

LA VENIDA DE DIOS

ESCATOLOGÍA CRISTIANA

Jürgen Moltmann



La escatología se considera como la «doctrina acerca de las últimas cosas» o «del fin de las últimas cosas». Pensar así es correcto en sentido apocalíptico, pero no es entender la escatología en sentido cristiano. La escatología tendrá que ver siempre con el fin, con el último día, con la última palabra. Mas si fuera sólo esto, entonces sería preferible ya a un lado, porque las «últimas cosas» echan a perder todo por las «penúltimas», y anhelar el «final de la historia» nos priva de apreciar y aprovechar esta vida terrena, con sus limitadas posibilidades y su frágil belleza.

El núcleo de la escatología cristiana no es en absoluto «el final», sino la recreación de todas las cosas; es la esperanza que recuerda la resurrección de Cristo crucificado. Por ello habla de un nuevo comienzo en medio del final que supone la muerte; es la esperanza de que Dios mostrará su gloria renovando a la humanidad y a la historia y el cosmos en todas sus dimensiones. En efecto, el autor del Apocalipsis, no contemplaba el fin del mundo como una destrucción, sino como el primer día de la recreación de todo: «He aquí que yo hago nuevas todas las cosas» (Ap 21, 5).

Jürgen Moltmann es doctor en teología y profesor de esta materia en la Universidad de Tübingen. Pertenece a la Iglesia evangélica protestante.



LA VENIDA DE DIOS

VERDAD E IMAGEN

149

Colección dirigida por
Ángel Cordovilla Pérez

JÜRGEN MOLTMANN

LA VENIDA DE DIOS

Escatología cristiana

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2004

CONTENIDO

La publicación de esta obra ha sido financiada con una subvención
del Goethe-Institut Inter Nationes

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Constantino Ruiz-Garrido del original alemán
Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie

© Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995
© Ediciones Sigueme S.A.U., 2004
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
e.mail: ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 84-301-1517-X
Depósito legal: S. 1126-2004
Impreso en España / Unión Europea
Fotocomposición Rico Adrados S.L., Burgos
Imprime: Gráficas VARONA, S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2004

Prólogo a la edición española	9
Prefacio	13

I. EL DIOS QUE VIENE. ESCATOLOGÍA HOY

1. La trasposición de la escatología en el tiempo	27
2. La trasposición de la escatología a la eternidad	37
3. La escatología del Dios que viene	47
4. El renacimiento del pensamiento mesiánico en el judaísmo	57

II. LA VIDA ETERNA. ESCATOLOGÍA PERSONAL

5. La vida amada y la muerte	79
6. ¿Inmortalidad del alma o resurrección de la carne?	91
7. ¿Es la muerte la consecuencia del pecado o el final natural de la vida?	115
8. ¿Dónde se hallan los muertos?	137
9. La muerte, el duelo y los consuelos	165

III. EL REINO DE DIOS. ESCATOLOGÍA HISTÓRICA

10. El apocalipsis de la historia	179
11. La escatología mesiánica: el «reino de los mil años»	197
12. El milenarismo político: el «sacro Imperio»	213
13. El milenarismo político: «la nación redentora»	225
14. El milenarismo eclesial: la madre y preceptor de las naciones	237
15. El milenarismo de época: el nacimiento de los «tiempos modernos» por el espíritu de la esperanza mesiánica	245

16. ¿Es necesaria la escatología milenarista?	255
17. Tiempos del final de la historia humana: exterminismo	267
18. «El final de la historia»: profetas de la <i>post-histoire</i>	285
19. ¿Es necesaria la escatología apocalíptica?	295
20. La restauración de todas las cosas.....	305

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

IV. NUEVO CIELO, NUEVA TIERRA. ESCATOLOGÍA CÓSMICA

21. El futuro de la creación: sábado y <i>shekiná</i>	335
22. ¿Aniquilación o consumación del mundo?	343
23. El final del tiempo y la eternidad de Dios	357
24. El final del espacio en la presencia de Dios	377
25. El templo cósmico: la Jerusalén celestial	391

V. GLORIA. ESCATOLOGÍA DIVINA

26. La autoglorificación de Dios	409
27. La autorrealización de Dios	413
28. Interacciones entre la actividad divina y la humana	419
29. La plenitud de Dios y la fiesta del eterno gozo	427

<i>Índice de nombres</i>	431
--------------------------------	-----

<i>Índice de citas bíblicas</i>	437
---------------------------------------	-----

<i>Índice general</i>	443
-----------------------------	-----

El considerable eco que mis libros teológicos han hallado en España y los países latinoamericanos me ha sorprendido y, naturalmente, alegrado sobremanera. Si los he contado correctamente, al día de hoy son más de treinta los libros que han sido traducidos al castellano, en especial por Ediciones Sígueme de Salamanca. Sin embargo, esta resonancia y los múltiples viajes como conferenciante a España han sido causa de profunda vergüenza para mí, pues durante mucho tiempo los típicos prejuicios protestantes contra el catolicismo español fueron también mis prejuicios.

Eran las imágenes terroríficas de la polémica inglesa de Isabel I contra Felipe II, desbordadas por el victorioso júbilo del mundo protestante al hundirse la Armada Invencible. La polémica de Guillermo de Orange en la guerra por la liberación de Holanda –la *Freiheitskrieg*, como la llamábamos nosotros– contra la tiranía española. Y no en último término, la imagen que el poeta ortodoxo del siglo XIX Dostoevski trazó del *Gran Inquisidor*, como designaba él al español Torquemada y el terror de la Inquisición española con sus autos de fe. También el famoso libelo de Bartolomé de Las Casas contra la残酷idad española en los recién descubiertos y conquistados países de las Indias Occidentales y América Central fue propagado por las imprentas protestantes en Europa, sirviendo de acicate a la polémica anticatólica de los países protestantes. Aunque este panfleto atacaba un asunto interno de España y la protesta de Las Casas a favor de los indios representaba una hoja de honor del amor español por la justicia, la polémica protestante hizo con todo que en España y Portugal se considerara esta acusación como «leyenda negra», rechazándose como malintencionada y no admitiéndose largo tiempo la verdad de su contenido.

Durante siglos «España» no ha gozado de buena fama en el mundo protestante. En mi juventud me impresionaron los relatos de la guerra civil española sobre el alcázar de Toledo y la batalla de Teruel, por ejemplo. Sabíamos de la alianza entre Hitler, Mussolini y Franco, como también de la intervención de la Legión Cóndor alemana, aunque

sólo después de la guerra me enteré de la destrucción de Guernica por los bombarderos alemanes.

Ya en mi primera visita y disertaciones en la Universidad Pontificia de Salamanca el año 1974, caí en la cuenta de que la cristiandad católica de España era totalmente distinta de lo que me habían persuadido mis prejuicios protestantes. Leí con entusiasmo a *Miguel de Unamuno* y el trágico decurso de su vida. Reencontré mi teología de la cruz en los sonetos de *Juan de la Cruz* y en los cuadros del Cristo crucificado de *Velázquez*. Comencé a apreciar la mística española de santa *Teresa de Ávila* y a admirar la predilección española por los amplios horizontes lejanos que encontré en los conquistadores y misioneros que partieron de España. El almirante *Alburquerque* y san *Francisco Javier* se me antojaban de la misma sangre. *Paul Claudel* levantó un maravilloso monumento a este espíritu colombino en su obra *El zapato de raso* (1927).

De hecho, Europa ha descubierto los horizontes del mundo más allá de los mares gracias a España y Portugal. No en vano datamos el comienzo de la Edad Moderna europea en 1492. Con el descubrimiento de América comenzó el descubrimiento europeo del mundo, para bien y para mal. Españoles y portugueses fueron por delante, y el resto de países centroeuropeos les siguió. Aun cuando más tarde el mundo moderno dio la preferencia a otros pueblos europeos, España ha seguido y sigue siendo uno de los centros más importantes del espíritu europeo y de la espiritualidad cristiana. Continuamente se encuentra uno en los países del norte de Europa con los caminos de peregrinación a Santiago. Ramificados por toda Europa, todos conducen hacia España, hacia Santiago de Compostela. Las guerras los condenaron largo tiempo al olvido, pero los jóvenes de hoy los recorren cada día más, trayendo sus conchas como signo de su devoción religiosa. Una vez establecida la Comunidad Europea y tras haber adoptado el euro como moneda común, ya es hora de que Europa no se una tan sólo por el dinero, sino también en espíritu y cultura. La ruta de peregrinación a Santiago es un buen camino para encontrar el alma de Europa. Este camino no lo andan únicamente los católicos: también, y cada vez más, jóvenes protestantes. El alma de Europa no la hallaremos más que en una nueva solidaridad ecuménica de todos los cristianos de las diversas Iglesias. ¡Separados nos hundimos, unidos somos fuertes!

Así entiendo yo mi teología, no como una teología protestante, sino como una aportación a la teología cristiana común del futuro. Estamos abandonando la época confesional y descubriendo la era ecuménica del cristianismo unido. En mis viajes como conferenciante por

Madrid, Barcelona, Granada, Sevilla y otros lugares he encontrado en todas partes esta maravillosa apertura ecuménica de teólogos españoles. Me han animado sobremanera a avanzar hacia ese futuro común, dejando atrás esas infructuosas y a menudo tan letales discusiones confesionales. Entre ellas hay que contar obviamente con los prejuicios protestantes de las antiguas polémicas políticas a las que he hecho referencia al principio.

Los cristianos y teólogos españoles me han abierto los ojos y veo con gran alegría la eclosión teológica en España. Que este libro sobre la escatología cristiana nos ayude a convencernos de nuestro futuro horizonte común, fortaleciéndonos en la común esperanza en Cristo.

PREFACIO

Dedico esta obra a la Universidad católica de Lovaina, en Bélgica, en prueba de gratitud por la concesión del doctorado *honoris causa* y como muestra de amistad ecuménica

Al final, el principio. La escatología se considera como la «doctrina acerca de los novísimos», es decir, la «doctrina acerca de las últimas cosas» o «del fin de las últimas cosas». Pensar así es pensar rectamente en sentido apocalíptico, pero no es entender la escatología en sentido cristiano. Pensar en sentido apocalíptico significa pensar las cosas hasta el fin: las ambigüedades de la historia tendrán que aclararse alguna vez; el tiempo de lo perentorio tendrá que haber pasado alguna vez; los interrogantes de la existencia que no han tenido respuesta, tendrán que desaparecer alguna vez. La pregunta acerca del fin hace que uno se libere de lo atormentador de la historia y de las cosas intolerables que hay en la existencia histórica: «Es preferible un final con horrores que esos horrores sin final».

La escatología parece que busca la «solución final» de todos los problemas insolubles, tal y como *sir Isaiah Berlin* la designaba, aludiendo, lleno de indignación, a la Conferencia de Wannsee, en la que las SS decidieron la «solución final del problema judío» mediante los campos de exterminio masivo. La escatología cristiana parece representar la «escena final» del «drama teístico» de la historia universal. Así lo entendió *Hans Urs von Balthasar*, cuando adoptó este título, inspirándose en *Samuel Beckett*. Si volvemos nuestra mirada a la historia de la escatología, entonces la vemos representada plásticamente en el gran Juicio final sobre los buenos y los malos, en el que se decreta el cielo para los unos y el infierno para los otros. ¿Será el «Juicio final» la solución final que Dios impone a la historia humana? Otras personas soñaban con la «batalla final» de la lucha entre Cristo y el Anticristo o entre Dios y los diablos en el «día del Harmagedón», ya se combatiera con fuego divino o bien con modernas bombas atómicas.

La escatología tendrá que ver siempre con el fin, con el último día, con la última palabra, con la última acción: Dios es quien tiene siempre la última palabra. Pero si la escatología fuera esto y sólo esto, entonces sería preferible dejarla a un lado, porque las «últimas cosas» echan a perder el gusto por las «penúltimas cosas», y el «final de la

historia» –soñado o anhelado– le priva a uno de la libertad para aprovechar las numerosas posibilidades de la historia y nos arrebata la tolerancia hacia lo inacabado y lo provisional que hay en la historia. En ese caso no se aguanta ya la vida terrena, limitada y vulnerable, y se destruye con lo definitivo de la escatología la frágil belleza de esa historia. Quien insta siempre por llegar al final, deja pasar en balde la vida. Si la escatología no fuera más que la «solución final» religiosa de todos los problemas, una solución que permitiera siempre tener la última palabra, entonces la escatología sería de hecho una forma muy desagradable de querer tener siempre la razón en cuestiones de teología, oería incluso una forma de terrorismo psicológico, tal y como lo practican algunos chantajistas apocalípticos que hay entre nuestros contemporáneos.

Sin embargo, la *escatología cristiana* no tiene nada que ver con tales «soluciones finales» apocalípticas, porque su tema no es en absoluto «el final», sino –muy lejos de eso– la nueva creación de todas las cosas. La escatología cristiana es la esperanza que recuerda la resurrección de Cristo crucificado, y por eso habla del nuevo comienzo en medio del final de la muerte. «El final de Cristo fue siempre su verdadero comienzo» (Ernst Bloch). La escatología cristiana se atiene a esta pauta cristológica en todas las dimensiones personales, históricas y cósmicas: *en el final, ¡el principio!*

Así se despedía Dietrich Bonhoeffer de Payne Best, su compañero de cautiverio en el campo de concentración de Flossenbürg, cuando iba a ser ejecutado: «Esto es el final, para mí el comienzo de la vida». Y de esta misma manera, Juan en Patmos no contemplaba el «último día» del mundo como una destrucción, como un incendio universal o como la muerte en un invierno cósmico, sino que lo veía como el primer día de la nueva creación de todas las cosas: «He aquí que yo hago nuevas todas las cosas» (Ap 21, 5). También el denominado «final de la historia» –contemplado recordando la esperanza de Cristo– es tan sólo el final de la historia temporal y el comienzo de la historia eterna de la vida. A Cristo se le puede llamar sólo «el final de la historia» en cuanto él es el iniciador y el líder de la vida que vive eternamente. Siempre que la vida se contempla y se vive en comunión con Cristo, entonces se experimenta que en cada final hay oculto un nuevo comienzo. No se le conoce, pero se confía en él: el nuevo comienzo me encontrará a mí y me levantará. Por eso, a esta obra sobre la escatología cristiana conscientemente no la he denominado «Las últimas cosas» o «El final de todas las cosas», sino *La venida de Dios*. En el futuro creativo divino, el final llegará a ser el comienzo, y la verdadera creación está aún por llegar y es sólo inminente para nosotros.

Por eso, esta escatología –escrita treinta años después de la *Teología de la esperanza* (1964; versión cast., 1969)– se halla en total consonancia con aquella doctrina acerca de la esperanza. Philipp Vielhauer, colega mío en Bonn, escribía a propósito estas irónicas líneas:

No encuentra ya eco la vieja opinión,
de que el final es el final y el comienzo el comienzo.
Se da la vuelta a todo, de acuerdo con Bloch, y se va
desde Althus, pasando por Kreck, hasta llegar a Moltmann.

La aventura de las ideas teológicas. En aquel tiempo yo trataba de encontrar una nueva categoría fundamental para la teología en general: después de la teología del amor en la Edad Media y de la teología de la fe en la Reforma, había que llegar hasta la teología de la esperanza en la Edad Moderna. Aquí se trata de la teología de la esperanza en un sentido especial, es decir, de los horizontes de expectativa para la vida personal, para la vida política e histórica y para la vida del cosmos: ¿Qué es la esperanza en la vida eterna y cómo actúa? ¿Qué es la esperanza en el reino de Dios y cómo actúa? ¿Qué es y cómo actúa la esperanza en el nuevo cielo y en la nueva tierra? ¿Qué es para Dios mismo la esperanza en la gloria y qué efecto tiene? De acuerdo con la nueva categoría teológica fundamental, yo dije entonces con el joven Karl Barth: «El cristianismo es total y enteramente escatología, y no sólo habla de ella como en un apéndice. Es esperanza, perspectiva y orientación hacia delante, y por tanto es una nueva marcha y una transformación del presente». Ahora me ocuparé de los contenidos de esa perspectiva y de su orientación «hacia delante».

Durante los últimos treinta años he recorrido un largo camino teológico con muchas sorpresas y curvas. Pocas cosas las planeé tal y como sucedieron efectivamente. Pero desde mis *Systematische Beiträge zur Theologie* («Aportaciones sistemáticas a la teología»), que comencé en 1980 con *Trinität und Reich Gottes* (versión cast.: *Trinidad y reino de Dios*, Salamanca 1983) y que continué finalmente, en 1991, con el volumen cuarto sobre *Der Geist des Lebens* (versión cast.: *El Espíritu de la vida*, Salamanca 1998), ha ido manifestándose cierto programa definido. He estado siguiendo determinadas trayectorias. Para mí, esas trayectorias señalan primeramente hacia una reflexión trinitaria acerca de Dios; en segundo lugar, hacia una reflexión ecológica sobre la comunidad de la creación; en tercer lugar, hacia una reflexión escatológica sobre la inhabitación de Dios en su pueblo, en su Cristo y –por medio de su Espíritu vivificante– en nuestros corazones. En la presente obra concurren en un punto los distintos horizontes de la vi-

da eterna, del reino eterno y de la creación eterna: en la cósmica *shekiná de Dios*: Dios quiere venir a su «morada» en la creación, al hogar de su identidad en el mundo, y en él a su «descanso», a su perfecto y eterno gozo. Así como en 1985, en la obra *Gott in der Schöpfung* (versión cast.: *Dios en la creación*, Salamanca 1987), la meta final era el *shabbat de Dios*, así en esta doctrina sobre el futuro la meta final es la escatológica *Shekiná de Dios*, en la cual la creación entera será nueva y vivirá eternamente, y toda criatura llegará con el rostro descubierto hasta sí misma. Puesto que en mi cristología *Der Weg Jesu Christi* (versión cast.: *El camino de Jesucristo*, Salamanca 1993) utilicé *dimensiones mesiánicas*, y en mi pneumatología *Der Geist des Lebens* volví sobre la vitalidad de la *rúah de Yahvé*, se verá fácilmente lo mucho y lo profundamente que han influido en mí el pensamiento israelita y el pensamiento judío actual. Expresaré por ello mi gratitud a *Ernst Bloch* y a *Franz Rosenzweig*.

Nadie adquiere esperanza únicamente para sí mismo: la esperanza de los cristianos es siempre esperanza también para Israel, la esperanza de los judíos y de los cristianos es siempre esperanza también para las naciones y es siempre esperanza también para esta tierra y para todos sus moradores. La esperanza de toda la comunidad de la creación es finalmente la esperanza de que su Creador y Redentor ha de llegar a su meta y ha de encontrar su hogar en la creación.

Método teológico: Propuestas en el seno de una comunidad. Me han preguntado a menudo acerca de mi método teológico, y raras veces he dado una respuesta. En una época en que tantos colegas todavía se preocupan únicamente por las cuestiones del método, a mí lo que me interesa son los contenidos teológicos, su revisión e innovación. Esto responde también, entre otras cosas, a una razón personal: de niño no tuve una socialización cristiana especialmente profunda, sino que me crié con los poetas y los filósofos del Idealismo alemán. Cuando a fines de 1944 me vi obligado a convertirme en un infeliz soldado, llevé conmigo los poemas de Goethe y su *Fausto*, así como el *Zarathustra* de Nietzsche. Conseguí una Biblia sólo por obsequio de un capellán militar americano en un campamento de concentración de prisioneros belga, y allí fue donde comencé a leerla. Desde que empecé a estudiar teología –primero en 1947 en el campamento de concentración de prisioneros en Norton, cerca de Nottingham, y luego en Gotinga a partir de 1948– todo lo teológico me resultaba maravillosamente nuevo. Hasta el día de hoy la teología es para mí una enorme *aventura*, un viaje de descubrimiento que me adentra en un país desconocido para mí, una marcha sin un regreso determinado, un camino hacia lo desconocido con numerosas sorpresas y no exento de desilu-

siones. Si tengo una virtud teológica, entonces es una virtud que hasta ahora no ha sido reconocida como tal: la *curiosidad*.

Nunca cultivé la teología como defensa de antiguas doctrinas o de dogmas eclesiásticos, sino siempre como un viaje hacia el descubrimiento. Por eso, mi estilo de pensamiento es experimental: *una aventura de las ideas*, y mi estilo de comunicación es *la forma de la propuesta*. No defiendo dogmas impersonales; no manifiesto tampoco mi opinión exclusivamente personal: formulo propuestas en el seno de una comunidad. Por eso, las proposiciones que escribo no están aseguradas y –como algunos opinan– son audaces. Pretenden incitar a que se piense por cuenta propia y, como es natural, a que se me contradiga objetivamente. También los teólogos pertenecen a la *communion sanctorum*, cuando para ellos los verdaderos santos no son únicamente los pecadores justificados, sino también las personas que tienen dudas y a quienes se acepta, y que, por consiguiente, pertenecen tanto al mundo como a Dios.

La teología es una tarea comunitaria. De ahí se sigue que la verdad teológica adquiere esencialmente la forma de diálogo, y no sirve únicamente como entretenimiento. Hay sistemas teológicos que no sólo pretenden estar libres de contradicciones en sí mismos, sino que además quieren que nadie les contradiga desde fuera. Parecen fortalezas inexpugnables, pero de las que tampoco se puede salir, y donde la gente, por tanto, se muere de hambre. Mi imagen es el Éxodo del pueblo, y aguardo el milagro teológico del mar Rojo. La teología, para mí, no es una dogmática eclesiástica ni una doctrina de la fe, sino una *fantasía relativa al reino de Dios* en el mundo y al mundo en el reino de Dios. Y por este motivo, es siempre y por doquier *teología pública*, pero nunca y en ninguna parte es ideología religiosa de la sociedad burguesa y política, ni tampoco de la denominada sociedad «cristiana». Algunos pensaron que yo hablo demasiado teológicamente acerca de Dios, diciendo más cosas de las que uno puede saber. Yo siento profunda humildad ante el misterio que no somos capaces de conocer y digo, por tanto, todo lo que creo saber.

La intención: una escatología integrante. Con la presente escatología pretendo ofrecer una integración de las perspectivas, a menudo tan divergentes, de las denominadas escatología individual y escatología universal, de la escatología de la historia y de la escatología de la naturaleza. Las escatologías tradicionalmente medievales, protestantes y modernas se habían concentrado en la esperanza individual, con la que se respondía a las cuestiones acerca de la vida y de la muerte personales: ¿qué pasará conmigo en la muerte, en el Juicio final y después?, ¿dónde habrá una certeza firme, tanto en la vida como en la

muerte? La salvación del individuo y, en el individuo, la salvación de su alma, ocupaban tanto el centro de la atención que la salvación del cuerpo, de la comunidad humana y del cosmos quedaban relegadas al margen o no recibían ya en absoluto ninguna atención. Ahora bien, si la esperanza cristiana se reduce a la salvación del alma más allá de la muerte, entonces esa esperanza pierde su poder renovador de la vida y transformador del mundo, y se desvanece convirtiéndose en un anhelo gnóstico de redención en medio del valle de lágrimas de este mundo.

Desde san Agustín, «Dios y el alma» se hallan íntimamente relacionados. Según él, el destino del alma ocupa el centro de las cuestiones supremas. Hay dos razones para ello: en primer lugar, el conocido rechazo de la esperanza histórica milenarista por parte de las grandes Iglesias. Si no hay ya futuro histórico en el cual valga la pena esperar, entonces queda únicamente la perspectiva de la eternidad, de la cual cualquier tiempo está a la vez cerca y lejos. Pero, por otro lado, las Iglesias del imperio constantiniano rechazaron el milenarismo cristiano primitivo por la sola razón de que ellas mismas consideraban el imperio cristiano como el «sagrado dominio» del reino milenario de Cristo. Por esta razón, cualquier esperanza de futuro depositada en un reino diferente y alternativo de Cristo era temida y condenada como herejía. La consumación de la historia quedó desplazada por la consumación individual en la muerte. La escatología universal perdió toda relevancia. Si la Iglesia –como reino de Cristo– es lo último en la historia, entonces después de ella podrá venir sólo el fin mismo. Por eso, una escatología universal podía surgir únicamente como una expectación apocalíptica del fin orientada hacia el tiempo posterior a esos «mil años» de dominio santo de la Iglesia. Por lo tanto, para poner nuevamente en mutua relación viva a la escatología individual y a la escatología universal, habrá que acabar con el milenarismo presente encarnado en el dominio santo, en el imperio sacro y en la «era cristiana». De las ruinas de la historia cristiana habrá que redimir a la esperanza, considerándola como una categoría teológica más amplia.

Únicamente podremos superar la estéril y paralizadora confrontación entre la esperanza personal y la esperanza cósmica, entre la escatología individual y la escatología universal, cuando no situemos al alma en el centro en un sentido pietista, ni tampoco situemos al mundo en el centro en un sentido secularista. No, sino que el centro ha de ser *Dios*, el reino de Dios y la gloria de Dios. Así lo muestran claramente las tres primeras peticiones del padrenuestro. ¿Qué es lo que esperamos realmente? Esperamos el *reino de Dios*. Es primeramente una esperanza que se refiere a Dios, a saber, esperamos que Dios tenga lo

que por derecho le corresponde en su creación; que llegue a su paz en su *shabbat* y a su eterno gozo en su imagen y semejanza que es el hombre. La pregunta fundamental de la escatología bíblica dice así: ¿cuándo se manifestará Dios en su divinidad tanto en el cielo como en la tierra? Y la respuesta se halla en la promesa del Dios que viene: «Toda la tierra está llena de su gloria» (Is 6, 3).

Esta *glorificación de Dios* en el mundo incluye la *salvación* y la *vida eterna* de los hombres, la *redención* de toda criatura y la *paz* de la nueva creación.

La escatología cristiana tiene cuatro horizontes:

1. Es esperanza en Dios en lo que respecta a la gloria de Dios.
2. Es esperanza en Dios en lo que respecta a la nueva creación del mundo.
3. Es esperanza en Dios en lo que respecta a la historia de los hombres con la tierra.
4. Es esperanza en Dios en lo que respecta a la resurrección y la vida eterna de las personas humanas.

Éste es el *orden óntico* de los horizontes de la escatología cristiana. Ahora bien, como el *orden noético* es siempre la inversión del orden óntico de las cosas, nuestro conocimiento tendrá que comenzar no con la razón, sino con el efecto. Por eso, tiene pleno sentido comenzar en la escatología con la esperanza personal, seguir luego con la esperanza histórica y llegar en último término a la esperanza cósmica, para finalizar con la glorificación de Dios por ser Dios quien es. El primer efecto de la escatología es la fe personal. Luego viene la vida nueva en este mundo. De ella brota la esperanza en la redención del cuerpo y la expectación de la transformación de todo este mundo en el reino de Dios.

Las ideas de la presente obra la expuse durante estos últimos años en lecciones impartidas en Tübingen y en la Emory University de Atlanta, y por eso deseo expresar mi gratitud a los estudiantes que me escucharon con paciencia y crítica, y también –como me pareció sentir– con satisfacción. Las obras que he publicado surgieron de lecciones impartidas, y por eso las escribí para teólogos y teólogas estudiantes y profesionales, y también para personas interesadas y amantes de la teología.

Con mis últimos tres auxiliares en la cátedra, Carmen Krieg, Dra. Claudia Rehberger y Dr. Thomas Kucharz, y con mis doctorandos Dieter Heidtmann y Steffen Lösel, revisé y discutí los distintos capítulos de la presente obra, y les estoy muy agradecido por las correcc-

ciones que me sugirieron y las numerosas ayudas que me prestaron. Gisela Hauber mecanografió incansablemente muchas veces el manuscrito. Aprovecho esta oportunidad para expresar mi agradecimiento a todos ellos, mi última «familia de seminario» durante el desempeño de mi cátedra en Túbinga.

Como me sucedió al tratar de temas anteriores, durante este trabajo sobre la escatología del «Dios que viene» una imagen se hallaba ante mis ojos sobre mi escritorio. Es el *Ángel de la anunciación*, pintado en el año 1315 por Simone Martini, y que se encuentra en la Galleria Uffizi de Florencia. No vuelve la mirada atrás, hacia los campos de ruinas de la historia, como el *Angelus Novus* de Paul Klee. Es un ángel al que Walter Benjamin denominaba el «Ángel de la historia». Este *Ángel del futuro* mira con los ojos bien abiertos al Hijo mesiánico del Dios que viene, y con ramas verdes en sus cabellos y en la mano de María anuncia el nacimiento de ese Niño. El viento tempestuoso del Espíritu divino sopla con fuerza sobre sus vestidos y sus alas, como si quisiera hacer entrar a este ángel en la historia. La figura significa el nacimiento del futuro por la acción del Espíritu de la promesa.

I

El Dios que viene. La escatología hoy

El siglo XIX fue «la era cristiana». En Norteamérica los colonos se dirigían impetuosos hacia el oeste y colonizaban el continente. En Rusia era conquistada Siberia, y el continente asiático quedaba colonizado hasta Vladivostok. Las potencias europeas establecían sus imperios en África, Asia y América Latina, y difundían la civilización europea con celo de misión mesiánica. Para la cristiandad, la evangelización del mundo entero se hallaba al alcance de la mano. Por eso surgieron en gran número las sociedades misioneras, entre las cuales las más destacadas eran las sociedades bíblicas de Londres. A finales de siglo parecía como si «el mundo cristiano» fuera a imponerse de manera irresistible. El imperio otomano se había desintegrado. La India se hallaba en manos de los ingleses. Japón y Corea se abrieron a la misión y al comercio de Europa. China fue declarada el último gran campo de misión para los cristianos. No es difícil entender por qué el *milenarismo cristiano* se presentaba como un marco histórico universal para interpretar ese inaudito progreso y para la fe optimista en el progreso, que prendía en las personas inflamadas por semejante celo: ha comenzado la última época de la historia; se convertirá en nuestra época, en la época cristiana. El «mundo cristiano» es el reino de Cristo, en el cual los suyos reinarán con él¹. En este reino se producen todavía inmensos progresos en todos los aspectos; todo en él es perfectible, pero ya no se dan cambios que causen su demolición. La última revolución se produjo en el momento en que el poder tecnológico y político se apoderó del mundo entero. Ahora todo es cosa de la evolución y del debido desarrollo. El reino de Dios se halla tan cerca, que ha llegado a convertirse en el bien supremo de la moral y en la finalidad del desarrollo histórico. El milenarismo cristiano tendía el arco de su espe-

1. En el cap. 15 trataré detenidamente del espíritu mesiánico de «la era contemporánea». La secularización de la escatología cristiana supuso la secularización del quiliaskismo cristiano, es decir, de la esperanza del «reino milenarista» en la historia antes de su consumación.

ranza sobre las grandes síntesis del *mundo cristiano* en el *siglo cristiano*, sobre la Iglesia y la cultura, sobre el trono y el altar, sobre la misión y la conquista, sobre las ciencias naturales y el dominio del mundo. El milenarismo consolidaba el imperialismo europeo, el ruso y el americano con la conciencia de la misión mesiánica de lograr la redención del mundo. Intensificaba la autoconciencia histórica con la pasión escatológica de perfeccionar el mundo.

La esperanza milenarista hace que lo escatológico entre en la historia y llene de pasión mesiánica lo histórico. A pesar de que las Iglesias y las naciones cristianas se hallaban separadas durante el siglo XIX, el milenarismo cristiano se apoderó de todas ellas. Lo que en los *Estados Unidos de América* movilizó —como el sueño americano del «Nuevo mundo»— a millones de personas², vemos que en la *Rusia zarista* se convirtió en el sueño ruso de la redención escatológica del mundo: Moscú es la «tercera Roma», y no habrá ya una cuarta³. Del mesianismo del imperio bizantino surgió la escatología ortodoxa⁴. Plasmó la «idea rusa» de que, después de la caída de Constantinopla, Moscú había asumido el liderazgo del único imperio cristiano-ortodoxo, y con ello había heredado también la pretensión bizantina de lograr un dominio universal. En el imperio británico, esta pretensión se hallaba aureolada de múltiples maneras por matices religiosos y estaba motivada por sentimientos misioneros. En el imperio español, el sometimiento y el bautismo se identificaban para la difusión de la «cristiandad». En la Alemania prusiana el «protestantismo cultural» integraba la escatología en la historia. La ética de Kant y la historia de la filosofía de Hegel enmarcaban esta idea y le daban fundamento. Francia se vio a sí misma, de manera secular, como luchadora de primera línea y como guardiana de la *civilisation* de los pueblos en sus colonias africanas.

He descrito sólo con unas cuantas pinceladas el mesianismo del *mundo cristiano* y el milenarismo de la *era cristiana* durante el siglo XIX. Lo he hecho para evocar en la conciencia el trasfondo de los problemas de la escatología cristiana durante el siglo XX. No son únicamente los problemas teóricos de las relaciones entre la historia y la escatología, entre la consumación en el seno de la historia y al

2. E. L. Tuveson, *Redeemer Nation. The Idea of America's Millennial Role*, Chicago 1968. Del mesianismo político americano trataré detenidamente en el cap. 13.

3. E. Sarkisyanz, *Rußland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewußtsein und politischer Chiliasmus des Ostens*, Tübingen 1955. Cf. también H. Schaefer, *Moskau-das Dritte Rom*, Darmstadt 1963.

4. M. Begzos, *Die Eschatologie in der Orthodoxie des 20. Jahrhunderts*, Athen 1989.

final de ella, entre el milenarismo y la apocalíptica, sino que son también las aporías nacidas de las experiencias históricas durante la primera mitad del siglo XX las que condujeron a una nueva formulación de la escatología.

Los sueños mesiánicos de Inglaterra, Alemania, Rusia y Francia se convirtieron, con las aniquiladoras batallas de la Primera Guerra mundial durante los años 1914-1919, en pesadillas apocalípticas de muerte. La caída del zar durante la revolución de octubre de 1917 y su asesinato condujeron a la secularización de la «idea rusa» y al milenarismo soviético en forma de estalinismo. Los Estados Unidos, con su entrada en la guerra, decidieron el conflicto y trasfirieron su visión de la humanidad a la Sociedad de Naciones. Pero tampoco el *American century* que siguió a continuación duró mucho. En Alemania, después del derrumbamiento del imperio del Kaiser y tras el intermedio de la democracia de Weimar, surgió el mesianismo político del *Führer*, del «renacimiento nacional», del sueño del «Tercer Reich» de la raza alemana, del «reino milenario», y la voluntad aniquiladora para llegar a la «solución final» del problema judío. Tan sólo la destrucción de Europa y la capitulación incondicional del año 1945 pusieron un final definitivo al sueño alemán.

El *mundo cristiano*, con su *era cristiana*, llegó a un terrible fin: en dos guerras mundiales se destruyó a sí mismo. Los pueblos colonizados se liberaron de los imperios coloniales. Con *Auschwitz* se extinguió el sueño judeocristiano de la asimilación de los judíos para integrarlos en el mundo cristiano. Con *Hiroshima* la humanidad perdió su inocencia atómica, y con *Chernobyl* perdió también su inocencia ecológica. Los horrores de la historia del siglo XX acabaron irrevocablemente con todos los proyectos milenaristas y mesiánicos del siglo XIX, tanto en el aspecto religioso como en el secular. ¿Qué vino en vez de ello? En muchos pueblos y en muchos ámbitos de la vida, esos proyectos fueron sustituidos por una apocalíptica, en su forma religiosa o en su forma secular. Así como el milenarismo integra positivamente lo escatológico en la historia, a fin de establecer «ya aquí en la tierra» (Heinrich Heine) el reino de Dios, de la misma manera la moderna apocalíptica integra negativamente lo escatológico, a fin de poner en práctica ya aquí en la historia el «Harmagedón» nuclear y el «Chernobyl» ecológico.

El pensamiento escatológico de la actualidad está determinado consciente o inconscientemente por las visiones mesiánicas del siglo XIX y por los horrores apocalípticos de la historia del siglo XX. ¿Qué esperanza estará justificada, si despertamos de los sueños mesiánicos y resistimos a las angustias apocalípticas? ¿Qué es lo que puede significar la escatología, si no es capaz de integrarse en la historia ni de

manera milenarista ni de manera apocalíptica sin destruir el mundo? En este primer capítulo no sólo nos dedicaremos a estudiar la escatología teológica, sino que nos confrontaremos también filosóficamente con las ideas acerca del mesianismo y de la apocalíptica. El problema escatológico de la actualidad, como ya indicamos, no es sólo un problema teológico, sino también un problema político. Es el problema de la historia misma. En las crisis actuales de nuestro mundo humano se anuncian los tiempos del fin. Toda escatología desempeña a su modo un papel en los juicios que nosotros mismos pronunciamos sobre nuestro mundo.

La trasposición de la escatología en el tiempo

Han ido publicándose tantas visiones de conjunto de la escatología actual y tantas clasificaciones de sus diferentes tendencias, que parece superfluo añadir otra más¹. Puesto que mi «teología de la esperanza» se ocupa, desde el año 1964, de ofrecer exposiciones de esta índole, en el presente capítulo me limitaré a esclarecer la categoría de la escatología cristiana. Si entendemos como categoría de «las últimas cosas» el *tiempo* actual y futuro, entonces se hace difícil mantener esta idea frente a lo transitorio del tiempo. Si por categoría de «las últimas cosas» entendemos la *eternidad*, simultánea a todos los tiempos e indiferente con respecto a ellos, entonces será difícil relacionarla concretamente con la actualidad y con el futuro. En confrontación con la escatología consecuentemente futurista y con la escatología absoluta de la eternidad, voy a sostener, de acuerdo con lo expuesto en *Teología de la esperanza*, que el *adviento* es la categoría escatológica, y que la categoría de lo *novum* es su correspondencia histórica.

La tensión existente en la moderna escatología teológica se presenta generalmente como la antítesis entre la escatología de futuro y la escatología de presente. El «final de todas las cosas», según se dice, residirá plena y totalmente en el futuro, o bien habrá llegado ya plena y totalmente y será, por tanto, actual. El presente y el futuro, en esta perspectiva, se hallan dentro de una misma y única línea de tiempo. Por eso, es fácil también encontrar una solución conciliadora cuando se establece una distinción temporal entre lo que está presente «ya ahora» y lo que ahora «no está presente todavía». Si el reino de Dios es la quintaesencia del mensaje escatológico del cristianismo, entonces –con arreglo a este punto de vista– ese Reino se encuentra presente «ya ahora» en forma oculta, pero «no está todavía» presente de ma-

1. Cf. W. Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen, Grundprobleme der Eschatologie*, A: *Die Haupttypen der Eschatologie*, München 1961, 14-76; J. Molmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca '1999, cap. 1: «Escatología y revelación», 45-122; C. H. Ratshow, art. *Eschatologie*, en TRE 10, 334-363.

nera manifiesta. La esperanza reside en que puede llegar a ser ahora lo que todavía no es. Sin embargo, esto es una solución aparente. La resignación sabe que todo lo que está presente «ya ahora» podrá mañana «no estarlo ya», porque todo lo que surge es transitorio, incluido lo que «todavía no» está presente. Con estas ideas de tiempo lineal entre lo que es «ya ahora» y lo que «todavía no» es, no podrá comprenderse en absoluto la escatología, sino que únicamente se logrará deshacerla. ¿Cómo se llega a esta trasposición de la escatología en términos de tiempo?

1. La teología profética

Su *forma inicial* puede hallarse en la «teología profética» del siglo XVII². Entonces no se leía ya la Biblia como un documento de la autorevelación divina, sino como una profecía divina acerca de la futura historia del mundo. El tema de los testimonios históricos de las Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento es la soberanía de Dios y la realización de esa soberanía en la historia. La Escritura está exenta de error, por lo cual todas las predicciones proféticas se cumplieron en la historia de Israel y en la historia de Cristo y de la Iglesia. Por tanto, las profecías escatológicas que todavía no se han cumplido se cumplirán también en el tiempo del fin.

El gran tema de esta exégesis «profética» era el conocimiento de la *series temporum*, a fin de trasmítir a los fieles la visión correcta del «plan salvífico de Dios»: este plan se va consumando sucesivamente en las etapas de la historia de la salvación, las siete épocas de la historia universal. «Prophetia est quasi rerum futurarum historia», afirmaba Cocceius. Toda profecía es «anticipata historia», decía Van de Honert. De manera algo más sencilla afirmaba Gottfried Menken, en el siglo XIX, que la Biblia es «un comentario divino a las acciones divinas» en la historia³. Si el reinado de Dios es el hilo rojo que recorre los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento, entonces el *mysterium salutis* es lo mismo que el *mysterium gubernationis Dei*, porque la salvación, conforme al plan salvífico de Dios, llega en una historia de la salvación. El Apocalipsis de Juan, que Lutero relegó como el «último

2. G. Möller, *Föderalismus und Geschichtsbetrachtung im 17. und 18. Jahrhundert*: ZKG 50 (1931) 397s. J. Molmann, *Jacob Brocard als Vorläufer der Reich-Gottes-Theologie und der symbolisch-prophetischen Schriftsauslegung des Johann Coccejus*: ZKG 71 (1960) 110-129. Tomo de aquí las citas siguientes.

3. G. Menken, *Über Glück und Sieg der Gottlosen. Eine politische Flugschrift aus dem Jahre 1975*, en *Schriften VII*, 82, Bremen 1858.

libro» de la Biblia, llega a ser el más importante, porque en él se encuentra la profecía acerca del fin, cuyos comienzos pueden descubrirse ya en la actualidad. La interpretación de esta secreta revelación en términos de historia contemporánea procede de la tradición de aquella «teología profética». La «teología profética» presuponía tácitamente que la historia y la escatología, en cuanto presente experimentado y futuro vaticinado, se hallan en una misma y única línea de tiempo.

2. Albert Schweitzer

Una *segunda forma* puede verse en la denominada «escatología consecuente». Comenzó con la famosa obra de Albert Schweitzer titulada *Investigaciones sobre la vida de Jesús* ([1906] 1913). Schweitzer presentó las «investigaciones sobre la vida de Jesús» desde sus comienzos en los primeros tiempos de la Ilustración hasta el momento en que él escribía, a fin de mostrar la futilidad de esa «gran hazaña de veracidad científica». Con ayuda del moderno método histórico-crítico se quería penetrar a través de los iconos dogmáticos de la cristología eclesial, a fin de hallar en la «vida de Jesús» la roca histórica primitiva del cristianismo. En lugar del Dios-hombre Cristo, concebido dogmáticamente, tendría que aparecer el real Jesús de Nazaret, el Galileo, cuya personalidad histórica se quería entender humanamente y a quien se quería seguir por propia convicción. Los estudios históricos tenían que llevar a los hombres modernos hasta el punto en que ellos se encontraran directamente con Jesús, como hicieron antaño sus discípulos.

Pero entonces, ya en 1894, el joven Albert Schweitzer descubrió en Mc 10–11 que ese Jesús real es totalmente extraño para nosotros. La investigación acerca de la vida emprendió la tarea de hallar al Jesús histórico, y pensaba entonces que podría presentarlo ante el mundo contemporáneo tal como él fue, como maestro y salvador. Desató los lazos que lo habían vinculado durante milenarios con la doctrina de la Iglesia, y vio venir hacia sí al hombre histórico Jesús. Pero ese Jesús no se detuvo, sino que pasó de largo por nuestra época y regresó a la suya⁴. «El Jesús de Nazaret, que se presentó en público como Mesías, predicó la moralidad del reino de Dios, estableció el reino de Dios en la tierra y murió para dar a su obra la consagración final, no ha existido

4. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1951, 631s (versión cast.: *Investigación sobre la vida de Jesús*, Valencia 1990).

do nunca»⁵. Porque su mensaje –así decía Schweitzer– no era un mensaje moral, sino apocalíptico. Jesús proclamaba el reino de Dios no para mejorar el mundo, sino para anunciar su destrucción. Ante nosotros se halla no el maestro de moral del sermón de la montaña, sino el apocalíptico que anuncia la catástrofe del fin de los tiempos. Con los ideales soñados por el cristianismo cultural del mundo moderno no tienen nada en común ni Jesús ni la comunidad primitiva. El reino de Dios, que Jesús anunciable como cercano, no es la meta de un desarrollo moral o histórico, sino que desde la trascendencia irrumpen en este mundo y le pone fin⁶. Schweitzer sacó de ahí la conclusión: «La escatología hace imposible atribuir ideas modernas a Jesús y luego, por medio de la teología del Nuevo Testamento, tratar de recogerlas de nuevo como un préstamo tomado de él, según hizo todavía Ritschl con la mayor ingenuidad»⁷.

Aunque quería poner fin a la búsqueda de la verdadera «vida de Jesús», Schweitzer escribió, él mismo, inconscientemente otra vida: si la vida y la muerte de Jesús está marcada enteramente por su expectación escatológica y apocalíptica del reino de Dios, entonces la historia de su vida es una «historia escatológica». Esta consiste en una esperanza escatológica y en tres decepciones históricas:

1. Jesús espera que se produzca en breve la irrupción trascendente del reino de Dios y, según Lc 10, envía apresuradamente a setenta discípulos a que recorran las ciudades de Israel. Jesús no espera que ellos regresen.

2. Cuando los discípulos regresan –en contra de lo esperado–, Jesús adquiere la convicción de que, por voluntad divina, a los fieles se les ahorrarían las tribulaciones mesiánicas, si él mismo las asumiera sobre sí. Por eso se decide a «hacer que llegue» el reino de Dios, aceptando sobre sí los sufrimientos mesiánicos, como dice la «sentencia de los que toman el reino por la fuerza», en Mt 11, 12. Jesús se dirige a Jerusalén para forzar allí el cumplimiento del veredicto divino: «Este forzar violentamente la escatología para que penetre en la historia es al mismo tiempo su destrucción; es a la vez una afirmación y un aban-

5. *Ibid.*, 631.

6. Cf. J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892), Göttingen ³1964, 49s. Reconoció que el mensaje *escatológico-apocalíptico* de Jesús se hallaba en oposición diametral con las ideas religioso-morales de su suegro A. Ritschl sobre el reino de Dios. Admitió la profunda contradicción entre el cristianismo ilustrado de su tiempo y Jesús y el cristianismo primitivo, y se decidió, contra su propio convencimiento, por el cristianismo ilustrado. Cf. p. 246: «Ya no invocamos: Venga la gracia y pase el mundo; sino que vivimos con la alegría confianza de que este mundo seguirá siendo siempre el teatro de una ‘humanidad de Dios’».

7. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 390.

dono»⁸. Pero cuando, después de la muerte de Jesús en el Gólgota, el tiempo del fin siguió sin llegar, entonces surgió la segunda decepción histórica de su expectación escatológica de la cercanía.

3. Los discípulos, en virtud de las apariciones de Pascua, adquirieron nueva y asegurada esperanza y una nueva expectación de que la cercanía era inminente. Pero como el final siguió sin producirse durante la segunda generación (2 Pe 3, 4), entonces los discípulos consideraron que su decepción era definitiva. Despojaron a la religión de Jesús de toda ulterior expectativa escatológica y la transformaron en una religión eclesial y sacramental. En lugar de la esperanza mesiánica en el futuro de Dios, surgió la presencia de la eternidad, mediatisada por la Iglesia.

