

Revista Aragonesa de Teología

Año IX - Nº 17 - 2003

Enero-Junio





CAJA INMACULADA ■

ENTIDAD COLABORADORA

Revista Aragonesa de Teología

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2003

Edita:
C.R.E.T.A.
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección:
José Alegre Aragüés

Comité de Redacción:
Carlos Tartaj Sánchez
Alfonso Ortiz García
Julián Ruiz Martorell
José-María Andreu Celma

Confección y maquetación:
EBROLIBRO, S.L.

Administración:
C.R.E.T.A.
Condes de Aragón, 32
50009 Zaragoza
Tel. 976 751 134

Suscripciones:
José Antonio Escó

Impresión:
EDELVIVES
ISSN: 1135-0447
D. Legal: Z-169/95

SUMARIO

	<u>Pág.</u>
EDITORIAL	5
1. <i>Intuiciones escatológicas de la teología ortodoxa rusa contemporánea.</i> Alfonso Ortiz	7
2. <i>Claves hermenéuticas del comentario de Léon-Dufour sobre el Evangelio de Juan.</i> Bernardino Lumbreras Artigas	25
3. <i>Galileo Galilei (1564-1642): La complejidad de un proceso.</i> Javier Calvo	43
4. <i>Memoria de un centenario (1902-2002).</i> Emilio Aznar Delcazo	55
5. <i>La educación para la paz en el área de religión.</i> Juan Carlos Sesé	67
6. <i>Mundo Rural. Éxodo rural en África. Causas, consecuencias y reto para la Iglesia.</i> Francisco Carrera Augusto	83

AVISO A NUESTROS LECTORES:

Dé a conocer nuestra Revista.

Suscríbase y domicilie la suscripción.

Envíenos los datos de su entidad bancaria junto con el número de su cuenta. Recuerde que deben ser veinte los dígitos que constituyen el conjunto de los datos bancarios. Le agradecemos que lo haga así por la facilidad que significa para nosotros el cobro de la suscripción anual.

NUESTRA DIRECCIÓN ES:

CRETA

**C/ Condes de Aragón, 32
50009 Zaragoza**

EDITORIAL

Nuestros ojos están marcados por la imagen de las costas gallegas teñidas de negro a partir del naufragio de un petrolero que, paradójicamente, se llamaba «Prestige».

En la imagen se combinan una serie de elementos que evocan, sugieren, señalan todo un mundo simbólico y mítico.

Un juego de colores nítidos marca las diferencias entre espacios en lucha y movimiento: el azul del mar, fuente de vida, es portador de un negro amenazador, que mata y tiñe, llegando hasta el verde de una tierra que acoge y da pie firme a un pueblo acostumbrado al peregrinaje del mar y la emigración. En medio, el blanco de los luchadores, manchados y enfangados en los límites de una realidad en constante movimiento.

La imagen es de una enorme profundidad para dejarla sólo en el nivel de anécdota o simple recuerdo de un triste suceso; es un motivo para entender nuestra propia historia personal y comunitaria.

La incesante repetición del negro oleaje que cubre y mancha las playas doradas de la verde ribera encuentra pequeños grupos de personas empeñadas (unidas, comprometidas) en la no menos incesante tarea de limpieza.

Se requiere un gran ánimo y una gran fuerza para no caer en el desaliento de un esfuerzo momentáneamente inútil, cuando la siguiente oleada vuelve a manchar lo limpiado. Pero no siempre será así. Alguna vez las olas ya no arrastrarán el pegajoso peligro.

Sólo esa esperanza es capaz, con su constancia, de derrotar la machacona insistencia de las olas. Quien baja a la arena y no tiene reparos en dejarse marcar de negro, perder la blancura sin quedarse atrapado en el fango, es quien hace cambiar el signo del movimiento y el color de la realidad.

La comunidad que no se encierra en el lamento, moviliza las energías de sus miembros, cohesiona sus inquietudes y descubre objetivos entusiastas, vive y contagia sus esperanzas, aunque sus dirigentes no estén a la altura de las circunstancias.

Con nuestra solidaridad al pueblo gallego, nuestro agradecimiento a quienes han protagonizado una imagen tan bella de la historia humana, de nuestra propia historia posible.

Intuiciones escatológicas de la teología ortodoxa rusa contemporánea (*)

Rev. Aragon. Teol. 17 (2003)

Alfonso Ortiz

Dos han sido los motivos que me han movido a tratar en estas páginas el tema del pensamiento escatológico ortodoxo en la teología contemporánea. El primero, hacer comprender la necesidad de superar los planteamientos tradicionales de nuestros manuales de Escatología, centrados en la presentación anquilosada de una teología ortodoxa tradicional que no iba más allá de los temas de la escatología intermedia y del purgatorio, debatidos en el concilio II de Lyon (1274) y en el Florentino (1439), ignorando las intuiciones de una teología rusa contemporánea, que a partir sobre todo del idealismo alemán ha situado en una nueva perspectiva el problema del *éschaton*.

El segundo motivo ha sido exponer cómo, en no pocos aspectos, el pensamiento ruso ortodoxo de nuestros días se ha anticipado —y quizás ha estimulado— otros planteamientos, especialmente protestantes (Cullmann, Pannenberg, Moltmann, Ebeling), en torno a las ideas de eternidad, tiempo, el Dios del futuro, el porvenir de la creación, el sentido de la historia, la posibilidad de un resultado negativo en el proyecto de Dios, el infierno, etc. Si hoy nuestros estudiantes de teología conocen suficientemente los nuevos talleres donde el pensamiento teológico occidental trabaja horas extraordinarias en la reflexión escatológica, valdrá la pena, pensando ante todo en el diálogo ecuménico, ensanchar la mirada hacia el Oriente, respirar aires nuevos, contemplar otros panoramas. Se trata de un mundo casi totalmente desconocido entre nosotros: unas coordenadas de pensamiento muy distintas de nuestras categorías occidentales, una falta de sistematicidad en la exposición de los teólogos rusos, un lenguaje ajeno a nuestra jerga teológica, una literatura en idiomas muchas veces inasequibles para nuestros teólogos, escasez de traducciones, con frecuencia tardías. Baste citar algún ejemplo: los nombres de Bulgakov, Berdiaeff, Evdokimov, Losski... ni siquiera figuran en los índices onomásticos de los manuales de Escatología de Pozo, Ruiz de la Peña, Tornos, Nocke, H. Küng (*¿Vida eterna?*); por

