



FACULTAD DE TEOLOGÍA  
SAN VICENTE FERRER

# ANNALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA  
Nueva Serie 2022 Año IX / Nº 17

## ÍNDICE

Pedro Luis Vives Pérez <b>Un pueblo sacerdotal en camino.</b> <b>La liturgia, alma y escuela de sinodalidad</b> .....	1
Enrique Mena Salas <b>El fantasma y el cuerpo de Jesús.</b> <b>El relato de Emaús (Lc 24,13-35) desde ciertos tópicos</b> <b>socio-culturales antiguos</b> .....	23
Leopoldo Quílez Fajardo – M <sup>a</sup> . Isabel Tur Ginestar <b>Synkatábasis divina y anábasis humana.</b> <b>Dimensiones cristológicas del <i>Descensus</i></b> .....	65
Antonio Mestre Sanchis <b>La biblioteca del Azobispado.</b> <b>La primera pública en la Valencia del s. XVIII</b> .....	115
Catalina Martín Lloris – Guillermo Gómez-Ferrer Lozano <b>Jaime II y el Santo Cáliz de la Catedral de Valencia.</b> <b>Hipótesis de su llegada a la Corona de Aragón desde</b> <b>Egipto</b> .....	133
Antonio Andrés Ferrandis <b>La restauración del canto gregoriano en la Diócesis</b> <b>de Valencia (1903-1970)</b> .....	161
Beatriz Martínez-Weber <b>El impacto social, artístico, devocional y urbanístico</b> <b>de las parroquias de San Nicolás, San Salvador y</b> <b>San Esteban de la ciudad de Valencia</b> .....	183
<b>Recensiones</b> .....	207
<b>Publicaciones recibidas</b> .....	221

# **SYNKATÁBISIS DIVINA Y ANÁBISIS HUMANA. DIMENSIONES CRISTOLÓGICAS DEL *DESCENSUS***

*Leopoldo Quílez Fajardo\** – *M<sup>a</sup>. Isabel Tur Ginestar\*\**

## RESUMEN

Este artículo pretende levantar acta y a glosar la panoplia hermenéutica, no siempre bien conocida, que, sobre el *descensus ad inferos*, en el misterio del Sábado Santo, ha ido fraguando la historia de la teología. Algunas, las que podemos tildar de inteligencias clásicas, serán simplemente apuntadas, otras, especialmente las propuestas por la teología contemporánea, serán más desarrolladas. Todas pretenden suscitar una comprensión más honda y complexiva del único misterio soteriológico de Cristo y, por ende, una respuesta más luminosa al interrogante del ser humano. Las diferentes lecturas del *descensus Christi*, asimétricas en su relación al dato revelado, constituyen un ejemplo palmario de que la *fides quarens intellectum*, de que el logos teológico quiere y debe arrojar luz, en este caso sobre la verdad del símbolo más ajena a nuestra sensibilidad contemporánea; De hecho, algunos estudiosos han tomado este artículo como una transposición de mitos paganos en la doctrina cristiana y otros, a los que nos sumamos, han mantenido que no es un artículo mitológico, sino que, ciertamente expresado en semánticas topográficas, asociado a la muerte y resurrección, ofrece una lectura cabal de una salvación siempre con exceso de significado. Dios siempre desciende y condesciende para que el ser humano ascienda.

## ABSTRACT

This article aims to record and gloss the hermeneutical panoply, not always well known, which, on the *descensus ad inferos*, in the mystery of Holy Saturday, has been forging the history of theology. Some, which we can call classical intelligences, will be simply pointed out, others, especially those proposed by contemporary theology, will be more developed. They all seek to arouse a deeper and more complex understanding of the unique soteriological mystery of Christ and, therefore, a more luminous response to the question of the human being. The different readings of the *descensus Christi*, asymmetrical in their relation to the revealed data, constitute a clear example that the *fides quarens intellectum*, that the theological logos wants and must shed light, in this case on the truth of the symbol that is most foreign to our sensibility contemporary; In fact, some scholars have taken this article as a transposition of pagan myths into Christian doctrine and others, to whom we join, have maintained that it is not a mythological article, but rather, certainly expressed in topographical semantics, associated with death and resurrection, offers a thorough reading of a salvation always with excess of meaning. God always descends and condescends so that the human being ascends.

---

\* Doctor en Historia y Teología. Facultad de Teología San Vicente Ferrer-UCV. Valencia (España).

\*\* Licenciada en Teología. Facultad de Teología San Vicente Ferrer-UCV. Valencia (España).

## PALABRAS CLAVE

Synkatábasis, Anábasis, Descenso, Infierno, Hades, Kénosis, Encarnación, Estado intermedio, Adán, Anástasis, Salvación, Redención

## KEYWORDS

Synkatabasis, Anabasis, Descent, Hell, Hades, Kenosis, Incarnation, Intermediate State, Adam, Anastasis, Salvation, Redemption

Como reconoce Ratzinger “quizá sea este artículo de la fe el más extraño a nuestra conciencia moderna”.<sup>1</sup> De hecho, algunos estudiosos han tomado este artículo como una transposición de mitos<sup>2</sup> paganos en la doctrina cristiana y otros, a los que nos sumamos, han mantenido que no es un artículo mitológico, sino que, ciertamente expresado en semánticas topográficas, asociado a la muerte y resurrección, ofrece una lectura cabal de una salvación<sup>3</sup> siempre con exceso de significado. De los diferentes intentos de desentrañar el significado profundo de esta verdad de fe, emergen distintas visiones del *descensus*: *kénosis*, exaltación, acompañamiento y milicia. Todas ellas, a su vez, podrían englobarse en dos posiciones: aquellas que ven en el descenso de Jesús a los infiernos una actividad nueva<sup>4</sup> y las que niegan que el *descendit* exprese ningún tipo de actividad y que “debería bastarnos hablar de un “estar muerto”.<sup>5</sup> Al hilo de esta última aseveración, en todas las aportaciones teológicas hay un punto básico de acuerdo sobre el significado primario del *descensus*, despojado de toda adherencia mítica: Jesús murió verdaderamente y *estuvo muerto*, es decir,apuró hasta el extremo el hecho de ser hombre.

Respondió el *Hades*: ¿quieres saber cómo mi asesino vino contra mí? estoy destruido y ni siquiera tengo fuerza para rugir contra tí, me siento aniquilado. Me parece que aún lo estoy viendo en el momento en el que lo comprendí, permanezco estupefacto viendo que los restos del yacente se movían. Un momento después, con un movimiento vigoroso, se alzaron aquellas manos que yo había ligado, agarraron mi garganta y vomité a

<sup>1</sup> Cf. J. RATZINGER, “Dificultad con el apostólico...”, 85.

<sup>2</sup> J. Vidal Taléns postula que: “la verdad y la salvación en Jesucristo necesitan del lenguaje mito-poético para expresar lo que el concepto filosófico no alcanza a expresar”. J. VIDAL TALÉNS, *Encarnación y cruz*, 37.

<sup>3</sup> Cf. A. GESCHÉ, “La agonía de la Resurrección...”, 93.

<sup>4</sup> Ejemplo de esta perspectiva, Melitón de Sardes quien describe al que desciende como alguien que opera de un modo absolutamente vivo; “Soy yo quien ha destruido la muerte, quien ha triunfado sobre el enemigo, quien ha pisoteado el infierno, quien ha atado al Fuerte y quien ha encantado al hombre a las alturas del cielo. “Soy yo”, dice Cristo”. MELITÓN DE SARDES, *Sur la Pâque et fragments*, n° 102, p. 123.

<sup>5</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, 129.

todos los que había tragado y les he gritado: “el Señor ha resucitado”. Pero ¿por qué voy a llorar a los muertos que me fueron arrebatados? Es sobre mí mismo que yo me lamento, por el modo como fui engañado. [...] Y esto, todavía no ha sido suficiente para mí vergüenza. Es necesario todavía que se burlen de mí. Glotón, voraz, es así como me llaman aquellos que se me han escapado y me exasperan con cuestiones de este tipo. ¿Por qué, pues, abres esa enorme boca? ¿Por qué me empujas en tu garganta cualquier cosa y de cualquier manera, glotón insaciable? [...] Pero ¿quién no se habría dejado engañar al verlo envuelto en la sábana y puesto en el sepulcro? ¿Quién hubiera sido tan estúpido para no darse cuenta de que estaba muerto, cuando me lo traían embalsamado de mirra y áloe y que venía hacia mí? ¿Quién habrá negado su muerte al ver la piedra delante de su sepulcro? ¿Quién habría podido imaginar algo semejante? ¿Quién hubiera podido esperar que se diga de él: ¡Ha resucitado el Señor!?”<sup>6</sup>

## 1. LA MUERTE: KÉNOSIS CONSECUENTE DE LA ENCARNACIÓN

El *Descensus* consiste en que el Hijo sigue despojándose de su divinidad; “La bajada a los infiernos, al igual que la cruz, puede considerarse como un aspecto de su abajamiento y como una manifestación de su glorificación”.<sup>7</sup> Esta primera hermenéutica está en consonancia con la predicación apostólica y la encontramos en la doctrina tradicional de la Iglesia: Jesús murió igual que todos los seres humanos y su alma descendió al reino o morada de los muertos (*sheol* o *hades*). En otras palabras, enfrentó e hizo suyo todo el peso de la finitud, quintaesenciado en la muerte. Asumió que ésta forma parte de la existencia humana. En la realidad de Cristo, encontramos las “marcas de su finitud”.<sup>8</sup> Lo que constituye el cristianismo no es solamente lo extra-ordinario de su revelación o de su gloria, sino también y, en primer lugar, el compartir el Verbo encarnado nuestra ordinaria condición de hombres con independencia del pecado. Y en el ser humano la finitud no es un accidente de una previa esencia inmortal, sino el fundamento y la entraña misma de nuestra exis-

<sup>6</sup> ROMANO EL MELODIOSO, “Oda XXXVII”, 463 y 465.

<sup>7</sup> Cf. L. LOCHET, *La salvación llega a los infiernos*, 111.

<sup>8</sup> Cf. P. TILLICH, *Teología sistemática*, II, 175. C. Duquoc dirá que esta lectura tan sobria es moderna y que “desmitiza” y reduce la representación de los infiernos a un dato antropológico: lo irremediable de la muerte. Parece, según este autor, que no fue ésta la lectura de la antigüedad cristiana. Cf. CH. DUQUOC, *Cristología*, 317.

tencia. Dicha finitud, que pasa por el sufrimiento y la muerte del mismo Hijo, será metamorfoseada en el Espíritu al haber sido transferida, transpuesta al mismo Padre en la Pasión y, finalmente, será metamorfoseada en nosotros en la medida que también el Dios trino nos incorporará Él y nos *deiformiza*.<sup>9</sup>

En efecto, siendo fieles “desde abajo” al dogma de Calcedonia debemos reflexionar sobre la seriedad de la Encarnación; y ello pasa por decir lo que significa realmente ser hombre. Lo más propio de la condición humana es la muerte; muestra de ello es este magnífico texto de profundo sabor estoico:

Morirás. Esto es naturaleza del hombre, no pena. Morirás. Con esta condición entré y tendré que salir. Morirás. Derecho es de las gentes devolver lo que recibiste. Morirás. Peregrinación es la vida: cuando has caminado mucho es preciso volver. Morirás. La naturaleza naciendo me puso este término, ¿de qué tengo que quejarme? Morirás. Necedad es temer lo que no puede evitarse. Esto no lo evita quien lo dilata. Morirás. Ni el primero ni el postrero. Muchos murieron antes de mí; todos después. Morirás. Éste es el fin del oficio humano. ¿Qué soldado viejo se enojó de que lo licenciasen? A dónde va el mundo voy yo. Pues, ¿ignoro que yo soy animal racional mortal? Con esta condición se engendra todo. Lo que empezó se acaba. Morirás. ¿Por qué es molesto lo que se hace de una vez? Conozco el caudal por ajeno, no por mío. Finalmente, yo hice este concierto con el acreedor. No puedo quejarme. Morirás. Mejor lo hicieron los dioses, pues nadie me puede decir que moriré que no sea mortal.<sup>10</sup>

Ser hombre es ser finitud constitutiva, es, al menos en una primera instancia natural, ser-para-la-muerte, en clave bíblica “basar”, a saber, debilidad, fragilidad y caducidad, “un soplo que va y no vuelve más” (Sal 78,39). Por ello, en última instancia, la encarnación aboca a la muerte porque el hombre es de naturaleza mortal, si bien, Dios acompaña a su creatura hasta el límite de su destino natural para hacerlo partícipe de su vida eterna (Jn 3,14-21; 6,51) en pugna con el poder del pecado que ahoga al hombre en la angustia, adelantando el miedo en toda su existencia.

Así, pues, en el *descensus* subrayamos que la *solidaridad* de Cristo con la humanidad no tuvo nada de ideal, y sí mucho de real. Jesús, pues,

<sup>9</sup> Cf. E. FALQUE, *Metamorfosis de la finitud*, 40-43.

<sup>10</sup> Atribuido a Séneca, *Ad Gallionem*, en J. HERNÁNDEZ ARIAS – E. SARIC GORDILLO, *La muerte*, 73.

*realmente* murió.<sup>11</sup> Sin embargo, ese hecho ineludible de la finitud queda, a partir de ahora, transmutado por ser también la muerte del Hijo de Dios. La seriedad de la Encarnación tiene como consecuencia que “descender” es morir; un morir que es el amor solidario hasta el final de Dios por el hombre, pero un amor, que por ser de Dios se va a revelar, no tan fuerte como la muerte (Cant 8,6), sino más que ella y, por ende, verdadera redención de lo humano. De ahí que, por debajo de la muerte lata ya una promesa, la promesa de que la muerte no es el final, sino el mejor de los principios, una promesa que apunta a la resurrección y que nos remite al sepulcro vacío del domingo de pascua. En efecto, cuando el Hijo encarnado ha llegado, consecuencia última del mal y del pecado de los hombres, a la lejanía más grande respecto de su estado inicial, cuando la muerte parece haber puesto final al itinerario de Jesús y éste, retenido por su poder, parece estar a merced de sus dolores (cf. Hch 2,24), sólo entonces, el Padre lo libera de esa esclavitud interviniendo de una forma todopoderosa, única, creativa y creadora. Y es que Jesús es el Santo de Dios (Hch 2,27) y su cuerpo ha reposado en el sepulcro bajo el signo de la esperanza.<sup>12</sup>

### *Rasgadura del “velo del Templo”*

El núcleo de esta perspectiva habla de la esperanza en la salvación que Jesús devuelve a la humanidad postadámica que vivía bajo un cielo cerrado, una humanidad caída y con incapacidad para su propia redención sobre el pecado y la muerte, que encuentra en el segundo Adán la clave de su esperanza al haberle abierto de nuevo el cielo (gracia y vida eterna), “rasgando el velo del Templo”, en el misterio pascual del Hijo hecho hombre.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica* [= CEC], 636.

<sup>12</sup> Y precisamente porque Jesucristo ha llegado al punto más bajo, a la última *kénosis*, al “suelo” del reino de los muertos, sólo por esta razón, puede doblarse en el cosmos toda rodilla, no sólo en el cielo y en la tierra, sino también en el abismo, en el *sheol* (Flp 2,10). También por este motivo serán entregadas al *Kyrios* victorioso, no sólo las llaves de un infierno particular, sino las de todo el reino de las tinieblas. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo*, 60.

<sup>13</sup> Los espíritus de los muertos estaban imposibilitados de subir al cielo por las potestades espirituales enemigas, un cielo que había estado cerrado desde Adán. Cf. J. JEREMIAS, *Abba*, 190. Según Bultmann que piensa que el “descenso a los infiernos” sigue el mito gnóstico, la cárcel de los muertos no se hallaría en el interior de la tierra, sino en la región de los aires, donde las potencias de los astros o del firmamento los retienen prisioneros. Cf. R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, 230.

El paralelismo paulino Adán-Cristo (Rom 5,12-21; 1Cor 15,21-22. 44-49) patentiza que lo que Adán cerró por su endiosamiento desobediente, Jesucristo lo abre por su obediencia filial. Los testimonios patristicos son también, lógicamente, numerosos:

Conviene recordar cómo el primer Adán fue expulsado del paraíso al desierto, para que adviertas como el segundo Adán viene del desierto al paraíso [...] Una tierra virgen ha dado a Adán, Cristo ha nacido de la Virgen. Aquél fue hecho a imagen de Dios; éste es la imagen de Dios. Aquél fue colocado sobre los animales irracionales (Gen 1,28.30); éste, sobre todos los vivientes. (cf. Col 1,15).<sup>14</sup>

Si confrontamos nuestro tema con la escena del bautismo de Jesús, podremos observar que los cuatro Evangelios explican de distinta forma, que al salir Jesús de las aguas el cielo se “rasgó” (Mc), se “abrió” (Mt y Lc), que el Espíritu bajó sobre Él “como una paloma” y que se oyó una voz del cielo que, según Marcos y Lucas se dirige a Jesús diciendo: “Tú eres...” y según Mateo, dijo de él: “Éste es mi Hijo, mi amado, mi predilecto” (3,17). Esta imagen teofánica, esta voz del cielo es una referencia anticipada al misterio pascual<sup>15</sup> en el que somos injertados por el bautismo. Sobre Jesús el cielo está abierto, su comunión con la voluntad del Padre abre el cielo.<sup>16</sup>

En la iconografía de la Iglesia oriental el bautismo de Jesús muestra el agua como un sepulcro que tiene la forma de una cueva oscura, que a su vez es la representación iconográfica del *Hades*, del inframundo, de los lugares inferiores, del infierno. El descenso de Jesús a este sepulcro líquido que le envuelve por completo es la representación del “descenso al infierno”.<sup>17</sup> El vaciamiento del *Hades*, la supresión de esa realidad eterna en el que había sucumbido la humanidad, hace del cristianismo paradigma de la religión de la redención. Alguien ha caminado en medio, en el centro, en la profundidad, del mundo de la perdición y bajo sus pasos, esa cárcel se ha derrumbado.<sup>18</sup> En el bautismo Jesús inicia su vida pública entrando en las aguas del Jordán y así tomando el puesto de los pecadores, cargando “por nosotros”, “en nuestro favor” y “en sustitución nuestra” con la culpa de la humanidad. Él es el Cordero de Dios que quita

<sup>14</sup> AMBROSIO DE MILÁN, *In Luc 4, 7*: SC 45, 153.

