todo el espectro teológico. No hay más que fijarse, por ejemplo, en el hecho de que el Sínodo de las diócesis de Alemania dio a su profesión de fe el título de «Nuestra esperanza», describiendo la fe desde la perspectiva de la esperanza.

¿Cómo se llegó a este cambio de perspectiva? ¿Cómo hay que considerarlo? Como dato exterior del cambio se pueden citar las obras de Johannes Weiß (especialmente *Die Predigt Jesus vom Reiche Gottes*, 1892) y las primeras investigaciones exegéticas de Albert Schweitzer (*Skizze des Lebens Jesu*, 1901; *Von Reimarus zu*

Wrede, 1906). Basada ya en el pensamiento científico moderno, se vislumbra aquí una idea que antes en la Ilustración sólo estuvo presente en gente un poco rara y que los demás apenas si tomaron en serio: todo el mensaje de Jesús había sido escatológico, su fuerza arrolladora había consistido en que Jesús anunció con autoridad el próximo fin del mundo, la irrupción del reino de Dios. En el vigor de esta esperanza habría consistido lo explosivo, lo nuevo, lo grande de Jesús, debiendo interpretarse todas sus palabras a partir de este centro. Para Jesús el ser del cristiano se resumiría en esta petición central del *Padrenuestro*: «Venga a nosotros tu reino», petición que se fijaría en el hundimiento del mundo y la irrupción de lo que únicamente Dios puede hacer. En esta perspectiva aparece toda la historia de la formación de la Iglesia como historia de la desescatologización, que es como de hecho intentó presentarla en todos sus detalles M. Werner.

A lo largo de nuestras reflexiones tendremos que ocuparnos con detalle de las tesis mencionadas. No hay duda de que éstas afectan no sólo al núcleo de la escatología, sino al del mismo cristianismo, cuya verdadera esencia se pone así a debate. Por ahora lo que nos interesa no es sino ver el contexto ideológico en el que nos movemos al plantear la cuestión escatológica. En la exégesis ha hecho acto de presencia una nueva conciencia escatológica, que sitúa cuanto la fe es y significa en la perspectiva de la esperanza. Esto no se puede explicar simplemente como resultado de métodos científicos depurados. Cuando al enfrentarse con fuentes históricas aparece un punto de arranque totalmente nuevo, eso es siempre signo de una conciencia diferente que mira la realidad con otros ojos, recibiendo, por tanto, de esa misma realidad nuevas respuestas. Para nuestro caso no hay duda de que esta repentina atención que se presta a los tonos y subtonos del Nuevo Testamento va unida a la creciente crisis de la civilización europea. La nueva postura se relaciona con la conciencia de hundimiento que acosa cada vez más a los espíritus desde finales de

siglo XIX como pudiera hacerlo el presentimiento de un terremoto inminente de proporciones mundiales. Esta conciencia de hundimiento recibió una primera confirmación trágica con la primera guerra mundial y fue agotando y horadando poco a poco la teología liberal que entonces dominaba, haciendo que se desmoronara su cristianismo cultural lleno de optimismo. Entonces la teología se pasó al existencialismo, filosofía de la disponibilidad, de la decisión, presentándose, al mismo tiempo, como explicación filosófica de lo que, en definitiva, quería decir el mensaje de Jesús sobre el final.

Entre tanto ha alcanzado a la teología una segunda corriente más fuerte y de un realismo mucho mayor: el marxismo. En su entraña se encuentra algo de la fuerza primitiva del mesianismo veterotestamentario, por supuesto que orientado ahora hacia lo antiteísta. El marxismo pide una fe incondicional en cuanto que el conjunto ha tomado la forma de la ciencia misma, de la explicación exacta del pasado, presente y futuro del hombre. Ante esa explicación cualquier objeción puede aparecer únicamente como un quedarse rezagado en el curso implacable de la historia. No se pueden cerrar los ojos al apasionamiento y la fascinación que despierta y que vienen de su raíz profética, que promete un mundo para cuyo advenimiento no se ve racionalmente ningún signo. Al lado de la guerra declarada a Dios y a las religiones históricas, y junto con ella, se da, pues, una pasión religiosa que es capaz de atraer hacia sí con poder casi magnético las energías religiosas de muchos hombres, las cuales se encuentran en gran medida a la deriva y privadas de un clima propicio. Es la misma pasión religiosa que muy a las claras invade también la teología, que en ello descubre y presiente una posibilidad de dar al mensaje escatológico un contenido visible y realista. Es algo raro y comprensible a la vez que, tras la radical separación de Barth entre fe y religión, la teología se muestre ahora dispuesta a elegir la religión en vez de Dios, una vez que se

§ 1. *La problemática*

ve ante la alternativa de escoger entre la fe en Dios y la pasión religiosa de cara al futuro.

