

La Escatología en España (II)

Josep Ignasi SARANYANA

De 1970 a 1983

En la anterior entrega de este trabajo historiográfico¹ analizábamos los veinticinco años que van de 1945 a 1970. Veíamos cómo se habían entrecruzado, en la escatología española, tres influencias principales. Por una parte, la corriente teológica neo-escolástica, representada por los manuales de José F. Sagués, Jesús Bujanda y Joan Baptista Manyà. Por otra, la influencia de la escatología alemana, hecha presente, sobre todo, por tres autores: Michael Schmaus, Karl Rahner y Josef Pieper, con un vuelco de la sistemática, al pasar a primer plano la escatología del mundo, dejando en segundo lugar la escatología individual; también con una fuerte presencia del existencialismo, sobre todo heideggeriano; y con interesantes reflexiones, de matriz ilustrada, sobre la paz perpetua y la «última etapa» de la historia. Finalmente, considerábamos las nuevas pistas formuladas por el Vaticano II y la *Professio fidei* de Pablo VI, recogidas en la primera edición del manual de Cándido Pozo, pionero en la recepción en España de la escatología conciliar.

Continuemos nuestro itinerario, adentrándonos en los siguientes diez años, los que van de 1971, en que apareció un importante estudio de Juan Luis Ruiz de la Peña, hasta 1980-1983, en que se registran la primeras reacciones a la «Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología», publicada por la Congregación para la Doctrina de la Fe, a mediados de 1979.

El magisterio de la Iglesia, en este período, está representado por la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI (1975) y el citado documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe. También la Comisión Teológica Internacional trató someramente el tema en su declaración sobre «la promoción humana y la salvación cristiana», aprobada en 1976².

1. Cfr. *La Escatología en España (I)*, en «Anuario de Historia de la Iglesia» 7 (1998) 229-248.

2. Esta Comisión no abordaría expresamente el tema escatológico hasta 1990, fuera, por tanto, del lapso de tiempo del que nos vamos a ocupar aquí.

Nos centraremos exclusivamente en los manuales escritos por españoles o traducidos a la lengua castellana, publicados en los años señalados. Sólo de pasada aludiremos a alguna monografía o artículo de revista, que nos parezca de mayor relieve para la comprensión de los manuales comentados.

Las tres corrientes escatológicas que se juntaron en España (1970-1979)

1. Ante todo, veamos la voluminosa monografía del sacerdote asturiano **Juan Luis Ruiz de la Peña** (1937-1996), titulada *El hombre y su muerte*³. Esta obra había sido su tesis doctoral, presentada en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana de Roma, el 9 de junio de 1970, bajo la dirección de Juan Alfaro (1914-1993). Por aquel entonces, Ruiz de la Peña era profesor en la Facultad de Teología de Burgos, de la que pasaría a la Universidad Pontificia de Salamanca. Nunca abandonó la docencia universitaria, que hizo compatible, evidentemente a tiempo parcial, con su dedicación al Seminario metropolitano de Oviedo, donde se había formado. La muerte le sobrevino precisamente cuando preparaba un tratado de Escatología, que se publicó póstumamente y del que hablaremos en la tercera y última entrega de nuestro boletín.

Su tesis doctoral, de una madurez poco habitual en trabajos primerizos, no sólo por la pulcritud estilística y la claridad expresiva, sino también por la estructura adoptada y la bibliografía consultada, se divide en tres partes: la teología tradicional (con un amplio y bien documentado repaso a las posiciones escolásticas y renacentistas); la muerte en el pensamiento acatólico (el pensamiento filosófico, especialmente existencialista, y la teología protestante); y la moderna teología católica sobre la muerte. En esta última parte concede una apreciable atención a Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) —siempre tan difuso y complejo en sus afirmaciones— y a otros teólogos quizá menos conocidos por el público español, como Hermann Volk, consagrado obispo de Maguncia en 1962, y Roger Troisfontaines, entonces profesor en Lovaina, especialista en el existencialismo de Gabriel Marcel y Jean Paul Sartre. Pero, sobre todo, se centra en las tesis de Karl Rahner, sin duda el escatólogo moderno más interesante. Como en la primera entrega de este boletín historiográfico ya me detuve con relativa amplitud en las posiciones rahnerianas, con sus luces y sombras, podemos ahora prescindir de las consideraciones de Ruiz de la Peña sobre Rahner. En cambio, conviene recordar su entusiasmo por Volk, entonces profesor en Münster de Westfalia.

De Hermann Volk recoge Ruiz de la Peña unas palabras, escritas en 1957, que hace suyas, como resumen de la posición católica acerca de la muerte y la escatología intermedia: «¿Se debe decir que el hombre muere porque muere el cuerpo, o se puede decir que el hombre vive porque el alma vive? Hay que afirmar que en la muerte es el hombre quien muere, aunque el alma viva, y no puede decirse, porque el alma vive, que el cuerpo muere pero el

3. *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Ediciones Aldecoa («Publicaciones de la Facultad Teológica del Norte de España. Sede Burgos», 24), Burgos 1971, viii + 412 pp. En esta misma colección se había publicado, quince años antes, otra monografía sobre tema escatológico: Nicolás LÓPEZ MARTÍNEZ, *El más allá de los niños. Problemas escatológicos de la infancia*, Burgos 1955, 118 pp.

hombre vive. ¿El hombre muere porque, pese a la superioridad del alma, él no es su alma, sino la unión de cuerpo y alma, que cesa en la muerte?» (cit. en p. 276). Y termina el largo capítulo dedicado a Volk, con un párrafo elogioso: «Es difícil pasar incólume a través de Scila y Caribdis. Volk, en nuestra opinión, lo ha logrado. Pero son pocos los casos que ilustran lo arduo de la empresa, como se comprobará a continuación» (p. 289). Y, acto seguido, en tono crítico, expone las posiciones de Troisfontaines, Demaret, Chèvrier, Glorieux, Mersch y tantos otros teólogos menos conocidos.

Las hipótesis de Ruiz de la Peña acerca de la escatología intermedia, es decir, a propósito de lo que sobreviene inmediatamente después de la muerte, tema principal de su investigación, son recapituladas en tres puntos, que voy a citar literalmente. Ante todo, conviene recordar que él mismo advierte que tales hipótesis son muy discutibles: «[hipótesis] de cuya cuestionabilidad somos conscientes». Hélas aquí:

«a) Para que la retribución esencial sea posible, debe darse un sujeto esencialmente idéntico al que mereció durante la vida y ontológicamente completo; de lo contrario, se produciría un desajuste entre el plano del ser y el del operar, entre el sujeto activo y pasivo del mérito. / b) Por consiguiente, el hombre que muere sale del flujo ininterrumpido que medía su existencia terrena, el tiempo, para entrar en otro tipo de duración, del que sólo sabemos que no será paralelo al “*continuum*” temporal, ni será la eternidad exclusiva de Dios, sino una duración mixta, realizada en el bienaventurado a un doble nivel: el de la eternidad participada de la visión beatífica y el de la “temporalidad discontinua” (si se nos permite la paradoja) de la corporeidad glorificada. / c) En la base de esta discontinuidad, y supuesto que entre la visión y la resurrección no hay intervalo cronológico (aunque se dé una prioridad lógica de aquélla sobre ésta), el muerto, al salir del tiempo, traspasa de golpe la distancia que aún nos separa del final de la historia y se instala en el ésjaton» (p. 384).

Modestamente concluye que si sus hipótesis se revelasen inadmisibles, sería necesario continuar estudiando el problema...

Evidentemente, como veremos más adelante al resumir la declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe, hecha pública en 1979, sus hipótesis se revelan muy discutibles en algunos puntos; no, en cambio, en otros. Por ello resultará muy interesante releer toda la obra de Ruiz de la Peña, o sea, los escritos anteriores a la declaración romana, que son el libro que acabamos de analizar y la primera edición de su manual, que data de 1975, comparándolos con sus publicaciones posteriores: la revisión de su manual, que data de 1986, y su manual póstumo, publicado en 1996, sin olvidar una obra intermedia, de 1983.

2. Por las mismas fechas, llegaban a España tres obras del entonces jesuita **Ladislau Boros**, muy criticadas por Ruiz de la Peña, que las había leído en alemán. Nacido en Budapest, en 1927, Boros se había dado a conocer, entre 1959 y 1961, con una serie de ensayos escatológicos de alta divulgación⁴, que constituyeron el germen de su famosa monografía: *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*. Publicada en 1962, alcanza-

4. *Sacramentum mortis. Ein Versuch über den Sinn des Todes*, en «Orientierung» (1959) 61-65, 75-79; *Nochmals: Sacramentum mortis*, en «Schweizerische Kirchenzeitung» (1959) 573-575, 587-589; *Neuer Kosmos*, en «Orientierung» (1961) 56-60.

ría cuatro ediciones alemanas en sólo dos años. La versión española andaba por la tercera edición en 1972⁵. En Innsbruck, donde ejerció la docencia de 1963 hasta 1973, Boros perfiló otros trabajos, también traducidos a la lengua castellana a principios de los setenta: *Somos futuro*⁶ y *Vivir de esperanza*⁷. El original alemán, de éste último, data de 1969.

Boros era la transposición, a la teología católica, concretamente a la escatología, de las tesis heideggerianas existencialistas más radicales: las de los años de 1928 a 1930, cuando Heidegger se ocupaba de analizar a fondo la angustia y el aburrimiento, como las formas más legítimas de tomar conciencia de la propia existencia.

El filósofo alemán, en efecto, acababa de publicar, en 1928, su *Ser y Tiempo*. Todos estaban a la expectativa de la segunda parte prometida. Entonces, como se recordará, le sobrevino la gran crisis especulativa, y dictó su curso sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo. Finitud. Soledad*. Heidegger pretendía, como se ha dicho, que sus oyentes se precipitaran en el gran vacío en el que se oye el susurro fundamental de la existencia⁸. Había tratado expresamente, en *Ser y tiempo*, el tema de la muerte, pero en función de la existencia, porque el objeto preferencial de su investigación había sido, en principio, el ser-ahí. La muerte, aunque aludida muchas veces, incluso con un capítulo entero, no había sido tomada como tema expreso de análisis. El motivo de tal actitud era obvio: para Heidegger no se puede tener experiencia de la propia muerte; sólo se conoce la muerte en los demás. Al no ser algo experimentado, no supone una referencia para precipitarse en el gran vacío en el que se oye el susurro fundamental de la propia existencia⁹.