<sup>15</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret I*, 40.

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, 45.

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.*, 40-41.

<sup>18</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo*, 65.

el pecado del mundo (Jn 1,29). Esto hallará su plena inteligencia a partir de la Pascua y de la resurrección: “El ingreso en los pecados de los demás es el "descenso al infierno", no sólo como espectador, como ocurre en Dante, sino con-padeciendo y con un sufrimiento transformador, convirtiendo los infiernos, abriendo y derribando las puertas del abismo”.<sup>19</sup>

Así, pues, lo que Adán cerró tras su caída, Cristo lo redime y lo abre. El primero es muerte, oscuridad, el nuevo Adán es vida, luz, redención y amor y sólo por eso, el hombre es capaz de recuperar la esperanza teológica (cf. Ef 2,12). El *descensus* de Cristo a los infiernos nos redime de la cautividad del pecado para después abrirnos a la adopción filial y así ser susceptibles de participar en la herencia de los hijos, a saber, la resurrección y la vida eterna, únicas realidades hábiles para saciar la esperanza humana, que, por otra parte, siempre será esperanza en el claroscuro de la fe.<sup>20</sup> “En esperanza hemos sido salvados” (Rom 8,24). Si el *adagio latina* afirma *spes ultima dea*, “la esperanza es lo último que se pierde”, desde Cristo esta virtud entronca con la eternidad.

En definitiva, el cielo ha sido descubierto para siempre y la humanidad ha quedado, por fin, liberada y esperanzada. Las puertas del *sheol* están abiertas y ya no hay barreras entre el hombre y Dios; el *descensus ad inferos* de Cristo ha hecho que podamos acceder a Él abierta y confiadamente, él es nuestro sumo y eterno sacerdote.

## 2. A LA BÚSQUEDA DE ADÁN

Esta hermenéutica del *descensus*, se enfrenta a la pregunta de quién es Adán: ¿se trata de la humanidad precristiana justa, o de toda la humanidad, también la condenada? La lectura tradicional nos dice que “Cristo en el *descensus* abrió las puertas del cielo a los justos que le habían precedido (1Pe 3,19; 4,6) y predicó la Buena Nueva a los muertos”. Cristo quiere ir a visitar a todos los que se encuentran en las tinieblas y a la sombra de los muertos. Baja para liberar a Adán que está encadenado y a Eva, que está cautiva con él. Cristo, por tanto, bajó a la profundidad de la muerte (cf. Mt 12,40; Rom 10,7; Ef 4,9) para “que los muertos oigan la voz del Hijo de Dios y los que la oigan vivan” (Jn 5,25). Jesús, “el Príncipe de la vida” (Hch 3,15) aniquiló “mediante la muerte al señor de

<sup>19</sup> BENEDICTO XVI [J. RATZINGER], *Jesús de Nazaret I*, 42.

<sup>20</sup> BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 7.



la muerte, es decir, al diablo y libertó a cuantos, por temor a la muerte, estaban de por vida sometidos a esclavitud" (Hb 2,14-15)". De entrada, sobre la concepción del descenso a los infiernos en el sentido de una predicación del evangelio a los muertos, en el siglo II no se piensa tanto en una conversión de los que han sido pecadores durante su vida, cuanto en la predicación de la victoria de Cristo a los piadosos del Antiguo Testamento.<sup>21</sup>

La fuente bíblica (1Pe 3,19; 4,16) nos dice que Cristo en el espíritu "fue a pregonar a los espíritus que estaban en la prisión, desobedientes en otro tiempo". En 4,6 leemos: "por eso hasta a los muertos se ha anunciado la Buena Nueva, para que, condenados en carne según los hombres, vivan en espíritu según Dios". Aunque más arriba hemos afirmado que tradicionalmente los espíritus a los que predicó Cristo son los justos precristianos veterotestamentarios, en la lectura de 4,6 que propusieron algunos padres griegos como Orígenes y Clemente de Alejandría,<sup>22</sup> se sugiere que estos espíritus son las sombras de hombres desobedientes, muertos en su tiempo, donde también se dice que "el evangelio fue anunciado a los muertos". En Occidente, siguiendo la opinión de Hipólito, se mantiene que la predicación salvífica sólo se llevó a cabo entre los que ya antes eran creyentes, pero estaban privados de la visión de Dios.<sup>23</sup>

El testimonio de S. Agustín es explícito:

Casi toda la Iglesia está de acuerdo en que libertó al primer hombre, padre del género humano. Es de suponer que ella no lo creyó en vano, venga de donde venga la tradición, aunque no se aduzca una autoridad expresa de las Escrituras canónicas. Parece que habla en este sentido, mejor que en otro alguno, lo que está escrito en el libro de la Sabiduría: *A aquel que fue hecho el primero, padre del orbe de la tierra, cuando fue creado solo, la Sabiduría le guardó, y le sacó de su delito, y le dio el poder de contenerlo todo.* Algunos añaden que este beneficio fue concedido también a los antiguos santos, Abel, Set, Noé y su casa, Abrahán, Isaac y Jacob,

<sup>21</sup> Ireneo también lo cree así. Desestima la interpretación de 1Pe 3,19 por parte de Marción en el sentido de una predicación de conversión a los paganos. Cf. W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*, 337.

<sup>22</sup> W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*, 337.

<sup>23</sup> Cf. CEC 635. A propósito de las representaciones que nos dan los Padres de la Iglesia, Calvino emite un juicio negativo sobre ellas, pues, según él, "para ilustrar el *descensus*, retuercen algunos pasajes de la Escritura, haciéndoles decir lo que ellos quieren [...] No comprendo, pues, cómo posteriormente se llegó a pensar en la existencia de un cierto lugar subterráneo al cual llamaron limbo [...]. Es cosa pueril querer encerrar en una cárcel las almas de los difuntos. Además, ¿fue necesario que el alma de Jesucristo descendiese allí para darles la libertad?". J. CALVINO, *Institución de la religión cristiana I*, 381. Advertimos, pues, que Calvino "desmitologiza" las representaciones patrísticas.

con los demás patriarcas y profetas, que se habrían librado de sus dolores cuando el Señor descendió a los infiernos.<sup>24</sup>

Reflexiona, sin embargo, no sea que todo eso que el apóstol Pedro dice acerca de los espíritus encerrados en la cárcel y que no creyeron en los tiempos de Noé no se refiera en modo alguno a los infiernos, sino más bien a aquellos tiempos, trasladada su forma a los nuestros como símbolo. Porque aquel acontecimiento fue símbolo del futuro: “aquellos que ahora no creen en el Evangelio, mientras en todas las naciones se edifica la Iglesia, son semejantes a los que no creyeron cuando se edificaba el arca. Y aquellos que creyeron y por el bautismo se salvaron, son comparados a aquellos que entonces y en el arca se salvaron del agua”. Y por eso dice: “Así también a vosotros y en forma semejante os salvó el bautismo. Acomodemos también todo lo que se dice acerca de los incrédulos conforme a la semejanza del símbolo. No creamos que el Evangelio se predicó a los condenados para hacerlos fieles y salvarlos, o que aún se siga predicando”.<sup>25</sup>

En esa misma línea particularista de los destinatarios de la predicación del Señor en los infiernos, se expresa santo Tomás. Para el doctor Angélico el *Descensus* no deja mucho espacio para los oyentes de la predicación.

Y los santos Padres estaban detenidos en el infierno por cuanto que, a causa del pecado del primer Padre, no les estaba abierta la puerta de la vida gloriosa. Y así Cristo, descendiendo a los infiernos, libró de los mismos a los santos Padres.<sup>26</sup>

Desde luego, no a los condenados, porque no estaban ya en estado de convertirse a Dios:

Pero a los que estaban en el infierno de los condenados [...] el descenso de Cristo a los infiernos no les trajo la liberación del reato de la pena infernal.<sup>27</sup>

Tampoco a los niños muertos sin bautizar, por la misma razón:

Pero los niños que habían muerto con el pecado original, en ningún modo habían contactado con la pasión de Cristo mediante la fe [...] por este motivo el descenso de Cristo a los infiernos no libró de los mismos a estos niños.<sup>28</sup>

Ni a las almas del purgatorio:

<sup>24</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, “Carta 164”, V, 15.

<sup>25</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, “Carta 164”, III, 6.

<sup>26</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, III, c. 52, a. 5.

<sup>27</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, III, c. 52, a. 6.

<sup>28</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, III, c. 52, a. 7.

los que están retenidos en el purgatorio, no fueron librados del mismo por el descenso de Cristo a los infiernos.<sup>29</sup>

Balthasar nos dirá que el santo tan sólo se decide a reconocer una eficacia plena en el ante-infierno, que ha sido “vaciado” por su descenso. En el infierno más profundo, no tiene lugar absolutamente ninguna redención.<sup>30</sup>

No obstante, no faltan autores, también contemporáneos, que hacen una hermenéutica más universal y hablan de una predicación a *toda* la humanidad precristiana. Así, Pannenberg,<sup>31</sup> a propósito de 1Pe 4,6 apunta que, incluso a los que ya están muertos, a saber, aquellos que no han entrado en contacto con el mensaje de Cristo, o, que lo han hecho de manera superficial, se les abre la posibilidad de salvación en el juicio futuro. Todo ello porque, para el autor, es función de 1Pe que también aquellos hombres que han vivido antes de la aparición de Jesús y que no le han conocido participan en la salvación que se ha manifestado en él, dado que es la resurrección de Jesús lo que hace que el efecto de su fuerza afecte también a los muertos. Para Balthasar, en el suceso del Sábado Santo, la salvación es ofertada a *todos* los hombres, los cuales deben tomar una decisión a favor o en contra de la revelación de Dios en Cristo. A ella están convocados, tanto los muertos anteriores como posteriores a su manifestación. Por eso, con la resurrección Cristo deja el Hades tras de sí, y con ello la imposibilidad de la humanidad para acceder a Dios.<sup>32</sup> Yendo más allá, Bieder entiende que el término “muertos” a quienes en 4,6 se dice que se ha predicado el evangelio no se refiere a 3,19s, sino que hay que interpretarlo como “incrédulos”, es decir, condenados, réprobos, que han conocido el mensaje de Cristo, pero no lo han creído. Se trataría de la noticia de la victoria de Jesús y no un *descensus* predicativo de conversión; estaríamos ante la proclamación, la notificación objetiva, a modo de grito, de la victoria conseguida.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, III, c. 52, a. 8.

<sup>30</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo*, 61.

<sup>31</sup> W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología*, 336.

<sup>32</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, 153.

<sup>33</sup> Cf. W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Christi*, 110 (cit. por Balthasar). Balthasar dirá que Bieder tiene razón: en 3,19 se trata, “no de la obtención de la victoria mediante un *descensus*, sino de la proclamación triunfal de una victoria ya conseguida, predicación, que es formulada activamente en 3,19 y pasivamente en 4,6. No hay ninguna duda de que la primera carta de Pedro, como todo el resto del Nuevo Testamento, piensa aquí en la muerte de cruz y en la resurrección de Cristo”. H.U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, 138. Otros, para quien esta predicación

Finalmente, de la mano de F. de Asís García,<sup>34</sup> nos parece ilustrativa una mínima incursión en el ámbito artístico para glosar nuestro tema; el autor pone de relieve dos escenas principales que coinciden en la imagen de la *anástasis*,<sup>35</sup> por un lado, el triunfo de Cristo sobre la muerte, quebrando las puertas del infierno y marchando victorioso sobre el *Hades*. Por otro lado, la acción salvífica de Cristo, de la que se benefician Adán y Eva, además de toda una serie de patriarcas y personajes de la Antigua Ley. Cristo puede aparecer rodeado por una *mandorla* y presenta habitualmente nimbo. Entre los objetos que porta consigo, puede aparecer un rollo, sin embargo, el más habitual es la cruz, símbolo de triunfo sobre la muerte y redención generalizado en las imágenes de la *anástasis* desde el siglo XI. Utiliza la cruz como arma al oprimir con ella la boca, cuello o vientre de Satán. Cristo avanza sobre un sujeto que yace tendido, al que pisotea y llega a encadenar. Esta criatura encarna o bien a *Hades* (personificación del infierno), o bien a Satán.

El gesto de elevación de Adán tomado generalmente por la muñeca puede considerarse como un motivo iconográfico distintivo de la *anástasis*. Glosando esta escena: para que no corran el riesgo de deslizarse sus manos, en un “último esfuerzo soteriológico”,<sup>36</sup> “[...] he bajado a por ti para llevarte a tu herencia” (San Efrén, Lit. pascual siríaca). Otras interpretaciones coincidentes son, por una parte, Jesús coge a ambos, no de la mano, sino de la muñeca, porque están muertos, no tienen vida ni iniciativa. El Resucitado nos salva justo en nuestra más absoluta debilidad, en lo que tenemos de muertos, en nuestra radical impotencia. Esta es la fuerza total de la resurrección. Por otra parte, en la muñeca es donde se toma el pulso, y, por ende, se constata la vida. Jesús insufla allí, vida al que estaba muerto.

El protagonismo de Adán en el grupo de los salvados es claro, sin embargo, la figura de Eva suele acompañarlo o bien en un segundo

---

tiene que ver mucho más con el anuncio del perdón a pecadores para conducirles a Dios: C.A. FRANCO MARTÍNEZ [et al.], *Pasión de Jesús...*, 200.

<sup>34</sup> Cf. F. DE ASÍS GARCÍA GARCÍA, “La anástasis-descenso a los infiernos”, 1-7.

<sup>35</sup> *Anástasis* designa un tema iconográfico tomado en Oriente como imagen simbólica de la Resurrección. Se asocia con el *Descensus ad inferos*, insistiendo en la victoria redentora sobre la muerte y la salvación de la humanidad afectada por el pecado original, si bien el significado primordial del término es el de *alzamiento* o *resurrección*. F. DE ASÍS GARCÍA GARCÍA, “La anástasis-descenso a los infiernos”, 1.

<sup>36</sup> Este “último esfuerzo” lo reafirmaría Gesché: “Del Padre ha sido menester fuerza y poder (“han sido necesarios tres días”) para arrancar a Jesús de la muerte y para que él arrancase de la muerte a los muertos”. A. GESCHÉ, “La agonía de la Resurrección...”, 94.

término o bien beneficiándose directamente de la acción salvadora de Cristo, siendo también tomada por su mano. En líneas generales, Adán, Eva y el resto de los salvados se presentan vestidos en las imágenes orientales, mientras que en Occidente suelen permanecer desnudos. La representación del lugar donde se encuentran los justos tiene como elemento más destacable sus puertas de bronce con cerrojos situados bajo Cristo o junto a *Hades-Satán*. Las puertas, quebrantadas por la presencia de Cristo, quedan dispuestas sobre el suelo en forma de cruz en las imágenes creadas a partir del siglo XI. A veces, el lugar donde se encuentran los justos presenta muchas de las claves iconográficas del infierno. En este sentido, destacan la presencia de numerosos diablos que, en ocasiones, intentan retener a los liberados. Este hincapié en el imaginario infernal, desarrollado especialmente en la iconografía occidental, conduce a que en ciertas ocasiones no se distinga el lugar donde se encuentran los patriarcas, del infierno de los tormentos. También en Occidente resulta frecuente la presencia de ángeles formando parte del cortejo de Cristo.

Occidente fue receptor de las formulaciones e innovaciones icónicas orientales, pero complementó su iconografía con detalles secundarios, algunos de ellos influidos por la liturgia y concediendo una especial atención al aspecto infernal. Las imágenes bajomedievales presentan preferentemente la boca de Leviatán como imagen de los infiernos o bien una estructura arquitectónica. Cristo aparece frente a las puertas del infierno, sin llegar a internarse en él y los salvados constituyen un nutrido grupo.<sup>37</sup> Así, plásticamente, la tradición oriental y también de Occidente, ha puesto imágenes a la Escritura y a la Tradición. Y así, crucifixión y *catábasis* (como acontecimientos *kenótico*-trinitarios) y *anábasis* (como gloria), forman el *triduo* de toda la teología del sábado santo que no conviene olvidar.

Más allá de la identidad de los moradores del infierno al que Cristo desciende es evidente de cualquier forma, la necesidad que Adán y toda su posteridad tienen de Él.<sup>38</sup> En este sentido, es frecuente expresar la relación Adán-Cristo en términos de *creación* y *nueva creación*:

---

<sup>37</sup> Magníficamente representado en el retablo de alabastro del monasterio benedictino de Santa María del Paular.

