

Revista Aragonesa de Teología

Año XVI - Nº 32 - 2010

Julio-Diciembre



Revista Aragonesa de Teología

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2010

Edita:

C.R.E.T.A.

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección:

José Alegre Aragüés

Comité de Redacción:

Pedro Fraile Yécora

Carlos Tartaj Sánchez

Julián Ruiz Martorell

José M.^a Andreu Celma

Confección y maquetación:

Sdad. Coop. Librería General, S.L.

Administración:

C.R.E.T.A.

Ronda Hispanidad, 10

50009 Zaragoza

Tel. 976 467 378

Suscripciones:

Secretaría del CRETA

Impresión:

Sdad. Coop. Librería General

ISSN: 1135-0447

D. Legal: Z-169/95

SUMARIO

	<u>Pág.</u>
EDITORIAL	5
1. <i>La esperanza de nuevo</i> Emilio Aznar Delcazo	7
2. <i>"Palabra de fuego" o "palabra de agua"</i> Pedro Ignacio Fraile Yécora	29
3. <i>Coyunturas y desventuras de Sigüenza en el pasado</i> Ángel Calvo Cortés	43
4. <i>El Dios que se expresa y se esconde en sociedad</i> Andrés García Inda	55
5. <i>Obra Diocesana Santo Domingo de Silos</i> Manuel Almor Moliner	71

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

Ronda Hispanidad, 10
50009 Zaragoza

EDITORIAL

DE CRISIS E INQUIETUDES

Sumido en la crisis económica, el mundo no ve más allá de las cifras, indicadores de una actividad material sobre la que se sustenta la vida diaria de tantos millones de personas. Sumida en otra crisis de relación con las estructuras del mundo, la Iglesia sigue pensando que las suyas son necesarias e imprescindibles como base de todo su organigrama para hacerse presente en un mundo que la necesita.

Las dos son crisis más profundas de lo aparente. En el mundo hay un trasfondo de valores que, por su crisis, provocan cataclismos económicos y sociales sin detenerse en el impacto humano de sus decisiones. En la Iglesia, el empeño por conservar las estructuras está contribuyendo a la feria de la confusión y a una crisis de identidad que le disminuye en su función de ser para el mundo y no para sí misma.

La crisis económica ha hecho mucho más clara la situación de falta de contenidos y fondo en la cultura occidental; ha mostrado que la racionalidad se ha convertido en un gran instrumento para la producción y la organización, pero el valor fundamental, tal como predijo el nihilismo, es el poder; la persona es más un productor-consumidor-votante que un sujeto de historia y, por lo mismo, creador de proyectos.

Es el botón de muestra que saca a relucir el gran déficit de nuestra cultura y nuestro mundo. La ausencia de proyectos personales y la reducción de los comunitarios a simples obras públicas. No hay proyectos porque no hay esperanza. Solo hay futuro a corto y medio plazo, en expresión tomada del lenguaje bursátil y que señala el horizonte hacia el que dirige su mirada la cultura de hoy.

Por otro lado, la situación de nuestras iglesias no está a la altura de las necesidades profundas y reales que justifican la existencia de una comunidad que no tiene fin en sí misma sino en el servicio de ofrecer al mundo lo que éste necesita, aunque no figure en la lista de sus peticiones expresas.

Llegó la crisis y nos encontramos con que los cristianos no tienen una formación religiosa para encararla porque lo económico parece no tener relación con la fe o algunos que se atreven a mirarla lo hacen con ojos y formación más propia de la década de los sesenta que de la actualidad.

Llega Hawking con sus afirmaciones rotundas sobre la irrelevancia de Dios para explicar el mundo y su origen, y los cristianos con sus pastores no tienen sensibilidad para entender la polémica profunda y apasionante que se está gestando en el mundo sobre las preguntas que surgen en los límites de la investigación científica.

Debate complejo que está constituyendo el nacimiento de una nueva metafísica y de una nueva teología natural. Campo que, como nos dijera Juan Pablo II, constituye un nuevo horizonte de evangelización, quizás el más crucial en el sentido de la relación con la cultura y al que debemos dedicar personas y esfuerzos para poder establecer un diálogo con la ciencia desde una comprensión bíblica y religiosa.

No somos camareros a demanda ni ofrecemos religión a la carta, pero sí debemos mirar más hacia fuera y menos al detalle de nuestro uniforme. Sí debemos cultivar más las actitudes de servicio que las habilidades de escalada, el sentido de unidad comunitaria que las diferencias de prestigio y jerarquía, la identidad fundamental de la fe que los fundamentalismos ideológicos o las simpatías personales.

Nuestra Comunidad es –debe ser– el grupo humano más abierto, acogedor y comprensivo con todos, especialmente con los muchos que van errantes buscando dónde encontrar esperanza y acogida; pero, a veces, ofrece un rostro severo de reprimación y rechazo que nada tiene que ver con el Padre del hijo pródigo, más bien parece la imagen del hermano mayor, legalista y justiciero.

Mientras el mundo vaga sin otros rumbos que las encuestas de opinión y las próximas elecciones, hay una crisis de liderazgo en el mundo y en la Iglesia que convoque a la colaboración y la participación por encima de premios y pagos, de reconocimientos y agradecimientos. Eso solo fomenta el servilismo y la adulación, no el compromiso libre y entusiasta.

Somos la Comunidad que más puede ofrecer. Solo hay que buscar en el Evangelio lo realmente importante, lo esencialmente religioso, lo específicamente cristiano. Pero eso exige un proceso de búsqueda al que ya no estamos acostumbrados. Hemos dejado de ser, como Abraham y como nuestros padres judíos, nómadas. Nos hemos instalado en esquemas, modos de vida y costumbres. Hay que salir de nuevo al desierto, a la intemperie, al camino, y llevar lo imprescindible. Lo demás se convierte en peso que impide avanzar, cansa y desanima.

La esperanza de nuevo

Reflexiones sobre escatología a propósito de la encíclica *Spe salvi*

Rev. Aragon. Teol. 32 (2010)

Emilio Aznar Delcazo

Han pasado ya tres años desde la publicación de la segunda encíclica de Benedicto XVI, *Spe salvi*, dada en Roma el 30 de Noviembre de 2007, fiesta del Apóstol San Andrés. El Papa se propone con este documento profundizar en los contenidos de una auténtica y genuina esperanza cristiana.

Una encíclica no es un tratado de teología sistemática, pues tiene su propio género, el epistolar. Pero para ese propósito se sirve de algunos argumentos teológicos que versan en este caso sobre la esperanza como virtud teologal. Las aportaciones de otros tratados jalonan el texto: el misterio de Dios, la cristología, la redención..., pero si hay un tratado directamente relacionado con la misma, además del de virtudes, es precisamente la escatología. Y esto por dos razones. La primera más evidente, pues trata temas como la vida eterna (nº 10-12), el cielo (nº 13), el juicio (nº 41-48), el infierno (nº 45), el purgatorio (nº 46-48). La segunda, por el enfoque con el que aborda esos *otros* temas escatológicos menos relacionados con el tratado tradicional, por ejemplo el de la salvación comprendida como realidad comunitaria (nº 14), la relación entre el anhelo de una salvación definitiva con la edificación del mundo presente (nº 15 y 35), el proceso histórico a través del cual la esperanza cristiana se ha espiritualizado y ha sido sustituida en el campo de la vida humana por la fe en el progreso (nº 16-22), la relación entre las esperanzas cotidianas y la gran esperanza (nº 27), el carácter crístico de la salvación y la apertura fundamental a los demás (nº 28), la perspectiva del juicio en la vida ordinaria (nº 41), la dialéctica entre justicia y gracia en el tema de la retribución (nº 44 y 47).