No obstante, a lo largo del discurso heideggeriano se produjo un giro inesperado, pasando la muerte a ocupar un lugar central: ya no pura negatividad, ni siquiera algo inexperimentable, sino el horizonte de toda nuestra existencia y, por ello, la llave hermenéutica de la propia existencia; el «cofre de la nada» que descubre al *Dasein* su propia finitud. La muerte pasó a ser constitutivo del existente, del ser-ahí, abarcando al hombre entero, pues la angustia sólo alcanza su plenitud —dice— ante la consideración de la propia muerte. Asumirla supone, en definitiva, descubrir la auténtica existencia.

Desde mi punto de vista, Boros percibe la llamada de Heidegger (en consecuencia, la muerte como factor omnipresente en la vida), a través de dos mediaciones: Karl Rahner y

5. *El hombre y su última opción. Mysterium mortis*, Paulinas, Madrid ³1972, 222 pp.

6. *Somos futuro*, Sígueme («Nueva Alianza», 72), Salamanca ²1972, 182 pp.

7. *Vivir de esperanza: expectación del tiempo futuro en la ideología cristiana*, Verbo Divino, Estella 1971, 148 pp.

8. El mismo término «metafísica» adquiere, de suyo, un significado nuevo. «En el abismo del ser-ahí está en acecho el aburrimiento, ante el cual la vida busca refugio en las formas de representación». Para cualquiera que conozca el transfondo de la terminología, la palabra «representación» le evocará a Hegel, con su particular forma de entender el mito y la religión, es decir, considerados como formas de un pensar todavía embrionario, que aún no han alcanzado su madurez filosófica. Véase la descripción contextual y un buen comentario de este curso de 1929-1930 en Rüdiger SAFRANSKI, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad. de Raúl Gabas, Tusquets, Barcelona 1997, pp. 229-241.

9. Por las mismas fechas, en cambio, Max Scheler había postulado que la muerte es «un apriori para toda experiencia inductiva del cambiante contenido de cada proceso vital».

Teilhard de Chardin, cuya influencia en España se hallaba en plena efervescencia a mediados de los años sesenta, a pesar del *monitum* pontificio de 30 de junio de 1962. El fervor teihardiano contribuyó, quizá, a la apasionada recepción de Boros.

No es preciso recordar aquí el influjo indiscutible y generalizado de la escatología rahneriana. Su «quaestio disputata» sobre la muerte había sido publicada en alemán en 1958, aunque es probable que previamente Rahner la hubiese «discutido» con sus alumnos de Innsbruck, entre los que pudo contarse a Boros. Es más, Rahner estaba seriamente preocupado, desde primera hora, por las cuestiones de la muerte. Por ejemplo, en escritos suyos menores de 1949. La traducción al castellano de la cuestión disputada, que data de 1965, llegó también a España antes que Boros, y pudo muy bien disponer los ánimos para esa apasionada defensa de la «desplatonización» propuesta por el teólogo húngaro.

El tema más complejo de Boros y, por ello, el más conflictivo al confrontarlo con la gran Tradición de la Iglesia, es su negación de la pervivencia o subsistencia del alma separada. Otra hipótesis muy discutible de Boros, muy emparentada con la anterior, es su defensa de la «opción en la muerte», donde el heterojuicio particular se convertiría, en la práctica, en una especie de autojuicio; y en el que el destino final dependería de uno mismo y no de la justicia divina. Como consecuencia, se hace también problemático el Purgatorio. En efecto, la «opción en la muerte» sería también el momento del Purgatorio y el momento de la «pancosmicidad del alma», entendida ésta como una especie de sucedáneo de la resurrección final de la carne o de los muertos.

Podría decirse, además, que Boros fue, en esos años, el representante más caracterizado de la tesis de la resurrección en la muerte, según la cual el hombre asume, en el instante mismo de la muerte, una corporeidad nueva. La resurrección propiamente dicha no es escatológica, es decir, no tiene lugar al término de la historia, porque no hay comunicación posible entre el más acá, o sea, lo intrahistórico, y el más allá, es decir, lo metahistórico. Según Boros, la resurrección de los muertos, acontecimiento universal y de naturaleza social, es, de hecho, como una «nueva creación».

Las dificultades que tales planteamientos suponen a la gran Tradición de la Iglesia, son evidentes. El documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, publicado en 1979, saldría al pasó de muchos de sus postulados, cuya aceptación había cundido, por aquellos años, en amplios sectores de la teología católica.

3. Mientras tanto, en 1973, se había editado en Brasil un pequeño opúsculo de **Leonardo Boff** (1938-), entonces en la Instituto Teológico de los Franciscanos de Petrópolis¹⁰, titulado *La vida para além de la morte*, aparecido en España en 1978¹¹. Un año antes, en

10. Sobre la trayectoria intelectual de Leonardo Boff se ha escrito mucho. Para conocer su etapa de Petrópolis, donde, además de su magisterio teológico, dirigió «Revista Eclesiástica Brasileira» (1972-1985) y «Revista de Cultura Vozes» (1989-1991), véase Josep Ignasi SARANYANA, *Medio siglo de la «Revista Eclesiástica Brasileira» (REB)*, en «Hispania Sacra» 48 (1996) 261-273.

11. *Hablemos de la otra vida*, Sal Terrae («Alcance», 3), Santander 1978, 224 pp. Cuando escribimos estas líneas, en 1998, ha alcanzado la novena edición.

1972, Boff había publicado su *Jesus Cristo Libertador*, traducido al castellano, en Colombia, en 1979, y editado en España por vez primera en 1981. Curiosamente, su escatología fue antes acogida en España que su famosa y muy polémica cristología. En 1974, también en Petrópolis, daba a la prensa su *A ressurreição de Cristo. A nosa ressurreição na morte*, difundida en castellano por vez primera en 1982¹². Estas dos monografías de Boff tuvieron un gran impacto en España, donde fueron leídas ávidamente, incluso antes de su traducción. Suponían un planteamiento nuevo de los temas escatológicos, donde se reflexionaba acerca de las relaciones entre el más allá y el más acá, en coordenadas «históricas». En otros términos: se pensaba sobre la significación escatológica de la vida intrahistórica. Como los resultados del análisis contenían algunas ambigüedades, el magisterio pontificio se hizo escuchar oportunamente.

En *Hablemos de la otra vida*, Boff reúne una serie de influencias, constituyendo una síntesis bastante original. En él confluyen una interpretación inapropiada del tema del Reino, muy influida por la teología política de matriz alemana; el análisis marxista de lo utópico; la exégesis, también europea, sobre el «sepulcro vacío»; y las consideraciones escatológicas ilustradas, recibidas así mismo de fuentes europeas, en que se niega la escatología intermedia, entendida como un *interim* entre la muerte y la resurrección de la carne.

En efecto, lo más propio de Boff es la relectura de *Gaudium et spes* (n. 21). El Vaticano II afirma allí que una esperanza quimérica en una vida futura no debe apartarnos de la construcción de la ciudad terrena. De este presupuesto arranca una discusión muy elaborada sobre la noción de utopía, contrapuesta a la doctrina cristiana sobre el más allá, que Boff denomina «topía». En el cristianismo, la «utopía» se convierte en «topía». Siguiendo a Rahner (sic!), afirma que los novísimos (cielo, infierno, purgatorio y juicio) «no son realidades que comenzarán a partir de la muerte, sino que ya ahora pueden ser vividas y experimentadas aun cuando en manera incompleta. Comienzan a existir aquí en la tierra y van creciendo hasta que en la muerte se dé su germinación plena» (p. 28). Esto sería —dice— transformar en topía lo que en el género apocalíptico es utopía. Por consiguiente, hay que huir por igual de dos extremos: de un Dios sin el mundo (que ha generado un mundo sin Dios), lo cual ocurre en una escatología en la cual sólo la Parusía inaugurará el Reino de Dios; y de la identificación de la Iglesia con el Reino de Dios, de modo que todos los que no pertenezcan plenamente a la Iglesia sean condenados al fuego eterno (sería una religación excesiva entre Dios-mundo-Iglesia, que se prestaría a una manipulación de Dios según los intereses humanos).

En segundo lugar, se aprecia en Boff una fuerte influencia del marxismo de rostro humano, sobre todo por el papel preponderante que concede al «principio-esperanza» de matriz blochiana, aunque no cite expresamente a Ernst Bloch. Tal principio sería la fuente de toda utopía, entre las cuales enumera «el Reino de Dios de la literatura apocalíptica y de la predicación de Jesucristo» (p. 21). Ello implica, evidentemente, una relectura «crítica» del Nuevo Testamento.

12. *La resurrección de Cristo. Nuestra resurrección en la muerte*, Sal Terrae («Alcance», 17), Santander 1982, 168 pp., también reeditado varias veces.

El tema del «sepulcro vacío» se presenta como un acontecimiento irrelevante con vistas a la escatología cristiana. Boff afirma que no fue propósito de los hagiógrafos centrar la prueba de la Resurrección de Cristo en el tema del sepulcro vacío. Lo que para la teología liberal había sido, pues, ocasión de polémica con la doctrina católica, ahora, quizá por cansancio, ha pasado a ser un tema irrelevante. Con todo, en Boff se aprecian algunas aseveraciones que contrastan con el sentido literal de la Escritura. No parece —como él afirma— que las mujeres ignorasen que el sepulcro había sido sellado, puesto que su comentario, en el alba del día primero de la semana, giraba, precisamente, en torno a la piedra que cerraba el sepulcro, «que era muy grande» (Mc. 16,4). Al no hallar el cuerpo de Cristo, «se quedaron perplejas sobre esto» (Lc. 24,4). Precisamente, el apóstol Juan, al hallar el sepulcro vacío, «vio y creyó» (Ioan. 20,8). Son sólo unos pequeños detalles, pero que muestran, a mi entender, un intento de leer los Evangelios desde ciertos presupuestos..., lo cual implica, como ya nos tiene acostumbrados un sector de la crítica historicista, descartar el sentido literal de los textos que se apartan de los presupuestos.