En resumen: «La demora de la parusía», que dura ya dos mil años, hace imposible la escatología cristiana. La expectación que Jesús tenía de la cercanía escatológica violentaba la historia. Pero la rueda de la historia seguía girando imparable, y la historia del mundo «continuará su curso», como sabe cualquier persona razonable⁹. Albert Schweitzer abandonó a continuación a su «Jesús histórico», que había fracasado en sus fantasías escatológicas, y buscó detrás de la escatología de Jesús su «voluntad moral» y la esperanza –nacida de la misma– en la «perfección moral final del mundo»¹⁰. Podremos olvidar el material de representaciones escatológicas, pero «nos inclinamos ante la vigorosa voluntad que se encuentra detrás de ellas y tratamos de prestarle servicio en nuestro tiempo»¹¹.

Como Johannes Weiss, vemos que Schweitzer se arredró ante el conocimiento de la escatología de Jesús, y regresó del cristianismo primitivo, que había llegado a convertirse en «extraño» para él, al cristianismo cultural del siglo XIX, que le resultaba familiar. Con ayuda de la *línea infinita de tiempo* y de la «*historia que sigue su curso*» (ideas basadas en una fe optimista en el progreso), refutó la escatología jesuánica y la del cristianismo primitivo.

Ahora bien, su propia confianza en el tiempo ¿no es una utopía? ¿Cómo puede «seguir su curso» la historia del mundo, si no existe ya ningún mundo? Después de Hiroshima y Chernobyl, todas las perso-

8. *Ibid.*, 437.

9. R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie* (1941), en H.-W. Bartsch (ed.), *Kerygma und Mitos I. Ein theologisches Gespräch*, Hamburg ⁴1960, 18: «La escatología mítica se elimina de un plumazo por la simple realidad de que la parusía de Cristo no ocurrió inmediatamente, como esperaba el Nuevo Testamento, sino que la historia universal siguió su curso y, como cualquier persona sensata está convencido, lo seguirá en adelante».

10. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 636.

11. *Ibid.*, 640.

nas razonables sabemos que a nuestro tiempo se le ha puesto un límite, y que vivimos en aquel «tiempo del fin», en el cual es posible en cualquier instante el final de la humanidad y de todos los seres vivos superiores que habitan la tierra. Albert Schweitzer y la escuela que le sigue, la denominada «escatología consecuente» de *Martin Werner* y de *Fritz Buri*, abolieron consecuentemente la escatología. Su error consiste en haber temporalizado la escatología y en no ver en la escatología ninguna transformación del tiempo mismo. Pero la verdadera escatología no tiene nada que ver con la historia futura, sino con el futuro de la historia. Aquel que, como Schweitzer, «encierra violentamente» la escatología en la historia, la ha abandonado ya. La apocalíptica intrahistórica tiene tan poco que ver con la escatología como lo poco que tiene que ver con ella el milenarismo intrahistórico. Ahora bien, el milenarismo intrahistórico reside en la idea de un «perfeccionamiento moral final del mundo», idea a la que Schweitzer se volvió. La lucha por el reconocimiento teológico de la escatología de Jesús y del cristianismo primitivo no era otra cosa que la lucha del cristianismo cultural contra la sustracción por la crítica histórica de su base de legitimación en el cristianismo primitivo. «El fundamento histórico del cristianismo... no existe ya»¹². Al desligar el cristianismo cultural del redescubierto cristianismo primitivo y de Jesús mismo, tal como vemos que lo hicieron *Johannes Weiss* y *Albert Schweitzer*, el cristianismo cultural protestante quedó internamente vacío y sin contenido antes de que pereciera en medio de los horrores de la Primera Guerra mundial.

3. Oscar Cullmann

Una tercera forma se encuentra en la «teología de la historia de la salvación», de *Oscar Cullmann*¹³. Sus estudios teológicos sobre el Nuevo Testamento están dedicados a la confrontación con lo desvelado por la «escatología consecuente», por un lado, y con las «soluciones radicales» de la «desmitologización» de Bultmann, por otro. Cullmann trata de mediar entre las dos concepciones –la del «todavía no» de la «escatología consecuente» y la del «ahora ya» de la interpretación existencial–, y lo hace basándose en el «concepto lineal del tiem-

12. *Ibid.*, 632.

13. O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit-und Geschichtsauf-fassung*, Zürich ³1962 (versión cast.: *Cristo y el tiempo*, Barcelona 1968); Id., *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen ²1967 (versión cast.: *La historia de la salvación*, Barcelona 1967).

po». Si el reino de Dios «se ha acercado», entonces ni está enteramente presente, ni deja de estarlo del todo. Jesús, mediante el mensaje que proclamó, inauguró más bien una «nueva división del tiempo»¹⁴. Desde la venida de Cristo nos hallamos en una nueva sección del tiempo. Para la comprensión cristiana, Cristo es «el centro del tiempo». Por eso, con razón contamos cronológicamente los años situándolos «antes de Cristo» y «después de Cristo». La «plenitud del tiempo», denominada también el «cambio del tiempo», no reside ya en el futuro, como en la apocalíptica judía, sino en el acontecimiento de Cristo, es decir, en el pasado. El tiempo *post Christum natum* debe entenderse como «tiempo cumplido, pero todavía no consumado». No es ya un tiempo de pura expectación, y tampoco es aún la eterna presencia del tiempo de la consumación. Por eso, los cristianos viven entre el «ahora ya» y el «todavía no».

Según Cullmann, la diferenciación de los tiempos en secciones de tiempo está cualificada por la historia de la salvación. El tiempo está cualificado por lo que acontece en él por parte de Dios. *Post Christum natum* comenzó el tiempo del Espíritu santo. Es el tiempo de la Iglesia, un tiempo que está situado entre la ascensión de Cristo y su parusía, es decir, es un tiempo intermedio entre el cumplimiento del tiempo de las promesas del Antiguo Testamento en Cristo y la manifestación de la salvación que ha tenido lugar en él. La «demora de la parusía», conjurada por Albert Schweitzer, no fue para la cristiandad primitiva ninguna decepción en su fe, sino únicamente un «error de perspectiva, que se halla corregido aisladamente en algunos pasajes del Nuevo Testamento mismo (2 Pe 3, 8)»¹⁵. Con Cristo el tiempo no llegó al final, sino que comenzó una nueva sección y el final del tiempo se acercó. La cristiandad primitiva lo concibió, después de decenios, como tiempo medible. Pero esto no es lo esencial. No fue una expectación –medida temporalmente– de la cercanía la que fundamentó la fe cristiana, sino que la fe en la salvación acaecida en Cristo había evocado tal expectación de la cercanía. Cullmann, para designar su tensión temporal entre el «ahora ya» y el «todavía no», utiliza constantemente la imagen de la batalla decisiva en una guerra y el «Día de la victoria». La batalla decisiva, como la de Stalingrado y la de El Alamein en 1943, durante la Segunda Guerra mundial, puede mostrarse ya como un éxito, pero hasta la derrota del enemigo puede trascurrir todavía tiempo. «La esperanza en la victoria final es tanto más intensa cuando consta inquebrantablemente la convicción de que

14. O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 93.

15. *Ibid.*, 89.

la batalla decisiva para la victoria ha tenido ya lugar»¹⁶. Cristo ganó ya la batalla decisiva, pero el Día de la victoria no llegará sino cuando el Espíritu santo haya impregnado ya el mundo entero.

La concepción fundamental de Cullmann es la teología de la historia de la salvación, una teología que se encontraba ya muy difundida en el siglo XIX y que hunde sus raíces en la teología profética del siglo XVII. Por eso, en el centro de la teología de Cullmann se halla la conexión entre *la profecía y la historia*: «La historia de la salvación, en cuanto totalidad, es ‘profecía’»¹⁷. La profecía se cumple en la historia, porque es una «historia contemplada proféticamente»¹⁸. Y así, Cristo es a la vez profecía cumplida y comienzo profético del tiempo del fin. La concepción a la que Cullmann recurre para ayudarse a explicar este complejo de la historia de la salvación es la idea del *tiempo lineal*. La «historia bíblica de la revelación» contiene una concepción lineal del tiempo, en contraste con la concepción cíclica, propia del helenismo¹⁹. Ahora bien, la concepción lineal del tiempo es simplemente el tiempo del calentario «ante et post Christum natum». Diariamente nos va aproximando más y más a la parusía de Cristo. Partiendo de que Cristo es el centro del tiempo, vemos que Cullmann desarrolla luego sus ideas acerca del plan salvífico de Dios, plan en el que se fundamenta la historia de la salvación: desde la creación pasa a la humanidad; desde ésta a Israel; desde Israel al resto de Israel; luego viene el Uno, Cristo; de él proceden los apóstoles; de los apóstoles, la Iglesia; de ella, la nueva humanidad y después la nueva creación. Desde los muchos al Uno, desde el Uno a los muchos²⁰.

Esta escatología histórico-salvífica es seguramente la escatología cristiana más difundida. Su tesis afirma que la historia de la salvación determina el tiempo, de tal manera que la continuación del tiempo no destruye la esperanza escatológica. Pero los puntos débiles de esta tesis son obvios:

1. Si el tiempo entre la batalla decisiva y el Día de la victoria es demasiado largo, entonces surgen dudas justificadas sobre si esa batalla ha sido la decisiva, y si quizás no se ha subestimado al enemigo. Después de la victoria en la campaña de Francia durante el año 1940, muchas personas en Alemania creían que la guerra había quedado ya decidida. Su error resultó fatal.

16. *Ibid.*, 88s; cf. 86 y 132. Así también K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/2, 769: «El diablo ha recibido ya el ‘jaque mate’, pero en su ignorancia sigue jugando todavía».

17. O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 97.

18. *Ibid.*, 96.

19. *Ibid.*, 60ss.

20. *Ibid.*, 104ss.

2. La idea del *tiempo lineal* no es una noción bíblica, en contra de lo que Cullmann piensa, sino una idea tomada de las modernas ciencias naturales, aunque se encuentra ya en la *Física* de Aristóteles. Puesto que con ella se cuantifican los tiempos, resulta imposible cuantificarlos desde el punto de vista de la historia de la salvación. El pasado y el futuro son únicamente segmentos en un parámetro sin dirección alguna, y son iguales en sus mediciones. Tan sólo cuando se añade una flecha que señale la dirección del tiempo, entonces el tiempo lineal adquiere una determinada dirección temporal. Puesto que el futuro puede llegar a ser pasado, pero el pasado no puede llegar a ser futuro, vemos que el tiempo «fluye» desde el pasado hacia el futuro. No obstante, nosotros contamos los años partiendo del pasado y yendo hacia el futuro, y de este modo declaramos inconscientemente que el futuro es el futuro que ha de ser pasado. Cullmann se imagina el futuro histórico-salvífico de Cristo en tiempo medible. El «último día» será entonces en un tiempo previsible la última hoja del calendario. Esto puede designarse, con las mismas palabras de Cullmann, como un «error de perspectiva», ocasionado por la concepción que él tiene del carácter lineal del tiempo.

3. La teología de la historia de la salvación, que se fundamenta en un «plan salvífico» de Dios que ha sido programado previamente, es teología propia de la Ilustración. No es sino un deísmo histórico. A Dios se le convierte en el relojero de la historia del mundo y en el forjador de planes que establece un plan maestro de la providencia. Una vez que este plan consta firmemente, Dios no necesita ya intervenir. El calendario aportará algún día el «día de Jesucristo». ¿Dónde queda entonces la libertad de Dios? ¿Dónde se experimenta su presencia viva? ¿No sucede precisamente lo inverso: que no es el «último día» el que trae la parusía de Cristo, sino que la parusía de Cristo es la que trae el «último día»? Cristo no viene seguramente «con el tiempo», sino que viene para transformar el tiempo.

Asimismo, la reducción de la escatología al tiempo –en el marco de la historia de la salvación– suprime en el fondo la escatología y la somete al *chronos*, al poder de lo transitorio. ¿Será realmente «la temporalidad» «la esencia de la escatología»?²¹.

21. *Ibid.*, 12.

La trasposición de la escatología a la eternidad

1. *Karl Barth*

Según Albert Schweitzer, la «escatología consecuente» de Jesús, es decir, su expectación de la cercanía del reino de Dios, fue triturada por la silenciosa rueda del destino, que impulsa a la historia para que siga transcurriendo incesantemente hacia delante. Después de la catástrofe de la historia cristiana durante la Primera Guerra mundial, apareció una comprensión enteramente nueva de la escatología en la que se ha denominado «la teología de la crisis». Fue propuesta por *Karl Barth* y *Rudolf Bultmann*, pero también, independientemente de estos dos, por *Paul Althaus*. No es la historia, que continúa silenciosa e inexorablemente su curso, la que conduce toda expectación escatológica de futuro a una crisis ruinosa, sino que es la eternidad que irrumpre trascendentalmente la que conduce a toda la historia humana a su última crisis. No es la historia la que acaba con la escatología, sino que es la escatología la que acaba con la historia¹.

«Las últimas preguntas y respuestas, la decisión final y el sonido de la última trompeta» no sucederán en un día indefinido que nunca llega, en un fin ilusorio de la historia, sino que suceden «aquí y ahora», cuando la eternidad irrumpen en el tiempo; cuando la proclamación del kerigma de Dios, que exige una decisión, sitúa al hombre ante la decisión suprema; cuando los hombres piensen radicalmente la idea de Dios, llegando hasta el fin. El *eschaton*, del que habla la escatología cristiana, no es el final temporal de nuestros días históricos, como aparece en el drama de Karl Kraus titulado *Die letzten Tagen der Menschheit* («Los últimos días de la humanidad», 1918-1919), sino que es el presente de la eternidad en cualquier instante de esta historia. «Ante el Eterno no hay más que un tiempo: la eternidad», había afir-

1. Cf. para lo siguiente el amplio trabajo de F. Holmström, *Das eschatologische Denken der Gegenwart. Drei Etappen der theologischen Entwicklung des 20. Jahrhunderts*, Gütersloh 1935.

mado Kierkegaard. Y así lo entendió también *Karl Barth* en su segundo comentario a la Carta a los romanos, de 1922, que constituye la obra fundamental de la «teología dialéctica»: «De manera incomparable se halla el instante eterno frente a todos los instantes, precisamente porque él es el sentido trascendental de todos los instantes»². Quien escucha la voz atronadora del Dios eterno en el instante, pierde su interés por el futuro. Naturalmente podrá haber catástrofes en la historia y en la naturaleza; el linaje humano podrá extinguirse. Pero ¿qué tiene que ver eso con la escatología? El «final de la historia» no puede experimentarse en la historia futura, sino únicamente en aquella frontera del tiempo que es la eternidad. Se hace presente en aquel instante que se halla «entre los tiempos», porque es un «átomo de eternidad», no un momento del tiempo.

Cada instante de tiempo «puede» recibir la dignidad de ese instante eterno, porque cada instante de tiempo es «una parábola» del instante eterno. «Cada uno lleva innato en sí el misterio de la revelación; cada uno puede llegar a ser un instante cualificado»³. Sobre cada instante que está cualificado por la presencia de la eternidad, podemos decir: «El final está cerca». No un final temporal, sino que esa presencia de la eternidad limita el tiempo y lo hace finito. La presencia eterna en el instante entre los tiempos es denominado también por Barth *nunc aeternum* –la eternidad es ahora–. En sentido cristiano, la «parusía de Cristo» tiene lugar en ese instante eterno, porque la parusía es la «presencia de Cristo». Barth no concibe ya el «límite del tiempo» en sentido temporalmente cuantitativo, sino como la limitación cualitativa del tiempo por obra de la eternidad. Esta es como «la roca de Dios con su ladera pendiente sobre nosotros», como «la supresión de todo tiempo y de todo el contenido del tiempo». Aquí se halla el hombre de la «última» hora, el hombre que aguarda la parusía de Cristo. «El reino de Dios está demasiado cerca, la roca con la ladera pendiente de la eternidad (¡que puede verse en toda piedra, en toda flor, en todo rostro humano!), el límite del tiempo (*memento mori!*), la presencia de Jesucristo como el giro de los tiempos, nos apremia...»⁴.

Si la escatología tiene que ver con la presencia de la eternidad en el instante y, por tanto, con esa limitación y supresión del tiempo, entonces se viene abajo por sí mismo el problema de la «demora de la parusía», que surgió de la «escatología consecuente» y de sus históricas experiencias de decepción. «¿Cómo podrá ‘demorarse’ lo que, por su

2. K. Barth, *Der Römerbrief*, Múnchen 1922, 482 (versión cast.: *Carta a los romanos*, Madrid 1998).

3. *Ibid.*, 481.

4. *Ibid.*, 485.

concepción misma, no puede ‘ocurrir?’»⁵. «Esta tensión entre los tiempos tiene tanto y tan poco que ver con los famosos mil novecientos años de historia de la Iglesia –que, como es obvio, ‘todavía no’ han traído la parusía– como lo que tuvo que ver con las semanas o los meses en que la Carta a los romanos estuvo de camino en el equipaje de Febe en su viaje entre Corinto y Roma»⁶.

Si por *eschaton* se entiende no el tiempo del fin, sino la eternidad, entonces la escatología no tendrá ya tampoco nada que ver con el futuro. Su tensión no es la que existe entre el presente y el futuro, entre el «ahora ya» y el «todavía no», sino que es la tensión entre la eternidad y el tiempo en el pasado, presente y futuro. Cuando Jesús proclama la «cercanía» del reino de Dios, entonces no está mirando al futuro en sentido temporal, sino que está mirando al cielo presente. El Reino no «viene» desde el futuro al presente, sino desde el cielo a la tierra, como dice el padrenuestro.

Esta concepción es mantenida también por *Charles H. Dodd*, especialista en Nuevo Testamento, en su doctrina acerca de la *realized eschatology* («escatología realizada»): el mensaje de Jesús acerca del Reino no tiene su modelo en la apocalíptica, en contra de lo que Weiss y Schweitzer afirmaron, sino que procede de la teología rabínica⁷. Este mensaje dice así: ¡El reinado de Dios ha llegado! Según la concepción rabínica, aquel que es obediente a la Torá carga sobre sí el «yugo del reinado de Dios». Esto presupone la presencia del reinado de Dios. Si entra en el reino de Dios la persona que «lo recibe como un niño» (Mc 10, 15), entonces ese reino tiene que estar ya presente. Asimismo, el llamamiento a la penitencia presupone la presencia del Reino. Para Jesús y para el cristianismo primitivo, el reino de Dios se trasladó de la esfera de la expectación a la esfera de la experiencia⁸. Falta únicamente su manifestación universal. Ésta se espera en virtud de las experiencias habidas. También para Dodd el reino de Dios tiene una especial cercanía, pero sólo con respecto al presente, no al futuro. Por

5. *Ibid.*, 484.

6. *Ibid.*, 483.

7. No por razones de esquema general, sino porque él apoya el argumento de K. Barth, añadimos C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London 1935 (versión cast.: *Las parábolas del Reino*, Madrid 2001).

8. *Ibid.*, 50: «Esta declaración de que el reino de Dios ha llegado ya necesariamente trastoca todo el esquema escatológico en el que su esperada venida cierra el largo panorama del futuro. El *eschaton* se ha desplazado del futuro al presente, del ámbito de la expectación al de la experiencia realizada. Por consiguiente, no es seguro asumir que el contenido que Jesús daba al concepto de ‘reino de Dios’ pueda tomarse de las especulaciones de los escritores apocalípticos. Ellos se referían a algo futuro, que sólo podría concebirse en términos fantásticos. Él hablaba de algo que, al menos en un aspecto, era un objeto de experiencia».

eso, él sintetiza los enunciados del Nuevo Testamento sobre el futuro con los que se hacen sobre el pasado: «Muchos vendrán entonces y se sentarán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob» (Mt 8, 11). El reino de Dios abarca tanto los enunciados sobre el futuro como los enunciados sobre el pasado, porque Dios es el Rey en el cielo desde la eternidad. Jesús proclama que el reino de los cielos se ha de manifestar ahora en la tierra. Ese Reino llega desde la eternidad hasta el tiempo, y no desde el futuro hasta el presente⁹.

2. Paul Althaus

Lo que Karl Barth propugnó en 1922 como escatología trascendental de la eternidad, vemos que el joven *Paul Althaus* lo llamó «escatología axiológica» en la primera edición de su obra *Die letzten Dinge* («Las últimas cosas», 1922). Esta no llamó entonces tanto la atención del mundo teológico como lo había hecho Barth con su segunda exposición de la Carta a los romanos. Pero sus cuatro refundiciones del libro hasta 1933 muestran de manera especialmente impresionante el movimiento interno de la nueva escatología desde la nueva dialéctica del tiempo-eternidad hasta la dinámica del futuro-presente. Para completar el cuadro sobre la escatología de la eternidad, nos fijaremos inicialmente sólo en la primera edición de esta obra.

Althaus mantiene tan radicalmente como Barth: «El fruto de la historia no reside en su estado temporal final, sino que se obtendrá en el más allá de la historia... Las ‘últimas cosas’ no tienen nada que ver con la última época de la historia. La escatología no se halla interesada en la cuestión acerca de un estado final de la historia»¹⁰. «No alcanzamos la consumación recorriendo hasta el final las líneas longitudinales de la historia, sino erigiendo por doquier la vertical hacia esa consumación. Esto quiere decir: así como todo tiempo se halla igualmente cerca del estado original y de la caída en el pecado, así también todo tiempo se halla igualmente inmediato con respecto a la consumación. En este sentido, cada tiempo es el último tiempo»¹¹. Cualquier ola del mar del tiempo rompe, por decirlo así, en la playa de la eternidad. Con esta imagen de la costa nortealemana, F. Holmström completa la imagen suiza de Barth que hablaba de la ladera pendiente de la

9. *Ibid.*, 61. En esta interpretación hallamos también la herencia del actual neoplatonismo de Cambridge.

10. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, Gütersloh 1922, 64.

11. *Ibid.*, 84.

montaña rocosa. Para Althaus el *eschaton* es la eternidad, la consumación, la parusía de Cristo, y es supratemporal; por consiguiente, no entra en el tiempo y, por tanto, no puede demorarse tampoco en él. El autor utiliza para ello el término neokantiano de valor *axioma*, y forma con él su concepto de la «escatología axiológica». «El concepto axiológico de las últimas cosas surge cuando en medio de la vida encontramos la norma», y por cierto la norma absoluta. Entonces nos sale al encuentro lo eterno como lo incondicionado en lo condicional, y como lo que es suprahistórico en medio de la historia¹².

Lo mismo que Barth, vemos que Althaus se hallaba también convencido, después de las experiencias de la Primera Guerra mundial, de que todos los valores y relaciones humanos, sin excepción, están destinados a la muerte por ser históricos, y se hallan bajo el juicio de la eternidad. Lo mismo que Barth, rechazaba él el cristianismo cultural y buscaba el verdadero origen. Lo mismo que Barth, él quería que la escatología cristiana se desligara de la fe en el progreso, propia del moderno cristianismo cultural, y regresara de nuevo a su genuina verdad divina. Por este motivo era necesario desatar el lazo de unión entre las «últimas cosas» de la escatología y las «cosas históricas» de la fe en el progreso, del milenarismo cristiano, e igualmente de su precursor y compañero: el mesianismo judío.

Por eso, contra la fe en el progreso y contra el sistema hegeliano de la consumación de la historia universal, Barth y la teología dialéctica, así como Althaus y los teólogos del «renacimiento luterano» no citaron con tanta frecuencia ninguna frase como aquél famoso dicho de *Leopold von Ranke*, el historiador, pronunciado por él en contra de Hegel, el filósofo de la historia: «Yo afirmo que toda época se halla inmediatamente cerca de Dios, y que su valor no reside en lo que sale de ella, sino en su existencia misma, en su propio sí-mismo»¹³. Barth, en consonancia con ello, denominó a la escatología «lo suprahistórico», «ahistórico» y «protohistórico», y afirmó además en la *Kirchliche Dogmatik* («Dogmática eclesial»): «En su inmediatez con respecto a Dios, toda historia es incluso ahistórica»¹⁴. Althaus mantenía, en consecuencia, el valor de toda época en sí misma, en contraste con la creencia en el progreso. «Cualquier tiempo es inmediato al juicio, inmediato a la consumación. Cualquier tiempo es, en este sentido, último tiempo. Todo tiempo, no só-

12. *Ibid.*, 86.

13. Cita de C. Hinrichs, *Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit*, Göttingen 1954, 165. Sobre la teología de la historia de Ranke, cf. más ampliamente J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1999, 319-339. Esta frase de Ranke no es en modo alguno representativa de toda su teología de la historia.

14. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/1, 704.

lo el último tiempo, será asumido constantemente por la eternidad... Cada tiempo se encuentra en el crepúsculo de Rom 13, 12: ‘La noche está muy avanzada y el día se acerca’»¹⁵.

Karl Barth se criticó luego a sí mismo y en 1948 se lamentó de que él, en 1922, hubiera situado únicamente en el centro a la supra-temporalidad de Dios, pero que no hiciera lo mismo con su «pos-temporalidad»; «de que yo me atreviera, sí, a tomar totalmente en serio la condición del más allá del reino de Dios que viene, pero no precisamente su venida como tal», y de que «pasara por alto con mucho arte y elo- cuencia la teleología que ella [a saber: Rom 13, 11s] atribuye al tiempo, su trascurso hacia un fin real», «de tal manera que en mi exposición, lo único que quedó como resultado tangible fue la comprensión unilateralmente supra-temporal de Dios, que yo me había propuesto combatir»¹⁶. Barth se reprochó a sí mismo que el optimismo del concepto neoprotestante del tiempo había quedado, sí, profundamente quebrantado, pero que él luego –con la radicalización– lo había confirmado en contra de su propia voluntad. Ahora bien, ¿existe un verdadero progreso cuando aquel límite que la eternidad pone al tiempo no se entiende ya sólo como «supra-temporalidad», sino también como «pre-temporalidad» y como «pos-temporalidad»¹⁷, de tal manera que la eternidad rodea entonces al tiempo por todas partes y es simultánea con todos los tiempos, no sólo con el presente? Mediante la adición de la «pos-temporalidad» a la «supra-temporalidad» de Dios no surge todavía ninguna tensión escatológica en el tiempo y tampoco ninguna primacía del futuro con respecto al presente y al pasado. En su autocrítica de 1948, Barth no redescubrió tampoco aquel acceso a la esperanza escatológica, esperanza que él, en sus primeros tiempos, había aprendido de los dos Blumhardt. Su dialéctica tiempo-eternidad siguió estando prendida en el pensamiento platónico acerca de los orígenes, propugnado por su hermano Heinrich Barth. No es posible ver cómo la filosofía del *kairos*, propuesta por Tillich y por la teología existencial de Bultmann, pudieron escapársele, después de que él hubiera proporcionado a ambos, en 1922, las palabras clave para que ellos se deleitaran en el instante eterno.

Paul Althaus trató de igual manera de completar su antigua «escatología de presente» con una «escatología de futuro». Añadió a su escatología «axiológica» una escatología «teleológica». En medio del tiempo experimentamos axiológicamente la validez atemporal del va-

lor absoluto; teleológicamente lo percibimos como meta para nuestro querer. Por eso, Althaus enseñó cada vez más que la escatología tiene un doble aspecto: el de presente y el de futuro del Reino, el de creer y el de esperar, el de poseer y el de aguardar por parte de los hombres: «En uno de los casos, la vida eterna es posesión actual, el Hoy de Dios, en el cual el alma descansa felizmente; en el otro caso, es meta de la esperanza, una meta hacia la cual nuestra vida de cristianos, ligada al mundo, tiende instantáneamente con la suma tensión del anhelo». No de manera distinta añadió Emil Brunner «lo eterno como futuro y presente»¹⁸.

La metáfora dinámica que Pablo utiliza en Rom 13, 11s y que habla de «la noche que está muy avanzada» y «del día que se acerca», es comprimida por Barth y por Althaus en la estática de la dialéctica tiempo-eternidad. Es una contradicción en sí misma el suponer que «todo tiempo» ha de hallarse «en el crepúsculo de Rom 13, 12». Es una confusión del Hoy kairológico de Dios en favor del evangelio y de la fe con el «instante» escatológico de la resurrección de los muertos en 1 Cor 15, 52, el hecho de que Barth hable del instante eterno en el que todo instante de tiempo puede convertirse. Incluso sus propias metáforas lo delatan: la imagen de la ladera rocosa pendiente, aplicada a la eternidad, señala el límite y el final del camino, y cuando «toda ola del tiempo rompe en la playa de la eternidad», entonces no tenemos ya que ver con un río ni tampoco con un «fluir del tiempo», sino con el eterno retorno de lo mismo por efecto de la bajamar y la pleamar de las mareas. El tiempo no vuelve a entenderse aquí ni en sentido escatológico ni en sentido histórico, sino en sentido naturalista como transitoriedad. Para lo eterno todos los tiempos son simultáneos e igualmente válidos. Esta concepción corresponde a la resignada serenidad del Eclesiastés, pero no a la pasión mesiánica de Isaías.

3. Rudolf Bultmann

También la escatología de Rudolf Bultmann tiene que ver con el «instante eterno», sólo que él lo prueba en sentido antropológico e interpreta existencialmente los enunciados de la Biblia¹⁹. La escatología no es un reportaje apocalíptico, sino que enseña a ser conscientes del

15. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 174.

16. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/1, 716.

17. Cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/2, § 47: «Der Mensch in seiner Zeit», 524ss.

18. E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, München/Hamburg 1965.

19. R. Bultmann, *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung*, en *Glauben und Verstehen* III, 1958, 81-90; Id., *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958 (versión cast.: *Historia y escatología*, Madrid 1974).

«instante escatológico». Puesto que en el *kairos* de la revelación divina el hombre se ve situado ante la «última y radical decisión» de entenderse a sí mismo a partir de Dios o a partir del mundo, ese instante es «la última hora». Puesto que en el llamamiento del kerigma a la decisión, lo último, como lo absoluto que es, llega a ser presente, ese presente se halla cualificado escatológicamente. Así como Cristo es «el final de la ley», así él es «el final de la historia». No lo es en sentido temporal, sino en sentido existencial. Por medio del kerigma, nosotros —al creer— quedamos libres del pasado. Se nos revela aquí y hoy la posibilidad de un genuino existir histórico. La escatología existencial no trata acerca del final futuro del mundo, sino de la «desmundanación» (*Entweltlichung*) actual de la existencia humana. El «futuro» es lo que en el kerigma le sobreviene al hombre y lo sitúa ante la decisión suprema. No tiene nada que ver con el tiempo del calendario, si no que es un «inminente» (*Bevorstand*) existencial: *nunc aeternum - futurum aeternum*. La proclamación de Jesús y el kerigma cristiano ponen al hombre ante el hecho de estar situado ante Dios y, con ello, ante «la inminencia de Dios». «Le hacen verse en su ahora como en la hora de la decisión a favor de Dios»²⁰. «El que oye mi palabra y cree en Aquel que me ha enviado, tiene la vida eterna» (Jn 5, 24). La escatología de Bultmann es «de presente» no en el sentido temporal, sino en el sentido eterno, y por eso no puede completarse en absoluto con una «escatología de futuro». Por eso, su antítesis explícita a la «escatología consecuente» de Albert Schweitzer dice así: «La historia está absorbida por la escatología»²¹. En ninguna parte puede detectarse un sentido de la historia total o un final de la historia del mundo. El «sentido de la historia» reside para cada individuo en su propia existencia actual. «En tu propio presente reside el sentido de la historia, y tú no puedes contemplarlo como espectador, sino únicamente en tus decisiones responsables. En cada instante dormita la posibilidad de ser el instante escatológico. Tú has de despertarlo», se dice en clara alusión al Barth de los primeros tiempos, al final de *Geschichte und Eschatologie* («Historia y escatología», 1958)²². Con ello ha quedado comple-

20. R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 2001, 58.

21. Id., *Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament* (1954) (Glauben und Verstehen III), 106.

22. *Ibid.*, 184. Vienen a la memoria aquellos versos de Goethe:

Warum in die ferne schweifen,
Sieh, das Gute liegt so nah.
Lerne nur das Glück ergreifen,
Denn das Glück ist immer da!

(¿Por qué otear el horizonte? / ¡mira, el bien está tan cerca / aprende tan sólo a apresar la felicidad, / pues la felicidad siempre está a tu alcance!).

tamente marginado el problema de la denominada «demora de la parusía». Puesto que la fe es el fin practicado de la historia en la «desmundanación» de la existencia misma, no habrá que mirar buscando en el futuro un «final de la historia». Tampoco se debe hacer en absoluto, porque de lo contrario perderemos de vista el actual *kairos* de Dios, al que Bultmann denomina el «instante escatológico». Con esta concentración en la historicidad y en la futuridad de la existencia humana actual, desaparece de la vista un final apocalíptico del mundo. El referirse al último día «habrá que sustituirlo por el referirse al *thanatos*»²³. La muerte, como inminencia existencial, obliga a los hombres a acercarse a sí mismos, los aísla y los lleva a la decisión de llegar a ser ellos mismos. Bultmann sigue en este pasaje a Heidegger²⁴, pero Johannes Weiss había ofrecido ya esta escatología individual para sustituir la escatología cristiana primitiva del final del mundo: nosotros no creemos ya que «el mundo pase». «El mundo seguirá existiendo, pero nosotros, seres individuales, lo abandonaremos pronto. Por eso, en un sentido distinto, llegaremos aproximadamente a los mismos sentimientos que tenía Jesús, si hacemos de aquel precepto la base de nuestra vida: Vive como si estuvieras muriendo»²⁵.

La interpretación existencial que Bultmann hace de la escatología es correcta en cuanto a su concentración en la propia existencia individual, pero no ayuda mucho al no tener en cuenta la historia del mundo ni la historia de la naturaleza. El sustituir la historia del mundo por la historicidad de la existencia no hace que la historia del mundo desaparezca. El percibir el futuro como futuridad individual no hace que el futuro desaparezca. El sustituir el «último día» por mi propia muerte individual no ofrece una respuesta a la pregunta acerca del futuro de los muertos.

Los hombres no son sólo individuos para los cuales lo único relevante es lo que está relacionado con su propia existencia. Los hombres son también objetos en la lucha entre los poderes de la historia del mundo, como nos lo da a conocer cualquier ojeada a un periódico. Los hombres no sólo individualizan la historia, sino que participan también en ella y preguntan, por tanto, no sólo acerca de sí mismos, sino también acerca del futuro de ese mundo en el que ellos participan y del que son objetos. Si la historia ha de fundamentarse en la historicidad

23. H.-W. Bartsch (ed.), *Kerygma und Mitos I. Ein theologisches Gespräch*, Hamburg 1960.

24. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1957, 2ª parte, cap. 1: «Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode», 235ss (versión cast.: *El ser y el tiempo*, Madrid 2000).

25. J. Weiss, *Die Predigt Jesu*, 247.

dad, entonces lo inverso es, por lo menos, igualmente verdadero: la historicidad se fundamenta en la participación en la historia. Lo mismo se aplica a la futuridad. El futuro se percibe subjetivamente en la apertura de la existencia humana hacia el futuro. Pero esa apertura personal hacia el futuro depende de las perspectivas de la historia humana y de la historia de la naturaleza. El hombre no tiene su existencia en relación únicamente consigo mismo, sino también y primordialmente en relación con otros y con la naturaleza. Resulta demasiado estrecho el contemplar únicamente la «existencia» en la relación del hombre consigo mismo, pero también el no verla en su relación social y en su relación corporal y sensorial con la naturaleza.

La escatología cristiana enseña esperanza no sólo para el «alma» –el término empleado en tiempos anteriores para referirse a la «existencia»–, sino también para el cuerpo; no sólo para el individuo, sino también para la comunidad; no sólo para la Iglesia, sino también para Israel; no sólo para los hombres, sino también para el cosmos. A estos horizontes supraindividuales de esperanza se les puede llamar únicamente «mitológicos» cuando el hombre no posee ningún interés en las relaciones sobre las que se extienden esos horizontes. Esta resignación que se confina al propio sí mismo, difficilmente podrá llamarse cristiana. Con esto no se excluye que «mi decisión» importe, aun en el caso de que el mundo entero esté contra mí. Todo lo contrario. Pero la rebelión cristiana de la conciencia moral, que conduce a consecuencias personales en forma de resistencia, persecución y sufrimiento, es una rebelión pública contra públicos demonios, injusticias y actos de violencia, y no es una retirada al caparazón individual.

La escatología del «instante eterno» no era tan nueva como sus descubridores y defensores proclamaban. Schleiermacher había dicho ya: «En medio de la finitud, el llegar a ser una sola cosa con lo infinito y el ser eterno en un instante, eso es la inmortalidad de la religión»²⁶. Antes que él, Angelus Silesius había escrito ya las siguientes palabras poéticas: «Yo mismo soy eternidad, si abandono el tiempo / y me uno en Dios y uno a Dios en mí»; sólo que Schleiermacher y Angelus Silesius no habían llamado a esto escatología, sino mística.

26. F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Freunden* (1799) (*Werke IV*), 133 (versión cast.: *Sobre la religión*, Madrid 1990).

La escatología del Dios que viene

La escatología aquí presentada, de conformidad con la *Teología de la esperanza*, parte de un concepto del futuro que no permite ni que la historia «que sigue su curso» absorba y devore toda escatología ni que la eternidad siempre presente suprima toda historia. El *eschaton* no es ni el futuro del tiempo ni la eternidad atemporal, sino el futuro y llegada de Dios. Utilizamos para ello un *concepto del futuro a la manera de un Adviento*. Este concepto brota de la historia de Dios, de las experiencias y expectaciones con respecto a Dios, tal como se hallan consignadas en los escritos bíblicos. Lo desarrollamos filosóficamente en una comprensión del tiempo, que concibe el futuro como origen y fuente del tiempo en general. Denominamos la categoría «*novum*» como la categoría histórica que caracteriza a lo escatológico en la historia.

La «interrupción» no es una categoría de lo escatológico, sino todo lo contrario¹. Una interrupción altera, sí, el curso normal de las cosas y las metas de los propios asuntos, porque interrumpe la noción del tiempo lineal, de las causalidades y del tiempo homogéneo del «fluir del tiempo». Pero los «interrumpe» sólo por algún tiempo; después todo prosigue como hasta entonces y el curso de las cosas sigue enteramente sin cambios. Sin embargo, allá donde lo escatológico «interrumpe» los cursos del tiempo, entonces esos cursos quedan modificados también a fondo. Los profetas no «interrumpen» durante un instante, sino que exhortan al pueblo a la conversión de los cursos del tiempo. La conversión y el renacimiento a una nueva vida modifican el tiempo y la experiencia del tiempo, porque hacen que lo último esté presente en lo penúltimo, que el futuro del tiempo lo esté en medio del tiempo. De ahí nacen, como lo muestran los relatos históricos del Antiguo Testamento, sorprendentes separaciones de caminos y nuevas

1. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977, 150: «Kurzeste Definition von Religion: Unterbrechung» (versión cast.: *La fe, en la historia y en la sociedad*, Madrid 1979). Comparto sin embargo totalmente su crítica al concepto de tiempo homogéneo y lineal de la moderna lógica de la evolución.

ramificaciones del tiempo. El futuro hecho presente crea nuevas condiciones de posibilidades históricas. La mera «interrupción» únicamente trastorna; la conversión crea nueva vida.

1. *El Dios que viene*

En Ap 1, 4 se dice: «Paz a vosotras de parte del que *es* y del que *era* y del que *viene*». Esperaríamos que se dijera: «...y del que *será*», porque, según el griego, la presencia de Dios en los tres modos de tiempo es expresión de su eternidad atemporal y simultánea. Zeus era, Zeus es, Zeus será: Zeus es eterno. Los dioses se hallan en la eterna presencia del ser, y todo lo que era, lo que es y lo que será se encuentra presente ante sus ojos. Pero en el texto citado, en vez del futuro del verbo ser (*εἰναι*), se emplea el futuro del verbo venir (*ἔρχεσθαι*)². El concepto de tiempo lineal se interrumpe en el tercer miembro. Esto tiene considerable importancia para la comprensión de Dios y del tiempo. El futuro de Dios no es que él será, al igual que él era y que él es, sino que él está en movimiento y llega al mundo. El ser de Dios está en el venir, no en el devenir. Si estuviera en el devenir, entonces se hallaría también en el transcurrir y pasar. Ahora bien, como «el que viene» (*ὁ ἔρχομενος*), Dios, por medio de sus promesas y de su Espíritu (que preceden a su venida y la anuncian), sitúa ya ahora el presente y el pasado a la luz de su llegada escatológica, que consiste en la instauración de su Reino eterno y en su inhabitación en la creación renovada con este fin. Con la venida de Dios viene un ser que ya no muere, y un tiempo que ya no pasa. Llegan vida eterna y tiempo eterno. En la venida escatológica, Dios y el tiempo están asociados de tal manera que el ser de Dios en el mundo hay que concebirlo escatológicamente y el futuro del tiempo hay que entenderlo teológicamente.

El «Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob» es el Dios de la historia. Sus experiencias son experiencias de Dios con pasado recordado y futuro esperado. El Dios del Éxodo, cuya aparición experimenta Moisés en el Horeb, no es un dios local de esa montaña, sino que precede a su pueblo hacia la libertad, y lo hace como «columna de

2. A esto se refirió ya E. Peterson, *Von den Engeln*, en *Theologische Trakte*, Múnich 1951, 334ss (versión cast.: *Tratados teológicos*, Madrid 1966). Al hablar del Dios que viene no me refiero al desconocido, nuevo, pero «adveniente Dios» de Hölderlin, que se llama Dionysio. Cf. M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*, Frankfurt 1982.

nube» durante el día y como «columna de fuego» durante la noche. Dios abandona su lugar santo y se convierte en el Dios que precede a su pueblo y que camina junto a él. Se pone en camino juntamente con su pueblo para llegar a su reposo. Su nombre se declara con el misterioso «Yo soy el que soy» o «Yo seré el que seré» (Ex 3, 14). Si la primera traducción acentúa la fiabilidad del Dios que permanece fiel a sí mismo, vemos que la segunda traducción acentúa su futuridad. Por eso, *Ernst Bloch* habló de un «Dios que tiene el futuro como la esencia de su ser»³. Ambas interpretaciones dicen: Dios está ahí y estará allá hacia donde su promesa llama a los hombres. Dios no necesita ningún nombre para ser invocado y para estar presente. Dios está ahí. Eso basta. Todas sus diversas promesas en la historia señalan, más allá de su particularidad, hacia la manifestación universal de Dios mismo: «Toda la tierra está llena de su gloria» (Is 6, 3). Todas las diversas acciones de Dios en la historia señalan hacia el «día del Señor».

El *Dios de la esperanza* es, él mismo, el *Dios que viene* (Is 35, 4; 40, 5). Cuando Dios venga con su gloria, llenará con su esplendor el universo; todos le verán, y él devorará eternamente a la muerte. Este futuro es el modo de ser de Dios en la historia. El poder del futuro es el poder de Dios en el tiempo. La eternidad de Dios no es una simultaneidad atemporal, sino el poder de su futuro sobre todo tiempo histórico⁴. Es lógico que no sólo se experimente a Dios mismo como «el que viene», sino que también reciban este título los portadores de la esperanza, que comunican la venida de Dios y preparan a los hombres para la parusía: el Mesías, el Hijo del hombre y la Sabiduría⁵. El Dios que viene es más antiguo que las diversas expectaciones del Mesías y del Hijo del hombre. Estas viven de la esperanza en él. En virtud de la esperanza en el Dios que viene, vemos que el futuro esperado adquiere, en la experiencia del tiempo, un inagotable «valor añadido» en comparación con el presente y el pasado. *Sub specie aeternitatis* no todos los tiempos son de igual significación. El tiempo no se experimenta tampoco como el poder de la transitoriedad, como Cronos que devora a sus propios hijos. Si el ser de Dios está viniendo, entonces el futuro que viene a nuestro encuentro ha de convertirse en el paradigma teológico de la trascendencia.

3. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, 1457s (versión cast.: *El principio esperanza*, Madrid 1977-1980, 3 vols.).

4. Así con razón W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*, en *Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk*, ed. S. Unseld, Frankfurt 1965, 209-225.

5. J. Möltmann, *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas*, Salamanca 2000, 434.

Con miras al futuro del Dios que viene, llega a ser posible un nuevo devenir humano: «Levántate, hazte luz, porque *llega* tu luz, y la gloria del Señor amanece sobre ti» (Is 60, 1). La proclamación del cercano reino de Dios, del reino de Dios que llega, hace que sea posible la conversión humana hacia ese futuro. «¡Convertíos, porque el reino de los cielos está cerca!» (Mt 4, 17). Esta unidad entre la llegada divina y la conversión humana es el «tiempo cumplido» (Mc 1, 15). También la Carta primera de Juan vincula el devenir humano con la venida divina: «Aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es» (1 Jn 3, 2). Se piensa en el Cristo de la parusía. La escatología del Dios que viene llama a la vida la historia del nuevo devenir humano. Es un devenir sin transitoriedad, un devenir hacia el ser permanente en la venida de la presencia de Dios.

2. Lo que está por llegar ¿es futuro o es adviento?

Las lenguas europeas tienen en general dos posibilidades de hablar de lo que está por llegar: el *futurum* designa lo que será; el *adventus*, lo que está llegando. Con ello se asocian dos concepciones distintas del tiempo⁶.

El *futurum* se desarrolla a partir del pasado y del presente, por cuanto estos tienen en sí el potencial del devenir y «están preñados de futuro» (Leibniz). Llegar a ser (o devenir) puede lograrlo únicamente lo que está ya principalmente en el ser y se anuncia en las tendencias y latencias del proceso histórico. La *physis*, según el mito griego, es el seno materno –eternamente fértil– del ser. La *physis* es ser que produce. Pero esto es únicamente una faceta: si el futuro (*futurum*) es el eterno proceso de devenir de la *physis*, entonces el pasado es su eterno proceso de morir. La materia es *mater* y *moloch* al mismo tiempo, madre que da a luz y que devora, como la diosa hindú *Kali*, de Calcuta. En el proceso del incesante «muere y llega a ser», los tiempos son iguales. El futuro no ofrece motivo especial para la esperanza, porque el pasado es predominante, ya que lo que todavía no es, llegará alguna vez a no ser ya. Puesto que lo futuro se encuentra ya principalmente en las tendencias del proceso, no podrá tampoco producir nada sorprendentemente nuevo. En esta concepción del tiempo no existe

6. Id., *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, Salamanca 1987, 125-153. Las teorías sobre el tiempo se tratan más detenidamente en el cap. 5, apartado 4: «Experiencias del tiempo en la historia de Dios».

primacía del futuro; no existe ninguna categoría de lo *novum*, y no existe tampoco ningún «principio esperanza»⁷.

El término alemán *Zukunft* no es traducción del latín *futurum*. Es traducción de *adventus*. Ahora bien, *adventus* refleja el sentido del término griego *παρουσία*. Mientras que *παρουσία*, en el griego profano, significa la llegada de personas o el producirse de acontecimientos, y literalmente quiere decir «presencia», vemos que el lenguaje de los profetas y de los apóstoles incluyó en el término la nota mesiánica de la esperanza. La expectación de la parusía es esperanza de adviento. Porque en el Nuevo Testamento no se entiende nunca por parusía la presencia pasada de Cristo en la carne o la presencia actual de Cristo en el Espíritu, sino que se entiende siempre por ella la presencia de Cristo que viene en gloria. No hay «tres parusías» (en la carne - en el Espíritu - en gloria), como la tradición teológica dijo más tarde, para paralizar la esperanza del adviento. Aunque la *parousia* significa llegada, Lutero estuvo acertado al traducir este término por *Zukunft Christi*, el futuro –o más bien la futura venida– de Cristo. De esta manera introdujo en el término la nota mesiánica de la esperanza. La traducción de *parousia* por «nueva venida» o «segunda venida» es errónea, porque presupone una ausencia temporal.