Benedicto XVI incluye los postulados dogmáticos sobre las realidades futuras en un discurso que los integra en lo que podríamos llamar una *teología de la esperanza*. Y no al modo de esa teología de la esperanza de los años 60 liderada por J. Moltmann que es continuada por J. B. Metz con su teología política, pues el cristianismo no puede ser considerado como una mera herramienta para cambiar el mundo; así lo discierne el propio J. Ratzinger en su Escatología de los años 70. La teología de la esperanza de la que hablamos es la que intenta sacar el contenido del tratado de los límites marginales de las postrimerías para incluirlo en el centro mismo de la teología y de lo teologal. Y esta puede que sea una de las aportaciones más decisivas de esta encíclica, pues es

como la música de fondo sobre la que se van articulando los distintos argumentos. Parece estar en el trasfondo la convicción del Papa de que tal vez una mala comprensión de este punto sea la causa de una evidente perversión del genuino concepto de esperanza cristiana, como así denuncia en algunos momentos con extrema delicadeza, por cierto. No se concibe ya una escatología cristiana que explicita sus contenidos bíblicos, teológicos y sistemáticos sin antes tratar de vislumbrar cuáles son esas esperanzas que están en el corazón de la humanidad y hacen de la propuesta cristiana algo relevante para el hombre de cada tiempo; cuáles son los prejuicios que le impiden acoger el mensaje de su propia salvación; cuáles las particulares dificultades culturales de la época y cuál la reflexión antropológica dispositiva sobre el hombre y el tiempo que haga creíble y pertinente hoy una esperanza teológica.

Es mi propósito decir alguna cosa de peso sobre la esperanza al hilo de la encíclica desde un punto de vista teológico. Espero que mis palabras sean sobre todo de estímulo espiritual y fraterno¹. Para lograr el objetivo, intentaré poner en relación su mensaje con algunas reflexiones de actualidad que, aunque responden a inquietudes sentidas de carácter pastoral, son de indudable interés para la teología sistemática, en concreto para el tratado de escatología.

La quiebra de las utopías de la modernidad

a) Una quiebra que se consolida

La menor repercusión mediática de esta segunda encíclica papal se debe seguramente a que sus contenidos no son especialmente polémicos, que es lo que desgraciadamente con relativa frecuencia da notoriedad a los documentos del Magisterio.

Sin embargo, la razón profunda que explica esta débil reacción se encuentra más bien en la insignificancia conceptual de este tipo de contenidos para una cultura occidental que está de vuelta de los grandes ideales de la humanidad. La esperanza ha podido ser una categoría clave en el siglo XX como consecuencia del desarrollo de las grandes utopías históricas nacidas de distintos tipos de humanismos. Éstas han aglutinado los esfuerzos y sacrificios del ser humano en favor de una humanidad nueva. Agotada en sus fundamentos esta dinámica espiritual por motivos sobradamente conocidos, la esperanza no tiene hoy en día el papel primordial que le confería un contexto utópico.

¹ El presente artículo reproduce en su contenido fundamental la conferencia pronunciada por el autor en el marco de la jornada sacerdotal de la Diócesis de Zaragoza el día 12 de Mayo de 2008. Para una presentación más precisa sobre la encíclica y un estudio detallado, ver: Profesores de la UPSA, *Salvados en esperanza. Comentarios a la Encíclica de Benedicto XVI Spe Salvi*, Salamanca 2008.

La posmodernidad no fue una crisis pasajera, sino que, por el contrario, se nos ha aposentado definitivamente como el humus nutricional que configura la comprensión vital de las nuevas generaciones. Es como una corriente de fondo que lo impregna todo: La postulación de la sosegada aceptación de lo finito como el único marco en el que es posible vivir la vida con coherencia, en la línea de Enrique Tierno y su obra paradigmática *¿Qué es ser agnóstico?* La renuncia a todo proyecto utópico, el descrédito de todo metarrelato, la voluntad expresa de no querer ser salvados de nada ni por nadie, en la línea de lo que filósofos como G. Vattimo o J. Sádaba han desarrollado. La convicción de que el hombre no puede realizarse de forma acabada porque no hay un Dios que lo realice y porque la empresa de la autorrealización con la que soñaron los humanismos del siglo XIX es tan mítica como la misma idea de Dios, en la línea de E. M. Ciorán², siguen siendo las premisas intelectuales que configuran el pensamiento y las actitudes vitales de la cultura contemporánea.

b) La desactivación de la esperanza

Si lo único a lo que el hombre puede aspirar está diseñado en términos de finitud, si cualquier proyecto o esperanza utópica son irrelevantes y si, además, el hombre ha de desistir de la empresa de su propia realización, y mucho menos relacionarla con Dios, y éste es nuestro sustrato cultural, es evidente entonces que la categoría de la esperanza ha sido vaciada de contenido, totalmente desactivada.

¿Qué nos queda entonces? Nos queda sólo el disfrute de las pequeñas esperanzas. Se trata de orientar todos los deseos del hombre al modesto horizonte de lo cotidiano, a la serena y lúcida instalación en la fugacidad, con la convicción de que, incluso en su obvia precariedad, sólo el presente cuenta verdaderamente³. Las metas parciales que a veces el hombre mismo se marca van dando sentido a su carácter *futurizo*⁴ y colman en parte su anhelo de vivir abierto a una realidad que se le ofrece como promesa. Sin embargo, por muchas que sean las esperanzas que se suceden a lo largo de la existencia del hombre, su cumplimiento siempre dejará al descubierto el carácter limitado de las mismas⁵. El recurso sustitutivo a ese tipo de esperanzas constituye la prueba más evidente de la desactivación de la esperanza.

² Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Santander 1991, 319.

³ C.E.E., Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, *Esperamos la resurrección y la vida eterna*, Madrid 1995, nº 5.

⁴ Cf. J. Marías, *Antropología metafísica*, Madrid 1970, 23.

⁵ "A lo largo de su existencia, el hombre tiene muchas esperanzas, más grandes o más pequeñas, diferentes según los períodos de su vida. A veces puede parecer que una de estas esperanzas lo llena totalmente y que no necesita de ninguna otra. En la juventud puede ser la esperanza del amor grande y satisfactorio; la esperanza de cierta posición en la profesión, de uno u otro éxito determinante para el resto de su vida. Sin embargo, cuando estas esperanzas se cumplen, se ve claramente que esto, en realidad, no lo era todo." Benedicto XVI, Carta Encíclica *Spe salvi*, 2007, nº 30.

Ni siquiera el término resiste en un contexto religioso, pues aunque la idea de esperanza goza del aparente prestigio de ser una categoría estéticamente atractiva y sugerente, cuando la empleamos con un significado trascendente, y debido al vaciamiento de sentido apuntado, aparece al hombre de hoy como excesivamente extraña, ajena, mágica y hasta un tanto esotérica.

c) Del pensamiento utópico a la fe en el progreso

Las utopías modernas han sido definitivamente desbancadas por la fe en el progreso, que es el concepto que maneja la encíclica, pero no ya en su primera versión cargada de idealismo altruista a la búsqueda de una humanidad nueva y, por tanto, teniendo ante sí un destino universal por el que las personas entregan su vida y sus desvelos; sino más bien en su peor versión, la que se limita exclusivamente al círculo privado de una ética del bienestar que ha hecho del hedonismo subjetivo el criterio último de felicidad humana. El culto cínico al propio provecho como única meta de la vida no deja de ser precisamente el resultado de la falta de causas históricas en las que creer y por las que luchar⁶.

La encíclica, que tiene la lucidez de descubrir el camino paralelo que han recorrido en la modernidad la fe en el progreso y la esperanza cristiana, tiene ante todo la virtud de desenmascarar los peligros de ese *"reino del hombre"* construido sólo con los cimientos de la ciencia y de la praxis y presentado en su vertiente política como el dominio de la razón y la libertad. Más allá del rechazo a la última versión de la fe en el progreso como una ética del bienestar, el Papa hace además una crítica global incluso de su mejor expresión, la clásica, para afirmar con rotundidad que, en la época moderna, la concepción de la vida que pone su fundamento en los conocimientos de la ciencia y de una política científica hace que la esperanza se aleje cada vez más en cuanto que siempre se emplaza en un mañana distante, que el pretendido *"para todos"* no siempre se refiera a mí y que la esperanza se afirme contra la libertad, pues se hace depender exclusivamente de un cambio de estructuras⁷. La esperanza nunca se puede sustraer al hecho de que el ordenamiento de las realidades humanas ha de ser tarea personal de cada generación⁸ y de que ha de haber una correspondencia entre el progreso técnico y la formación ética del hombre⁹.