Por último, conviene recordar que Boff se distancia *ex professo* de la «tradición filosófica de Occidente», que ha considerado al hombre como compuesto de alma y cuerpo, y que ha definido la muerte como una separación entre el alma y el cuerpo. La definición tradicional supone —nos asegura— restringir al hombre a su sola dimensión biológica. Si al morir el alma permaneciese intacta, la muerte no afectaría a todo el hombre, sino sólo al cuerpo. (¿No habrá aquí una deficiente comprensión de la filosofía de Aquino, quizá por su formación escotista?). La muerte se entiende, a partir de este momento, como muerte total (¿acaso el famoso «Ganztod» de la teología alemana?); y la resurrección, siguiendo a Boros, no como «la vuelta a la vida de un cadáver, sino [como] la realización exhaustiva de las capacidades del hombre cuerpo-alma» (p. 43). Por ello mismo, el hombre resucita simultáneamente en su morir y en el fin del mundo, porque «la muerte significa para la persona el fin del mundo» (p. 44). También hay aquí algunas consideraciones sobre la «pancosmicidad», cuando describe la nueva condición de la corporeidad después de la muerte, que nos recuerdan ciertas afirmaciones teilhardianas, que Boff conocía bien, pues sobre Teilhard había publicado sus primeros trabajos, en la década de los sesenta (véase el libro de Boff *O Evangelho do Cristo cósmico*, Vozes, Petrópolis 1971).

Muy importante, antes de terminar, una afirmación boffiana: «La apelación a la Sagrada Escritura no será por cierto una respuesta adecuada y por sí misma convincente» (p. 17) acerca del último fin del hombre. Estima Boff que el carisma de inspiración no exime a los autores de su condición humana, lo cual me parece evidente; y, a continuación, añade que los hagiógrafos, «en la misma medida que nosotros, tantearon, especularon, teologizaron y se dejaron orientar por una vida de fe. [...] La revelación no cae del cielo: se produce en la historia». Aunque quizá un tanto radical en algunas de sus apreciaciones, podríamos suscribir buena parte de ellas. El problema, no obstante, es el siguiente: supuesto que la Revelación ha tenido unos receptores, que son hijos de su tiempo, ¿por qué no aceptar también que la Escritura se lee en el seno de la Iglesia, que la interpreta adecuadamente a lo largo de la historia? Fiel a los planteamientos historicistas, Boff afirma la necesidad de una hermenéutica contextualizada de la Escritura; pero, sólo acepta que tal hermenéutica pueda ser llevada a cabo por los escrituristas. Los católicos, en cambio (y esto ha quedado muy claro después del Vaticano II), insistimos que la primera instancia de tal hermenéutica es la Iglesia misma. Es

obvio que la Escritura no es suficiente, por sí misma, para darnos razón de todas nuestras esperanzas escatológicas; pero es preciso reconocer también, que la Escritura sólo es una parte de la Revelación de Dios; el receptor principal de la Revelación es la misma Iglesia *in creando*, esposa de Cristo, que custodia fielmente su memoria.

El segundo libro de Boff citado, *La Resurrección de Cristo nuestra resurrección en la muerte*, apareció, en portugués, un año después del que acabamos de comentar. En el primer tema abordado, la Resurrección de Cristo, se concluye, después de una extraordinaria erudición (un amplio conocimiento, sobre todo, de la tradición exegética protestante y de la tradición «crítica» católica), que «la múltiple dimensionalidad está presente en los relatos de la Resurrección, que deben ser releídos hermenéuticamente a partir de nuestra experiencia de fe hoy» (p. 96). No parece adscribirse a la tesis psicológica, según la cual la Resurrección sería una «invención» de la primitiva comunidad; tal postura le parece demasiado radical y minimalista. Pero, sus resultados, sumergidos en una nube de argumentos, ¿acaso no manifiestan una gran proximidad y simpatía hacia la «solución» exegética de la «invención»?

En la segunda parte de esta obrita aborda la siguiente cuestión: «Veamos cómo la fe en la Resurrección de Cristo se integra en nuestro propio futuro y en nuestra propia resurrección» (p. 96). Reconoce la particular importancia de la tanatología para la comprensión de la vida humana y el valor (positivo o negativo) de la situación terrena; es más, subraya su trascendencia para la antropología considerada en su sentido más amplio. Esto es obvio, a nuestro entender y coincidimos con Boff. Continúa el teólogo brasileño con la afirmación de un aserto fundamental: que «el hombre está destinado a la resurrección, a fin de que participe [...] en la vida eterna de Dios». Acto seguido, formula la pregunta: «¿es la resurrección un don puro y gratuito de Dios, que viene de fuera y sorprende nuestra propia realidad? ¿O realiza un estatuto antropológico del hombre, creado en él gratuitamente, de tal forma que la resurrección salga al encuentro de un profundo anhelo del hombre sin cuya realización la vida, contemplada teológicamente, no alcanzaría el sentido pleno para el que fue creada? En otras palabras [...], ¿la resurrección presupone la inmortalidad del alma (o del hombre) o la inmortalidad del alma presupone la resurrección? ¿Resucitamos porque somos inmortales o somos inmortales porque resucitamos?» (pp. 99-100).

Antes de ofrecer su respuesta a tales interrogantes, repasa el conflicto de antropologías. Por una parte, la «solución conciliadora de la teología católica clásica», en la que la posición aquiniana se lleva la palma. Aquí discute las definiciones de la bula *Benedictus Deus*, de Benedicto XII (de 1336), y la definición del V Lateranense, de 1513. Por otra la doctrina platónica y la semita, que son radicalmente contrarias entre sí, según dice.

Aquí nos interesa particularmente su discusión de la «teología católica clásica». Los argumentos contrarios a la interpretación *recepta* de los documentos magisteriales de Benedicto XII y el Concilio Ecueménico V Lateranense, que veremos después repetidos por Ruiz de la Peña, están tomados de la escatología alemana contemporánea. Concediendo que la recepción de una disposición magisterial puede, en algunos casos, tornarse problemática, y exigir un atento estudio contextual del documento y de la voluntad del pontífice romano o del concilio, estimo que, en el caso del V Lateranense, Boff refiere sólo la parte estrictamente anti-averoísta (por así decir) de la definición dogmática, olvidando el aspecto más perti-

nente para la cuestión que allí se estaba debatiendo. En efecto: el Lateranense no sólo ratificó la definición del Viennense (1312), sino que quiso enseñar expresamente que esa alma intelectual, que es «per se et essentialiter humani corporis forma», es verdaderamente *immortalis*, y que se multiplica al infundirse en cada uno de los cuerpos, de modo que a cada hombre le corresponde un alma intelectual e inmortal. No quiso entrar, en cambio, en la demostrabilidad filosófica o racional de tal inmortalidad. (Como se sabe, en la asamblea conciliar no hubo unanimidad con respecto a esta última cuestión)¹³. Conviene también retener que la recepción laterana del Viennense supone una cierta re-interpretación de la censura del Viennense, ampliando su comprensión más allá de la pura censura a la doctrina de Pedro Oliu.

Volvamos ahora a la pregunta boffiana: ¿se resucita porque se es inmortal, o se es inmortal porque se resucita? La doctrina católica *recepta* afirma que Dios resucita a los hombres, devolviendo, por así decir, al alma el mismo cuerpo (no puede ser otro, puesto que era y sigue siendo la forma «per se et essentialiter» del cuerpo). En otros términos: si el alma se mantuvo individual mientras subsistía separada, tiene forzosamente que recibir el mismo cuerpo, aunque en condiciones de cuerpo glorioso, porque separada seguía siendo una forma substancial separada. (No vamos a entrar en más detalles, que nos exigirían un estudio muy pormenorizado). De todo lo cual se deduce que el hombre resucita porque es inmortal el alma; en caso contrario se trataría de una recreación por parte de Dios.

En el caso de Boff, en cambio, quizá muy influido por Teilhard de Chardin, el hombre alcanza su plenitud en la muerte, como una mariposa —dice— que abandona la crisálida para adquirir la libertad de volar. En tal caso, el hombre es inmortal porque resucita. Como es lógico, su apoyatura bíblica es una lectura —a mi entender descontextualizada— de algunos pasajes de San Pablo, que anhelaba ser liberado de su cuerpo y esperaba, al mismo tiempo, presenciar la pronta parusía de Cristo; y una lectura, también simplificadora, de la liturgia de difuntos: «porque la vida de los que en Ti creemos, Señor, no se termina, se transforma; y, al deshacerse nuestra morada terrenal, adquirimos un puesto eterno en el cielo».

4. El día 8 de diciembre de 1975, Pablo VI dio a conocer el que algunos han denominado «documento [magisterial] tal vez más importante de este siglo» (sic!). Esta exhortación apostólica, titulada *Evangelii nuntiandi*¹⁴, presenta un hilo conductor que la relaciona con la encíclica *Populorum progressio*, de 1967, las conclusiones de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín, de 1968, el Sínodo episcopal de 1971 y, natu-

13. La demostrabilidad de la inmortalidad del alma se infiere sólo indirectamente de los pronunciamientos de la Iglesia. Así, cuando la Congregación del Santo Oficio, en 1855, se pronunció contra el fideísmo de Augustin Bonetty, enseñando las posibilidades de la razón humana, destacó, entre ellas, que puede demostrar la espiritualidad del alma humana y, por consiguiente, su inmortalidad.