<sup>38</sup> Conviene recordar que Adán está en función del segundo Adán y no a la inversa, no es el pecado lo que determina la Encarnación, sino la deificación creciente en semejanza a Cristo y por Cristo.

el proyecto de Dios ha sido, y es todavía, crear el mundo como solidario del primer Adán pecador *para* hacerse solidario del segundo Adán Salvador. Cuando Jesús baja a los infiernos en busca de Adán, la naturaleza entera se estremece porque una nueva creación empieza en Él.<sup>39</sup>

### *La noche más oscura*

En este apartado queremos subrayar, más en consonancia con las teologías reformadas, aunque no sólo, la hermenéutica que afirma la alteridad total del Padre respecto del Hijo y la experiencia de abandono, soledad e incluso sinsentido. El “descenso a los infiernos” se inicia ya en la agonía del huerto y en la noche oscura de la muerte de Jesús se plasma en su grito “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mt 27,46; Mc 15,34). En este sentido, Juan Calvino, cuya lectura no podemos suscribir, nos presenta la figura del Padre descargando su venganza contra su Hijo hasta sumergirlo en la total aflicción:

Él [Cristo] sobrellevó el peso de la cólera de Dios en el sentido de que, herido y abrumado por la mano de Dios, sintió en sí todos los signos de la cólera y de la venganza de Dios, hasta verse obligado a gritar en su angustia. “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15,34).<sup>40</sup>

R. Bultmann, eximio representante del luteranismo escribe: “No podemos saber si Jesús encontró un sentido en ella (en su muerte), y cómo lo encontró en caso de que así fuera. No se puede bagatelizar la posibilidad de que se desplomó”.<sup>41</sup>

Ciertamente, Cristo muere orando, una oración que comienza con la más profunda angustia por el ocultamiento de Dios es la oración que Käsemann llama “la oración de los infiernos”, esto es, un grito en el desierto del aparente abandono de Dios y que, al igual que en la escena del Huerto de los Olivos centro neurálgico de la pasión, no es el dolor físico lo que está en primer plano, sino la soledad radical, el completo abandono, frente al cual se yergue asediada la *sola fides*:

El Hijo conserva todavía la fe cuando, al parecer, la fe ya no tiene sentido, cuando la realidad terrena anuncia la ausencia de Dios de la que hablan

<sup>39</sup> Cf. L. LOCHET, *La salvación llega a los infiernos*, 128.

<sup>40</sup> Cf. J. CALVINO, *Breve instrucción cristiana*, 48.

<sup>41</sup> R. BULTMANN, *Die urchristliche Christusbotschaft...*, 12. Véase en J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 195.

no sin razón el mal ladrón y la turba que se mofa de él. Su grito no se dirige a la vida y a la supervivencia, no se dirige a sí mismo, sino al Padre. Su grito contradice la realidad de todo el mundo.<sup>42</sup>

Para Moltmann,<sup>43</sup> Jesús murió, por razón de su Dios y Padre y el tormento de sus tormentos, fue el postrero abandono divino. Lo ocurrido en la cruz fue un acontecimiento entre Jesús y su Dios y, viceversa, entre su Padre y Jesús. A este propósito, Moltmann dirá crudamente: Jesucristo “Fue uno que murió infernalmente con todas las señales de abandono por parte de su Dios y Padre”.<sup>44</sup>

También en esta línea, encontramos un texto de W. Popkes que reproduce nuestro teólogo alemán, y que nos viene muy bien para ilustrar la estaurología protestante que queremos subrayar:

La proposición de que Dios entrega a su Hijo es uno de los dichos más inauditos del Nuevo Testamento; tenemos que entender el “entregar” en el pleno sentido del vocablo, sin suavizarlo en “envío” o “regalo”. Aquí ha ocurrido lo que Abrahán no necesitó realizar (cf. Rom 8,32): Cristo fue entregado por el Padre con todas las consecuencias al destino de la muerte; Dios lo ha arrojado a los poderes de la perdición, sean éstos el hombre o la muerte. Para expresar la idea con la mayor energía posible, se podrá decir con palabras de la antigua dogmática: la primera persona de la trinidad arroja y destruye a la segunda [...] Aquí se expresa la *theologia crucis* con una radicalidad imposible de superar.<sup>45</sup>

En el ámbito católico, Hans Urs von Balthasar también nos habla de la separabilidad Padre-Hijo en el momento de la Pasión de Jesús. Esta separación entre ambos la sitúa dentro “de una tarea” que se mantiene firme. Mantiene que es indispensable que esta “separación” se experimente, no sólo en el plano físico, sensorial, sino también espiritualmente ya que, de otro modo, la Pasión no sería más que un procedimiento físico, una tortura, y no iría más allá que un estoico o un faquir. Y ese abandono sentido del Padre se realiza en la unidad absoluta con él, en su cercanía proximidad absoluta.<sup>46</sup>

Si la experiencia del abandono de Dios no hubiera sido padecida en la cruz en grado supremo, los sufrimientos del “siervo de Dios”, los de Job

<sup>42</sup> E. KÄSEMANN, *An die Romer*. Véase en J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 259.

<sup>43</sup> Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 211-212.

<sup>44</sup> J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 244.

<sup>45</sup> W. POPKES, *Christus Traditus*, 286s, en J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 342.

<sup>46</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática V*, 260-261.

y de las Lamentaciones, habrían sido más profundos que los de Jesús. Porque allí parecen obscurecerse absolutamente el horizonte entre el cielo y la tierra, el sufrimiento impuesto es ilimitado y aparece como totalmente carente de sentido y de eficacia. En el Siervo de Yahvé, que padece vicariamente por todos, el sufrimiento aparece, además como ignominioso e infamante [...] nada de lo humano consideró como ajeno ¿Es posible que sólo poseyera un conocimiento medio y moderado de la culpa y del dolor humano, mientras que otros tuvieron que apurar el cáliz hasta el final? En tal caso, ¿cómo hubiese podido decir de sí mismo que era “el primero y el último” y que tenía las llaves de la muerte y del infierno? (Ap 1,18).<sup>47</sup>

André Feuillet<sup>48</sup> cree que el modo más exacto de comprender la angustia de Jesús en el Huerto de los olivos es renunciar a interpretarla únicamente como una simple prueba personal. Este autor nos exhorta a ver en la agonía, ante todo, una prueba mesiánica que convierte a Cristo en la víctima voluntaria de los pecados de la humanidad y una anticipación del juicio divino de la parusía. Visto así, el drama que refirieron los cuatro evangelios queda revestido de una extensión apocalíptica que hace más inteligible la tristeza de Jesús. Este drama se traslada del terreno de la psicología al plano de la teoría redentora.

Olegario González de Cardedal,<sup>49</sup> refiere que el morir de Jesús se relaciona con la actitud de quien se sabe superior a una situación y que es destinada a todos, también a los que están más allá de ella. Jesús convierte un acto de ajusticiamiento violento en una oferta de justicia salvadora. Cada uno de los textos que la Escritura pone en boca de Jesús en el momento de expirar (Lc 23,46; Mc 15,34; Mt 27,46; Jn 19,30) se convierten en norma para saber si, como afirmó Bultmann, Jesús murió desesperado, renunciando a Dios, porque se sintió abandonado por él, o por el contrario murió dejando su vida confiada en manos de Dios (Lucas) y agradecido porque le había permitido consumir su obra. Las palabras que parecen gritar el abandono son las primeras de un salmo con las que morían los judíos piadosos (Sal 22). Son el relato agradecido de una si-

---

<sup>47</sup> H.U. VON BALTHASAR, *¿Nos conoce Jesús?...*, 53-57. En este punto nos surgen algunas preguntas respecto a la asunción por parte de Jesús de la culpa: ¿Cómo es posible que Jesús tenga experiencia de la soledad, absurdo... si no hay en él, por ser Cordero inmaculado? ¿Cómo pudo tener experiencia psicológica de algo ontológicamente no asumido? En definitiva, ¿cómo tener psicología del pecado sin serlo?

<sup>48</sup> Cf. A.FEUILLET, “El significado fundamental de la agonía en Getsemani”, en *Teología de la cruz*, 110-131.

<sup>49</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 110-111.



tuación de la que Dios salva al justo. Jesús sufre la soledad y agonía de todos los humanos, hasta el extremo límite, y en esa oscuridad se dirige a Dios en oración. La única desesperación hubieran sido el rechazo y el silencio. La muerte de Jesús fue un ejercicio de su libertad humana delante de Dios. Balthasar<sup>50</sup> así lo expone cuando postula que Jesús tuvo que saber realmente por quién entregaba la vida, ya que, en caso contrario, no sería él quien nos salva, y su muerte sólo sería para nosotros un acontecimiento extrínseco.<sup>51</sup>

Ahora en la hora suprema, abandonado y amenazado, cuando las actitudes no se improvisan, Jesús libra un combate angustioso entre la ansiedad y la tristeza humana y su “vida teologal”. Si nos acercamos a la escena postrera en el Calvario (cuya lectura teológica ya, pero con base histórica, nos presenta a un Jesús que convierte un acto de ajusticiamiento violento en una oferta de justicia salvadora, los hombres no saben lo que hacen contra él, pero él si sabe lo que hace por ellos) emerge la figura de Jesús orante. Ora con los salmos, como todo judío en vida y muerte, y con el primer versículo hace suyos los sentimientos del resto. Según Lucas 23,46: “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu” (cf. Sal 31,6) como oración de confianza ; Según Marcos 15,34, también Mt 27,46: *Eloi, Eloi, lamá sabachtani*, “Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado” (Sal 22,2) como grito desgarrador, pero en el contexto de un relato agradecido en la que Dios salva al justo, por lo que éste le alaba e invita a la comunidad a unirse a su acción de gracias por la liberación. Según Juan, tras el “tengo sed...”: (cf. Sal 63,2: “Oh Dios, tú eres mi Dios, por ti madrugo, mi alma tiene sed de ti”), seguido del “*Consumatum est*” (Jn 19,30). Algunos autores (Léon Dufour, Brown...) no descartan la posibilidad de que Jesús haya gritado en su muerte estas palabras “*Eli ‘attá*”<sup>52</sup> (“Tú eres mi Dios”). Esta expresión se encuentra precisamente en los tres salmos que han inspirado a los evangelistas para poner en labios de Jesús una oración diferente en cada caso (Sal 22,11; 31,15 y 63,1). En definitiva, Jesús sufre soledad y agonía, la de todos los humanos, quizá máxima, hasta el límite, pero en esa oscuridad se dirige a Dios en oración,<sup>53</sup> expresión de su inmovible fe en Dios a pesar de su menesterosidad límite.

<sup>50</sup> Citado por O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 113, nota 65.

<sup>51</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática IV*, 218.

<sup>52</sup> Quizá de ahí la confusión en el auditorio que cree que está llamando a Elías (Mt 27,47).

<sup>53</sup> La exégesis de Moltmann es distinta. En el grito orante de Jesús (Sal 22), encontramos una querrela jurídica: Jesús no sólo reclama la fidelidad de la alianza del Dios de Israel (a diferencia

Efectivamente, podemos concluir esta inteligencia afirmando que, a pesar de la alteridad de la cruz, ésta no oscurece de la filiación de Jesús y que, a pesar de esta crisis suprema, también en la cruz, en el instante más oscuro, brilló la firme confianza en el Padre y la persistencia en la oración confiada (Mc 15,34). Kessler expresa que ese conflicto tan angustiante de Jesús, provocado por la ejecución en cruz, no podía solucionarse de no solucionarlo el mismo Dios, al que Jesús se aferró en su agonía y al que se confió por entero.<sup>54</sup>

### *El Buen Pastor en la última soledad*

En esta perspectiva “descender a los infiernos” significa que Cristo pasó por la puerta de nuestra última soledad, que en su Pasión entró en el abismo de sufrir el radical abandono y la soledad de la muerte para desde ahí, iluminar y acompañar el postrero, ineludible y sombrío yermo del hombre. En efecto, si el hombre se enfrentara a una soledad en la que no se le pudiese pronunciar palabra alguna, si hubiese un abandono tan grande que ninguna alteridad pudiera hacerse presente, tendríamos la auténtica y total soledad y con ella la angustia, la desesperación y el miedo más arraigado, esencias del genuino “infierno”. Éste es la soledad en la que ya no puede resonar la palabra del amor.<sup>55</sup> Se comprende entonces que el Antiguo Testamento designe con la misma palabra, *sheol*, lugar de la incomunicación y de la existencia sombría, tanto el infierno como la muerte porque, a fin de cuentas, son lo mismo. La muerte es la auténtica soledad, la soledad que no es permeable

---

del orante de Sal 22), sino que pide, en especial, la fidelidad de su Padre para consigo, el hijo que ha dado la cara por él. En el “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” pronunciado por Jesús, está en juego su vida y también la existencia teológica, a saber, su predicación total de Dios. Está en juego, junto con su abandono, también la divinidad de su Dios y la paternidad de su Padre, que Jesús había acercado y enseñado a los hombres. Lo que reclama Jesús con las palabras del Sal 22 es su propio ser, dada la especial relación de su vida y su predicación con el Padre. El abandono, expresado mediante su grito de muerte hay, pues, que interpretarlo estrictamente como un acontecimiento entre Jesús y su Padre y, viceversa, entre su Padre y Jesús, el Hijo, y, por tanto, un suceso entre Dios y Dios. Cf. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, 213-216.

<sup>54</sup> Cf. H. KESSLER, *Manual de Cristología*, 75-76.

<sup>55</sup> Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 261-262. En esta agonía y, en el grito del Señor en la cruz, Ratzinger verá “el núcleo significativo del descendimiento a los infiernos”. Experimentando este aislamiento, Jesucristo se hace solidario con los hombres y llena “el abismo de la soledad del hombre que en su ser más íntimo está solo”. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 260.

al amor: el infierno.<sup>56</sup> Pero allí donde algo realmente vivo, procedente del cielo, se manifiesta en el *sheol*, éste deja ya de serlo. La fe, la esperanza y la caridad, proceden de Dios y no pueden estar en el lugar de la condenación, a no ser por medio del descenso de Cristo, el portador y dador de estos dones divinos, el cual, pone fin mediante su descenso al desconsuelo del *sheol*.<sup>57</sup> La muerte Jesús de Nazaret es fuente de esperanza y es que Dios, hecho hombre, llegó hasta el punto de entrar en la soledad límite y extrema del hombre, allí a donde no llega ni un resquicio de amor, allí donde no se encuentra ninguna palabra de consuelo: “los infiernos”. Jesucristo, permaneciendo en la muerte, cruzó la puerta de esta última soledad para guiarnos también a nosotros a atravesarla con él. Jesucristo es la voz que nos llama y la mano que nos toma y nos saca fuera.<sup>58</sup> En su muerte hemos sido con-solados. A este propósito la muerte de Jesús, muerte que no cumple ninguno de los criterios de la “buena muerte” de la sociedad contemporánea<sup>59</sup> asume de alguna manera todas las muertes, por terribles que sean. En el último rincón oscuro, también en la última soledad, allí donde me acuesto, allí donde caigo, allí donde hay abismo, estuvo Cristo antes; ha estado desde el primer Sábado Santo de la historia. Desde aquel día, el infierno de la soledad ha sido vencido, pues su misma mano está tendida y me lleva.

Por eso nos dirá Balthasar, “la liberación de la tragedia de la muerte se enraíza en esa potencia elevadora a modo de abrazo que la muerte de Jesucristo da a la condición finita del hombre”.<sup>60</sup>

El participó de nuestro destino y nos redimió, por ello, ese Sábado Santo en su oscuridad nos trae la luz de la vida. Desde el momento en que él descendió a las profundidades sin fondo y sin base del mundo, ya no existen más abismos de la existencia en los que el hombre quede abandonado. Hay uno que ha ido por delante y lo ha sufrido todo para victoria nuestra. En el fondo de todas las caídas puede uno ya encontrar la vida eterna. “El que descendió es también el que subió sobre todos los cielos para llenar el universo” (Ef 4,10).<sup>61</sup>

---

<sup>56</sup> Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 256.

<sup>57</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo*, 63.

<sup>58</sup> Cf. BENEDICTO XVI, Visita pastoral a Turín, 2.

<sup>59</sup> Morir de ancianos, sin dolor, sin ser conscientes, acompañados por los seres queridos y en el propio hogar.

<sup>60</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática V*, 319.

<sup>61</sup> K. RAHNER, *Dios, amor que desciende*, 89-90.

Duquoc<sup>62</sup> establece un paralelismo entre Job y Jesucristo. La figura de Job dirá nuestro autor, no quiere admitir la presencia de Dios. Job está aparentemente abandonado de Dios, lo mismo que más tarde Jesucristo en la cruz. En ambos casos, Dios está en silencio. Jesús se enfrenta con ese silencio. “Bajar a los infiernos” es hacer frente a la ausencia de Dios cuya huella es la muerte. Jesús conoce mejor que nadie este abandono, pero al morir se coloca por completo en las manos de Dios. Espera contra toda esperanza. Duquoc comprende que Jesucristo vence a los infiernos como ausencia de Dios y nos concede que podamos permanecer en este silencio sin perder la esperanza.