⁶ Cf. Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, *Esperamos la resurrección y la vida eterna...*, n° 6.

⁷ *Spe salvi*, n° 30.

⁸ *Spe salvi*, n° 25.

⁹ *Spe salvi*, n° 22.

El adelgazamiento de la vivencia escatológica de la fe en la comunidad cristiana

La irrelevancia de la esperanza en la cosmovisión contemporánea tiene también su manifestación en el seno de la comunidad cristiana. La vivencia de la fe no se sustrae a este influjo. Cuando el Papa pide una autocrítica a la Iglesia y nos invita a que aprendamos de nuevo en qué consiste nuestra esperanza, qué tenemos que ofrecer al mundo y qué no podemos ofrecerle, y además dice que el cristianismo moderno debe aprender a comprenderse a sí mismo a partir de sus propias raíces¹⁰, está reconociendo de hecho una deficiente vivencia de la esperanza cristiana.

a) Se cree en Dios y no se espera la vida eterna

Tal es el diagnóstico que los Obispos españoles hacen de la situación, al sentirse obligados a escribir un documento en el año 1995, que lleva por título *Esperamos la resurrección y la vida eterna*¹¹. Según las encuestas, los españoles creemos en Dios pero no esperamos la vida eterna. Es decir, no pocos de los que se declaran católicos, al tiempo que confiesan creer en Dios, afirman que no esperan que la vida tenga continuidad alguna más allá de la muerte¹². Parecido también es el motivo que le lleva a D. Elías Yanes Álvarez a escribir la carta pastoral de Adviento de 2001 refiriéndose a la esperanza como la actitud característica de los discípulos de Jesucristo¹³.

b) Algunas manifestaciones significativas: lenguaje, práctica, oración y creencias

Se oyen voces de protesta en la Iglesia denunciando que hoy en día ya no se habla ni se predica sobre las realidades futuras, que no se habla de los novísimos. Esto, que es así, no deja de ser un síntoma más de lo que se ha dado en llamar el *adelgazamiento de la vivencia escatológica de la fe en la comunidad cristiana*¹⁴. La

¹⁰ *Spe Salvi*, n.º 22.

¹¹ Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, o. c. Un texto que tiene como contenido principal la esperanza cristiana, apareciendo el término en los tres primeros epígrafes de los cuatro que articulan el documento: I. La esperanza amenazada; II. La razón de la esperanza cristiana; III. Algunos desafíos a los que se enfrenta hoy la esperanza cristiana; y IV. Conclusión: anunciemos con la vida al vencedor de la muerte.

¹² *Ib.*, n.º 2.

¹³ E. Yanes, *Cristo gozo y esperanza de los hombres*, Carta pastoral, Adviento 2001, n.º 5. Este documento tiene su origen en las reflexiones de la Xª Asamblea del Sínodo Universal de los Obispos, que, reunido en Octubre del 2001, trató el tema de *El Obispo ministro del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo*. Su intención, la de "ver con más claridad cómo la esperanza cristiana debe impregnar toda la vida espiritual del cristiano y toda la acción pastoral de la Iglesia."

¹⁴ G. Uribarri, *La escatología cristiana en los albores del siglo XXI*, en *Estudios Eclesiásticos* 79 (2004), 3-28.

causa de este adelgazamiento no puede ser sólo imputable a una deficiente predicación, sino que hemos de considerar sobre todo lo anteriormente expuesto acerca de la esperanza en general y la esperanza cristiana en particular. Veamos algunos síntomas en el lenguaje, en la práctica, en la oración y en las creencias.

En el lenguaje. Cuando nos referimos a alguien que ha muerto, solemos añadir la innecesaria expresión de “esté donde esté”. ¿no es éste un signo elocuente de un escepticismo hondo sobre la esperanza futura?

En la práctica. La generalización de la incineración en nuestra sociedad, práctica, por cierto, perfectamente admitida en la Iglesia siempre que con la misma no se quiera hacer expresión pública de un desacato a la fe cristiana, no deja de manifestar una desconfianza progresiva en el dogma de la resurrección de la carne al final de los tiempos. Muchos cristianos así lo sienten. Si a esto añadimos la moda de esparcir las cenizas en la naturaleza, ¿no estamos acaso postulando que la plenitud del hombre está en la disolución en el todo y sembrando una duda sobre el carácter personal que tiene la salvación cristiana y el intransferible nombre propio de cada uno ante el Dios que nos ofrece como contenido de la salvación nuestra más personal realización?¹⁵.

En la oración y la liturgia. La bella y emotiva frase de consuelo con la que adornamos nuestras exequias, que consiste en encomendar la pervivencia del que acaba de morir al recuerdo de los que quedamos en este mundo ¿no expresa en el fondo un menoscabo de la confianza que, guiada por la fe, únicamente cabe depositar en Dios mismo? La vida de los que han muerto necesita un fundamento más sólido que el que pueda proporcionar el recuerdo del ser humano como criatura limitada en el tiempo, y la garantía de su memoria, junto con el querer del hombre, el corazón de Dios¹⁶. Para el hombre sólo existe confianza cierta cuando es Dios el fundamento de su vida y de su muerte. Sólo Él es la garantía de su vida futura, el que *no dejará a su fiel sufrir la corrupción* (Sal 16, 10). Como dice San Pablo refiriéndose a Jesucristo: *si vivimos, vivimos para el Señor; y si morimos, morimos para el Señor. Así pues, tanto si vivimos como si morimos, somos del Señor* (Rom 14, 8). Miguel de Unamuno, que tenía clara la memoria olvidadiza del prójimo y estimaba en mucho el asunto de la pervivencia, encomienda su recuerdo a la inmortal Salamanca en sus poemas sobre Castilla, en unos versos que se pueden leer a la entrada de la que fue su casa:

*Del corazón en las honduras guardo
tu alma robusta; cuando yo me muera
guarda, dorada Salamanca mía,
tú mi recuerdo.*

¹⁵ Una reflexión antropológica sobre el sentido humanizador que tiene una lápida con un nombre y una fecha, tal vez una foto, tal vez una cita evangélica, como la memoria asible del que ha muerto y espera su vida definitiva encomendado a la oración del prójimo, la de Olegario González de Cardedal, en un artículo que lleva el significativo título de “Cenizas y personas” (*El País*, martes 25 de Octubre de 2005). Recopilado en la publicación del autor *Al ritmo del diario vivir*, Madrid 2007, 75-78.

*Y cuando el sol al acostarse encienda
el oro secular que te recama,
con tu lenguaje, de lo eterno heraldo,
di tú que he sido.*

En las creencias. La instintiva aversión contemporánea a la idea de juicio tal como se ha entendido en la experiencia cristiana tradicional es incongruente con el legítimo deseo de una justicia que supere definitivamente la parcialidad e injusticia de los hombres. El Papa, consciente del debilitamiento de la fe en el juicio final, lo propone como *lugar de aprendizaje y ejercicio de la esperanza*¹⁷. Es precisamente a propósito del juicio donde se ve con claridad cómo las realidades futuras impregnan el sentido de la vida al expresar su sentido como criterio para ordenar la vida presente, llamada a la conciencia y esperanza en la justicia de Dios¹⁸, ilustrando de este modo una de las tesis centrales de este documento magisterial: que Cristo nos ha comunicado ya la sustancia de las realidades futuras y de este modo la fe cristiana se convierte en esperanza que transforma y sostiene la vida. En ese sentido la fe es *performativa* y no meramente *informativa*¹⁹.