(*) Me refiero sobre todo a los más ilustres representantes de la teología rusa del pasado siglo, que ejercieron su docencia en torno al *Institut de Théologie Orthodoxe St. Serge* de París y *St. Vladimir's Seminary* de Nueva York colaborando muchos de ellos con el movimiento ecuménico: V. Soloviev (1853-1900), N. Berdiaeff (1874-1948), P. Florenski (1882-1943), S. Bulgakov (1871-1944), A. Kartaschov (1875-1960), Vi. Losski (1903-1958), V. Zenkovski (1881-1962), N. Afanasieff (1893-1966), G. Florovski (1893-1986), J. Meyendorff (* 1926) y el rumano D. Staniloae (1903-1980). Los centros de estudios teológicos de la URSS (Kiev, Moscú, Leningrado, Kazán), estrictamente controlados por el Estado soviético, y los actuales de Rusia y Ucrania han seguido más bien las pautas de pensamiento tradicionales.

falta de interés no se logró traducir al español la tesis del célebre teólogo de la liberación, el uruguayo Juan Luis Segundo, con la que se doctoró en la Sorbona en 1963), sobre el pensamiento de Berdiaeff, tan fecundo en ideas escatológicas¹; son desconocidas en español las grandes síntesis y tratados dogmáticos de Evdokimov, S. Bulgakov, N. Nissiotis y Staniloae, de los que sólo se han traducido algunas obras menores; las exposiciones más breves, como la de K. Ch. Felmy (Sígueme, Salamanca, 2002) no atienden mucho a los aspectos escatológicos.

A. De una escatología marginal a una escatología vertebral

Ya en principio la estructura de pensamiento escatológica es distinta de la que recoge la panorámica occidental. Para la teología rusa la Escatología no es un tratado aparte, situado al final de la Dogmática; es más bien una perspectiva que impregna e integra todos los demás tratados. De esta manera logra «descosificar» las últimas realidades e insertarlas en el misterio de Dios.

La acusación de haber hecho de la escatología un tema sectorial en la teología es un reproche frecuentemente dirigido por los ortodoxos contra el pensamiento católico: habríamos convertido el estudio del *éschaton* en un tratado de los *éschata*, de las «cosas» que han de suceder al final de la historia. En esta cosificación habríamos ido cayendo en una «fisiología» teológica de las realidades últimas: ¿fuego del purgatorio? ¿duración del estado intermedio? ¿mitigación de las penas del infierno? ¿son más los que se salvan que los que se condenan? La teología latina, al querer analizar el *misterio* de Dios, lo seccionó en varios tratados diferentes en sus planteamientos y objetivos. Para la teología ortodoxa, el *misterio* de Dios no ha de ser analizado: el apofatismo clásico del pensamiento ortodoxo no se refiere sólo a la imposibilidad de expresarlo, sino a la misma posibilidad de concebirlo; ante él la única teología válida es la «teología mística», la del asombro y la acción de gracias, la de la glorificación y la esperanza². Ésa fue la verdadera teología de los Padres³. Así pues, «la escatología no puede nunca ser considerada como un capítulo separado de la teología cristiana —afirma J. Meyendorff—, porque cualifica el carácter de la teología en su conjunto. Esto es especialmente verdad en el pensamiento cristiano bizantino»⁴.

En este sentido, en materia de escatología la teología católica se ha movido con bastante lentitud y sobre todo a los manuales sistemáticos les ha costado mucho esfuerzo replantear la teología entera en clave escatológica. Más aún, aunque han aportado una cierta renovación en el lenguaje y en la estructuración de las cues-

¹ J. L. SEGUNDO: *Berdiaeff. Une réflexion chrétienne sur la personne*, París, 1963.

² Tal es precisamente el planteamiento que propone V. Losski, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Barcelona, 1982, 7-10 (ed. francesa de 1944).

³ G. FLOROVSKI: *Eschatology in the Patristic Age*, Berlín, 1957.

⁴ J. MEYENDORFF: *La teología bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti, Casale Monferrato, 1984, 264.

tiones, atendiendo a las indicaciones del Vaticano II (OT,16), una de las características de los manuales más recientes es la de seguir parcelando el tratado de escatología en dos partes (escatología individual y escatología colectiva), o bien la de definir por separado la escatología del alma, distribución ésta que parece más bien reductiva en cuanto que no resalta por completo la vida terrena del cristiano que es vida escatológica y que no es ya vida del creyente como individuo, sino como inserto en la Iglesia.

Por fortuna, en nuestros días la teología está descubriendo de nuevo la escatología, no como una sección «última» o «marginal» de la sistematización teológica, sino como una dimensión que la atraviesa por completo de arriba abajo. Ya en 1949 Yves Congar denunciaba agudamente que, «sin una sensibilidad por la escatología, en «los fines últimos» se ha visto no tanto el fin y la culminación del orden global, como un cúmulo de cosas que se encuentran por algún sitio detrás del telón de la muerte y que se pueden estudiar del mismo modo que las cosas de esta tierra. Se pregunta: «Quid sit ignis purgatorius?», «Utrum visio Dei sit per speciem?», exactamente lo mismo que se pregunta la física por la naturaleza del fuego o la metafísica por el conocimiento mediante las «species». En una palabra, se ha hecho una especie de física de los fines últimos. La mayor parte de los tratados de escatología de nuestros manuales son de este tipo»⁵.

En la actualidad, en el pensamiento teológico contemporáneo se tiende cada vez más a considerar lo escatológico como una dimensión esencial de todo lo dogmático: «En su integridad, y no sólo en su apéndice, el cristianismo es escatología»⁶. Por eso mismo, en la teología de nuestros días el pensamiento escatológico es considerado por muchos como la nueva alma de la renovación teológica, que es preciso tener en cuenta en toda la reflexión del teólogo. Son éstas las bases de las que ha partido el pensamiento ortodoxo en su vertebración escatológica de la teología:

— *la fe cristiana tiene su raíz en el acontecimiento escatológico por excelencia que es el misterio pascual; proviene realmente de la resurrección del Cristo crucificado y se dirige hacia las promesas del futuro universal de Cristo;*

— *el misterio del Padre se revela en su kénosis, no sólo en su vaciamiento amoroso intratrinitario, sino en su darse a la creación, a la historia, a la humanidad, hasta que sea todo en todos;*

— *es preciso reconocer en la escatología la centralidad del acontecimiento cristológico en cuanto acontecimiento pascual;*

— *el dinamismo del Pneuma va impregnando a lo largo del tiempo la realidad creada hasta llegar a una theosis que vivifica a la creación, a la historia, a la humanidad;*

⁵ Y. M. CONGAR, en un comentario metodológico recogido en *Revue des Sciences Philosophiques et théologiques* 21 (1949), 463.

⁶ J. MOLTANN: *Teología de la esperanza*, Salamanca, 1999, 20.

— lo escatológico invade toda la realidad de la salvación en el aspecto *antropológico* de manifestación del proyecto de Dios y de respuesta a la pregunta del hombre sobre el futuro, tan viva hoy no sólo en la teología, sino en toda la cultura contemporánea.