14. Seguiremos la edición incluida en Fernando GUERRERO (dir.), *El magisterio pontificio contemporáneo. Colección de Encíclicas y Documentos desde León XIII a Juan Pablo II*, BAC, Madrid 1992, II, pp. 85-120. Pablo VI aprovechó, para redactar este documento, las experiencias y los materiales aportados por el Sínodo episcopal de 1974. Sobre la génesis y el contexto de *Evangelii nuntiandi*, véase: VV.AA., *L'esortazione apostolica «Evangelii nuntiandi». Storia, contenuti, ricezione. Colloquio Internazionale di Studio. Brescia, 22-23-24 settembre 1995*, Edizioni Studium («Publicazioni dell'Istituto Paolo VI», 19), Brescia-Roma 1998.

ralmente, con el Sínodo de 1974. No debe leerse separada de la declaración de la Comisión Teológica Internacional, aprobada «in forma specifica» en 1976, titulada *Promoción humana y salvación humana*¹⁵.

En *Evangelii nuntiandi* se hallan una serie de enseñanzas muy importantes de **Pablo VI** para la adecuada configuración del tratado «De eschatología» o «De novissimis», en polémica con la andadura que había tomado un sector de la Teología de la liberación. Al mismo tiempo, reconoce los misteriosos y muy fuertes lazos que existen entre «evangelización y promoción humana (desarrollo, liberación)» (EN, 31). Veamos el texto que me parece más significativo para la comprensión teológica de la Escatología: «La evangelización no puede por menos de incluir el anuncio profético de un más allá, vocación profunda y definitiva del hombre, en continuidad y discontinuidad a la vez con la situación presente: más allá del tiempo y de la historia, más allá de la realidad de este mundo, cuya imagen pasa, y de las cosas de este mundo, cuya dimensión oculta se manifestará un día; más allá del hombre mismo, cuyo verdadero destino no se agota en su dimensión temporal, sino que nos será revelado en la vida futura» (EN, 28).

El problema de la continuidad y discontinuidad entre lo intrahistórico y lo metahistórico era redimensionado por Pablo VI. Ciertamente, se reconocía que hay en todo el asunto un misterio profundo. Su unidad e interrelación deben hacerse compatibles con la perfecta distinción de ambos órdenes. Lo que se hace aquí y lo que aquí se sucede influye en el más allá. Pero el más allá no es simplemente una continuación del más acá: existe entre ambos planos una cierta discontinuidad de carácter cualitativo, porque «la imagen de este mundo pasa». Con todo, «la dimensión oculta» de lo que hemos hecho aquí se manifestará allí.

Pablo VI abrió un camino para superar algunas de las dificultades presentadas por Leonardo Boff.

La **Comisión Teológica Internacional** se ocupó de estos temas en su sesión anual de octubre de 1976. **Karl Lehmann**, entonces miembro de la CTI, y ahora obispo de Mangunia, al presentar el documento aprobado por la CTI «in forma specifica», decía: «El problema de la relación entre la promoción humana y la salvación cristiana ha adquirido por doquier una gran importancia [...]. En América Latina y en otras partes, diversas teologías de la liberación han llamado la atención cada vez más [sobre estas cuestiones]». La CTI declaraba en el texto, entre otras cosas que conviene meditar con atención, lo siguiente: «No se puede hacer de la unidad entre la historia del mundo e historia de la salvación una concepción que tienda a hacer coincidir con la historia profana el evangelio de Jesucristo. Éste es misterio de orden sobrenatural y, por lo tanto, realidad irreductible a cualquier otra por el hecho de trascender completamente la comprensión de la inteligencia humana» (II,a). Ya se ve, pues, que algunas teologías de la liberación, según denunciaba la CTI, se hallaban en las antípodas de la escatología de Boros. Para Boros, había una total y absoluta discontinuidad entre el más acá y el más allá; para algunos teólogos de la liberación, en cambio, la continuidad era per-

15. Texto en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, ed. preparada por Cándido Pozo, prólogo de Joseph Ratzinger, BAC, Madrid 1998, pp. 147-167.

fecta y total. De ahí, la advertencia, que antes hemos copiado íntegramente, de la exhortación *Evangelii nuntiandi*.

5. En 1975, **Ruiz de la Peña** publicaba, como ya se ha dicho, su primer manual, titulado *La otra dimensión. Escatología cristiana*¹⁶. En 1986 se reeditó por cuarta vez, con importantes cambios en la bibliografía aducida y, sobre todo, con una total revisión del capítulo undécimo, dedicado al «estado intermedio»¹⁷. Siguiendo el orden cronológico, trataremos específicamente las novedades de este capítulo undécimo en la próxima entrega de nuestro boletín, cuando hablemos de las obras aparecidas en 1986. Veamos ahora brevemente la edición de 1975.

«Este libro ha nacido con la precisa intención de ofrecer a sus lectores una visión sistemática de la escatología cristiana», decía en la presentación. Con su estilo característico, muy depurado y llano, pero conceptualmente no fácil, Ruiz de la Peña se adentra, primero en la definición de la Escatología como disciplina teológica: «la reflexión creyente sobre el futuro de la promesa aguardado por la esperanza cristiana» (p. 21). Destaca su triple dimensión: antropológica, cristológica y soteriológica. Critica las reducciones, sobre todo del sector protestante, que va a tener muy presentes a lo largo de su manual, siempre para criticarlas: Althaus, Barth y Brunner, ya referidos en la tesis, a los que se añaden Bultmann, Moltmann, Cullmann, Conzelmann, Kaesemann, entre otros. En todo caso, mantiene la bibliografía fundamental, ya citada y estudiada, pero con una novedad destacable: aparece su diálogo con algunos autores marxistas, especialmente con Ernst Bloch, cuyo *Das Prinzip Hoffnung* comenzaba a circular por los medios teológicos, y se interesa por el «joven Marx», es decir, el Marx de «rostro humano». Por consiguiente, el tema del «reino de Dios» entra de lleno en su escatología, directamente a través de la crítica a la utopía marxista. No se olvide que estamos en los años en que, después de la revolución de mayo del 68, el marxismo señorea en los cenáculos universitarios europeos casi sin contrincante. Pero, se aprecia también cierta influencia de los teólogos de la liberación (por ejemplo, una cita tomada de Gustavo Gutiérrez, en p. 238), justamente al tratar acerca de la construcción de la ciudad terrestre, al hilo de la *Gaudium et spes*. En tal contexto, también es referido Johann B. Metz y su *Teología del mundo*, traducida ya al castellano. No hay ninguna referencia a *Evangelii nuntiandi*, publicada en diciembre de 1975, puesto que el manual estaba terminado a primeros de ese mismo año de 1975. Tampoco recuerdo haber hallado ninguna alusión a la escatología de Leonardo Boff, todavía no traducida al castellano y reservada, por tanto, a los más directamente interesados por la teología de la liberación.

No faltan, como corresponde a todo buen manual teológico, las páginas dedicadas a la revelación bíblica, tanto veterotestamentaria como neotestamentaria. Al tratar del NT se enfrenta con la espinosa cuestión, tan discutida por el protestantismo liberal, de la «inminencia cronológica» de la parusía, como constitutivo de la escatología cristiana primitiva. Esta tesis es rechazada con sólidos argumentos exegéticos e históricos. Su discusión tiene una alta den-

16. *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Sal Terrae («Actualidad teológica española»), Santander 1975, viii + 398 pp. (en colaboración con otras editoriales: EAPSA, Hechos y Dichos, Mensajero, y Razón y Fe).

17. *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Sal Terrae («Presencia teológica», 29), Santander 1986, 360 pp. (corregida y actualizada).

sidad teológica. Todo ello, a mi entender, alejan esta monografía del gran público, y la asemejan más a un libro de consulta, escrito para expertos, que a un manual para principiantes.

La estructura de la parte especulativa es la ya habitual, consagrada por la manualística desde los años cincuenta (véase cuanto hemos dicho acerca de Michael Schmaus en la primera entrega de este boletín): ante todo, la «escatología colectiva» (parusía, resurrección de los muertos, vida eterna, muerte eterna); y seguidamente, la «escatología individual» (muerte y purgatorio). Al final, un apartado dedicado al «problema del estado intermedio».

Como recordará el lector, el problema del estado intermedio había sido el tema central de la tesis doctoral defendida en 1970, tesis que había terminado con la formulación de tres hipótesis, que él mismo consideraba problemáticas y, por supuesto, dignas de ser profundizadas. Ahora vuelve sobre la cuestión, dedicándole todo un capítulo de más de cincuenta páginas. En la bibliografía viene citada la primera edición del manual de Cándido Pozo, titulado *Teología del más allá*, que ya hemos comentado en la primera entrega de nuestro boletín; pero, la influencia de Pozo no se aprecia realmente en las notas aducidas a pie de página. El lector tiene la impresión de que es más bien un complemento bibliográfico.

La lectura de este capítulo dedicado a la escatología intermedia produce cierta decepción. Se aprecia que el autor ha trabajado el tema seriamente durante varios años. Ha ampliado notablemente sus conocimientos de exégesis bíblica, tanto católica como protestante, y la ha asimilado con profundidad. Sin embargo, le falta algo que, a nuestro entender, es primordial: un estudio concienzudo de la tradición patristica, en cuyo seno los católicos debemos leer la Escritura. Por otra parte, y quizá esto sea lo más decepcionante, su interpretación de los tres momentos estelares del magisterio sobre el tema (Concilio de Vienne, de 1312, Bula *Benedictus Deus*, de 1336, y V Concilio Lateranense, de 1513) es insuficiente, si se compara con la atención prestada a los pasajes bíblicos más discutidos. En buena medida es tributario de historiografía centro-europea, sobre todo alemana, como ya hemos observado al considerar las dos monografías boffianas. Parece, pues, que Ruiz de la Peña, como antes Leonardo Boff, critican de segundas los contenidos, las pretensiones y los contextos de los tres pronunciamientos magisteriales. Y esto nos parece notable. Se concede mayor importancia a la exégesis bíblica, que a la recepción de la Escritura *in sinu Ecclesiae*. Es indiscutible que el sentido literal debe de ir por delante. Pero, ¿no estaremos acaso todavía ante una concepción de la Revelación, muy influida por el principio *sola Scriptura*, que no se ha tomado en serio las importantes novedades de la constitución *Dei Verbum*? Si sólo se basase en la Escritura, ¿podría haber definido la Iglesia el dogma de la Asunción?¹⁸.