A la difícil comprensión del juicio escatológico en nuestros días habría que añadir las dificultades que provoca la idea de la resurrección de los muertos, la relativa aceptación de doctrinas sobre la reencarnación, la proliferación de la tanatología y el culto a los muertos, así como el cultivo de la quiromancia y todo tipo de videncias que nos proponen una comunicación real con los difuntos. De alguna manera, todas estas tendencias presionan también sobre la conciencia de muchos cristianos desvirtuando el contenido central de la fe en la resurrección y en la vida eterna.

c) La desafección por la vida eterna

Pudiera parecer a primera vista que el escepticismo relativo a las creencias no es relevante para la vida cristiana. La tendencia unilateral a hacer de la experiencia de fe

¹⁶ A la misma conclusión llega J. Ratzinger cuando en el estudio del tema de la pervivencia más allá de la muerte según el Antiguo Testamento considera como insuficientes las dos formas bíblicas de perpetuarse el hombre, a saber, sus hijos y su recuerdo: *"El hombre no tiene consistencia en sí mismo y por tanto sólo puede permanecer en los demás. Pero también sabemos que en ellos sólo estamos como una sombra y además no de forma definitiva, porque ellos también desaparecen. Pues bien, si esto es así, sólo puede haber un apoyo verdadero: el que es, el que no pasa ni cambia, el que permanece en medio de los cambios y en las contingencias, el Dios de los vivientes... En él puedo permanecer no sólo como sombra, porque en él estoy en la realidad más cerca de mí mismo que cuando intento estar sencillamente en mí."* J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, 9ª ed., Salamanca 2001, 252-253.

¹⁷ *Spe salvi*, n° 41.

¹⁸ *Ib.*

¹⁹ *Spe salvi*, n° 8-10.

sobre todo una vivencia, no nos deja entrever la gravedad de la actual indiferencia ante unas formulaciones que son algo más que meros principios teóricos. Algunos siguen creyendo que es posible y hasta deseable una práctica cristiana auténtica desvinculada de una ortodoxia. Si a esto le añadimos que los contenidos escatológicos de la fe cristiana son frecuentemente sentidos como pertenecientes a un futuro lejano y distante, entenderemos mejor un fenómeno generalizado en la conciencia creyente que doy en definir como de *desafección por la vida eterna*. Es decir, la convicción de que podemos ser cristianos auténticos al margen de esta realidad teológica.

El fenómeno es bien sorprendente pues, en línea con las expresiones de escepticismo que a veces utilizamos y a las que ya me he referido, estamos convencidos de que para vivir con autenticidad nuestra relación con Dios es mejor despojarla de cualquier rasgo retributivo que pueda empañar el desinterés y la entrega que son característicos del acto de fe. Es decir, que se pretende amar a Dios sobre todas las cosas no por el provecho calculado que pueda obtener de tal acción, sino por puro amor. Expresión máxima de esta pureza desinteresada queda expresada en el conocido soneto castellano que no me resisto a recoger en estas páginas:

*No me mueve mi Dios para quererte
el cielo que me tienes prometido;
ni me mueve el infierno tan temido
para dejar por eso de ofenderte.*

*Tú me mueves, Señor; muéveme el verte
clavado en una cruz y escarnecido;
muéveme ver tu cuerpo tan herido;
muévenme tus afrentas y tu muerte.*

*Muéveme, en fin, tu amor, y en tal manera,
que aunque no hubiera cielo, yo te amara,
y aunque no hubiera infierno te temiera.*

*No me tienes que dar porque te quiera;
pues, aunque cuanto espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera.*

Bellas palabras y sentimientos que expresan un amor puro y una gratuidad absoluta, pero que son más aceptables por lo que apuntan que por lo que afirman. En el cristianismo Dios no es creído, adorado y amado a costa del hombre, ni el hombre ama y adora a Dios a costa de su propio deseo y anhelo de felicidad. Amor de Dios y felicidad del hombre van inseparablemente unidos²⁰. Por tanto, el fenómeno al que me

²⁰ Cf. O. González de Cardedal, *Raíz de la esperanza*, Salamanca 1995, 243.

vengo refiriendo no habría que interpretarlo como una expresión de desprendimiento desinteresado en la relación con Dios, sino como el síntoma de un mayúsculo despiste.

El cristiano que cree poder vivir su fe desconectándola de un interés y una ilusión por la vida eterna como fuente de esperanza que ilumina la vida no ha entendido ni palabra de esa parábola tan controvertida pero tan certera del administrador sagaz (Lc 16, 1-13). A primera vista nos repugna el comportamiento inmoral del sujeto en cuestión; pero lo que el relato somete a nuestra consideración es la astucia del que ha sabido interpretar lo que había que hacer en ese momento y ha obrado en consecuencia. Ha comprendido lo que estaba en juego y ha sabido lo que le convenía. De ahí la felicitación hecha elogio admirativo del amo porque entiende que ha obrado con sagacidad. “*Sabe lo que le pertenece*” dicen en nuestros pueblos para alabar el talante de los que son plenamente conscientes de cada circunstancia de la vida. La pretensión de vivir la fe al margen de su relación constitutiva con la vida eterna y las realidades futuras, como si nada tuviera que ver el presente experimentado con el futuro anhelado, además de un claro síntoma de repliegue en lo inmanente y de desconfianza en el misterio de Dios, es la expresión del desconcierto de un hombre que no sabe lo que le conviene ni lo que le pertenece.

Se puede establecer en la comprensión de este fenómeno un cierto paralelismo con lo ocurrido con el modelo cristológico de corte liberal que ha pretendido sustraer a la conciencia de Jesús el conocimiento sobre el valor redentor de su vida y de su muerte. Como si nada del misterio de la redención en lo que tiene de amor definitivo de Dios por todos y cada uno de los hombres hubiera sido querido, anhelado, anticipado por Jesús en su existencia histórica, siendo así la redención una innovación absoluta por parte del Padre, que nada tiene que ver con la actitud proexistente del Hijo²¹.

Las causas que explican esta desafección del cristiano por la vida eterna son variadas. Podríamos intentar una clasificación de las mismas para distinguir aquellas que tienen su origen en las corrientes del pensamiento moderno y, por tanto, configuran la conciencia contemporánea, de las que se derivan de una deficiente presentación del mensaje cristiano.

Entre las primeras destaca el prejuicio marxista de la religión como opio del pueblo interiorizado en la conciencia creyente. Se da entre nosotros una convicción generalizada de que la fe en la vida eterna ha supuesto y sigue suponiendo para muchos una vía de escape y de huida del mundo que incapacita a los cristianos para comprometerse con el progreso de esta historia. La religión, orientando la esperanza del hombre hacia una vida futura ilusoria, lo apartaría de la construcción de la ciudad terrestre²². La acusación de los no cristianos en este sentido puede que sea hoy en día

²¹ Cf. H. Schürmann, *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, Salamanca 2003.

²² Cf. Concilio Vaticano II, Constitución *Gaudium et Spes*, n° 20; Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, o. c., n° 24.

menos virulenta, pero no menos honda. Y la percepción por parte de los cristianos de este argumento sigue acomplejando a muchos. No habría que minusvalorar en absoluto esta crítica externa. Así lo entiende al menos el Concilio Vaticano II, cuando de forma reiterativa intenta desactivar en la Constitución *Gaudium et spes* esa perversión del pensamiento moderno que se empeña en hacer incompatible la fe en el mundo futuro con el compromiso con las realidades temporales: “*Enseña además la Iglesia que la esperanza escatológica no disminuye la importancia de las tareas terrenas, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su cumplimiento*”²³.

Y así parece entenderlo también el Papa en la encíclica cuando al explicar el texto de Heb 11, 13-16 en el que se dice que los cristianos son huéspedes y peregrinos en la tierra añorando la patria futura, insiste en que este pensamiento no remite simplemente a una perspectiva futura, sino que se refiere a algo muy distinto: que los cristianos reconocen que la sociedad actual no es su ideal y que por pertenecer a una sociedad nueva están dispuestos a trabajar por su extensión en el mundo anticipando su esperanza en una peregrinación comprometida²⁴. La esperanza que se orienta hacia algo más allá del mundo, por eso mismo tiene que ver con la edificación del mundo. Así lo ha acreditado el cristianismo a lo largo del tiempo. Testimonios históricos de esta verdad son, por ejemplo, la lucha por la salvaguarda de la civilización occidental frente a los nuevos pueblos en tiempo de San Agustín, la responsabilidad de la vida monástica en la Edad Media o la consideración de la nobleza del trabajo humano que, proveniente del mundo judío, las reglas de San Agustín y de San Benito se encargan de extender por el orbe cristiano²⁵.

d) Una nueva comprensión del cristianismo a partir de sus propias raíces

Hay un segundo tipo de causas que explican el fenómeno de la desafección del cristiano por la vida eterna: son las que tienen que ver con una deficiente presentación del mensaje. Esta dificultad incluye tanto la forma en la que se han expresado las doctrinas teológicas como su grado de aceptación, reinterpretación y desnaturalización inherentes a todo proceso doctrinal.