¿Qué pasará si integramos este concepto del futuro en las tradicionales nociones lineales del tiempo? Entonces tendremos que vérnoslas con dos conceptos de futuro: en el plano fenoménico percibimos el tiempo pasado - el tiempo actual - el tiempo futuro. Pero en el plano trascendental presuponemos el futuro como la condición de posibilidad del tiempo en general⁸. El futuro como el poder de Dios en el tiempo ha de entenderse entonces como la fuente del tiempo. Determina entonces el pasado como el futuro-pasado, y el presente como el futuro-presente, y el tiempo futuro como el futuro-futuro. El tiempo histórico es irreversible: el futuro llega a ser el pasado, pero el pasado no llega a ser de nuevo futuro. Esto se debe a que la posibilidad llega a ser realidad, y a que todas las realidades pasadas y presentes son posibilidades realizadas; pero la realidad no vuelve a ser posibilidad. Así

7. Es la tensión interior en el *Prinzip Hoffnung* de E. Bloch, quien intentó formalizar los contenidos mesiánicos con conceptos griegos del tiempo. Su ontología del «Noch-nicht-Seins» («todavía no ser») no fundamenta la esperanza, ya que debe convertirse ineludiblemente en ontología del «Nicht-mehr-Seins» («ya no ser»). Si el futuro procede de las tendencias latentes del proceso histórico, nunca podrá aportar algo sorprendentemente nuevo ni mucho menos aún un *novum ultimum*. Entonces la escatología sólo será posible como teleología. Pero la teleología fracasa en la muerte, como bien sabía Bloch.

8. G. Picht, *Hier und Jetzt: Philosophie nach Auschwitz und Hiroshima I*, Stuttgart 1980, 632ss.

como la posibilidad sobrepasa a la realidad, así también el futuro sobrepasa al presente y al pasado. Claro que esto se aplica únicamente al futuro trascendental del tiempo, no al tiempo futuro en sentido fenoménico. Si el futuro trascendental es la fuente del tiempo, entonces no suprime al tiempo, como hace la eternidad atemporal-simultánea, y tampoco se pierde en la vorágine de la transitoriedad universal de todo ser temporal, sino que mantiene abierto el tiempo de la historia y cualifica el tiempo histórico como tiempo determinado por el futuro.

El *eschaton* de una escatología que trabaja con el esbozado concepto de Dios y con esta comprensión advéntica del futuro, no es una eternidad que *no entre en el tiempo ni permanezca fuera del tiempo*, sino que es la transformación de las condiciones trascendentales del tiempo. Con la llegada de la gloria de Dios termina el tiempo futuro, comienza el tiempo eterno. Sin semejante transformación del tiempo no puede concebirse la escatología. Así se deduce ya propiamente de la idea de la resurrección de los muertos y de la vida del mundo futuro, en el cual no existirá ya la muerte, porque todas las reflexiones acerca del tiempo aquí y ahora están determinadas por el *memento mori*.

La «escatología de futuro» es una contradicción en sí misma, porque el futuro no puede ser una categoría escatológica.

Tan sólo la idea del Dios que viene y la correspondiente concepción advéntica del tiempo abren categorías a la escatología.

3. La categoría «novum»

«La novedad no es una categoría que designe a lo divino. Esa categoría es la eternidad», dijo Rudolf Bultmann⁹. Esto podrá aplicarse a lo divino en la religión griega, pero no a la religión mesiánica de origen bíblico. Para ella, la categoría de lo *novum* es la faceta histórica de su apertura escatológica hacia el futuro. No sin razón Gerhard von Rad encabezaba con la siguiente sentencia su exposición de la «Teología de las tradiciones proféticas de Israel»:

No recordéis las cosas pasadas, no penséis en lo antiguo.
Mirad, YO voy a hacer algo nuevo (Is 43, 18s)¹⁰.

9. R. Bultmann, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung, en Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1933, 8 (versión cast.: *Creer y comprender I*, Madrid 1974).

10. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento II*, Salamanca 2000, 309, nota 20.

La categoría de lo *novum* aparece por primera vez en sentido teológico en los profetas de Israel. Para decirlo brevemente: después de la destrucción de Jerusalén y del templo en el año 587, el Dios de la historia, a quien se conocía por los pasados recuerdos del Éxodo y de la conquista del país, se convirtió en un «Dios oculto», en un «Dios allá en la lejanía», que «había apartado su rostro de Israel». Los profetas enseñan a entender la catástrofe del año 587 como un juicio de Dios, y a mantenerse fieles de esta manera al Dios de Israel. Con el juicio sobre el pueblo de Dios, los profetas anuncian una nueva acción de Dios. Es verdad que exponen las antiguas tradiciones acerca de Dios, pero en contraste con ellas expresan algo nuevo. Anuncian al Dios de la historia como el creador de un nuevo futuro. Con ello, el fundamento de la salvación se traslada desde las experiencias del pasado hasta el futuro que se espera. El recuerdo truncado se convierte en nueva esperanza. *Oseas* promete una «nueva conquista del país»; *Isaías*, al «nuevo David»; *Jeremías*, el «nuevo pacto»; el *Deuteroisaías*, un «nuevo éxodo», y *Ezequiel* promete un «nuevo templo». En Is 43, 18 la ruptura entre lo antiguo y lo nuevo llega a ser tan profunda, que la esperanza sustituye al recuerdo¹¹.

En la profecía, la categoría de lo *novum* adquiere, por lo menos, dos características típicas:

1. Lo nuevo se anuncia en el juicio sobre lo antiguo. No sólo no brota de lo antiguo, sino que hace además que lo antiguo quede anticuado. No es simplemente lo antiguo en nueva forma, sino que es también una nueva creación. Por eso se utiliza al término *bara'*, que se emplea exclusivamente para designar la acción divina de crear. La *creatio ex vetere* se halla en analogía con la *creatio ex nihilo*, porque es una *creatio nova*.

2. La primera anticipación del nuevo futuro, ese futuro que Dios ha prometido crear, se expresa en las analogías con la historia. En las imágenes del «nuevo Éxodo», de la «nueva conquista del país», del «nuevo pacto», de la «nueva Jerusalén», lo nuevo se presenta como retorno de lo perdido y como renovación de lo pasado. Pero las imágenes del «nuevo Éxodo» y de la «nueva Jerusalén» contienen siempre más de lo que había habido jamás en lo antiguo, porque lo antiguo pasó y tiene para el recuerdo el significado únicamente de la manifestación previa de lo que ha de ser lo nuevo. Lo efectuado por Dios en el pasado se convierte para la esperanza en el prólogo de lo futuro.

11. J. Moltmann, *Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie*, en Ernst Bloch zu ehren, 243-263. Por lo demás, el «recuerdo» (*Gedenken*), que se opone al olvido, es hasta nuestros días la notable peculiaridad de la religiosidad judía: «Recordar acelera la salvación».

La categoría de lo *novum* domina el lenguaje teológico en todo el «Nuevo Testamento». La razón de ello podría estar en las apariciones pascuales del Cristo crucificado. Dirigen la mirada de los que las presenciaron hacia una intervención creadora de Dios, hacia una intervención escatológicamente nueva. La resurrección de Cristo de entre los muertos no tiene analogías en la historia experimentada, y únicamente es comparable con el milagro de la existencia misma (Rom 4, 17). Por eso, el futuro del Resucitado es nada menos que una nueva creación. Aquel que «está en Cristo» es ya, aquí y ahora, una «nueva criatura». Para él, como dice Pablo haciéndose eco de Is 43, 18, «lo antiguo pasó; mira, todo ha sido hecho nuevo» (2 Cor 5, 17). De ahí se siguen «el mandamiento nuevo», «la nueva obediencia», el «nuevo cántico», el «nuevo pueblo de Dios» integrado por judíos y gentiles, y el final: «Mira, yo hago nuevas todas las cosas». Lo nuevo, *xaivōc, novum ultimum*, es la quintaesencia de lo enteramente distinto, de lo maravilloso que el futuro escatológico trae consigo. Con la resurrección de Cristo de entre los muertos resplandece el futuro de la nueva creación iluminando el presente del mundo antiguo, y enciende en medio de los «padecimientos de este tiempo» la esperanza de la nueva vida. Nuevamente encontramos las dos cualidades que hacen de la categoría de lo *novum* la categoría escatológica:

1. Así como el Cristo resucitado no se desarrolla desde el Cristo crucificado y muerto, así el *novum ultimum* no procede de la historia de lo antiguo. Entre lo antiguo y lo nuevo se halla en el Nuevo Testamento la muerte de Cristo y el morir-con-Cristo-a-este-mundo, tal como se simboliza en el bautismo cristiano. Lo nuevo es lo inesperable y sorprendente. Suscita enorme asombro y transforma a las personas a quienes afecta.

2. Pero tampoco lo nuevo escatológico carece de analogías. Si no lo pudiéramos comparar con nada, según pretendía Marción, entonces no podríamos decir tampoco nada sobre él. Lo nuevo escatológico crea para sí su propia continuidad, al no destruir lo antiguo, sino al acogerlo y crearlo nuevo. No surge una nueva creación en lugar de esta creación, sino que «*esto* corruptible ha de revestirse de incorruptibilidad, y *esto* mortal ha de revestirse de inmortalidad» (1 Cor 15, 53). El Cristo resucitado es el Crucificado, y no un Cristo diferente, pero es el Crucificado en figura transfigurada (Flp 3, 21). El *Dios que viene* no es un «*Deus novus*», como afirmaba Marción, sino el *Dios fiel* a su creación. Por eso, la *creatio nova* es la nueva creación de esta creación que se hunde en su pecado y en su injusticia. Las imágenes de redención y consumación utilizadas para describir la nueva creación proceden de esta vida dañada aquí y ahora, y no son, por tanto, com-

parables. Pero hacen que esta vida dañada esté aquí llena de esperanza y la convierten en la promesa experimentable de vida transfigurada y eterna.

En la escatología traspuesta al tiempo, que se denominaba a sí misma «escatología consecuente», lo venidero era equiparado con el futuro cronológico. No conocía la categoría de lo *novum*. Ahora bien, con el tiempo la vida se hace únicamente vieja; no se hace ni joven ni nueva. Para ello necesita la esperanza en Dios, quien promete: «Mira, yo lo hago todo nuevo». Los que en este Dios «esperan, verán sus fuerzas renovadas, y se elevarán como con alas de águila» (Is 40, 31).

En la escatología traspuesta a la eternidad, el «instante» actual es lo «repentino», lo inesperado, el salto, el milagro. Pero no es el «instante escatológico» y no es situado en la categoría de lo *novum*, sino que sigue siendo «la excepción», la «interrupción». El concepto subyacente de la eternidad hace que sea imposible la categoría de lo *novum*.

Pero a la experiencia del *Dios que viene* y al *concepto del tiempo como adviento* les pertenece necesariamente la categoría de lo *novum*, porque gracias a ella se desvela tal experiencia.

El renacimiento del pensamiento mesiánico en el judaísmo

La horrible autodestrucción de Europa durante la Primera Guerra mundial hizo que algunos pensadores judíos de Alemania retornaran con extraordinaria sensibilidad a su judaísmo y, dentro de él, al mesianismo judío. Procedían de familias judías asimiladas, habían encontrado su hogar espiritual en el humanismo de la Ilustración europea, y habían realizado su propia aportación a la cultura alemana. La decadencia de esta durante el imperio de Guillermo II y el entusiasmo de 1914, con su exaltación de la muerte, que en las «ideas de 1914» se había apoderado incluso de intelectuales, filósofos y poetas, hizo que esos pensadores se retractaran de las expectativas que habían depositado en la cultura occidental ilustrada y redescubrieran las fuentes judías de su esperanza mesiánica. Rechazaron las ideas de educar a la humanidad para la perfección moral y del perfeccionamiento de la historia y encontraron el pensamiento de la redención en su religión judía. Después de esa catástrofe abandonaron la fe en el progreso cultural con su inasequible meta de la «paz eterna», y criticaron su premisa, que era la concepción de una continuidad lineal del tiempo, homogénea y libre de sorpresas. Buscaban una nueva relación –religiosa y basada en reflexiones teológicas –con el tiempo histórico: con el tiempo del ahora. En lugar de creer en la milenarista «autorrealización del espíritu absoluto» en la historia (y finalmente en la historia occidental), pusieron su fe en aquel mesianismo que, en el ámbito judío, había estado asociado desde siempre con experiencias de catástrofes. La teodicea cristiana del «mundo ya reconciliado», de Hegel, había quedado destrozada para ellos por el fuego de las armas en Verdun. En medio de los sufrimientos de la actualidad, la teodicea volvió a ser una cuestión atormentadora, una pregunta para la que no había respuesta y que, no obstante, resultaba ineludible.

Por el renacimiento del pensamiento mesiánico, que emergió de la catástrofe del humanismo cristiano durante la Primera Guerra mun-

dial, estamos en deuda con *Martin Buber*, *Ernst Bloch* y *Franz Rosenzweig*, *Walter Benjamin* y *Theodor W. Adorno*, *Gershom Scholem* y *Margarete Susman*, y después de la Segunda Guerra mundial, que sobrepasó incluso en catástrofes a la Primera, estamos en deuda con *Karl Löwith* y *Jacob Taubes*. Aportaron razón a la esperanza judía y cristiana, y –lo que es más importante todavía– a la esperanza que se sentía autosuficiente y que, con ello, se estaba destruyendo a sí misma. De entre las ruinas de la razón histórica salvaron la esperanza como categoría teológica. La escatología, sin el pensamiento mesiánico de esos intelectuales, sería hoy día inconcebible en el sentido literal de la palabra. Vamos a recoger ahora algunas de sus ideas fundamentales¹.

1. Ernst Bloch, «El espíritu de la utopía» (1918)

En la «Intención» que sirve de prefacio a su obra sobre el *Geist der Utopie* («[El] espíritu de la utopía», 1918), Ernst Bloch describió su horror ante la autodestrucción de la cultura alemana por el militarismo prusiano en el absurdo sacrificio de vidas humanas durante la Primera Guerra mundial: «Tan sólo queda en el aire un vacío y cruel recuerdo... Los jóvenes tenían que sucumbir, obligados a morir por fines tan extraños y tan contrarios al espíritu... murieron tantas vidas en flor, tantos ensueños, tanta esperanza intelectual... No fue nunca tan tenebrosa la finalidad de una guerra como la emprendida por la Alemania imperial...»². De entre las ruinas de ese mundo, Ernst Bloch trataba de hallar en 1918 un nuevo comienzo en la búsqueda de la «herencia todavía no perdida», y lo encontró en lo que en todas las culturas pasadas se había buscado como lo único, como la salvación. Eso era entonces para él «la posibilidad última del encuentro consigo mismo» en el camino interior, y luego en el correspondiente camino hacia el exterior, en la utopía, «mantenida en contra de la miseria, de la muerte y de lo insípido de la naturaleza física». «Incipit vita nova», escribía él al final de su «Intención», que era el prefacio de *El espíritu de la utopía*.

Pero ¿dónde se hallaba el movimiento real de la esperanza para esa reedificación de la utopía, en medio de las ruinas del mundo antiguo?

1. Más ampliamente en S. Mosès, *Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem*, Frankfurt 1994, y las biografías de M. Susman, *Ich habe viele Leben gelebt. Erinnerungen*, Stuttgart 1964, y G. Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem, Jugenderinnerungen*, Frankfurt (1977) 1994; Id., *Tagebücher, Aufsätze und Entwürfe*, 1. Hlbbd.; 1913-1917, Frankfurt 1994.

2. E. Bloch, *Geist der Utopie*, nueva edición revisada sobre la de 1923 (Gesamtausgabe 3), Frankfurt 1964, 11.

En 1918 él respondía: «La guerra acabó, la revolución llegó y con ella se abrieron las puertas». La revolución rusa de octubre del año 1917 fue para él una señal de esperanza en medio del «ocaso de Occidente». Se mantuvo aferrado a ella hasta el final de su vida, a pesar de todos los desengaños socialistas que tuvo que experimentar y sufrir. Pero él no había pensado siempre así. En 1912-1913, por influencia del movimiento reformista judío de Martin Buber, él escribió un ensayo sobre *Symbol: Die Juden* («El símbolo: los judíos») y lo incluyó como un excuso en la primera edición de *El espíritu de la utopía*, pero lo suprimió en la segunda edición de 1923, reimprimiéndolo tan sólo en 1964 en el volumen de ensayos titulado *Durch die Wüste* («A través del desierto»)³. En este ensayo no son los proletarios, sino los judíos los que llevan la esperanza mesiánica al mundo. Con insuperable «orgullo judío» declaraba en este ensayo: «Así que, ante un gran judío, los grandes hombres de los demás pueblos son únicamente, como quien dice, genios burgueses»⁴. El judaísmo que acaba de despertarse pierde el miedo al cristianismo dominante: «Jesús regresa finalmente a su pueblo», y los judíos aceptarán lo que se ha difundido entre los pueblos como cristianismo y como sustancia dimanada del cristianismo. Lo que es tal cosa, lo denomina él –con Joaquín de Fiore– como el *Tertium Testamentum*, un tercer testamento que abarca más que a judíos y a cristianos, por ser el testamento mesiánico. Él ve realizado esto –en buen sentido judío y cristiano– en el *qiddush ha-shem*, en la santificación del nombre de Dios por parte de los hombres, y presenta al final de la obra la visión de una unión del judaísmo y del germanismo con Rusia «en el alumbramiento de Dios y en el mesianismo», como preparación para el «tiempo absoluto»⁵. El judaísmo de Bloch nunca fue sionista, como el de Martin Buber y el de Gershom Scholem. Del advenimiento del Mesías, él aguardaba siempre más que la mera supresión de la dispersión (*galut*) y el retorno a una especie de «Estado balcánico asiático» en el Oriente próximo. Él se sentía orgulloso de «mi antiguo y misterioso pueblo», pero veía precisamente la misión universal de este en la dispersión entre las naciones, a fin de encender en todas ellas la chispa mesiánica de la esperanza en la justi-

3. Id., *Durch die Wüste. Frühe kritische Aufsätze*, Frankfurt 1964, 122-140. En su edad madura, Bloch ha evitado con cierta acritud las preguntas sobre su judaísmo, hablando de Martin Buber más irónica que seriamente. La prueba de que esto no responde a su verdadera historia de 1911-1913, se la debemos a D. Krochmalnik, *Ernst Blochs Exkurs über die Juden: Bloch-Almanach 13* (Ludwigshafen 1993) 39-58. Me remito aquí a su trabajo, que por su parte estriba en A. F. Christen, *Ernst Blochs Metaphysik der Materie*, Bonn 1979.

4. E. Bloch, *Durch die Wüste*, 125.

5. Ibid., 140.

cia, la libertad, la democracia y la armonía con la naturaleza. Partiendo de fuentes específicamente judías y cristianas, desarrolló él una filosofía universal de la esperanza, una «metafísica inspirada en fuentes mesiánicas»⁶.

Bloch no quería suprimir la vinculación cultural con lo mejor de la tradición alemana, pero sí asentirla sobre un plano nuevo. Del desmoronamiento del delirio europeo-cristiano de llegar a la perfección, originado por la Primera Guerra mundial, salvó él la esperanza subyacente a ese mundo moderno: la esperanza en una salvación posible en el futuro. Por eso, permaneció fiel a Hegel y no lo rechazó, como Rosenzweig, Löwith, Buber y Taubes, sino que, lejos de ello, volvió a abrir ese sistema cerrado de la historia universal con ayuda de Marx, y lo convirtió en una dialéctica de proceso abierto al futuro, como corresponde a las ideas del joven Hegel⁷.

Para Bloch no existe una teodicea inmanente al mundo, pero sí existe la permanente indignación por la injusticia y el sufrimiento que padecen los pobres y los débiles. Sus utopías reales acerca de la justicia social y de la dignidad humana brotan de semejante indignación. En ella actúa la esperanza de manera real y presente. La filosofía posterior de Bloch acerca de la esperanza tiene cambiantes horizontes en sus metas y posee en todo momento «utopías concretas». Pero la razón para la esperanza reside, según él, desde un principio en la inagotable profundidad del instante experimentado actualmente. En él se hallan presentes el origen y la meta. Por tanto, ese instante no tiene su sentido en la transición del ayer al mañana, sino en lo eternamente primigenio: la «oscuridad del instante vivido», según su obra *El Espíritu de la utopía*, no es otra cosa que la «oscuridad del Dios vivido»⁸, de la shekiná. Una vez que sale al exterior lo que está oculto en nosotros, entonces surge eternidad, es decir, «tiempo absoluto», tiempo que no pasa, vida sin muerte, rostro descubierto en Dios.

Las últimas frases de *El espíritu de la utopía* expresan la nueva simbiosis del mandamiento judío y de la voluntad moderna: «Sólo los malvados subsisten por medio de su Dios, pero en el caso de los justos subsiste Dios por medio de ellos, y en sus manos se halla la santificación del Nombre, la denominación de Dios mismo que nos commueve e impulsa». En 1963 escribía en una «apostilla»: «El mundo no es verdadero, pero quiere retornar a su patria por medio del hombre y de la

6. Así caracteriza M. Landmann al libro de Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (1959), en *Jüdische Miniaturen I*, Bonn 1982, 172.

7. E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlin 1949 (versión cast.: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, Madrid 1982).

8. Id., *Geist der Utopie*, 254.

verdad»⁹. El judío *qiddush ha-shem* y el anhelo judío de regresar a la patria, en medio del destierro del mundo, se amplían aquí en sentido universal. Con Moisés y con Jesús asocia Bloch, de manera peculiar suya, el «titanismo teúrgico» del Zarathustra de Nietzsche. Asimismo, su ulterior caracterización de los grandes fundadores de religiones como «una aventura humana que se adentra en el misterio religioso», recuerda a Nietzsche¹⁰.

El espíritu de la utopía, de Bloch, aspiraba a la consumación de la historia en el reino eterno, una consumación que todavía no había acontecido, pero que –como él creía– no había quedado aún desvanecida; sin embargo, no aspiraba a la redención de la historia. Ahora bien, esta «redención» se convirtió en la idea fundamental de su contemporáneo Franz Rosenzweig.

2. Franz Rosenzweig, «La Estrella de la redención» (1921)

Rosenzweig estudió en Friburgo con anterioridad a la Primera Guerra mundial, siendo alumno del conocido historiador Meinecke. Allí escribió su tesis doctoral sobre *Hegel y el Estado*, que se publicó en 1920¹¹. Contemplaba la historia universal del siglo XIX desde el punto de vista de la filosofía de la historia del Hegel de los últimos tiempos. En la catástrofe se percató de que, con el derrumbamiento del mundo antiguo, habían quedado enterrados también los sueños que habían sido depositados en él. Tras algunas vacilaciones en dirección hacia el cristianismo, después de la conversión de Eugen Rosenstock volvió al judaísmo y preparó con la obra *Der Stern der Erlösung* («La Estrella de la redención») la desasimilación del judaísmo, después de la asimilación del mismo al mundo burgués durante el siglo XIX. Por su elección y su religión, el judaísmo vive una historia diferente de la de ese mundo burgués. En la estrella de David, Rosenzweig encontró la redención de la historia cuya consumación había terminado tan catastróficamente.

Según la filosofía hegeliana de la historia del mundo, la razón reside en la historia por el hecho de que el espíritu absoluto, mediante un proceso de autoalienación, se realiza en la historia, para llegar de nuevo hasta sí mismo en el conocimiento de sí mismo. El «espíritu del

9. Ibid., 347.

10. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, § 53, 1392s (versión cast.: *El principio esperanza*, Madrid 1977-1980, 3 vols.).

11. Sigo de aquí en adelante a S. Mosés, *Der Engel der Geschichte*, 25ss.

mundo» se encarna en los «espíritus de los pueblos»¹². Los pueblos históricos asumen su papel como instrumentos preferidos del espíritu del mundo en la época que les fue asignada. La última época de la historia del mundo y la suprema realización del espíritu del mundo, la asume el «mundo germánico». Esta época conduce a la vez al cristianismo, por ser la «religión absoluta» entre todas las religiones, hasta su etapa final. «La historia del mundo es el progreso en la conciencia de la libertad, un progreso cuya necesidad no podemos menos de reconocer»¹³. Tan sólo en el cristianismo occidental aparece el mundo como un mundo reconciliado, en el cual lo real llega a ser razonable y la razón llega a ser real.

En *La Estrella de la redención* reconoció Rosenzweig lo ilusorio de la hegeliana «razón en la historia». El sistema, en su totalidad, es ciego e indiferente hacia la experiencia individual de la existencia. Kierkegaard llegó a ser para Rosenzweig la más importante alternativa para apartarse de Hegel. La historia misma refutó por medio de la catástrofe la «razón en la historia», y lo hizo por medio de las consecuencias bárbaramente nacionalistas que se deducían de la ideología hegeliana del «espíritu de la nación» en el imperio alemán de Guillermo II, y de las «ideas de 1914». La conciencia de la elección y de la misión de la Alemania prusiana con respecto a la historia del mundo y la divinización milenarista de la política imperial alemana se habían refutado a sí mismas por medio de la catástrofe.

Rosenzweig miraba a través de esa superficie de la política mundial y veía la experiencia del tiempo subyacente a ellas. Si la historia es el *medium* por el cual el espíritu absoluto se realiza, y la humanidad camina hacia su predeterminada consumación, entonces el tiempo es un continuo lineal homogéneo. Cualquier presente adquiere su sentido dentro de la historia universal en cuanto es un paso en el camino hacia la consumación. La consumación de la historia actúa así en los progresos históricos como una meta inasequible, a la que cada presente se acerca y se sacrifica, pero que ningún presente es capaz de al-

12. G. W. E. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), § 341ss, especialmente § 347, § 352 y § 358 (PhB 124), ed. J. Hoffmeister, Berlin 1956, 293ss (versión cast.: *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona 1999).

13. G. W. E. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte* (PhB 171a), ed. G. Lasson, 40 (versión cast.: *La razón en la historia*, Madrid 1972). G. Lasson escribe en su prólogo (1917): «Las Ideen de 1914 se remontan sin duda al concepto de la historia y la teoría del Estado de Hegel». Se trata de *ideas* del nacionalismo protestante y de la nación germana ilustrada frente a las *ideas* de 1789 y la civilización democrática de la Europa occidental. Cf. F. W. Graf, *Schmerz der Moderne. Wille zur Ganzheit. Protestantismus 1914- und was davon geblieben ist*: Lutherische Monatshefte 28 (1989) 458-463.

canzar. La flecha indicadora del tiempo lineal, en la historia, no conoce por principio ningún final, porque la línea del tiempo se extiende hasta lo infinito. Pero los hombres, para el progreso en la historia, necesitan las imágenes ideales de la consumación, del final de los sufrimientos y de la paz eterna. Semejantes ideas reguladoras resultan necesarias, pero son utopías. ¿Podrá esperarse seriamente algo que se sabe que nunca se va a producir? Sin embargo, en virtud de su esperanza, los hombres tienen una relación de «impaciencia mesiánica», con el futuro. Cuentan con que lo esperado pueda suceder en cualquier instante.

Rosenzweig contrastó la *utopía* como categoría de la intención con la *redención* como categoría de la expectación de un cambio total que se puede producir en cualquier instante. Según su sentir, «la redención contrasta con la utopía como un suceso actual contrasta con un punto límite ideal que está siendo constantemente diferido, como una detención del tiempo que se opone a una línea prolongada hasta lo infinito, como una repentina iluminación que se opone a una interminable sucesión de instantes»¹⁴. El continuo lineal y homogéneo del tiempo no conoce lo sorprendentemente nuevo.

Rosenzweig explica esto por el doble concepto del *presente*: en el sentido temporal, el presente es el «puente» tendido desde el ayer hasta el mañana. Esta transición horizontal adquiere su sentido como progreso hacia algo mejor en orden a la consumación del tiempo. Pero en el sentido vertical, el presente es un «trampolín» hacia la eternidad¹⁵. La redención acontece en el sentido vertical como una paralización del tiempo o como una contracción del tiempo hacia un nuevo futuro, que es cualitativamente diferente del futuro lineal del tiempo que se va sumando a sí mismo cuantitativamente. El presente como trampolín hacia la eternidad libera de la interminable secuencia del tiempo y nos traslada –en medio del tiempo– hacia una realidad enteramente diferente. Es la dimensión religiosa del tiempo, que Rosenzweig –en *La Estrella de la redención*– redescubre prácticamente en las festividades judías, principalmente en el *shabbat*¹⁶. En consonancia con ello, formula lo que para él es «el instante mesiánico» de la redención, porque el *shabbat* y el *Mesías* se hallan intimamente relacionados según la comprensión judía: si todo Israel guarda un *shabbat*, entonces viene el Mesías; si viene el Mesías, entonces comienza el *shabbat* de los últimos tiempos. No la utopía como seductora idea del progreso y de la

14. S. Mosès, *Der Engel der Geschichte*, 70.

15. *Ibid.*, 81.

16. F. Rosenzweig, *La Estrella de la redención*, 3ª parte, libro 1: «El fuego o la vida eterna», Salamanca 1997, 368-374.

consumación moral de la historia del mundo, sino la experiencia de la redención en el instante mesiánico es lo que constituye la esperanza en la redención del mundo. La razón de la esperanza no es lo más lejano, sino lo más cercano.

Para Rosenzweig, lo que se sigue es una inversión de la relación objetiva del tiempo: «En efecto, mientras que lo pasado, lo ya acabado, está ahí desde su principio a su final, y puede, por eso, ser *contado* –todo contar empieza por el principio de una serie–, lo futuro como tal, o sea, como futuro, solamente puede captarse valiéndose del medio de la anticipación»¹⁷. Para el pasado narrado, la flecha del tiempo se dirige desde el pasado hasta el futuro, y el futuro es la progresión del pasado. En contraste con ello, para el futuro anticipado la flecha del tiempo se dirige desde el futuro hasta el presente y hasta el pasado, porque el futuro llega a ser pasado, y la posibilidad llega a ser realidad, y nunca a la inversa. La «inversión» que Rosenzweig hace de la relación entre los tiempos sobrepasa el historicismo que hace que el futuro por principio sea pasado, porque lo somete a la violencia del presente. En la crítica que Rosenzweig hace de Hegel, se mezclan «el poder de la historia» y el «poder del *logos*» para constituir un único dominio de la violencia¹⁸. Finalmente, con su «inversión» de la relación objetiva del tiempo, él es capaz también de concebir la eternidad y el tiempo como tan íntimamente relacionados, que no se supriman mutuamente: «La eternidad es un futuro que, sin dejar de ser futuro, es sin embargo presente. La eternidad es un Hoy, pero que es consciente de ser más que un Hoy»¹⁹.

Rosenzweig trató de renovar el judaísmo alemán partiendo de sus fuentes eternas. Él no se hizo sionista, sino que se adhirió a la «Academia judía» (*Lehrhaus*) de Frankfurt, dirigida por Martin Buber, y tradujo juntamente con él la Biblia hebrea al alemán.

3. Gershom Scholem, «La idea mesiánica en el judaísmo» (1959)

Scholem pertenecía a la misma generación que Bloch y Rosenzweig, tuvo las mismas experiencias de la Alemania de la guerra de

17. *Ibid.*, 2ª parte, libro 3: «Redención o el futuro eterno del Reino», 267.

18. S. Mosès, *Der Engel der Geschichte*, 59.

19. F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, 2ª parte, libro 3: «Redención o el futuro eterno del Reino», 267. Cf. además K. Löwith, *M. Heidegger und F. Rosenzweig, ein Nachtrag zu «Sein und Zeit»*, en *Id.*, *Gesamte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart 1960, 68-92, quien encomia el concepto de eternidad de Rosenzweig.

1914 a 1918, pero su consciente regreso al judaísmo le condujo a diferentes conclusiones: se convirtió en un apasionado sionista y emigró a Jerusalén para continuar allí sus investigaciones y eruditos estudios sobre los movimientos místicos y mesiánicos en el judaísmo²⁰. En 1931 Scholem se manifestó muy claramente acerca de *La Estrella de la redención*²¹. Elogia la renovación del judaísmo a partir del centro de sus esperanzas, pero se lamenta de que Rosenzweig, en su doctrina sobre la «anticipación de la redención en la vida judía», sea ciego ante el hecho de que la «apocalíptica mesiánica era una teoría acerca de una catástrofe»²². La «redención» no sólo lleva inherente un poder libertador, sino también un poder destructor. Ahora bien, Rosenzweig tendría «la profunda tendencia a extraer del organismo del judaísmo el agujón apocalíptico»²³.

También para Scholem la Primera Guerra mundial fue la muerte de Europa y su sepultura. Desde 1923 él encontró su patria terrenal en Jerusalén y su patria espiritual en las tradiciones místicas del judaísmo, que él se hallaba investigando desde 1918. Su obra está caracterizada por una extraordinaria riqueza de conocimientos y de ideas. Pero tomaremos de ella únicamente sus aportaciones a la comprensión de la historia y de la redención.

Para Scholem, con la muerte de Europa había perecido también la moderna reinterpretación occidental del mesianismo como fe en el progreso. Él no creía ya que la redención pudiera ser resultado de evoluciones internas en el mundo, según habían enseñado todavía judíos liberales como el kantiano *Hermann Cohen*²⁴. No, sino que él veía en la redención «una irrupción de la trascendencia..., en la cual la historia misma perece»²⁵. En la historia judía, la idea mesiánica se había manifestado siempre en estrecha asociación con la apocalíptica, más aún, sería ella misma, por su origen y su esencia, «una teoría acerca de una catástrofe»²⁶. El «día del Señor» significaba ya en los profetas la destrucción del mundo y el final de la historia transcurrida hasta entonces, a fin de que pudiera iniciarse el eón entera y totalmente nuevo. Para Scholem no hay «transición» de la historia a la redención. Los apocalípticos acentuaron siempre esa «falta de transición» y con ello

20. G. Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, Frankfurt 1994.

21. Id., *Zur Neuauflage des «Stern der Erlösung»*, en *Id.*, *Judaica I*, Frankfurt 1963, 226ss.

22. *Ibid.*, 232.

23. *Ibid.*, 232.

24. S. Mosès, *Der Engel der Geschichte*, 163.

25. G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, en *Id.*, *Judaica I*, 25.

26. *Ibid.*, 20.

desligaron la esperanza mesiánica de cualquier optimismo basado en la fe en el progreso. El Mesías, según las tradiciones judías aducidas por Scholem, llega sin anunciararse y de manera completamente inesperada y totalmente impredecible. Su presencia no es resultado de una evolución, sino de una explosión.

A pesar del acentuado carácter catastrófico que la redención tiene para la historia, Scholem destaca también los elementos utópicos del mesianismo judío. Este puede ser restaurador y, como «esperanza que mira hacia atrás», puede estar orientado hacia la restauración de un estado original de las cosas. Como «esperanza que mira hacia delante», puede estar dirigido también utópicamente hacia un estado de las cosas que todavía no ha existido jamás. Scholem muestra muy finamente que en las imágenes proféticas el mesianismo restaurador tiene rasgos utópicos y que el mesianismo utópico tiene siempre también rasgos restauradores²⁷. Para ello hace referencia a las obras de Bloch *El espíritu de la utopía* y *El principio esperanza*, elogiando su «inspiración mística», pero rechazando sus «rapsodias marxistas». Al final describe críticamente como «una vida aplazada» los efectos de las expectativas mesiánicas sobre la vida presente: «Vivir en la esperanza es algo grande, pero también profundamente irreal»²⁸. Tal es la experiencia judía de la vida «en el destierro». En ella todo es provisional e interino; nada puede hacerse con plena dedicación; nadie puede encontrar en ella plena satisfacción; todo queda en suspenso, porque «el año que viene, en Jerusalén». La «disposición para el esfuerzo irrevocable hacia una realización concreta» habría surgido por vez primera «en nuestra generación», que comenzó a regresar a Sión sin entregarse a una meta-historia. Si este esfuerzo se mantiene, sin perecer en la crisis de la pretensión mesiánica, eso –para Scholem– sigue siendo una cuestión no resuelta del moderno sionismo judío.

Es curioso que Scholem, a diferencia de Rosenzweig, no entienda la vida judía en la historia como una anticipación de la redención que pone fin a la historia. Si no hay transición de la redención a la historia actual, sino únicamente la irrupción catastrófica impredecible, ¿cómo podrá haber entonces vida judía y cristiana en la historia? Scholem critica la «anticipación» cristiana de la redención en el ámbito invisible e interno del alma como «ilegítima», y acentúa frente a ello la concepción judía de una redención visible y real de este «mundo irredento»²⁹.

27. *Ibid.*, 10ss, 13.

28. *Ibid.*, 73.

29. *Ibid.*, 8, cf. además mi discusión sobre este argumento contra el cristianismo, que en el fondo condiciona también el judaísmo, en J. Moltmann, *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas*, cap. I, apartado 3: «Categorías de lo mesiánico», 45ss.

Ahora bien, en este «mundo totalmente irredento», ¿podrá haber elección y una vida según la Torá, sin incurrir en el juicio de ser una «anticipación ilegítima» de la redención? ¿Podrá Israel celebrar el *shabbat*, si el Mesías sólo puede venir como una catástrofe histórica? ¿Cómo podrá llamarse a este mundo un mundo irredento, si la luz de la redención no resplandece porque no ha brotado todavía de su fuente? Mientras que Bloch y Rosenzweig hallaron –aquel en la «oscuridad del Dios vivido» y este en la presencia del *shabbat* de Dios– «anticipaciones» legítimas e indiscutibles del «tiempo absoluto» o de la «redención del mundo», parece que en Scholem el concepto mismo de «anticipación» es ya ilegítimo. Este último parece reconocer sólo en él una «vida aplazada». «La disposición sionista para el irrevocable esfuerzo en favor de lo concreto» ocupa en él exactamente el lugar en el que Bloch y Rosenzweig hablaban de la presencia de lo eterno e inagotable en el instante mesiánico.

4. Walter Benjamin, «Tesis sobre la filosofía de la historia» (1940)

También Walter Benjamin buscaba una solución para salir del desastre de la Primera Guerra mundial, y la buscaba en una nueva definición de las relaciones entre la historia, tal como la entendía el siglo XIX, y la redención, tal como la aguarda la fe mesiánica. Ya en 1914 criticaba aquella «concepción de la historia que, en la confianza en la infinitud del tiempo, distingue únicamente la rapidez de los hombres y de las épocas, que trascurre más rápida o más lentamente por el camino que conduce al progreso»³⁰. En las *Geschichtsphilosophische Thesen* («Tesis sobre la filosofía de la historia», 1940) el autor vuelve sobre ello³¹. La «historia» surge únicamente cuando interpretamos un caos de acontecimientos. Pero ¿cómo habremos de leer los acontecimientos, para que se constituya para nosotros una historia? En contraposición al recopilador positivista de hechos, Benjamin sitúa al historiador materialista. Todas las generaciones buscan su propia felicidad, y en esta búsqueda aguardan la redención de lo transitorio. Por eso, las generaciones pasadas aguardan a las generaciones futuras y su «energía mesiánica». Tan sólo a una «humanidad redimida» le corresponde enteramente su pasado, porque ha encontrado lo que las generaciones

30. W. Benjamin, *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, Frankfurt 1961, 9 (versión cast.: *Iluminaciones I-IV*, Madrid 1990-1993).

31. *Ibid.*, 268-279. Un texto teológico de semejante profundidad lo hallamos en J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 149-160 (versión cast.: *La fe, en la historia y la sociedad*, Madrid 1979).

pasadas buscaban. «Tan sólo a la humanidad redimida se le puede citar en cualquiera de sus momentos su pasado», es decir, tan sólo para ella se encuentra presente su pasado. Benjamin utiliza para ello la *categoría del peligro*. Así como determinados recuerdos «se cruzan» de pronto por la mente en el instante del peligro, así también para el sujeto histórico su pasado se halla presente en el instante del peligro, porque en el peligro se encuentra amenazado no sólo el sujeto histórico actual, sino también su pasado. Como ayuda para la comprensión, recuerda él al Mesías bíblico, que viene «no sólo como redentor», sino también «como el vencedor del Anticristo». «Tampoco los muertos estarán seguros del enemigo, si este vence»³². Por eso, el historiador (mesiánico) tiene que «encender para el pasado la chispa de la esperanza». Ante la catástrofe apocalíptica desaparece la distancia entre los tiempos históricos. Los muertos y los vivos se reúnen en una única comunidad: la comunidad del peligro absoluto y, por tanto, también la comunidad de la esperanza común en la redención.

Benjamin aclara también esto refiriéndose a la historia escrita por «los vencedores», y al recuerdo de los sufrimientos de los vencidos³³. Los vencedores quieren la prolongación histórica de su poder y desarrollan un correspondiente *continuum* de tiempo. Pero los oprimidos quieren la redención del avance y del *continuum* temporal de los vencedores, y aguardan que amanezca un futuro enteramente distinto. «La conciencia de estar rompiendo el *continuum* de la historia es característica de las clases revolucionarias en el instante de su acción. La gran revolución introduce un nuevo calendario»³⁴.

Lo mismo que Rosenzweig, vemos que Benjamin busca un concepto de aquel «presente que rompa el *continuum* de la historia». No es la «transición» del ayer al mañana, sino algo «que entre en el tiempo y que haya llegado a pararse». Es un instante en el que el tiempo mismo se para y llega a contraerse tanto –como si trascurriera a cámara rápida– que el pasado entero se halla presente. Benjamin piensa en el *instante revolucionario*, pero lo describe como el instante apocalíptico. Denomina también a ese «presente» «el tiempo de ahora», el cual, como modelo del tiempo mesiánico, comprime la historia de toda la humanidad en una enorme abreviatura»³⁵. En este «tiempo de ahora», que es modelo y anticipación del tiempo mesiánico, han explotado ya «fragmentos» del tiempo mesiánico. Y de nuevo llega a su

recuerdo aquel judaísmo que tan intensamente se dedicaba a «remezar» el pasado. Puesto que le estaba prohibida la investigación del futuro, él tenía que esperar que en el futuro «cada segundo fuera la pequeña puerta por la que pudiera entrar el Mesías»³⁶.

Benjamin veía «el sentido de la historia» no en las conexiones de la historia universal, sino en las ruinas y fragmentos de la historia: allí puede surgir lo imprevisto y puede manifestarse la verdad original como un relámpago. Tan sólo los oprimidos son los que aguardan «redención». Por eso, para ellos la historia es discontinua. Su redención se hace posible cuando el *continuum* del tiempo y el avance de los vencedores se derrumban. Benjamin es tan apocalíptico como lo es Scholem, y está orientado a la vez, al igual que Rosenzweig, hacia la indeducible y repentina presencia mesiánica de la eternidad. Con Bloch le asocia el hecho de que él define no sólo místicamente, sino también siempre revolucionariamente aquel instante en el cual «el tiempo se detiene».

En su *Fragamento teológico-político* encontramos una especie de síntesis de sus ideas acerca de la historia y la redención³⁷. La tendencia en la historia humana se dirige hacia la felicidad. Pero en la felicidad todo lo que es histórico busca a la vez su «ocaso» en el sentido de su autosupresión para elevarse a un orden distinto, es decir, busca «redención». «Nada histórico (puede) querer relacionarse por sí mismo con lo mesiánico... Tan sólo el Mesías mismo consuma todo acontecer histórico y lo hace redimiendo, consumando y creando la relación de dicho acontecer con lo mesiánico mismo». Por eso, el «reino de Dios», como la quintaesencia de la redención, no es el *telos* de la dinámica histórica, sino su final. Como en Rosenzweig, encontramos también en Benjamin dos órdenes de tiempo, opuestos el uno al otro: el orden profano de la tendencia histórica a la felicidad, y el orden mesiánico de la redención, que va en sentido contrario a aquél. El hecho de que con ello no se entiende una separación, sino una influencia mutua en sentido contrario, lo expresa Benjamin por el hecho de que él no considera «lo profano» como una categoría del Reino, pero sí de «su más sigilosa proximidad», y de que él ve, por otro lado, el «ocaso de lo terreno» en su henchida felicidad terrena. En lugar de una positiva cooperación entre el hombre y el Mesías y de una positiva adición entre la felicidad y la redención, aparece una dialéctica de interacciones negativas. Tan sólo con ello Benjamin hace justicia a la «faceta catastrófica» de la redención, que Scholem acentuaba tan intensamente. El ocaso y la redención son dos facetas de la misma cosa.

32. W. Benjamin, *Illuminationen*, 270s.

33. *Ibid.*, 271s.

34. *Ibid.*, 276.

35. *Ibid.*, 278.

36. *Ibid.*, 279. Cf. G. Scholem, *W. Benjamin und sein Engel*, Frankfurt 1983.

37. *Ibid.*, 280s.

Esto se había escrito «antes de Auschwitz» y se lee como una anticipación de un ocaso, en el que no podía reconocerse ninguna «redención». «Después de Auschwitz», su amigo *Theodor W. Adorno* sintetizó como un simple anhelo lo que pensadores judíos habían buscado después de la catástrofe alemana durante la Primera Guerra mundial: «La filosofía, tal como únicamente se puede justificar a la vista de la desesperación, sería el intento de contemplar todas las cosas, tal como se presentan desde el punto de vista de la redención. El conocimiento no tiene más luz que la que procede de la redención y resplandece sobre el mundo; todo lo demás se agota en meras reconstrucciones y no pasa de ser una mera técnica»³⁸. La «luz mesiánica» muestra al mundo tal como éste se hallará postrado realmente, «en sus grietas y fisuras», «necesitado y desfigurado». Su perfecta negatividad se convierte entonces en el mejor reflejo de su positividad redimida. Pero este punto de vista de la redención es imposible, porque nos haría salir de la esfera de la presente existencia. Mientras nos hallamos en esta esfera, nosotros también estamos desfigurados y necesitados, y afligidos por la ceguera. Esto significa que la cuestión acerca de una futura redención de este «mundo irredento» queda remitida a aquel presente en que el Totalmente Otro paralice de repente el tiempo y nos «haga salir» en un instante de las leyes de nuestra sociedad y las coacciones de nuestra historia.