18. Por ello, considero de especial interés la monografía de Aurelio FERNÁNDEZ, *La escatología en el siglo II*, Ediciones Aldecoa («Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España. Sede de Burgos», 42), Burgos 1979. Esta monografía del Prof. Fernández, entonces en la Facultad de Teología de Burgos, y antes en la respectiva de la Universidad de Navarra, secundaba la petición de Pablo VI, expresada en 1975, con motivo del centenario del fallecimiento de Jean Paul Migne, de prestar más atención a la Tradición de la Iglesia. En esos años, algunas investigaciones de Manuel Guerra, Alonso Díez Macho y otros habían afirmado que convenía revisar a fondo la tesis de que en la Biblia sólo se aprecia el monismo antropológico, negador de toda constitución antropológica dual. Véase, por ejemplo, el documentado estudio de Manuel GUERRA, *Antropologías y Teología. Antropologías helénico-bíblicas y su*

Como ya hemos señalado, este manual tuvo una edición, muy revisada y corregida, en 1986. En su momento estudiaremos si al cabo de once años se mantenía o había evolucionado la doctrina de Ruiz de la Peña sobre el «problema del estado intermedio».

6. En 1976 daba a conocer **Gisbert Greshake** (1933-), entonces Profesor Ordinario de Teología Dogmática e Historia de los Dogmas en la Universidad de Viena, un pequeño volumen, estructurado a modo de manual, titulado *Stärker als der Tod. Zukunft, Tod, Auferstehung, Himmel, Hölle, Fegfeuer*. La traducción llegó a España muy tempranamente, en 1981, con un título bastante modificado¹⁹. Greshake puede considerarse como el patrocinador más destacado de la hipótesis según la cual la resurrección acontece sin más en la muerte, y no al término de la historia. En realidad, no sería menester un término o final de la historia. Ésta podría permanecer indefinidamente abierta.

7. Casi contemporáneo del libro de Greshake es el manual de **Joseph Ratzinger** (1927-) *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, incluido como tomo noveno dentro de la «Kleine Katholische Dogmatik», que el mismo Ratzinger dirigía con el Prof. Johann Auer. La obra de Ratzinger, publicada en 1977, fue prontamente traducida²⁰. Ratzinger, que había sido durante los dos últimos años Ordinario de Teología Dogmática e Historia de los Dogmas en la Universidad de Ratisbona, y acababa de recibir, en 1977, su designación episcopal, recogía en su obra las lecciones impartidas a sus alumnos de esa Facultad de Teología.

De particular relieve, para la comprensión de este libro, es el prólogo del autor antepuesto a esta primera edición de 1977: «Hace exactamente veinte años que enseñé por primera vez la Escatología en el ciclo de mis clases²¹. 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 explicado y el primero que me atrevo a ofrecer al público como tal tratado». Esta revelación es importante, porque nos sitúa en las dos coordenadas de la formación curricular de Ratzinger: su memoria doctoral había versado sobre la noción de Pueblo de Dios en San Agustín, un tema evidentemente eclesiológico; su trabajo de habilitación, tan discutido en su momento por el tribunal calificador, había tratado la teología de la historia en San Buenaventura, que, como se sabe, comporta fuertes implicaciones de carácter escatológico.

«Me atreví a empezar con las tesis —raras todavía entonces— que han acabado imponiéndose hoy casi sin excepción en el campo católico. Es decir, lo que intenté fue elaborar una escatología “desplatonizada”». Estamos de nuevo en la cuestión de la «Entplatonisie-

repercusión en la teología y en la espiritualidad cristianas, EUNSA («Colección Teológica», 12), Pamplona 1976. Fernández estudia a fondo los Padres apostólicos, San Justino, los Padres apologistas griegos, San Ireneo, Tertuliano y la escatología en las actas de los primeros mártires.

19. *Más fuertes que la muerte. Lectura esperanzada de los «Novísimos»*, Sal Terrae («Alcance», 21), Santander 1981, 142 pp.

20. *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Herder («Curso de Teología Dogmática», 9), Barcelona 1979, 230 pp. En 1992 había alcanzado su tercera edición española.

21. Parece referirse a sus clases en el Seminario mayor de Frisinga, en Baviera, puesto que no ocupó su cátedra de Teología Fundamental en la Universidad de Bonn hasta la primavera de 1959. Cfr. Josef RATZINGER, *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, Ediciones Encuentro 1997, p. 91.

Josep Ignasi Saranyana

rung», que ya vimos abrirse paso en la escatología sostenida por Rahner en su célebre «*quaestio disputata*» de 1958, e incluso una década antes, cuando había sido tomada también en consideración, aunque con mucha prudencia, por Michael Schmaus en la quinta edición de su tomo séptimo, sobre *Los novísimos*, de su *Teología dogmática*²². Ratzinger continúa:

«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 eclesial. Por consiguiente, el resultado que hoy presento [en 1977], fruto de dos decenios de trabajo, se contraponen, pero al revés de entonces, a la opinión hoy corriente. Hoy estoy frente a la opinión general, pero en el sentido inverso a como lo hice con mis primeros intentos. Y no es por espíritu de contradicción, sino porque el fondo mismo del problema me ha llevado a ello. No hace falta decir que también ahora precisamente es el nuevo quehacer el que determina mi visión de conjunto, al profundizarla y aclararla» (p. 13).

Las palabras de este prólogo, las últimas que ha escrito Ratzinger como *Professor* de Teología Dogmática, puesto que poco después recibiría la consagración episcopal, constituyen su testamento académico: «Con ello [con mi aceptación para servir como obispo] acaba mi actividad docente...». Hay cierta melancolía en la expresión, pero, quizá por ello, por las circunstancias en que fueron escritas, constituyen un testimonio particularmente valioso. ¿Qué quería decirnos el ahora Cardenal Ratzinger, al señalar que habría nadado, casi continuamente durante veinte años, contra corriente?

Para ello conviene tomar en consideración un libro publicado, en lengua alemana, en 1968, y traducido al castellano al año siguiente: su *Einführung in das Christentum*²³. En esta obra, al final, al comentar el ciclo pneumatológico del Símbolo de la Fe²⁴, Ratzinger había escrito:

«La idea de inmortalidad expresada en la Biblia con la palabra resurrección, indica la inmortalidad de la “persona”, *del* hombre. Mientras que para los griegos [evidente alusión a Platón] la típica esencia del hombre es un producto que, en cuanto tal, no subsiste, sino que el cuerpo y el alma siguen caminos diferentes según su índole diversa, para la fe bíblica la esencia del hombre permanece como tal, aunque cambia». / Se trata de una inmortalidad “dialógica” (resurrección), es decir, la inmortalidad no nace simplemente de la evidencia de no-poder-mo-

22. Cfr. *La escatología en España* (I), cit., pp. 240-242. Schmaus no se hizo eco expresamente del término, aunque tuvo presente a toda hora la cuestión de la «platonización» y «desplatonización», citando trabajos de Rahner sobre este tema (cfr. la bibliografía al §301). Es posible que Schmaus haya evitado la expresión «desplatonización», de evidente carácter peyorativo, porque, en su opinión, fueron precisamente las categorías platónicas las que posibilitaron los primeros pasos de la especulación patristica sobre la fe cristiana. En todo caso, demuestra su aversión a una exesiva platonización, en el prólogo a su *Dios Redentor*, que constituye el tomo III de su *Teología Dogmática*, epígrafe 145, 7B. Cfr. sobre este tema: Ignacio ESCRIBANO-ALBERCA, *Michael Schmaus (1897-1993), in memoriam*, en «Anuario de Historia de la Iglesia» 4 (1995) 511-516, aquí p. 515.

23. *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1969 (citamos ahora por la séptima reimpre-
sión).

24. *Ibidem*, p. 310.

La Escatología en España (II)

rir, sino del acto salvador del que ama y que tiene poder para realizarlo; el hombre, pues, no puede perecer totalmente porque ha sido conocido y amado por Dios».

Ratzinger entendía la muerte, no como separación entre el alma y el cuerpo, sino como una continuidad posterior a la muerte, consistente en una especie de resurrección en la muerte... En tal contexto, la subsistencia del alma después de la muerte, como alma separada, era criticada y rechazada por ser de matriz platónica y, por lo mismo, ajena a la revelación bíblica, según decía entonces el teólogo alemán.

Ratzinger se enfrentaba así, en 1968 (y probablemente desde algunos años antes), a la tradición católica acerca de los novísimos o postrimerías. En cambio, al publicarse su manual en 1977, precisamente cuando se habían generalizado las tesis «desplatonizantes» radicales, Ratzinger se mostraba convencido de la validez de las grandes afirmaciones de la tradición católica en materia escatológica, es decir, de las tesis sobre la subsistencia del alma separada y sobre el interim entre la muerte personal y la segunda venida de Cristo. Ratzinger recuperaba, de esta forma, la escatología intermedia. (Véase, sobre todo, el párrafo 5.º, titulado «Inmortalidad del alma y resurrección de los muertos», pp. 104-153). Ratzinger había rescatado para la teología dogmática centroeuropea el cálido aliento de la tradición cristiana original, abandonando el gélido clima del racionalismo ilustrado y del historicismo.

La Carta de la Congregación de la fe, de 1979

8. En 1979, a la vista de las opciones que se habían generalizado en la manualística, la **Congregación para la Doctrina de la Fe** decidió intervenir con una declaración muy importante, titulada *De quibusdam quaestionibus ad eschatologiam spectantibus*²⁵. Era un breve documento, de una gran densidad teológico-filosófica, que ciertamente no podía pasar inadvertido. En España habría de ser ocasión de muchas discusiones y reflexiones, durante un quinquenio, hasta que el interés de los teólogos se volcó hacia la polémica sobre la teología de la liberación.