Al proceso descrito con tino en la encíclica que explica históricamente por qué lo que antes se esperaba de la fe en Jesucristo ahora se espera de la ciencia y la praxis, un proceso que recorre la época moderna y desemboca en lo que conocemos como fe en el progreso²⁶, habría que añadir el propio movimiento interno de la cristología con la irrupción de la categoría *reino de Dios* en la teología cristiana y la consiguiente *escatologización* de

²³ Concilio Vaticano II, GS n° 21, 3; cf. 34, 3; 39, 2.3; 43, 1; 57, 1.

²⁴ *Spe salvi*, n° 4.

²⁵ *Spe salvi*, n° 15.

²⁶ *Spe salvi*, n° 16-21.

la cristología²⁷. La convergencia en el tiempo de ambos movimientos ha reforzado la gravedad de sus efectos. Es decir, mientras que en el primer caso la fe en el progreso ha ocupado el gobierno de lo mundano relegando la fe cristiana a un ámbito de realidades privadas y ultramundanas al margen de la vida terrena, en el segundo, por el deslizamiento de la cristología a la categoría de “reino de Dios”, la escatología ha descuidado el imaginario cristiano del más allá y lo ha considerado en la práctica irrelevante para la comprensión de Dios y del destino del hombre.

No ha ayudado tampoco mucho a una cordial aceptación de estas verdades la orientación con la que la teología ha abordado tradicionalmente las cuestiones escatológicas, situándolas en las postrimerías, como un apéndice de la teología, excitando a veces un interés más topográfico que existencial, lo que conocemos como *geografía de las ultimidades*, utilizando el dato bíblico sólo a modo de información privilegiada sobre las realidades futuras, con una cierta querencia a una apocalíptica rupturista que lleva a la desconexión entre mundo presente y mundo futuro, insistiendo en una visión de Dios para toda la eternidad que no tiene nada de estimulante y, sobre todo, dejando a Cristo al margen de la comprensión escatológica²⁸.

Si profundizamos un poco más partiendo de la coherencia interna de los contenidos de la fe en la línea del giro marcado por el Concilio Vaticano II hacia la historia y el mundo, que atiende mucho más a la dimensión histórica y cosmológica del esperado futuro de nuestra consumación última²⁹, descubrimos además un triple déficit³⁰: El del *individualismo* que se manifiesta en el desplazamiento de la pregunta acerca del fin de la historia a favor de la pregunta acerca del fin de la existencia singular, con el consabido protagonismo de la muerte y de la pregunta sobre el destino inmediato del hombre al margen de la humanidad y de los acontecimientos escatológicos finales. El del *espiritualismo* que centra la representación del ser personal del hombre en la tesis de un alma separada y en la categoría de inmortalidad del alma como la forma de respuesta al interrogante sobre su destino personal de la mayoría de los cristianos³¹. Y

²⁷ Cf. G. Uribarri, *La escatología cristiana en los albores del siglo XXI...*

²⁸ Tal vez el más merecido reproche que el pensamiento moderno ha hecho a la escatología cristiana haya sido su carácter mítico. Las cuestiones sobre los contornos, dimensiones y propiedades de las cosas últimas, tales como la visión beatífica, el fuego del infierno y hasta del purgatorio, la identidad, cualidades y figura del cuerpo resucitado, la cuestión de si el fuego del infierno es metafórico o real, y en este último caso, cómo puede afectar un agente material al alma, entidad inmaterial donde las haya, y otras de parecido cariz han causado honda perplejidad tanto en propios como en extraños. Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid 1996, 23.

²⁹ Cf. M. Kehl, *Escatología*, Salamanca 1992, 11-12.

³⁰ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación...*, 24-25.

³¹ La misma Comisión Teológica Internacional, que es sensible a lo problemático que resulta un dogmatismo escatológico que entienda la comunión última con Dios como algo meramente espiritual, matiza mucho el lenguaje sobre el alma y, admitiendo una necesaria dualidad, que no dualismo, se limita a reconocer su subsistencia en función de la necesaria continuidad entre el ser humano que vivió y el que resucitará. Comisión Teológica Internacional, *Algunas cuestiones actuales de Escatología* (1990), en *Documentos 1969-1996*, 2ª ed., Madrid 2000, 455-498.

finalmente el de la *desmundanización* que deja sin contenido la doctrina de la nueva creación e introduce un esquema sustitutivo propio de la mejor apocalíptica, es decir: este mundo que conocemos está destinado a perecer para dar paso a otro mundo que habrá de ser necesariamente “creación de la nada” (*creatio ex nihilo*), quedando así en entredicho la densidad teológica de la actividad del hombre sobre el mundo, el concepto mismo de creación que surge del amor creador divino, el ámbito del que Cristo se ha hecho solidario por su encarnación, y la esperanza que la creación misma alberga de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar así en la gloriosa libertad de los hijos de Dios (Rom 8, 20-21).

Benedicto XVI se pregunta al respecto cómo el mensaje de Jesús se ha podido entender dirigido sólo al individuo o cómo se ha podido llegar a una comprensión de la salvación del alma como huída de una responsabilidad por las cosas y búsqueda egoísta de la salvación de un hombre que se niega a servir a los demás³². *Individualismo y espiritualismo salvíficos* son para él causa de esta crisis de la esperanza. Por eso, no tiene reparo alguno en pedir una autocrítica en el seno de la Iglesia que conduzca al cristianismo moderno a comprenderse a sí mismo a partir de sus propias raíces³³. Sólo el ejercicio de esta autocrítica constituye el presupuesto necesario para revitalizar la esperanza³⁴, sin desconocer, por supuesto, esa otra autocrítica que ha de hacer la edad moderna en diálogo con el cristianismo.

La encíclica abre un camino de reformulación del lenguaje sobre la esperanza al tratar en concreto tres grandes temas escatológicos: el concepto de vida eterna, el tratamiento del purgatorio y la presentación del juicio como lugar de aprendizaje y de ejercicio de la esperanza.

Consciente de las dificultades que la idea de eternidad plantea al hombre de nuestro tiempo (lo eterno como interminable y la vida como algo conocido que no nos da excesiva satisfacción) el Papa se aplica a proponernos algo sugerente, anclado en una experiencia perceptible, si no del todo definida, basada en una noción atemporal que es fuente de alegría (nadie os quitará vuestra alegría, Jn 16, 22) y, sin embargo, descrita con cierta plasticidad: la vida eterna como momento pleno de satisfacción en el cual la totalidad nos abraza y nosotros abrazamos la totalidad; la vida eterna como inmersión en el océano del amor infinito; la vida eterna como inmersión siempre de nuevo en la inmensidad del ser a la vez que experiencia desbordante de alegría³⁵.

³² *Spe salvi*, n° 16.

³³ *Spe salvi*, n° 22.

³⁴ Cf. S. del Cura Elena, *Una esperanza “performativa”: vivir y morir arraigados en Dios*, en *ECCLESIA*, n° 3.393, 22 de diciembre de 2007.

³⁵ *Spe salvi*, n° 12.

La aproximación al tema del purgatorio se caracteriza por su tono cristocéntrico, antropológico-existencial y espiritual. Cristocéntrico en cuanto que el encuentro con Cristo es el acto decisivo del juicio. Existencial-antropológico porque es su presencia la que, quemándonos nos transforma y nos libera para ser verdaderamente nosotros mismos. Y espiritual en el sentido de que el hombre es purificado por esta acción divina³⁶. Benedicto XVI, papa, va de la mano de Joseph Ratzinger, teólogo y profesor, en una cuestión planteada ya en parecidos términos en su *Escatología* de 1977³⁷. La tradicional forma jurídica que esta doctrina había adquirido en el mundo católico queda corregida, por un lado, con una concepción espiritual del hecho purificador más próxima a la de los Orientales³⁸, y por otro, con una consolidación de los fundamentos comunitarios de la eficacia interna de la intercesión por los difuntos, postura que nos sigue alejando del mundo protestante³⁹.