B. Del Dios, futuro del hombre, al hombre, futuro de Dios

Se trata de ideas que hace ya tiempo habían ido madurando en la teología ortodoxa, mientras que en nuestra teología latina todavía estaba por descubrir este nuevo enfoque y existía una laguna manifiesta en nuestros tratados manuales: la separación entre la reflexión escatológica antropológica y la cristológica trinitaria. Se había insistido tanto en el «giro antropológico» en su presentación de Dios, futuro del hombre, *telos* de la historia y fin de la creación que se había olvidado el otro «giro teológico» de un Dios con hambre de entrega. Si la «precomprensión» del *éschaton* anticipaba la dicha del encuentro del hombre con su Creador, se olvidaba a veces el «pregusto» divino del abrazo definitivo de Dios con su criatura en la exuberancia del Amor trinitario.

Cuando hablan de Dios, los teólogos occidentales piensan ante todo en la esencia divina, eterna, inmutable, absoluta, creadora del mundo y del hombre, para llevarlos a su plenitud a través de una historia de la salvación, vivida en el tiempo: el *telos* de Dios será manifestar su gloria. Los ortodoxos piensan más bien en el Padre, que a través de su comunicación de vida al Hijo y por medio del Hijo al Espíritu, desborda generosamente esa misma vida divina sobre el cosmos y la historia. Si aquella es una concepción de Dios más bien estática, ésta destaca por su dinamismo. Si en aquella se subraya más la «Otreidad», en ésta se piensa más en la deificación de la criatura («divinae consortes naturae: 2 Pe 1,4). Si en aquella se prefiere hablar de la «gracia creada» que santifica al hombre, en ésta es más gratificante hablar de la «gracia increada», de la morada de Dios en él. Allí el hombre y la creación son elevados a los brazos de Dios; aquí Dios se abaja (*Kénosis*) a la criatura para ser glorificado en ella. El *telos* del hombre y el *telos* de Dios parecían distanciarse: eran dos aspectos complementarios del *éschaton* más bien que una sola realidad del *Misterio*.

Esta panorámica del mundo como objetivación de Dios y del *éschaton* como *telos* del Amor divino pudo ser tachada en otros tiempos de heterodoxa, inspirada en ideas hegelianas, con ribetes panteístas y con cierto olor a monismo evolutivo. Hegel, en su intento de explicar las relaciones del Espíritu Absoluto con el mundo, identificaba a Dios, Idea, con el dinamismo de la naturaleza y del devenir de la historia humana, que eran la exteriorización necesaria de Dios, la culminación de un proceso dinámico de orden dialéctico (tesis, antítesis, síntesis). La historia sería el proceso de despliegue y repliegue de Dios, como realización fuera de sí, como necesaria efusión del Uno divino en lo múltiple. De hecho, tanto Berdiaeff como Bulgakov siguieron en su juventud la filosofía de Hegel, pero tras su conversión dejaron bien cla-

ro su distanciamiento de la filosofía idealista y apelaron a la misma tradición ortodoxa para asentar sobre nuevas bases sus planteamientos.

— Todo esto resulta más fácil de entender en la teología ortodoxa del *misterio* de Dios. En su favor estaba la teología de san Gregorio Palamas (1296-1359), que acababa de resurgir con nuevos impulsos tras los estudios que dedicaron al palamismo Bulgakov, Florovski, Losski, Meyendorff y el rumano D. Staniloae. Hoy puede afirmarse sin duda que la ortodoxia se identifica con el palamismo⁷. Para el palamismo la distancia entre lo creado y el Creador queda muy disminuida. «La unión real con Dios (...) pone a la teología cristiana ante un problema antinómico, el de la accesibilidad de la naturaleza inaccesible... De la naturaleza divina debe predicarse que es, al mismo tiempo imparticipable y, en cierto sentido, participable; llegamos a la participación de la naturaleza de Dios y, sin embargo, ella permanece totalmente inaccesible. Es menester que afirmemos ambas cosas a la vez y que mantengamos su antinomia como criterio de la piedad»⁸. La solución de la antinomia está para el palamismo en las *energías divinas* increadas, distintas de la esencia: en su transcendencia Dios se comunica realmente a la criatura por obra de sus energías, que por un lado no cuestionan la simplicidad divina y por otro rompen la inmutabilidad de Dios haciendo que sea accesible por la comunicación de su energía increada.

De este modo podemos decir que Dios no tiene futuro en la historia, pero hace que la historia desemboque realmente en él. El *éschaton* es verdadera autodonomación, manifestación y glorificación de Dios, que asume la realidad creada para ser «todo en todos». El amor de Dios *deviene* felicidad del hombre en la consumación del *éschaton*.

— En este mismo trasfondo se mueve la *Sofiología*, la doctrina sobre la *Sofía* o Sabiduría divina, que Bulgakov considera como un teologúmeno de primera magnitud y Evdokimov como «la gloria de la teología ortodoxa actual»⁹.

La sofiología, propuesta por Soloviev, es un intento de explicar la esencia y finalidad de la creación y de desvelar su unidad: la Sabiduría divina llega a considerarse como el «alma del mundo», el puente de enlace entre Dios y la creación. el elemento unificante de todo: la creación queda así impregnada de lo divino, el mundo queda redimido, es decir, reordenado a su finalidad, y se realiza el reino de Dios en la tierra. No se trata del Logos, de la segunda persona como principio de la creación: en el Génesis se nos habla de la *ruah* o fuerza impulsiva. Para Bulgakov, se trata de la naturaleza misma de Dios, manifestada en la creación «como sabiduría inmanente a las criaturas». La *Sofía* es expresión de la unidad de todas las cosas: en el seno de la Trinidad, entre las cosas mismas, entre las criaturas y el Creador. En la *Sofía* está contenido el modelo original de la

⁷ N. NISSIOTIS: «Remarques sur le renouveau de la Théologie systematique», en *La pensée orthodoxe*, 130 ss.

⁸ V. LOSSKI: O. c., 52-53.

⁹ P. EVDOKIMOV: *L'Orthodoxie*, Neuchatel 1965, 87 (citamos la traducción italiana *L' Ortodossia*, Bologna, 1981, parte V, 473-476).

creación, antes de que existiera el mundo: el acto creador libera generosamente a la imagen original, que en su libertad conserva en sí la impronta de la sabiduría divina y de este modo la Sabiduría increada domina sobre la creación como sabiduría creada. Lo escatológico sería entonces la unificación de lo sapiencial del hombre con lo sapiencial de Dios. La sabiduría es a la vez de Dios y del hombre. El *éschaton* será el esplendor de la Sabiduría de Dios en la sabiduría del hombre.