Benedicto XVI en la encíclica *Spe Salvi* glosa, a propósito de la muerte, las hermosas imágenes antiguas de los sarcófagos cristianos, a saber, las de Cristo filósofo y pastor. El pastor era expresión de una vida sencilla, sin embargo, ahora la imagen cambia porque el verdadero pastor es Aquel que conoce también el camino que pasa por el valle de la muerte. Es Aquel que, en ese camino de la última soledad en el que ya nadie puede acompañarme, se revela como compañero que va conmigo guiándome para que pueda atravesarlo: “El Señor es mi pastor, nada me falta. En verdes pastos me hace reposar, aunque camine por cañadas oscuras nada temo, porque Tú vas conmigo...” (Sal 23[22],1-4). Y es porque él mismo conoce el camino porque lo ha recorrido, ha bajado al reino de la muerte, la ha vencido y ha vuelto, por lo que puede acompañarnos ahora y darnos certeza de que, a su lado, se encuentra siempre un paso expedito.<sup>63</sup>

Así, a través del Crucificado-Descendido, en medio de la no relacionalidad de la muerte, surge una relación de Dios con el hombre: donde las relaciones se rompen y los nexos acaban, precisamente allí interviene Dios. De esta manera, Dios revela su propio ser, y su victoria sobre la muerte consiste en que Dios soporta en sí la negación de la muerte: la muerte ha dejado su agujón, el instrumento de su dominio, en la misma vida de Dios.<sup>64</sup>

No hay brisa, si no alientas, monte, si nos estás dentro, *ni soledad en que no te hagas fuerte*. Todo es presencia y gracia. Vivir es ese encuentro: Tú, por la luz; el hombre, por la muerte.<sup>65</sup>

<sup>62</sup> Cf. CH. DUQUOC, *Cristología*, 329.

<sup>63</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Spe Salvi*, nº 6.

<sup>64</sup> Cf. E. JÜNGEL, *Tod*, 121-144.

<sup>65</sup> “Alfareo del hombre”, himno de *Laudes*.

### *El último combate*

A. Gesché, aún a riesgo de ser tildado de sucumbir a la mitología y bebiendo de la tradición oriental subraya el aspecto agónico de nuestro tema, dimensión que nuestra tradición tiende más a racionalizar (lucha contra el mal, el pecado, la muerte). Después de su muerte en cruz, Cristo prosigue su milicia, su lucha en el último reducto del mal, en el propio campo del adversario. Faltaba el combate en el campo del enemigo, los infiernos. En esta interpretación del ‘descenso’, la obra de la encarnación y de la redención sigue adelante y el descender a los infiernos significa que su la lucha va hasta las raíces existentes, reales, ontológicas, teológicas y del mal y no se detendrá hasta conseguir la victoria contra *el que* impide la entrada a la vida. De esta manera, el aspecto soteriológico de la resurrección aparece mejor, pues es de los infiernos desde donde Jesús resucita: no se trata de un prodigio, sino de una victoria. La salida de Cristo es un auténtico *éxodo*, es un triunfo contra el mal, que también es el mal hipostatizado, que tiene prisioneros a los hombres. Por eso el bautismo cristiano es una *inmersión* en la muerte de Cristo (Rom 6,3) y una subida victoriosa con él.<sup>66</sup>

Oponente superior a las fuerzas humanas, que retiene cautivo al hombre y tiene secuestrada la vida. Esta “demonización” del “descenso a los infiernos” quiere significar que la obra de la salvación sigue adelante y no cesará hasta lograr el triunfo contra el que impide el acceso a la vida<sup>67</sup> (cf. segundo árbol del paraíso) que constituye el genuino destino del ser humano; y es que, para nuestro autor, el pecado es, principalmente un error de destino; en su virtud, *descensus* y *anástasis* constituyan un binomio articulado. También por ello el bautismo cristiano es una *inmersión* en la muerte de Cristo (Rom 6,3) y una subida victoriosa con él.

Es el descenso a la casa del mal, la lucha con el poderoso que tiene prisionero al hombre (y, ¡cómo es cierto que todos somos prisioneros de los poderes sin nombre que nos manipulan!). Este poderoso invencible con las meras fuerzas de la historia universal es vencido y subyugado por el más poderoso que, siendo de la misma naturaleza de Dios, puede asumir

<sup>66</sup> Cf. A. GESCHÉ, “La agonía de la resurrección...”, 9.

<sup>67</sup> Sin quitarle la consideración teológica que tradicionalmente representa la figura de la serpiente que asimilada con la del Diablo (cf. Ap 12,9), vemos que fuera de la estructura de la tentación, no sabemos qué es Satanás, ni quién es, ni si es. El mito es antropológico, no teogónico. Tras el pecado Dios interroga al hombre, que acusa a la mujer, luego a la mujer, que acusa a la serpiente. Pero la serpiente no es interrogada. A. GESCHÉ, *Dios para pensar I*, 78-80.

toda la culpa del mundo sufriendola hasta el fondo, sin dejar nada al descender en la identidad de quienes han caído.<sup>68</sup>

Sabido es que para la primitiva escatología hebrea morir es expirar, pero también es entrar y permanecer en la morada de los muertos, en el *sheol*. El drama de la muerte no es el instante de expirar, sino el *evento* que consiste en vivir la vida de los muertos; una vida umbrátil, desolada, pero en la que, el ser no desaparece; Los seres humanos que van a la morada de los muertos van a vivir una vida de pena y pasividad en un país sin retorno y sin sentido. Son los *refaim*, seres débiles, habitantes del polvo, sombras del hombre todo.<sup>69</sup> Si aplicamos esto a Jesús, vemos como Cristo conoció la muerte “durante tres días”. La vivió con todas sus consecuencias, con todos sus horrores; Jesús muere en la cruz, pero es *de ese estado*, de ese lugar en el que la muerte ejercita su poder, de donde Jesús va a ser “despertado”. Esto es algo más que salir de la tumba, porque los textos bíblicos nos dicen que Jesús resucita *de ese estado*: resucitó *de entre los muertos*, no de la tumba. Jesús sale victorioso de los infiernos y ésa sí que es su resurrección, salir de los infiernos a donde ha ido a vivir su muerte y de donde reaparece vivo para la vida eterna. El esquema es tierra-infiernos-cielo. Gesché incide en que es en esa permanencia ahí, en el infierno y no simplemente en la tumba, y en ese *combate*, y no simplemente en la cruz, donde ha vencido la muerte. Cristo ha vencido la muerte en su propio terreno. Visto así, la resurrección no corre el peligro de parecer como algo “milagroso”, no hay peligro de identificarlo con la “resurrección” de Lázaro. La resurrección de Cristo es resurrección-de-los-infiernos, es un acto de Dios que arrebató a Cristo de la muerte y del príncipe de ésta. No es un simple episodio sino un *acontecimiento*, porque con la resurrección de Jesús ha sido vencida no sólo *su* muerte, sino *la* muerte.

Por lo tanto, la resurrección, como la cruz, es el final de un combate y una victoria sobre el mal y sobre su hipostatización. De ahí que la resurrección sea también agónica (*ἀγών*, lucha, combate), tenga un carácter de lucha y de victoria difícil porque Cristo *resurge* de un campo de batalla, de una milicia. Gracias a la temática de los infiernos, se comprende que la resurrección es parte integrante, y no simplemente culminación, de la obra de salvación. Si Cristo hubiese rehusado los

<sup>68</sup> BENEDICTO XVI [J. RATZINGER], *Jesús de Nazaret I*, 42.

<sup>69</sup> Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, 60-61.

infiernos,<sup>70</sup> si simplemente hubiera resucitado, tendríamos que decir que le faltaría el sostén para concebir la resurrección como victoria y salvación. La agonía de la resurrección Jesús la vivió en los infiernos, como en Getsemaní vivió la pasión y en la cruz vivió su muerte. Tras el agobio de la pasión y de la cruz, nos apresuramos a revestirlo con el aspecto de gloria y victoria porque tenemos ganas de acabar con todo aquello, sin embargo, y aunque es cierto que la resurrección tiene un tono de verdadera alegría y liberación, ello no impide el que sea el final no de un reposo, sino de un combate contra el mal y el Malo. Al respecto, el Sábado Santo es tan santo como el Viernes. Por eso, es adecuado hablar de agonía en la cruz, porque una agonía no tiene sentido si no revierte, fuera de sí, en una victoria. Pero tampoco la victoria tiene sentido si no pasa por un combate, por una agonía. Y, lo mismo que fue necesario fuerza y esfuerzo para crear (seis días), fueron necesarios fuerza y poder para arrancar a Jesús de la muerte y para que él arrancase de la muerte a los muertos, restableciendo así el acceso a la vida. W. Bousset,<sup>71</sup> respecto a esta hermenéutica, acepta que, en un primer momento, había una concepción de la lucha en el *descensus* y que, en un segundo momento, habría sido despojada en la reflexión teológica de buena parte de sus rasgos mitológicos, por ejemplo, en Ap 1,18; Mt 16,18; Ef 4,8s y, especialmente, 1Pe 3. Duquoc<sup>72</sup> dirá que los cristianos de la antigüedad tomaban en serio aquella representación. La bajada de Jesús a aquel lugar de desamparo no podía ser un acontecimiento sin importancia. Si Jesús baja a los infiernos, baja *activamente*. Su estancia en los infiernos toma el sentido de una victoria sobre aquella morada donde yacen cautivos los hombres. Por tanto, la bajada a los infiernos no indica tanto la realidad de la muerte de Jesús,<sup>73</sup> como la inauguración de su victoria sobre la propia muerte. Nos recalca el autor, que no es el desamparo de Jesús lo que se subraya, sino su fuerza: la “bajada a los infiernos” se define a partir de la creencia en la resurrección. Lo que fascina a los antiguos es la bajada de Jesús al abismo que tiene como consecuencia la liberación del hombre, no tanto sus representaciones, imágenes o símbolos, que son una cosa secundaria en relación con este movimiento de “bajada” y de “subida”. Jesús entra como héroe en los infiernos, y sale de allí como vencedor en beneficio de la humanidad. La bajada a los infiernos es una acción de Cristo y lo

---

<sup>70</sup> En ese caso, no hubiese llevado hasta el extremo su *kénosis*.

<sup>71</sup> Citado por H.U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, 132.

<sup>72</sup> Cf. CH. DUQUOC, *Cristología*, 318.

<sup>73</sup> *Vid supra* nuestra primera hermenéutica.

que interesa es expresarla como tal. Jesús es ya victorioso cuando entra en la morada de los muertos. La descripción de esta victoria se cristaliza en torno a tres imágenes principales: una conquista, una liberación, una predicación y todas ellas, atestiguan la certeza de que ya ha quedado destruido el poder de la muerte, de la que son símbolo los infiernos.

También en el ámbito artístico vemos corroborada esta teología. F. de Asís García<sup>74</sup> en su artículo acerca del *Descensus*, pone de relieve dos escenas principales que coinciden en la imagen de la *anástasis*,<sup>75</sup> por un lado, el triunfo de Cristo sobre la muerte, quebrando las puertas del infierno y marchando victorioso sobre el *Hades*. Por otro lado, la acción salvífica de Cristo, de la que se benefician Adán y Eva, además de toda una serie de patriarcas y personajes de la Antigua Ley. Cristo puede aparecer rodeado por una mandorla y presenta habitualmente nimbo. Entre los objetos que porta consigo, puede aparecer un rollo, sin embargo, el más habitual es la cruz, símbolo de triunfo sobre la muerte y redención generalizado en las imágenes de la *anástasis* desde el siglo XI. Utiliza la cruz como arma al oprimir con ella la boca, cuello o vientre de Satán. Cristo avanza sobre un sujeto que yace tendido, al que pisotea y llega a encadenar. Esta criatura encarna o bien a *Hades* (personificación del infierno), o bien a Satán.

No obstante, como ya apuntamos, hay voces que son contrarias a esta hermenéutica del *descensus* como un combate, entre otros, H.U. von Balthasar o M. Kehl quien se hace eco de la teología del Sábado Santo de aquél. Balthasar<sup>76</sup> defiende que debería bastarnos hablar de un “estar entre los muertos”, de un acontecimiento pasivo, porque quien obra activamente es Dios Padre. Este “ir a los espíritus encarcelados” hay que entenderlo como un “estar entre” y, respecto a la “predicación” formulada

<sup>74</sup> Cf. F. DE ASÍS GARCÍA GARCÍA, “La anástasis-descenso a los infiernos”, 1-7.

<sup>75</sup> *Anástasis* designa un tema iconográfico tomado en Oriente como imagen simbólica de la Resurrección. Se asocia con el *Descensus ad inferos*, insistiendo en la victoria redentora sobre la muerte y la salvación de la humanidad afectada por el pecado original, si bien el significado primordial del término es el de *alzamiento o resurrección*. F. DE ASÍS GARCÍA GARCÍA, “La anástasis-descenso a los infiernos”, 1.

<sup>76</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, 131. Sin embargo, también el teólogo habla de una cierta “actividad”: “Si Cristo, para conseguirla [la redención], ha descendido al reino de la muerte, del último y más poderoso enemigo, entonces no ha estado meramente de paso por el reino de los muertos ni meramente ha llevado la redención actual a aquellos que ya la tenían asegurada a causa de su esperanza.” H.U. VON BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo*, 62. Melitón de Sardes describe al que desciende como alguien que opera de un modo absolutamente vivo: “Yo he pisado el Hades con mis pies, y he atado al fuerte, y he llevado a los hombres a las alturas del cielo”. MELITÓN DE SARDES, *Sur la Pâque et fragments*, nº 102, p. 123.



activamente (1Pe 3,19), en 4,6 pasiva, se ha de entender como el efecto que “tiene” “en el más allá”, lo realizado en la temporalidad histórica. Los impugnadores teológicos de un *descensus*, entienden bajo este concepto una acción que en el fondo sólo puede llevar a cabo un vivo, no un muerto.<sup>77</sup> Niegan algún tipo de drama situado en el mundo inferior y, a este respecto, W. Bieder<sup>78</sup> niega la existencia de toda dramática del *descensus* en la Escritura y lo mismo C. Schmidt<sup>79</sup> quien rechaza que haya en el NT referencias a una lucha en el mundo inferior: sólo se habla de una predicación a los muertos. H. Küng sigue esta misma línea<sup>80</sup> apoyándose en que no hay ningún texto del Nuevo Testamento que pueda probar claramente que Jesús o su alma, descendió a los infiernos después de su muerte o que hable de algo más que de su entrada en el mundo de los muertos. El Nuevo Testamento no alude a una pasión o *acción de Jesús* entre la muerte y la resurrección; la ascensión de Jesús (lo mismo que el acceso al infierno), nos dice, no es una representación específicamente cristiana. En la Iglesia primitiva apenas había tradición alguna de una ascensión de Jesús al cielo en presencia de sus discípulos. La única excepción la encontramos en Lucas que, por otra parte, es el único autor sagrado neotestamentario que separa resucitación y exaltación, que para los demás son idénticas. Lucas, a diferencia de muchos otros relatos de ascensiones al cielo, no describe *stricto sensu* un “viaje celeste” (es decir, no se da noticia ni del camino hacia el cielo ni de la llegada al mismo), sino de un *rapto* de Jesús (Lc 24,51).

Por último, y en la línea del *descensus* como acompañamiento<sup>81</sup> silente, pasivo, a los condenados y no como actividad dramática, encontramos a M. Kehl<sup>82</sup> quien ya dijimos anteriormente que se hace eco de la

---

<sup>77</sup> Antonio Andrés dice que “no puede emprender una lucha activa contra las fuerzas del infierno ni triunfar, pues ambas cosas suponen vida y fuerza”. A. ANDRÉS, “Qué ocurriría en el mundo...”, 25-26. En la misma línea J.M. Sánchez Caro: en el Sábado Santo se subraya el silencio sin gloria. “No se trata de la muerte triunfadora del héroe” es por esta razón que la Iglesia no grita en Sábado Santo la victoria del Señor sobre la muerte. Este grito está reservado a la madrugada del domingo. J.M. SÁNCHEZ CARO, “El misterio de una ausencia”, 42.

<sup>78</sup> Citado por H.U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, 132.

<sup>79</sup> Citado por H.U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, 132.

<sup>80</sup> Cf. H. KÜNG, *¿Vida eterna?*, 213-216, 203-205.

<sup>81</sup> “Sigue en pie el problema de cómo sea posible teológicamente ese acompañamiento, una vez supuesto que el Redentor se sitúa vicariamente en soledad extrema. Y sigue en pie el problema de si tal compañía puede calificarse de otro modo que, de participación en esa soledad aceptada auténticamente, es decir, cristianamente: estando muerto con el Dios muerto”. J. ALFARO [et al.], “El acontecimiento Cristo”, 760.

<sup>82</sup> Cf. M. KEHL, *Escatología*, 297-298.

teología del Sábado Santo de H.U. von Balthasar, y dice que, en éste, Dios levanta la cruz en el infierno y nos muestra el amor y la fidelidad divina. Habla de que en la bajada al reino de la muerte de Cristo se armoniza el poder de la redención universal con el del amor crucificado de Dios, con la libertad y la responsabilidad del ser humano. El amor de Dios clavado en la cruz ofrece a los hombres una comunión con Cristo más allá de la muerte. Pero esto se aplica de forma diferente al obstinado en su autoafirmación, pues el hombre que rehúsa el amor divino encuentra en la muerte la solidaridad de Cristo muerto con los muertos en sentido teológico, emergiendo el amor de Dios como poder que no obliga al pecador a salvarse, sino que le acompaña con el gesto mudo de la presencia en la última soledad. De esta hipótesis hablaremos en la novena inteligencia.