³⁶ *Spe salvi*, n° 47. "El significado esencialmente cristiano del purgatorio: no se trata de una especie de campo de concentración en el más allá, donde el hombre tiene que purgar penas que se le imponen de una manera más o menos positivista. Se trata más bien del proceso radicalmente necesario de transformación del hombre gracias al cual se hace capaz de Cristo, capaz de Dios y, en consecuencia, capaz de la unidad con toda la *communio sanctorum*... El sí central de la fe salva, pero esta decisión fundamental se encuentra en la inmensa mayoría de nosotros realmente tapada por mucho heno, madera y paja. Sólo a base de mucho esfuerzo es como esa decisión logra mirar hacia arriba a través de las rejas del egoísmo que el hombre no ha podido suprimir. El hombre recibe misericordia pero tiene que cambiar. El encuentro con el Señor es esa transformación, el fuego que lo acrisola hasta hacerlo esa figura libre de toda escoria que puede convertirse en vaso de eterna alegría." J. Ratzinger, *Escatología*, Ed. Herder, Barcelona 2007, 247.

³⁷ Tras su llegada a la Universidad de Ratisbona en otoño de 1969 y un período de docencia, publica su obra *Escatología* en 1977 coincidiendo con su consagración episcopal como Arzobispo de Munich. El manual ha sido reeditado en 2007 conjuntamente por el Vaticano y la Editorial Pustet (Ratisbona) y traducido al español por la Editorial Herder en el mismo año. El hecho reviste gran importancia teológica pues, aunque la reedición incluye un Prefacio, un Epílogo y un Anexo nuevos que retoman la cuestión escatológica en la perspectiva de lo más significativo de estos treinta años, se puede establecer una continuidad fundamental entre aquella doctrina decantada y esta propuesta magisterial. Esta es una de las razones principales por la que la encíclica, además de su cometido propio en la enseñanza doctrinal del Pontífice para la vida de la Iglesia, tiene también un indudable valor para la escatología sistemática. De esta opinión participa también Santiago del Cura cuando afirma: "Es claro que el nivel magisterial de las afirmaciones de la encíclica es distinto al del debate teológico. No obstante, en la parte final de la misma ha integrado las aportaciones más renovadoras del pensamiento teológico, a las que él mismo contribuyó con sus reflexiones personales. Así queda reflejado, por ejemplo, en su interpretación del purgatorio y del juicio final." *Una esperanza "preformativa"*, a. c.

³⁸ El Concilio Vaticano II deja de utilizar la expresión pasiva "purgar" empleada en el Concilio de Florencia (*Bula sobre la unión con los Griegos "Laetentur caeli"* de 6 de Julio de 1439, DS 1304), sustituyéndola por "purificar". Ver los números 49 y 51 de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*. Hablamos de *forma jurídica* porque en la definición de Florencia se alude a un estado en el que los difuntos no enteramente purificados "son purgados", así como al carácter penal de dicho estado en el que se sufren "penas purgatorias". Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación...*, 286-287.

³⁹ El *amor vicario* es para J. Ratzinger un dato central del cristianismo. Aplicado a la doctrina del purgatorio significa que la intercesión de los santos no es algo meramente externo ante el imprevisible parecer de un juez, sino que se trata de un verdadero proceso interno. De este dato fundamental, que no constituyó jamás materia de discusión entre Oriente y Occidente, se dudo sólo en las confesiones de la Reforma y debido a una práctica en parte muy corrompida. Cf. J. Ratzinger, *Escatología...*, 248-249.

Superando una concepción del juicio como algo lúgubre y amenazador, que sólo tiene que ver con la salvación personal del alma, la propuesta cristiana, más allá del teísmo y del ateísmo, tiene la pretensión de que Dios existe y crea justicia, de que existe la resurrección de la carne y de que es posible, por tanto, una revocación del sufrimiento pasado y una reparación. Para que no triunfe la idea expresada en los Hnos. Karamazov de que, al final, los malvados se sentarán en el banquete junto a las víctimas como si no hubiera pasado nada⁴⁰.

e) *Hacia la reconstrucción de un imaginario cristiano*

Cielo, infierno, purgatorio son nociones que pertenecen al acerbo religioso-cultural de muchos pueblos, que han explorado de forma audaz el mundo de la ultratumba (el reino de los muertos) y han sido sensibles al tema de la justicia divina. Lo que nos corresponde a nosotros es redimensionar estas categorías universales, y a menudo útiles conceptualmente, desde nuestra específica óptica de la esperanza cristiana expresada en los artículos del credo, dándoles carta de ciudadanía como lo propiamente cristiano en lo concerniente al más allá.

La revitalización de la fe cristiana en este punto supone avivar nuestra fe y nuestra esperanza en el horizonte de la acción salvífica de Dios en su conjunto, en Cristo, por nosotros. La fe necesita abrirse a la esperanza de la vida eterna como contenido esencial. No cabe una fe que desprecie el anhelo del encuentro con Dios y de la cabal plenitud de una realización personal. Hemos de recuperar el discurso y la espiritualidad de lo trascendente como motivación cotidiana de la fe vivida. Los Obispos españoles nos recuerdan en el documento citado que *“La desconexión entre la fe en Dios y la esperanza en la vida eterna no sólo pone de manifiesto una cierta crisis de esta esperanza, sino también de la fe en Dios”*⁴¹. Y animan a no descuidar en la predicación y en la catequesis este aspecto del mensaje evangélico, entre otras razones para que no nos sintamos tentados a dar oídos a supersticiones o ideologías incompatibles con la dignidad de los hijos de Dios.

En dicho empeño no ha de faltar el concurso de la teología. Una reflexión de corte teológico es hoy más necesaria que nunca, pues, por una parte, es urgente ahuyentar los prejuicios que nos bloquean en este tipo de cuestiones, por ejemplo, el creer que pensar en la otra vida nos aleja del compromiso con las realidades temporales o que la idea del infierno es incompatible con la de Dios, padre misericordioso, o las enormes dudas que plantea el tema de la resurrección de los muertos. Y, por otra, sólo una propuesta escatológica sería nos alejará de los fundamentalismos estériles o violentos

⁴⁰ *Spe salvi*, n.º 44; Cf., J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación...*, 178-180. El autor, en este caso, vincula la credibilidad de la resurrección de la carne a la idea de reivindicación de una justicia para todos y una libertad para todos.

⁴¹ Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, *Esperamos la resurrección y la vida eterna...*, n.º 2.

de los que propugnan simple y llanamente volver a las formulaciones categóricas sobre los novísimos presentados éstos como doctrina sobrenaturalmente revelada acerca de acontecimientos que, por situarse más allá de la muerte, se escapan a nuestra comprensión natural. Si bien es verdad que los acontecimientos finales son de todo punto necesarios para una comprensión íntegra de la fe, la teología ya no puede hablar de ellos de la misma manera que antes, pasando por alto la renovación última de este tratado con una mayor atención a las dimensiones históricas, mundanas y colectivas en la suerte del individuo, y, sobre todo, en la perspectiva de una teología de la esperanza cristiana como la que se propone en la encíclica de Benedicto XVI.