5. Jacob Taubes y Karl Löwith, «Escatología occidental» (1947). ¿Continuidad teológica o adiós ecológico?

Después de la Segunda Guerra mundial aparecieron en Alemania dos impresionantes estudios sobre la historia del impulso escatológico hacia el fin: *Jacob Taubes* se doctoró en 1947 en Zúrich con su tesis *Abendländische Eschatologie* («Escatología occidental», 1947; 1991); *Karl Löwith* regresó de su destierro en Japón presentando su trabajo sobre «Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia» (1949), que se publicó en inglés con el título de *Meaning in History* («El significado en la historia», 1949) y en alemán con el título de *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* («La historia del mundo y el acontecimiento de la salvación», 1952). En cuanto a su contenido histórico, las dos obras son parecidas y estudian a los mismos pensadores desde Agustín hasta Hegel. Pero en su intención son fundamentalmente di-

38. Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt 1962, 333s (versión cast.: *Minima moralia*, Madrid 1998).

ferentes: Taubes parte de la escatología occidental para llegar a sus raíces judías, y desarrolla, a partir de estas, ideas postoccidentales y apocalíptico-teológicas. Pero Löwith había llegado a estimar en Tokio la filosofía de la naturaleza enseñada por el budismo zen, y con esta obra quiso dar un «adiós» a la existencia cristiana y a la existencia histórica, para retornar a los ciclos de la naturaleza: «Al final, la prueba del sentido teológico de nuestro pensamiento sobre la filosofía de la historia nos lleva más allá del pensamiento puramente histórico»³⁹. Taubes buscaba una historia que viniera después del «final de la historia» hegeliano y occidental. Löwith indagaba «la naturaleza del hombre dentro del mundo natural». Pero en el fondo ambos responsabilizaban a la escatología cristiano-occidental de la historia revolucionaria y catastrófica de Europa y de la modernidad.

Para *Taubes*, que de 1951 a 1953 fue ayudante de cátedra de Gereshom Scholem en Jerusalén, los judíos significan para la escatología occidental lo que los griegos habían significado para la ontología occidental. Israel es «el lugar histórico de la apocalíptica revolucionaria», «el inquieto elemento en la historia universal», «el fermento que es propiamente lo que crea historia», porque la esperanza en la única soberanía de Dios y la experiencia de la actualidad como inversión han roto el ciclo vital del eterno retorno en el que viven los pueblos, y es lo que ha revelado al mundo como «historia»⁴⁰. En el ámbito de la escatología judía, a él le interesa especialmente el «ciclo mundial de la apocalíptica». El autor presenta la visión de la historia que tienen los apocalípticos, sus especulaciones sobre el tiempo del mundo y sus expectativas para el tiempo del fin. Pero para él mismo es más importante aún la apocalíptica existencial como tiempo limitado, como tiempo del fin, como un desvelarse, como el mundo en cuanto tierra extraña, como la inversión en el instante presente, como el conocimiento en el espejo y en la parábola.

«La escatología teológica de Europa» (libro tercero), la presenta él a la luz de la «historia judía de la apocalíptica» (libro segundo), de la cual brotó el cristianismo. En ella presta atención (a diferencia de los teólogos que sólo pueden reconocer en eso «demoras de la parusía») a la interpretación milenarista y triunfal de la actualidad como reino milenario en el Sacro Imperio romano y en la santa Iglesia romana. Tan sólo con Joaquín de Fiore el horizonte de legitimación teológica del actual despliegue político y espiritual de poder se convierte en un ho-

39. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1952, 7 (versión cast.: *El sentido de la historia*, Madrid 1968).

40. J. Taubes, *Abendländische Eschatologie. Mit einem Anhang*, München 1991, 15s.

rizonte de futuro para la historia y en un horizonte de esperanza para la «nueva era». Para Taubes, el final de la época de la historia cristiana fue pensado a fondo por Hegel. Sin embargo, allá donde Hegel afirmaba la consumación de la historia universal al fin de los tiempos, Taubes ve únicamente el final de la historia cristiana de Occidente. Es comprensible que él, lo mismo que otros pensadores que le precedieron, tratara de salvar de las ruinas de esa triunfalista filosofía de la historia la esperanza originalmente judía como categoría teológica.

De la apocalíptica toma él la referencia a la fisura vertical, mediante la cual lo mesiánico entra en la historia, una historia que ni se puede consumar ni se puede finalizar por la acción de los hombres. La historia universal es el sentido que los vencedores dan al resultado de sus conquistas. Sus crónicas no son otra cosa que los relatos de sus correrías⁴¹. El callado sufrimiento de los vencidos y sometidos no encuentra lugar alguno en los anales de los pueblos dominadores. Tan sólo la apocalíptica, que brotó del martirio judío y cristiano, les da voz, esperanza en la redención y energía para levantarse a su debido tiempo. Taubes muestra que la contribución específica del judaísmo a la historia de la humanidad hay que encontrarla en la apocalíptica de los oprimidos y en el mesianismo de la inversión del tiempo.

Löwith procedía del círculo de Heidegger en Marburgo. Sus escritos después de la Segunda Guerra mundial sirven, todos ellos, para superar la filosofía de la historia y la filosofía de la existencia histórica, por medio de las cuales la «historia» es totalizada y divinizada. Por eso, su influyente obra *La historia del mundo y el acontecimiento de la salvación* pone al descubierto únicamente las raíces cristiano-teológicas de la moderna filosofía de la historia, para rechazarlas juntamente con esta, porque la historia, para Löwith, no tiene ningún sentido y tampoco ninguna «razón»: «Los acontecimientos históricos como tales no contienen la menor referencia a un sentido abarcante y supremo... La experiencia histórica del hombre es una experiencia de constante fracaso. También el cristianismo ha fracasado como religión histórica universal»⁴².

Tan sólo teólogos interesados en la defensa de la secularización acogieron positivamente las exposiciones de Löwith, a fin de demostrar que la moderna filosofía de la historia es «teología secularizada». Dio ocasión para ello el título alemán, que se prestaba a malentendidos. Pero Löwith calificó a ambas cosas, a «la historia del mundo» y «al acontecimiento de la salvación», como ilusiones peligrosas, habi-

41. *Ibid.*, 213.

42. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1952, 175.

da cuenta la historia del «fracaso». «La fe en la historia» no era para Löwith «la religión final», como lo era para los historicistas Dilthey, Troeltsch y Croce, sino una mortal superstición. La moderna sobreestimación de la historia, que se refleja en la interpretación del «mundo como historia», es para Löwith «un producto de nuestra alienación de la teología natural de la antigüedad y de la teología sobrenatural del cristianismo»⁴³. Después que los mesianismos políticos del siglo XX habían llevado al mundo humano y natural al borde del abismo, Löwith se interesaba por el redescubrimiento de la «naturaleza», que existía ya con anterioridad a los hombres, que existe aparte de ellos y que existirá después de ellos, a fin de integrar la historia humana, con su indómita voluntad de poder, en las condiciones que son el marco de la naturaleza de la tierra y del cosmos⁴⁴.

Löwith seguía a Nietzsche, el moderno «profeta de la posmodernidad», el cual, en lugar del tiempo progresivo, orientado hacia una meta, situaba «el eterno retorno de lo mismo» y, con ello, «la presencia de la eternidad» en cualquier instante vivido plenamente: la eternidad como «eterno Sí del ser». En el «paganismo» pos cristiano de Nietzsche retorna la antigua idea del ciclo cósmico de los paganos precristianos; sólo que ese nuevo paganismo pos cristiano es ensalzado a la vez como «el mundo posmoderno», porque –como no se cansa Löwith de demostrar– el «mundo moderno» es el «mundo cristiano» secularizado. El hecho de que, con esto, desechara también el judaísmo, del que ha procedido el cristianismo y juntamente con el cual ha marcado su impronta en el «mundo europeo de la historia», no fue jamás para Löwith, evidentemente, un problema personal y objetivo.

6. *La redención del futuro, liberándolo del poder de la historia*

Si el presente es tan sólo el *punto* que lleva del pasado al futuro, entonces no tiene significación en sí mismo, sino que es únicamente un paso en el progreso de la historia y tan sólo un peldaño en la escalera hacia la meta. El redescubrimiento del presente como *instante*, que destaca del *continuum* de los tiempos, fue la ocasión para que teólogos cristianos y pensadores judíos no se interesaran ya por la consumación de la historia, sino por la «redención» que liberase de ella. La cuestión acerca de la redención desplazó la cuestión acerca de las

43. *Ibid.*, 176.

44. Cf. K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart 1960; Id., *Vorträge und Abhandlungen zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart 1966.

metas utópicas del progreso histórico. Surgió durante la primera catástrofe de la escatología y la historia occidentales, la Primera Guerra mundial. El reciente mesianismo judío es una moderna «teoría sobre una catástrofe», como Scholem y Taubes acentúan de manera históricamente correcta. Pero con ello no se ha respondido aún a la cuestión: la redención ¿para quién y de qué? Para los teólogos dialécticos de la posguerra, es la redención que libera de la historia y del tiempo y conduce a la eternidad de Dios. El «instante» histórico es para ellos, como para el antihegeliano Kierkegaard, «un átomo de eternidad» y una detención en la sucesión de los tiempos. Pero para los pensadores judíos resultaba inconcebible semejante «presente eterno» de la redención en este «mundo irredento». Por consiguiente, con la «redención» ellos debieron de tener en su mente algo distinto. Parece que en Bloch y en Benjamin «el instante» es como un místico *nunc stans* y como una *chispa de luz gnóstica* que resplandece cual «fragmento mesiánico» en el tiempo. ¿Se destacará del tiempo el instante, de tal manera que los que han sido tocados por él puedan contemplar desde él el futuro del mundo redimido en Dios, y puedan contemplar a Dios en el mundo redimido? ¿O caerán los tiempos como hojas marchitas del presente cumplido? ¿Habrá llegado el instante, cuando el tiempo se retire de la vida y nosotros simplemente existamos *allí*, existamos *enteramente* allí y en ello seamos *eternos*? Existe evidentemente esta interpretación mística del «instante», que «no deja ya nada que desear»; y existe la interpretación mesiánica, que abre nuevas perspectivas y hace que se deseé todo.

La interpretación mesiánica de la experiencia del «instante» que suprime y asume el tiempo, es la *redención del futuro*, que lo libera de la «violencia de la historia». La «violencia de la historia» es ejercida por los poderosos. Ellos tienen que extender hasta el futuro su presente victorioso, a fin de acrecentar y mantener su poder. «Su» futuro no tiene alternativa y está libre de sorpresas. Es únicamente la prolongación del estado actual de posesión y su expansión. Por eso, «su» futuro es extrapolado, partiendo de las tendencias y orientaciones de «su» pasado y presente. «Su» futuro es futuro planeado y proyectado, porque solamente puede planear y proyectar aquel que dispone del poder para imponerse y ejecutar. Si el «mundo moderno» mismo es el «proyecto de modernidad» emprendido por los poderosos del «Primer mundo», entonces el futuro de ese proyecto será percibido de doble manera por los interesados: como oportunidad para la modernización permanente y como presiones que coaccionan para el progreso. «El que cabalga sobre un tigre, no puede ya apearse», dice un proverbio chino. Es verdad que hoy día existe poco optimismo con respecto al

progreso en el proyecto de la modernidad, pero existen inmutadas las presiones que coaccionan para el progreso en la ciencia y en la tecnología. La competencia «coaccionada» para ello.

La interpretación mesiánica entiende el «instante» que interrumpe el tiempo y que hace que el progreso se detenga, como el poder para la «inversión». En ese instante se reconoce un futuro diferente. Las leyes y los poderes del pasado «no coaccionan» ya. El futuro mesiánico de Dios adquiere poder sobre el presente. Nuevas perspectivas se abren. Se reconoce el peligro mortal del progreso en las catástrofes económicas, ecológicas, nucleares y genéticas, y se percibe la falta de futuro del mundo moderno. Queda expedito el camino para desarrollos alternativos. A esto lo llamo yo la redención del futuro, que queda libre de la violencia de la historia, gracias al *kairos* de la inversión. Tan sólo con esa redención volverá a ser posible la escatología teológica, porque por medio de ella se restaura la esperanza como categoría teológica entre las ruinas de la razón histórica.

II

La vida eterna.
Escatología personal

1. ¿«Se acaba todo» con la muerte?

La conocida respuesta de Epicuro parece sencilla y práctica: Si vivo, no estoy muerto; si estoy muerto, no vivo. ¿Por qué preocuparme de la muerte mientras vivo? Esos pensamientos me quitan el placer de vivir y perturban mi trabajo. En esta vida lo tengo «todo». Con la muerte, «todo» ha pasado ya para mí. «La muerte no es un suceso de la vida. A la muerte no se la experimenta», afirmaba *Ludwig Wittgenstein*¹. Si la muerte no puede ser objeto de mi experiencia vital, entonces no puede hablarse sobre ella ni sobre lo que posiblemente venga después de ella. Y «sobre lo que no puede hablarse, es preferible callar». Puesto que en esta vida no tenemos percepciones de los sentidos sobre un posible mundo que quede más allá de la muerte, y las percepciones parapsicológicas no pueden demostrarse, entonces lo único que nos queda es «wait and see or not see» (esperar a ver o no ver)². Lo que no sabemos no podemos negarlo, pero tampoco podemos afirmarlo. Si permanecemos en el terreno de los hechos, entonces nuestra mirada no alcanza más allá de la muerte. Podemos conservar a lo sumo una especie de curiosidad infantil y aguardar a ver si viene algo «después», y qué es lo que ha de ser. Quizás es lo mismo que pensó *Paul Klee* cuando, al mirar de frente a su propia muerte, pintó ángeles y, dejándolo todo en suspenso, compuso los siguientes versos: «Un día me hallaré en ninguna parte, / junto a un ángel en alguna parte».

1. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.4311, en *Schriften I*, Frankfurt 1960, 81 (versión cast.: *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid 2002).

2. Tomo aquí pensamientos de la teología inglesa, resumidos por H. E. Mertens, *Tendenzen in der engelstaligen Eschatologie*: Thh 21 (1981) 407-421; en alemán en ThG (B) 25 (1982) 242-253.

El pensamiento de la muerte y de una vida después de la muerte es ambivalente. Puede desviarnos de esta vida, de sus placeres y de sus fatigas. Puede hacer que nuestra vida aquí sea una etapa de tránsito hacia otra allá, vaciándola entonces de sentido. Puede apartar el amor a esta vida y encaminarlo hacia un más allá, promoviendo así la resignación aquí, en este «valle de lágrimas». El pensar en la muerte y en una vida posterior puede conducir al fatalismo y a la apatía, de forma que la existencia de aquí se viva sólo a medias con el corazón, y se limite uno a «recorrer su camino» o a «soportarla». El pensamiento de una vida después de la muerte puede convertirse en un engaño acerca de la felicidad y del dolor de esta vida y puede llevarnos a dilapidar sus tesoros pensando en el cielo. En este aspecto es preferible vivir cada día como si no existiera la muerte, y amar sin reservas la vida aquí y ahora, como si con la muerte «todo se acabara» realmente³. La idea de que esta vida de aquí es únicamente la preparación para el más allá, es la teoría de un rechazo de la vida y un fraude religioso. Está en contradicción con el «Dios vivo», que es «amante de la vida». Y en este sentido es ateísmo religioso.

Ahora bien, el que ha estado a dos pasos de su propia muerte y ha escapado de un peligro mortal, sabe muy bien «entregarse de nuevo a la vida», y se siente como «nacido de nuevo» y experimenta la vida aquí en su singularidad y en su belleza, con los sentidos bien despertados y avivados. Entonces vislumbramos de repente con conciencia clarísima lo que significa realmente vivir. Por consiguiente, el pensar en la muerte y en una vida después de la muerte no tiene por qué desviar nuestra atención de esta vida, sino que puede también dar profundidad a nuestra existencia aquí. No tiene por qué hacer que nos ausentemos de la vida con nuestra mente, sino que puede hacer que estemos enteramente presentes en ella. No tiene por qué volvemos indiferentes y apáticos, sino que puede hacer que seamos plenamente capaces de amar.

El reprimir todo pensamiento de la muerte y el vivir como si dispusiéramos de tiempo infinito nos vuelve superficiales e indiferentes. Puesto que en el fondo sabemos que la muerte puede llegarlos cada día, entonces vivimos con una conciencia reprimida de la muerte, y esto nos arrebata el contacto con la realidad. La idea de vivir sin la muerte y la teoría de que la muerte «no es un suceso de la vida», actúan también como incitaciones al rechazo de la vida y no son sino

3. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Salamanca 2001, 116s: «Sólo cuando se ama tanto la vida y la tierra, que con ella todo aparece acabado y perdido, nos está permitido creer en la resurrección de los muertos y en un mundo nuevo».

una idolatría de la vida. Toda persona sabe que su existencia tiene un plazo limitado. El vivir como si no existiera la muerte es una ilusión engañosa con respecto a la vida. Toda persona que vive conscientemente, sabe que la muerte no sólo es un «suceso de la vida», sino que es el «suceso de la vida», y que todas sus actitudes ante la vida contienen actitudes ante la muerte de esa vida suya.

El trazar una nítida línea de separación entre la vida y la muerte, que es lo que aconsejaba Epicuro, no conduce al deseado vivir sin la muerte, sino únicamente a un sentimiento de la vida sin conciencia de la muerte. Eso es sólo posible cuando se reprime la conciencia de la muerte. Para las personas de la Edad Media la «muerte súbita» era un final horrible, porque no dejaba tiempo para prepararse para morir. Las personas modernas lo que desean más vivamente es una muerte rápida y sin dolor, concretamente una muerte «súbita». Puesto que no se puede reprimir la muerte, se reprime de esta manera la conciencia de la muerte. Pero, como todo lo que se reprime, la conciencia reprimida de la muerte permanece en el subconsciente, y desde allí actúa e influye en todos nuestros sentimientos y acciones. Paraliza nuestras energías vitales, porque esas energías se necesitan para la represión; o suscita angustia vital, de tal modo que nos entra hambre de vivir; o no nos deja un instante de sosiego, de tal manera que nos obsesionamos con el trabajo y con la actividad constante. Nos hace arrogantes o despreciosos, difunde la indiferencia, la frialdad de sentimientos y la rigidez psíquica. La conciencia reprimida de la muerte nos mata en virtud de la represión, aunque el cuerpo siga vivo. Nos volvemos apáticos hacia otras personas y hacia nosotros mismos, nos encerramos en prejuicios contra nuevas experiencias y nos rodeamos de un muro. El vivir como si no existiera la muerte es una ilusión hostil a la vida que, para conseguir la felicidad mortal, nos defrauda con respecto a esta vida. Epicuro no tiene razón: el vivir sin la muerte no es la vida aquí. Por consiguiente, podría no tener razón tampoco en el otro aspecto: la muerte sin la vida no es la muerte allá. Queda refutado Ludwig Wittgenstein: la muerte sí es «un suceso de la vida», es incluso el suceso de la vida. De lo contrario ¿qué clase de suceso podría ser la muerte? ¿O un suceso de quién? ¡Experimentamos la muerte con toda esta vida; experimentamos esta vida con toda su muerte!

Parece que la reducción de la conciencia a la conciencia individual y la concentración de la conciencia individual en la propia vida es lo que hace que la muerte resulte tan angustiadora, y lo que la convierte en «el final de todas las cosas». Si el narcisismo de las personas modernas lo relaciona «todo» con el propio sí mismo, entonces es natural que con el fin de ese sí mismo «se haya acabado todo». El individua-

lismo disuelve las relaciones sustentadoras, hace que cada individuo sea el artífice de su propia vida y expone a la presión de una creciente competencia⁴. El aislamiento es ya una muerte social. Por eso, las personas modernas e individualistas no perciben ya la presencia de los muertos, una presencia que en las culturas anteriores y ajena a la cultura moderna se experimentaba con la mayor naturalidad en el culto a los antepasados y se celebraba en fiestas familiares junto a los sepulcros de los muertos. Puesto que la persona individualista no conoce ninguna vida en sus antepasados con anterioridad a su propio nacimiento, no conoce tampoco ninguna vida en los hijos después de su propia muerte. Si para él «todo se acaba con la muerte», entonces todo se ha acabado también para los muertos. Es preciso olvidarlos, a fin de vivir sin complicaciones la propia vida. La conciencia anterior y ajena a la moderna integraba la conciencia individual en la conciencia colectiva de las generaciones, como lo demuestran las listas genealógicas que aparecen en el Antiguo Testamento o las placas con los nombres de los antepasados en Corea. Por eso, la muerte del individuo se entendía como el tránsito del mundo de los vivos al mundo de los antepasados, no como una interrupción final de la vida, con la cual «se ha acabado todo». La muerte se convierte «hoy día por completo en lo totalmente extraño a causa del declinar, determinado socialmente, de la experiencia continuada»⁵. Porque el individualismo de la vida se perpetúa en la fragmentación de la experiencia. Se vive al instante, se vive de día en día, porque la memoria no cumple ya su cometido y la esperanza se pierde. La conexión más extensa en la vida y más allá de la vida no volverá a percibirse sino cuando uno no lo relaciona todo consigo mismo y se relaciona a sí mismo con algo que permanece.

¿De dónde vienes?
 ¿Cuánto tiempo permanecerás aquí?
 ¿Qué es lo que hay en ti?
 Es inmortal el aroma de los tilos
 (Isa Seidel, *Die tröstliche Begegnung*).

Tener la mirada puesta en los muertos y en la propia muerte quiere decir: el que vive en la presencia de los muertos no reprimirá su propia muerte, y el que acepta su propia muerte vivirá también con el recuerdo de los muertos.

4. Cf. U. Beck, *Risiko gesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt 1986.

5. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften VI*, Frankfurt 1966, 363 (versión cast.: *Dialéctica negativa*, Madrid 1992).

2. ¿Esta vida lo fue todo?

Esto no puede haberlo sido todo,
 lo poquito de domingo y el criterio de los niños,
 ¡tiene que ir seguramente a alguna parte!
 Esto no puede haberlo sido todo.
 ¡Algo tiene que venir! ¡No!
 Tiene que haber vida que conduzca a la vida. ¡Sí!
 (Wolf Biermann)⁶.

Es verdad que Biermann, en esta poesía, no pensaba en la continuación de la vida después de la muerte, pero a la pregunta acerca de si eso fue todo, a esa pregunta que puede acosarnos cuando fallece un ser querido o ante la cercanía de la propia muerte, no se le puede dar respuesta con experiencias de esta vida. ¿Qué es lo que preguntamos, desde la situación de una vida insatisfactoria o interrumpida prematuramente? ¿Por qué y para qué parte de nosotros preguntamos acerca de una «vida después de la muerte»?

La idea más antigua que nos llega de la tradición es la del alma inmortal, la cual, después de la muerte del cuerpo, sale de la tierra extraña de esta vida mortal y regresa a su patria eterna. En pinturas antiguas se representa al alma como un diminuto ser humano alado que entra en el cuerpo en el momento de la creación y vuelve a salir de él con ocasión de la muerte. Puesto que el cuerpo está lastrado por el peso de lo terreno, al alma se la representaba alada como un ave, una mariposa o un ángel, a fin de que, después de la muerte del cuerpo, pueda volar hacia el mundo libre del cielo⁷. Detrás de ese mundo de imágenes se halla la idea de una supervivencia del espíritu humano sin el cuerpo, toda vez que se supone que el alma es nuestro «espíritu». Nuestro genuino sí mismo seguirá existiendo después de la muerte, bien para ser purificado en el purgatorio, bien para experimentar una nueva reencarnación, o bien para ir al cielo o al infierno. Pero ¿será conceivable la supervivencia de una *disembodied mind*, es decir, de un

6. «Wo kommst du her? / Wie lang bist du noch hier? / Was liegt an dir? / Unsterblich duften die Linden» (Ina Seidel, *Die tröstliche Begegnung*). «Das kann doch nicht alles gewesen sein, / das bißchen Sonntag und Kinderschrein, das muß doch noch irgendwas hin gehn! / Das kann doch nicht alles gewesen sein / Da muß doch noch irgendwas kommen!, nein, / da muß doch noch Leben ins Leben, eben»: Wolf Biermann, *Das kann doch nicht alles gewesen sein (Lied von donnernden Leben)*, en *Preußischer Ikarus. Lieder. Balladen. Gedichte. Prosa*, Kölner 1978, 93.

7. A. Champdor, *Das ägyptische Totenbuch in Bild und Deutung* (ed. M. Lurker, trad. del francés H. Fließbach), Bern-Múnich-Wien 1977, 151: «En lo que respecta al alma, los egipcios se la imaginaban en la figura de un ave con el rostro del difunto».

espíritu humano sin cerebro y sin actividad cerebral? Un espíritu humano sin cerebro o sin un equivalente corpóreo correspondiente es tan sólo una abstracción de un espíritu que piensa con un cerebro y presupone dicho espíritu⁸. Un alma sin cuerpo es inconcebible en las condiciones de un pensamiento corpóreo. Es una suposición hipotética, tal como la expresa la anécdota de un oficial herido mortalmente durante la Guerra de los siete años: «¡Oh Dios mío, si existes, salva mi alma inmortal, si es que la tengo!».

Ahora bien, la vida humana es vitalidad y la vitalidad humana significa estar interesado⁹. Al interés por la vida lo llamamos amor. Una vida verdaderamente humana procede del amor, se halla viva en el amor y por medio del amor vivifica toda vida. «La genuina identidad de una persona consiste en su amor, en su capacidad para interesarse, en su solicitud, y no consiste sólo en su espíritu»¹⁰. Por consiguiente, el «alma» o el «espíritu» no es lo que queda abstractamente cuando eliminamos con nuestro pensamiento todo lo corpóreo y juntamente con ello olvidamos el amor, del cual recibimos y damos la vida; sino que nuestra «alma» está allí donde está nuestro amor, y el «espíritu» es el aliento de la vida amada y amante¹¹. Por consiguiente, la cuestión acerca de nuestra vida no pregunta si nuestra existencia fuera posiblemente inmortal y, en caso de serlo, qué parte de ella lo sería; sino que la pregunta es si persiste el amor, del cual nos recibimos a nosotros y que nos vivifica si lo damos. ¿Cómo deberíamos afrontar realmente esta vida con sus conflictos, dolores y decepciones, si no confiamos más en el amor que en la muerte, y si hasta el último aliento no nos confesamos en favor de la vida y no nos alzamos contra los poderes y circunstancias que difunden la muerte? El único problema real de la vida es el planteado por el conflicto entre el amor y la muerte.

3. La muerte reprimida, la vida reducida

Preguntamos ahora cuál es la conexión entre la afirmación de la vida y la conciencia de la muerte en la sociedad moderna.

8. Así, R. F. Beerling, oponiéndose con buenas razones al *Documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe* sobre algunas cuestiones de la escatología, del 17 de mayo de 1979 (*Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 11, Bonn, 17.5.1979). Citedo según H.-E. Mertens, ThG (3) 25, 244. Cf. Ecclesia, 39/ II (28.VII.1979) 937s.

9. J. Möltmann, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, Salamanca 1987, 278ss.

10. H. Oppenheimer, *Life after Death: Theology* 82 (1979) 333.

11. J. Möltmann, *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral*, Salamanca 1998, 97ss.

Toda vida humana se encamina irremediablemente hacia su muerte. Este es un hecho que no podemos modificar. El que hayamos de morir algún día es lo que constituye la diferencia entre los hombres y los dioses, y el que nosotros lo sepamos constituye la diferencia entre los hombres y los animales irracionales. «Conócete a ti mismo». Esto significaba en Grecia y en Roma: Sábete que eres mortal, *memento mori*. «Señor, enséñanos a tener en cuenta que hemos de morir, para que lleguemos a ser prudentes» (Sal 90, 12). ¿A qué prudencia se refieren estas palabras, y qué necesidad surge cuando las olvidamos?

A diferencia de otros seres vivos, los hombres –en medio de su vida– tienen noticia acerca de su muerte y adoptan una actitud ante ella. La muerte no es sólo la realidad médica de su *exitus*, sino que constituye un acontecimiento de toda su vida, ante el cual los hombres tienen que adoptar una actitud, y de hecho lo adoptan siempre. Podemos reprimir el pensamiento del propio final y actuar como si estuviéramos viviendo una vida sin la muerte. Podemos negociar con la muerte; podemos protestar, horrorizados, contra ella. Podemos aceptarla e integrarla en nuestra vida. Hacemos muchas más cosas para afrontar ese acontecimiento de nuestra existencia. Nuestras actitudes ante la vida reflejan siempre cuál es nuestra relación con nuestra muerte, y en el acto de morir puede revelarse lo significativa o lo absurda que fue nuestra vida. Cada cultura desarrolla un propio estilo de vida y también una conciencia propia de la muerte. Por eso, no está bien generalizar. Así como cada uno vive su propia vida, así también cada uno tiene que vérselas con su propia muerte. Pero no vivimos únicamente para nosotros, y por eso nadie muere tampoco «su propia muerte», como enseñaban los existencialistas. Nuestro estilo personal de vida está marcado culturalmente, y también lo está nuestra conciencia personal de la muerte. ¿Cómo se presentan ambos en la sociedad moderna?

Para el análisis y la valoración necesitamos criterios. Yo he partido siempre de que la vida y la muerte no son únicamente datos biológicos, sino que son experiencias fundamentales que se hallan íntimamente relacionadas. Son experiencias fundamentales que vivimos en aquel interés vital que denominamos amor, en aquella afirmación de la vida que hemos recibido y que podemos dar¹². Una vida afirmada, amada y aceptada es una vida feliz. Una vida afirmante, amante y aceptadora es una vida realmente humana. En virtud de ese amor ad-

12. J. Möltmann, *Liebe-Tod-Ewiges Leben. Entwurf einer personalen Eschatologie*, en H. Becker-B. Einig-P. Ullrich (eds.), *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium II* (Pietas Liturgica 4), St. Ottilien 1987, 837-854.

quirimos vitalidad; en virtud de ese amor nos adentramos en la vida; en virtud de ese amor vivificamos a otros.

Sin embargo, en aquello que amamos somos también vulnerables, porque en esa afirmación de la vida abrimos la puerta a la felicidad y al dolor, a la vida y a la muerte. En su amor a la vida, a la propia y a la de las personas amadas, sufre un hombre y experimenta lo mortífero de la muerte. En el amor nos rendimos a la vida, y con ella nos rendimos también a la muerte. Esto quiere decir que el amor hace que nuestra vida sea vital y hace, al mismo tiempo, que sea conscientemente mortal. En el amor experimentamos la vitalidad de la vida y la mortalidad de la muerte. Si predomina el dolor, si atormenta la decepción, si tenemos miedo a la muerte, entonces nos adentramos cada vez menos en la vida. Retiramos nuestro interés por la vida, a fin de no vernos abrumados por el dolor y el pesar. Pero esto significa que nos retraemos, nos retiramos, nos encerramos en nosotros mismos. El que ha visto demasiados derramamientos de sangre y demasiadas muertes, termina embotándose. Todo llega a «darle igual», como suele decirse. Aquel que mata en sí todo sentimiento en favor de la vida, llega a hacerse insensible al dolor y se embota incluso en presencia de la muerte, de su propia muerte y de la de los demás. Al ahogar el amor a la vida, está anticipando su propia muerte. El sentimiento y el pensamiento se vuelven rígidos y mueren, porque morir significa eso: quedarse yertos.

Esta conexión entre la experiencia de la felicidad y la del dolor, entre la experiencia de la vida y la de la muerte, no sólo caracteriza a la vida individual, sino también a la vida social¹³. La vida social está marcada principalmente por rituales reconocidos. ¿Dónde encontramos la muerte en la vida pública y en la conciencia de la sociedad moderna? Para decirlo en pocas palabras: públicamente no la encontramos ya en absoluto. Cuando una persona fallece, raras veces su muerte sucede en casa, rodeado de su familia y sus amigos, sino casi siempre en hospitales y, dentro de ellos, en unidades de cuidados intensivos o en habitaciones para moribundos. Los parientes no pueden hacer ya nada por él, así que lo llevan al hospital. Los médicos no pueden hacer ya nada por él, y entonces, para que no causen malestar entre otros pacientes, se los traslada de las salas a habitaciones separadas, donde el moribundo fallece solo¹⁴. Los ce-

13. Ph. Ariès, *Geschichte des Todes*, München 1980; W. Fuchs, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt 1969; H. Schnoor-K. Sendzik, *Die Bedeutung des Todes für das Bewusstsein vom Leben. Ansätze in Psychologie, Soziologie und Philosophie*, Frankfurt a.M. 1986.

14. N. Elias, *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt 1982; G. Schmied, *Sterben und Trauern in der modernen Gesellschaft*, München 1988.

menterios no se encuentran ya junto a la iglesia, en medio del pueblo, sino que están situados lejos, en las afueras de las poblaciones. Las empresas funerarias se encargan de todo, de modo que los parientes no tienen que preocuparse para nada del entierro. Si muere alguien, entonces la mayoría de las personas guardan silencio, sin saber qué decir, y expresan su pésame con un abrazo o un fuerte apretón de manos y susurrando algunas palabras a los parientes más cercanos. No puede «hacerse» ya nada más. Apenas se organizan funerales, no porque no se quiera, sino porque los rituales resultan anticuados y no se practican. En la vida pública, las personas que guardan luto no se distinguen por ninguna característica especial. Las mujeres ya no se visten de negro. Y los hombres ya no llevan ni corbata ni brazalete negros. «La vida tiene que seguir»: este es el único consuelo que se susurra. Parece como si los moribundos y las personas afligidas por la desgracia quisieran disculparse: «No os toméis tantas molestias». Y todos desaparecen. La sociedad moderna no conoce tiempos ni lugares, no siente ningún respeto hacia los moribundos ni hacia las personas desoladas por las circunstancias, ni les brindan protección. El acto de morir y la muerte misma se han privatizado, a excepción de los solemnes entierros de personalidades muy conocidas. A la muerte se la ha excluido de la vida pública. Los trastornos que origina el fallecimiento de alguien se eluden lo más posible. La muerte es un tabú y se reprime inconscientemente la condolencia y el luto. Todo lo que tiene que ver con la muerte se ve «inhibido» por una restricción de la comunicación. Cada vez es más frecuente el que en las grandes ciudades no «se entierre» ya a la gente, sino que se proceda a incinerar sus cadáveres y a esparraciar sus cenizas. Tan sólo en el caso de víctimas de accidentes de tráfico experimentamos personalmente lo que significa la muerte. Pero con la misma rapidez con que suceden las desgracias, se procura retirar los cadáveres y trasladar lejos los vehículos siniestrados. Al cabo de breve tiempo, parece como si no hubiera sucedido nada. «El tráfico tiene que seguir».

Algo parecido sucede con las enfermedades, las discapacidades y las personas con achaques propios de la ancianidad. Si la vida moderna tiene sentido únicamente cuando la persona cumple sus cometidos, entonces esa persona tendrá que estar sana. En esta sociedad de rendimiento y de consumo, la salud significa «ser apto para el trabajo» y «poder disfrutar de los placeres». Cualquier menoscabo de esas capacidades se considera padecimiento y se experimenta como algo sin sentido. A pesar de todos los bienintencionados movimientos de protesta y de los intentos de humanización, en la sociedad moderna existe la tendencia a llevar a los discapacitados a lugares específicamente destinados para cuidarlos, a ingresar a los enfermos en hospitales y a

llevar a los ancianos a residencias geriátricas. Aquel que no pueda seguir el ritmo en esta sociedad de la competencia, es relegado al fondo de la vida social o marginado. Esa persona «ya no es capaz de nada».

Pero, a pesar de todo, la muerte sigue estando presente y los moribundos y los que lloran su desgracia, aunque sean ocultados, siguen estando entre nosotros. Reprimir la muerte hace que las personas modernas muestren insensibilidad, apatía e infantilismo. Como consecuencia de esa represión surgen actitudes de intentar disfrutar compulsivamente de los placeres y neurosis obsesionadas por un fanático rendimiento. Por medio de sus represiones matan el amor a la vida entera. Si reprimimos nuestras propias angustias y no nos tomamos tiempo para llorar a nuestros difuntos, no nos conmoverá ya ningún dolor ajeno. La muerte reprimida difunde una indiferencia paralizadora. Lo percibimos todo desde su aspecto tecnológico, no ya desde su aspecto humano. La «incapacidad para llorar las desgracias»¹⁵ se convierte en incapacidad para amar.

Incluso nuestras percepciones de la realidad son desconexas y distantes. Parece como si se nos trasmitieran a través de la pantalla del televisor: vemos cosas, pero sin percatarnos a fondo de ellas; oímos cosas, pero sin captarlas. No hay vivencia de lo que percibimos, y lo que vemos en la pantalla no nos toca profundamente. Nos rodea una realidad irreal, que no nos interesa realmente y por la que no nos preocupamos de veras. Parece que «el mundo verdadero» se nos ha escapado de las manos. Contemplamos el mundo como en un espejo, y no sabemos si a la imagen reflejada le corresponde alguna realidad. Las percepciones mediatizadas transmitidas por los medios de comunicación reprimen y desplazan las genuinas experiencias de la realidad. ¿Qué es lo auténtico? ¿Dónde nos hallamos nosotros mismos? ¿Estamos realmente allí?

Me parece que queda todavía otra observación importante: la muerte pone un plazo al tiempo de nuestra vida, y hace que esta sea breve: «vita brevis est». La *angustia de morir*, una angustia inconsciente, no procesada, se manifiesta en *la prisa con que se vive*: ¡Venga, en seguida! *Tan sólo el que vive más deprisa, saca más de la vida*. El «mundo moderno» es un mundo acelerado. Nos «modernizamos» cada vez más rápidamente. Nos movemos más y más, y vamos apresuradamente de un lugar a otro. Nuestras experiencias aumentan cada vez más, y consumimos más y más la vida sin un límite de rapidez re-

conocible: *fast food, fast life!* (¡comida rápida, vida rápida!). Pero a pesar de todo, sigue siendo verdad que *tan sólo el que vive lentamente, entra realmente en lo que es la vida*. Es capaz de detenerse en el instante y de experimentar en él la eternidad. Es capaz de disfrutar de la felicidad y de padecer el dolor. Ahora bien, esta serenidad en la vida ¿no presupone alguna clase de esperanza en la vida eterna? La angustia de morir opriime; en cambio la esperanza en la vida eterna abre para nosotros un dilatado espacio vital más allá de la muerte, y trae serenidad al alma: nada se pierde y no echas de menos nada.

La persona que mantiene la conciencia de la muerte, sabe conservar también el amor a la vida, a toda vida, a la vida en común, a la vida entera. El pensar en la muerte nos hace prudentes para la vida. Pero ¿en qué consiste esa prudencia? ¿Cómo encontrar coraje para una vida que está marcada por la muerte?

15. A. y M. Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*, München 1967; W. Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1969.

¿Inmortalidad del alma o resurrección de la carne?

En la historia del pensamiento europeo conocemos dos imágenes de la esperanza ante la muerte: la imagen antigua del alma inmortal y la imagen bíblica de la resurrección de los muertos. Se trata, por un lado, de la certeza de lo invulnerable que es el alma; y, por el otro lado, de la certeza de fe de que Dios ha de crear de la muerte nueva vida. Si en uno de los casos se presupone la autotrascendencia del hombre, vemos que en el otro se presupone la trascendencia de Dios frente a la muerte. Por incomparables que sean ambas ideas, si preguntamos a las personas de nuestra sociedad qué esperanza ofrece el cristianismo a los moribundos, la mayoría de ellas nos responderán: la esperanza en «una vida después de la muerte», la esperanza en la inmortalidad del alma. «¡Salva tu alma!», fue durante demasiado tiempo el clamor lanzado por los movimientos cristianos de avivamiento. Pero los credos cristianos dicen: «Creo... en la resurrección de la carne y en la vida eterna», o: «...espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro». Vamos a destacar primeramente la diferencia que existe entre ambas ideas, y luego desarrollaremos la nueva versión de la concepción de la inmortalidad según la esperanza cristiana en la resurrección.

1. *El alma inmortal y la vida no vivida*

a) *El alma como sustancia divina*

Toda doctrina acerca de la inmortalidad del alma comienza con Platón. Nos limitaremos aquí a los pensamientos expuestos en el *Fédon*, porque fueron y siguen siendo los que más han influido.

Platón describe la muerte de Sócrates para mostrar en su caso lo que es la inmortalidad del alma y qué actitud suscita el conocimiento de es-

ta inmortalidad ante la vida y la muerte¹. En su primer argumento, Platón parte de que la vida y la muerte se contraponen entre sí como el despertar y el sueño, y que surgen de la oposición que existe entre ambos: de los vivos proceden los muertos, y de los muertos, los vivos. «Hay en realidad un revivir y un proceder los vivos de los muertos, y un existir de las almas de los difuntos»². El segundo argumento es el cognoscitivo: nuestro aprender no es otra cosa que un recordar. Todo conocer es un reconocer. Puesto que lo igual es conocido únicamente por lo igual, en nuestra alma tiene que haber estado depositado ya antes del nacimiento lo que ella conoce en el mundo después del nacimiento³. Del proceso del conocimiento se deduce como conclusión la preexistencia del alma. El tercer argumento parte de la experiencia de la muerte. La muerte es la separación del alma, que se aparta del cuerpo. El alma llega a ser directamente consciente de sí misma cuando «filosofa rectamente», es decir, «cuando está atenta a la muerte»⁴. Si el alma, en la *meditatio mortis*, anticipa la muerte del cuerpo, entonces llega a ser consciente de su propia inmortalidad. Todas las cosas las percibimos por medio de nuestros sentidos corpóreos. Pero en su anticipación de la muerte del cuerpo y de la extinción de todos los sentidos corpóreos, el alma dejará de ser consciente de sí misma por medio de los sentidos y, por tanto, llegará a ser consciente de sí misma por medio de sí misma, sin mediación alguna. Forman parte de esta percepción inmediata de su relación no mediatisada consigo misma la concentración interna, el retirarse del cuerpo y el aislarse de todos los sentidos.

A la preexistencia del alma le corresponde su postexistencia: antes de que hayamos nacido, existe ya nuestra alma, y después de que hayamos muerto, existe nuestra alma. El alma es innata y, por tanto, es también inmortal. Si ella se mantiene en «la región de la pureza y eternidad e inmortalidad e inmutabilidad», entonces en medio de todas las vicisitudes de esta vida transitoria es lo que permanece igual a sí misma. Por tanto, el alma es preexistente y postexistente, porque trasciende el nacimiento y la muerte del cuerpo, y permanece intacta en su esencia, sin ser afectada por el nacimiento y por la muerte. Es la faceta del ser humano vuelta hacia lo divino que es eternamente existente. Puesto que el alma no nació, no puede tampoco morir. La muerte afecta sólo a lo que

1. Para su interpretación cf. R. Guardini, *Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften Euthyphron, Apologie, Kriton und Phaidon*, Múnich 1952 (versión cast.: *La muerte de Sócrates*, Buenos Aires 1960); J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, Múnich 1968 (versión cast.: *Muerte e inmortalidad*, Barcelona 1982).

2. Platón, *Fedón*, 72 e (utilizo la edición de G. Eigler, Darmstadt 1974).

3. *Ibid.*, 75b ss.

4. *Ibid.*, 80 e, 81 a.

es mortal; lo que es inmortal se sobrepone a la muerte. Por eso, la muerte del cuerpo mortal es la separación del alma que abandona el cuerpo. El alma pensante, cuanto más anticipa esa separación suya del cuerpo volviéndose hacia lo divino y distanciándose del cuerpo, tanto más consciente será de sí misma, aun estando todavía en el cuerpo. Platón, sin duda alguna, identifica lo verdaderamente humano con el alma. Si el hombre se identifica con el alma y se distancia de su cuerpo, entonces verá que él es inmortal y se sentirá inmune ante la muerte.

La doctrina de la inmortalidad del alma no es una doctrina acerca de una «vida después de la muerte», sino acerca de una identidad divina del hombre más allá del nacimiento y de la muerte. Lo que no puede morir en la muerte del cuerpo, no llegó tampoco a nacer en el nacimiento del cuerpo y no vivió en la vida del cuerpo. Tan sólo lo que no es corporal, no puede tampoco morir corporalmente. Y así, en el *Bhagavadgita* hindú se dice acerca del espíritu divino que hay dentro del hombre: «No surge, no es transitorio. Tal como era, seguirá siendo siempre: innato, imperecedero» (II, 20). Según esta doctrina, no es la vida vivida del hombre la que llega a ser inmortal, sino la no vivida. El alma, por decirlo así, tiene en torno a sí misma un «círculo protector de lo-que-todavía-no-está-vivo»⁵. Se hace «extraterritorial» en el reino de la muerte. A esta trascendencia suya debe retirarse luego el alma y recogerse. Debe «desligarse puramente» a sí misma, debe «permanecer recogida puramente en sí misma», «no debe tener nada en común con él [el cuerpo]»⁶. Por tanto, el alma debe retrase de la vida de los sentidos, que es una vida perecedera y conduce a la muerte.

Puesto que la muerte conlleva la liberación del alma, que queda libre del cuerpo mortal, constituye la fiesta del alma. Al morir, el alma celebra su retorno a su patria eterna. La muerte es el mejor amigo del alma. La libera de la prisión corporal y de las desagradables necesidades y dolores corporales. El alma abandona la tierra extraña que es el cuerpo y vuelve a su patria, el reino de las eternas ideas divinas. La conciencia de la inviolable libertad del alma fundamenta una determinada actitud ante la vida: la actitud del distanciamiento ante la felicidad y el dolor, y la actitud soberana ante el nacimiento y la muerte. Cuando Sócrates vio que uno de sus discípulos, que le amaba, sufrió por la idea de que él pronto yacería ante ellos como un cadáver, le dijo con sublime ironía que el verdadero Sócrates les habría sido ya arrebatado, si ellos se preocupaban por la muerte de él y por su cadáver. El estoicismo medio educaba a las perso-

5. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, 1390 (versión cast.: *El principio esperanza*, Madrid 1977-1980, 3 vols.).

6. Platón, *Fedón* 80 e.

nas para que se sintieran libres de los afectos, para que llegasen a la *apatía*⁷. Tan sólo la falta de pasiones suscita las virtudes del hombre sabio: tranquilidad, impasibilidad y la serenidad de estar por encima de las cosas y de no tomarse demasiado en serio a sí mismo. Aquel que no ama nada terreno y su corazón no está apegado a las cosas transitorias, «camina libremente entre todas ellas». Pero ha anticipado la muerte del cuerpo, haciendo que el alma regrese ya espiritualmente a sí misma. Y lo que ya ha muerto no muere más –como es natural–.

El que se mantiene firme en la alegría y el sufrimiento,
el que permanece ecuánime en cada momento,
ese está maduro para la inmortalidad.

El que renuncia a todo deseo
ese tal camina por esta tierra
libre del egoísmo y del ansia,
y se dirige hacia la paz llena de descanso
(*Bhagavadgita* II, 15.71).

b) El alma como sujeto trascendental

Según la metafísica antigua de la sustancia, se concebía al alma como una sustancia fina, etérea y divina que había en el hombre. Con la transición a la moderna metafísica de la subjetividad, esta idea queda sustituida por la del sujeto pensante. Puesto que el «yo», como sujeto del entendimiento y de la voluntad, es el presupuesto para todas las experiencias, ese «yo» tendrá que ser definido trascendentalmente. Para exponer esta idea, vamos a recoger algunos pensamientos del kantiano radical *Johann Gottlieb Fichte*, porque esos pensamientos anuncian con especial claridad la metafísica de la subjetividad trascendental.