— El teólogo rumano D. Staniloae ha acudido a otra imagen para explicar la escatología como abrazo final y definitivo de Dios con el hombre: la del amor. Sin amor no hay fecundidad ni hay verdadero encuentro. «La esencia divina tiene que tener en sí misma las posibilidades infinitas de manifestarse, pero igualmente la libertad de obrar por medio de una o por medio de otra —y la mejor, la única manera de hacerlo es el amor—; sin él no sería infinitamente rica, sino totalmente monótona y sometida eternamente a las mismas manifestaciones»¹⁰. Se trata del abrazo esponsal realizado escatológicamente entre Dios y la criatura, de un abrazo que, más que empeñarnos en analizar —el apofatismo de Dios—, es preferible saborear místicamente: «Nos hallamos ante el impenetrable misterio de Aquel que rige los tiempos y los acontecimientos, ante el hecho más desconcertante de Aquel que no tiene comienzo y que ahora comienza (...). Dios tiene la omnipotencia de *nacer* como Dios, como tiene la omnipotencia de *morir* en Cristo como Dios. Toda formulación de este misterio lo empobrece y aquí, más que en parte alguna, se impone el silencio apofático. Sólo el Cantar de los cantares lo celebra: *el amor es tan fuerte como la muerte* (Cant, 8, 6)»¹¹.

Las ventajas de esta visión, dejando al margen sus posibles malas interpretaciones y la falta de rigor en la exposición de algunas ideas, son palpables: en semejante perspectiva de encuentro entre Dios y la criatura será más fácil hablar de un logro del hombre y de un logro de Dios al mismo tiempo, de un futuro del amor de Dios, de un *éschaton* que no deja pasivo al Amante (al amante) ni al amado (al Amado). Y el lenguaje de la escatología no podrá menos de sacar provecho de su referencia cristológico-trinitaria; podrá desarrollar en categorías personalistas sus contenidos, contribuirá a descosmologizar la realidad de los novísimos y, cuando tenga que arrostrar cuestiones metafísicas esenciales, lo hará refiriéndose siempre a unos acontecimientos históricos que han sucedido o que sucederán. Y se sentirán más cómodos en el diálogo con dicha teología los teólogos occidentales, católicos y protestantes (*vgr.*, Mühlen, Moltmann, Pannenberg, Ebeling, Küng), que simpatizan con algunas de sus ideas sobre la movilidad y el futuro de Dios.

C. Una escatología kenótica

Otra línea de pensamiento en la que hemos de inscribir la escatología rusa es la de la *kénosis* de Dios. Una vez desechada la línea jurídico-retributiva del cristianis-

¹⁰ S. STANILOAE: *Teología dogmática si simbólica*, Bucarest, 1958, I, 330.

¹¹ P. EVDOKIMOV: *La mujer y la salvación del mundo*, Barcelona, 1970, 227 (citado por D. Staniloae, *Dios es amor*, Salamanca, 1994, 29).

mo occidental, los orientales adoptan la línea del amor deificante de la creación, de la historia, de la sociedad y del individuo, explicando el misterio del dolor como parte del misterio pascual.

Dentro de la percepción, que comentábamos anteriormente, de una escatología dinámica de Dios, cuyas energías increadas se hallan implicadas en el destino del hombre, la teología del dolor de Dios, de la muerte de Dios, del afán anhelante de Dios por darse a la criatura y vaciarse en ella, tal como apareció en la teología occidental de la segunda mitad del siglo XX, sedujo ya antes a los teólogos rusos, tan sensibles a la antinomia del *misterio* divino y a una visión trágica de la realidad.

Si Dios es amor, el amor no puede darse sin sacrificio, sin vaciamiento de sí mismo. La misma vida intratrinitaria es ya recíprocamente sacrificial, pues cada hipóstasis renuncia a sí misma realizándose en las otras dos: el Padre es infinitamente pobre, porque todo lo que tiene se lo da al Hijo en el Espíritu; el Hijo es la suprema indigencia, porque todo lo ha recibido del Padre en el Espíritu; el Espíritu es total anadamiento, vida entregada. En la creación Dios acepta ligarse por amor a la criatura, ha puesto en ella la decisión de que se «haga todo en todos» y, bajo otro aspecto, el amor trinitario puede comprenderse como una kénosis eterna en la completa beatitud «matrimonial» de Dios con la creación y con la historia¹². El acontecimiento pascual de la muerte-resurrección de Cristo se convierte en el centro del movimiento de la historia dolorosa hacia la perfecta comunión del *éschaton*, un acontecimiento kenótico que, por afectar personalmente al Hijo, no puede menos de afectar al Padre y al Espíritu. También en este caso el oriente cristiano ha llevado a cabo un «giro teológico» del pensamiento escatológico.

Todas estas ideas podemos considerarlas comunes, en líneas generales, a occidentales y orientales. Pero los teólogos rusos han propuesto varias matizaciones:

— La visión teológica oriental de la justificación como *ascensio in Deum* en un proceso de maduración espiritual de la fe y de acercamiento a Dios difiere de la visión latina que subraya más bien el coeficiente de sufrimiento como pena; para la teología rusa se tratará sobre todo de una *kénosis* de esperanza y de vaciamiento para llenarse de Dios bajo la energía compasiva del Espíritu.

— En su vida terrena, Jesús de Nazaret concreta este acto de comunicación de amor con el Padre y con los hombres en su «corporeidad», vivida hasta el momento culminante de la muerte como «don de sí», como «cuerpo que se da» por nosotros (Lc, 22, 19), que encarna su «proexistencia». El «cuerpo traspasado» de Jesús crucificado es el signo y sacramento comunicativo del amor trinitario. En él ha empezado el *éschaton* kenótico de Dios.

¹² S. BULGAKOV: *L'épouse de l'Agneau*. Lausanne, 1984, 45.

— Si el abrazo definitivo de Dios con la criatura es un acto kenótico por parte de Dios, lo habrá de ser también para el hombre. Sólo vaciándose de Dios, sólo «pro-existiendo», podrá el hombre alcanzar su *éschaton*.

— La kénosis no tiene nada que ver con la evolución del Espíritu Absoluto; es ante todo un acto de amor y generosidad divina: «La obra de Cristo no puede reducirse efectivamente a una noción jurídica de sacrificio, concebido como intercambio (*antallaghe* o *antallagma*); se trata realmente de una reconciliación (*katallaghe*), de un acto de perdón divino; Dios «no tenía nada que recibir de nosotros»; no fuimos nosotros los que caminamos hacia él (para hacerle una ofrenda), sino que fue él el que descendió a nosotros y asumió nuestra naturaleza, no como una condición para la reconciliación, sino para encontrarnos abiertamente en la carne»¹³.