No tiene esta carta subdivisiones numeradas, sólo cuatro apartados, separados por asteriscos, de los cuales el más directamente implicado en la polémica es el tercero.

Comienza el documento recordando la trascendencia, especialmente en estos momentos en que otras culturas se abren a la evangelización cristiana, de prestar la máxima

25. Este documento, también conocido como Carta *Recentiores episcoporum Synodi*, fue aprobada por Juan Pablo II el 17 de mayo de 1979. Edición en AAS 71 (1979) 939-943. Edición bilingüe, latino-española en *Ocho documentos doctrinales de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe*, Edice, Madrid 1981, pp. 134-143. Citaremos por la edición española. Sobre las reacciones españolas a la intervención de la Congregación para la Doctrina de la Fe, cfr. Eliseo TOURÓN, *Una década de publicaciones sobre «La vida eterna» (1980-1990). Crónica y juicio*, en «Communio», segunda época, 13 (1991/ II) 173-188. Para la reacción en Alemania, véase: Anton ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie*, MM Verlag, Aachen 1996, pp. 125-129. (Esta obra constituye el volumen VII de la *Katholische Dogmatik*, que publican los Profesores Leo Scheffczyk y Anton Ziegenaus).

atención para asegurar la autenticidad y la integridad de la fe. Sobre todo, debe evitarse cualquier degradación del Símbolo bautismal o Símbolo de los Apóstoles. La carta se propone defender «el artículo de la fe concerniente a la vida eterna y, por consiguiente, en general, al más allá. Al proponer esta doctrina no pueden permitirse cesiones; ni tampoco adoptar en la práctica un criterio imperfecto o incierto, sin poner en peligro la fe y la salvación de los fieles».

Después de recordar las inquietudes y angustias que algunas interpretaciones teológicas provocan en los fieles; y después de asegurar que no se trata de coartar la libertad de investigación, aunque ésta no esté exenta de «salvaguardar tempestivamente la fe del cristiano», la Congregación recuerda y enseña siete puntos fundamentales que se refieren al citado artículo de la fe, que vamos a recapitular:

1.º La Iglesia cree en la resurrección de los muertos («credit mortuorum resurrectionem»).

2.º La Iglesia entiende que la resurrección se refiere a todo hombre («ad totum hominem referatur»)²⁶. Traducir que «afecta a todo el hombre», es decir, que es el hombre entero el que resucita (como apuntando a una escatología de fase única), no respetaría, estoy convencido, la intención de la Carta.

3.º «La Iglesia afirma la supervivencia y subsistencia [“continuationem et subsistentiam”], después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de manera que subsiste el mismo “yo” humano [“ego humanum”]. Para designar este elemento, la Iglesia emplea la palabra “alma” [“anima”], consagrada por el uso de la Sagrada Escritura y de la Tradición». Aunque tal palabra tenga distintas acepciones en la Biblia, no hay razón suficiente para rechazarla.

4.º La reflexión teológica no debe hacer absurdos los ritos fúnebres ni la oración por los difuntos, que constituyen un verdadero lugar teológico («locos theologicos constituunt»).

5.º La segunda venida de Cristo debe considerarse aplazada y como distinta a la condición de los hombres inmediatamente después de la muerte.

6.º Debe evitarse toda explicación teológica que «quite sentido a la Asunción de la Virgen María en lo que tiene de único (“quod ad ipsam [Assumptionem] unice pertinet”), o sea, el hecho de que la glorificación corpórea de la Virgen es la anticipación de la glorificación reservada a todos los elegidos».

7.º La Iglesia cree en la felicidad de los justos y en el castigo eterno de los pecadores. Cree también en una eventual purificación previa a la visión divina (purgatorio), diversa del castigo de los condenados (infierno).

La Iglesia cree en la continuidad fundamental, en Cristo, entre esta vida y la futura, al tiempo que afirma una ruptura radical entre el presente y el más allá. Esto constituye, evidentemente, un misterio, no suficientemente aclarado en la Escritura ni, por supuesto, por parte de los teólogos.

26. El texto latino continúa: «haec autem [resurrectio] pro electis nihil aliud est quam ipsius Resurrectionis Christi ad homines extensio».

Después de una declaración tan precisa y minuciosa por parte de la Congregación, parece que ya no debería negarse la escatología intermedia, como un estado del alma separada antes de la resurrección. Ni tampoco rechazarse la existencia del purgatorio. Todo esto, y es importante recordarlo aquí, como lo hace la Congregación, es vislumbrado por la tradición de la Iglesia, a la luz de la fe, como contenidos implícitos en el artículo «credo in vitam aeternam» o «credo [...] in carnis resurrectionem et vitam aeternam» (DS 19). Sin embargo, la Declaración no acalló los ánimos, sin que incitó más todavía la polémica.

El primer manual posterior a la Carta Recentiores episcoporum Synodi y discusión de las enseñanzas pontificias (1980-1983)

9. En diciembre de 1980, es decir, un año y seis meses después de la carta de la Congregación para la Doctrina de la fe, aparecía la segunda edición del manual de **Cándido Pozo**, titulado *Teología del más allá*, notablemente ampliado²⁷. Los tres primeros capítulos, dedicados, respectivamente, a la escatología final (la parusía, la inmortalidad y la resurrección, y la resurrección de los muertos) eran totalmente nuevos, con un especial acento en el capítulo tercero («Inmortalidad y resurrección», pp. 165-323), que constituía, según palabras del autor, «una pequeña monografía». De todas formas, habrá que prestar atención también a la primera parte («Cuestiones preliminares») y comprobar que la estructura de la obra ha cambiado profundamente. Por ejemplo, la escatología del Vaticano II ha pasado a un largo apéndice, cuando en la primera edición se hallaba precisamente en las «cuestiones preliminares», ahora dedicadas íntegramente al estudio del existencialismo filosófico (Heidegger en particular) y a la teología protestante (sobre todo, Bultmann, Bonhoeffer y Moltmann). Con todo, el Vaticano II es citado aquí y allá, según convenga al caso. Así mismo, la «Introducción», un breve repaso histórico de la evolución de la Escatología como disciplina científica, terminaba, en la primera edición, con la *Summa theologiae* de Santo Tomás, muy brevemente tratada; en la segunda edición, en cambio, se amplía notablemente la exposición aquiniana, con muchas e interesantes indicaciones también sobre los primeros maestros seculares y regulares de la Universidad parisina.

Toda la trama del manual, más o menos perceptible según los momentos, está dedicada a la defensa de la «escatología de doble fase», que es la cristiana tradicional, frente a la «escatología de fase única», que es la escatología crítica, de la cual hemos tratado extensamente en los epígrafes anteriores. La conclusión de Pozo es clara, después de su amplio repaso de los problemas y dificultades planteadas por la escatología de corte existencialista y de influencia protestante: «Un teólogo no debe contentarse con haber mostrado la irrenunciabilidad de la escatología de doble fase. Debe ulteriormente preocuparse por hacerla más profundamente inteligible» (p. 317).

Pozo se hace eco de la Declaración pontificia de 1979 en un epígrafe que titula «Algunos elementos esenciales sobre la relación entre inmortalidad y resurrección», pertene-

27. *Teología del más allá*, BAC, Madrid 1980, 598 pp. La primera edición, de la que hemos tratado ampliamente en la primera entrega de este boletín, tenía 292 pp.

ciente al capítulo III. Como se recordará, en la primera edición Pozo había concedido mucho relieve al *Credo del Pueblo de Dios* de Pablo VI, que aquí, en la segunda edición, también sigue presente. Es más, Pozo considera que existe una continuidad doctrinal innegable entre el *Credo* y la Carta *Recentiores episcoporum Synodi*, de 1979.

Como consecuencia de las polémicas suscitadas por la crítica protestante a la supuesta «helenización del cristianismo», Pozo trata con cierta amplitud, en su segunda edición, el tema de la desplatonización o, como él la denomina, la paradoja de la desplatonización compatible con una cierta huida hacia el platonismo. Por una parte, en efecto, los escatólogos partidarios de una escatología de fase única desechan la definición de la muerte como separación entre el alma y el cuerpo, por considerarla de impronta platónica y no bíblica; al mismo tiempo, al postular una especie de resurrección inmediata después de la muerte, afirman un cuerpo resucitado que no es propiamente el cuerpo del fallecido, puesto que tal cuerpo permanece en el sepulcro. Por consiguiente, la resurrección después de la muerte pone su acento sólo en el alma, como si sólo ella fuera lo específicamente humano, lo cual es, precisamente, lo característico del platonismo. ¡Se huye del platonismo para refugiarse en él! Es cierto, y Pozo lo reconoce, que para evitar tal contradicción, apelan a una hipótesis muy ingeniosa: lo histórico, que sería temporal, correría paralelo a la metahistórico, que sería atemporal. Esto supone que el morir es, para cada uno de los fallecidos, el verdadero «fin» o final de la historia.

A tales posturas, Pozo opone la siguiente afirmación, refiriéndose a la Declaración pontificia de 1979: «Este es el marco de enseñanzas del Magisterio, dentro del cual debe situarse toda teología que quiera ser coherente con él» (p. 301). En definitiva: no se ve cómo se puede sostener la escatología intermedia y, en concreto, la singularidad de la Asunción de María, sobre las bases de la escatología de fase única. He aquí, pues, un manual ordenado, completo, de fácil expresión, erudito por el manejo de la principal bibliografía y, sobre todo, sereno.