Para Fichte, el «yo» del hombre es el «yo» moral, que está poseído por su tarea absoluta y que está condicionado por ella. «¡Oh! Es la idea más excelsa entre todas: si asumo esa tarea excelsa, no la terminaré jamás; por consiguiente, tan cierto como que el asumir esa tarea es mi destino, es que yo no cesaré nunca *de actuar*, y con ello no cesaré nunca *de ser*. Aquello a lo que se llama muerte, no es capaz de interrumpir mi obra; porque mi obra ha de ser terminada, y no podrá ser terminada en ningún tiempo. Por consiguiente, ningún tiempo está fijado para mi existencia, y yo soy eterno. Al asumir esa gran tarea, he arrebatado para mí la eternidad»⁸. Aquella «tarea excelsa» es el per-

7. Cf. M. Pohlenz, *Die Stoia. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1959, 151ss.

8. J. G. Fichte, *Ausgewählte Werke* I, ed. F. Medicus, Darmstadt 1962, 250.

feccionamiento moral del género humano, su elevación sobre el mundo animal y su aproximación a lo divino. Ahí reside el sentido de la historia del mundo. Participar en ello es el sentido de la vida de cada individuo humano, porque el núcleo del hombre es su voluntad.

El destino último de todos los seres racionales es la absoluta unidad, la constante conformidad con ellos mismos, o sea, su identidad. Esta conformidad se logra cuando el «yo» empírico se identifica con el «yo» trascendental. Eso acontece en aquella «excelsa tarea». El «yo puro» (un «yo» del que el «yo empírico» sabe que es presencia) es simple, indivisible y, por tanto, inmortal. Trasciende al mundo de los fenómenos como a todos los otros fenómenos, porque él mismo constituye ese mundo y hace que se manifieste. La muerte es una manifestación como todas las demás manifestaciones; ninguna de ellas afecta al «yo»⁹. De ahí se sigue «que en cualquier momento uno tiene y posee la existencia entera, y no atribuye absolutamente ningún crédito a los fenómenos engañosos de un nacimiento y de una muerte en el tiempo, y por tanto, no necesita tampoco ninguna resurrección como salvación de una muerte en la que no se cree»¹⁰.

En su obra *Anweisung zum seligen Leben* («Exhortación a la vida feliz», 1806) Fichte expresó lo mismo en el lenguaje religioso de la mística: «No existe ciertamente ningún ser ni ninguna vida aparte de la vida divina inmediata». Libre de turbaciones y velos que ocultan, «esa vida emerge de nuevo en la vida y en la acción del hombre que se ha entregado a Dios. En esa acción no es el hombre el que actúa; sino que es Dios mismo, en su original ser interno y en su esencia, el que actúa en él y realiza su obra por medio del hombre»¹¹.

Quien está en Dios de tal manera que Dios esté en él, ése no necesita creer en Dios, porque «Dios sigue dándosele eternamente y por entero tal como él es»¹². Con serenidad indestructible, el hombre es capaz de sobreponerse a la aflicción que pueda infundirle la contemplación de la realidad.

Vive una voluntad santa,
incluso cuando vacila la voluntad humana;
se mueve muy por encima del tiempo y del espacio
y con vitalidad el más excelsa pensamiento;
y aunque todo gira en eterno cambio,
un espíritu sereno permanece en medio del cambio¹³.

9. *Ibid.*, IV, 449; V, 200.

10. *Ibid.*, V, 200.

11. *Ibid.*, 187.

12. *Ibid.*, 260.

13. J. G. Fichte, *Ausgewählte Werke* III, 133.

Lo mismo que Platón, vemos que Fichte, partiendo de los presupuestos trascendentales, deduce la inmortalidad del sujeto cognosciente. A diferencia de Platón (y siendo, en este sentido, un filósofo moderno), vincula el «yo» trascendental con el «yo» moral, y el «yo» moral con la tarea de la humanidad. Inmortal es el presupuesto trascendental del conocer, e inmortal llega a ser el «yo» moral cuando se entrega a esa excelsa tarea. Por consiguiente, la idea de la inmortalidad no se relaciona con determinadas partes de la existencia humana, ni tampoco con una *disembodied mind* (mente separada del cuerpo), sino con el eterno presupuesto de esa existencia y con su tarea moral. Lo de ser «eterna» es la dimensión trascendental de la vida y su cualificación moral.

Mientras que Platón deducía de ahí que el alma debía «desligarse» a sí misma del cuerpo y «no tener nada en común con él», vemos que Fichte proclama la consigna: «El hombre tiene que estar unido siempre consigo mismo»¹⁴. El «yo» puro y trascendental no puede contradecirse a sí mismo, porque es simple, indiviso e idéntico. Pero el «yo» empírico se ve implicado en contradicciones y está disperso a causa de la variedad y fugacidad de los fenómenos. Pero debe estar de tal modo sintonizado consigo mismo como pudiera estarlo eternamente. Si el «yo» empírico se encuentra en consonancia con el «yo» puro, entonces el hombre está unido consigo mismo. En este caso, el hombre es inatacable, invulnerable, inmortal. La muerte no le afecta, porque sólo lo dividido, lo disgregado en sí mismo, es vulnerable y mortal.

c) El alma como núcleo de la existencia

Como una tercera versión de la doctrina acerca del «alma inmortal», recogeremos la concepción materialista de *Ernst Bloch* acerca del «núcleo de la existencia», un núcleo que no ha llegado todavía a ser; porque, en lugar de la «anamnesis» platónica, Bloch sitúa la esperanza mesiánica en «el rostro desvelado algún día», y a diferencia del idealismo moral de Fichte, habla de la praxis revolucionaria¹⁵.

Bloch ve claramente que la muerte plantea a toda idea de la esperanza el siguiente problema: «Las mandíbulas de la muerte lo destruyen todo, y las fauces de la putrefacción devoran toda teleología». La

14. *Ibid.*, I, 224.

15. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1385-1391. Los textos citados a continuación proceden de esta sección. Cf. además J. Moltmann, «Wo Hoffnung ist, ist Religion» (*Ernst Bloch. Philosophie und Theologie der Hoffnung*, en *In der Geschichte des dreien Gottes*, Múnchen 1991, 194-208).

muerte no sólo es una realidad que deshace las utopías acerca de una vida mejor como el rompeolas de una playa, sino que es además una «contra-utopía» real.

Después de un análisis crítico de las imágenes religiosas de la esperanza que se opone a la muerte, Bloch expone sus propias ideas acerca del «núcleo extraterritorial de la existencia», y acerca de la esperanza en un *non omnis confundar* en contra de la muerte¹⁶. «En la oscuridad del instante vivido», es decir, en la vida extática, el hombre se acerca a su «núcleo». Este elemento más íntimo de nuestro ser es al mismo tiempo su fundamento definidor, el desnudo «que de nuestro ser». Es oscuro en el «hoy» del instante vivido, es decir, no es objetivable. No podemos «tenerlo», porque lo «somos» nosotros mismos. No está mediatisado, y adquirimos certeza de él en la experiencia inmediata de la existencia. En este núcleo se esconde algo que quiere salir y llegar a realizarse, pero que todavía no se ha realizado en ninguna forma de vida. Por eso, su potencia trasciende todas sus realidades, haciéndolas así superables, caducas y mortales. Este núcleo de la existencia, un núcleo «impulsor» y «que está en devenir», no está sometido a la caducidad, al «muere y llega a ser». Es inmortal, porque todavía no ha llegado a ser.

Con esto Bloch da una nueva interpretación a la experiencia de la caducidad, una interpretación que contrasta con la de Platón: todo lo que nace merece perecer; pero no porque todo lo que nazca lo haga para la muerte, sino porque la verdadera vida, la plena identidad, no ha nacido todavía, no se ha realizado todavía, no se ha manifestado todavía. La caducidad no surge aquí de la impresión de duelo que lo amado ha de dejar, sino de la impresión de la esperanza que sobrepasa todas sus realizaciones insuficientes. La esperanza va más allá de la muerte, porque todo lo que puede morir no es aún la verdadera esencia. La esperanza anticipa incluso la muerte misma, porque impulsa a ir más allá de la realidad presente y quiere llegar hasta las posibilidades todavía no realizadas en el proceso del mundo. Tan sólo aquellas realidades que, como la esperanza dice, no tienen aún en sí la verdad, pueden morir. Pero aquellas posibilidades todavía innatas, no realizadas, a las que se refiere la esperanza, no pueden morir, porque no existen todavía.

Por eso, la caducidad y la muerte afectan a la existencia realizada, pero no al núcleo de la existencia, que aún no se ha realizado. Frente a la muerte, tiene en torno suyo «el círculo protector de lo-que-toda-

16. «No quede totalmente confundido»: esta expresión alude a la liturgia cristiana: «in te Domine speravi, non confundar in aeternum», sólo que Ernst Bloch en *Das Prinzip Hoffnung*, 1388, omite la oración principal: «en ti esperé, Señor...».

vía-no-está-vivo». No porque se halle en la esfera superior e imperecedera de las cosas divinas, como afirmaba Platón, sino porque aún no ha llegado a ser, ese núcleo «impulsa» y, por tanto, es todavía futuro frente a la muerte y no puede ser matado. Su estado de logro sería un *eschaton*, en el que coinciden lo interior y lo exterior, el núcleo y la corteza, lo cual sería, por tanto, vida eterna sin muerte. La muerte entra tan sólo en el momento de la ruptura, de la dicotomía, en la cual el ser inmediato no ha llegado todavía a lo que es su perfecta existencia.

Por eso puede afirmar Bloch que la utopía del *non omnis confundar* concede a la negación «muerte» la posibilidad de romper la cáscara, pero no le confiere más que ese poder. El núcleo del existir no resulta afectado por la muerte, porque no ha entrado aún en la realidad; y si alguna vez existe enteramente en realidad lograda, en unidad de esencia y existencia, entonces la muerte ha perdido, de todos modos, su poder. De ahí se sigue la promesa: «Dondequiera que el existir se aproxima a su núcleo, entonces comienza la duración, no una duración rígida, sino una duración que contiene lo *novum* sin caducidad, sin corruptibilidad»¹⁷.

En vez de la distinción entre el alma inmortal y el cuerpo mortal, Bloch propone la distinción entre el núcleo inmortal de la existencia y el existir mortal. Cuando el hombre se hace consciente de esta diferencia, entonces se percata íntimamente de la fuente eternamente creadora de su existir. El núcleo de la existencia no puede morir, porque todavía no vive. Pero entonces Bloch abandona a Platón y se vuelve a la Biblia en su esperanza de hallar un existir logrado que eche fuera el morir, y aguardando una vida que «devore» a la muerte y que, por tanto, permanezca eternamente. Claro que, para la existencia actual, esa esperanza significa únicamente la remisión a la vida todavía no vivida en el núcleo del existir. Contra la muerte, el hombre sólo puede dirigirse al «círculo protector de lo-que-todavía-no-está-vivo». No la *vida vivida*, sino la *vida no vivida* será extraterritorial con respecto a la muerte.

La actitud ante la vida que se sigue de este concepto se puede caracterizar –con Gershom Scholem– como «la vida aplazada». Todo lo que nosotros experimentamos es provisional; todo lo que hacemos es interino. Todo permanece «en una enorme suspensión»¹⁸; nada es definitivo. Por eso no hay una entrega irrevocable a lo concreto. El mundo es un «experimento»¹⁹. El «núcleo de la existencia» no se comprome-

mete a nada ni se consume en nada, porque espera un futuro mejor y se reserva para ese futuro. La dialéctica de la esperanza diluye todo lo que se considera sólido y acabado y lo que se presenta como «una realidad efectiva», y lo remite al proceso de sus posibilidades. Pero esta dialéctica de lo posible sigue siendo irreal. Con esta actitud vital ante la vida no se vive realmente; uno no se entrega, uno no ama la vida de tal manera que todo se acabe con la muerte, sino que se retiene lo mejor de ella y se conserva con miras al futuro. Ahora bien, ¿la muerte destruye únicamente lo real? ¿No hace también que lo posible sea imposible? La muerte no sólo condena nuestra existencia a un no-ser-ya, sino que nos quita también el no-ser-todavía. Yo no veo ningún *non omnis confundar* en la retirada al «círculo protector-de-lo-que-todavía-no-está-vivo», sino que lo veo únicamente en la proyección hacia Dios: «In te, Domine, speravi».

2. La resurrección de la carne y la vida eterna

La inmortalidad del alma es una idea; la resurrección de los muertos, una esperanza. Lo primero es confiar en algo inmortal que hay en el hombre; lo segundo es confiar en aquel Dios que llama a la existencia a las cosas que no existen y que vivifica a los muertos. Con la confianza en esta alma inmortal, aceptamos la muerte y la anticipamos en cierto modo. Con la confianza puesta en el Dios vivificador, aguardamos la victoria sobre la muerte: «La muerte ha sido absorbida por la victoria» (1 Cor 15, 54), y aguardamos una vida eterna en la que «ya no habrá muerte» (Ap 21, 4). El alma inmortal puede acoger a la muerte como a una «amiga», porque la muerte la rescata del cuerpo terrenal. Para la esperanza en la resurrección, la muerte es «el último enemigo» (1 Cor 15, 26) del Dios vivo y de las criaturas de su amor.

Así como la muerte no es sólo el final sino un acontecimiento de toda la vida, así también la resurrección no se puede reducir a una «vida después de la muerte». La resurrección es igualmente un acontecimiento de toda la vida. Fundamenta la plena aceptación de la vida aquí y hace que los hombres se entreguen sin reservas a toda la vida. Lo que allá, después de la muerte, se espera como «resurrección de los muertos», significa aquí la vida vivida en el amor. «Hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a nuestros hermanos» (1 Jn 3, 14). La «verdadera vida» significa aquí el *amor* y allá la *gloria*. La esperanza en la resurrección no es una especulación acerca de estados lejanos y posteriores a la muerte. Únicamente el amor que afirma apasionada-

17. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1391.

18. *Ibid.*, 1409.

19. E. Bloch, *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis* (Gesamtausgabe 15), Frankfurt 1975.

mente la vida comprende el significado de esa esperanza, porque el amor es liberado por medio de ella del temor a la muerte y a la pérdida del propio sí mismo. La esperanza en la resurrección hace que los hombres estén dispuestos para vivir plenamente su vida en el amor y para decir totalmente «¡sí!» a una vida que va hacia la muerte. No hace que el alma del hombre se retire de la vida corporal y de la de los sentidos, sino que llena esta vida de gozo infinito. En la expectación de la resurrección de los muertos, quien espera arroja de sí el manto protector del alma con que el corazón herido se había arropado para no dejar que ya nada se acercara a él: nosotros nos entregamos a esta vida; nos vaciamos de nosotros mismos para llegarnos al ámbito mortal de la no identidad, y lo hacemos en virtud de la esperanza de que Dios nos va a encontrar sacándonos de la muerte y nos va a resucitar y a congregar. La esperanza en la «resurrección de la carne» nos permite no menospreciar ni rebajar la vida corporal ni las experiencias de los sentidos, sino que las afirma profundamente y concede su honor supremo a la «carne» menospreciada. Para expresar la relación entre la entrega a la vida aquí y la resurrección de los muertos allá, Pablo utiliza la imagen de la semilla: «Se siembra algo corruptible, resucita incorruptible; se siembra algo mísero, resucita glorioso; se siembra algo débil, resucita pleno de vigor; se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual» (1 Cor 15, 42-44; cf. también Jn 12, 24; Mt 10, 39; Lc 17, 33).

En la dialéctica de la resurrección, el alma no tiene que retirarse del cuerpo, sino que, por el contrario, se corporizará y se hará carne. No tiene que negar los afectos, sino que los vivificará en el amor. No tiene que anticipar la muerte en el *memento mori*, sino que –en medio de la vida– la superará mediante el amor. En esta dialéctica de la resurrección, el hombre no tiene que tratar continuamente de mantener su identidad mediante la unidad constante consigo mismo, sino que se vaciará de sí mismo llegando a la no identidad, porque sabe que por esos actos de vaciarse de sí mismo es llevado de nuevo a sí mismo. El hombre se encuentra a sí mismo no mediante la autoconservación, sino mediante el vaciamiento de sí para llegar a lo otro y a lo extraño. Tan sólo aquel que sale de sí, viene a sí mismo. La vida no es un «experimento». En todo caso, la esperanza de la resurrección no deja la vida aquí en el «estado de suspensión». Esa esperanza no permite ninguna «vida aplazada». Para el amor a la vida –ese amor que la hace posible– todo es singularísimo y definitivo. La trascendencia de la esperanza se vive en la encarnación del amor: yo viviré aquí *enteramente* y moriré *enteramente* y resucitaré allá *enteramente*.

Según este vínculo existente entre el amor a la vida y la esperanza de la resurrección, vamos a considerar ahora detalladamente las repre-

sentaciones acerca de la resurrección. Siempre ha habido interacciones entre las grandes religiones que existen sobre la tierra. Pero cuando se adoptaron las representaciones, estas fueron integradas en el contexto de la propia religión. Por eso, encontramos en el Antiguo Testamento diversas representaciones de la resurrección tomadas de otras religiones, de Egipto y de Babilonia. Fueron integradas en parte en la fe israelítica en Dios y en parte quedaron añadidas simplemente a ella.

La fe israelítica en Dios está determinada por la experiencia del Éxodo. A Dios se le llama «el Señor» porque sacó al pueblo de la esclavitud y lo condujo a la libertad. De manera análoga, se aguarda la acción de Dios en la salvación de las aflicciones de la muerte, como expresan los salmos de lamentación y de acción de gracias²⁰. Experiencias semejantes indujeron a la gente a seguir preguntando: «¿Harás tú milagros en favor de los muertos? ¿Se alzarán las sombras para darte gracias?» (Sal 88, 11); o: «Si el hombre muere, ¿habrá de revivir?» (Job 14, 14). También para la totalidad de Israel, tales expectaciones nacen del recuerdo del Éxodo, como se describe con especial vigor en Ezequiel: «¿Podrán revivir esos huesos de muertos?» (37, 3). La respuesta dice que el aliento vivificador de Dios soplará sobre el campo de los muertos: «Yo abriré vuestras tumbas... Infundiré en vosotros mi espíritu y viviréis; os estableceré en vuestra tierra y sabréis que yo soy ‘el Señor’» (37, 12.14). Ciertamente, se trata de una resurrección para esta vida. Acontece por medio de la *rūah* de Yahvé, y en este acontecimiento se revela «el Señor». Tal es el nombre del Dios libertador de Israel.

Tan sólo en la escatología israelítica las esperanzas puestas en el Señor de la vida se extienden más allá de la frontera de la muerte y llegan a expresar una resurrección de los muertos para la vida eterna y, consiguientemente, para la destrucción de la muerte misma. En la pequeña apocalipsis de Isaías (24-26) se dice de los muertos de Israel: «Pero vivirán tus muertos, tus cadáveres se levantarán. ¡Despertaos y alabad, los que yacéis bajo la tierra!» (26, 19). Del gran banquete de las naciones en Sión sale la promesa dirigida a todos los hombres: «Él devorará la muerte eternamente y secará las lágrimas de todos los rostros...» (25, 8). Aquí la resurrección es una clarísima esperanza de salvación.

La cosa es diferente en la apocalíptica del Hijo del hombre en Daniel (12, 2): «Muchos de los que yacen durmiendo bajo la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el eterno oprobio y

20. Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zürich 1947.

vergüenza». Aquí destaca en primer plano la idea del Juicio final universal de Dios. Por medio de él se impondrá la justicia de Dios sobre todas las cosas y sobre todas las personas. Los muertos tienen que resucitar para que puedan responder de sí; tienen que resucitar con cuerpo y alma para que puedan responder de todo lo que hicieron con el cuerpo y con el alma, y para que reciban, según sean sus acciones, la vida eterna o el oprobio eterno. Tales representaciones sobre el juicio de los muertos existían también en Egipto.

Las dos representaciones de la resurrección se encuentran yuxtapuestas en las tradiciones israelíticas, sin quedar armonizadas.

En los libros de los Macabeos se piensa en la resurrección, a fin de que los justos que se resistieron y los mártires que cayeron puedan participar de la salvación escatológica de Israel. Especialmente en la literatura apocalíptica, la idea del Juicio final universal se desarrolla ulteriormente. Aquí la resurrección no es una esperanza de salvación, sino una expectación de doble filo, porque no se sabe a qué parte pertenecerá cada uno. La idea de la resurrección se utiliza para mostrar que todos y cada uno serán llamados a rendir cuentas en el Juicio final. Si se toma esto en serio, entonces uno no sabe si la resurrección es deseable para sí o para otros. No es la resurrección lo que se halla en el centro, sino la victoria universal de la justicia de Dios. La resurrección es aquí únicamente una idea auxiliar para expresar acertadamente de manera diacrónica el Juicio final para todas las generaciones.

En ambos casos la resurrección presupone la muerte total y es algo que le sucede al hombre entero. Por tanto, la resurrección se concibe siempre corporalmente. La fe en la resurrección ¿es parte esencial de la fe israelítica en Dios? En la segunda bendición de la Plegaria de las dieciocho bendiciones, se ensalza diariamente al Dios de Israel como «aquel que resucita a los muertos».

La fe cristiana en Dios está configurada por la experiencia del morir y la muerte de Cristo y por las apariciones del Cristo resucitado²¹. La resurrección no es un retorno a esta o a otra vida mortal, sino que constituye la entrada en la vida eterna. Por eso, la resurrección de Cristo no es un acontecimiento histórico, sino un acontecimiento escatológico que tuvo lugar en el Crucificado y que sucedió «de una vez para siempre» (Rom 6, 10). En forma análoga a como se formula el primer manda-

21. J. Moltmann, *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas*, Salamanca 2000, 300ss. Cf. asimismo K. Rahner, *Auferstehung des Fleisches*, en *Schriften zur Theologie II*, Einsiedeln 1964, 211-228 (versión cast.: *Escritos de Teología II*, Madrid 2002).

miento dado a Israel, Dios es aquí «el que resucitó a Jesús de entre los muertos» (Rom 10, 9). El Dios que resucita a los muertos es el Dios que llama a la existencia a las cosas que no existen y que se mantiene fiel a su promesa histórica (Rom 4, 17). Si Cristo ha resucitado *de entre* los muertos, entonces él adquiere significación proléptica y representativa *en favor de* todos los muertos: él es «el líder de la vida» (Hch 3, 15), «el Primero en resucitar de entre los muertos» (Hch 26, 23), «el Primogénito de entre los muertos» (Col 1, 18). Por eso, él es en persona «la resurrección y la vida» (Jn 11, 25). El proceso de la resurrección de los muertos comenzó en él, prosigue en «el Espíritu que vivifica» y se consumará en la resurrección de los suyos y de todos los muertos. La cuestión escatológica acerca del futuro de los muertos tiene una respuesta cristológica. Sin embargo, tampoco en el Nuevo Testamento se hallan bien armonizadas las representaciones acerca de la resurrección: en la comunión con el Cristo resucitado, esa esperanza es una esperanza viva en la vida eterna; en la expectación del juicio sobre vivos y muertos, la resurrección sigue siendo una expectación ambivalente e incierta que se aguarda con temor y temblor²².

Así como la resurrección del Cristo muerto obrada por Dios aconteció por medio de su Espíritu de vida, así también la resurrección de los muertos se espera como un acontecimiento corporal que tendrá lugar en el hombre entero, a saber, como «acto de vivificar a los cuerpos mortales» (Rom 8, 11). «La resurrección de los muertos» describe el proceso personalmente –en cuanto afecta a las personas–. «La aniquilación de la muerte» (1 Cor 15, 26; Ap 21, 4) describe la faceta cósmica de ese acontecimiento. Las dos facetas se hallan –por necesidad– íntimamente relacionadas: no habrá resurrección de los muertos sin aquella nueva tierra en la que ya no existirá la muerte. Por de pronto, la expresión «resurrección de la carne» (*resurrectio carnis*), según el lenguaje del Antiguo Testamento, no sólo se aplica a los seres humanos que murieron. La fórmula veterotestamentaria «toda carne» (Gn 9, 11; Sal 65, 3; 145, 21; Jl 3, 1 y *passim*) no sólo se refiere a los seres humanos en su corporeidad, sino también a los animales, es decir, a «todo ser viviente». Es verdad que el credo de la Iglesia antigua aplicaba enteramente a los hombres lo de la «resurrección de la carne». Pero, según el tenor literal de las palabras, esa expresión está abierta y puede significar también «la resurrección de todo ser viviente». No sólo «el cuerpo actual, sino también su materia, la carne, será partíci-

22. Respecto a este dilema, cf. J. Moltmann, *El camino de Jesucristo*, cap. 7, ap. 5,3, 452ss.

pe de la futura resurrección»²³. Con ello se afirma, con rigor antiespíritualista, «la identidad de la materia de la ‘carne’».

Por consiguiente, «la vida eterna» abarca a este ser humano, y a este ser humano *en su totalidad*, en el alma y el cuerpo, y además a todo ser vivo, de tal manera que en el *mundo* futuro quedará redimida también la «criatura que gime» (Rom 8, 19-21) bajo la transitoriedad, porque entonces ya no habrá muerte. Por tanto, la esperanza en la resurrección de los muertos es únicamente el comienzo de una esperanza de la nueva creación cósmica de todas las cosas y circunstancias. No se agota en una escatología personal, sino que toda escatología personal, que comienza con esta esperanza, se ve obligada a extenderse en círculos cada vez mayores hasta llegar a la escatología cósmica.

Si los muertos resucitan para la «vida eterna», ¿qué significará esa «vida eterna»? ¿Será una vida diferente después de esta temporal, o esta vida temporal llegará a ser diferente? Si se tratara de una vida diferente después de esta temporal, entonces la expresión «resurrección» resultaría errónea, y la muerte sería –por decirlo así– la hora del nacimiento a esa otra vida diferente. Ahora bien, la resurrección de los muertos significa que «esto mortal se revestirá de inmortalidad» (2 Cor 15, 54). Así que algo sucede con toda esta vida mortal. ¿Esta «se eterniza», como se lee en algunas esquelas? Si esto quisiera decir que esta vida –desde el nacimiento hasta la muerte– se iba a grabar como en una película de video y a guardar en el cielo de la eternidad, entonces nos encontraríamos ante una perspectiva nada agradable: ¿una vida eternizada con todas las horribles experiencias, errores y enfermedades? ¿Cómo habría que imaginarse entonces la eternización de una vida humana con graves discapacidades, o la de un criatura que ha muerto prematuramente?

La expresión que en el Nuevo Testamento se aproxima más a la de «levantamiento» o «resurrección» de los muertos, es la de transformación, *transformatio* (1 Cor 15, 52), y la de transfiguración, *transfiguratio* (Flp 3, 21). «Levantamiento» significa entonces que una persona encuentra su sanación, su reconciliación y su consumación.

La resurrección para la vida eterna significa entonces que Dios no deja que nada se pierda, ni los dolores de esta vida ni los instantes de felicidad. El hombre volverá a encontrar en Dios no sólo el último instante, sino también toda su historia, pero como historia de su vida, reconciliada, enderezada y consumada ya. Lo que en esta vida se experimenta como gracia, se consumará en la gloria.

23. W. Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis, ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*, Hamburg 1972, 179. Igualmente M. Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen 1992, 300ss.

La muerte es el poder de la separación, no sólo en sentido temporal como fluir de la transitoriedad, sino también en sentido objetivo como desintegración de la forma de la vida de una persona, y en sentido social como aislamiento. La resurrección para la vida eterna es, en contraste con esto, la fuerza de la unificación, en sentido temporal, como reunión de todos los momentos temporales que se unen en el presente eterno, también en sentido objetivo como sanación para la integridad total de la forma de la vida, y en sentido social como nueva comunión en la comunidad constituida en el amor eterno. Puesto que aquí llevamos una vida social, no existe resurrección «individual», sino que siempre existe únicamente una resurrección social para integrarse en una nueva comunidad. De lo contrario, la «vida eterna» no podría ser amor. La vida eterna es la sanación definitiva de esta vida para que llegue a ser una totalidad consumada, que es lo que está destinada a ser.

3. La inmortalidad de la vida vivida

Si la esperanza cristiana en la resurrección difiere tan plenamente de la teoría acerca de la inmortalidad del alma, entonces en esta vida que se encamina a la muerte ¿no habrá nada que permanezca y sustente y que haga al hombre invulnerable e inmortal? Según la concepción cristiana, Dios resucitará a los muertos por medio de su Espíritu de vida. Este Espíritu vivificador se experimenta ya en esta vida, en la comunión con Cristo, como «el poder de la resurrección». Por ser este poder, el Espíritu de vida es más fuerte que la muerte y, por tanto, a él debe llamársele también «inmortal». Pero el Espíritu de vida da ya forma viva a la vida entera. En él llega a ser inmortal ya aquí no una parte de la vida, sea el alma o el «yo», sino toda esta vida mortal, porque esta vida es penetrada totalmente por la vida eterna como por su fuente. La experiencia cristiana del Espíritu hace que nosotros experimentemos esta vida aquí como *mortal e inmortal a la vez*, como *perecedera e imperecedera a la vez*, como *temporal y eterna a la vez*. Para poder entender esta paradoja, preguntemos primeramente en qué condiciones y en virtud de qué cambios las ideas acerca de la inmortalidad pueden integrarse en la esperanza cristiana de la resurrección²⁴.

Según el dualismo platónico, el alma es inmortal porque es divina. Según la comprensión cristiana, Dios es el Creador, y el alma es su criatura, y esta, en calidad de tal, no es divina.

24. Voy con ello más allá de la alternativa de la «teología de la esperanza».

Según la concepción del Idealismo, el «yo» es trascendente y la muerte es sólo un fenómeno en el mundo de los fenómenos. Según la comprensión cristiana, únicamente Dios posee aquella identidad simple consigo mismo, en virtud de la cual él puede decir: «Yo soy el que soy» (Ex 3, 14). Pero el «yo» humano es constituido por el «Tú». Yo soy porque Tú eres.

Según la comprensión cristiana, la libertad de Dios es libertad creadora, pero la de los hombres es libertad creada y otorgada por la libertad de Dios.

Por consiguiente, todo concepto teológico del alma o del «yo» debe partir de que el alma es criatura, finita, mudable, capaz de amar y de sufrir y, en todo ello, es humana, no divina²⁵. Pero estas notas no son suficientes, porque hacen resaltar únicamente la diferencia entre el Creador y la criatura, pero no tienen en cuenta la presencia del Espíritu de Dios en el hombre. Ahora bien, acerca del espíritu del hombre se dice en el Antiguo Testamento que es insuflado en los hombres por el aliento de Dios (*rūah de Yahvé*) y los vivifica, y después de la muerte retorna a Dios: «En tu manos encomiendo mi espíritu» (Sal 31, 6; Lc 23, 46). El Espíritu de vida, que viene de Dios y va a Dios, es inmortal. Y así, canta el famoso himno de *Paul Gerhardt*:

Ninguna muerte puede matarnos,
sino que arrebata
nuestro espíritu de muchísimas aflicciones.
(*Evangelisches Kirchengesangbuch* 370, 8).

¿Cómo habrá que entender ese Espíritu divino de vida en el hombre?

1. Designa una *relación inmortal*. Al crear a su imagen y semejanza en la tierra, el Creador establece una relación especial con esa criatura: *Imago Dei* (imagen de Dios) significa primeramente la *relación de Dios con el hombre*, y luego la *relación de los seres humanos, hombres y mujeres, con Dios*²⁶.

25. La alternativa la acentuó O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten*, Stuttgart 1962 (versión cast.: *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos*, Madrid 1970). De modo ahora más diferenciado, en cambio, H. Sonnemann, *Seele. Unsterblichkeit-Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie* (FThSt 128), Freiburg 1984, 370ss. Sonnemann ha reunido de manera muy acertada estos argumentos. Cf. asimismo G. Greshake-J. Kremer, *Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986, 240ss.

26. «Kann uns doch kein Tod nicht töten, / sondern reißt / unsern Geist / aus vielen tausend Noten» (EKG 370, verso 8). Para las reflexiones siguientes cf. *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, Salamanca 1987, 273s, 278s.

La relación de Dios con los hombres, en la cual él los destina a ser su imagen, no puede quedar destruida ni por el pecado ni por la muerte de los hombres. Tan sólo Dios puede disolver su relación con los hombres y rescindir su fidelidad divina cuando «se arrepiente» de haber creado a esos seres. Pero mientras Dios mantenga su relación con los hombres, el destino del hombre de ser la imagen de Dios seguirá siendo indisoluble, inalienable e inmortal. De lo contrario, el pecado y la muerte serían más poderosos que Dios, y Dios no sería Dios.

La relación de Dios con el hombre y el destino del hombre que en ella se incluye es designada algunas veces como «alma» en las tradiciones bíblicas (por ejemplo, en Mt 10, 28), pero por lo general se la designa como «espíritu»²⁷. En esta relación se distingue entre el Espíritu de Dios y el espíritu de los hombres, aunque para designarlos a ambos se utiliza la misma palabra. El Sal 104, 29.30 hace distinción entre el «aliento de ellos» y «tu aliento». Rom 8, 16 distingue entre «tu Espíritu» y «nuestro espíritu». Entendemos esto en el sentido de que con el *Espíritu de Dios* se quiere significar la relación de Dios con los hombres, mientras que con el *espíritu de los hombres* se designa la relación de los mismos con Dios. Esta segunda relación espiritual depende de la primera, pero es de la misma índole. «En el Espíritu», Dios –con respecto a los hombres– no sólo es un «opuesto» trascendente, sino también una presencia inmanente. El «espíritu» humano es la inmanencia del Espíritu de Dios, y el «Espíritu» de Dios es la trascendencia del espíritu humano. La relación entre Espíritu y espíritu no puede describirse como la relación de Dios con el hombre (según hizo Karl Barth²⁸), ni tampoco unilateralmente como la relación del hombre con Dios (según la entendía Karl Rahner²⁹). Se trata de una relación recíproca entre Dios y el hombre en el mismo Espíritu. Regresac-

27. Empleo aquí el concepto de espíritu que he desarrollado en *El espíritu de la vida. Una pneumatología integral*, Salamanca 1998.

28. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/2, Zürich 1948, 414-439, llama al espíritu «fundamento del alma y del cuerpo». «El espíritu, en su ser *ad extra*, no es algo divino ni creado, sino la acción y comportamiento de Dios frente a su criatura» (428). «Todo el hombre consta de espíritu, en cuanto el espíritu es el principio y fuerza vital de todo el hombre» (436). «Cuando muere el sujeto, él regresa a Dios, que lo ha otorgado. A diferencia del sujeto humano, es inmortal» (437). Cf. también H. Wohlgeschaff, *Hoffnung angesichts des Todes. Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössische Theologie des deutschen Sprachraums* (BÖT 114), Paderborn 1977, 85ss. Estoy de acuerdo con lo que dice en su crítica a Barth, que su diferenciación entre el espíritu inmortal y el sujeto humano mortal no acaba de convencer, y sigo a gusto su indicación: si entendemos «la relación divina, que constituye al hombre como persona y no viene destruida por la muerte... como principio global de la personalidad ante Dios, entonces coincidimos de hecho con la tesis de Barth» (86).

29. K. Rahner, *Vom Geheimnis des Lebens*, en *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln 1965, 171-184 (versión cast.: *Escritos de Teología* VI, Madrid 2002).

remos más tarde al Espíritu divino de vida, pero por el momento nos detendremos en la inmortalidad de esta relación recíproca entre Dios y el hombre en el Espíritu.

2. La teología americana del proceso denominó también a esto «la inmortalidad objetiva» de la historia de nuestra vida. La muerte no puede hacer que lo que ha sucedido no haya sucedido. No puede tampoco destruir. Lo que una vez ha sucedido y se ha experimentado o realizado, no puede ya borrarse. Permanece en la eternidad, porque influye en la *consequent nature* de Dios: «There is a reaction of the world on God»³⁰. Nuestra vida en el tiempo sucede una vez y es mortal, pero nosotros tenemos una presencia eterna en Dios en virtud de aquella relación recíproca en el Espíritu de vida (Sal 139, 5). La historia de nuestra vida es un «libro biográfico», como dice *Charles Hartshorne* con una bella imagen. Cuando morimos, el libro se termina, pero no se destruye. Permanece durante toda la eternidad en la memoria del Dios presente³¹.

Dios es «the great companion, the fellow-sufferer who understands», dice la conmovedora afirmación de Alfred North Whitehead³². Dios tiene experiencia de nosotros, Dios va con nosotros, Dios sufre con nosotros, Dios se goza con nosotros, Dios nos comprende. Por eso, nuestra vida se halla eternamente presente ante él y permanece eternamente presente para él. Sin embargo, su memoria, en la que permanecemos eternamente, no es una placa fotográfica que «pueda ser utilizada como prueba contra nosotros en el juicio», y no es un monitor insensible, sino que es una memoria llena de amor, una memoria enderezadora y sanadora: «¡Acuédate de mí según tu misericordia!». Sin embargo, habrá que decir que, según la concepción estricta de la teología del proceso, es frecuente que la «inmortalidad objetiva» se conciba más bien automáticamente como una consignación objetiva en un registro, sin aquellos elementos personales del recordar divino que enderezan y sanan. Por eso, el conocimiento de una inmortalidad «objetiva» de la vida vivida es un conocimiento ambivalente y no es todavía, ni mucho menos, un conocimiento consolador o que incluso esté lleno de esperanza.

30. A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York 1941, 523.532 (versión cast.: *Proceso y realidad*, Buenos Aires 1956). Cf. asimismo M. Welker, *Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead*, Neukirchen 1981, 109ss.

31. Ch. Hartshorne, *The Logic of Perfection*, London 1962. De modo parecido N. Pittenger, *After Death-Life in God*, New York 1980.

32. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, 532.

3. La relación de Dios con los hombres no es, según las tradiciones bíblicas, una relación muda, sino una *relación de diálogo*. Aquellos a quienes Dios, mediante su pacto, convierte en sus interlocutores, siguen siendo «los interlocutores del diálogo divino» mientras Dios quiere, estén vivos o muertos; de lo contrario, Dios no sería Dios y no tendría poder para cumplir su promesa³³. «Aquel con quien Dios habla, sea en la cólera o sea en la gracia, ése es ciertamente inmortal», afirmaba Lutero³⁴. Puesto que semejante cosa puede decirse de Dios, vemos que una inmortalidad objetiva existe ya en esa predeterminada relación de diálogo que se da en el pacto entre los hombres y Dios, ya sea que el hombre perciba esa inmortalidad o no. Un hombre, aunque no responda a Dios, sigue siendo responsable para Dios. A su responsabilidad ante Dios, la muerte no puede ponerle límites; de lo contrario, Dios no sería Dios. Sin embargo, esa inmortalidad en el diálogo es también ambivalente y, desde luego, no es un conocimiento que consuele. Podría ser lo peor que esté destinado para un ser humano. Quizás fuera mejor la muerte.

4. Aquel que vive en comunión con Cristo, cree en el Dios que resucita a los muertos. Según Rom 10, 9, la confesión de fe en Cristo y la fe en la resurrección se hallan relacionadas inseparablemente. En ellas se experimenta al Espíritu de vida: *al poder de la resurrección*. En ese poder los hombres se sienten seguros de que son «hijos de Dios» (Rom 8, 14) y de que, por tanto, participan de la naturaleza divina del Padre. Por ser el poder divino de la resurrección, ese Espíritu no puede ser destruido por la muerte. Ese poder da vida, aunque uno muera (Jn 11, 25.26). Por eso, también la *condición de hijos de Dios*, de la que ese Espíritu da certeza, es también inmortal. Esa «beatificante» inmortalidad en el Espíritu de la adopción divina, no es ambivalente, sino que es clarísimamente buena y consoladora.

5. La esperanza de la resurrección ¿presupone la inmortalidad objetiva y subjetiva de la relación de Dios con los hombres y del Espírito?

33. Según C. Stange, *Das Ende aller Dinge. Die christliche Hoffnung, ihr Grund und ihr Ziel*, Gütersloh 1930, 137-138ss. P. Althaus, *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*, Gütersloh 1957, 110ss, ha hecho de la inmortalidad relacional el fundamento de su escatología personal: «La muerte es la frontera de lo que conocemos como vida; pero no de nuestra relación con Dios, sino un momento de la misma». Este pensamiento lo ha propuesto también H. Thielicke, *Leben mit dem Tod*, Tübingen 1980, especialmente 198ss como tema de su escatología. Cf. asimismo Id., *Der Evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik III*, Tübingen 1978, 512ss.

34. M. Lutero, *Genesisvorlesung* (1535-1545), WA 43, 481, citado por P. Althaus, *Letzte Dinge*, 110; citado por H. Thielicke, *Leben mit dem Tod*, 274. Del «carácter dialogante» del concepto cristiano de inmortalidad habla también J. Ratzinger, *Eschatologie, Tod und ewiges Leben* (Kleine Katholische Dogmatik IX), Regensburg 1977, 12ss (versión cast.: *Escatología, muerte y vida eterna*, Barcelona 1980).

tu en los hombres? La resurrección de los muertos presupone, sí, la muerte, pero no la aniquilación de la identidad de los muertos. Por el contrario, Dios tiene que ser capaz de identificar a los muertos para resucitarlos, porque la vida de estos no es sustituida por ninguna otra, sino que es su propia vida la que es resucitada. La resurrección no es una nueva creación, sino una re-creación de esta vida mortal para la vida eterna, a saber, la acogida de nuestra vida humana en la vida divina³⁵. La idea popular de que los hombres, especialmente los niños pequeños, se convertirían entonces en ángeles, no es una idea cristiana, porque suprime la creación terrena. Según Lc 20, 36, los «hijos de la resurrección» se parecerán a los ángeles únicamente en cuanto a la inmortalidad de la vida eterna, pero ellos mismos no se convertirán en ángeles. «No se pone un ‘yo’ diferente del mío, sino que en la ‘resurrección’ Dios conserva mi ‘yo’ para consumarlo». La «conservación» de la identidad de la persona incluye también la de «los caracteres sexuales personales, la de ser varón o mujer»³⁶.

Todo lo que está vinculado con el nombre de una persona –todo lo que ese nombre significa– «se conserva» en la resurrección y se transforma: «Yo te he redimido; yo te he llamado por tu nombre y eres mío» (Is 43, 1). No se trata aquí del alma, de un núcleo personal ni de un punto interno de identidad, sino de la configuración entera de la vida, de toda la historia de la vida y de todas las circunstancias de los seres humanos que se designan con sus respectivos nombres³⁷.

Vamos a desarrollar antropológicamente este concepto del Espíritu y vamos a experimentar un curso de ideas. El Espíritu realiza la relación de Dios con los seres humanos enteros según su cuerpo y su alma, su pasado y su futuro, y en el punto de intersección de las relaciones sociales y naturales de las personas. El Espíritu realiza la relación de los seres humanos enteros con Dios, en todas las circunstancias de las vidas de ellos. En el Espíritu vivimos «en presencia de Dios», exactamente igual que el «rostro resplandeciente» de Dios está vuelto hacia nosotros en la presencia de su Espíritu³⁸. En nosotros el Espíritu de vida plasma la interdependencia mutua de cuerpo y alma, de pasado y futuro, y de las relaciones sociales en la historia de nues-

35. En *Teología de la esperanza*, Salamanca 1999, 235, 282ss, he calificado la resurrección de *creatio ex nihilo* y *nova creatio* para resaltar el poder creador de Dios y la innovación escatológica de su acción. Esto dio lugar a malentendidos que con estas explicaciones desearía subsanar.

36. P. Althaus, art. *Auferstehung*, en RGG³ I, 697.

37. Acerca del significado antropológico del nombre, cf. por ejemplo *Dios en la creación*, 268-274.

38. Acerca de la relación entre el espíritu y el «rostro luminoso» de Dios cf. *El espíritu de la vida*, 58s.

tra vida. Si «nuestro espíritu» significa la configuración de nuestra vida, significa también nuestra vida como una totalidad, que cualitativamente es más que la suma de nuestros miembros. El hombre vive *enteramente*, el hombre *entero* muere, Dios resucitará *enteramente* al hombre.

El *todo* es la forma en que las diversas partes de un organismo concuerdan y cooperan. El todo es la nueva cualidad frente a la suma cuantificable de las partes. Y así, el hombre en su totalidad es más que la suma de sus órganos, de la misma manera que sus órganos son más que la suma de sus células, y estas son más que la suma de sus moléculas, etc. A la configuración total de una persona (*Gestalt*) la denominamos el «espíritu del hombre». Pues bien, aunque en la muerte se disgrega la suma de sus partes, subsistirá, no obstante, la nueva cualidad de la totalidad de la persona como principio y resultado de su vida vivida en la relación de Dios con él; no, desde luego, como la organización de sus partes, la cual se disgrega, pero sí como la forma vivida «ante Dios». En la muerte, esa forma no se disgrega en sus partes, sino que subsiste como tal «ante Dios», porque el todo es más que la suma de sus partes y, por tanto, es más también que la disgregación de sus partes. Mediante la desintegración de las partes –que nosotros denominamos el morir, la muerte y la corrupción–, la forma vivida de una persona será transformada en aquella otra forma de vida que denominados «vida eterna». Para esta reflexión, la categoría «ante Dios» es constitutiva, porque ante el Dios uno el ser humano aparece siempre como un todo. La relación con Dios es siempre una relación de totalidad. Aunque un hombre conozca aquí únicamente los fragmentos o ruinas de su vida, él sabe, no obstante, que está siendo percibido y amado como un ser total por Dios. De ahí se sigue, según el *Sh'ma' Israel*, que el orante ha de amar a Dios «con todo su corazón, con toda su alma y con todas sus fuerzas», porque «el Señor, nuestro Dios, es un solo Señor» (Dt 6, 4).

Teniendo en cuenta estas premisas, ¿qué es la muerte y qué pasa con los hombres en la muerte?

No podemos afirmar entonces: «En la muerte se aniquila el hombre entero»³⁹, o: «En la muerte cesa la identidad humana»⁴⁰. La muerte no constituye «el final... de la persona entera». No es tampoco ninguna «aniquilación». En la muerte no se «aniquila» ni la vida lograda ni la vida malograda. Cada vida sigue estando «ante Dios». La «continuidad de la persona» no es nada a lo que el hombre pueda recurrir en

39. E. Jüngel, *Tod*, Stuttgart 1971, 145s.

40. N. Elias, *Über die Einsamkeit der Sterbenden*, 100.

contra de la muerte. La relación de Dios con su persona es una dimensión de su existencia, de la que un hombre no se desliga ni siquiera en la muerte. La «esencia de la muerte», considerada abstractamente «en sí y por sí», pudiera denominarse «la falta de relaciones»⁴¹. Pero esta definición esencial no puede aplicarse al morir real de un ser humano. En el morir real de un ser humano subsistirá de manera tan indisoluble la relación en la que Dios se ha situado con respecto al hombre, como ha de subsistir aquella relación en que el hombre se ha situado con respecto a Dios.

No puede afirmarse tampoco: La muerte es la separación del alma que se aparta del cuerpo, o: La muerte es la separación del ser humano que se aparta de Dios. De lo que hemos expuesto hasta ahora se deduce que a la muerte hay que considerarla como una transformación del espíritu, es decir, de la forma de vida o de la historia de la vida de un ser humano, es decir, del hombre entero⁴². Por medio de la muerte el hombre se transforma de la vida a plazo determinado en la vida inmortal, y de la existencia limitada se transforma en la vida omnipresente. La muerte quita al espíritu del hombre los límites del tiempo y del espacio. Los muertos no son ya como un ser que está situado ante nosotros por un tiempo determinado y en un espacio limitado, sino que vislumbramos su presencia siempre que somos conscientes de que vivimos «ante Dios», y siempre que vislumbramos su presencia sentimos el «amplio espacio» divino que nos une.