Hoy la escatología se podría escribir enteramente como discusión (mostrándose de acuerdo o adoptando una postura crítica) con la teología del futuro, de la esperanza, de la liberación, como lo ha hecho D. Wiederkehr en sus *Perspektiven der Eschatologie*, en cuya visión no entra prácticamente ninguno de los temas clásicos de la doctrina sobre las postrimerías: no se habla del cielo ni del infierno, del purgatorio ni del juicio, de la muerte ni de la inmortalidad del alma. En la temática escatológica entra, sin duda, la cuestión del futuro y el presente y con ella todo lo referente a la esperanza y su práctica. Pero un esbozo de teología dogmática no puede aceptar tal desplazamiento de perspectivas. La razón de no poder hacerlo no es solamente que a un manual hay que exigirle información sobre los temas clásicos de una materia. El motivo profundo para no hacerlo es que estas cuestiones incluyen lo específico de la visión cristiana sobre lo futuro y su presente, siéndole al hombre tan necesarias como le es necesario lo cristiano, por más que por ciertos motivos pueda parecer algo pasado de moda en su configuración de fe.

2. LOS PRESUPUESTOS HISTÓRICOS DE LA SITUACIÓN ACTUAL

¿Cómo se ha llegado a que este mensaje diga tan poco a los hombres de hoy con tanta frecuencia? A esta cuestión hay que responder, si es que ello es posible, sólo de modo concreto y detallado. Pero corre una respuesta muy extendida y sorprendentemente sencilla de la que tenemos que ocuparnos en la segunda parte de nuestras reflexiones sobre la situación del problema. Se dice que en el cristianismo oficial el mensaje escatológico se ha corrompido profundamente, que la historia de la escatología es una histo-

ria de apostasía. Se dice que el cambio que se hizo de una práctica de la esperanza hasta llegar a una doctrina de las postrimerías, significa una mutación trascendental de lo que al principio se pensó. Si esto es verdad, entonces es absolutamente lógica la consecuencia que se saca en el sentido de que el mal únicamente se puede curar volviendo a los orígenes. Una vuelta así para restaurar la actualidad de lo originario es lo que con frecuencia pretenden ser las teologías de la liberación. Parece que las pruebas de la tesis de la mencionada apostasía se encuentran totalmente a la vista. Por ejemplo, hace mucho que se llama la atención sobre el contraste existente entre el *Maranatha* de los comienzos cristianos y el *Dies irae* de la Edad Media. En aquél aparece la alegre esperanza de que el Cristo llegará pronto, esperanza que aparece reforzada en esta petición de la *Didaché* (principios del siglo II): «Que venga la gracia y que pase el mundo» (10,6). En el *Dies irae* domina el miedo del juicio, miedo que mira el final con la perspectiva del pavor y de la salvación amenazada del alma. Un tercer apoyo para esas consideraciones gusta buscarse en las misiones populares de los siglos XIX y XX, cuyo lema era: salva tu alma. Ahí se quiere ver con claridad meridiana la individualización del cristianismo y, en consecuencia, la pérdida de lo que había constituido el núcleo de la escatología y del mensaje cristiano como tal: la esperanza confiada y comunitaria de la cercana salvación del mundo.

Las consideraciones históricas que se agarran a pocas fórmulas siempre han sido problemáticas, por más que hay ocasiones en que pueden presentar indicios. Por ejemplo, no se sabe con certeza cuál es el sentido exacto de la exclamación *Maranatha*. Lo mismo puede tratarse de una petición que de una afirmación. La traducción puede ser: ven, Señor Jesús, o: el Señor ha venido. No falta quien piensa que pudo tratarse de una especie de maldición en orden a proteger la santidad de la eucaristía: «Con la misma seguridad con que nuestro Señor ha venido...» (cf. K. G.