10. Mediado el año 1980, es decir, casi contemporáneamente al manual de Pozo, la «Revista Internacional *Communio*», en su edición española, daba a conocer, en la sección «Confrontación», cuatro trabajos sobre los problemas de la escatología, que constituían una toma de posición, por parte de sus autores, ante la Carta *Recentiores episcoporum Synodi*, de 1979. Sus autores: Joseph Ratzinger, Juan Luis Ruiz de la Peña, José Ramón Flecha y Mons. Jean M. Lustiger, entonces obispo de Orléans y ahora arzobispo de París. Dejemos de lado la homilía del Cardenal Lustiger, que, por pertenecer al género exhortativo, poco aporta a nuestra discusión teológica, y el trabajo del Prof. Flecha, que se refiere a ciertas publicaciones norteamericanas de valor muy desigual, y vayamos a los dos primeros trabajos.

La colaboración de **Joseph Ratzinger**, titulada *Entre muerte y resurrección. (Una aclaración de la Congregación de la Fe a cuestiones de escatología)*²⁸, constituye no sólo una «aclaración» de los contenidos doctrinales de la Carta, sino también una exposición personalísima acerca de las causas de la crisis de la escatología, como disciplina teológica. El problema de fondo, que había motivado la Declaración pontificia —decía Ratzinger— era

28. «Communio» 2 (1980/III) 273-286.

superar la dicotomía entre «fidelidad» e «interpretación». En otros términos: orillar el distanciamiento entre «fe» y «teología». Ratzinger está convencido de que la Carta tiene por objetivo primero y fundamental defender la fe de los fieles y evitar su desconcierto, frente a las especulaciones de los teólogos.

¿Cuáles eran, en opinión del teólogo alemán, las causas de la general sustitución de la escatología de doble fase, por una escatología de fase única, sobre todo en el campo protestante, aunque también entre algunos teólogos católicos? En su opinión, las controversias tienen como trasfondo algunas tesis de Martín Lutero, radicalizadas. En primer lugar, la separación entre «origen» y «tradición», que en Lutero se expresa con el principio *sola Scriptura*; en segundo lugar, la resistencia de Lutero ante todo lo «helénico», especialmente lo aristotélico, como corrompedor de lo genuinamente bíblico. «El cristianismo histórico descansaría —según el Reformador— en una confusión de la herencia bíblica con el pensamiento griego; esta síntesis debe deshacerse y buscarse un cristianismo no helénico» (p. 277). La primera de las tesis luteranas enunciadas constituye un punto radical e irrenunciable del primitivo protestantismo, como Ratzinger recordaba recientemente: «Éste es un punto crítico de la controversia entre teología de la reforma y teología católica. Hoy en día también una gran parte de los teólogos evangélicos reconocen, de un modo u otro, que la *sola Scriptura*, es decir, la reducción de la Palabra [revelada] al Libro, no es sostenible. La Palabra, por su estructura interna, supera siempre lo que pudiera entrar en el Libro»²⁹. A estas dos tesis añadía Ratzinger dos planteamientos modernos: una vuelta reforzada del sentimiento antihelénico, especialmente después del Vaticano II, manifestado en un generalizado escepticismo ante la metafísica; y un verdadero pánico de los teólogos a ser tachados de «dualistas». «Contemplar al hombre como esencia de cuerpo y alma, creer en una vida perdurable del alma entre la muerte del cuerpo y su resurrección, parecía una traición al conocimiento moderno y bíblico de la unidad del hombre, de la unidad de la creación» (p. 279).

A esta ruptura de la continuidad de la tradición cristiana habría que añadir, señalaba ya Ratzinger en su trabajo de 1980, una notable inseguridad respecto a las relaciones entre la fe y la razón, como una desconfianza apriorística acerca de la posibilidad de concordar la fe con la razón.

11. El trabajo de **Juan Luis Ruiz de la Peña** incluido en «Communio» tiene, aparentemente, poca relación con la Carta pontificia³⁰. En aquellas fechas, Ruiz de la Peña ya era profesor de Teología Sistemática en la Pontificia Universidad de Salamanca. No obstante, parece haber una velada referencia a la Carta pontificia, cuando se culpa a la filosofía platónica, de que haya penetrado en Occidente la creencia en la transmigración de las almas. En opinión de Ruiz de la Peña, resulta muy revelador que sólo Orígenes haya aceptado la tesis de la metempsícosis, constituyendo una excepción, salvo el caso de algunos epígonos, en una tradición cristiana unánimemente contraria a la transmigración de las almas³¹. El fondo de su tra-

29. Joseph RATZINGER, *Discurso en la Universidad de Navarra, con ocasión de su investidura como Doctor honoris causa*, en «Scripta Theologica» 30 (1998) 387-393, aquí pp. 389-390.

30. *¿Resurrección o reencarnación?*, en «Communio» 2 (1980/III) 287-299.

31. Aquí se equivoca Ruiz de la Peña, al atribuir a Orígenes la defensa de la metempsícosis, pues Orígenes sólo sostuvo tal tesis, y, además, de forma puramente hipotética, en su *De principiis*, obra ina-

bajo, sobre todo cuando pone en relación el primer artículo de la fe «creo en Dios Padre, creador de todo lo visible e invisible», con el artículo «esperamos la resurrección de los muertos», parece reprochar a la teología católica haberse inclinado hacia el dualismo o hacia la dualidad, facilitando la entrada de las tesis transmigracionistas. Con ello, sin decirlo, estaría criticando la teología de doble fase... y la Carta de 1979.

12. Poco después del trabajo de Ratzinger que acabamos de reseñar, publicaba **Franz-Josef Nocke** (1932-) su *Eschatologie*, un pequeño manual para profesores de Religión de secundaria, que fue prontamente traducido al castellano³². Nocke, entonces Profesor en la Universidad de Duisburg, localidad situada en el Ruhrgebiet, algo al norte de Düsseldorf y al oeste de Essen, presentaba su *Eschatología* dividida en dos partes. La primera centrada en torno al tema de la «esperanza», muy influida por los presupuestos de la teología de la liberación (son bastantes las referencias tomadas de Gustavo Gutiérrez) y por las ideas evolucionistas o de progreso hacia el futuro, de corte teilhardiano. La pretensión de esta primera parte, quizá la mejor del libro, es investigar «la relación que hay entre la espera de los “novísimos” y el esfuerzo por un futuro intramundano» (p. 15). En esta parte son citadas y comentadas ampliamente, como era de esperar, la encíclica *Populorum progressio*, de 1967, y la constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965) del Vaticano II, por este orden, que no es precisamente el orden histórico-genético. La exégesis de los pasajes más controvertidos oscila entre la hipótesis de que la primitiva Iglesia esperaba la inminente parusía, y la hipótesis de la parusía aplazada. Estas cuestiones son muy complejas; con todo, el lector ligeramente entendido en la materia tiene la inevitable impresión de que la exégesis crítica con frecuencia ha forzado el sentido literal u obvio de los textos escriturísticos y, sobre todo, que ha prescindido de la Tradición de la Iglesia, en la cual deben interpretarse las perícopas. (De esto ya hemos hablado en distintas ocasiones, sobre todo al resumir el diagnóstico de Ratzinger relativo a la crisis actual del tratado *De novissimis*).

La segunda parte, la más desafortunada en nuestra opinión, sigue «más o menos el esquema de los tratados antiguos». Se advierte, en esta segunda parte, su erudición, pues está al corriente de todas las hipótesis que se han planteado en los últimos años para superar «el modelo antropológico que se ha vuelto muy discutible en teología (muerte como separación de alma y cuerpo) [...] La escatología actual pone serias dudas a esta manera de hablar» (pp. 136 y 138). Contraponen los dos «modelos de representación»: el corriente en la «teología tradicional», que parte de la separación de cuerpo y alma, y que sostiene, después de la muerte, que existe el alma inmortal separada del cuerpo hasta el fin del mundo; y «el otro modelo —preferido en la teología actual— [que] habla de resurrección *en* la muerte» (pp. 139-140). El manual de Nocke también procura «desmitologizar» el tema del Purgatorio, aunque no se atreve a negar por completo su existencia. En la práctica, no obstante, el juicio particular y el Purgatorio son descritos de forma que difícilmente casan, a nuestro entender, con las enseñanzas

cabada, y no en sus escritos más completos y posteriores, como en el *Contra Celsum*. Cfr. sobre este extremo: Josep Rius-Camps, *El Perí Archon d'Orígenes. Radiografía del primer tractat de teologia dogmàtico-sapiencial*, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 1985; y Josep Ignasi SARANYANA, *Grandes maestros de la Teología*, Atenas, Madrid 1994, pp. 34-44.

32. *Eschatología*, Herder, Barcelona 1984, 194 pp.

del Concilio Tridentino, que Nocke glosa ampliamente. En esta segunda parte no aparece citada, a menos que hayamos leído mal, la importante Carta *Recentiores episcoporum Synodi*, de 1979. No hay tampoco ninguna referencia a la bula *Benedictus Deus*, de Benedicto XII, de 1336, y al V Concilio Lateranense, lugares clásicos de la discusión teológica sobre los novísimos.

13. Debemos a **Juan Luis Ruiz de la Peña** un comentario claro y terminante a la Carta *Recentiores episcoporum Synodi*. La ocasión fue una conferencia que dictó en 1983, en el Colegio Mayor Chaminade, de la Universidad Complutense de Madrid, y que fue casi de inmediato publicada³³. El teólogo de la Universidad Pontificia de Salamanca ofreció un resumen de muchos temas ya tratados por él anteriormente, con un añadido: el comentario a la citada carta pontificia.

Muy importante es el *status quaestionis* que lleva a cabo, refiriendo de forma resumida las principales tesis sostenidas por los escatólogos del siglo XX. En primer lugar distingue dos posiciones contradictorias: los que estiman que al salir del tiempo se entra en una duración sin sucesión, algo así como la eternidad de Dios, planteamiento de la dialéctica radical, que Ruiz de la Peña critica, por operar sólo con dos modelos de duración: tiempo y eternidad; y los que sostienen que el alma separada, después de la muerte, recibe ya su retribución, solución que él considera «inviabile, tanto por motivos metafísicos como por motivos teológicos» (sic!) (p. 68). Para resolver la supuesta insuficiencia de este último «modelo», se han propuesto, según Ruiz de la Peña, dos soluciones: el hombre asume, a la hora de morir, una corporeidad nueva, de carácter escatológico (Boros, Schoonenberg, Martelet y otros); la resurrección acontece sin más en la muerte y no al término de la historia (Greshake). Aquí es donde, en su perplejidad ante las dos soluciones ofrecidas para resolver la supuesta insuficiencia de la escatología de doble fase, Ruiz de la Peña trae a colación la carta pontificia de 1979, que analiza con suma atención.