Lo que es la muerte y la resurrección, no hemos de indagarlo en nosotros mismos o en otros o en el pasado y en el futuro, sino que hemos de contemplarlo intuitivamente en la muerte y la resurrección de Cristo. Para interpretar la experiencia de la muerte de Cristo en la cruz y de sus apariciones en gloria, sus discípulos y discípulas hablaban de «la resurrección del Crucificado» y, por tanto, de una acción de Dios que, por medio del Espíritu, había tenido lugar en él, o también hablaban de «la resucitación del que había muerto» y, por tanto, de un poder del Espíritu en él, y –al expresarse en imágenes– hablaban del *nuevo nacimiento* de Cristo, por obra del Espíritu, para la vida eterna. Por tanto, no basta hablar únicamente de una «identificación» de Dios con el Crucificado y ver únicamente en las apariciones de Pascua la revelación del «significado de su cruz». Lo que sucedió en y con el Cristo muerto es una transformación y transfiguración por medio del morir y de la muerte, una glorificación de su forma corporal (Flp 3, 21), una

metamorfosis que le hizo pasar de la forma de bajeza a la forma de gloria (Flp 2, 6-11). En analogía con esto, los creyentes consideran también su muerte como una parte de aquel proceso en el que toda esta creación mortal será glorificada y volverá a nacer para el reino de la gloria. Por «la resurrección de la carne» se entiende la metamorfosis de *esta* creación perecedera que llegará a ser el reino eterno de Dios, y de *esta* vida mortal que llegará a ser la vida eterna: «Vita mutatur, non tollitur»⁴³.

41. E. Jüngel, *Tod*, 45.

42. Así también H. Küng, *Ewiges Leben?*, München 1982, 145ss (versión cast.: *¿Vida eterna?*, Madrid 1983).

43. *Prefacio de difuntos I* del Misal romano.

¿Es la muerte la consecuencia del pecado o el final natural de la vida?

La experiencia de la muerte es siempre secundaria. De manera primaria experimentamos la vida y el amor a la vida, y sólo después experimentamos la pérdida de la vida y de las personas a quienes amamos. Según sea la forma en que vivamos y lo profundamente que afirmemos la vida, experimentaremos lo mortal que es la muerte. La muerte nos mira con rostro aterrador y lleno de misterios. No sabemos lo que nos aguarda. No sabemos adónde vamos. ¿Por qué esta muerte? ¿Por qué la muerte en general y por doquier? Si la muerte sencillamente forma parte de la vida, la cual en esta tierra oscila constantemente según los grandes ciclos del morir y del llegar a ser, entonces deberíamos aceptarla y no hacer más preguntas, porque es una necesidad preguntar acerca de lo que resulta evidente. Sin embargo, si la muerte se experimenta como un trastorno de la vida y como una destrucción del amor a la vida, entonces tendremos que preguntar de dónde procede ese suceso contrario al sentido, y si hay algún sentido en esa carencia del mismo. Entonces llegaremos incluso a poner en tela de juicio la muerte y diremos: La muerte no es el final. Ahora bien, ¿cómo es posible y en virtud de qué esperanza podremos poner en tela de juicio el «hecho de una muerte segura», que eso es precisamente lo que es la muerte?

En la primera parte, recopilaremos tradiciones bíblicas acerca de la expectación de la vida y de la experiencia de la muerte, a fin de destacar la diversidad de los puntos de vista. La Biblia es una colección de testimonios acerca del Dios vivo y de la vida, pero no es un manual teológico que exponga los conceptos de la vida y de la muerte. Por eso, no hay ningún «concepto bíblico» de la muerte. Luego expondremos la formación de una teología cristiana de la muerte, ofreciendo sus resultados, y finalmente abordaremos sus dos tesis contradictorias principales: 1) la muerte es consecuencia del pecado original; 2) la muerte es el final natural de los seres humanos. Yo pienso que, en el

marco de la teología cristiana, esas dos tesis son contradictorias, y desarrollaré como alternativa la idea de la muerte como una característica de la creación frágil y temporal, que es superada mediante la nueva creación de todas las cosas para la vida eterna.

1. Experiencias bíblicas

En las primitivas tradiciones de Israel, la muerte era considerada, lo mismo que en Ugarit, como un ser independiente que hace que, mediante el morir, los seres humanos caigan bajo su poder (Sal 49, 15)¹. La morada de los muertos (*sh^e'ôl*) es la morada de la muerte. Se supone que ésta se hallaba en la tierra, en las aguas debajo de la tierra o en las tinieblas. Aunque los seres, por medio de la muerte, vuelven al polvo (Gn 2, 7; Sal 90, 3), sin embargo siguen existiendo como muertos con una forma peculiar de existencia y se hallan en la morada de los muertos. Por eso, en las tumbas familiares «se les reunía con sus padres», y ellos regresaban al «seno de Abrahán» (Jue 2, 10; Lc 16, 22). Enterrados en posición fetal, regresan a la vez al seno de la «madre tierra» (Eclo 40, 1). Si muere alguien que ha sido bendecido con una larga vida, entonces muere «anciano y colmado de días», como se dijo de Abrahán (Gn 25, 8), de Isaac (Gn 35, 29) y de Job (Job 42, 17). Semejante muerte es el final natural de la vida, y se entiende y acepta como tal. Claro que es tan sólo el final de la vida individual, que participa en la vida colectiva de las generaciones sucesivas. «Para que vivas muchos años en la tierra que el Señor tu Dios te va a dar»: tal es la promesa divina de bendición que se da a quienes observan el mandamiento de honrar a los padres y, por tanto, a quienes cumplen el contrato entre las generaciones (Ex 20, 12). El que muere «anciano y colmado de días», va también adonde sus antepasados, los cuales —como muestran las listas genealógicas del Antiguo Testamento— siguen estando presentes en la conciencia de los vivos. A veces se les llama incluso dioses, *elohim* (Ex 21, 6; 1 Sm 28, 13; Is 8, 19; 19, 3). Puesto que la primitiva conciencia individual se desarrolla únicamente en el marco de la conciencia colectiva de la familia, de la tribu y del pueblo, existen seguridades colectivas en la muerte individual.

Esta concepción de la muerte, que era común en el Oriente, fue aceptada por la fe israelítica en Yahvé, sobre todo después del destierro, y a la vez fue modificada radicalmente. El «Dios de los padres» es

1. H. Gese, *Der Tod im Alten Testament*, en *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Múnich 1977, 31-54.

el «Dios de la promesa». Su promesa se cumple en la bendición de la vida. Por tanto, a ese Dios se le llama el «Dios de los vivos», y no el Dios de los muertos. Su presencia bendice la vida; su ausencia es experimentada como maldición y «muerte». Por consiguiente, todo lo que tiene que ver con la muerte, el culto a los difuntos, las comidas en honor de los difuntos y las invocaciones de los difuntos (necromancia) se considera como «cosa impura» y alejada de Dios. Para la fe especial en Yahvé, la verdadera vida se halla en la comunión con el Dios vivo, y la verdadera muerte, en la pérdida de esa comunión con Dios. «Porque el sheol no te alaba, ni la muerte te ensalza, ni los que bajan al foso esperan en tu verdad», así ora el rey Ezequías cuando se halla en angustias de muerte (Is 38, 18). Puesto que la alabanza de Dios es la señal elemental de la vida bendecida y de la vitalidad despierta, la vida y la muerte son antítesis, lo mismo que lo son el poder alabar y el no poder alabar², el poder afirmar y el tener que negar, el ser capaz de amar y el no ser capaz ya de amar. La vida y la muerte se relacionan entre sí como la bendición y la maldición (Dt 30, 19). Aquí no se experimenta la muerte como el final temporal de la vida, o únicamente como el morir físico, sino como un poder contrario a Dios y hostil a la vida en medio de la vida temporal. En todas las situaciones que obstaculizan la bendición de Dios y no permiten a los hombres alabarle —como son la enfermedad, la persecución, la cárcel, el destierro—, se experimenta la «muerte», porque en todas esas ocasiones se experimenta la lejanía de Dios. Si la comunión viva con Dios en la bendición y en la acción de gracias es el punto culminante de la vida, entonces cualquier ruptura de esa comunión se entiende como desdicha y maldición. En la muerte el hombre «es arrancado de la mano de Dios» (Sal 88, 6). Dios ha «ocultado» o «apartado» su rostro. En la transitoriedad de la vida, en la transitoriedad del trabajo y en la muerte repentina se experimenta la cólera de Dios:

Tu cólera hace que nosotros pasemos así,
y tu indignación, que nos tengamos que ir repentinamente...
Porque has puesto ante ti nuestras iniquidades,
nuestro pecado secreto lo has situado a la luz de tu rostro.
Por eso, todos nuestros días fenecen bajo tu cólera,
como una vana conversación se acaban nuestros años (Sal 90, 7-9).

Según esta fe, la vida podemos vivirla únicamente si el «rostro» de Dios «está vuelto hacia nosotros» y «resplandece sobre nosotros»,

2. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, Salamanca 2000, 329ss, 437.

porque de ese resplandor procede el Espíritu de vida. Una afirmación muy destacada de la confianza personal en Dios a la hora de la muerte la encontramos en el Sal 73, 25.26: «Con sólo tenerte a ti, ya no pregunto acerca del cielo y de la tierra. Aunque desfallezcan mi cuerpo y mi alma, tú eres siempre, ¡oh Dios mío!, el consuelo de mi corazón y mi porción». Sin embargo, esto no dice que «Dios mismo» sea el futuro del hombre ni que la esperanza dirigida hacia él sea una «esperanza pura»³.

Las dos concepciones –la muerte como el final natural de la vida y la muerte como maldición que excluye de la vida en comunión con Dios– se hallan yuxtapuestas en las tradiciones de Israel, sin ser armonizadas. Las dos experiencias de la muerte son posibles, la del Abrahán anciano y colmado de días, y la del Ezequiel aterrado por la muerte. Sin embargo, el verdadero enigma de Israel no reside aquí, sino –como muestra cualquier comparación con las gigantescas necrópolis de Egipto– en su negativa a dar cualquier interpretación positiva del sentido de la muerte. Este pueblo de la promesa y de la esperanza por excelencia dejó precisamente en suspenso este punto, y no «recubrió con ensueños»⁴ la muerte, adornándola con imágenes de bellas apariencias. Ante la muerte, permaneció como Raquel: «inconsolable» (Jr 31, 15; Mt 2, 18). La muerte era como una herida en la vida, una herida incurable. Tan sólo en los márgenes apocalípticos de los escritos proféticos se expresan esperanzas de que Dios ha de devolver la vida a los campos de muertos de Israel (Ez 37), y ha de hacer que los justos resuciten a la vida eterna (Dn 12, 2). Por lo demás, persiste la contradicción entre la vida de acá abajo, afirmada sin reservas en la comunión con Dios, y la lamentación por lo mortal de la muerte. El mantenimiento de su actitud de falta de consuelo ante la muerte conduce a Israel a «pensar» constantemente en los muertos, como puede verse bien a las claras en el monumento en recuerdo de la *Shoah* en Yad Vashem, y en el constante hacer que Dios «recuerde» a los muertos de Israel.

Las ideas cristianas acerca de la vida, la muerte y la resurrección presuponen esas actitudes israelíticas ante la muerte. Luego las ideas

3. Así M. Lutero, *Psalmenvorlesung* (1519-1521), WA 5, 166; AWA 2, 303, quien llamaba a esta confianza «*spes purissima in purissimum Deum*».

4. Esto le llamaba ya la atención a Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1323: «Sorprende el que durante largo tiempo no se hubiera pensado y embellecido fantasiosamente la última angustia a estilo judío. Este pueblo vivía apegado a la tierra como los griegos, pero apuntaba de manera incomparablemente más acentuada hacia el futuro y sus lejanas metas». De modo semejante G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, 453, nota 33: «Frente a la muerte, la fe en Yahvé mostraba especial intransigencia. La muerte separaba definitivamente al hombre de Yahvé». Israel desacralizó y desmitologizó «radicalmente» la muerte, dice G. von Rad en *Teología del Antiguo Testamento* I, 347.

se cambiaron en virtud de la muerte y la resurrección de Cristo y en la experiencia del Espíritu de vida. Hemos citado aquí esas ideas israelíticas porque desempeñaron también una parte en el desarrollo de la teología cristiana de la muerte.

Los escritos cristianos del Nuevo Testamento conciben plenamente la muerte como un poder ruinoso contrario a Dios y hostil a la vida. En el dominio de la muerte sobre el mundo de lo vivo se manifiesta la impiedad de este mundo. No se habla de un morir en la ancianidad y con una vida colmada de días. La fe en Cristo enlaza mucho más con la fe en Yahvé y, mediante la contemplación de la «amarga muerte» de Cristo en la cruz, profundiza en la diferencia cualitativa que existe entre la vida y la muerte.

Según las historias de los evangelios sinópticos, Jesús proclamó el alborear del reino de Dios en la tierra (Mc 1, 15). El Reino llega como curación a los enfermos, como aceptación a los leprosos, como gracia a los pecadores y como resurrección a los muertos. Las resurrecciones de muertos se cuentan entre los signos y los milagros de la misión mesiánica de Jesús (Mt 10, 8; 11, 5), porque cuando llega el Dios vivo, la muerte tiene que retirarse (Is 25, 8). Sin embargo, en las resurrecciones de muertos obradas por Jesús, se trata de resurrecciones a esta vida que conduce a la muerte, y por tanto se trata únicamente de signos preliminares y de mensajes anticipados de la futura vida eterna, que expulsará de la creación a la muerte misma. Los evangelios sinópticos, que presentan la misión mesiánica de Jesús, no desarrollaron ninguna «teología de la muerte». Para ellos, la muerte es un poder contrario a Dios, cuyo fin se aproxima por la llegada del Mesías. El «sentido» de la muerte consiste únicamente en que es superada, porque en ella se manifiesta la gloria del Dios vivificador.

Tan sólo Pablo desarrolla reflexiones detalladas sobre la muerte. Como rabino, él entendía la muerte como castigo por el pecado de los hombres: «La muerte es el salario del pecado» (Rom 6, 23). Esta concepción aparece raras veces en el Antiguo Testamento, pero surge con frecuencia en la apocalíptica judía (Eclo 25, 24; 4 Esd 3, 5; 7, 11; Bar 23, 4, y *passim*). En ella se proyecta sobre el campo metafísico la conexión, conocida desde antiguo, entre lo que se hace y las consecuencias que ello acarrea. La muerte no es un «castigo» heterogéneo de Dios, sino únicamente «lo que brota inevitablemente con ocasión del pecado»⁵. El pecado «da a luz la muerte» (Sant 1, 15). Como cristiano, Pablo vio en Cristo, «entregado» por Dios «a causa de nuestros pecados» y «resucitado a causa de nuestra justicia» (Rom 4, 25), vio en

5. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* I, Neukirchen 1955, 684.

Cristo –digo– el acontecimiento escatológico de la salvación. Si se experimenta a Cristo como el libertador que nos rescató del poder del pecado, entonces habrá que esperarle también como el vencedor que triunfa sobre el poder de la muerte. Si él es quien justifica a los impíos, entonces tendrá que ser él también el que vivifique a los muertos (1 Cor 15). Pablo sitúa esto en el marco de la gran conexión que existe entre Adán y Cristo: así como por la desobediencia de Adán la muerte llegó al mundo, también por la obediencia de Cristo la vida llega al mundo (Rom 5). En la comunión con Cristo y en el poder del Espíritu santo comienza ya en medio de esta vida, marcada por la muerte, la vida nueva y eterna. Ella se manifestará universalmente en la parusía de Cristo y de los suyos (Col 3, 3s). Según 1 Tes 4, 13s, en la parusía de Cristo los muertos serán resucitados primeramente. Según 1 Cor 15, 51, no todos morirán, pero todos serán «transformados», los vivos y los muertos. La distinción entre «resucitar» y «ser transformado» era importante para la expectación paulina de la cercana parusía de Cristo. Una vez que se ha abandonado la idea de esa inminencia de la parusía, tal distinción carece de importancia, porque entonces ambas cosas coincidirán.

En la teología joánica, «la muerte» es la nota característica «de este mundo» que perece. Por el contrario, «la vida» es lo nuevo que el Cristo, enviado por Dios, trae a este mundo. Juan ve a Cristo y a su misión tan estrechamente relacionados, que puede decir de Cristo que es «la resurrección y la vida» en persona. Por eso, aquel que cree en Cristo ha pasado de la muerte a la vida (Jn 5, 24) y vivirá aunque haya muerto (Jn 11, 25). Para Juan, la vida eterna, que vence a la muerte, es una experiencia actual de la fe, mientras que para Pablo es una esperanza para el futuro. Para ambos, Juan y Pablo, la vida eterna se experimenta en el Espíritu de vida y se practica en el amor a la vida. «El que no ama permanece en la muerte» (1 Jn 3, 14). Si la experiencia actual de la vida eterna es el amor, entonces la experiencia actual de la muerte es la falta de amor y el odio. Este dualismo joánico corresponde plenamente al dualismo existente dentro de la fe israelítica en Yahvé entre la vida y la muerte, entre el alabar y el no ser capaz de alabar.

Hay que consignar, finalmente, las ideas acerca de la muerte que se encuentran en el Apocalipsis. El Apocalipsis de Juan distingue entre una «primera muerte» y una «segunda muerte» (Ap 2, 11; 20, 6; 21, 8). La primera muerte es la muerte física, la muerte del cuerpo, la separación del alma que abandona el cuerpo. La «segunda muerte» es la condenación eterna después del Juicio final, la separación definitiva de Dios que sufren los hombres condenados. En el Apocalipsis, la

muerte vuelve a adquirir dimensiones míticas. Es presentada como un poder personificado y contrario a Dios. Tan sólo al final, cuando la muerte, perdiendo su poder sobre los muertos, se vea forzada a dejarlos libres para que ellos lleguen a la resurrección, entonces la muerte misma, juntamente con su reino de los muertos, el infierno, arderán en el lago de fuego (Ap 20, 14). Puesto que la muerte será finalmente aniquilada (1 Cor 15, 26; Ap 20, 14), la nueva creación no la conocerá ya. En el júbilo cristiano de Pascua se anticipa la aniquilación de la muerte: «La muerte ha sido devorada en la victoria... Demos gracias a Dios, que nos dio la victoria por medio de nuestro Señor Jesucristo» (1 Cor 15, 54.57).

Esta breve visión de conjunto de las ideas sobre la muerte que existen en las tradiciones bíblicas nos muestra lo siguiente:

1. Con la «muerte» se designa, por un lado, el final de la vida en el tiempo, pero, por otro lado, se designa también el menoscabo sufrido por la vida a causa de la pérdida de la comunión con Dios. Ambas experiencias pueden coincidir, de tal manera que los hombres –en la muerte física– pierdan a Dios y experimenten el abandono por parte de Dios. Pero no es forzoso que ambas experiencias coincidan. Los hombres pueden sentir este mortal abandono de Dios en otras experiencias perturbadoras de la vida, mientras que, por otro lado, pueden morir en medio de una serena confianza en Dios. Por tanto, ¿qué relación mutua existe entre el final físico y el hallarse acabado, entre la pérdida de la vida y la pérdida de Dios?

2. ¿Qué tiene que ver la muerte con el pecado? La muerte física ¿es la consecuencia del pecado humano, y no un destino que los hombres comparten con todos los demás seres vivos que nacieron? ¿Causa el pecado la muerte física, o hace únicamente que esta sea el tormento del alma? ¿Los dinosaurios se extinguieron a causa del pecado de los hombres, a pesar de que los seres humanos no existían aún? Cuando a una persona se le perdonan sus pecados y ella se libra de la carga de los mismos, ¿muere entonces esa persona una «muerte natural», o la muerte sigue siendo también entonces «el último enemigo»?

3. ¿Qué sucede con la muerte? ¿Es aniquilada o transformada? Por cuanto la muerte se experimenta como «el último enemigo» de Dios y de los hombres, habrá de ser «aniquilada» según Pablo (1 Cor 15, 26). Quedará aniquilado el poder mismo de aniquilación de la vida. Según la gran promesa de Ap 21, 4, «no existirá ya la muerte». Pasará el poder de la caducidad y del no-ser-ya, y dejará de existir. Según Os 13, 14, dice el Dios vivo: «¡Muerte!, yo seré para ti un veneno. ¡Infierno!, yo seré para ti una pestilencia». En el mundo de imágenes apocalípticas, «la muerte y el infierno» son arrojados al «lago de fuego» que ar-

de con «azufre» (Ap 20, 14; 19, 20). Esto quiere decir que la muerte es muerta y que el infierno va al infierno. Estos enunciados describen el final de la muerte mediante la lógica de la negación de lo negativo. Pero esto no basta, porque a lo negativo se le responde únicamente con lo negativo, y de la simple negación de lo negativo no se desprende todavía nada positivo.

La única base posible para concebir en absoluto la negación de lo negativo consiste en una nueva posición del ser. Puesto que con la resurrección de los muertos llega a existir vida imperecedera e inmortal de las criaturas, procedente de la vida divina, entonces la muerte no podrá existir ya. Con la vida eterna comienza la duración sin transitividad y el presente permanente en el presente eterno de Dios. En el lenguaje de las imágenes proféticas se habla a este respecto de que «la muerte será devorada» por el Dios vivo: «Él devorará eternamente a la muerte» (Is 25, 8). «La muerte ha sido devorada en la victoria. ¿Dónde está, oh muerte, tu agujón? ¿Dónde está, oh infierno, tu victoria?» (1 Cor 15, 54s). En la presencia de la vida eterna, la muerte pierde su poder, así como en la experiencia del amor apasionado la muerte pierde su fuerza, porque ese amor es «una llama del Señor» (Cant 8, 6). Ahora bien, la muerte de la vida temporal ¿cómo será «devorada» por la vida eterna? Según la esperanza de los primeros cristianos, la muerte es «transformada», de la misma manera que esta vida dañada y mortal es «transformada» en la vida eterna e inmortal. La «resurrección de los muertos» se concibe como una gran «metamorfosis» de la vida: de la forma de vida baja, frágil y mortal, el Dios que hace nuevas todas las cosas crea una «forma transfigurada» y gloriosa, que corresponde plenamente a su propósito divino (Flp 3, 21). La negación de la vida y lo negativo que desde la muerte penetra en la vida, son transformados en lo positivo.

¿Cuál es la diferencia entre la «aniquilación» y la «transformación» de la muerte? De la *aniquilación* puede brotar vida eterna que no conoce la muerte, porque ésta no existe ya, y por tanto queda en el olvido la vida mortal. De la *transformación* procede una vida eterna que lleva las cicatrices de la mortalidad, porque esta vida frágil, dañada y mortal es la que se transforma en la vida eterna. Todo lo que ha marcado esta vida permanece eternamente. De lo contrario, no podríamos reconocernos en la vida eterna y no podríamos llegar a nosotros mismos. Pero eso es algo que ya no atormenta ni angustia. Al final, todas las cosas habrán servido para lo mejor (Rom 8, 28), incluso las que nos desconsolaron y que no podremos jamás entender. Así como el Cristo resucitado era reconocible por las llagas que le dejó su muerte en la cruz, así también nosotros seguiremos siendo reconocibles por

la forma de nuestra vida realmente vivida. De la misma manera que el cuerpo crucificado de Cristo fue transfigurado por la resurrección de entre los muertos y adquirió la gloria divina, así también la forma de nuestra vida realmente vivida será recuperada, transfigurada y redimida para el reino de Dios.

2. *La doctrina de la Iglesia acerca de «la muerte del pecador»*

Los padres de la Iglesia se atuvieron por completo a la doctrina apocalíptico-paulina: en virtud de la conexión entre los actos y las consecuencias de esos actos, la muerte es el castigo ordenado por Dios para el pecado de los hombres. El hecho de que todos los hombres tengan que morir, prueba la universalidad del primer pecado de Adán. El pecado original, heredado de Adán, tiene como consecuencia la herencia de la muerte. En consonancia con esto, la redención se efectúa en dos etapas: los pecadores son reconciliados por Dios mediante un acto de la gracia divina; los muertos son resucitados para la vida eterna. El que a la victoria sobre el pecado deba seguir la victoria sobre la muerte, corresponde a aquellas tradiciones bíblicas que entienden la muerte como la exclusión física de la comunión con Dios, por razón de que esta había quedado rota por el pecado. La «doctrina de la redención física», de la Iglesia antigua, presenta incluso en primer plano la victoria sobre la muerte. La meta de la salvación es el carácter imperecedero y la inmortalidad. Ahora bien, si la muerte es la consecuencia del pecado humano, entonces Adán y Eva tuvieron que haber sido inmortales mientras vivieron en el paraíso. Esto excluye su propagación sexual. Después, su inmortalidad original no los protegió tampoco de ser mortales por razón del pecado que habían cometido. Quedaron excluidas otras doctrinas, según las cuales el pecado de los hombres no tuvo como consecuencia más que desvaríos morales, pero no una modificación de la constitución física de los seres humanos. Contra los «pelagianos», el concilio de Cartago del año 418 declaró:

Quienquiera que dijere que el primer hombre, Adán, fue creado mortal, de suerte que tanto si pecaba como si no pecaba tenía que morir en el cuerpo, es decir, que saldría del cuerpo no por castigo del pecado, sino por necesidad de la naturaleza, sea anatema⁶.

6. H. Denzinger-P. Hünemann, *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona 2002, n. 222.

En los concilios de Orange del año 529⁷ y de Trento en 1546⁸, esta doctrina se impuso como doctrina de fe. Según Agustín, las dos formas de la muerte, *mors corporalis* y *mors aeterna*, tienen como causa el pecado⁹. No sólo la «muerte eterna» de la condenación, sino también la muerte física del cuerpo es el «salario» del pecado. El concilio de Orange denominó al pecado *mors animae*, y vio en la *mors corporalis* la primera *poena peccati* y en la *mors aeterna* la segunda y definitiva *poena peccati*. La cuestión acerca de la inmortalidad o mortalidad de Adán la resolvió genialmente Agustín con su doctrina acerca de las tres etapas: en el paraíso Adán poseía una inmortalidad posible: «posse non mori». Con el pecado la humanidad perdió dicha inmortalidad posible y entró en el estado de mortalidad real: «non posse non mori». La gracia, que suprime el pecado y perfecciona a la naturaleza, proporciona a los hombres elegidos la verdadera e inamisible inmortalidad: «non posse mori». Ésta es la vida eterna.

La ortodoxia protestante antigua del siglo XVII seguía a Agustín y a la doctrina de la Iglesia católica, y distinguía tres aspectos de la muerte: *mors spiritualis*, la «muerte del alma»; *mors corporalis*, la muerte del cuerpo, y *mors aeterna*, la muerte eterna¹⁰. Las causas de esta triple muerte son: 1) la seducción efectuada por el diablo, 2) el pecado de los hombres y 3) la cólera de Dios¹¹. Puesto que estas tres formas de la muerte se hallan íntimamente entrelazadas, la cólera de Dios se experimenta ya en la muerte del alma y luego en la del cuerpo. La «muerte eterna» de la condenación se anuncia ya en la muerte del alma y en la muerte física. Como muestran los himnarios, en el morir de los seres humanos se sentía ya el horror del Juicio final, y la maldición del pecado era un peso terrible que caía sobre los moribundos. Si la hora de la muerte es la hora del juicio personal de Dios sobre una persona, entonces será decisivo el morir manteniendo la fe en el perdón de los pecados por medio de Cristo.

3. La concepción moderna acerca de «la muerte natural»

Prescindiendo de excepciones y de grupos de cristianos considerados como «herejes», fue tan sólo la teología protestante liberal del si-

7. *Ibid.*, 175.

8. *Ibid.*, 788,789.

9. Agustín de Hipona, *Enchiridion*, 107.

10. H. Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt*, Gütersloh 1993, 461ss.

11. J. Gerhard, *Loci theologici*, ed. H. Preuß, Leipzig 1885, 396.

glo XIX la que impugnó la conexión causal entre el pecado y la muerte física, y la que desligó la muerte física, considerada como «muerte natural», del marco religioso del pecado, el juicio y el castigo.

Para Friedrich Schleiermacher, la «doctrina cristiana de la fe» no tiene nada que ver con proposiciones acerca de la condición del mundo, sino con la expresión de la devota conciencia acerca de sí mismo. «Se entiende obviamente que en una doctrina acerca de la fe no se pueda hablar de otra manera acerca del mundo, en cuanto esa doctrina se refiere al hombre mismo»¹². La doctrina no habla sobre el mal en sí y sobre la muerte misma, sino acerca de la impresión que ambas causan en la conciencia interna de sí mismos y en la conciencia acerca de Dios que los creyentes poseen. Schleiermacher, y con él la teología protestante moderna, distinguía estrictamente entre persona y naturaleza, y se limitaba a expresar la experiencia religioso-moral de la persona. En la era de las ciencias naturales y de la medicina científica, los enunciados religiosos acerca de la naturaleza en general y de la naturaleza del hombre en particular eran descartados como «especulativos» o eran desmitologizados e interpretados de manera existencial.

Con estos presupuestos, es lógico que Schleiermacher declare que la muerte en sí no es ni un mal ni un castigo divino, sino el final natural y el límite temporal de la esencia finita del hombre. Tan sólo una conciencia acerca de Dios alterada por el pecado experimentará subjetivamente esa muerte natural como un mal y la temerá como un castigo. La muerte no está causada por el pecado, sino que por medio de él adquiere poder psíquico sobre los hombres, porque «nosotros no somos siervos a causa de la muerte, sino por el temor a la muerte»¹³. Pues la muerte, en cuanto saca la cuenta final y suma una vida llena de errores, entonces es experimentada subjetivamente, sin duda alguna, como consecuencia y castigo de esos errores. Cristo redime del pecado a los hombres, acogiendo a los creyentes en su propia conciencia –siempre vigorosa– de Dios, y reforzando de esta manera la conciencia que ellos tienen de Dios. La redención obrada por Cristo no es una redención física para la inmortalidad, sino una redención religiosa y

12. Fr. Schleiermacher, *Glaubenslehre*, § 75, 1; cf. § 75-77. Así también en la actualidad P. Althaus, art. *Tod. Dogmatisch*, en RGG³ VI, 917: «La teología no puede derivar causalmente del pecado y de la caída de la humanidad, el acontecimiento biológico de la muerte corporal como tal, entendiéndolo como la intervención punitiva de Dios en la figura originaria de su creación. No puede enseñar un estado primitivo exento de la muerte en el sentido de una vida natural interminable y que la muerte sea el signo de la ‘creación caída’». De modo parecido E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich 1953, 115, quien se apoya en la sencilla distinción entre «perspectiva divina» y «perspectiva del mundo», y H. Thielicke, *Tod und Leben. Studien zur christlichen Anthropologie*, Tübingen² 1946.

13. Fr. Schleiermacher, *Glaubenslehre*, § 75, 1, 412.

moral para la bienaventuranza. Aquel a quien le son perdonados los pecados y cree en el Redentor, no experimenta su muerte ni como un mal ni como un castigo, sino como lo que la muerte es en sí: un «final natural». A los creyentes la muerte les parece diferente que a los pecadores. Si mueren una «muerte natural», entonces lo hacen también sin temor ni temblor. Cristo no vence a la muerte, sino que vence el temor a la muerte. La redención está relacionada con la vida religiosa y moral de la humanidad, no con el orden de la naturaleza.

La teología protestante liberal desarrolló ulteriormente la posición de Schleiermacher¹⁴. Exegéticamente se partió de que las tradiciones bíblicas hablan de la muerte en sentido literal y en sentido figurado. En sentido figurado, «la muerte del alma» se entiende como ruptura de la comunión con Dios, o «la muerte eterna» como pérdida de dicha comunión. Estas experiencias en la conciencia acerca de Dios deben desligarse de la muerte corporal. Consecuencias del pecado son la escisión del alma, la falta de paz interior, la corrupción moral y el temor a la condenación eterna. Es absurdo hacer que la muerte corporal se derive de esa fuente. No es posible explicar la muerte física basándose en razones religiosas y morales. La transición que pasa de la vida personal a la existencia en la naturaleza es un «salto» que no resulta evidente para el pensamiento ni está confirmado por la experiencia. Si se efectúa un «salto» semejante a una categoría diferente, entonces habrá que explicar también por el pecado humano otras circunstancias desagradables que encontramos en la naturaleza. ¿En dónde nos detendremos? El pecado trae desdicha y corrupción: esta afirmación es válida mientras sigamos hablando de la vida de la persona moral. Pero en cuanto atribuyamos al pecado efectos sobre la vida de la naturaleza, entonces estamos moviéndonos sobre un terreno resbaladizo. El pecado produce efectos y consecuencias únicamente de carácter subjetivo. Por eso, no debe decirse tampoco que por el pecado se ha alterado la «fisonomía» objetiva de la muerte. Tan sólo se modifica su fisonomía en la conciencia humana, convirtiéndose en el temor a la muerte, en los reproches de la conciencia moral y en el arrepentimiento.

La doctrina protestante liberal deduce del pecado la muerte del alma y la muerte eterna, pero excluye de este contexto la del cuerpo, porque la mencionada doctrina distingue estrictamente entre la persona y la naturaleza. En lo que respecta a la cristología, sigue de ahí que Cristo, en virtud de su conciencia –siempre vigorosa– de Dios, es el Redentor de nuestra conciencia de Dios debilitada por el pecado, pero que la muerte y la resurrección de Cristo no tienen significación

14. Cf. O. Kirn, art. *Tod*, en RE³, 801-805.

especial para nuestra redención. Claro que esto suscitó otra interesante cuestión, a saber, la de si Cristo, que «no tiene pecado», era mortal o es inmortal, y qué clase de muerte murió él propiamente. En lo que respecta a la antigua cuestión acerca de Adán y Eva, la respuesta dice así: ellos habrían muerto, incluso sin el pecado, pero habrían muerto de una «muerte natural», sin temor ni temblor. La esperanza en la resurrección de la carne tiene que ser sustituida por la doctrina acerca de la redención del alma inmortal para que obtenga la bienaventuranza. El cuerpo regresa de manera natural a la tierra.

Karl Barth se adhirió a su modo a esta concepción de Schleiermacher: la muerte «no es en sí el juicio ni es en sí tampoco la señal del juicio de Dios»¹⁵. La muerte, «en sí misma», tiene únicamente el carácter de ser el límite de la existencia finita, y pertenece «como tal» a la naturaleza del hombre. Así como el nacimiento del hombre es su «paso del no-ser al ser», así también la muerte es el «paso del ser al no-ser». Porque «la finitud significa mortalidad»¹⁶. Por consiguiente, «la muerte en sí» pertenece al tiempo limitado de la existencia finita del hombre y es cosa natural. De la esencia de «la muerte en sí», distingue Barth «la muerte de *facto*». Esta es en realidad la muerte del pecador, temida y experimentada por el pecador como una maldición. Sin Cristo y sin la fe, la muerte en sí y la muerte *de facto* coinciden. Pero con Cristo y en la fe somos liberados de la muerte como maldición, y logramos un «morir natural»: «Esta liberación de la muerte innatural significa entonces obviamente que, por ser la liberación para la vida eterna, es también la liberación del hombre para morir una muerte natural»¹⁷, la cual, «según el orden establecido por el Creador, pertenece a la vida de su criatura y es, por tanto, necesaria para ella»¹⁸.

¿En qué consiste entonces la redención, si persiste la muerte natural? Consiste en que Dios mismo se convierte en el «más allá» del hombre, y en que este, como «el que fue», es hecho participé de la vida eterna de Dios, y en que su vida finita es eternizada y glorificada en Dios¹⁹. Ahora bien, ¿esto no implica, por otro lado, que la muerte,

15. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/2, 770. Cf. además H. Wohlgshaft, *Hoffnung angesichts des Todes. Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössische Theologie des deutschen Sprachraums*, Paderborn 1977, 73ss.

16. Id., *Kirchliche Dogmatik* III/2, 761.

17. *Ibid.*, 777.

18. *Ibid.*, 779.

19. *Ibid.*, 771. Asimismo Jüngel, *Tod*, 152: «La vida perecedera es eternizada como terminable. Pero no precisamente por prolongación interminable: no se da la inmortalidad del alma, sino por participación en la vida propia de Dios. En este sentido, la expresión más concisa de la esperanza de la resurrección es la frase: *Dios es mi más allá*». «Resurrección de los muertos significa reunión, eternización y manifestación de la vida vivida» (153). No sería sin embargo una buena esperanza la eternidad sin justifica-

el sufrimiento y el temor se eternicen, simplemente porque pertenecen al orden natural?

Karl Barth fundamenta cristológicamente esta concepción de la «muerte natural»: para que Cristo pueda morir en la cruz la muerte como maldición y pueda hacerlo vicariamente en favor de los pecadores, entonces ha de ser, él mismo, un hombre «sin pecado», pero ha de ser, no obstante, mortal. Si la muerte física fuera en sí el salario del pecado, entonces aquel que no tiene pecado tendría que ser también inmortal. Por consiguiente, Cristo murió en la cruz no sólo la muerte de maldición de los pecadores, sino también su propia muerte natural. En consecuencia –concluye Barth– la naturaleza humana finita fue creada ya, en cuanto tal, como una naturaleza mortal. Por el contrario, la antigua doctrina protestante acerca de las dos naturalezas sostenía que la naturaleza humana de Cristo era en sí misma inmortal²⁰, porque, en cuanto «verdadero hombre», Cristo es sin pecado y sin muerte.

Frente a la tradición agustiniana y a la moderna posición protestante, desearía proponer las siguientes reflexiones para su consideración.

4. La mortalidad de las criaturas temporales

¿La finitud es a la vez mortalidad?

1. La finitud no es siempre mortalidad. Existen seres finitos que son inmortales, por ejemplo, los ángeles, por un lado, y por otro, las piedras. La muerte, considerada biológicamente, llegó sólo al mundo de los vivos con la reproducción sexual.

2. La muerte puede ser considerada como «el salario del pecado», pero sólo en el caso de los hombres. Los ángeles de quienes se dice en 2 Pe 2, 4 que «pecaron», siguen siendo inmortales. Los seres vivos no-humanos, que no pecaron, «están sometidos, sin su voluntad, a la caducidad» y al morir (Rom 8, 20). Por consiguiente, en la creación hay pecado sin muerte y muerte sin pecado.

3. Entre los seres humanos se dan pecados contra otros y pecados contra uno mismo, que conducen a la muerte. Por medio de los hombres, la muerte es llevada también incesantemente a la creación no-humana. La muerte ecológica de la Tierra es originada por hombres. El

ción o transformación, sin completarse ni transfigurarse. En la última frase, «resurrección de los muertos» no puede significar «desde los muertos», sino de todos los muertos. ¿O han de permanecer los demás muertos?

20. H. Schmid, *Dogmatik*, § 32, 211s.

pecado, según la historia bíblica de los orígenes, no es sólo una rebelión contra Dios, sino también un acto de violencia contra la vida (Gn 6, 5-7). Aquí se observan verdaderas relaciones causales, pero no una conexión metafísica que vaya más allá de ellas, tal como la había afirmado Agustín en su doctrina sobre el pecado original y la muerte hereditaria. Es una *hybris* negativa el que el hombre piense que todas las desdichas que sobrevienen al mundo se producen a causa de él. Desde el punto de vista psicológico, es lo que se denomina «una usurpación de culpabilidad» (Margarete Mitscherlich).

4. Según el «Documento sacerdotal», el primer mandamiento dado por Dios a los hombres es: «Sed fecundos y multiplicaos». Con ello se afirma lógicamente, desde un principio, la mortalidad de los hombres. Sin el morir y sin el nacer no hay sucesión de generaciones. Por el contrario, parece que la historia yahvista de los orígenes (Gn 3) presenta la muerte como castigo por la trasgresión del precepto divino. Sea lo que sea lo que digan esas historias bíblicas acerca de los orígenes, si contemplamos el final en la nueva creación de todas las cosas, entonces «ya no habrá sufrimiento, ya no habrá dolor y ya no habrá llanto, porque las cosas primeras pasaron» (Ap 21, 4). Puesto que se trata del nuevo cielo y de la nueva tierra, habrá que admitir que cualquier clase de muerte será excluida de la nueva creación de Dios, transfigurada y eterna, no sólo la muerte del alma, sino también la del cuerpo; no sólo la muerte de los hombres, sino también la de todos los seres vivos. Pero esto significará que la creación eterna perfecciona y consuma la creación temporal. La gracia de Dios, que vence al pecado y sus consecuencias, no conduce hacia atrás, hacia la creación inicial, sino que consuma dicha creación inicial y la perfecciona para aquello para lo que había sido creada y destinada. Es verdad que la creación inicial, según el juicio de Dios, es denominada «muy buena», pero la nueva creación para la gloria lo es más todavía.

5. Si la muerte universal pertenece a la creación temporal, entonces la «muerte especial de los pecadores» llegó al mundo a causa del pecado. Entre ambas cosas no existe ninguna relación causal. Pero podría hablarse de una correlación. La fragilidad de la creación temporal de los hombres es como el detonante para aquel pecado de querer llegar a ser semejantes a Dios y de superar esa fragilidad. La muerte es únicamente «consecuencia del pecado», por cuanto el pecado existe a causa de la muerte: nosotros no soportamos la mortalidad, y matando podemos hacer que otros mueran. La vulnerabilidad de la creación inicial hace posible los actos de violencia contra la vida. Existe, por tanto, cierta afinidad entre lo que llamamos «pecado» y lo que llamamos «muerte». Aunque la muerte pertenece a la creación temporal, sin em-

bargo no debemos llamarla «natural» en el sentido de lo que es obvio. Y, si se la llama «natural», entonces no hay por qué entender, ni mucho menos, esa «naturaleza» como algo definitivo²¹. Si regresamos con nuestro pensamiento desde el final hasta el principio, entonces veremos que la muerte de todo ser vivo es una señal de que la primera creación es temporal e imperfecta.

6. Nosotros no morimos como castigo por nuestro pecado o por el de Adán. No morimos tampoco por un juicio personal de Dios. Nosotros morimos de hecho una «muerte natural», de la misma manera que todo lo que ha nacido llega alguna vez a morir. Pero morimos en solidaridad con la comunidad de todas las criaturas vivientes, que gimen y aguardan redención (Rom 8, 19s), pues esperamos «el rescate de nuestro cuerpo» (Rom 8, 23). Lo natural no es lo obvio, lo que ha de aceptarse simplemente como un destino inevitable; sino que es lo que está necesitado de redención. Teológicamente designamos con el nombre de «naturaleza» aquel estado de la creación que ya no es el original y que tampoco es todavía el definitivo. La «naturaleza» es un tiempo de la creación, al que podemos comparar con el invierno. Entonces la nueva creación de todas las cosas es aquél futuro de la creación que, con Hildegarda de Bingen, habrá que compararlo con la primavera, en la cual todo «reverdece» y fructifica²², y «la tierra se abre y produce salvación» (Is 45, 8). Nuestra «muerte natural» nos lleva a la tierra, y juntamente con esa tierra aguardamos la resurrección y la primavera de la vida eterna. Incluso más allá del pecado humano y de los actos de violencia, cubre la naturaleza «un velo de melancolía» (F. W. J. Schelling), y existe una «tristeza» peculiar que *Annette von Droste-Hülshoff* expresó admirablemente en su poema *Die ächzende Kreatur* («La criatura que gime»):

21. P. Tillich se ha sumado a la teoría de la «muerte natural», considerando «la muerte, el dolor y la angustia» como parte esencial de la vida finita. Pero si la muerte es el fin natural de una vida terminable, Tillich, a la muerte, el dolor y la angustia, debería en buena lógica existentializarlos asimismo en la vida eterna. Han llamado la atención sobre este problema del sistema de Tillich: E. Schmalenberg, *Der Sinn des Todes*: NZSTh 14 (1972) 233-249; I. C. Henel, *Paul Tillichs Begriff der Essentifikation und seine Bedeutung für die Ethik*: NZSTh 10 (1968) 1-7.

22. Esta imagen la utiliza Hildegarda von Bingen, *Lieder*, Salzburg 1969, 229.235. 287. Cf. asimismo C. Blumhardt, *Ansprachen, Predigten, Reden, Briefe* II, 1865-1971. Nuevos textos editados por J. Harder, Neukirchen 1978, 295s: «La naturaleza es el regalo divino. Dios vendrá nuevamente a nosotros desde la tierra. Pero esto no significa que nosotros no tengamos relación alguna con la naturaleza. La admiramos, pero la pisoteamos de mil maneras, la explotamos de manera irracional. De este modo, la naturaleza se nos enfrenta fría como el hielo, nos considera extraños. Ha de sobrevenir algo nuevo... ha de llegar la armonía entre el hombre y la naturaleza. Entonces cada uno encontrará la paz. Y ésta será la solución de la cuestión social».

Y hay, no obstante, una carga pesada, que nadie siente y cada uno soporta, casi tan oscura como el pecado y que se cobija en el mismo seno; él la soporta como la presión del placer, sentida únicamente por el cuerpo enfermo, inconscientemente, como la grieta aguanta la roca, como el negro ataúd contiene las heridas de la muerte.

La muerte de todo ser vivo no es ni debida al pecado ni es natural, sino que es como un hecho que suscita aflicción y anhelo del mundo futuro y de la vida eterna. La nueva creación no sólo revela la libertad de los hijos de Dios, sino que trae consigo también la «deificación del cosmos»²³ por medio de la participación –no impedida– de todas las criaturas en la vitalidad de Dios.

7. La distinción moderna entre persona y naturaleza (Schleiermacher) o entre el pacto y la creación (Barth) no hace justicia ni a la naturaleza humana ni a la comunidad de la creación, sino que es expresión del antropocentrismo del mundo moderno, un antropocentrismo que destruye la naturaleza. Los seres humanos, en cuanto personas, somos partícipes de la naturaleza de la tierra y, en cuanto seres naturales, somos personas. La moderna reducción de la expectación de la salvación a la personalidad religiosa y moral es una mortal declaración de perdición para el resto del mundo. «La doctrina física de la redención», propia de la Iglesia antigua, era más global y abarcante en sus dimensiones cósmicas. Hoy día debe transformarse en una doctrina ecológica de la redención. Entonces se hallaría en condiciones de redimir a la modernidad de sus mortales limitaciones y conflictos.

8. Esto tiene consecuencias para la comprensión del Redentor. Si guese de ahí que en su muerte hay que distinguir varias dimensiones, y que ninguna de ellas debe descuidarse. Cristo murió vicariamente «por nosotros» la muerte del pecador²⁴, para traernos la reconciliación divina. Pero murió también para traer su comunión con Dios no sólo para los vivos, sino también para los muertos (Rom 14, 9). Finalmente, Cristo murió la muerte de todo ser vivo, a fin de reconciliarlo todo (Col 1, 20) y para llenarlo con la perspectiva de una vida eterna. Sin esas dimensiones cósmicas de su muerte, nuestra comprensión del pecado y de la muerte seguirá siendo antropocéntrica. La resurrección de

23. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik* I, Gütersloh 1985, 291ss.

24. J. Moltmann, *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiáticas*, Salamanca 2000, cap. 4, apartado 2, 225ss; cap. 5, apartado 5, 343.

Cristo de entre los muertos no sólo es la confirmación de su muerte para la salvación de los pecadores, sino que constituye también el comienzo de la transfiguración del cuerpo y de la tierra. Las liturgias cristianas de Pascua y los himnos pascuales han conservado la significación cósmica de la resurrección de Cristo.