Tres claves para una buena teología de la esperanza

Siendo importantísimo el ejercicio de reformulación del lenguaje cristiano sobre la esperanza en la legítima y necesaria tarea de reconstrucción de un nuevo *imaginario cristiano*, no es sin embargo suficiente. La teología y espiritualidad de nuestro tiempo se ha de empeñar en presentar una propuesta escatológica que se dirija al hombre de hoy con conceptos atractivos. Pero esta necesaria hermenéutica sobre las declaraciones escatológicas⁴² requiere además una recta comprensión de la cuestión de la esperanza en su conjunto. Tres rasgos esenciales han de constituir el fundamento de esta nueva visión: su densidad antropológica, su raíz bíblica y su estructura cristológica.

a) La esperanza como configuración esencial de la estructura de lo humano

Para que el futuro sea auténticamente humano ha de respetar la configuración esencial de la estructura de lo humano. La vivencia del tiempo del hombre como ser espiritual que trasciende la temporalidad bruta y encarna una temporalidad específica nos introduce en lo que llamamos la vivencia humana del tiempo. El hombre es ahora “por algo” (por lo que ha sido) y “para algo” (para lo que será). Su pasado per-vive en él y lo estructura en su actual semblante. Pero su futuro también pre-vive en él, lo moviliza, lo estimula, lo orienta en esta o aquella dirección.

La conjugación de estas tres dimensiones de la realidad personal (pasado, presente y futuro) junto con las actitudes que se corresponden con ellas (memoria, amor y esperanza) otorga sentido a la vida humana y redime el tiempo, para que no sea sólo nostalgia del pasado, pura inmersión en el presente o mera obsesión por el futuro. En esta estructura de la existencia humana, perfeccionándola y divinizándola, se insertan las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad⁴³.

⁴² Cf. K. Rahner, *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*, en *Escritos de Teología IV*, 4ª ed., Madrid 2002, 373-399.

⁴³ O. González de Cardedal, *Raíz de la esperanza...*, 15.

Para que el futuro sea auténticamente humano debe integrar continuidad y novedad. Continuidad porque, de lo contrario, quedaría comprometida la identidad: ningún sujeto se sentiría concernido por un futuro que le resultara totalmente ajeno. Novedad que consiste, no sólo en afirmarla, sino en mostrar además que dicho elemento es posible porque hay un factor capaz de producirlo. Sin el postulado de un salto cualitativo el futuro no sería más que la mera extrapolación y repetición del presente⁴⁴.

Este tipo de pensamiento antropológico es el que justifica que las afirmaciones escatológicas en la fe cristiana no sean sólo una colección de creencias exotéricas que nada tienen que ver con la vida, sino al contrario, las afirmaciones de la fe respondan a esa estructura interna humana de la vivencia del tiempo y nos aparezcan, dentro de su simbolismo gratuito y trascendente, como fórmulas razonables inspiradoras de sentido para el presente.

La afirmación más abiertamente contestada de toda la encíclica tiene precisamente en este fundamento antropológico su piedra de toque. Dice el Papa que quien no conoce a Dios está sin esperanza, aunque tenga múltiples esperanzas⁴⁵. Esta cita, que automáticamente es interpretada por muchos como la expresión de un inaceptable deseo de dominio de la Iglesia sobre las conciencias de todos, tiene la pretensión de acreditarse de hecho en el ejercicio humilde de la existencia cristiana. Esto es precisamente lo que hay que mostrar: que el hombre sólo tiene futuro cuando se abre a un absoluto que, más allá de nuestra fragilidad constitutiva, sostenga como don todas las dimensiones de nuestro ser personal. Por eso, esperar, lo que se dice esperar, sólo se puede esperar en Dios⁴⁶.

b) La necesaria aportación de la esperanza bíblica

La comprensión y el ejercicio de la esperanza en su meta última, que es Dios, y en la conjugación de esa esperanza última con las esperanzas cotidianas e históricas, se ha de remitir necesariamente al lenguaje bíblico.

En primer lugar, el de la oración. La pregunta por el futuro, que los humanismos plantean como una pregunta abierta, el cristianismo la ha resuelto en un sentido concreto y personal: *"Sostenme, Dios mío, con tu promesa y viviré; no defraudes mi esperanza"* (Sal 119); *"En ti esperaron nuestros padres y nunca quedaron confundidos"* (Sal 71); *"La esperanza no defrauda, porque el amor de Dios ha sido derramado en*

⁴⁴ J. L. Ruiz de la Peña, o. c.: "Tiempo humano y futuro del hombre", 4-7.

⁴⁵ *Spe salvi*, n.º 27.

⁴⁶ O. González de Cardedal, *Raíz de la esperanza...*, 244.

nuestros corazones por el Espíritu santo que nos ha sido dado" (Rom 5, 5-6). Nada de extraño entonces que el Papa nos proponga la oración como escuela de la esperanza. Sólo esa oración nos procura una esperanza activa en el sentido de que mantenemos el mundo abierto a Dios; sólo así la esperanza permanece como esperanza verdaderamente humana⁴⁷.

En segundo lugar, la especial caracterización de la esperanza bíblica como "spes contra spem" se traspone en la encíclica en el tema del actuar y el sufrir como lugar de aprendizaje de la esperanza⁴⁸. Las pequeñas esperanzas son necesarias, pero la gran esperanza es imprescindible, sobre todo en las pruebas verdaderamente graves. La capacidad de sufrir por amor a la verdad es un criterio de humanidad, pero esa capacidad depende del tipo y de la esperanza que llevamos dentro y sobre la que nos basamos⁴⁹.

Finalmente, la teología bíblica nos proporciona una espiritualidad imprescindible para conjugar, por un lado, las esperanzas históricas con la trascendente, y, por otro, la relación del hombre en su apertura constitutiva al mundo con la apertura a Dios. La teología de la promesa sigue siendo criterio imprescindible para entender cómo la gran esperanza a la que nos remitimos no invalida como innecesarias esas metas que jalonan nuestra vida, sino al contrario, es en el aprendizaje del hombre que vive abierto a la realización de metas parciales donde se inscribe el anhelo de una meta que todo lo colme. Hay que poner en relación las muchas esperanzas con la gran esperanza. En cada una de ellas late como una constante "plusvalía", que explica por qué cada cumplimiento concreto nos remite a un "más" presentido y anhelado que las trasciende. Nos remiten a fin de cuentas a Dios mismo como su contenido último⁵⁰.

c) Cristo como clave interpretativa de una esperanza auténtica

El cristocentrismo tiene que impregnar todo el tratado de escatología para alumbrar una esperanza auténtica. La teología medieval descuidó notoriamente esta dimensión cuando se propuso defender la inmediatez de la visión de Dios como característica esencial de la eterna bienaventuranza y relegó la figura de Cristo en el empeño mismo de anular cualquier intermediación. Ejemplo de esta orientación es la Bula *Benedictus Deus* de Benedicto XII, de 1336.

Benedicto XVI recupera la figura de Cristo como mediación imprescindible de una esperanza genuinamente cristiana: él es el alma y el tema la escatología tanto en lo

⁴⁷ *Spe salvi*, n.º 34.

⁴⁸ *Spe salvi*, n.º 35-40.

⁴⁹ *Spe salvi*, n.º 39.

⁵⁰ Cf. S. del Cura Elena, *Una esperanza "preformativa"*, a. c.

que afecta a su fundamento teológico como en lo que se refiere a la expresión categorial de su contenido. La primera recuperación pone de manifiesto la novedad absoluta de su presencia realizada en la historia como la única razón de una esperanza digna del hombre y de su relación con el mundo. La segunda contribuye notablemente a la necesaria renovación del imaginario cristiano sobre las cuestiones escatológicas en su dimensión personal y colectiva.

El fundamento de la escatología cristiana

Cristo es el *hombre nuevo*⁵¹ y no tanto el *hombre perfecto*, como se proponía en los esquemas preparatorios de la constitución *Gaudium et Spes*. Él representa una aparición en la historia humana indeducible de la misma, la irrupción súbita, trascendente y transfiguradora del Verbo encarnado en el universo⁵².