A esta definitividad (de la muerte) desciende el Hijo muerto, impotente, despojado en la cruz de todo poder e iniciativa, como puro mandado, rebajado a la pura materia, como obediente pasivo, incapaz de cualquier solidaridad activa y tanto más de cualquier proclama a los muertos. Ha muerto junto con ellos (pero desde un amor último) Y viene así a perturbar la soledad absoluta anhelada por el pecador: el pecador, que quiere “ser condenado” por Dios, encuentra de nuevo a Dios en su soledad, pero a Dios en la impotencia absoluta del amor, que en la intemporalidad se solidariza por tiempo indefinido con el autocondenado. La frase del salmo “si en el *sheol* me acuesto, allí te encuentras” (Sal 139,8) adquiere así un sentido totalmente nuevo. Y el “Dios ha muerto”, como decreto arbitrario del pecador, que considera a Dios abolido, adquiere también un sentido totalmente nuevo, insuflado objetivamente desde la perspectiva de Dios mismo.<sup>83</sup>

### *La abolición del fatum*

Los antiguos entendían que Cristo, al “descender a los infiernos”, a la morada de los muertos, libró un combate contra la muerte y todo lo que nos mata. Y, en este combate, resultó vencedor. Esto significa que Cristo atraviesa las fuerzas del destino. Descender a los infiernos para vencerlos es mostrar que ningún destino de perdición y exclusión pesa sobre el hombre hasta el punto de que Dios no pueda forzarlo. La

---

<sup>83</sup> H.U. VON BALTHASAR, “Über stellvertretung”, 408. Citado por M. KEHL, *Escatología*, 297-298.

esperanza cristiana es lo opuesto a la sumisión al destino, y su fuente es el acto por el cual Cristo ha afrontado y ha vencido al destino de la muerte. Incluso en esos lugares impenetrables, Jesús nos precede abriendo camino y ofreciendo también un futuro a todos aquellos que aparentemente no tienen futuro.<sup>84</sup>

Una de las características del cristianismo es haber desfatalizado la historia. El mundo antiguo vivía bajo el régimen de la fatalidad, hasta el punto de que el mismo Zeus estaba sometido a ella. Ese mismo reino del *fatum* halló su traducción metafísica en el concepto de necesidad; en el ámbito moral en la “resignación” estoica; en el estético en la heroicidad trágica. En cualquier caso, tanto Antígona como Prometeo, Edipo, como Sísifo, Demócrito o Zenón acaban fracasando. Por otra parte, los dioses eran implacables, incapaces o ciegos.

El genio histórico del cristianismo<sup>85</sup> es que todo puede ser recuperado, que no hay nada irremediable y fatal, que incluso el mal, puede ser combatido, es más derrotado. Hay salvación posible. El mal no forma parte ni del proyecto creador, ni del ser de las cosas, ni de una especie de fatalidad<sup>86</sup> con la que hubiera de pactar;<sup>87</sup> él es la contradicción absoluta, lo indefendible. En última instancia, el mal (subjetivo e incluso objetivo) es lo que, en la plenitud de los tiempos, Jesús vino, en germen, a derogar.

Aplicado al mal moral, pero con un eje que también es asumible para otro tipo de males, pues Dios es quien hace nuevas todas las cosas, nos dice Benedicto XVI:

Dios no fracasa. O, más exactamente: al inicio Dios fracasa siempre, deja actuar la libertad del hombre, y esta dice continuamente “no”. Pero la creatividad de Dios, la fuerza creadora de su amor es más grande que el “no” humano. A cada “no” humano se abre una nueva dimensión de su amor, y él encuentra un camino nuevo, mayor, para realizar su “sí” al hombre, a su historia y a la creación.<sup>88</sup>

Esta última afirmación únicamente tiene sentido en el marco de una cosmovisión *sinuosamente* lineal, direccional y ascendente del

<sup>84</sup> Cf. D. ALEIXANDER, “Descendió a los infiernos”, 407-422.

<sup>85</sup> Cf. R. CASADESÚS, “De la teodicea griega...”, 63-76.

<sup>86</sup> Gesché insiste en su serie “Dios para pensar”, que los tres obstáculos para la salvación humana son: el pecado, la muerte y la fatalidad.

<sup>87</sup> La intervención del Misterio en la vida humana se provoca de dos maneras: las divinidades del “destino” del que todo bien o mal depende; o un Dios providente que es fuente trascendente de bienes.

<sup>88</sup> BENEDICTO XVI, “Homilía en la celebración eucarística...”.

hombre, entreverada con los descensos de Dios (Encarnación, cruz, bajada a los infiernos...); Descensos divinos para la Ascensión de la humanidad. No por casualidad, Getsemaní, al pie del Monte de los Olivos, es el lugar donde se inicia la Pasión y con ella se extrema el descenso de Dios en Jesús, su *kénosis*, su *katábasis*, y ese mismo monte es el punto de partida para el cielo, pues allí acaece la Ascensión (*Anábasis*) (cf. Hch 1,9-12). Por eso esta fiesta está llena de connotaciones, no sólo cristológicas, sino antropológico-cósmicas. La historia humana no es, finalmente, “el sueño de un loco” (Shakespeare), sino el tiempo del despliegue del amor de Dios, donde Dios es el punto alfa y omega de la misma, así como el que la guía y la jalona con sus iniciativas *katábicas*, condescendientes, amorosas. *Creatio ex nihilo* (Protología, antropología teológica), *kairoi* (no mero *cronos*), *ephapax* crístico y *éschaton* son el despliegue vectorial de esta historia que es salvífica por cuanto parte de un “desde dónde” y se dirige a un “hacia dónde”, pero que, sobre todo, está presidida por un “Quién”. Eso nos permitirá abrir la tragicidad de la condición humana, que no negamos, más allá de la fatalidad y, por ende, seguir esperando y creyendo incluso en tiempos de desesperanza.<sup>89</sup>

Cristo atraviesa las fuerzas del destino. Los antiguos hablaban de destino, pero colocaban la fragilidad de nuestra existencia en la matriz de la “naturaleza”. Pues bien, los infiernos representan “míticamente” la incapacidad del hombre para dominar definitivamente al destino. Cristo ha vencido al destino, pero el hombre, se forja a sí mismo un destino. La amenaza no es únicamente “cósmica”, es también histórica. En Cristo ya no hay destino: los demonios que nos esclavizan son nuestros propios demonios; el poder del destino se debe al poco coraje y arrojo a la hora de afrontar nuestras responsabilidades colectivas. “Bajar a los infiernos” para vencerlo, es demostrar que ya no hay ningún destino que pese sobre el hombre hasta el punto de que éste no lo pueda forzar. La esperanza cristiana es lo que se opone a la sumisión al destino; se apoya en el acto por el que Cristo se enfrentó con la muerte.<sup>90</sup>

La vida resucitada de Cristo es la nuestra, en el sentido de que es la prueba de que ese hombre ha forzado el destino. No hay ningún infierno que no sea una creación del hombre, por eso, no hay ningún infierno que sea irremediable, a no ser que el hombre lo haga irremediable. Es nuestra propia historia la que está simbolizada en la bajada a los

<sup>89</sup> Cf. J. VIDAL TALÉNS, *La fe cristiana y sus coherencias*, cap. 2.

<sup>90</sup> Cf. CH. DUQUOC, *Cristología*, 328.

infiernos. Por eso, no puede limitarse a ser una fórmula dogmática descriptiva de un acontecimiento que no nos concierne. El *descensus* proclama que aquello con lo que se enfrentó el hombre Jesús, lo afrontamos nosotros también en su victoria y, por ende, en la esperanza. El que Jesús bajara a los infiernos, para regresar luego vivo, señala el espacio disponible que se le da al acto del hombre. No hay ninguna potencia que tenga influjo sobre su libertad, a no ser la de su propio instinto de la nada. En efecto, la confesión de fe proclama la “bajada a los infiernos” a la luz de la resurrección. La victoria está ya decidida, apenas se ha proclamado este enfrentamiento con el poder de la muerte. Lo inexorable puede ser superado, sencillamente porque lo inexorable no es una cosa exterior a la decisión del hombre, ahora precedida, acompañada y sostenida por la vida de Dios. El destino se lo forja el propio hombre, siempre un ser visitado. Así, toda la lucha contra el destino es una subida de los infiernos. En Jesús, toda la humanidad ha quedado asumida en este movimiento de liberación. Cristo no reemplaza al hombre en la superación del destino sino que impele, abre, entabla el combate. Cuando haya quedado vencido el último enemigo (la muerte), entonces Jesús entregará el Reino a su Padre. Pero, mientras tanto, la humanidad no deja de seguir bajando a los infiernos y, por la gracia de Cristo, de subir de allí. La esperanza cristiana es la consecuencia práctica de la afirmación de nuestro credo: Cristo ha “bajado a los infiernos”.<sup>91</sup>

### 3. BAJAR ES YA SUBIR: LA “ANÁSTASIS”

El “descenso a los infiernos” puede ser interpretado a la luz del acontecimiento pascual, más aun, íntimamente vinculado a él. En efecto, para los antiguos, las “moradas” a donde iban los muertos podían ser distintas. De modo que, al menos, habría tres “infiernos”: el lugar que conocemos como de condenación, el de purificación y el de la gloria.<sup>92</sup> Uno

<sup>91</sup> CH. DUQUOC, *Cristología*, 329-330.

<sup>92</sup> Cf. P. GONZÁLEZ SERRANO, “Catábasis y resurrección”, 129: “La idea generalizada de que los seres que nos precedieron están en algún punto indefinido del *más allá*, ha alimentado la creencia en un lugar de acogida con distintos compartimentos para diferenciar, tras un juicio, a los justos de los impíos. Se concibió así, la *montaña del Dilmún* en la cultura sumerio-acadia, el *Edén* mesopotámico, los *campos de Ialu* en la mitología egipcia y los *Campos Eliseos* en la griega, el Cielo en la religión cristiana, etc. Había por contraposición, la de un lugar siniestro y tenebroso en las profundidades de la tierra del que no se puede salir y en el cual están los condenados”. En el ámbito cristiano, nos encontramos con Dante y su *Divina comedia* (Cf. D. ALIGHIERI, *La Divina comedia*,

de los infiernos podía ser lo que nosotros llamamos cielo. El descenso de Cristo a los infiernos sería así *su entrada en la gloria del Padre*. En efecto, como hemos visto, el Padre le “desata de los dolores de la muerte” (cf. Hch 2,24) y, más aún, “le muestra los caminos de la vida” (Hch 2,28 cf. Sal 16,11). Se comprende entonces que este artículo siempre haya ido unido con la siguiente afirmación del Credo: “al tercer día resucitó de entre los muertos”. De modo que ambas afirmaciones, “descendió a los infiernos” y “al tercer día resucitó”, forman un único artículo, a saber, la muerte de Cristo (y, en su seguimiento, la de todo cristiano) es la entrada en la gloria del Padre. Esta representación halla su apoyatura en la iconografía oriental, que traduce el “descenso” en clave ya de *anástasis*: Cristo resucitado, frente al abismo infernal y frente a Satán cargado de cadenas, atrae hacia sí a los antepasados; los otrora cautivos dejan ahora la cárcel. Se trata de ver la obra redentora del triduo sacro como un único movimiento.<sup>93</sup>

Ahora bien, traducir el *descensus* en mera *anástasis* supone suprimir el tiempo intermedio entre el Viernes Santo y el Domingo de Pascua en el que tradicionalmente se ha considerado que el alma de Cristo operó la salvación para los justos que históricamente le habían precedido. Entramos así de lleno en la hipótesis *atemporalista*,<sup>94</sup> en el problema del estado intermedio, siquiera entendido en su mínima expresión cristológica y en la irresoluble cuestión de la temporalidad *postmortem*.<sup>95</sup> En esta hipótesis atemporalista, la resurrección y el *éschaton*, explica Quílez,<sup>96</sup> se dan en la muerte. Defensores de esta hipótesis son las voces de Althaus, Brunner y Barth en su primera época, así como Tamayo y Salas. El presupuesto central, fundamental, de esta óptica escatológica,

---

21-534) autor elogiado por Benedicto XV en la encíclica *In praeclara* publicada con ocasión del sexto centenario de la muerte del poeta (Cf. BENEDICTO XV, *In praeclara Summorum*). La *Divina comedia* se divide en tres partes: *Infierno*, *Purgatorio* y *Paraíso* en un total de 100 cantos, pero tan sólo pincelaremos el que nos interesa, el infierno. Una vez pasado el “vestíbulo” del Infierno, Dante y Virgilio llegan a la barca que les permitirá cruzar el Arqueronte. En este primer círculo se encuentran los condenados por estar separados de Dios. A partir de aquí, los condenados serán juzgados por Minos, hijo de Zeus, el cual asignará a cada pecador su lugar. A cada círculo, pues, le corresponde un pecado y los pecadores son atormentados por diferentes figuras y castigos. En el centro del infierno se encuentra Satanás, condenado por cometer el mayor pecado: la traición a Dios. Dante y Virgilio consiguen salir del infierno escalando sobre Satanás, emergiendo a otro hemisferio, el Purgatorio.

<sup>93</sup> Cf. D. ALEXANDRE, “Descendió a los infiernos”, 408.

<sup>94</sup> *Vid.* L. QUÍLEZ, “El estado intermedio...”, 275-276.

<sup>95</sup> *Vid.* L. QUÍLEZ, “El estado intermedio...”, 263-266.

<sup>96</sup> L. QUÍLEZ, “El estado intermedio...”, 275.

es que el hombre, al morir, se posiciona en un lugar fuera del tiempo, a saber, en un tiempo discontinuo respecto al terreno al que llamamos eternidad. Por tanto, nos hallamos fuera de las coordenadas espacio-temporales de nuestro mundo, y así, para los que se incorporan al más allá, en su muerte coinciden la resurrección, la *parusía*, el juicio y el fin de la historia. Este modelo, sufre de algunas limitaciones,<sup>97</sup> a saber, se realiza una separación desmedida entre el cuerpo resucitado y el cadáver, margina la idea escatológica bíblica de la *parusía* como un evento determinado, por los principios apriorísticos de una metafísica atemporal que da por finalizada la historia en el más allá, cuando, en realidad, todavía se encuentra en camino.

### *¿Estado intermedio de Cristo en el Triduo?*

En este punto nos adentramos en una perspectiva desde donde el “descenso” significa la ascensión del alma separada de Jesús, a la gloria junto al Padre entre el Viernes Santo y el Domingo de Pascua. Esto implica, necesariamente, que tengamos que detenernos de nuevo, aunque ahora necesariamente de forma más sistemática, en el debate en torno a la “escatología intermedia”, esto es, a la forma de existencia del ser humano entre la muerte individual y la resurrección de los muertos, sea tres días después como en el caso del Señor o sea el último día.<sup>98</sup> El marco escatológico tradicional tiene un triple origen: la tensión del dato bíblico no resuelta en el Nuevo Testamento entre el ya del Reino en Jesús y su “todavía no”, la praxis litúrgica,<sup>99</sup> construida sobre la antropología del alma separada y, como tercer y último punto, las declaraciones del Magisterio,<sup>100</sup> especialmente la Constitución *Benedictus Deus* de Benedicto XII publicada en 1336,

Sin embargo, la escatología de doble fase y el consiguiente “estado intermedio” que genera, ha sido objeto de voces “revisionistas” que disienten de la tesis clásica con una serie de argumentos que nuestro autor señala:<sup>101</sup>

<sup>97</sup> L. QUÍLEZ, “El estado intermedio...”, 276.

<sup>98</sup> Cf. L. QUÍLEZ, “El estado intermedio...”, 239.

<sup>99</sup> Cf. L. QUÍLEZ, “El “estado intermedio” en la liturgia contemporánea”, 63.

<sup>100</sup> Cf. L. QUÍLEZ, “El Magisterio y la teología...”, 132-136.

<sup>101</sup> Cf. L. QUÍLEZ, “El Magisterio y la teología...”, 132-136.

- Detrás de esta escatología bifásica, hay una distorsionada imagen del hombre, ajena al pensamiento bíblico.
- En esta escatología, la corporeidad es reducida a lo accesorio, pues el alma separada tras la muerte, continua existiendo y es sujeto pasivo y activo de todas las más perfectas operaciones (ver y amar a Dios).
- El hombre en su totalidad y no solamente el alma, es el sujeto de mérito y pecado en este mundo, por lo que es el único sujeto válido para la retribución postmortal.
- La muerte queda banalizada ya que, alcanzando sólo al cuerpo, deja intacta el alma.
- Por lo mismo, también queda devaluada la resurrección que no afecta al ser humano en su totalidad, pues únicamente alcanzaría al cuerpo.
- La esperanza escatológica bíblica no tiene por objeto la inmortalidad, sino la resurrección. Si la corporalidad le retorna al alma su integridad ontológica, surge la pregunta: ¿cómo puede ser, entonces, previamente feliz sin esa integridad que le aporta el cuerpo?
- Jesucristo ha resucitado verdaderamente en cuanto a su cuerpo, es primogénito de entre los muertos y prenda de nuestra resurrección. Lo lógico sería que la resurrección del Señor fuera acompañada por la resurrección de los fieles, de lo contrario, se introduce una espera en la que las almas de los justos gozan ya junto al Resucitado pero en una comunión desencarnada.