9. La *fe* es capaz de liberarnos del temor religioso a la muerte, en cuanto ese temor consiste en el miedo al Juicio, aunque habrá que confesar que la fe cristiana ha difundido más bien que eliminado en la historia el miedo a la muerte y al Juicio. Pero el *amor* nos lleva a la solidaridad con todas las criaturas que se sienten tristes y gimen. Nosotros morimos con la mirada puesta en la tierra que está necesitada de redención y que la aguarda.

5. La muerte violenta

¿Será la muerte «el salario del pecado»? Cuando se tienen dudas, habrá que preguntar si no pudiera suceder también lo contrario. ¿No será el pecado el salario de la muerte? Esto significaría que el pecado presupone la conciencia de la muerte. Los animales y las plantas, que no tienen conciencia marcada de la muerte, y para los cuales la muerte no constituye un problema, tampoco pecan. Tan sólo la conciencia de la muerte crea la angustia por la vida, el miedo a quedarse demasiado corto, a no sacarle a la vida todo el partido posible, a ser arrebatado en mitad de la vida. Esto conduce al intenso deseo de vivir y a la codicia de poseer. Aquel que vislumbra que puede llegarle la muerte en mitad de la vida desearía vivir, y ya que no puede vivir inmortalmente, querría hacerlo al menos sin ser vulnerable. Dirige su mirada a los dioses inmortales y quiere ser como ellos. Abandona su naturaleza humana, que es pobre, frágil, vulnerable y mortal, y quiere ser como Dios: rico, sano, invulnerable e inmortal. Este es el origen del pecado que destruye la vida: el no querer ser lo que se es, sino el desear ser una cosa diferente. Tal es el «complejo de dios» (H. E. Richter), del cual brotan todos los actos de inhumanidad contra otros y contra uno mismo. Porque con el conocimiento de la muerte se da también la posibilidad de matar. Los animales depredadores matan para comer. Existe también en ellos el fenómeno de la sed de sangre, del matar por matar. Pero el hombre convierte el conocimiento de la mortalidad de los otros seres humanos en el arte de asesinar, de amenazar con la muerte y de aplicar la pena capital, de hacer la guerra y del asesinato masivo. Puede amenazar a otros con matarlos, porque conoce la con-

ciencia que ellos tienen de la muerte y su angustia por la vida. Sus agresiones contra la vida mortal resultan mortales por las posibilidades que existen de matar. El pecado es la usurpación de la vida, que nace de la conciencia de la muerte. El pecado es el acto de violencia contra la vida, un acto que brota del conocimiento de la mortalidad.

Por consiguiente, el pecado es «el salario de la muerte». Origina el pacto con la muerte y la difunde. Según las tradiciones bíblicas, el pecado de los hombres comienza con la conciencia de la muerte (Gn 3) y con el fratricidio de Caín cometido contra Abel (Gn 4). El «delito» del pecado consiste, según la historia del diluvio (Gn 6), en los actos de violencia organizada contra la vida: «Había en aquellos tiempos tiranos en la tierra» (Gn 6, 4), que se consideraban a sí mismos semidiós, hijos de dioses y de mujeres humanas, y que se hacían adorar como hijos de dioses y emperadores divinos. Procedían de la violación de mujeres y se convirtieron en los «seres violentos que había en el mundo». Son «carne» y no dejan que «el Espíritu de Dios los castigue» (Gn 6, 3). Para decirlo con otras palabras: hicieron un pacto con la muerte (porque eso es lo que se quiere decir con lo de ser «carne»), y destruyen el pacto de la vida que procede del vivificante Espíritu de Dios. Por eso el final de esa gente es el diluvio, en el cual perece la tierra corrompida por tal delito, a fin de adquirir nuevamente vida en el pacto con Noé.

Esta historia antigua habla, sí, en términos míticos, pero su intención es política. Por los «tiranos que había en la tierra» se entiende a los grandes reinos dictatoriales, regidos por sus reyes-sacerdotes que ejercían un poder despótico. Israel consideró esos «reinos de paz» (como ellos se llamaban a sí mismos) que había en Babilonia, Egipto, Persia y Roma como engendros del caos hostiles a la vida y como poderes homicidas de destrucción, según puede reconocerse en la «visión de los cuatro reinos» de Dn 7. El reino del Dios de Israel es, en contraste con ellos, el reino humano del Hijo del hombre (Dn 7, 13.14) y del «pacto eterno entre Dios y todas las almas vivientes en toda la carne que hay sobre la tierra» (Gn 9, 16). Es el pacto entre Dios y «la tierra» (Gn 9, 13). Por tanto, la iniquidad del pecado no es tanto la rebelión personal contra Dios y contra el prójimo, sino más bien el delito organizado por los despotismos políticos que imponen por la fuerza la obediencia bajo la pena de muerte, y que se difunden mediante la subyugación de otros pueblos y el genocidio, y que no sólo sacrifican vidas humanas, sino que se enriquecen además a costa de la naturaleza y dejan las tierras convertidas en desiertos. En tal régimen impera la muerte, no la vida. En ese imperio se vive únicamente a costa de otros, no a favor de otros. También para el mundo cristiano, persegui-

do durante la era pre-constantiniana, la verdadera caída en el pecado consistía en la aparición de tiranos demoníacos según Gn 6: «En los pasajes en que se habla de los actos de lujuria cometidos por algunos ángeles con las hijas de los hombres, leía Justino (mártir) el juicio de condenación contra los emperadores romanos y contra sus dioses, porque esos grandes soberanos no eran en realidad sino los engendros demoníacos nacidos del pecado lujurioso de unos ángeles, y que dieron origen a ‘tiranos’, ‘seres violentos’ y ‘hombres famosos’, de los que se habla en Gn 6, 4»²⁵.

El término moderno de «pecado estructural» (un término que es discutido también, porque se le entiende en sentido político y económico) no expresa realmente más que lo que, en el fondo, se dijo ya en Gn 6 y en Dn 7. Hay estructuras políticas y económicas que son injustas, porque por medio de ellas se impone el dominio de unos hombres sobre otros, la explotación de unos hombres por otros, y el distanciamiento de los seres humanos entre sí. Los actos de violencia no se cometen en esas estructuras de manera directa y personal, sino que se ejercen por medio de leyes y precios. Mediante tales estructuras se legalizan los actos de violencia. Por medio de ellas se difunde la muerte violenta. Mediante el empobrecimiento, el endeudamiento y la explotación se van extendiendo actualmente la miseria, las enfermedades y las epidemias, y por tanto la «muerte prematura» entre los más débiles de los países del Tercer mundo. La muerte en masa de niños en África es sólo el comienzo. Allí mueren más personas una muerte violenta a causa de la violencia estructural que el número de soldados que perecieron durante las dos grandes guerras mundiales a causa de la violencia militar. «Con el asesinato de millones de personas por medio de la administración, la muerte se ha convertido en algo que hasta ahora no se había temido nunca en tal escala»²⁶.

25. Elaine Pagels, *Adam, Eva und die Schlange. Die Theologie der Sünde*, Hamburg 1991, 31s; 107ss (versión cast.: *Adán, Eva y la serpiente*, Barcelona 1990). Según demuestra, los padres de la Iglesia preconstantinianos interpretaban la historia de la creación respecto al dominio conferido al hombre como una designación de autonomía moral (*autexousia*), entendida bajo el punto de vista político, como una crítica del poder. Desde el giro constantiniano, esta antropología positiva se transformó en la antropología negativa del pecado original, para fundamentar la teología política positiva del poder y de la autoridad eclesiástica: al no poderse gobernar los hombres a sí mismos, si no que según la ley de los peces se devoraban unos a otros, necesitaban para defenderse de sí mismos y entre sí, de un Estado firme y una Iglesia autoritaria. Este es el lado político de la doctrina del pecado original. Personalmente he abandonado la exposición agustiniana de Gn 3, definiendo el pecado, según Gn 6, como «violencia» y crimen contra la vida, en *El camino de Jesucristo*, 182ss.

26. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 355 (versión cast.: *Dialéctica negativa*, Madrid 1992).

La muerte de esas personas no es consecuencia de su pecado. Una «muerte natural» es cosa rara entre ellas, la mayoría no puede permitírsela. La muerte a causa de la violencia indirecta que procede de los países ricos es allí un asunto tan cotidiano como el hambre y la enfermedad. Puesto que en los países ricos y en los estratos ricos de la población, la posesión privada de bienes es más valiosa que la vida de la comunidad, vemos que la muerte violenta en África, América Latina y la India reclama cada vez más víctimas. Lo que eran para el antiguo Israel «los tiranos que había sobre la tierra», son ahora para los pueblos pobres los países ricos con sus estructuras violentas. La muerte violenta que esos países difunden es «la iniquidad del pecado», la cual no afecta sólo económicamente a los pueblos dependientes y sometidos, sino también ecológicamente a todo ser vivo que habita en la tierra.

¿Dónde se hallan los muertos?

Lo que es realmente la muerte lo experimentamos en el amor a la vida, concretamente en el amor a la vida de los otros, de los seres queridos. El individualismo moderno ha privatizado la muerte: «Cada uno muere su propia muerte» (R. M. Rilke), y la moderna filosofía existencial convirtió el «ser-para-morir» en el centro de su pensamiento¹. En realidad, la muerte de los otros, de los seres queridos, es la genuina experiencia que tenemos de la muerte². En mi propio fin experimento la agonía, pero no mi propia muerte, porque yo no sobrevivo a mi propia muerte. En cambio, en los seres queridos, al acompañarlos y estar junto a ellos, experimento sólo mediáticamente y por compenetración con ellos su agonía. El proceso del morir les afecta a ellos de manera inmediata y personal, porque yo tengo que sobrevivir a la muerte de esas personas, tengo que llorar su pérdida y mi vida debe continuar. El amor, que hacía feliz con la presencia de esos seres, tiene que sobreponerse a esa pérdida. ¿Cómo podré soportar todo eso sin paralizarme?

¿Cómo seguiré amándolos, sin caer en la amargura? ¿Cambia mi relación con los difuntos? Estas cuestiones nos acosan cuando vivimos la experiencia de la muerte de un ser querido. Son preguntas que no tienen ya respuesta personal, en mi relación con Dios y con mi propia muerte. Han de hallar una respuesta social, con la mirada puesta en Dios y en los difuntos. Yo querría saber dónde están los muertos y cómo puedo mantener mi unión con ellos. ¿Duermen en cuerpo y alma en los sepulcros hasta la resurrección de los muertos? ¿Se hallan sus almas en el «estado intermedio» de un purgatorio, donde se purifican expiando los pecados que cometieron, y después se les permite ya contemplar a Dios? ¿Han resucitado ya y se encuentran con Cristo disfrutando de la vida eterna? Vamos a examinar críticamente estas tres

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 49-53, Tübingen 1957, 246-267 (versión cast.: *El ser y el tiempo*, Madrid 2000).

2. K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München 1928; E. Jüngel, *Tod*, cap. 2, 43: «Der Tod des Anderen-Der Tod als soziale Tatsache».

ideas para ver, en primer lugar, si expresan una esperanza fundada en Cristo; luego veremos si consolidan nuestra comunión con los muertos, una comunión que vive en el amor, y finalmente discutiremos las doctrinas orientales y occidentales acerca de la reencarnación.

1. La doctrina del purgatorio

Michael Schmaus, especialista en teología dogmática, anterior al concilio Vaticano II, trata de esta doctrina con un desarrollo verdaderamente admirable³. Dice tantas cosas acerca de la escatología individual, que apenas le queda ya interés ni lugar para hablar de la escatología universal. El punto de partida dogmático es la declaración del papa Benedicto XII, de 1336, mediante la cual se rechaza la doctrina del sueño de los difuntos hasta su resurrección en la nueva venida de Cristo, y se afirma que, inmediatamente después de su muerte personal, se juzga a una persona⁴. En la muerte misma se efectúa «el juicio particular», que es la anticipación individual del «Juicio final». Porque el hombre, por medio de su muerte, adquiere su fisonomía final. Él adoptó ya durante su vida su decisión acerca de la eternidad, y por medio de su muerte esa decisión se hace ya irreversible. En el juicio particular, al hombre, tal como es conocido por Dios, se le confronta con la verdad plena y total de su vida vivida, y se le convierte en «su propio juez». Si muere en la fe en Cristo, entonces sus pecados le han sido, sí, perdonados, pero no ha quedado aún purificado de ellos. No los ha expiado todavía, sufriendo las necesarias penas temporales. Así como la vida de los creyentes en la tierra representa una constante penitencia y un permanente proceso de purificación, así continuará siéndolo para sus almas después de la

3. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik IV/2*, München ²1941, 151-173 (versión cast.: *Teología dogmática*, Madrid 1962); sobre el desarrollo de la idea del purgatorio cf. J. Le Goff, *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984. Otra bibliografía: H.-J. Vogels, *Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten*, Freiburg-Basel-Wien 1976; H. Vorgrimler, *Das Fegefeuer*, en J. Feiner-M. Löhrer (ed.), *Mysterium Salutis, Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik V, Zwischenzeit und Vollendung der Heils geschichte*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1976, 453-457; J. B. Walz, *Die Fürbitte der armen Seelen und ihre Anrufung durch die Gläubigen auf Erden. Ein Problem des Jenseits*, Würzburg ²1933; A. Winklhofer, *Die Lehre der katholischen Kirche vom Leben nach dem Tod mit der neuesten Auffassung über Fegefeuer und Tod*, en G. Hildmann (ed.), *Jenseits des Todes. Beiträge zur Frage des Lebens nach dem Tod*, Stuttgart 1970, 30-48.

4. El texto clásico es el concilio tridentino, sesión XXV, en H. Denzinger-P. Hünermann, *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona ²2000, 1820-1835. Cf. F. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas III*, 13, edición renovada y publicada por K. Jüssen, Freiburg 1962, 404-497; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik IV/2*, 70-252.

muerte. La finalidad es la consumación de la persona que corresponda al destino que Dios le deparó.

«Hay un purgatorio, es decir, un estado de castigo y purificación, en el cual se purifican las almas que tienen todavía pecados veniales y que han de sufrir penas temporales debidas por los pecados»⁵. El purgatorio es una gracia de Dios, por la cual él atrae hacia sí a las almas creyentes después de su muerte. En él hay dos clases de castigos: *poena damni* (la pena de daño), este tormento consiste en la dilación de la ansiada visión de Dios; *poena sensus* (la pena de sentido) es la expiación de los restos de pecado que separan de Dios. Expresándonos en términos modernos: después de la muerte, el alma creyente experimenta la presencia de Dios como luz y fuego de amor. La luz del amor eterno la atrae hacia Dios; el fuego del amor eterno quema los pecados que la separan de Dios. El fuego del juicio divino es únicamente la otra faceta de la luz de la transfiguración divina. Muchas personas que estuvieron al borde de la muerte y que volvieron a la vida hablan de tales visiones de luz y de fuego del incondicional amor divino. Porque sólo los que son puros de corazón verán a Dios (Mt 5, 8).

Los vivos ¿pueden hacer algo en favor de las almas del purgatorio? «Nosotros podemos ayudar eficazmente a los difuntos», afirma una proposición de fe. La razón se halla en la «comunión de los santos»: todos los que se hallan unidos con Cristo, se hallan también unidos entre sí. Por consiguiente, podemos orar en Cristo por los difuntos y ofrecer vicariamente satisfacción en favor de ellos: «El que obtiene la remisión de los pecados, está justificado para rogar a Dios que conceda en favor de los difuntos la remisión de las penas que a él se le ha prometido». Sin embargo, la ayuda más eficaz es la celebración de la eucaristía en favor de los difuntos, es decir, la misa de difuntos. La comunión que existe en Cristo entre los vivos y los muertos constituye una singularísima y grandiosa «comunión de expiación». Por eso, los vivos pueden interceder ante Dios en favor de los difuntos, y los santos pueden interceder ante Dios en favor de los vivos. Y es posible rogar la intercesión de los santos. No se sabe dónde se encuentra el purgatorio; tampoco conocemos cuánto tiempo dura.

La expresión literaria más bella de esta doctrina es la visión del purgatorio que se halla en la segunda parte de la *Divina comedia* de Dante, escrita en el año 1319. En ella vemos que el purgatorio no se encuentra debajo de la tierra, sino que es una montaña que desde la tierra se eleva hasta el cielo. La montaña de la purificación es el «se-

5. Benedicto XII, Const. *Benedictus Deus* (29 de enero de 1336), en H. Denzinger-P. Hünermann, *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona ²2000, 1000-1002.

gundo reino», donde los hombres «se purifican espiritualmente y se hacen dignos de subir al cielo» (Canto primero). Posee siete círculos o niveles superpuestos, en los cuales el alma se puede purificar de los siete pecados mortales. Mientras que el infierno es el lugar en el que hay que abandonar toda esperanza, el purgatorio es el camino por el que la esperanza conduce al alma: «¡Hijo querido, haz que tu esperanza se eleve!» (Canto tercero). Este camino conduce a «la luz eterna y viva» de la visión de Dios, que Dante presenta en términos trinitarios: «Tú, oh Luz eterna, descansas únicamente en ti misma, te entiendes, te conoces a ti misma, eres conocida, entendida en ti y te sonríes en amor» (Canto trigesimotercero). En esta transfiguración, Dante ve también transfigurada a Beatriz, y encuentra la paz: «¡Oh triple Luz en una única Estrella, con tus destellos nos obsequias con semejante paz!» (Canto trigesimoprimer). Mientras que al cielo y al infierno se les presenta como estaciones finales cerradas, la una sin deseos, la otra sin esperanza, la idea del purgatorio abre la perspectiva de un futuro deseable y de un camino esperanzador después de la muerte.

Sin embargo, el contenido de esta idea del purgatorio parece estar en contradicción con la experiencia del amor incondicional, con el que Dios –en Cristo– nos encuentra, nos acepta y nos glorifica. La idea de la supervivencia de almas sin cuerpos no satisface nuestra búsqueda de comunión con los difuntos, a quienes hemos amado con cuerpo y alma. Pero la idea de una permanente comunión entre los vivos y los muertos en Cristo, y de la comunión con Cristo como comunión entre los vivos y los muertos, es una idea buena y necesaria.

Para la discusión

1. El mismo Schmaus admite que la Biblia no contiene explícitamente ninguna prueba en favor de la creencia en un purgatorio. Por eso, trata de hallar tal prueba implícitamente. El texto de 2 Mac 12, 40-46 es el primer pasaje bíblico que se cita, aunque no se hable en él del purgatorio. Mt 12, 32 habla del pecado contra el Espíritu santo, que no se perdona ni en este mundo ni en el otro. Schmaus deduce de ahí que el pecado puede perdonarse también en el más allá, que es precisamente lo que el texto no dice. Finalmente, se cita el pasaje de 1 Cor 3, 11-15, donde se dice que en el día del Señor se manifestará cualquier obra a través del fuego. Schmaus piensa que se trata del fuego del Juicio final acerca de las obras malas y de las obras buenas de los hombres, y deduce de ahí que eso sucedería también en el «juicio particular» de la muerte individual. Pero el texto habla de la verdadera doctrina del evangelio, que permanece, mientras que las falsas doctrinas son quemadas en el fuego. Su último argu-

mento de que Jesús presuponía la doctrina judía acerca del purgatorio y de que, por esta razón, no habló de él, constituye un doble *argumentum e silentio*, porque los judíos no conocían tal doctrina.

2. El verdadero fundamento de esta doctrina no es ni la Escritura ni la tradición, sino «la práctica de la Iglesia en cuanto a la oración y a la penitencia»⁶. En la Iglesia se habrían hecho desde un principio oraciones por los difuntos, y con el mismo fin se habrían realizado obras buenas, se habrían dado limosnas, se habrían efectuado actos de penitencia y se habría logrado vicariamente la indulgencia para la remisión de las penas temporales debidas por los pecados. La *Carta de la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe sobre algunas cuestiones relativas a la escatología* (17 de mayo de 1979) dice más claramente aún: «La Iglesia rechaza toda manera de pensar y hablar por la cual las oraciones de la Iglesia, sus ritos funerarios y los actos de culto ofrecidos por los muertos pierdan su sentido y se hagan incomprensibles, porque todo ello representa, en cuanto a su sustancia, un *locus theologicus*»⁷. Pero esto quiere decir (hablando bien a las claras): la teología existe para la justificación de las prácticas eclesiales. Según este método, no existe ninguna posibilidad de examinar determinadas prácticas de la Iglesia y de la piedad para ver si concuerdan con la Escritura y son conformes al evangelio.

3. Las citas que Schmaus hace de Padres preagustinianos prueban seguramente que ellos aceptaban que, para los creyentes, había un proceso de purificación después de la muerte, pero sin ningún carácter meritorio, sea de sus propios sufrimientos o de los actos de expiación vicaria realizados por los vivos en favor de ellos. Por eso, la Iglesia ortodoxa enseña que existe un estado intermedio en el que las almas pueden ser liberadas completamente de los tormentos que les causa su lejanía de Dios, pero no en virtud de una satisfacción propia, sino únicamente por la misericordia de Dios. Por esta razón, la Igle-

6. *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, Bonn 1985, 424 (versión cast.: *Catecismo católico para adultos*, Madrid 1992).

7. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 11, Bonn (17.5.1979). Cf. Ecclesia, 39/II (28.7.1979) 937s. En la audiencia general del miércoles 28 de julio de 1999, Juan Pablo II recordó que «el ‘infierno’ más que un lugar indica la situación de quien libre y definitivamente se aleja de Dios, fuente de vida y alegría, citando el n. 1033 del catecismo de la Iglesia Católica (2¹⁹⁹²) que lo define como un «estado de autoexclusión definitiva de la comunión con Dios y con los bienaventurados». Cf. Ecclesia 2959-2960 (21 y 28.8.1999) 23/1263: Audiencia General del miércoles 28 de julio de 1999. De manera semejante habla de la necesaria limpieza del ‘purgatorio’ (cf. CIC. n. 1031) en la del 4 de agosto de 1999, Ecclesia 2961 (4.9.1999) 15/1307; y del cielo como «relación viva y personal con la Santa Trinidad» (cf. CIC. n. 1026) en la del 21 de Julio 1999, Ecclesia 2957-2958 (7 y 14.8.1999) 26s/1214s. El autor me ruega explícitamente que deje constancia de ello [N. del T.]

sia ortodoxa conoce, sin duda, la intercesión en favor de los difuntos, pero no el sacrificio de la misa ofrecido por los difuntos.

4. Para los Reformadores la verdadera piedra de escándalo era la *justicia por las obras*, que de esta manera quedaba proyectada más allá de la muerte. En efecto, el purgatorio después de la muerte no es más que la continuación del camino de la penitencia recorrido antes de la muerte. Al final de ese camino se halla la perfección moral, cuya recompensa es la visión beatífica de Dios. Pero si ningún hombre puede justificarse ante Dios por sus propias fuerzas, méritos y obras, sino que «recibimos perdón del pecado y somos hechos justos ante Dios por gracia, a causa de Cristo, por medio de la fe» (Confesión de Augsburgo IV), entonces esto se aplica con tanta mayor razón a la vida después de la muerte. Por esta razón, los Reformadores, en su lucha contra el tráfico de indulgencias realizado por la Iglesia, rechazaron también la doctrina del purgatorio, que lo fundamentaba. Lutero escribió en 1530 su *Abrogación del purgatorio*⁸, y en los *Artículos de Esenalcalda* (segunda parte, art. 2) hablaba del «mercado de las misas en favor del purgatorio». Calvino rechazó terminantemente la doctrina del purgatorio: «El purgatorio es una perniciosa invención de Satanás, que deja sin valor alguno la sangre de Cristo, y que infiere una gravísima afrenta a la misericordia de Dios, disipa y destruye nuestra fe. Porque ¿qué otra cosa es su purgatorio [según la doctrina romana] si no una pena que sufren las almas de los difuntos en satisfacción de sus pecados? De tal manera que, si se prescinde de la fantasía de la satisfacción, al punto su purgatorio se viene abajo... La sangre de Cristo es la [única] satisfacción por los pecados de los fieles... y su expiación y purificación... El purgatorio es simplemente una horrenda blasfemia contra Dios»⁹.

5. Los argumentos teológicos en favor de la doctrina del purgatorio se encuentran, todos ellos, curiosamente distantes de la cristología, que es el centro de la teología cristiana. Se presentan sólo tesis antropológicas. Sin embargo, desde el punto de vista antropológico, la continuada existencia del alma sin el cuerpo es inconcebible. Sin embargo, se sigue diciendo hoy día: «La Iglesia mantiene la continuidad y permanencia de un elemento espiritual después de la muerte, el cual está dotado de conciencia y libertad, de tal manera que el ‘yo del hombre’ sigue existiendo, aunque en este periodo intermedio carezca de su plena corporeidad»¹⁰. Esta tesis, en vista de la unidad entre el cuerpo

8. M. Lutero, *Widerruf vom Fegefeuer* (1530), WA 30, II, 360-390.

9. J. Calvino, *Institutio Christianae Religionis* III, 5, 6.

10. Documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunas cuestiones de escatología, del 17 de mayo de 1979, 3.

y el alma en el hombre, es insostenible. Es refutada por la muerte del hombre, de su conciencia, de su conocimiento y de su voluntad. Un alma separada del cuerpo no es una persona. Tan sólo dentro de una perspectiva teocéntrica puede hablarse de una «continuada existencia del hombre», porque ante el Dios eterno todos los seres finitos se hallan eternamente presentes y, por tanto, la historia de Dios con los hombres puede continuar después de la muerte de estos.

2. La doctrina del sueño del alma

Lutero, después de algunas vacilaciones iniciales, se representó el estado de los muertos como un profundo «sueño», sin soñar, un sueño apartado del espacio y del tiempo, sin conciencia y sin sensaciones¹¹. Él no pensó antropológicamente, yendo de lo que pasa aquí a lo que ocurre allá; sino que pensó escatológicamente, yendo de lo que pasa allá a lo que ocurre aquí: cuando los muertos sean resucitados por Cristo en el último día, entonces no sabrán ni dónde están ni durante cuánto tiempo han estado muertos: «Por consiguiente, resucitaremos repentinamente en el último día, de tal manera que no sabremos cómo entramos en la muerte ni cómo lo hemos pasado mientras estábamos muertos».

En el último día Dios resucita al hombre entero, no sólo a su cuerpo sin alma:

Dormiremos hasta que él venga y llame a nuestro pequeño sepulcro y diga: ¡Doctor Martinus, levántate! Entonces resucitaré en un instante y seré eternamente feliz con él.

En cuanto tus ojos se ciernen, serás resucitado; mil años serán como si hubieras dormido media hora. Así como por la noche, cuando oímos las campanadas del reloj, no sabemos durante cuánto tiempo hemos estado dormidos, así también mil años transcurren mucho más deprisa aún durante la muerte. Antes de que uno quiera darse cuenta de dónde está, se habrá convertido en un hermoso ángel...

Puesto que ante la faz de Dios no hay cómputo del tiempo, mil años serán ante él como un solo día. Por eso, el primer hombre, Adán, estará tan cerca del último día como la persona que haya nacido la última antes de ese día... Porque Dios no ve el tiempo según su lon-

11. O. H. Pesch, *Theologie des Todes bei Martin Luther* II, 709-789; cf. P. Althaus, *Letzte Dinge*, 141ss; Id., *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1972, 343-349 (en especial p. 346s).

gitud, sino en sentido transversal... Para Dios todo ha sucedido de una sola vez.

Para Dios se halla todo en un solo montón...¹²

El hecho de que la muerte fuera convertida en «un sueño» tiene para Lutero dos significados: en primer lugar, la muerte perdió su poder sobre el hombre; en segundo lugar, la muerte no es ya lo último. Ambos significados presuponen la resurrección de Cristo de entre los muertos. La muerte tuvo que ceder su poder sobre el hombre, entregándolo al Cristo resucitado. Para los creyentes conserva aún su fisonomía, desde luego, pero no mantiene ya su poder¹³. No es ya el fin, sino la puerta para la resurrección. Sirviéndose de la imagen de la cabeza y del cuerpo, Lutero compara la muerte y la resurrección con el proceso del nacimiento: la cabeza ha salido ya, el cuerpo la sigue, porque se tira de él después. Cristo renació ya para la vida eterna, y los suyos le siguen¹⁴.

¿Cuánto tiempo trascurrirá desde el momento de la propia muerte individual hasta la resurrección escatológica de los muertos? ¿Qué ideas me vienen, cuando pienso en «la larga noche de la muerte» (P. Gerhardt)? Lutero no responde proyectando el tiempo y el espacio de los vivos sobre la pervivencia del alma, como se hace en la doctrina acerca del purgatorio, sino con las expresiones que se aplican al tiempo de Dios: «De repente, en un abrir y cerrar de ojos» (1 Cor 15, 52). El «último día» es el «día del Señor», y el tiempo de Dios es el tiempo del presente eterno. Si los muertos no se encuentran ya en el tiempo de los vivos, sino en el tiempo de Dios, entonces los muertos existen en el presente eterno de Dios. ¿Cuánto tiempo trascurrirá entonces desde la muerte de una persona en el tiempo hasta la resurrección escatológica de los muertos? Respuesta: ¡precisamente un solo instante! Y cuando se pregunta: ¿dónde están los muertos «ahora», con arreglo a nuestro tiempo?, entonces habrá que responder: se encuentran ya en el mundo nuevo de la resurrección y de la vida eterna de Dios. Y así, Cristo dijo a quien estaba muriendo en una cruz junto a la suya: «Hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23, 43). Y ese hoy es el hoy eterno de Dios.

12. M. Lutero, *Predigt am I G. Sonntag nach Trinitatis (im Hause)* (1533), WA 37, 151; Id., *Predigt am 24. Sonntag nach Trinitatis* (1532), WA 36, 349; Id., *Epistelauslegung Petr und Jud* (1523-1524), WA 14, 70s. De manera parecida el Corán, Sura 10, 46ss; 46, 35: «Siendo el espacio de tiempo entre la muerte y el juicio final inconsciente, el resucitado tiene la impresión de que el juicio tiene lugar inmediatamente después de su muerte».

13. M. Lutero, WA 36, 547. Cf. el himno EKG 76, 3 de Lutero: «Jesucristo, Hijo de Dios, ha venido a nuestro mundo y ha borrado el pecado, privando a la muerte de todo su derecho y poder; ya no le queda nada por tanto a la figura de la muerte ¡ha perdido su agujón, aleluya!».

14. M. Lutero, WA 36, 548.

3. ¿Hay una «resurrección en la muerte»?

Algunos teólogos católicos modernos (K. Rahner, J. Pohier, G. Greshake, G. Lohfink y otros) desarrollaron un interesante «enfoque propio del pensamiento» en esta dirección¹⁵. Se acercaron mucho a Lutero. Partieron de que no es la vida no vivida del alma, sino la vida vivida realmente por una persona, en cuerpo y alma, la que es reconciliada, redimida y transfigurada por Dios. Dios no está interesado en la vida no vivida del alma, sino en la vida realmente vivida de toda la persona. Ahora bien, durante su vida, una persona va creciendo desde sí hacia el mundo, y el mundo va creciendo hacia el interior de esa persona. La salvación no separa lo que Dios ha reunido en esa vida. Por eso, las visiones de la esperanza de salvación tienen que abarcar también al mundo: la salvación se entiende integralmente, no como «bienaventuranza del alma», sino como «resurrección de los muertos». Porque la resurrección de los muertos forma parte de la «nueva Tierra» de Dios, en la cual ya no habrá muerte. La escatología universal no puede reducirse a la escatología individual, sino que, por el contrario, abarca esta última.

Pero ¿cuándo acontece esta resurrección integral de los muertos? El *Catecismo holandés* de 1966 afirma: «La vida después de la muerte es ya algo así como la resurrección del nuevo cuerpo. Este cuerpo de resurrección no se compone de las moléculas disueltas en la tierra... Comienza a despertar un hombre nuevo»¹⁶. El *Nuevo libro de la fe cristiana*, de 1973, lo dice con mayor precisión: «La resurrección individual de entre los muertos tiene lugar con la muerte y en la muerte»¹⁷. Pero ¿cómo habrá que imaginarse una «resurrección en la muerte»? El punto de partida tendrá que volver a ser escatológico: el «último día» no es sencillamente del último día cronológico del calendario, sino que se trata escatológicamente del «día del Señor», o sea, el Día de todos los días. Si este es el día de la resurrección de los muertos, entonces aparecerá con total simultaneidad para todos los muertos, cualquiera que sea el tiempo en que estos hayan fallecido; aparecerá

15. K. Rahner, *Fegfeuer, Schriften zur Theologie XIV*, Einsiedeln 1980, 435-449; Id., *Über den «Zwischenzustand»*, *Schriften XII*, Einsiedeln 1975, 455-466; G. Greshake-G. Lohfink, *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit* (QD 71), 4^a edición y siguientes, Freiburg 1982; J. Ratzinger, *Eschatologie-Tod und Ewiges Leben*; H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie* (QD 90), Freiburg 1980.

16. *Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus*, Nijmegen-Utrecht 1968, 525 (versión cast.: *Manual del Catecismo holandés*, Barcelona 1972).

17. C. Schütz, *Vollendung*, en J. Feiner-L. Vischer (eds.), *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, Freiburg 1979, 541s.

«en un solo instante», es decir, diacrónicamente. Si esto está en lo cierto, entonces podrá afirmarse también inversamente que todas las horas individuales de la muerte, durante ese tiempo, conducen directamente a ese eterno «día del Señor».

Si para Dios no existe el tiempo terrenal en el que unas personas se suceden a otras, entonces todas las personas, cualquiera que sea el tiempo terrenal en que hayan muerto, se encontrarán con Dios al mismo tiempo, a saber, en el tiempo de Dios, que es el presente de la eternidad.

Con este «ensayo del pensamiento», se pretende superar la diferencia existente entre la inmortalidad del alma, por un lado, y la resurrección del cuerpo, por el otro. La idea de un estado intermedio del alma –sin el cuerpo– en el purgatorio se vuelve superflua. Puesto que entonces se vuelven también superfluas las indulgencias y las misas por los difuntos, la Congregación para la doctrina de la fe rechazó en su escrito doctrinal de 1979 la idea de una «resurrección en la muerte»¹⁸. Sin embargo, según *Karl Rahner*, no es una herejía el sostener la opinión de que «la única y total consumación del hombre, según el ‘cuerpo’ y el ‘alma’ se produce inmediatamente con la muerte; de que la ‘resurrección de la carne’ y el ‘juicio general’ tienen lugar ‘a lo largo de’ la historia temporal del mundo, y de que ambos coinciden con la suma de los juicios particulares de los individuos»¹⁹.

No obstante, contra la identificación de la muerte personal con la resurrección escatológica de los muertos se alzan también otras objeciones. Aunque los hombres, después de la muerte, no están sometidos ya a las categorías de tiempo y espacio propias de esta vida, sin embargo la consumación personal y la del mundo no tienen por qué coincidir. Si resucitáramos ya en nuestra propia muerte, entonces estaríamos redimidos de «este mundo irredento» y quedaría disuelta nuestra solidaridad corporal con esta tierra. Ahora bien, todo sepulcro que hay en esta tierra ¿no es acaso una señal de que los hombres y esta tierra se pertenecen mutuamente y de que sólo juntos serán redimidos? Sin la nueva tierra no hay tampoco «resurrección de la carne». Únicamente la nueva tierra ofrece la posibilidad de la nueva corporeidad de los hombres. Y si a la «resurrección individual en la muerte» se la denomina la «anticipación» histórica de la resurrección universal de los muertos, y si se afirma que la resurrección universal es la «consuma-

18. Congregación para la doctrina de la fe, *Documento sobre algunas cuestiones de la escatología*, del 17 de mayo de 1979, 5.

19. K. Rahner, *Über den «Zwischenzustand»*, 456.

ción» de la resurrección personal en la muerte, entonces se ha vuelto a introducir aquella distinción que se pretendía superar²⁰.

4. La comunión de Cristo con los vivos y con los muertos

La deficiencia de las ideas discutidas hasta ahora acerca de una vida después de la muerte reside en que toman como punto de partida bien el «yo» del hombre o bien la eternidad de Dios, pero no a Cristo. Ahora bien, es necesario partir de Cristo y relacionar todas las ansiedades y todos los deseos de los hombres con el único que puede dar valentía para la vida, esperanza en la muerte y consuelo para los que lloran la pérdida de un ser querido²¹.

En el centro de la escatología cristiana no se hallan ni el «yo» ni el mundo, sino Dios, que en Cristo nos abrió su futuro. Pero Cristo se encuentra en *el camino* hacia el reino de Dios. Él mismo es «el camino». Por eso, toda la escatología cristiana contiene no sólo la anticipación del futuro de Dios en Cristo, sino también la distinción a la que se ha denominado «reserva escatológica»²². Esta reserva dice que, aunque Cristo ha resucitado ya de entre los muertos, nosotros no hemos resucitado todavía. Cristo, por el poder de la gracia, quebrantó el poder del pecado, pero el final del dominio de la muerte está aún por llegar. Así que en Cristo hemos sido reconciliados, sí, con Dios, pero todavía vivimos y morimos en un mundo irredento y suspiramos juntamente con este mundo anhelando la nueva creación.

Por tanto, existe un «tiempo intermedio», a saber, el que media entre la resurrección de Cristo y la resurrección universal de los muertos. Ese tiempo no está vacío, como si fuera una sala de espera, sino que está henchido por el señorío de Cristo sobre los muertos y

20. G. Lohfink, *Geschichte und Vollendung*, en Greshake-Lohfink, *Naherwartung*, 197. Llama la atención que Greshake y Lohfink al exponer su tesis sobre la «resurrección en la muerte» (*«Auferstehung im Tode»*), no emplean el concepto escatológico de «resurrección de los muertos» (*«Auferweckung der Toten»*), sino el concepto quiliasta de «resurrección de entre los muertos» (*«Auferweckung von den Toten»*). Esto sólo puede significar que sólo resucitan los creyentes, mientras los demás continúan muertos.

21. Me remito a los tratados neotestamentarios: W. Thüsing, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen* (NTA. NS 1), Münster 1965; P. Hoffmann, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, 3^a edición y siguientes, Münster 1969.

22. E. Käsemann, *Sobre el tema de la apocalíptica cristiana primitiva*, en *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 217ss, quien a su vez toma estas ideas de E. Peterson. Cf. B. Nichtweiß, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg 1992, 228.

los vivos, y por la experiencia del Espíritu que vivifica. El señorío de Cristo «comienza» con su muerte y su resurrección. Su señorío «se consuma» cuando él destruye nuestra muerte y resucita a los muertos y finalmente entrega el Reino al Padre (1 Cor 15, 28). Así que Cristo, en la historia, se halla todavía en camino hacia su señorío sobre todas las cosas. «Ahora no vemos aún todas las cosas sujetas a él» (Heb 2, 8). El señorío de Cristo es por ahora la promesa del reino de Dios, pero el reino de Dios es la meta y la consumación del señorío de Cristo. Aquel que muere en la comunión con Cristo, muere en la comunión con quien está preparando el camino para la llegada del Reino. Si el pobre Lázaro está cobijado en el «seno de Abrahán», entonces está cobijado en quien es portador de la esperanza de Israel, pero todavía no en el mundo de una cumplida esperanza. Así que los cristianos se sienten cobijados en Cristo (Col 3, 3), el portador de la esperanza para todos los pueblos, pero no se hallan aún en el nuevo mundo futuro²³.

Para san Pablo, esa comunión con Cristo, el portador de la esperanza, no sólo se extiende a los vivos, sino también a los muertos. «Porque para esto murió y resucitó Cristo, para ser el Señor tanto de los muertos como de los vivos» (Rom 14, 9). Yo entiendo así estas palabras: al morir, Cristo se hizo el hermano de los que mueren. En la muerte, Cristo se hizo el hermano de los muertos. Como Resucitado, acoge en sí a los muertos y a los vivos, y los lleva consigo por el camino que conduce a la consumación del reino de Dios. Si lo entiendo como es debido, esto significa que los muertos están muertos y no han resucitado todavía, pero se encuentran ya «en Cristo» y con él se hallan en camino hacia el futuro de Cristo. Cuando él se manifieste en gloria, todos estarán a su lado y vivirán eternamente con él. Esto mismo quiere decir Pablo cuando afirma: «Ni la muerte ni la vida... podrán separarnos del amor de Dios, que es en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 8, 38s), porque ese amor de Dios, un amor incondicional y que se anticipa, es el comienzo de aquella gloria de Dios que resucita a los muertos y que destruye la muerte. La existencia de los muertos en la comunión con Cristo no es todavía una «resurrección de los muertos», sino que es sólo un «estar con Cristo»: «Tengo el deseo de partir y de estar con Cristo», dice Pablo (Flp 1, 23). Los muertos no están separados de Dios, tampoco están dormidos, pero no han resucitado aún, sino que se encuentran «con Cristo». ¿Qué puede significar esto?

23. Cf. los versos del himno *Breit' aus die Flügel beide...* (Sobre las amplias alas), 361, 8; y *Ich hang' und bleib' auch hangen an Christo als ein Glied...* (Estoy y sigo pendiente de Cristo como un miembro), 86, 6.

a) ¿Tienen los muertos tiempo en la comunión con Cristo?

Cuando se entiende el tiempo únicamente como el tiempo lineal de la vida humana —«desde la cuna hasta el féretro»—, entonces los muertos quedan fuera de él. Pero si lo entendemos en sentido relacional como el tiempo de Dios para la creación y como el tiempo de Cristo para los hombres, entonces también los muertos tienen «tiempo» en Cristo, porque Cristo tiene tiempo para ellos. La comunión con Cristo no deja que se queden yertos o que duerman, sino que él tiene en ellos sus propias posibilidades: «A los muertos se les anuncia el evangelio», dice la Carta primera de Pedro (4, 6), porque después de su muerte «Cristo fue y proclamó el mensaje a los espíritus que estaban en la prisión» (1 Pe 3, 19). El sentido de aquellas palabras que hablan de que «Cristo fue a los infiernos» y descendió al «reino de la muerte», reside en que él, por medio de su solidaridad con los muertos, contempla sus posibilidades salvíficas con respecto a ellos y de esta manera lleva esperanza a los muertos. En aquel mundo existe también un poder retroactivo del evangelio. Incluso los que murieron con anterioridad pueden llegar a la fe, porque Cristo fue adonde ellos. En la comunión con Cristo existe esa experiencia de las posibilidades divinas, a las que la muerte no puede poner límites. ¿Quién es más poderoso: la muerte o el Cristo resucitado? Por eso, también los muertos tienen tiempo, ciertamente no el de nuestra vida actual que conduce a la muerte, pero sí el tiempo de Cristo, y ese es el tiempo del amor, del amor que acepta, transfigura y endereza, del amor que conduce a la vida eterna. Este es un elemento de verdad que hay en la doctrina del purgatorio.

b) ¿Tienen los muertos espacio en la comunión con Cristo?

La comunión con Cristo tiene, como quien dice, dos semicírculos. Uno de ellos es la comunión con los vivos; el otro es la comunión con los muertos. El espacio vital de los vivos posee límites abiertos, lo mismo que el espacio de los muertos. Es verdad que nosotros, los que estamos vivos, no podemos imaginarnos el espacio de los muertos en la comunión con Cristo, porque no hemos experimentado aún ese espacio. Pero estamos «seguros» de que, a causa de nuestra muerte, no quedaremos desligados de esa comunión, sino que únicamente «nos trasladaremos» al otro sector, y experimentaremos entonces la comunión con Cristo desde allí.

En la comunión de Cristo con los muertos y con los vivos existe también una comunión permanente e indestructible entre los vivos y los muertos. No es una «comunión de expiación», pero sí de amor, porque es una comunión en la esperanza común. Ante Dios, los vivos y los muertos se hallan en la misma situación. Los muertos no están perdidos, pero tampoco salvados definitivamente. Ellos se encuentran, juntamente con los vivos, en la misma esperanza y también en el mismo peligro. Esto es seguramente lo que quiso decir *Walter Benjamin* con sus oscuras palabras: «Tampoco los muertos estarán seguros ante el enemigo, cuando él venza. Y ese enemigo no ha cesado de vencer»²⁴. La separación entre el más acá y el más allá, causada por la muerte, no queda superada en nosotros, ni en el mundo ni en el reino de los espíritus, pero sí en el Cristo resucitado. Por eso, en él permanecemos indestructibles y unidos de manera inolvidable con los muertos en un amor recíproco y en una común esperanza. En Cristo se da una permanente presencia de los muertos con nosotros, los vivos. Nos une la esperanza común en el futuro de la vida eterna y de la nueva creación. Es verdad que todavía no se nos ha manifestado qué es lo que nosotros hemos de ser –y lo que ellos han de ser–, pero cuando él se manifieste, le veremos tal cual es y seremos semejantes a él (1 Jn 3, 2), y yo añado: nos veremos unos a otros, tal como hemos de ser entonces en la omnipresencia de Dios.

c) La comunión con los muertos

La esperanza en la resurrección no sólo tiene un significado para los muertos, sino también para los vivos²⁵. Este significado ha llegado a sernos extraño actualmente. Es verdad que hoy día somos atormentados también por el dolor y la aflicción. Casi sin decir palabra, sufrimos bajo los dolores del pasado, a los que todavía no nos hemos hecho. Pero apenas percibimos aún los sufrimientos, ya irreparables,

24. W. Benjamin, *Illuminationen. Ausgewählte Schriften I*, Frankfurt 1961, 270s. Der «Feind» ist der Antichrist: «Der Messias kommt ja nicht nur als der Erlöser; er kommt als der Überwinder des Antichrist». El *enemigo* es el anticristo. El Mesías viene no sólo como liberador, sino también como vencedor del anticristo (versión cast.: *Illuminaciones I-IV*, Madrid 1990-1993).

25. Cf. respecto a lo siguiente, *Unsere Hoffnung. Ein Beschlüsse der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, en *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg 1976, en especial 88ss. Además. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, cap. 2, § 6, Mainz 1992, 103ss (versión cast.: *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid 1979).

de los muertos. Se ha levantado un muro de silencio entre nosotros y los muertos, un muro a través del cual es difícil abrirse paso. ¿Quién siente la callada protesta de los muertos contra la indiferencia de los vivos? ¿Quién es consciente ya de que los muertos no llegan al descanso mientras no experimentan que se les ha hecho justicia?

Estas experiencias son las que condujeron al origen de una «teología política» en la Alemania de la posguerra. Conocíamos la extensas sombras de Auschwitz y oímos los clamores de los que habían sido reducidos al silencio. Nos hicimos conscientes de que hemos de vivir y actuar en comunión con las víctimas del «holocausto» y teniéndolas bien presentes. Llegó a ser clásica la pregunta formulada por la «Teoría crítica» de la Escuela de Frankfurt: ¿Triunfarán definitivamente los asesinos sobre sus víctimas? ¿La muerte de esas víctimas será su final? «La teología es –como decía entonces Max Horkheimer– la esperanza... de que la injusticia no puede tener la última palabra... [Es la] expresión de un anhelo, del anhelo de que el asesino no llegue a triunfar sobre la víctima inocente»²⁶.