— La interpretación teológica del dolor de Dios de K. Kitamori¹⁴ es criticada por N. Staniloae¹⁵: para la ortodoxia, «Dios sufre por nuestra negativa, pero no vive esa negativa como una falta de amor en su intimidad intratrinitaria...; el amor de los creyentes ni aumenta ni disminuye el amor interior de Dios... (p. 65). En el caso de que una criatura rechace eternamente el amor divino, ¿no se encontrará Dios en un estado de sufrimiento eterno?» (p. 66). No obstante, «Dios puede sufrir nuestro propio sufrimiento, debido a la imperfección del amor que ofrecemos nosotros en cuanto compañeros de diálogo» (p. 70). Es el amor de Dios, el que hace al hombre más hombre. No hay ninguna contradicción entre lo divino y lo humano. «Lo humano es lo divino bajo su forma creada; está ligado a lo divino increado, es lo divino en sí» (p. 70). El fracaso del hombre que se niega a amar y ser amado podríamos decir entonces que es un fracaso existencial de Dios.

Temas Puntuales

A) Tiempo y eternidad

Ha habido sobre todo dos teólogos que se han ocupado de matizar las diferencias entre el tiempo y la eternidad: Berdiaeff y Staniloae. Para Berdiaeff¹⁶ hay en este mundo acciones humanas realizadas en el tiempo que alcanzan *realmente* la eternidad; en la creación (también en la creación artística) y en la historia hay momentos en que el hombre dirige una respuesta personal a la persona, más o menos confusamente entrevista, del Creador, momentos en que el hombre sale de sí mismo, responde a la exigencia de la llamada divina y alcanza la plenitud. Lo intolerable es la inercia, la inacción, la nostalgia, el miedo, la angustia, la desaparición de la persona

¹³ J. MEYENDORFF: *Le Christ dans la théologie byzantine*, París, 1969, 274.

¹⁴ K. KITAMORI: *Teología del dolor de Dios*, Salamanca, 1975.

¹⁵ D. STANILOAE: *Dios es amor*, Salamanca 1994, 65-66; citamos las páginas correspondientes de esta obra tras el párrafo respectivo.

¹⁶ Cf. sobre todo su obra *De la destination de l'homme*, París, 1935, 327-347; J. L. SEGUNDO, *Berdiaeff*, o. c., 177-226.

humana, la muerte: «la vida eterna no es la vida del futuro, sino la vida del presente, la vida en la profundidad del instante». «En el futuro la eternidad no se establecerá jamás», «la eternidad es el triunfo sobre el tiempo; por tanto ha de adquirirse *antes del fin de los tiempos*». La negativa a llenar el tiempo es un rechazo del amor y rechazando el amor se rechaza la eternidad.

Habrà que distinguir entonces el tiempo *objetivado*, horizontal, cósmico-histórico, como serie de actos, del tiempo *existencial*, vertical, unificado, intensificado, en el que asumo libre y responsablemente mi vida, en el que dejo actuar sobre mí el Espíritu, y que se muestra a mi experiencia interna como infinito. Eso es precisamente para Berdiaeff la eternidad.

D. Staniloae¹⁷ piensa que hay dos «falsas eternidades», la de una substancia inmutable (Parménides) y la de un continuo devenir (Hegel); la verdadera eternidad es la de la vida trinitaria, que permanece eternamente inalterada en el amor, pero que no puede considerarse como irreconciliable con el tiempo, pues lleva en sí la posibilidad del mismo, lo mismo que el tiempo lleva a su vez la posibilidad de la participación en la eternidad, en el diálogo interno y consumado con los sujetos trinitarios. El tiempo entonces no es lo opuesto a la eternidad, ni ésta es su cumplimiento, sino que encuentra su fuente en el movimiento que vive la Trinidad en la eternidad de su perfecto amor. Por ser criatura de Dios, el tiempo es en donde se realiza la actividad del hombre para ganar la eternidad. El ser humano necesita del tiempo para inscribir en él el camino de su respuesta al ofrecimiento de Dios, en el respeto total a la alteridad de las dos partes. En esta perspectiva el tiempo no es el transcurrir monótono y a veces amenazante de los días y de las horas, sino el lugar del crecimiento del amor humano a Dios y el de la manifestación a los hombres del amor divino. Dios acepta ese tiempo, ya que ama a las criaturas tal como son. La eternidad está entonces tanto en el tiempo como fuera de él. El *porvenir* no es ya ese desconocido contra el que intentamos, en vano, protegernos: es esperanza del encuentro. El *presente* es el lugar donde se juegan el ofrecimiento de Dios y la respuesta humana (un momento de eternidad). Sólo así es posible pensar en una relación real con las criaturas temporales y superar la impotencia occidental para explicar la paradoja «entre la inmutabilidad y la relación real de Dios con las criaturas cambiantes»; pero hay que evitar la trampa de hacer una esencia de Dios eternamente cambiante, ya que eso sería una atrofia de Dios.

De este modo, sin que haya confusión, el «eispanteísmo» de la creación bajo el dinamismo del Espíritu hace que la eternidad sea solidaria del tiempo, el origen y la perspectiva del tiempo y la fuerza que lo atrae a sí. Al final, la eternidad superará definitivamente al tiempo y le dará su calidad.

B) Escatología intermedia

La cuestión de la escatología intermedia ha sido un motivo crucial y crítico de replanteamiento en la reflexión católica y se ha resuelto muchas veces en el sentido

¹⁷ D. STANILOAE: *Dios es amor*, o. c., 38-41 y 105-116.

de una identificación con una escatología individualista y una escatología del alma separada. Las Iglesias ortodoxas (también los coptos, los etíopes, los jacobitas, los armenios) afirmaban comúnmente que en el intervalo entre la muerte y la parusía las almas se encuentran en un estado de «inconsciencia» (*hipnopsiquismo*), de «letargo», esperando una retribución. El problema ha vuelto a plantearse entre los teólogos rusos contemporáneos.

Evdokimov considera que la inmortalidad del ser humano debe concebirse como una «gracia» de Dios concedida a los justos en el mismo momento de morir; por eso mismo, después de la destrucción por obra de Cristo de las fuerzas de la muerte, el ser humano queda penetrado de las energías vivificantes del Pneuma divino¹⁸. Este estado es llamado litúrgicamente «dormición»; en efecto, hay una parte del ser humano que duerme, pero otra parte que permanece consciente. En este estado particular el ser humano pierde las facultades psíquicas ligadas al cuerpo, junto con el aparato sensorial, así como las actividades temporales y espaciales; en otras palabras, se realiza la separación entre el espíritu y el cuerpo. Pero en cuanto «órgano de la conciencia», el alma permanece, y se lleva a cabo entonces una recapitulación, una reintegración del pleroma¹⁹.