Destaca, en primer lugar, que el documento romano remite inequívocamente a la existencia del alma separada después de la muerte (p. 71). También subraya que el documento silencia la índole de la duración del alma separada. Sólo se afirma —dice— que la Iglesia espera la parusía, y por tanto la resurrección, como un acontecimiento «distinto y diferido» (p. 71). Por consiguiente, muerte y resurrección no son dos eventos simultáneos. Son distintos. Sin embargo, se pregunta: «¿son también distantes?, ¿hay que intercalar entre ellos una duración extendida a lo largo de un eje continuo? De ello nada dice la declaración del dicasterio romano» (p. 72).

La solución que aporta Ruiz de la Peña, cuidadosamente matizada por él mismo, es la siguiente: «No se ve por qué la duración de ese *status* crítico [la fractura que produce la muerte] haya de tener más extensión que la necesaria y suficiente para que se dé la secuencia muerte-resurrección. No es obligado distender muerte y resurrección en un intervalo cuantitativamente mensurable» (pp. 73-74).

33. Juan Luis RUIZ DE LA PEÑA, *La muerte, destino humano y esperanza cristiana*, Colegio Mayor Chaminade («Cátedra de Teología contemporánea», 2), Madrid 1983, 76 pp.

Con respecto a la Asunción de María, dice en una nota el teólogo asturiano: «La “unicidad” de la Asunción de María, recordada por el documento de la Congregación, estaría a salvo, en todo caso, porque en ella se da una auténtica “resurrección inmediata”, incluso desde el punto de vista de quienes la contemplan aún desde la historia; la Asunción sustrae a la corporeidad de María de las leyes del tiempo y de la muerte» (p. 74n). Ruiz de la Peña apunta aquí que el texto de Mt. 27,52, donde se nos narra que, al morir Cristo, «muchos cuerpos de los santos resucitaron». Tal perícopa desautorizaría la enseñanza de la Congregación romana, si se entendiese ésta como si lo que tiene de único la Asunción de la Virgen María, fuese puramente la prioridad cronológica³⁴, evidentemente *quoad nos*.

Es innegable que la reflexión de Ruiz de la Peña es original y brillante. Hay que sumar en su haber que tome en consideración la Carta pontificia, que otros teólogos pasaron por alto. Sólo María habría resucitado *en* la muerte, de modo que su cuerpo habría sido sustraído a la historia y pasado a la metahistoria. Esto sería lo único y propio de María. Los demás fallecidos no resucitan inmediatamente después de morir, pero en la muerte. Objetivamente, sus cuerpos permanecen entre nosotros. Ellos están en una situación metahistórica, mientras que sus cuerpos siguen en la historia. La definición de la muerte como separación del cuerpo y el alma, y, por consiguiente, la existencia del alma separada, queda suficientemente salvada, si no se apela a una duración «cronológica» de alma separada, sino sólo a un alma separada que, después de separarse de su cuerpo mortal, y de realizados una serie de actos, recibe su cuerpo glorioso. Esto es lo que Ruiz de la Peña quiere expresar, cuando diferencia entre «distinción» y «distancia».

Ruiz de la Peña tiene razón, a nuestro entender, al subrayar que, en el más allá, en la metahistoria, en lo que los escolásticos denominaron *aevum*, un punto (un acto) puede equivaler a toda nuestra historia. En esto le seguirían la mayoría de los medievales, entre ellos el propio Santo Tomás. (Obviamente, la *aeternitas*, que es un instante inmutable, equivale a todos los puntos del *aevum*; pues «aeternitas est totum esse suum simul habens»). El *aevum* es

34. Toma esta idea de Karl Rahner. Es indiscutible que el episodio narrado por San Mateo (Mt. 27,52-53) es de interpretación muy difícil. La *Biblia de Navarra* (tercera edición, Pamplona 1990) comenta (*in loc.*) que tres han sido las exégesis a estos pasajes: que se trató de una simple aparición de los difuntos (interpretación poco fiel al sentido literal del texto); que fue una resurrección a la vida mortal, como en el caso de Lázaro (solución elegida por San Agustín, San Jerónimo y Santo Tomás, entre otros); y que habría sido una resurrección gloriosa como anticipo de la resurrección universal, al final de los tiempos, que es la propuesta de Rahner, acogida con simpatía por Ruiz de la Peña (esta solución se hace difícilmente conciliable con la Carta pontificia de 1979, que sostiene la unicidad de la Asunción de María a los cielos). Aunque la Congregación romana afirme expresamente (cfr. segunda tesis) que la resurrección, que afecta[rá] a todos los hombres no es sino la extensión [aplicación] de la misma Resurrección de Cristo a todos los hombres, es preciso reconocer que la resurrección narrada por Mt. 27,52-53 fue anterior a la Resurrección de Cristo, pues sucedió precisamente al morir Jesús en la Cruz, como señal de que la Redención había vencido a la muerte. La intención del evangelista es darnos a conocer una serie de hechos sorprendentes que acaecieron justamente cuando Éste murió en la Cruz: que el velo del templo se rasgó, que hubo un terremoto que rompió las rocas, y que se abrieron los sepulcros resucitando muchos muertos. No se ve, al menos en mi opinión, una relación directa entre estos acontecimientos y el artículo del Símbolo: «bajó a los infiernos», aunque algunos la han sostenido.

una medida discreta; el tiempo es una medida continua³⁵. También parece estar en lo cierto, cuando afirma que, «psicológicamente», el alma separada vivencia el *aevum* en unos pocos actos (juicio, purificación, cuando la hay, visión o condenación eterna), al cabo de los cuales, la resurrección final, común y simultánea, es decir, universal, será el penúltimo acto de tal *aevum* intermedio, con su acto conclusivo que será el juicio universal.

Es preciso reconocer, con San Agustín, que «en ningún punto la fe cristiana encuentra más contradicción que en la resurrección de la carne». La Tradición, que se remonta a los orígenes, es el lugar en el que se debe leer la Escritura. Y tal tradición resalta el hiato objetivo, por así decir, entre el morir y la resurrección final, hiato que no existe en el caso de María; y subraya la resurrección del cuerpo a partir de lo que quedó de él en el mundo, o sea, sus cenizas, dicho en lenguaje figurado. La misma Escritura ofrece algunas afirmaciones que tratan expresamente acerca de la resurrección de nuestro cuerpo mortal. Cristo se refiere, tres veces consecutivas, a la resurrección en el último día (Ioan. 6,39-40.44). Y San Pablo, en la carta a los Romanos, cuya atribución es indiscutida, dice: «el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros» (Rom. 8,11). Resulta difícil comprender, para los que quedamos aquí a la espera del tránsito, que un cadáver, que yace en el sepulcro, haya ya resucitado; no resulta, en cambio, tan difícil entender que, psicológicamente, los fallecidos vivencien en pocos actos los que aquí dura toda una historia.

Una perplejidad. ¿Acaso la solución propuesta por Ruiz de la Peña no vacía de contenido la fe de la Iglesia en los sufragios por los difuntos? Parece que no, pues sólo al fin de la historia del mundo, en el «último día», tendrá lugar la resurrección final. Tal «último día» lo vivenciarán las almas separadas como un acto especial y único, coincidente con nuestro final histórico. En todo caso, como él mismo reconoce, cabría discutir si resultaría prudente divulgar tales hipótesis entre los fieles corrientes. Podría ser pastoralmente incorrecto.

Consideraciones a modo de balance

Hemos repasado la bibliografía escatológica publicada en España entre 1970 y 1983, centrándonos principalmente, aunque no en exclusiva, en los manuales, bien escritos por teólogos españoles, bien traducidos a la lengua castellana en ese período de años.

Hasta 1979 se comprueba una influencia casi absoluta de la escatología de fase única, con excepción del manual redactado por Josef Ratzinger en 1977 y traducido muy prontamente al español. Al mismo tiempo se aprecia una progresiva invasión de la «escatología de la esperanza», muy influida por la teología de la liberación. Esta teología de la esperanza no implicará una seria discusión teológica, al menos en España, hasta 1984 y después. Por ello, nos hemos limitado a constatar la traducción de los dos manuales de escatología escritos por Leonardo Boff, traducidos a finales de la década de los setenta y primeros ochenta. El

35. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibetum* II, q. 3, a. un. in c.

Josep Ignasi Saranyana

pequeño manual de Franz-Josef Nocke, cuyo influjo no fue relevante, acogió ya en 1982 (versión alemana) esta corriente liberacionista, si bien su traducción no llegó a nosotros hasta 1984.

La Carta *Recentiores episcoporum Synodi*, de 17 de mayo de 1979, publicada, con la aprobación de Juan Pablo II, por la Congregación para la Doctrina de la Fe, que salía al paso de la escatología de fase única, dio lugar a nuevas reflexiones por parte de tres teólogos bien conocidos por el público español: Cándido Pozo (1980), Josef Ratzinger (traducido en 1980) y Juan Luis Ruiz de la Peña (1983). Los dos primeros citados justificaron, de forma brillante, los contenidos de la citada carta. Ratzinger, en un corto, pero sustancioso artículo. Pozo, en un manual muy extenso, digno de todo encomio. Ruiz de la Peña intentó una conciliación entre sus primeras tesis teológicas, defendidas tenazmente a lo largo de más de veinte años, con las exigencias de la Carta, especialmente con la subsistencia del alma separada después de la muerte y antes de la resurrección; componenda que, a nuestro entender, resultó satisfactoria.

(Continuará)

Josep Ignasi Saranyana
Instituto de Historia de la Iglesia
Universidad de Navarra
E-31080 Pamplona
saranyana@unav.es