Por supuesto, como fácilmente se intuye, podemos pensar que dichos problemas lo son todavía más cuando lo aplicamos al alma de Cristo entre el Viernes Santo y el domingo de Resurrección. Al respecto, Ladislao Boros<sup>102</sup> al que hacemos portavoz de esta hermenéutica revisionista, con una nómina enorme y heterogénea de hipótesis,<sup>103</sup> que sería una excentricidad afirmar que hay alma sin cuerpo, dado que el hombre es un “ser” y el alma no puede existir sin el cuerpo. De ahí se sigue que, para él, la resurrección habría de tener lugar en seguida, en el momento de la muerte. Las hipótesis alternativas fueron etiquetadas genéricamente como de “resurrección en la muerte” y rechazadas por la Congregación

---

<sup>102</sup> Cf. L. BOROS, *Vivir de esperanza*, 45.

<sup>103</sup> L. QUÍLEZ, “El “estado intermedio” en la liturgia contemporánea”, 63.



para la Doctrina de la Fe en su *Carta Recentiores episcoporum Synodi*,<sup>104</sup> en las que resume en siete puntos la doctrina tradicional. En 1984 la misma Congregación estipuló que en las traducciones a lengua vernácula del artículo *carnis resurrectionem* del Símbolo Apostólico, se optara por la traducción literal, en vez de emplear la fórmula “resurrección de los muertos” ya que la primera fórmula, expresa más explícitamente la resurrección corporal. En 1990, la Comisión Teológica Internacional publicó un documento sobre *Algunas cuestiones actuales de escatología*<sup>105</sup> que va en la misma dirección tradicional.

Finalizado este sucinto recorrido acerca del “estado intermedio”, podemos enmarcar la hipótesis que nos interesa. En efecto, el exégeta J. Jeremias<sup>106</sup> emprende la tarea de esbozar la pre-historia y el sentido del problema planteado al hilo de 1Pe y Heb: *descensus* y *ascensus*, *Hades* y paraíso en la teología del Viernes Santo en el Nuevo Testamento. El *kerigma* más antiguo y su primera fijación en la historia de la pasión, sólo dicen esto sobre el tiempo transcurrido entre el viernes santo y el domingo de pascua: *ἐτάφη* (su cuerpo fue sepultado 1Cor 15,4). Los textos más antiguos no reflexionan sobre dónde estuvo el alma de Jesús esos tres días, tan sólo anuncian muerte y resurrección. Pero muy pronto se planteó esa pregunta y se dieron dos respuestas muy distintas: la primera basada en el Sal 16,8-11 encontraba dicho que Jesús, después de su muerte, había compartido el destino universal de los muertos y que su alma estaba en el *Hades*. En esta afirmación, la estancia de Jesús en el *Hades* viene a ser el término de la

---

<sup>104</sup> CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Recentiores episcoporum Synodi*. Este documento mostró la preocupación por que ciertas propuestas escatológicas pudieran suscitar desconcierto en los creyentes, por lo que asentó siete proposiciones básicas, siendo la primera de ellas la pervivencia *postmortem* de un elemento subsistente dotado de conciencia y voluntad al que tradicionalmente la Iglesia ha llamado “alma”. Markus Schulze, al respecto, dice que los defensores de la unidad reaccionan tan alérgicamente a las representaciones del alma separada, porque, según su concepción, en la teoría del *anima separata* no se toma suficientemente en serio la radicalidad de la ruptura que se lleva a cabo en la muerte, pues de ella puede salvarse una dimensión del hombre: el alma (M. SCHULZE, “*Anima separata*”, 27). Rahner nos recuerda el carácter oculto de las postrimerías ya que, en realidad, “esta consumación absoluta sigue siendo un misterio que hemos de venerar en silencio desprendiéndonos, por así decir, de toda imagen ante lo inefable”. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 499.

<sup>105</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algunas cuestiones actuales de escatología*, n<sup>o</sup> 2, 4 y 5. El documento salvaguarda la escatología de la doble fase. Así, la muerte y la resurrección son dos momentos distintos y distantes. En este estado pervive el elemento espiritual del hombre (“alma”). El elemento corporal, en cambio, desaparece con la muerte. Al alma separada se le llama el “yo” humano porque mantiene la identidad viviente con el hombre que vivió en la tierra (identidad ontológica). Por último, vemos en el documento un rechazo de las teorías temporalistas ya que presenta la parusía como un acontecimiento separado temporalmente de la muerte del sujeto.

<sup>106</sup> Cf. J. JEREMIAS, *Abba*, 194-196.

plena realidad de la muerte de Jesús. Todavía no se pensaba en ningún tipo de *actividad* de Jesús en el mundo de los muertos. La segunda respuesta recorre un camino diferente. En esta segunda interpretación, Jesús, al morir, pone su alma en las manos de su Padre (Lc 23,46). Ello viene dado por una tradición antigua según la cual Jesús había muerto con las palabras de un salmo en sus labios (Sal 31,6). En este segundo sentido, se trata del estado intermedio glorioso del alma del Señor hasta la resurrección del cuerpo el domingo de Pascua. Se da, por lo tanto, una doble respuesta a la pregunta de cuál fuera el destino de Jesús en el tiempo en que su cuerpo permaneció en el sepulcro. Una respuesta busca en el *Hades* y la otra, en el paraíso. La idea del *descensus* y la del *ascensus* se contraponen.

El autor nos advierte que debemos rechazar firmemente la idea de que el *ascensus* (ascensión al cielo de Jesús desde la cruz) hubiera surgido en competencia con la fe en la resurrección y la ascensión, pues es un error histórico. Nunca, en ninguna parte, existió una fe protocristiana que no hubiera incluido la certeza de la resurrección de Jesús. Ha de tomarse en consideración que las ideas del *ascensus* y *descensus* representan fundamentalmente afirmaciones referentes al *πνεῦμα* de Jesús que se separó en la muerte de su cuerpo; es decir, que ambas ideas se refieren fundamentalmente al estado intermedio sin el cuerpo. Previene de que no pueden confundirse de ninguna manera con las afirmaciones de pascua porque éstas tienen como objeto el resurgimiento del cuerpo, aun cuando de un modo secundario, en las afirmaciones referentes al *ascensus* en el cuarto evangelio y en la Carta a los hebreos, se entremezclen. Este autor hace notar que su investigación se trata exclusivamente afirmaciones protocristianas referentes al Viernes santo, es decir, afirmaciones sobre la muerte de Jesús y su poder expiatorio.

### *Cristo, caudillo invicto. ¿Universalización de la redención?*

El infierno es pura negatividad, lo otro de lo que verdaderamente interesa a la revelación cristiana: la salvación. En este sentido, la condenación eterna no es querida por Dios y, consiguientemente, nunca será una acción positiva suya, castigo, ajuste de cuentas o venganza. Debemos limpiar el rostro de Dios de toda excresencia teológica y hacer un Dios digno de ese nombre. Porque, el infierno, sería más bien una “tragedia” para Dios, lo que él nunca querría, consecuencia negativa e inevitable de su designio salvador para el caso de que sea rechazado.

Así, el infierno será siempre un misterio antropológico ligado al ser personal del hombre en su ser libre y responsable, pues sólo la libertad es el sustrato ontológico del Amor. Si ejercer esta libertad en un no irrevocable ante Dios es posible, la muerte eterna deja de ser una mera especulación para convertirse en posibilidad real. No es preciso que Dios lo quiera o lo cree, bastan seres humanos que opten por una vida sin Dios.<sup>107</sup> Pensar que Dios puede llevar al cielo por misericordia a un pecador que libremente permanece como tal es seguir una lógica espacial, geográfica, pero la bienaventuranza no es tanto un lugar como un estado de amistad que no puede imponerse.<sup>108</sup>

Con todo pensamos que a la esperanza creyente le es permitida un *optimismo* soteriológico, el derecho a esperar por todos<sup>109</sup> pues “Dios quiere que todos los hombres se salven” (1Tim 2,4) y da a todas las posibilidades reales de asociarse al misterio pascual. Esta esperanza es más acorde con la grandeza, el poder y el amor divinos. Por eso, los cristianos esperamos, con todo fundamento, que la humanidad entera entre en el descanso de Dios.<sup>110</sup>

El argumentario para apuntalar esa perspectiva, creemos que legítima, no cabe ser desarrollado en este escrito, pero sí, al menos, apuntado: la antropología teológica de la imagen de Dios, el poder salvífico universal de Cristo testimoniado en el NT, la paradójica justicia divina, justificante y no ajusticiadora, la historia considerada como *Historia Salutis*, la convergencia, no enfrentamiento del binomio gracia-libertad, la relatividad del mal humano, la intercesión de los santos, incluso por sus verdugos, la imposibilidad de cronificar en Dios el dolor de amor<sup>111</sup> y la oración litúrgica soteriológicamente universal de la Iglesia.

En esta línea de esperanza universal Balthasar nos habla de la salvación a través de la predicación de Jesús en el *descensus* y, en contra de la crítica de Karl Gschwind,<sup>112</sup> llama la atención sobre que en 1Pe 4,5

---

<sup>107</sup> Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *¿Qué queremos decir cuando decimos “infierno”?*, 30-37; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 235-239; J.J. ALVIAR, *Escatología*, 254-255.

<sup>108</sup> Cf. C. POZO, *Teología del Más Allá*, 456.

<sup>109</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Tratado sobre el infierno*, 168-169.

<sup>110</sup> Cf. M. GELABERT, *Creo en la resurrección*, 98-102.

<sup>111</sup> “La verdad que Dios sentiría una alegría tan grande e inefable por el que le fuese fiel, que el que frustrase esa alegría le frustraría totalmente en su vida, su ser, su deidad..., le quitaría la vida, si es que uno puede hablar así”, MAESTRO ECKHART, *Tratados y sermones*, 61.

<sup>112</sup> Desde la crítica de Karl Gschwind, voces importantes se han pronunciado contra una explicación en la línea del “descensus”. H.U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, 136.

“no se puede tratar sólo de muertos espirituales, dado que la fórmula escatológica "para juzgar a vivos y a muertos" es un título de señorío del *Kyrios* exaltado y denota el juicio universal definitivo”,<sup>113</sup> porque la predicación a los muertos en 4,6 extiende hasta el más allá su efecto salvífico producto del sufrimiento de Cristo en la carne y, porque la predicación a los muertos en 4,6 y la proclamación a “los espíritus encarcelados” en 3,19, son el mismo acontecimiento.<sup>114</sup> Con todo esto, el autor deja claro que el contenido de la “proclamación” de 1Pe 3,19 es la predicación de la salvación a los muertos de 4,6; por lo que no hay que pensar en una predicación que mueva de manera subjetiva a la conversión (no se trata de “exhortaciones” e intentos de convertir), sino a la “notificación objetiva de un hecho”: la incredulidad queda superada mediante la gracia de Cristo, es la “proclamación triunfal de una victoria ya conseguida”.<sup>115</sup> Esta victoria se ve plasmada en la Iglesia de Oriente en donde se puede ver la imagen de la redención en el *descensus*, en la rotura de las puertas del infierno y la liberación de los prisioneros de la cárcel.<sup>116</sup> El teólogo suizo no puede menos que esperar la reconciliación de todos los hombres en Cristo<sup>117</sup> porque el amor lo espera todo (1Cor 13,7). Dirá, que esta ilimitada esperanza no sólo se nos permite a los cristianos, sino que se nos manda.<sup>118</sup> Balthasar en coherencia con su óptica universalista muy criticada,<sup>119</sup> hace una lectura *sui generis* del *descensus* que le lleva a decir que el pecador abandonado en su perdición puede, más allá

<sup>113</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, 137.

<sup>114</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, 137.

<sup>115</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, 138.

<sup>116</sup> En esta cuestión, el autor expresa que las imágenes de los iconos de Oriente desplazan anticipadamente el acontecimiento pascual del Sábado Santo. H.U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, 155.

<sup>117</sup> A este respecto dirá Sachs: “La exigencia de esperar la salvación de todos, constituye un imperativo ético importante: lo que esperamos debemos vivirlo”, J.J. SACHS, “Escatología actual...”, 14.

<sup>118</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Tratado sobre el infierno*, 168-169.

<sup>119</sup> La interpretación del *descensus* como vaciamiento del infierno no tiene un firme fundamento en la Revelación que se nos ha transmitido por la Escritura y la Tradición, es más, parece contraria a la misma. Ello ha provocado que algunos teólogos la consideren extraña a la fe católica. Aunque, para el teólogo suizo, la esperanza cristiana no se equipara ni con la *apocatástasis* origeniana, ni con optimismos mundanos sin fundamento, puesto que no se trata de una certeza de conocimiento, sino precisamente de esperanza. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática V*, 266ss. Sachs nos apunta que, para algunos autores, se ha pasado del pesimismo agustiniano (juicio, castigo), a un optimismo ingenuo (ignorar o negar la existencia del infierno como incompatible con el Dios misericordioso y amoroso). Para este autor, el asunto está en encontrar el verdadero sentido del infierno y el lugar que le atañe en la “Buena noticia” de la salvación del mundo en Cristo. J.J. SACHS, “Escatología actual...”, 3.

del tiempo, ser convertido por Dios, que le presenta a Cristo aún más abandonado que él:

Cabe reflexionar si no le es posible a Dios salir al encuentro del pecador, que se apartó de Él, en la figura del Hermano crucificado y abandonado por Dios; y hacerlo de tal modo que el que se apartó comprenda: éste, que (como yo) está abandonado por Dios, lo está por mi causa. Aquí ya no se podría hablar de una violación de la libertad si a aquel que escogió (o acaso debamos decir “cree que escogió”) la total soledad de ser-sólo-para-sí, se le aparece Dios en su soledad como el más sólo aún.<sup>120</sup>

El teólogo suizo estirando su hermenéutica hasta el paroxismo afirma que el “mandato” de la esperanza ilimitada respecto de un pecador, vale también para Judas ya que Jesús, asume no sólo los casos con desenlaces favorables, sino también aquellos que desde el principio aparecen como difíciles o desesperados. El infierno en ningún lugar es más vivo que en el momento de la confrontación de Judas y Jesús. Judas clava al Señor en la cruz; algo del infierno se ha colado anticipadamente en su cruz, sin que se supiera cómo y cuándo. En la Pasión de Cristo se encuentran diversas relaciones con el pecado: unos, son co-tomados y llevados directamente y se diría que otros son expiados de forma indirecta ya que el pecador quiere la crucifixión y, por otra parte, no quiere ser redimido por ella. Es por eso que el caso de Judas puede ser limpiado sólo más allá de la cruz, como escondido en ella, en el infierno.<sup>121</sup> Por lo tanto, no hay ninguna muerte, ni siquiera del más abandonado, que no esté aquí. Sólo Él puede medir las profundidades de lo que significa ser abandonado; él ha llegado al punto más bajo posible, al “suelo” del reino de los muertos.<sup>122</sup>

En esta línea se mueve también, en el plano exegético, J. Jeremias quien contraponiendo el pasaje de 1Pe 3,19s con el Henocho etíope del que es deudor (Henocho es encargado por Dios de ir a los ángeles encarcelados de Gén 6 para anunciarles que no encontrarán paz ni perdón), afirma que lo que predica Jesús a los “espíritus encarcelados” es la posibilidad de salvación. “Quiere expresar la absoluta carencia de límites de la fuerza expiatoria de la muerte de Jesús. El “justo por los injustos” (1Pe 3,18) vale aún para los más carentes de esperanza, los pecadores más desechados”.<sup>123</sup>

---

<sup>120</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática IV*. Véase en A. TORRES QUEIRUGA, *¿Qué queremos decir cuando decimos “infierno”?*, 100.

<sup>121</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática V*, 278.

<sup>122</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo*, 59-60.

<sup>123</sup> Cf. J. JEREMIAS, *Abba*, 192.

W. Pannenberg<sup>124</sup> observa que la pregunta decisiva que se ha planteado a toda misión cristiana es la de si únicamente el que cree de un modo consciente y decidido en Jesús tiene parte en la proximidad de Dios que se ha manifestado a través de él, o hay que contar también con una participación inconsciente por parte de aquellos hombres que no han entrado en contacto, o sólo lo hicieron de modo superficial, con el mensaje de Cristo. Nuestro autor constata que la concepción referente al descenso de Jesús a los infiernos, a su predicación en el reino de los muertos, afirma lo último. Comprueba que los hombres que se encuentran fuera de la Iglesia visible no quedan descartados automáticamente de la salvación. El autor continúa con su labor crítica preguntándose si este universalismo inherente a la concepción de la muerte representativa de Jesús puede justificarse a partir del mismo acontecimiento. La respuesta, dice, sólo es posible desde el punto de vista de la misma actuación de Jesús. Jesús pudo considerar como bienaventurados a aquellos hombres a los que por razón de su situación específica no les quedaba otra esperanza que el futuro de Dios, como también a aquellos en los que ya ejercía su influjo la fuerza del reino de Dios, independientemente de si por entonces se encontraban en una relación formal con él (Lc 6,20s; Mt 5,3s). Dentro de una consideración estricta de la relación que existe entre la muerte de Jesús y el conjunto de su actuación y de su destino, debería justificarse la concepción universalista de la representación de Jesús, tal como se expresa en la idea de su predicación en el *hades* y en contraposición con la teoría a veces defendida de que esa predicación se limita a los padres de Israel.

También, en el marco del diálogo interreligioso, H. Küng hace una inteligencia de nuestro artículo según la cual el *descenso* es el símbolo de la posibilidad de salvación de la humanidad precristiana y, por ende, la no cristiana, esto es, de la universalidad de la acción de la gracia de Dios, aunque no sea para ello menester recurrir a una marcha dolorosa o triunfal de Jesús a un mundo inferior.<sup>125</sup>

Con la misma intención universalista Ladislao Boros asegura que nadie es condenado sin haberse decidido contra Dios en todo su ser, con plena claridad de deliberación. Cada hombre tiene la posibilidad de decidirse con plena claridad en favor o en contra de Cristo, y cada hombre tiene también la posibilidad, por lo menos una vez, de encontrar a Cristo,

---

<sup>124</sup> Cf. W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología*, 338-339.