Según Evdokimov, «el tiempo intermedio no está vacío»: el relato de la transfiguración que nos muestra a Moisés y a Elías, la parábola de Lázaro y del rico epulón, demuestran suficientemente que los muertos poseen una conciencia perfecta. La vida continúa y, según las palabras de Pablo (1 Cor 3, 22), también la muerte del hombre es un don de Dios puesto a disposición de la criatura²⁰.

En uno de sus excelentes trabajos sobre el Espíritu, Bulgakov se pregunta si Pentecostés se cumplió sólo en la tierra o si va más allá de las puertas del infierno y de la muerte. Pues bien, si éstas no se cerraron para Cristo (en su bajada a los infiernos), tenemos que postular la acción de Pentecostés y de los dones del Espíritu más allá del sepulcro antes de la parusía. «En particular, el perdón del pecado de los difuntos, don obtenido por las oraciones de la Iglesia y en el que la misma Iglesia nos ha impulsado a creer, ¿no es una operación del Espíritu Santo y una especie del sacramento del más allá? Este perdón no es una amnistía jurídica, seguida de una supresión de la pena; es una cierta *curación* que da la facultad de vivir una vida nueva y un nacimiento a esta vida²¹. Esta perspectiva puede ser que choque en algunos aspectos con el dogma católico de la inmediata y plena retribución *mox post mortem*; pero la perspectiva ortodoxa no deja de tener aspectos positivos:

— adquiere un nuevo sentido la muerte, no ya como pérdida y rompimiento, sino como ocasión para que el Espíritu siga dinamizando al hombre en orden a su perfección final, en respuesta a la espera anhelante y laboriosa del que ya ha muerto en Cristo;

¹⁸ P. EVDOKIMOV ilustra su pensamiento escatológico en su obra clásica, *L'Orthodoxie*, Bologna, 1981,

¹⁹ *Ibid.*, 474.

²⁰ *Ibid.*, 477.

²¹ S. BULGAKOV: *Le Paraclete*, París, 1944, 338.

- se subraya el valor santificador y purificador de la obra humana en el mundo;
- cabe presentar el purgatorio como proceso que dirige la fuerza del Espíritu hacia el abrazo definitivo con Dios;
- la comunión de los santos, concretada en el sufragio por los difuntos y en la intercesión de los mismos por los cristianos que van haciendo historia, recibe una explicación consonante en el dinamismo de la vida después de la muerte;
- todavía apunta la posibilidad de una *apokatástasis* en la que finalmente el hombre acabe abriéndose a la salvación.

C) El purgatorio

En la mentalidad occidental una idea muy difundida es la del purgatorio como un «infierno abreviado», en donde las almas de los difuntos sufren penas indecibles. Reina cierta confusión en torno a la idea de purificación, de su naturaleza y duración, que a veces se confunde con los días de indulgencia. Pero sobre todo impera la idea escolástica de la permanencia de un reato de pena temporal que es preciso satisfacer para poder ingresar limpio de pecado en el cielo. Como ya había hecho el concilio de Florencia (año 1438: *decretum pro graecis*), Trento afirma la purificación a través de unas categorías eminentemente penales, propias de la concepción soteriológica latina que, desde la Baja Edad Media, dominó continuamente en el pensamiento teológico y singularmente en el escatológico (1549: canon 30 de *justificatione*): perdón del *reatus poenae* y del *reatus poenae*, la *satispassio* y la *satisfactio*, la *expiatio culpae*, las *indulgencias* como mérito de la Iglesia peregrinante para compensar el *demérito* de los difuntos.

Los orientales prefieren hablar de purificación mística y espera, de anhelo suscitado por el Espíritu: el verdadero fuego del purgatorio sería el afán ardiente por el encuentro con Dios.

— De esta manera la concepción del purgatorio se mueve sobre todo para la Iglesia latina en una línea «retrospectiva», es decir, se trata únicamente de reparar los defectos, las imperfecciones y las escorias de la vida anterior. Los orientales, por el contrario, rechazan el lenguaje de la satisfacción penal y el de las penas expiatorias para adoptar la idea de una *purificación progresiva*, «prospectiva».

— Se trata, por consiguiente, en la perspectiva ortodoxa, no de una pena que haya que pagar, sino de un proceso de perfeccionamiento del espíritu a través del camino de purificación que se lleva a cabo en una ascensión progresiva mística del espíritu hacia Dios, en una obra divinizante y liberadora.

— El purgatorio será entonces un camino ascendente del espíritu a través de una serie de «aduanas», a lo largo de las cuales las potencias demoníacas retiran del equipaje de cada individuo lo que les pertenece y de esta manera el alma se va ali-gerando progresivamente, conservando tan sólo lo que le pertenece al Señor.

— Mientras que en Occidente la purificación se vincula a la Iglesia, asentando la doctrina de los méritos —el mérito de los unos contribuye al perdón de los otros y

las obras buenas de los unos son provechosas para los otros—, en Oriente se vincula a la obra del Espíritu Santo. Es la extensión de la comunión eucarística en donde el Espíritu Santo tiene una función muy especial: la de unir y la de hacer de esta unidad no un beneficio de pura supererogación, sino una necesidad interna del cuerpo —la expresión «naturalmente-sobrenatural» de la caridad recíproca y cósmica, la santidad—²².

— También la espiritualidad occidental y la oriental son diversas: «la ascesis oriental no es expiación, sino espiritualización deificante; y cuando los griegos hablan de sufrimientos purificadores no se refieren a la satisfacción penal: es absolutamente imposible usar el término mismo de «expiación purificatoria». Cuando hablan de penas, rechazan el aspecto concreto de «satisfacción», desechan la pena del fuego antes del juicio y niegan por tanto formalmente el *ignis purgatorius* y toda la doctrina romana del purgatorio en su aspecto jurídico.

— Al excluir la satisfacción penal, el Oriente enseña la purificación después de la muerte, no ya como pena que purgar, sino como continuación del destino, como purificación y liberación progresiva, como curación. Entre la muerte y el juicio hay una espera creadora: la oración de los vivos, las ofrendas que hacen por los difuntos, los sacramentos de la Iglesia intervienen y continúan la obra del Señor»²³.

— Por lo que se refiere al estado intermedio entre la muerte y el juicio, tanto Evdokimov como Bulgakov utilizan el término «purgatorio», según la tradición ortodoxa, pero no ya como un *lugar* especial distinto de la condición definitiva de condenación o de salvación inmediata, con anterioridad al juicio único final. El estado intermedio es sólo e intrínsecamente purgativo, en el que todavía no hay nada adquirido absolutamente y de forma definitiva, sino que continúa la obra de la redención, de la deificación del universo.