La novedad radical de Cristo posibilita que, en él, la esperanza no se comprenda como la simple expectativa de lo que se anhela porque no se tiene, sino que aparezca como el que nos ha comunicado ya la sustancia de las realidades futuras⁵³. Se trata de una verdadera presencia que otorga a la espera de Dios una nueva certeza. De hecho, la escatología moderna, que no queda prisionera de un planteamiento estrictamente futurista porque no se limita en sus contenidos a hablar de *los novísimos*, ha operado una comprensión personalizada del "eschaton" al identificarlo con Cristo. Cristo como realidad *definitiva*, éste y no otro es el significado del adjetivo griego *escatológico*, nos hace presente que lo esperado como promesa se anticipa en su acontecer encarnado⁵⁴. De forma que él es el "eschaton" en un doble sentido: el *término* y la *finalidad* de todo el proceso⁵⁵. Y por tanto, el hombre para encontrarse definitivamente con Dios, y encontrar así su salvación, ha de mirar tanto hacia delante como a Cristo.

El hombre sólo puede ser redimido por el amor y, dado que el nuestro es frágil y quebradizo, necesitamos de un amor incondicionado que, al encontrarnos con él, redima el nuestro. En ese sentido cabe decir que "*Jesucristo nos ha redimido*"⁵⁶. Sólo estando en comunión con él, participamos de su amor para todos⁵⁷. Y vivir para otros es lo que

⁵¹ Concilio Vaticano II, GS nº 22.

⁵² Cf. J. Mouroux, *Situación y significación del capítulo Iº: sobre la dignidad de la persona humana*, en Congar-Peuchmaurd (ed), *La Iglesia en el mundo de hoy*, v. II, Madrid 1970, 306.

⁵³ *Spe salvi*, nº 7-9.

⁵⁴ "La hermenéutica teológica de las afirmaciones escatológicas debe ser correcta. No se las puede tratar como afirmaciones que se refieren meramente al futuro..., porque aunque con respecto a nosotros todavía no hayan sucedido y, en este sentido, sean futuras, en Cristo ya se han realizado." Comisión Teológica Internacional, *Algunas cuestiones actuales de escatología (1990)*, en *Ib.*, Documentos (1969-1996) Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia, Madrid 2000, nº 1.2.

⁵⁵ J. L. Ruiz de la Peña, o. c., 134.

⁵⁶ *Spe salvi*, nº 26.

⁵⁷ *Spe salvi*, nº 28.

nos impulsa a transmitir nuestra común esperanza para participar y comprometernos en la edificación de la ciudad terrena⁵⁸. Ése es el sentido del *actuar* como lugar de aprendizaje de la esperanza⁵⁹, que disipa cualquier interpretación del cristianismo como huida del mundo en el sentido que la crítica moderna le ha atribuido y que determinada espiritualidad lo ha propuesto como criterio de vida cristiana. La predicación de Jesús sobre el reinado de Dios, en su dialéctica “reino presente-reino futuro”, proporciona a la escatología un criterio firme para abordar la cuestión de la relación que existe entre el compromiso con el mundo presente y el don del mundo futuro. Dios nos prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habite la justicia. Frente al *encarnacionismo* radical “*hay que distinguir cuidadosamente el progreso terreno del crecimiento del reino de Cristo*”⁶⁰. Frente al *escatologismo* radical hay que recordar que “*el progreso terreno interesa mucho al reino de Dios*”⁶¹.

Los temas de la escatología cristiana

La escatología moderna ha puesto de relieve el papel central de Cristo para comprender los temas clásicos sobre el futuro del hombre. Ya nos hemos ocupado de las formulaciones de Benedicto XVI sobre la vida eterna, el purgatorio y el juicio, que contribuyen de hecho a una nueva comprensión del cristianismo a partir de sus propias raíces. Cristo es la clave interpretativa en la cuestión del juicio, como el Papa mismo pone de manifiesto: Cristo juez y salvador en cuanto que él es el acto decisivo del juicio⁶².

Pero lo ha de ser también en una aproximación dinámica y existencial al concepto de vida eterna, a la que alude en el n° 12, si no queremos caer en el tedio con el que en ocasiones se ha expresado la visión de Dios. La vida eterna no tiene por qué ser aburrida, en el mismo sentido que el amor personal no se agota en el conocimiento pleno de la persona amada. Menos en el caso de Cristo, el mediador permanente de nuestra relación con Dios, con el que ya participamos de forma real en su destino por la gracia y con el que estamos llamados a disfrutar por la eternidad en nuestra condición gloriosa. Para ello, es necesario mantener la tesis de la eterna significación de la humanidad de Cristo para nuestra relación con Dios⁶³ y la no menos importante de que *ver a Dios y ser con Cristo* son una y misma cosa⁶⁴. Pues, si de lo que se trata en la

⁵⁸ *Spe salvi*, n° 29.

⁵⁹ *Spe salvi*, n° 35.

⁶⁰ Concilio Vaticano II, GS n° 39.

⁶¹ Concilio Vaticano II, GS n° 39; Cf. J. L. Ruiz de la Peña, o. c., 187.

⁶² *Spe Salvi*, n° 47. *Supra*: “Una nueva comprensión del cristianismo a partir de sus propias raíces”.

⁶³ Cf. K. Rahner, *Escritos de Teología III*, 4ª ed., Madrid 2002, 47-58.

⁶⁴ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, o. c.: “Visión-divinización en el ser con Cristo”, 213-215.

visión es de la comunión con el ser divino, y no es pensable una relación de este tipo sin afinidad ontológica, el Dios a quien veremos será el Hijo, el *consustancial con nosotros según su humanidad*⁶⁵.

Esta permanencia de la humanidad de Cristo para nuestra relación con Dios es aplicable además al tema bíblico de un cielo y una tierra nuevos que, íntegro, si bien transfigurado, el mundo y la tierra que han sido el sustrato material, no solo de nuestra constitutiva configuración creatural⁶⁶, sino incluso de la misma encarnación del Hijo de Dios. Es esta tierra y no otra de la que Cristo se ha hecho solidario. Corregir el *espiritualismo salvífico* implica de algún modo otorgar mayor peso a la mundanidad del hombre resucitado⁶⁷. Frente a la tesis *cataclísmática* de un mundo nuevo concebido sin relación alguna con el que conocemos (comprensión apocalíptica), habría que hablar de la esperanza de un mundo que también espera su redención en relación con la del hombre (Rom 8, 18-22) para ser la digna morada de éste.

Central también es el papel que la escatología le reconoce a Cristo en el tema de la muerte. La identificación con Cristo es el criterio último para afrontar la muerte del hombre. Para ello, tendremos que comprenderla no tanto en el marco de la antropología sino en el de la teología bautismal. La muerte se convierte en un con-morir con Cristo para con-resucitar con él. Existe una visión creyente de la muerte y del morir, que se asienta en la consideración de que la muerte comprendida como pena del pecado y contraria a la esperanza cristiana del reino de Dios ha sido vivida por Jesús como acto supremo de libertad. A partir de ahí la muerte ha cambiado de sentido⁶⁸. En la encíclica no se aborda directamente esta cuestión. Pero el marco en el que la escatología afirma que vida y muerte humanas son contempladas en el horizonte de una nueva esperanza y, apoyándose para ello en la unión-identificación con Cristo, el Papa afirma que, en ocasiones la esperanza se ejercita en el sufrimiento y en el dolor, y no precisamente para suprimirlos, sino para desarrollar la capacidad de aceptar la adversidad, madurar y encontrar en ella un sentido mediante la unión con Cristo⁶⁹. En cada persona humana ha entrado uno que comparte el sufrir y el padecer. Esta "consolatio" es fuente de esperanza en cuanto que las dificultades de cada día pueden ser incorporadas a las de Cristo⁷⁰.

⁶⁵ IV Concilio Ecuménico de Calcedonia, año 451, DS 301.

⁶⁶ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988.

⁶⁷ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación...*: "socialidad y mundanidad del hombre divinizado", 217-220.

⁶⁸ Comisión Teológica Internacional, *Algunas cuestiones actuales de escatología...*: "La muerte cristiana", n° 6. Son significativos los incipientes intentos por elaborar una teología de la muerte de inspiración bautismal como el que esboza O. González de Cardedal en su obra *Sobre la muerte*, 2ª ed., Salamanca 2003: "Teología breve de la vida y de la muerte" 67-137; Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación...*: "Teología de la muerte", 265-270.

⁶⁹ *Spe salvi*, n° 37.

⁷⁰ *Spe salvi*, n° 39-40.