<sup>125</sup> Cf. H. KÜNG, *¿Vida eterna?*, 214.

de conocerle de un modo muy personal. *Cada uno de los hombres* tiene esa posibilidad, ya sean paganos, los que nunca han oído hablar de Cristo, incluso hombres que odian a Dios, también los niños muertos sin bautismo. Todos ellos tienen la posibilidad de conseguir su salvación en un encuentro enteramente personal con Cristo *en el momento de su muerte*.<sup>126</sup>

Mucho más tímidamente se expresa Antonio Andrés,<sup>127</sup> cuando escribe que, aunque el Señor puede recrear el fondo del infierno porque es “libre entre los muertos” (no tiene las ligaduras del pecado) y ha asolado el infierno en Dios, caeríamos en la condenada “apocatástasis” de Orígenes si dedujéramos de todo esto que todos los hombres, tanto anteriores como posteriores a Cristo, han sido salvados y no sólo en esperanza, es decir, que Cristo vació el infierno. No obstante, sin poderlo afirmar, podemos esperar el encuentro gozoso de Jesús y el viejo Adán, aunque sobrepase las posibilidades de la Teología.

Por último, cabe decir que el cristiano, siempre en transición entre el viejo y el nuevo Adán, puede hacer suyas las palabras de san Bernardo cuando escribe:

¿Dónde podrá hallar nuestra debilidad un descanso seguro y tranquilo, sino en las llagas del Salvador? En ellas habito con seguridad, sabiendo que él puede salvarme. Grita el mundo, me oprime el cuerpo, el diablo me pone asechanzas, pero yo no caigo, porque estoy cimentado sobre piedra firme. Si cometo un gran pecado, me remorderá mi conciencia, pero no perderé la paz, porque me acordaré de las llagas del Señor. Él, en efecto, *fue traspasado por nuestras rebeliones*. ¿Qué hay tan mortífero que no haya sido destruido por la muerte de Cristo? Por esto, si me acuerdo de que tengo a mano un remedio tan poderoso y eficaz, ya no me atemoriza ninguna dolencia, por maligna que sea [...] Las heridas que su cuerpo recibió nos dejan ver los secretos de su corazón; nos dejan ver el gran misterio de piedad, nos dejan ver *la entrañable misericordia de nuestro Dios, por la que nos ha visitado el sol que nace de lo alto*... Luego mi único mérito es la misericordia del Señor. No seré pobre en méritos, mientras él no lo sea en misericordia. Y porque la misericordia del Señor es mucha, muchos son también mis méritos.<sup>128</sup>

La esperanza no se apoya, pues, en nuestra fuerza, sino en la misericordia sin límites de Dios.

<sup>126</sup> Hipótesis controvertida de la opción-decisión final en “la creación de un existencial pneumático en la muerte”.

<sup>127</sup> Cf. A. ANDRÉS, “Qué ocurriría en el mundo...”, 26-27.

<sup>128</sup> BERNARDO DE CLARAVALL, “Sermones sobre el libro El Cantar de los Cantares”, 404-405.

Descensus: la creación de un “existencial” pneumático en la muerte

En esta nueva y, sin duda alambicada interpretación del *Descensus*, se presupone la hipótesis de la *opción definitiva o final*<sup>129</sup> según la cual, el hombre, al morir, entra en una relación ontológica y real con el universo y en él, de manera absoluta con Cristo. Y es que el Verbo encarnado por la obra de su muerte redentiva, transforma a la humanidad total y la ordena al fin sobrenatural (cristificación), significando esto que, precisamente por su muerte, entró en contacto físico con todos los seres humanos, habida cuenta de que la actividad de Cristo, se despliega siempre en un contacto corporal, somático. De ahí la propuesta que se hace el autor de buscar, en el proceso de la muerte de Cristo, un momento esencial que nos explique el contacto corporal que tiene Cristo con todos los hombres en el momento de su tránsito.<sup>130</sup> Boros, en su quehacer teológico, se nutre del concepto Rahneriano de *pancosmicidad* del alma.<sup>131</sup> La separación de alma y cuerpo, sostiene Rahner, no constituye una definición de la muerte humana, pues no aparece en ella lo específico del morir humano, tiene el inconveniente de que no se fija en lo que pudiera diferenciar la muerte del hombre como tal, como ser completo y personal.<sup>132</sup> La separación del alma y el cuerpo lleva a Rahner a plantear una interpretación acerca del alma separada que, como él mismo reconoce, resulta “casi insólita en teología y en una antropología metafísica escolástica”.<sup>133</sup> Considera su novedad como una superación de “una mentalidad excesivamente neoplatónica, según la cual la separación del alma y del cuerpo importa una separación de aquélla del mundo: la oposición entre materia y espíritu importa, en esta mentalidad, una relación directamente proporcionada entre acercamiento a Dios y alejamiento de la materia”.<sup>134</sup>

La novedosa tesis rahneriana establece que el alma separada “empieza a abrirse a una nueva relación con el mundo en cuanto totalidad, empieza a abrirse de una manera más profunda y universal a cierta

<sup>129</sup> Recorremos este camino con L. BOROS, *El hombre y su última opción*, 192-215.

<sup>130</sup> Cf. El proceso de curación en Cafarnaún (Mt 9,20-22; Mc 5,25-34; Lc 8,43-48), muestra que el contacto espiritual constituye la intensidad de fe del contacto físico. Mientras muchos tocaban a Jesús corporalmente, sólo uno lo tocó realmente. Lo tocó con una resolución existencial plena, tanto corporal como espiritualmente. Por lo que, el encuentro espiritual es una magnitud intrínseca del contacto corporal. L. BOROS, *El hombre y su última opción*, 192.

<sup>131</sup> Cf. K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*.

<sup>132</sup> K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, 20.

<sup>133</sup> K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, 22.

<sup>134</sup> K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, 22.



relación pancósmica con el mundo”.<sup>135</sup> Para referirse a esta situación explica Rahner “que el alma, por la muerte no se convierte en *acósmica*, sino en *pancósmica*”.<sup>136</sup> Intenta Rahner esclarecer metafísicamente la noción de *pancosmicidad*, que “no ha de interpretarse en el sentido de que por ella el mundo sea cuerpo del alma [...] ni tampoco se trata, naturalmente, de una omnipresencia del alma en la totalidad del cosmos”.<sup>137</sup> “Acaso pueda significar que el alma, al abandonar en la muerte su forma corporal limitada y abrirse al todo, concurre de alguna manera a determinar el universo y lo determinaría precisamente como fondo de la vida personal de los otros en cuanto seres corpóreo-espirituales”.<sup>138</sup> En esta situación, el alma ejercería “una influencia inmediata realizada dentro del mundo por la persona particular, en su relación real y ontológica con él, a la que se ha abierto con la muerte”.<sup>139</sup>

Una confirmación de esta *pancosmicidad* la encuentra Rahner en la “relación *pancósmica* y natural” de los ángeles con el mundo; en la doctrina sobre el purgatorio y en la de la resurrección de los cuerpos que “no ha de entenderse, naturalmente, como pérdida de la clara abertura al mundo como todo, lograda en la muerte”.<sup>140</sup>

Desde estos presupuestos, elabora Boros su hipótesis de la opción definitiva. La liberación que el alma experimenta con respecto al cuerpo en la muerte, no significa un desprenderse de la materia, sino una inclusión en la proximidad óptica de ésta, a saber, en una referencia al cosmos total. En la óptica de la hipótesis de la opción final, el acto de la muerte sería un descenso a la unidad total del mundo; Cristológicamente el descenso de Cristo a las entrañas de la tierra<sup>141</sup> no sería tan sólo un acto redentor de Cristo para con los hombres de la era precristiana, sino que significaría la creación de una nueva situación salvífica para la humanidad entera. Según esta hipótesis de la opción definitiva que ahora barajamos en esta interpretación del *descensus*, el alma de Cristo, en la muerte, trabó con el universo unas relaciones reales y ontológicas. Y así, la totalidad del cosmos se

<sup>135</sup> K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, 22.

<sup>136</sup> K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, 24.

<sup>137</sup> K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, 24.

<sup>138</sup> K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, 25.

<sup>139</sup> K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, 25.

<sup>140</sup> K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, 28.

<sup>141</sup> *Katabenai eis ta katotera es ges* (Ef 4,9) es interpretada como *descensus ad inferos* por Crisóstomo, Teodoro, Eucumenio, Tertuliano, Victorino, Jerónimo, Pelagio... Nota de L. BOROS, *El hombre y su última opción*, 193.

convierte en el órgano corporal de la humanidad de Cristo, ahora causa instrumental de la actividad divina para todos los espíritus encarnados que constituyen este universo, esto es, para todo ser humano.

Si esto es así, todos los hombres sin excepción, pueden contactar corporalmente con Cristo<sup>142</sup> a través de esta realidad cósmica a la que todo ser humano está intrínsecamente vinculado. Y si consideramos el *descensus* en la óptica de la hipótesis de la opción final, con la muerte de Cristo se inició un renacer cósmico, que será pleno al fin de los tiempos. En el descenso de Cristo a las entrañas del mundo, el Hijo de Dios ha rasgado el universo porque se ha rasgado el velo del Templo y es que el velo, significa el universo que se interpone entre Dios y aquél. Con la rasgadura, todo el cosmos, al realizarse la obra salvífica y redentora de Cristo, se abre a la divinidad, da paso a Dios, ya nada le entorpece: el Hijo de Dios ha hecho al universo transparente a Dios y portador de santidad. “Cristo ha hecho "estallar" la muralla del mundo El mundo se convirtió de nuevo en el "lugar de Dios", en el "medio divino"”.<sup>143</sup> Ahora, la transformación del mundo es una realidad que ha comenzado. Desde ahora, caminamos en un mundo glorificado en su más profunda raigambre<sup>144</sup> y lo divino fluye sobre nosotros a través de nuestro mundo. Y así, precisamente en su muerte, Cristo se habría convertido en la verdadera causa física de una salvación nueva, a saber, una suerte de existencial válido para todos los espíritus que, por su ser corpóreo, están ligados al mundo y al cosmos.

Antes de morir, Cristo vivía en la esfera existencial de una visibilidad todavía reducida, atada a unas coordenadas espacio-temporales. En el transcurso de la muerte, Cristo cesa definitivamente el componente “carnal” de su visibilidad y entra en las relaciones ópticas, abiertas al universo. El mundo entero quedó inserto en la dimensión de lo *pneumático*, diríamos que nuestra mundanidad se ha hecho “cielo” en esencia. Cristo, libre de las trabas, de las ligaduras, del espacio y del tiempo,<sup>145</sup>

<sup>142</sup> Cristo como primicia de los que murieron (1 Cor 15,20).

<sup>143</sup> L. BOROS, *Vivir de esperanza*, 42.

<sup>144</sup> “Y, por consiguiente, la luz se encendió para los que tenían que vivir en un "cautiverio del mundo"”. “Como Cristo, en su muerte, penetró en todas las realidades del mundo, todos los hombres del tiempo precristiano le han conocido en un momento único”. L. BOROS, *Vivir de esperanza*, 42.

<sup>145</sup> “Si se lee con atención los relatos sobre Jesús resucitado, surge una impresión que al principio desconcierta. Ya no existen para Cristo las barreras del espacio y del tiempo. Aparece cuando menos se espera; de repente se pone junto a los discípulos, desaparece, penetra en recintos cerrados. Ha surgido un "nuevo modo de ser". El apóstol dice de este Cristo que es "espíritu"”. L. BOROS, *Vivir de esperanza*, 43.

puede llegar a todos los hombres de todos los tiempos y darles parte en su corporeidad *pneumática*, y así, crea la condición de posibilidad de nuestra salvación porque nos capacita para crecer con y junto el cuerpo resucitado de Cristo, que es en lo que consiste nuestra salvación.

Las conclusiones de esta investigación han llevado al autor a entender que la situación del ser humano en la muerte, donde el alma humana que deja de informar un cuerpo concreto, pero que se torna pan-cósmica, es el lugar del encuentro total con Cristo. La muerte, el descenso a los infiernos, la resurrección y la ascensión a los cielos (hazaña con la que realizó nuestra redención), ha transformado cristológicamente el cosmos entero, haciéndolo entraña de la divinidad. A partir de entonces,<sup>146</sup> cada muerte, cada sepultura en la tierra, es un “adentrarse en Cristo”. El mundo se ha vuelto santo. Este es el verdadero sentido, a menudo mal interpretado del dogma “descendió a los infiernos” ya que, bien considerada, la expresión no se refiere al “infierno” en el sentido de nuestro modo actual de hablar, sino a lo “más interno del mundo”, al “corazón de la tierra” donde ha brotado un nuevo existencial sobrenatural.<sup>147</sup>

### *El Descensus o el Dios de “los últimos”*

¿Por qué una muerte tan desolada? Para que no haya desolación donde Él no pueda estar presente. Es el Rey de los pobres y su reino ha llegado a extenderse hasta nuestros cuchitriles y nuestros tenebrosos bloques de pisos. De ahora en adelante, nadie caer tan bajo como para que un Dios no le haya precedido en el fondo del precipicio. Ya no aparece una mano tendida desde arriba, como la de un *deus ex machina*, para reducir a una farsa nuestra responsabilidad. Esa mano nos sostiene desde abajo, abriendo directamente nuestra propia historia, modelando de nuevo nuestro barro, reedificando catedrales con nuestros escombros, haciendo como los chinos cuando se rompe un jarrón: no lo vuelven a pegar con *superglue*, como si no pasara nada, sino que subrayan la línea de fractura con un hilo de oro. El Fuego ha aparecido en nuestras cenizas, la Luz se ha enterrado en nuestro fango. El Verbo oprime nuestras gargantas mudas por el insulto o el pavor. El Eterno nos espera hasta en los infiernos.<sup>148</sup>

<sup>146</sup> L. BOROS, *Vivir de esperanza*, 43.

<sup>147</sup> Expresión rahneriana de la que audazmente nos valemos para explicar la hipótesis de su discípulo en función de la cual, tras el *dencesus Christi* todo hombre al morir, sigue siendo, ahora de forma inusitada, ser en el mundo, halla en éste, la transparencia crítica desde la que puede salvarse.

<sup>148</sup> F. HADJADI, *Tenga usted éxito en su muerte*, 326-327.

El “Descenso a los infiernos” significa también que Cristo ha bajado a lo más sórdido de nuestra existencia, a las cunetas de las calles y caminos, y a lo más excluido del mundo para redimirlo. Él es el Dios *synkatábico*, el Dios que desciende siempre más abajo. En ese sentido, el cristiano, injertado por el bautismo en la muerte-resurrección del Señor y siempre en *sequela Christi*, en medio de un mundo que valora a los que triunfan y alcanzan cuotas elevadas en la sociedad, no debe olvidar su vocación: visitar, acompañar y liberar los “lugares de abajo” (sufrimiento, sinsentido, opresión, violencia, marginación). El bautismo cristiano es una inmersión en la muerte de Cristo (Rom 6,3) y una subida victoriosa con él y, podemos añadir, con los hermanos. En efecto, En el misterio de la soledad de los hombres, de la soledad del hombre moderno, la del viejo, también la soledad del minusválido, la del parado... desde el primer Sábado Santo de la historia sabemos que Jesús compartió hasta el fondo esa soledad,<sup>149</sup> que la iluminó con la luz de su muerte voluntaria. Desde aquel día, el infierno de la soledad, del abandono por parte de la sociedad, del desprecio y el de ser “invisible” en un mundo inhóspito, es decir, todos estos “lugares de abajo”, han sido vencido.

En esta línea se expresa Ignacio Ellacuría<sup>150</sup> en su ensayo sobre soteriología histórica, en el que busca tratar del valor soteriológico de esa gran parte de la humanidad literalmente crucificada por las opresiones naturales, pero, sobre todo, por las históricas y personales. Las preguntas que le surgen al autor van en la línea de lo que significa para la historia de la salvación el dato de la humanidad mayoritariamente oprimida, o, si se la puede considerar históricamente salvada por llevar cargado en sus espaldas el pecado del mundo. El teólogo jesuita, afirma que hoy, la predicación que versa sobre la verdad de que la vida proviene de la muerte de Jesús, ha perdido para los cristianos el tenor de escándalo. Sin embargo, habría que recuperar esa “locura” que experimentaron las primeras comunidades cristianas. En efecto, se muestra un escándalo el proclamar que los oprimidos son la salvación histórica del mundo, a unos creyentes acostumbrados a oír que la muerte de Jesús trajo la vida al mundo. También resulta escandaloso para los que buscan la liberación histórica de la humanidad y ven a los oprimidos como personas a liberar y no como salvadores y liberadores. Porque la salva-

---

<sup>149</sup> Vid. *supra* el apartado “La noche más oscura”.

<sup>150</sup> Cf. I. ELLACURÍA, “El pueblo crucificado”, 325-341.

ción del hombre, según postula Ellacuría, consiste en la creación de un hombre nuevo, construido en la resurrección de quien ha luchado hasta la muerte contra el pecado, es decir, que la esperanza escatológica de la fe se expresa como Reino de Dios y como resurrección de los muertos. Ello significa que el Reino no es posible sin un cambio de raíz de las presentes circunstancias humanas, lo que se formula como “Resurrección de los muertos”. Jesús resucita por haber sido crucificado, le es devuelta la vida nueva del Reino porque le fue arrebatada por el Reino de Dios.