— Pero la doctrina del purgatorio, vista en esta clave de comunión y de profundización en la amistad «con Cristo», destaca además, como ya hemos indicado, la perspectiva comunitaria de solidaridad eclesial entre los muertos en Cristo y los hermanos que peregrinan en la condición de vida terrena. La praxis litúrgica de las plegarias-sufragios por los difuntos, interpretada en este sentido, es plenamente aceptada por la teología rusa de nuestros días en línea con su larga tradición.

D) El infierno

En el período contemporáneo la posición de la teología ortodoxa, aunque sigue conservando la concepción del infierno como separación de Dios, más que como castigo infligido por Dios, se ha distanciado en algunos puntos de su propia tradición. Así por ejemplo, S. Bulgakov parece referirse a la doctrina origeniana de la *apokatástasis* para sostener la apertura a un purgatorio universal, en donde sigue actuando

²² P. EVDOKIMOV: *L'Orthodossia*, Bologna, 1981, 475.

²³ *Ibid.* El Vaticano II (LG 49) se muestra sensible al lenguaje preferido por los orientales de «purificación» (*purificantur* en lugar de *purgantur*).

para todos en un período intermedio el dinamismo sin límites del Espíritu y la eficacia de los sufragios. «El verdadero problema, nos dice Bulgakov consiste en preguntarse, no ya si existe el purgatorio, sino si existe un infierno definitivo. En efecto, el infierno es un purgatorio»²⁴. Una vez más ha jugado en este sentido el «giro teológico» de una escatología del amor divino.

Varias son, por consiguiente, las ideas que han invitado a algunos teólogos rusos (especialmente a Bulgakov y Evdokimov) a replantearse el tema del infierno.

— En primer lugar, el tema de la eternidad de la condenación. Evdokimov, en consonancia con Bulgakov, tienden a ver la exclusión de la salvación tan sólo como un momento transitorio, no definitivo. Evdokimov observa que es inaceptable un lenguaje empeñado en hablar de la «eternidad del infierno». «La eternidad no es la medida del tiempo y no es sobre todo el infinito malvado, la ausencia de fin. La eternidad es el tiempo divino. Es una determinación cualitativa». La eternidad no puede concebirse como una forma vacía independiente de todo contenido, a la que pueda aplicarse cualquier objeto. Según Evdokimov, por este motivo «la concepción corriente de las penas *eternas* es solamente una opinión escolástica, fruto de una teología simplista (de naturaleza penitencial). Podría decirse quizás que el infierno no está en la eternidad, ni siquiera en el tiempo, en cuanto medida objetiva, sino en su subjetividad que lo priva de fundamento y lo convierte en un fantasma, en una forma de la inexistencia subjetiva»²⁵. De este modo la «eternidad» sería únicamente la duración del mundo transfigurado y divinizado, no la de un mundo roto y sin sentido, como sería una vida lejos de Dios.

— Por otra parte es imposible pensar que Dios prepare junto a la eternidad del reino de Dios, otra eternidad del infierno; eso sería en cierto sentido un fracaso del plan divino, una victoria aunque sólo fuera parcial del mal contra el proyecto de Dios.

— La creencia en el infierno entre el pueblo creyente se ha debido en gran parte a la preocupación eclesiástica de evitar el libertinaje y estimular el sentimentalismo; pero el argumento pedagógico del miedo no actúa ya en el mundo actual, sino que corre incluso el peligro de acercar el cristianismo al Islam. El temor ante las cosas santas salva al mundo de su insipidencia; el amor perfecto destierra el miedo (1 Jn, 4, 18).

— Está finalmente la necesidad de superar la idea de un Dios justiciero, inquisidor y verdugo, que en el mundo occidental ha impuesto su mentalidad jurídicista. El infierno no es creación de Dios; no se deriva directamente de la obra positiva de Dios, como si la condenación fuese infligida por él como un castigo intransigente, como un tormento eterno con que aplacar su justicia. Semejante imagen de Dios no corresponde a la de la revelación del Padre de Jesucristo. Las afirmaciones evangélicas sobre las penas eternas van en el sentido de una severa advertencia para que el hom-

²⁴ S. BULGAKOV: *L'Orthodoxie*, Paris 1932, 255-256. Sobre todo este tema, véase (en ruso) ZUZEK R.: *La transfiguración escatológica del mundo visible en Teología Rusa. Estudio de la doctrina corriente entre 1836 y 1917*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1980.

²⁵ P. EVDOKIMOV: *L'Ortodossia*, o. c., 475.

bre no traicione el amor de Dios, destruyendo de este modo por sí mismo el sentido de su propia vida²⁶.

— Para Berdiaeff, el infierno, como resultado real y objetivo, no es el puro no ser, sino la nada *personal*, la cosificación absoluta de la inercia, la objetivación de sí, la negativa voluntaria a vivir el reino de Dios, que es la única vida de la criatura. Mas, por otro lado, *el infierno personal eterno* tampoco existe: «el infierno está *aquí abajo* y no en el otro mundo; es *fenomenal* y no *noumenal*, está *en el tiempo* y no en la eternidad. Es en este nivel donde la vida se vive como incapacidad de amar, como infierno, como fallo en la realización del ser²⁷.

E) ¿Consumación del mundo inmanente o transcendente?

No es ésta precisamente la formulación rahneriana de este problema, que les gustaría utilizar a los teólogos rusos en su valoración de las realidades terrenas. Ellos aceptan sin vacilar la necesidad de la Energía divina y la responsabilidad del cristiano en la consecución de una sociedad de hermanos. Hablar de consumación inmanente o transcendente, de manera antinómica, les parece *a priori* una formulación sesgada y prefieren hablar de la *synergia* Dios-hombre en la realización de la creación y de la historia.

Algunos de los teólogos fueron fervientes seguidores del marxismo en su juventud (Berdiaeff, Bulgakov) y soñaron con la utopía del reino de la humanidad; todos ellos y muchos de los que no abandonaron su fe cristiana, sobre todo tras la revolución de 1917, experimentaron la desilusión y alimentaron el pesimismo ante un mundo irrealizable por el esfuerzo humano. Sólo cabía aguardar la solución apocalíptica de Dios. En su destierro de la URSS fue preciso mantener los ánimos y seguir esperando sin dejar caer los brazos: sus ideales cristianos de un Dios enamorado del mundo y su inserción activa en la vida histórica y social, como seres humanos responsables del proceso histórico, les ayudaron a buscar soluciones al problema teórico y práctico del compromiso por el mundo de Dios. En esta visión recogieron las instancias del movimiento eslavófilo, iniciado a mediados del siglo XIX por los cristianos laicos Khomiakov (1804-1860) e I. Kerenski (1806-1865), con su concepción de un cristianismo ruso (el único realmente válido), que en la aceptación de la cruz y del sufrimiento podría solucionar los problemas sociales e históricos de un pueblo oprimido por la tiranía zarista, pero en el que ardía lo mejor del «alma rusa», devolviéndole su auténtico sentimiento religioso para cumplir con su destino de ser testigo de Cristo en el mundo de hoy. Siguió estas ideas Soloviev (1853-1900). En literatura estas ideas fueron recogidas por Fedor Dostoyevski (1821-1881) y León Tolstoi (1829-1910). Era una visión espiritualista, que fácilmente podría caer en la «evasión» o «descompromiso»: el príncipe Michki, *El idiota* de Dostoyevski (1868), no logró mejorar a la sociedad ni pacificarla y necesitó el correctivo de la locura para poder sacudir a la

²⁶ *Ibid.*, 476-481.