Kuhn, ThWNT 4,470-475). Lo que con gran seguridad se puede decir es que el término hay que situarlo en el contexto de la celebración eucarística en el primitivo cristianismo, debiendo interpretarse a la luz de su modo de rezar. Esta oración es siempre, al mismo tiempo, de contenido presente y futuro. Se trata del anuncio alegre de que el Señor está ahí y también de la llamada al Señor presente para que venga, porque en su misma condición de presente continúa siendo el que ha de venir.

Para explicar esto puede servirnos el recordar lo que F. J. Dölger y E. Peterson nos han enseñado sobre la característica de la oración del primitivo cristianismo, por cuanto que ellos investigaron la manifestación sensible de esta oración. En la Iglesia primitiva rezaban conjuntamente cuerpo y espíritu. Gracias al cuerpo, la oración se inserta en el cosmos y su historia. Cuando el israelí rezaba, se volvía hacia el templo de Jerusalén, es decir, con ello insertaba su oración en la historia de salvación de Dios con Israel, historia que encuentra su actualización global en el templo. Reza al Dios que quiere ser glorificado en el templo, con lo que introduce asimismo su oración en la ley de fe de Israel, en el ordenamiento que Dios mismo ha puesto. La oración del primitivo cristianismo se dirige, por el contrario, hacia el Oriente, hacia el Sol que sale. Éste es el símbolo del Cristo resucitado, que de la noche de la muerte ha subido a la gloria del Padre, dominando sobre el universo. Pero el Sol naciente es, al mismo tiempo, el signo del Cristo que vuelve, el cual sale definitivamente de su ocultamiento y establece el reino de Dios en el mundo. La fusión de ambos simbolismos en la imagen del Sol que viene de Oriente puede también dar una idea de lo íntimamente unidas que se encuentran la fe en la resurrección y la esperanza en la parusía, puede dar una idea de lo enraizadas que se encuentran en la figura del Señor, que en cuanto resucitado ya ha vuelto, continúa viniendo siempre en la eucaristía, con lo que sigue siendo precisamente el que viene, la esperanza del mundo. Este vol-

verse hacia el Oriente para orar, orientación que hace del cosmos el signo de Cristo y, consiguientemente, el lugar de oración, ese volverse hacia el Oriente, digo, se subrayaba haciendo una cruz en la pared oriental de los lugares de reunión de los cristianos, según lo ha probado Peterson. Esa cruz hay que entenderla como signo del Hijo del hombre que vuelve y también como amenaza escatológica de juicio en el sentido de Zac 12,10 y Ap 1,7: «[...] Lo verán todos, incluso los que lo traspasaron, y por él se lamentarán todas las tribus de la tierra». «[...] La cruz de los ábsides se debe a la costumbre litúrgica de orar volviéndose hacia el Oriente, donde se ponía una cruz, símbolo de la fe escatológica» (Peterson 32). En esta cruz se ve, por así decir, la marcha triunfal del Cristo que vuelve a la comunidad creyente, la cual, volviéndose hacia Oriente, manifiesta que el templo ha sido abolido y que es Cristo el verdadero templo, como actualidad y futuro del mundo.

¿Qué se deduce de todo esto? Si la oración, el volverse a Dios por Cristo, fue entonces y sigue siendo hoy el centro propiamente dicho de la existencia cristiana como tal, quiere decir que es el análisis estructural de la oración el que ofrece la mejor posibilidad de conocer la estructura íntima del primitivo cristianismo. Tras estas breves noticias no es que queramos llegar a una conclusión final, pero sí podemos decir que en la oración de la Iglesia que se va formando, en la oración no dirigida ya hacia el templo sino hacia Oriente, puede verse una fuerte tensión escatológica. Pero inmediatamente hay que añadir que esta esperanza escatológica tiene que ver con la tensión espiritual de la oración y con el poder comunitario de la fe dentro de la unidad de la Iglesia, y que está unida a la experiencia de la presencia de lo definitivo en la celebración de la Eucaristía. Esto quiere decir, al mismo tiempo, que no se puede hablar de la esperanza cristiana como de algo de mañana o de pasado mañana. Podríamos expresar también así: la esperanza está personalizada. Su centro no