Por lo tanto, la soteriología histórica busca dónde y cómo se realizó la acción salvadora de Jesús para proseguirla en la historia ya que, esa vida y esa muerte, continúan en la tierra y no sólo en el cielo. Y así, sólo un pueblo que vive, porque ha resucitado de la muerte que se le infligió, puede salvar al mundo, pero, el mundo opresor no puede tolerar eso y, como con Jesús desechado como piedra angular de la historia, está decidido a construirla desde el poder y la dominación, y por tanto, desde la anulación permanente de la mayoría de la humanidad. Jesús fue la piedra de tropiezo y escándalo y, ahora, lo es el pueblo suyo. Pueblo que si quiere ser cauce histórico de la experiencia divina de su Señor tendrá que introducir con vigor el dato primario de los últimos, especialmente de los pobres, en una opción preferencial y hermenéutica no sólo *por* sino *con* ellos.<sup>151</sup>

En efecto, nos dice Carlos Bravo,<sup>152</sup> “predicar la buena noticia del *abbá* que llega a reinar, será la única causa de Jesús, porque en la vida del pobre, es donde el Padre se juega la santidad de su nombre”. No se puede dar el reino mientras no cambie la suerte de los pobres, mientras haya injusticia y desigualdad. La experiencia que Jesús tiene del Padre no se queda en el cielo porque sabe que su reino es también asunto de la tierra y de la historia y que tiene que ver que ver con el pan para todos, con el perdón de las ofensas, con la superación del mal concreto que nos amenaza y con el reconocimiento de una paternidad que hermana e iguala a todos.

De igual manera, la Iglesia como sujeto con-descendiente es objeto de la reflexión del papa Francisco que, a propósito de la parábola del Buen Samaritano, escribe:

---

<sup>151</sup> Cf. J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, 152-155.

<sup>152</sup> Cf. C. BRAVO, “Jesús de Nazaret, el Cristo liberador”, 558-559.

Es notable cómo las diferencias de los personajes del relato quedan totalmente transformadas al confrontarse con la dolorosa manifestación del caído, del humillado. Ya no hay distinción entre habitante de Judea y habitante de Samaría, no hay sacerdote ni comerciante; simplemente hay dos tipos de personas: las que se hacen cargo del dolor y las que pasan de largo; las que se inclinan reconociendo al caído y las que distraen su mirada y aceleran el paso. En efecto, nuestras múltiples máscaras, nuestras etiquetas y nuestros disfraces se caen: es la hora de la verdad. ¿Nos inclinaremos para tocar y curar las heridas de los otros? ¿Nos inclinaremos para cargarnos al hombro unos a otros? Este es el desafío presente, al que no hemos de tenerle miedo. En los momentos de crisis la opción se vuelve acuciante: podríamos decir que, en este momento, todo el que no es salteador o todo el que no pasa de largo, o bien está herido o está poniendo sobre sus hombros a algún herido.<sup>153</sup>

J. Ratzinger<sup>154</sup> trabaja la categoría *descendit de caelis* y a propósito de ella, dice que en la confesión de fe nicena es el puente entre la primera parte que corresponde a Cristo, con el perfil terrestre de Jesús, a saber: “por nosotros los hombres y por nuestra salvación, bajó del cielo”. La nueva traducción alemana ha obviado la noción de *descenso* ciertamente porque es un obstáculo para la comprensión del hombre de hoy día que no le agrada la idea de que uno baje hacia otro. Nos cuadra mejor la frase bíblica “derriba del trono a los poderosos” que *descendit de caelis*, aunque ambos hechos van juntos; ciertamente, la bajada de Dios es justamente la caída de los poderosos y el ascenso a primeros, de los hasta el momento, últimos. Sin embargo, sigue diciendo nuestro autor, preferimos provocar nosotros mismos la caída de los poderosos sin que Dios baje; con ello, la imagen del mundo ya no tiene ni arriba ni abajo, es la imagen de un mundo en todo igual y sin puntos de referencia fijos. Esto corresponde a una nueva actitud hacia la realidad, que estima ilusoria la idea de un “arriba” y un “abajo” y quiere cesar a todo ser superior en razón de igualdad, libertad y dignidad. Ratzinger concluye con la afirmación de que, si Dios ha “descendido”, si sólo está “abajo”, entonces lo inferior se ha convertido en superior. En tal caso ha cambiado la imagen del mundo y del hombre, pero, ha cambiado a causa de Dios que “descendió”. De esta forma, aparece irreversible e irremplazable la afirmación de que *bajó*. El Papa emérito tiene la convicción de que quien desee

---

<sup>153</sup> FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, 70.

<sup>154</sup> Cf. J. RATZINGER, *El Dios de Jesucristo*, 55-57.

entender el “descenso”, debe comprender primeramente el misterio de la altura que aquí se indica con la palabra *cielo*.

Asimismo, aunque a la inversa, el teólogo y Papa emérito, nos lo explica muy gráficamente:

Este es el Viernes Santo del siglo XX: el rostro del hombre infamado, escupido, roto por el hombre mismo. Desde las cámaras de gas de Auschwitz; desde las aldeas arrasadas con niños torturados en Vietnam; desde los suburbios llenos de miseria de la India, de África, de Latinoamérica; desde los campos de concentración comunistas, que Solzennitsyn nos ha puesto ante los ojos: desde todas partes nos mira ese “rostro lleno de sangre y heridas, cubierto de dolor y de burlas”, con un realismo que se burla de cualquier transformación estética de ese dolor. Si Kant y Hegel hubiesen tenido razón, la progresiva Ilustración hubiese debido hacer a los hombres cada vez más libres, más razonables, más justos. En lugar de eso, esos demonios que nos habíamos apresurado a declarar muertos ascienden cada vez más desde sus abismos y enseñan a los hombres a tener miedo de su poder y de su impotencia: de su poder para destruir y de su impotencia para encontrarse a sí mismos y dominar la propia humanidad.<sup>155</sup>

Para finalizar esta inteligencia, aludimos a María Zambrano que, en la misma línea, pero desde la óptica de su razón poética, saber de salvación, frente a la angustiosa soledad radical en que se ve atrapado el hombre moderno escribe:

Un signo inequívoco de que estamos en el umbral de una nueva época, quizá de un nuevo mundo, es la necesidad y aun las parciales realizaciones de ese viaje que el hombre se ha visto siempre precisado a cumplir: el descenso a los infiernos, a sus propios infiernos. Infierno de la propia alma individual, infierno de la Historia poblada de ellos. Pues la historia, integrada por los pueblos e ideas victoriosos, condena a los otros, los vencidos, a quedar enterrados vivos, viviendo, sin más espacio para su alma, sin la luz adecuada. Todo lo que vence humanamente parece estar condenado a condenar y, al fin, a condenarse.<sup>156</sup>

Comentando libremente el mismo escrito, y para concluir, nos atrevemos a decir que la Iglesia en general y, para nosotros, la Teología en particular, ha de asumir la función redentora de lo que gime condenado.

---

<sup>155</sup> J. RATZINGER, *El Viernes santo*, 1.

<sup>156</sup> M. ZAMBRANO, “Un descenso a los infiernos”, 76.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN DE HIPONA, “Carta 164”, en L. Cilleruelo (ed.), *Obras de San Agustín*, VIII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1972<sup>2</sup>.
- ALEIXANDRE, D., “Descendió a los infiernos. El médico debe estar junto a los enfermos”, *Sal Terrae* LXXXVI/1012 (1998).
- , “Seguir a Jesús en su descenso a los infiernos”, en J.M. García-Lomas y J.R. García-Murga (ed.), *El seguimiento de Cristo*, PPC–Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1997.
- ALFARO, J. [et al.], “El acontecimiento Cristo”, en *Mysterium salutis. Manual de teología como Historia de la Salvación*, III, Cristiandad, Madrid 1980<sup>2</sup>.
- ALIGHIERI, D., *La divina comedia*, (Letras Universales), Cátedra, Madrid 2000.
- ALVIAR, J.J., *Escatología*, Eunsa, Pamplona 2017<sup>4</sup>.
- ANDRÉS, A., “Qué ocurriría en el mundo si nadie quisiera descender a los infiernos”, *Revista Internacional Communio* I/81 (1981).
- BALTHASAR, H.U. VON, *Escatología en nuestro tiempo. Las cosas últimas del hombre y del cristianismo*, Encuentro, Madrid 2008.
- , *¿Nos conoce Jesús? ¿Le conocemos?*, Herder, Barcelona, 1986.
- , *Teodramática IV. La acción*, Encuentro, Madrid 1995.
- , *Teodramática V. El último acto*, Encuentro, Madrid 1997.
- , *Teología de los tres días. El misterio pascual*, Ed. Encuentro, Madrid 2000.
- , *Tratado sobre el infierno. Compendio*, Edicep, Valencia 1999.
- , “Über Stellvertretung”, en *Pneuma und Institution*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974.
- BENEDICTO XV, *In Praeclara Summorum Encyclical of pope Benedict XV on Dante to professors and students of literatura and learning in the Catholic world*, (30-IV-1921), en <[https://www.vatican.va/content/benedict-xv/en/encyclicals/documents/hf\\_ben-xv\\_enc\\_30041921\\_in-praeclara-summorum.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xv/en/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_30041921_in-praeclara-summorum.html)>, [28-VIII-2021].
- BENEDICTO XVI, Homilía en la celebración eucarística con los Obispos de Suiza, (7-XI-2006), en <[https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20061107\\_swiss-bishops.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20061107_swiss-bishops.html)>, [09-VIII-2021].
- , *Jesús de Nazaret I. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007.
- , *Jesús de Nazaret II. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Encuentro, Madrid 2011.
- , Meditación. Visita pastoral a Turin. Veneración de la Sábana Santa, (2-V-2010), en <[https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2010/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20100502\\_meditazione-torino.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100502_meditazione-torino.html)>, [20-VII-2020].
- , *Spe Salvi. Carta encíclica sobre la esperanza cristiana*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2007.
- BERNARDO DE CLARAVAL, “Sermones sobre el libro El Cantar de los Cantares”, en *Obras Completas de S. Bernardo*, II: *Tratados* (2.º), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1955.
- BIEDER, W., *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi: Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung vom sog. Descensus ad inferos*, Zwingli Verlag, Zürich 1949.
- BOROS, L., *El hombre y su última opción. Mysterium mortis*, Paulinas–Verbo Divino, Estella–Madrid 1972.



- , *Vivir de esperanza. Expectación del tiempo futuro en la ideología cristiana*, Verbo Divino, Estella 1974<sup>5</sup>.
- BRAVO, C., “Jesús de Nazaret, el Cristo liberador”, en I. Ellacuría y J. Sobrino (ed.), *Mysterium Liberationis*, I: *Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Trotta, Madrid 1990.
- BULTMANN, R., *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Carl Winter, Heidelberg 1961.
- , *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981.
- CALVINO, J., *Breve instrucción cristiana*, Fund. Ed. de Literatura Reformada, Rijswijk 1966.
- , *Institución de la religión cristiana I*, Fund. Ed. de Literatura Reformada, Barcelona 1990<sup>3</sup>.
- CASADESÚS, R., “De la teodicea griega a la teodicea cristiana. Una breve aproximación comparativa”, *Ars Brevis* 22 (2016), en <<http://www.raco.cat/index.php/ArsBrevis/article/view/326501>>, [15-VII-2020].
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algunas cuestiones actuales de escatología*, (1990).
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta Recentiores episcoporum Synodi* sobre algunas cuestiones de escatología, (17-V-1979).
- DUQUOC, CH., *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías*, Sígueme, Salamanca 1974.
- ELLACURÍA, I., “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, *Selecciones de Teología* 76 (1980).
- FALQUE, E., *Metamorfosis de la finitud. Ensayo filosófico sobre el nacimiento y la resurrección*, Sígueme, Salamanca 2017.
- FEUILLET, A., “El significado fundamental de la agonía en Getsemani”, en *Teología de la cruz*, Sígueme, Salamanca 1979.
- FRANCISCO, *Fratelli Tutti. Todos hermanos. Sobre la fraternidad y la amistad social. Carta encíclica de S.S. Francisco*, San Pablo, Madrid 2020.
- FRANCO MARTÍNEZ, C.A. [et al.], *Pasión de Jesús según san Mateo y descenso a los infiernos*, Encuentro-Fundación San Justino, Madrid 2007.
- GARCÍA GARCÍA, F. DE ASÍS, “La anástasis-descenso a los infiernos”, *Revista Digital de Iconografía Medieval* II/6 (2011).
- GELABERT, M., *Creo en la resurrección*, San Pablo, Madrid 2002.
- GESCHÉ, A., *Dios para pensar I. El mal - el hombre*, Sígueme, Salamanca 1995.
- , “La agonía de la Resurrección o el descenso a los infiernos”, *Selecciones de Teología* XXXIV/134 (1995).
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cristología*, BAC, Madrid 2001.
- , *Sobre la muerte*, Sígueme, Salamanca 2001.
- GONZÁLEZ SERRANO, P., “Catábasis y resurrección”, *Espacio Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua* XII (1999).
- HADIADI, F., *Tenga usted éxito en su muerte. Anti-método para vivir*, Nuevo Inicio, Granada 2011.
- HERNÁNDEZ ARIAS, J.R.–SARIC GORDILLO, E., *La muerte. Una antología*, Valdemar, Madrid 2000.
- JEREMÍAS, J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981.
- JÜNGEL, E., *Tod*, Kreuz, Stuttgart 1971.
- KÄSEMANN, E., *An die Romer*, J.C.B. Mohr, Tubinga 1980.
- KEHL, M., *Escatología*, Sígueme, Salamanca 1992.
- KESSLER, H., *Manual de Cristología*, Herder, Barcelona 2003.

- KÜNG, H., *¿Vida eterna? Respuesta al gran interrogante de la vida humana*, Cristiandad, Madrid 1983.
- LOCHET, L., *La salvación llega a los infiernos*, Sal Terrae, Santander 1980.
- MAESTRO ECKHART, *Tratados y sermones*, Edhasa, Barcelona 1983.
- MELITÓN DE SARDES, *Sur la Pâque et fragments*, (Sources Chrétiennes 123), Éd. Du Cerf, París 1966.
- MOLTMANN, J., *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda la teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 1975.
- PANNENBERG, W., *Fundamentos de Cristología*, Sígueme, Salamanca 1974.
- POPKES, W., *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zwingli Verlag, Zürich-Stuttgart 1967.
- POZO, C., *Teología del Más Allá*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1968.
- QUÍLEZ FAJARDO, L., “El estado intermedio: crisis del modelo escatológico secular”, *Escritos del Vedat XXXII* (2002).
- , “El “Estado intermedio” en la liturgia contemporánea”, *Anales Valentinus XXIX/57* (2003).
- , “El Magisterio y la escatología de doble fase”, *Escritos del Vedat XXXIII* (2003).
- RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona [s.d.].
- , *Dios, amor que desciende. Escritos espirituales*, Sal Terrae, Santander, 2008.
- , *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona 2010.
- RATZINGER, J., “Dificultad con el apostólico “Descendió a los infiernos” “Subió al cielo”. La resurrección de los muertos”, en *¿Está superado el Credo?*, Paulinas, Zalla 1971.
- , *El Dios de Jesucristo. Meditaciones sobre Dios uno y trino*, Sígueme, Salamanca 1979.
- , *El Viernes santo*, en <[https://mercaba.org/mediafire/Ratzinger,%20Joseph\\_-\\_El\\_Viernes\\_Santo.doc](https://mercaba.org/mediafire/Ratzinger,%20Joseph_-_El_Viernes_Santo.doc)>, [VII-2021].
- , *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1976<sup>3</sup>.
- ROMANO EL MELODIOSO, “Oda XXXVII”, en *Hymnes, IV: Nouveau Testament (XXXII-XLV)*, (Sources Chrétiennes 128), Ed. Du Cerf, París 1967.
- RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *La pascua de la creación. Escatología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996.
- SACHS, J.J., “Escatología actual: la salvación actual y el problema del infierno”, *Selecciones de Teología XXXI* (1992).
- SÁNCHEZ CARO, J.M., “El misterio de una ausencia. Ensayo sobre el Sábado Santo”, *Communio III/1: Descendió a los infiernos* (1981).
- SCHULZE, M., “*Anima separata*. Contribución a una doctrina teológica sobre el hombre”, *Communio XII/1: La resurrección de la carne* (1990).
- SOBRINO, J., *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la Ecclesiology*, Sal Terrae, Santander 1981.
- TILlich, P., *Teología sistemática, II: La existencia y Cristo*, Ariel, Barcelona 1973.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, III, BAC, Madrid 2018.
- TORRES QUEIRUGA, A., *¿Qué queremos decir cuando decimos “infierno”?*, Sal Terrae, Santander 2000<sup>2</sup>.
- VIDAL TALÉNS, J., *Encarnación y cruz. El mayor amor y la mejor esperanza*, Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, Valencia, 2003.
- , *La fe cristiana y sus coherencias. Cuestiones de Teología Fundamental*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2007.
- ZAMBRANO, M., “Un descenso a los infiernos”, *Aurora. Papeles del Seminario María Zambrano* N° especial: *Documentos de María Zambrano* (2012).