²⁷ N. BERDIAEFF: *Essai de metaphysique eschatologique*, París, 1946, 265-266. Cf. también *Id.*, «La théorie du progrès et la fin de l'histoire», en *Le sens de l'histoire*, París, 1948, 168-169.

gente. Para otros, antiguos marxistas, Ernst Bloch (1885-1977) y su enfrentamiento crítico con las utopías sociales, constituyó la fuente de inspiración. Y no faltaron los que insistieron en la necesidad de una revolución desde abajo por el establecimiento de los valores humanos (que ha de reconocer y animar el cristiano) para el cumplimiento del proyecto de Dios.

A priori, el espíritu ortodoxo los orientaba hacia una visión positiva e ilusionada de un mundo que acabaría «deificándose», evidentemente por obra del dinamismo de Dios, sin cataclismos destructores, sino en una totalización de todos en el Todo, y una personalización de cada uno en su abrazo con el Amante.

Pero esto no eximía al hombre de su obra terrena, especialmente en el mundo convulsionado que nos ha tocado vivir. El mundo había de tener en este sentido una consumación inmanente, obra del esfuerzo humano. Pero esta inmanencia es también obra de la «Energía trascendente de Dios». Resumimos en este aspecto algunas ideas de Berdiaeff, allá por el año 1934, que sirvieron de inspiración, como hemos dicho, a la *Teología de la liberación* de Juan Luis Segundo.

a) *El esfuerzo humano, kerigma del Reino venidero*

El hombre, imagen del Padre Creador, redentor con Cristo de un mundo por hacer, promotor con el Espíritu del Reino definitivo, no puede eximirse de su responsabilidad con el mundo y con la historia, pregonando en el tiempo el cumplimiento del proyecto de Dios. Dios le dio por vocación al ser humano la libre creación y no la sumisión formal a su fuerza. Esta creación es la respuesta que da la criatura a la llamada dinámica del Creador. «El cristianismo se reconoce en el camino de la prueba, o es *a priori* un sistema estático que se aparta de este camino, es decir, del desarrollo creador. En la historia del cristianismo se ha abusado demasiado del método que consiste en preservar a «los pequeños» de este mundo de toda tentación. Se rehusaba el movimiento creador en nombre de esos pequeños²⁸.

b) *El esfuerzo humano realiza la kénosis de Cristo*

En esta lucha del hombre por hacer un mundo nuevo, «Dios aparece no ya bajo el aspecto de Creador, sino bajo el de Redentor y Salvador, el del Dios sufriente que toma sobre sí los pecados del mundo, que desciende al abismo, a la nada que ha degenerado en mal, y se manifiesta allí no ya en la fuerza, sino en el sacrificio... El sacrificio de Dios, la autocrucifixión divina, tiene que vencer a la mala libertad de la nada, vencerla sin violentarla, sin privar de ella a la criatura, sino sólo iluminándola»²⁹.

²⁸ Id., *Esprit et liberté*, París, 1933, 326-327.

²⁹ Id., *De la destination de l'homme*, París, 1935, 42-43.

Una escatología pensada sólo en términos gloriosos se resolvería en una visión triunfalista de la realidad, hecha de vencedores que pasan al lado de los abandonados y de los cadáveres de la historia misma, al lado del sufrimiento de los vencidos. De aquí entonces la importancia de la «eschatología crucis» que constituya ante todo una iluminación profética de la historia presente: en la cruz, en el esfuerzo laborioso y solidario de los hombres, Dios juzga al mundo presente, revela su deficiencia, su precariedad, su injusticia, su incapacidad, su presunción de salvarse por sí solo.

c) *El hombre se hace hombre —se diviniza— en la asunción de su tarea*

Es en su tarea terrena donde el hombre alcanza su plenitud (su *theosis*). En ella se supera la fuerza contraria al amor, la «inercia del ser», la objetivación de esa inercia. Es allí donde el hombre consigue su libertad. «En la realización de su obra, el hombre se ve ligado por el material del mundo, depende de los demás hombres, se siente pesado y ha perdido el ardor primitivo. Por eso existe una desproporción trágica entre la incandescencia creadora, en la que se engendran los proyectos, las intuiciones, las formas, y la atmósfera glacial de la realización legalista... Y esta extinción existe en cada obra, cuadro, estatua, en cada buena acción, en cada institución social, como en la vida de la Iglesia cuando ésta se organiza en la tierra. Frente a esta pesadez de la materia, el principio que asegura la cohesión más exterior, la organización más sumaria y elemental de los cuerpos físicos, está la gracia, principio de libertad, de novedad y de iniciativa interior³⁰. Es que la gracia —la humanidad consumada— ha de objetivarse en la historia y someterse por así decirlo a las leyes de este mundo, encarnándose en sus estructuras³¹.

d) *La historia demuestra su incapacidad de realizarse sin Dios*

La historia presente de la humanidad, a pesar de la resurrección de Jesús, sigue siendo una historia que no manifiesta todavía (a no ser de forma anticipada en el plano del testimonio y de la fe) que se ha cumplido ya el triunfo final de Dios sobre la injusticia y sobre la muerte. Por eso mismo el anuncio cristiano del Cristo resucitado, que es ya un acontecimiento de cumplimiento de las promesas, remite sin embargo ulteriormente a una conclusión como acontecimiento global de toda la historia universal, hasta poder ser verificable para todos. La *parusía* es ese momento final del acontecimiento, Cristo como acontecimiento de un cumplimiento que afecta a la totalidad del tiempo de los hombres. Entre tanto, bajo la cruz el mundo revela su vejez; se declara el pasado como ya agotado, acabado; el hombre no puede permanecer anclado al mismo, so pena de caer en la propia nulidad (condenación). Al contrario, como palabra de amor, el trabajo y el esfuerzo abren al hombre una posibilidad nueva, una esperanza para el futuro que Dios ofrece a su criatura. La cruz revela al hombre que él es acogido por Dios a pesar de su miseria; de aquí es de donde nace la esperanza en un futuro nuevo.

³⁰ *Ibid.*, 171.

³¹ *Id.*, *Essai de metaphysique eschatologique*, o. c., 277.