Es profundamente inhumano reprimir la cuestión acerca de la vida de los muertos. Para quien olvide el derecho de los muertos, la vida de sus hijos le resultará también indiferente. No hay tampoco ninguna felicidad en el presente ni ningún progreso social hacia un futuro mejor de la humanidad que compense las injusticias sufridas por los muertos. Aquel que sea indiferente hacia los muertos, llegará a ser finalmente cínico con sus hijos.

En esta situación, el confesar la esperanza en la resurrección de los muertos significa mantener la comunión con estos y profundizar en ella con una solidaridad que sabe recordar. La comunión con Cristo se entendió siempre como una comunión de los vivos y los muertos. Muchos rituales antiguos lo atestiguan. En el día de la conmemoración de todos los fieles difuntos, los católicos visitan las tumbas de sus muertos, y muchos evangélicos lo hacen en el último domingo del año litúrgico (conocido en Alemania como el «domingo de los difuntos»). En la mañana de Pascua, muchos evangélicos y católicos celebran la resurrección de Cristo, haciéndolo a la salida del sol, en los cementerios. En las aldeas alemanas antiguas, la iglesia se hallaba en el centro de la aldea, y alrededor de la iglesia se encontraba el cementerio. Cuando la gente acudía al culto divino, el domingo por la mañana, visitaba las tumbas de los difuntos, y en la celebración del culto se tenía bien presente a los muertos.

26. M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gunnior*, Hamburg 1970, 61s (versión cast.: *Anhelo de justicia, teoría crítica y religión*, Madrid 2000).

Así pues, ¿dónde encontramos y cómo experimentamos la cercanía de los muertos? ¡En la comunión con Cristo! Siempre que ese amor incondicional de Dios se acerca a nosotros, allí están cerca también de nosotros los difuntos, a quienes amamos. Cuanto más nos acerquemos a Cristo, más profundamente llegaremos a estar en comunión con los difuntos. Ahora bien, Cristo está presente en el evangelio, en la eucaristía y en medio de la comunidad de los hermanos y hermanas. En el culto divino celebrado por las comunidades latinoamericanas de base, cuando se mencionan los nombres de los muertos, de los desaparecidos y de los mártires, la comunidad entera exclama: «¡Presente!». Los difuntos están presentes en la comunidad de Cristo. Pero Cristo está también presente en el más insignificante de sus hermanos y hermanas, en los pobres, en los hambrientos y en los encarcelados (Mt 25, 31-46). Aquel que llega a hacerse hermano y hermana de esas personas, va creciendo en la comunión con Cristo, y en esa comunión va acercándose a los difuntos. Nosotros no tenemos que hacer nada para conseguir la redención de las almas del purgatorio, porque Cristo satisfizo ya por ellas, y ellas se encuentran ya cobijadas en su amor. Pero no debemos olvidarlas ni debemos eliminarlas de nuestro recuerdo. Este pudiera ser el sentido más profundo de la tradición eclesial de interceder por los difuntos y de dar limosnas en favor de ellos: nos acercamos a los difuntos en la comunidad eucarística y en la comunión con los pobres. Los difuntos están a nuestro lado, siempre que el Espíritu de vida se apodera de nosotros y nos hace felices. La comunión de los vivos con los muertos es la puesta en práctica de la esperanza de la resurrección.

Si la esperanza personal en el futuro la concebimos de esta manera tan exclusivamente cristológica, entonces surge naturalmente la pregunta de si esa esperanza se aplica únicamente a los cristianos, que por su fe se encuentran ya «en Cristo» y que, por tanto, pueden esperar que en su futuro han de estar también «con él», o si puede aplicarse asimismo universalmente a todas las personas.

En la teología moderna se establece a menudo la siguiente distinción: si crees, entonces puedes tener esa esperanza; pero si no crees, no puedes. Tan sólo los creyentes están cobijados en Cristo y estarán también con él en el futuro de su Reino. Los que no creen o los que depositan su esperanza personal en algo o alguien distinto, no verán el futuro de Cristo. A cada uno lo suyo. No se pretende convertir *post mortem* en cristianos, en contra de su voluntad, a todos los hombres.

La Declaración de Lausana, formulada por teólogos evangélicos conservadores, afirma que «los que rechazan a Cristo, repudian el gozo de la salvación y se condenan a sí mismos a la eterna separación de

Dios». Por consiguiente, no sólo son condenados por Dios, sino que se condenan también a sí mismos. ¿Será esto conceivable teológicamente? ¿Podrá una persona *condenarse a sí misma*, y otra persona podrá redimirse a sí misma aceptando a Cristo? Si así fuera, entonces las decisiones de Dios dependerían de la voluntad de los hombres. Dios se convertiría en el auxiliar que ayuda a que se cumplan los deseos de los hombres que deciden sobre su propia suerte. Si puedo condenarme a mí mismo, entonces yo soy mi propio dios y juez. Esto, en sus últimas consecuencias, es una postura atea. Asimismo, la concepción, más reciente, de algunos evangélicos conservadores acerca de una *conditional immortality* (inmortalidad condicional), según la cual nadie tendrá vida después de la muerte a menos que crea y Dios le dé vida eterna, mientras que todos los demás seguirán estando muertos, es una concepción que a mí no me parece muy provechosa, porque excluye el juicio de Dios. Los que cometan asesinatos masivos se alegrarían quizás de esta solución, porque entonces no tendrían que responder ante el tribunal de Dios. También la concepción de los *anihilacionistas*, que piensan que los incrédulos no van a parar a un infierno sin fin, sino que sencillamente son aniquilados (*annihilated*) y caen en la nada eterna, me parece a mí que es incompatible con la futura omnipresencia de Dios y su fidelidad a sus criaturas. El que los perdidos «desaparezcan» se ajusta bien a las horribles experiencias que se han vivido de los escuadrones de la muerte y de las dictaduras militares, pero no se ajusta a Dios. El Dios de la Biblia es el Creador, pero no es a la vez el Aniquilador, como el dios hindú Shiva²⁷.

La tradición cristiana introdujo aquí algunas veces la distinción entre la «primera resurrección» (Ap 20, 6) y la «segunda resurrección»: los creyentes se manifestarán con Cristo en su parusía (Col 3, 4) y reinarán con él en su Reino. Pero todos los seres humanos serán resucitados después para comparecer en el eterno juicio de Dios. Por eso, a la «primera resurrección» se le llama «la resurrección bienaventurada», pero a la segunda no. La resurrección de los creyentes para el reino de Cristo es una «resurrección de entre los muertos»; la segunda será únicamente una «resurrección de los muertos». Esta distinción presupone un reinado intermedio de Cristo, de carácter milenarista, antes del fin universal del mundo. Sin embargo, deja que subsista inmutada la resurrección universal de los muertos «para el juicio», en la

27. Este apartado se refiere a las tesis de J. Stott, *Evangelical Essentials. A liberal-evangelical Dialogue*, Downer Groves ILL 1988, 312ss, y la equilibrada respuesta de S. J. Grenz, *Theology for the Community of God*, Nashville TN 1994, 831ss. Para una ulterior discusión de las preguntas referentes al juicio de Dios y el infierno cf. el cap. 20, apartado 6 en este libro.

forma legalista que tiene en Dn 12, 2, y por tanto refiere el evangelio de Cristo únicamente a los creyentes, y en cambio refiere la ley de Dios a todos los hombres. Esta es una solución profundamente insatisfactoria, porque, por un lado, da inseguridad a la esperanza de los cristianos (¿quién sabe si realmente puede contarse entre ellos?) y porque, por otro lado, entrega no sólo al resto del género humano, sino también a todos los que vivieron antes de Cristo al veredicto negativo del juicio divino, sin esperanza alguna.

Pero la distinción puede entenderse también en el sentido de que la «primera resurrección» es el comienzo de la «resurrección universal de los muertos» y de que la segunda resurrección es la meta de la primera. Puesto que la resurrección personal de los muertos, contemplada cósmicamente, significa la «aniquilación de la muerte» y el que esta «sea devorada por la victoria de la vida», vemos que esta victoria sobre la muerte obtenida por la vida eterna comienza ya aquí con Cristo y es experimentada por los suyos aquí en el Espíritu de vida y allá en la vivificación de sus cuerpos. Así lo expuso Pablo en 1 Cor 15, 23-26, presentándolo como el «orden» del proceso de la resurrección: «Cristo como las primicias, luego los que pertenecen a Cristo, cuando él venga... El último enemigo en ser suprimido es la muerte».

Si se contempla todo ello como un proceso, entonces la esperanza de los cristianos no es exclusiva ni particular, sino que se trata de una esperanza inclusiva y universal en la vida que vence a la muerte. No se aplica sólo a los cristianos, sino a todo ser vivo, que quiere vivir y ha de morir.

5. ¿Vivimos una sola vez en esta tierra?

Aunque un alma que no puede morir no nace tampoco, desde tiempo inmemorial la idea del alma inmortal ha estado asociada a menudo con la idea de la trasmigración de las almas, de que vuelven a nacer y de que se reencarnan en formas incesantemente nuevas. Todo lo vivo surge y luego pasa. ¿Por qué no iba a surgir de nuevo y luego a volver a pasar? Si no se contempla la individualidad de una vida, sino que se observa su natural participación en el contexto más amplio de la vida en esta tierra, entonces la idea de la unicidad irremisible de cada vida es más bien una idea nueva y peculiar, pero no la impresión del eterno retorno de la vida en formas incesantemente nuevas. La denominada doctrina de la reencarnación –la expresión no es muy acertada– forma parte de la sabiduría propia de las sociedades pre-moder-

nas y no-modernas. Está afincada en el hinduismo, en el budismo y en el jainismo, al igual que en las más recientes doctrinas del espiritismo, de la teosofía, de la psicología transpersonal y en el movimiento de la «Nueva era» (*New Age*). Platón y Plotino, Lessing y Goethe la profesaban. Hoy día esta doctrina parece obvia a algunos investigadores de la muerte, que tratan de interpretar las visiones de personas que han sido reanimadas. ¿Con anterioridad a esta vida hemos vivido ya una o varias veces? ¿Después de esta vida viviremos todavía una o varias veces más? ¿O con esta vida muere también el «yo», de tal manera que –en el caso de que tuviera lugar una reencarnación– no tendríamos ninguna posibilidad de reidentificación? En el presente contexto no vamos a ofrecer ninguna visión de conjunto de las diversas doctrinas acerca de la reencarnación –esas exposiciones existen ya en abundancia²⁸–, sino que nos limitaremos a efectuar una confrontación objetiva de índole teológica.

1. Toda doctrina de la reencarnación sitúa la vida individual en una comunidad más amplia de generaciones, a menudo en una comunidad solidaria, concebida cósmicamente, de todos los seres vivos y de todas las cosas: todos están emparentados con todos. No mates a un animal, ¡podría habitar en él el alma de uno de tus antepasados! No cometas ninguna injusticia contra un ser vivo, ¡quizás en tu próxima vida tú serás ese ser! Si se contempla las almas de los hombres, de los animales y de las plantas en el amplio contexto de la gran alma del mundo, entonces se vive en un cosmos animado por el alma. Cada individuo puede retornar en cualquier otro, porque ha surgido de cualquier otro. Por eso, cada individuo ha de poder reconocerse en todos los demás. Es verdad que hay maestros que limitan lo de volver a nacer a la reencarnación en seres humanos. Pero en el fondo hay que partir de que «todo es afín en lo más íntimo», y de que, por tanto, cualquiera puede reencarnarse en cualquier otra cosa y de que, en consecuencia, ha de reconocerse también a sí mismo en ella. Toda vida espiritual es vivida en la presencia de espíritus, porque ellos están en todas partes y se hallan presentes en todo.

En contraste con esto, las religiones abrahámicas dedujeron del hecho de hallarse ante un Dios personal la singularidad única de la persona humana, de que la vida individual se vive de una vez para siempre y de que no es posible hacer que esa vida retorne. Los seres humanos no son «parte de la naturaleza», sino «imagen y semejanza del Dios invisible». En virtud de su relación con Dios, los hombres están situados por encima de la cohesión natural con todos los demás seres vivos (Sal 8,

28. G. MacGregor, *Reinkarnation und Karma im Christentum* I, München 1985; R. Hummel, *Reinkarnation. Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und das Christentum*, Mainz-Stuttgart 1988; H. Küng, *Ewiges Leben?*, 83-96.

6s) y recibieron el encargo de dominar la tierra (Gn 1, 26). Quedó de esta forma eliminada la idea de la «madre tierra», que respalda la impresión del eterno retorno del nacimiento y de la muerte. «Ante Dios» cada vida es singularísima y una «idea única y propia de Dios». Dios crea originales, no réplicas; crea singularísimamente y nunca se repite. Esta premisa conduce al concepto de la individualidad de cada persona humana, de la originalidad de cada forma de vida y de la singularidad de cada momento vivido.

Partiendo de este punto de vista, habrá que preguntarles a los que creen en la reencarnación si su doctrina no reduce de manera muy considerable el número de almas, y si la pretensión de haber vivido ya varias veces y de volver a nacer constantemente no representa un tremendo desplazamiento de otras personas, a las que se aleja de sus respectivas vidas. ¿A quién se hace referencia cuando se menciona el nombre de una persona? De la impresión de que la vida se repite ¿nace simpatía hacia todas las demás formas de vida o nace indiferencia, porque todas son diferentes? Inversamente, la doctrina de la reencarnación nos lleva a preguntar a las religiones abrahámicas si su realce personal de los seres humanos no destruirá la conexión natural de sus vidas y no los convertirá en destructores de la tierra, que es la madre de todos los seres vivientes. La tajante distinción entre persona y naturaleza es hostil a la vida. El hombre, como persona «ante Dios», forma también parte de la naturaleza. Ella le representa ante Dios. El hombre, como parte de la naturaleza, es también persona ante Dios. La representa ante Dios. El moderno concepto individualista de la persona debería ser sustituido por el anterior concepto hipostático de la persona, a fin de volver a ver conjuntamente a la persona y a la naturaleza. Más allá de ambos nos lleva la idea de la comunidad: en cuanto personas, los seres humanos son seres comunitarios. La personalidad y la socialidad son dos facetas de la esencia humana. Pero, como seres comunitarios, los hombres son siempre también seres naturales y existen en comunidad con otros seres naturales de esta tierra. La idea de la comunidad de creación compartida por todas las criaturas expresa este hecho en su aspecto espacial. En la doctrina de la reencarnación subyace una idea temporal correspondiente de la sucesión de generaciones, y no sólo de generaciones humanas. Estas ideas fundamentales me parece que no son incompatibles. Hoy día es incluso vitalmente necesario compaginar entre sí fructíferamente la comprensión oriental de la naturaleza y la comprensión occidental de la persona²⁹.

29. J. Moltmann, *Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt*, München-Mainz 1989, especialmente 112ss (versión cast.: *La justicia crea futuro*, Santander 1992).

2. Toda doctrina de la reencarnación tiene que afrontar la cuestión de cómo explicar que se mantenga la identidad del alma en medio del cambio de sus formas de vida³⁰. Si vuelvo a nacer como ser humano, entonces se conservará la identidad humana de mi alma. Pero si vuelvo a nacer como animal, o si morí antaño como una planta, entonces esa identidad no puede mantenerse. Si tengo la impresión de que «yo he existido ya una vez», entonces he de ser capaz de identificar mi «yo». Por consiguiente, ese «yo» no puede ser mortal. Pero si mi «yo» pertenece a esta vida, entonces pasa también juntamente con esta vida, y no podré reconocerme a mí mismo, si es que vuelvo a nacer alguna vez. Si mis sentimientos de felicidad y de dolor se remontaran a las experiencias habidas en una vida anterior, entonces esa vida anterior –y no sólo mi alma– tendría que repetirse en mi vida actual. Pero en ese caso aquella vida anterior no puede estar muerta.

Según una antigua doctrina hindú, tampoco el alma «trasmigra» realmente. Eso es una idea personal. Si mi *atman* es inmortal, entonces es también inamovible en su verdad y permanece siempre igual a sí mismo. Es verdad que la *Bhagavadgita* dice (II, 22):

Así como los humanos se alegran
del vestido nuevo y se despojan del viejo,
de la misma manera el alma cambia siempre
los cuerpos viejos por los nuevos.

Pero si el alma no tiene realmente individualidad ni personalidad, entonces no es tampoco un sujeto que «trasmigra» o «se cambia» de vestidos. Por el contrario, el sujeto mismo pertenece al ciclo de los nuevos nacimientos y ha de disolverse para encontrar redención. En el budismo, la idea de una «trasmigración de las almas sin un alma» se desarrolló ulteriormente: «Aquel que nace de nuevo ¿es el mismo que el que se marcha o es otro distinto? Ni es el mismo ni es otro distinto... Aparece una manifestación, otra distinta desaparece, pero todas ellas se van alineando entre sí de manera ininterrumpida. De este modo, no se llega ni a la misma persona ni a otra persona distinta en la constitución final de la conciencia»³¹. En el antiguo mundo hindú, las reencarnaciones se conciben como una maldición para las almas, que están encadenadas a esa absurda rueda de nuevos nacimientos. La redención existe únicamente cuando las almas no vuelven ya a nacer de

30. R. Hummel, *Reinkarnation. Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und das Christentum*, 29. H. Küng, *Ewiges Leben?*, 87s.

31. Citado por R. Hummel, *Reinkarnation. Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und das Christentum*, 57.

nuevo, es decir, cuando llegan al «nirvana». Tan sólo en el pensamiento personal del mundo occidental y por influencia también de nuevos pensadores hindúes, las reencarnaciones se conciben como maravillosas ampliaciones de las posibilidades de vivir más allá de la muerte. Pero esta interpretación presupone la identidad del alma y su capacidad para identificarse a sí misma en las formas de vida incesantemente nuevas. La occidental «ansia de vivir», que se expresa en todo ello, no tiene absolutamente ningún carácter hindú, por no decir que «carece de iluminación».

3. En el antiguo mundo hindú, la reencarnación forma parte de la «rueda de nuevos nacimientos», y representa –según la doctrina del «karma»– la retribución por las buenas y las malas acciones realizadas en una vida. En el mundo europeo de hoy día, la reencarnación forma parte del principio educativo y evolutivo del mundo moderno. La antigua doctrina del «karma» representa la inexorable e ineludible conexión entre lo que se hace y lo que a uno le sucede: «Tal como se obra, así le va a uno después de la muerte». «Si se roba trigo, entonces se convierte uno en una rata»³². La conexión es despiadada, porque no puede quedar rota por ningún poder del mundo y por ningún dios. Pero, en la interpretación occidental, la reencarnación nos dará una «segunda oportunidad» «para cumplir las tareas que en esta vida no pudimos o no quisimos realizar», tal como lo desea *Elisabeth Kübler-Ross*³³. Si la próxima vez lo hacemos mejor, llegaremos por ese camino a la perfección. «Poco a poco se elevan y van ascendiendo cada vez más por la escalera del progreso. Esta mejora tiene lugar mediante las encarnaciones como ser humano, que también pueden experimentarse como expiación o como misión. La vida material es una prueba por la que los espíritus tienen que pasar repetidas veces para alcanzar cierto grado de perfección», dice el espiritista *Allan Kardec*³⁴.

Si esta vida se halla sometida únicamente a la maldición del acto malo, entonces es un «lugar de castigo». Si se halla sometida a la coerción de la prueba, entonces es un «purgatorio». En ambos casos el principio del rendimiento destruye la frágil belleza y la felicidad de esta vida. Si cada cuerpo es tan sólo una fase de transición y una envoltura del alma en migración, ¿cómo podré amar entonces mi existencia aquí y ahora? ¿No estaré siempre con mi alma en otro lugar distinto?

32. Citado en *ibid.*, 42.

33. E. Kübler Ross, *Über den Tod und das Leben danach*, Melsbach 1987 (versión cast.: *Sobre la muerte y los moribundos*, Barcelona 2000).

34. A. Kardec, *Das Buch der Geister*, Freiburg 1987 (versión cast.: *El libro de los espíritus*, Barcelona 2002).

Si esta vida no es más que un simple medio para llegar a un fin, ¿no dejará de ser bella y significativa en sí misma?

4. La doctrina del «karma» se halla cercana y, a la vez, alejada de las religiones abrahámicas. La ley del acto y de lo que a uno le sucede era conocida y aceptada tan universalmente que aparece por doquier: «Tal como se actúa, así llega uno a ser», y: «Lo que el hombre siembra, eso cosechará» (Gal 6, 7s). La ley se extiende también sobre las generaciones: «Los padres comieron las uvas agrias y los dientes de los hijos sufren la dentera» (Jr 31, 29). Lo mismo que el «karma», la conexión bíblica entre el acto y lo que a uno le sucede es una ley inmanente del mundo, y no un castigo divino por una culpa humana. Los actos repercuten sobre sus autores y –más allá de ellos mismos– también sobre la comunidad de las familias y de las generaciones. Los modernos especialistas en hinduismo designan el «karma» como una «causalidad retributiva» o como un «principio cósmico de la retribución»³⁵. Puede entenderse igualmente como un principio cósmico que pone en marcha el ciclo de los nuevos nacimientos. Pero, con ayuda de ideas occidentales personalizadas, puede entenderse también antropocéntricamente. Entonces «cada uno es el forjador de su propia dicha», y cada uno es su propio sepulturero. Cada hombre es responsable de su destino aquí y allá, puede salvar su alma o destruirla. Puesto que, según la doctrina del «karma», los actos imprimen su sello sobre el autor de los mismos, esto quiere decir en último término que cada uno es su propio hacedor. No se establece distinción entre el ser y el hacer, entre la persona y el obrar. Finalmente, la ley cósmica del «karma» explica las actuales discapacidades, enfermedades y padecimientos por la «culpa ‘kármica’» del alma encarnada o de sus antepasados. Cada sufrimiento es causado por un acto precedente. La creencia en el «karma» no tiene nada que ver con la fe en Dios. El hombre se halla a solas con sus acciones y sufrimientos, y con las condiciones previas y las consecuencias de los mismos.

Cuando los teólogos contraponen a la doctrina del «karma» el «principio cristiano de la gracia»³⁶, tienen que explicar qué significa esto. Para mí significa:

1. El Dios creador actúa contingente e históricamente, y crea en la historia «lo nuevo». Dios interrumpe constantemente la conexión entre el acto y lo que a uno le sucede, y deja sin vigor la ley del «karma».

35. Así H. Von Glesenapp y H. Von Stietencron, citado por R. Hummel, *Reinkarnation. Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und das Christentum*, 43s.

36. G. Greshake, *Seelenwanderung oder Auferstehung? Ein Diskurs über die eschatologische Vollendung des Heils*, en *Gottes Heil-Glück der Menschen*, Freiburg 1983, 241s.

A esta interrupción en la cual sucede lo nuevo, nosotros la llamamos «gracia»: «Su gracia es nueva todas las mañanas».

2. La remisión de la culpa no significa dispensar del castigo, sino dejar sin vigor la ley del acto y de lo que a uno le sucede. Por eso, el hombre, en este acontecer creador, es «justo sin las obras de la ley» y es salvado sin que se tengan en cuenta las consecuencias de sus obras.

3. Además significa que no tiene lugar aquel juicio que consiste en las consecuencias de la acción mala. Aquel que enseña el «principio de la gracia» no puede enseñar a la vez que el «Juicio final» es una ley apocalíptica del «karma». Si en el «Juicio final» fuéramos juzgados únicamente por nuestros actos, entonces el resultado del proceso judicial estaría en nuestras manos y seríamos nosotros mismos los que decidiríamos sobre nuestra salvación o condenación. Por consiguiente, podemos hacer con el juicio lo que queramos y no necesitamos para ello la existencia de ningún Dios. Tenemos que conocer únicamente la ley y querer o no las consecuencias de nuestra conducta. Un Dios que tenga que atenerse a esa ley o que únicamente deba ejecutarla, no es ni libre ni divino, sino un siervo de su ley y un funcionario ejecutor de nuestras decisiones. Sin embargo, el juicio supremo es la palabra del libre y creativo amor de Dios.

4. Finalmente, «el principio de la gracia» distingue de manera muy clara y, por cierto, cualitativamente entre la persona y el acto. Según este principio, el acto malo es condenado, pero la persona es absuelta. La persona no queda ya enredada en su acción ni es juzgada según sus obras, sino que es liberada de ellas y restituída en su dignidad. La persona es más que la suma de sus obras y más que la suma de sus sufrimientos. Por eso, «ser» es más importante que «hacer» y «tener».

6. El futuro de la vida echada a perder: algunos pensamientos personales

1. En nuestra vida muchas cosas permanecen inacabadas. Habíamos comenzado algo, pero no llegamos a terminarlo. Elaboramos un proyecto para nuestra vida, pero se vino abajo. Se nos prometió vida, prometimos vida, pero las promesas no se cumplieron. Hemos fracasado. Los dolores dejaron heridas que apenas se curaron superficialmente. Pasaron los instantes de felicidad; nos habría gustado retenerlos, quisimos permanecer en ellos, pero sólo quedó tristeza y duelo. La vida aquí ¿cómo podrá ser una vida «consumada» y completa? Todo queda en suspenso y sin acabar. Morimos sin haber recibido respon-

ta a la pregunta que somos nosotros mismos durante el tiempo de nuestra vida. Cualquiera que sea lo que nos hayamos imaginado por «vida eterna», lo cierto es que no puede ser la «eternización» de nuestros comienzos de vida y de las interrupciones experimentadas o queridas del vivir. ¿Podrá acontecer ya en la muerte la «resurrección» para la vida del mundo futuro, como piensan Lutero y los teólogos católicos recientes que hemos citado? Parecería entonces como si con la muerte se interrumpiera esta vida terrena y fragmentaria y fuera a quedar absorbida por otra diferente y divina. Pero no nos las hemos arreglado aún con esta vida. Por «infierno» y «cielo» y «mundo futuro» se entienden estados finales, que no tienen ya futuro, sino que son presente eterno y que, por tanto, no ofrecen ya ninguna historia.

Impresiones de esta índole son las que nos hacen reflexionar entonces acerca de una continuación, después de la muerte, de la historia de nuestra vida, tal como la hemos vivido. Fuego purificador, transmigración de las almas, viaje del alma, recorrido expiatorio a través de las faltas y omisiones de esta vida, son imágenes de todo ello. Si omitimos los motivos externos, eclesiales y políticos, que a menudo estuvieron asociados con tales ideas, y sólo dirigimos nuestra atención a la realidad en que se piensa, entonces podríamos decir: regresaré de nuevo a mi vida y, a la luz de la gracia de Dios y con el poder de su misericordia, podré enderezar los caminos errados, acabar lo que había comenzado, compensar las omisiones, perdonar las culpas, sanar mis dolencias, reunir los momentos de felicidad y tratar de convertir la aflicción en alegría. Pero esto no significa que yo quiera vivir de nuevo esta vida. Esto no quiere decir tampoco que, según la implacable ley del «karma», yo sea castigado con repeticiones. Finalmente, esto no significa en absoluto que, en una nueva etapa evolutiva, uno deba rehacer las tareas incumplidas de la vida. Pero lo que sí significa es tener la oportunidad de llegar a ser aquel o aquella que debía haber sido según el designio divino. Si cada persona humana, como solemos decir, es un pensamiento único y específico de Dios, entonces a Dios le interesaría que ese pensamiento alcance su propia realización y su forma lograda y completa. ¿Podrá impedírnoslo nuestra muerte? Jörg Zink lo expresó de la siguiente manera, refiriéndose a sí mismo y en su lenguaje característico: «Yo pienso para mis adentros, según todo lo que indica el evangelio, que son muchas las cosas que he de volver a sufrir, volver a vivir; que voy a lamentar mucho lo que dejé de hacer; pero que no me derrumbaré, porque la bondad de Dios me sostendrá. Pienso que tendré que experimentar una transformación, convirtiéndome en aquel que yo estaba destinado propiamente a ser, hasta que finalmente se logre aquella conformidad con el ser y con la voluntad

de Dios y acontezca aquel perdón, que ha de ser pronunciado, antes de que la existencia alcance la plenitud y el vigor que propiamente se le habían destinado. Hasta que aquella Figura, aquel gran Interlocutor, Dios, diga: ‘Está bien, todo está bien. Ven ahora y ocupa el lugar, asume las tareas que estaban asignadas para ti y para el gran futuro de mi Reino’»³⁷.

2. No son únicamente las interrupciones de la historia de nuestra propia vida y los proyectos que dejamos sin terminar los que nos hacen formular estas preguntas. Piensa en la vida de aquellos a quienes no les fue dado vivir y que no pudieron hacerlo: el hijo querido que murió al nacer; el niño que a la edad de cuatro años fue atropellado por un coche; el hermano discapacitado que nunca vivió conscientemente y no conoció a sus padres; el amigo que, a los dieciséis años, murió junto a ti destrozado por una bomba; la multitud de niños que prematuramente fallecen de hambre en África; la multitud de personas que sufren violencia y son asesinadas. Ciertamente, su vida puede adquirir gran importancia para otros. Pero ¿dónde y cómo se colma su propia vida? ¿Podrá esta, después de su muerte, ser de alguna manera curada, completada, vivida plenamente y consumada?

La idea de que con su muerte «se ha acabado todo», haría que el mundo entero cayera en el absurdo. Porque si la vida de esas personas no tiene sentido, ¿lo tendrá entonces nuestra vida? La idea de una «muerte natural» se ajusta sólo a los burgueses que tienen asegurada su vida y que forman parte de la sociedad del bienestar y pueden permitirse morir en la ancianidad. La mayoría de las personas que viven en el Tercer mundo mueren hoy día de una muerte innatural, prematura, violenta y no aceptada, ni mucho menos, lo mismo que la mayoría de las personas de mi generación que murieron durante la Segunda Guerra mundial. Su vida quedó interrumpida antes de que pudieran vivirla realmente. La idea de la «eternización de la vida vivida» no llega a aquellos a quienes no les fue dado vivir ni pudieron hacerlo. ¿No tendremos que concebir la idea de una continuación de la historia de esa vida por Dios, para poder afirmar la vida en este mundo de vida decepcionada, discapacitada, enferma, asesinada y destruida, y poder amarla, a pesar de todo?

Pienso para mis adentros que el *Espíritu de la vida eterna* es antes que nada un amplio *espacio de vida*, en el cual la vida interrumpida, discapacitada y destruida pueda desarrollarse libremente. Ya en esta vida, antes de la muerte, experimentamos al Espíritu de la vida como

el amplio espacio en el que no existe ya ninguna tribulación. ¡Y cuánto más lo será así después de la muerte!

A aquel espacio de vida que invita al desarrollo y movimiento, pertenece un *tiempo de la vida* que permite el desarrollo y llegar a la consumación. Aun antes de la muerte experimentamos ya al Espíritu de la vida como el poder de la esperanza divina que nos deja tiempo porque nos proporciona un futuro. ¡Y cuánto más será así después del fin de esta vida de plazo limitado, por breve o largo que haya podido ser ese plazo!

El Espíritu eterno de Dios es experimentado como *fuente de vida*. Aun antes de su muerte, las personas nacen de nuevo por esta fuente que es manantial de vida, son devueltas de nuevo a la vida y son henchidas constantemente de nuevas energías. ¡Y cuánto más se apoderará el Espíritu de la vida, después de la muerte, de aquellos cuya existencia quedó aquí interrumpida, discapacitada o destruida!

Por tanto, pienso para mis adentros que la vida eterna proporciona a los quebrantados, discapacitados y destrozados espacio y tiempo y energía para vivir la vida que estaba destinada para ellos y para la cual habían nacido. No pienso así por razones egoísticas, por mi deseo de perfección personal, ni tampoco por razones morales, a causa de alguna purificación, sino movido por la justicia, esa justicia de la que creo que es cosa de Dios y su opción primera.

37. J. Zink, *Sieh nach den Sternen-gib acht auf die Gassen. Erinnerungen*, Stuttgart 1992, 393.

La muerte, el duelo y los consuelos

Hemos comenzado esta parte sobre la escatología personal describiendo aquel amor a la vida que la vivifica tanto y que, por eso, hace que la muerte aparezca como tan mortal. Así que cerraremos este capítulo con algunos pensamientos acerca del duelo y del dolor con los que reaccionamos ante la pérdida de seres queridos, y acerca de los consuelos en el proceso de duelo que nos ayudan a vivir de nuevo¹.

¿Qué es el duelo y de qué se hace duelo? ¿Es el duelo la otra cara del amor, y su dolor es el escrito –reflejado en el espejo– de las delicias del amor? Cuanto más intenso es el amor, tanto más profundo es el duelo; cuanto más entera y sin reservas es la entrega, tanto más inconsolable es la pérdida. Aquel que se ha entregado totalmente al amor hacia otra persona, muere él mismo en los dolores del duelo y nace de nuevo para que vuelva a dársele una vez más la vida y vuelva a encontrar la voluntad de vivir. Así podemos afirmarlo, en virtud de experiencias propias y ajenas. Pero si esto es verdad, entonces para el duelo habrá que dejar o que tomarse tanto tiempo como para el amor. Tan sólo el duelo aceptado y sufrido vuelve a restaurar, después de la muerte, el amor a la vida. Aquel que rehúsa el proceso de duelo o lo interrumpe, se sumirá en una insuperable depresión y en una apatía cada vez mayor. Perderá el contacto con la realidad de las personas que le rodean y no encontrará nuevo coraje para vivir. Quien siente un profundo duelo, ha amado intensamente. Quien no siente duelo, no ha amado nunca. Es verdad que en nuestra época y en nuestra cultura adoptamos una actitud tal, que desearíamos tener felicidad sin dolor y amor sin duelo. Escapamos del duelo y buscamos una felicidad sin dolor. Las ofertas culturales y médicas de la sociedad moderna tratan de

1. De todo el cúmulo de bibliografía he elegido en especial: Y. Spiegel, *Der Prozeß des Trauerns. Analyse und Beratung*, München 1973; V. Kast, *Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses*, Stuttgart 1982; J. Bowlby, *Verlust, Trauer, Depression*, Frankfurt 1983; M. Leist, *Kinder begegnen den Tod*, Gütersloh 1979; G. Schmied, *Sterben und Trauern in der modernen Gesellschaft*, München 1988; S. Kahl-Passoth-S. Dille-A. V. Walther, *Nimmt das denn nie ein Ende? Mit Trauer leben lernen*, Gütersloh 1992.

satisfacer ese deseo personal. Pero si es verdad que el duelo no es un despedirse del amor, sino que es la otra cara del amor, entonces podremos investigar sin ansiedad el misterio del duelo y podremos entregarnos a él sin miedo de perdernos a nosotros mismos.

1. Experiencias del duelo en la sociedad moderna

El proceso del duelo posee para cada persona una faceta sumamente íntima y personal. Esa faceta está configurada por las experiencias que hemos vivido y vivimos. Pero tiene también una faceta social y pública. De nuestra «cultura del narcisismo»² han desaparecido los antiguos y familiares rituales de duelo, en los que generaciones pasadas habían depositado sus experiencias con la muerte. La sociedad de la represión no quiere admitir experiencias de la muerte ni de duelo. Sin embargo, la persona afligida que no quiera que la dejen marginada, tendrá que marcarse su propio camino para vivir la experiencia del duelo. Podrá encontrar el mejor apoyo en los *grupos de autoayuda* de personas afligidas por sentimientos de duelo³. Estos grupos no ofrecen ninguna terapia, sino apoyo mutuo para que la persona tenga una nueva experiencia acerca de sí misma.

Puesto que aquellos antiguos rituales y actitudes no convencen ya, no existe propiamente ningún verdadero «ministerio de la Iglesia»⁴ destinado a las personas afligidas por el duelo, aunque hay muchas personas que saben decir unas palabras en un entierro y muchos «manuales» de pastoral con textos apropiados para estas ocasiones. La situación de las personas afligidas por el duelo no es adecuada para hacer labor misionera. La misma expresión «cura de almas» (o «labor pastoral») tiene connotaciones paternalistas, como si los párrocos asumieran realmente la preocupación por las almas de los afligidos por sentimientos de duelo. En los «grupos de autoayuda» de personas afligidas se descubren en común consuelos mediante el diálogo entre unas y otras. Esto corresponde muy bien al antiguo concepto comunitario, aceptado por Lutero, de la «mutua consolatio fratrum»⁵. Con espíritu fraternal, los hermanos sintonizan mutuamente con los estados de ánimo de los demás y asocian

2. C. Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an age of Diminishing Experience*, New York 1978; Id., *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, London-New York 1984.

3. S. Kahl-Passoth-V. Walter, *Nimmt das denn nie ein Ende? Mit Trauer leben lernen*, 26ss.

4. Y. Spiegel, *Prozeß des Trauerns*.

5. ASm III, 4, BSLK¹⁰ 1986, 449.

la confianza (que desata la lengua muda) con el respeto ante el misterio íntimo de los otros. Aquí no hay personas que desde una situación superior hablen a otras, sino que las personas hablan o callan, lloran y se lamentan unas junto a las otras, por encontrarse en la misma situación. Para los que organizan estos grupos de autoayuda, no se trata de decir cosas teológicamente correctas, sino de ser personalmente concretos. Lo que es correcto no siempre es «aplicable». Hay que buscar la palabra acertada en una situación concreta, la palabra que alivie y consuele. Para hallarla se necesita acierto y sensibilidad, y no menos la experiencia propia bien asimilada, especialmente la de las propias omisiones y de las cosas que quedaron inacabadas en la propia vida.

El que se halle bajo la impresión de la muerte, sea la de su hijo, de su esposa, de su marido o de su madre, está sometido muy a menudo a una violencia tan grande del dolor, que aun las almas fuertes no la soportan y son dominadas por la pena. En una situación así, únicamente se puede hablar a la persona afectada desde la solidaridad del sufrimiento. Y no obstante, quienes se hallan al lado de la persona afligida, deben mantener la cabeza erguida y saber ver más allá del momento del dolor. A veces el dolor llega en oleadas sobre las personas afligidas por la pena de un triste desenlace. Si así sucede, entonces la capacidad para llorar es mejor que la muda rigidez. Incluso los desmayos pueden ser una gracia en los dolores por una pena así.

Si el dolor llega por oleadas, entonces habrá que aprovechar los momentos intermedios para encontrar aquella firmeza en la que puedan basarse actitudes de resistencia. Uno trata de evocar historias y escenas en las que se dé expresión al dolor y que infundan ánimo a los que lloran. Este consuelo está orientado por entero hacia el momento presente, y se lo lleva casi siempre la siguiente oleada de dolor. Se precisa siempre un acompañamiento prolongado, y lo mejor son unos fuertes lazos de unión íntima, hasta que las personas afligidas lleguen a aceptar la realidad de la muerte de un ser querido sin verse «abrumadas» por el dolor, sin sentirse «aplastadas» por el peso del sufrimiento, de tal manera que puedan ser consoladas en medio de su desconsuelo, y que con avivado valor para la vida puedan tener siempre presentes a las personas que perdieron en la desgracia. «No hay nada que pueda sustituir la ausencia de una persona querida; ni siquiera hemos de intentarlo; hemos de soportar sencillamente la separación y resistir. Al principio eso parece muy duro, pero al mismo tiempo es un gran consuelo. Porque, al quedar el vacío sin llenar, este nos sirve de nexo de unión»⁶.

6. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Salamanca⁴ 2004, 130.

En el diálogo mutuo, tanto los acompañantes como los acompañados viven nuevas experiencias. Los acompañantes ayudan a los que lloran la pérdida intentando darles apoyo y levantar su ánimo. Y los acompañados comparten con ellos sus vivencias y de este modo les enseñan. Por eso, la primera pregunta no es: ¿Cómo podré ayudar o qué tendré que decir?, sino: ¿Qué es lo que él o ella quiere comunicarme? Al escucharse recíprocamente y al hablar entre sí, surge entonces una conversación acerca de la muerte y movida por el dolor de la desgracia, hasta que se llega a una aceptación de la pérdida y a una nueva unión con los difuntos en virtud de la propia transformación. El duelo por lo que se ha perdido puede transformarse en gratitud por lo que se ha experimentado. No tiene por qué interrumpirse la unión con los seres queridos, sino que puede transformarse de tal manera que se viva con ellos como cuando formaban parte de la propia vida y sin olvidar nunca la unión con ellos.

Tan sólo puede acompañar a las personas afligidas y crear con ellas grupos de autoayuda quien haya pasado por la experiencia de decir adiós a un ser querido y haya sabido procesar su propio duelo. El comportamiento en una situación de duelo es individual y muy distinto según las correspondientes circunstancias. Para algunos es importante cómo murió el ser querido, si lo hizo después de una larga enfermedad o de manera repentina e inesperada, si tuvo una «muerte penosa» o un «final tranquilo». La profundidad de las relaciones con los difuntos se refleja en las personas que lloran su pérdida. Las reacciones de la familia, de los amigos y de los vecinos influyen en el comportamiento durante el duelo. Y también influye la situación económica de «los que quedan» y su condición de «personas solas» con hijos a su cargo, de personas que tienen un empleo o que se encuentran en el paro.

2. El duelo y la melancolía. Diálogo con Sigmund Freud

«Las personas que pasan por una situación de duelo, que han perdido a un ser querido, sufren una pérdida que para ellas es irreparable. Se sienten incompletas, abandonadas y como seres que no son ya capaces de vivir. Por medio de la muerte de un ser querido, que esas personas experimentan a menudo como una amputación, perdieron una parte de sí mismas. No sólo se les ha ido la mitad de su vida, sino también la mitad de su alma»⁷. Para profundizar en esta acertada descripción

7. S. Kahl-Passoth-V. Walter, *Nimmt das denn nie ein Ende? Mit Trauer leben lernen*, 40s.

ción y hallar caminos que permitan salir de esa pérdida de uno mismo, recogeremos algunos pensamientos de Sigmund Freud sobre «el duelo y la melancolía»⁸.

«El duelo es ordinariamente la reacción ante la pérdida de un ser querido o de una abstracción que lo sustituya, como la patria, la libertad, un ideal, etc...»⁹. No consideramos el duelo como un estado patológico, sino que esperamos que pase después de algún tiempo. Por eso consideramos los trastornos del duelo como algo que no conduce a ningún fin, sino que resulta nocivo. «La melancolía está caracterizada animicamente por un estado de ánimo negativo profundo y doloroso, por un abandono del interés por el mundo exterior, por la pérdida de la capacidad de amar, por la paralización de todo rendimiento y por la disminución del sentimiento de autoestima, que se manifiesta en reproches e insultos contra uno mismo y que se intensifica hasta la expectación delirante de un castigo»¹⁰.

Según esta distinción entre el duelo y la melancolía, el duelo surge cuando existía una relación de compañerismo con el objeto y era amado por sí mismo. Consiste en el lento desligarse de las energías que habían estado dedicadas al objeto amado que se ha perdido. Después de consumada la labor del duelo, el «yo» vuelve a estar libre y a ser capaz de elegir un nuevo objeto de amor. En el melancólico, la experiencia de una extraordinaria disminución del sentimiento del yo nos hace ver que la elección del objeto se efectuó desde la base de un narcisista amor a sí mismo. El objeto de amor no se eligió por él mismo, sino que fue objeto de necesidades proyectadas, de ansias de placer y de ideas ilusorias del amor propio. Por eso, el «yo» narcisista reacciona ante la pérdida del objeto de su amor con un sentimiento de injusticia o afrenta hacia su persona. Se siente abandonado y traicionado por el difunto. Las energías de la libido empleadas son retiradas hacia el «yo». Se llega a escisiones del «yo», que se manifiestan en aborrecimiento de sí mismo y en pesimismo melancólico. Los procesos psíquicos que tienen lugar al desligarse del objeto amado se desarrollan principalmente en el subconsciente cuando son reprimidos. Esto dificulta la solución del conflicto que había surgido en el sí-mismo.

En la distinción que Freud establece entre el duelo y la melancolía es importante en primer lugar diferenciar entre un amor que ama al objeto por sí mismo y aquel amor narcisista que en el objeto amado

8. S. Freud, *Trauer und Melancholie* (Studienausgabe III), Frankfurt 1975, 193-212 (versión cast.: *Duelo y melancolía*, en *Obras completas VI*, Madrid 1972, 2091-2100).

9. *Ibid.*, 197.

10. *Ibid.*, 198.

únicamente se ama y disfruta de sí mismo. Esto corresponde a la antigua distinción teológica entre el amor al prójimo y el amor a sí mismo. A la figura psicoanalítica del narcisista enamorado de sí, le corresponde la figura agustiniana y luterana del «*homo incurvatus in se*». El que está enamorado de sí mismo, siente permanente ansiedad por sí mismo. Utiliza todos los objetos y las experiencias y a cualquiera de sus semejantes para convertirlos en espejos en los que se refleje y se confirme la imagen que él tiene de sí. El objeto amado se considera únicamente como una propiedad que «me pertenece». Esas personas no aman en las otras sino únicamente la propia resonancia. Aman únicamente a los que son iguales, no a «los otros». Aman lo que está en consonancia con ellas y eleva la estima que se tienen a sí mismas. Pero no aman «lo otro», lo que les parece extraño y hostil. Está bien claro que la pérdida del objeto amado se concibe entonces como una ofensa personal. Por el contrario, el que ha amado a otra persona por sí misma, puede tener sentimientos de duelo, pero sin melancolía. Esas personas aceptan a la persona amada por sí misma y no pretenden ser dueños de ella. En el lenguaje de la fe, esas personas son aceptadas como un regalo del amor de Dios y, por tanto, se las puede entregar a ese amor eterno cuando les llega la muerte. El gozo por la experiencia de felicidad que proporciona el amor, se convierte –a causa de la gratitud– en una protección a la hora de experimentar los sentimientos de duelo. En la conciencia misma de la perdida, la gratitud mantiene la unión con la persona amada.

Freud pensaba que, en «la labor del duelo», la libido se retira del objeto del amor perdido hasta que el «yo» vuelve a ser capaz de elegir un nuevo amor. Esto suena muy mecanicista y no se ajusta a la complejidad de las relaciones humanas. Esta manera de pensar conduce a la conclusión de que una persona, en el amor, sólo se entrega a los objetos amados en la medida en que es capaz de retirar de nuevo el propio amor, después de decepciones, separaciones o en caso de fallecimiento, a fin de elegir entonces otro objeto de amor. Esta idea presupone de nuevo un «yo» estable e intocable en su núcleo, que sólo incidentalmente se entrega a relaciones de amor. Pero ¿no será esto una imagen extraordinariamente narcisista del «yo», que conduce a una especie de melancolía permanente en la vida no amada y no vivida?

A juzgar por los relatos de personas con sentimientos de duelo, y con arreglo a mi propia experiencia, me parece que, con la muerte del denominado «objeto amado», los amantes mueren un poco anímicamente con él, y al morir la persona amada experimentan lo que es realmente la muerte. No se trata en todo ello de la ofensa del amor propio de tipo narcisista, ni tampoco de la melancolía, sino de una parte del

proceso de duelo. La «labor del duelo» no se centra tampoco únicamente en desligarse del amor hacia el objeto amado que se ha perdido, a fin de ser capaz de elegir un nuevo amor. Desde luego, eso forma parte también de todo el proceso. Pero en lo más hondo se trata de la renovación de sí mismo, que –en virtud del amor– ha muerto conjuntamente con la persona amada. Incluso en las personas con sentimientos de duelo vuelve a abrirse «la fuente de la vida». Esas personas adquieren nueva voluntad de vivir y el coraje para afrontar nuevas experiencias. No olvidarán a los difuntos, pero podrán recordarlos sin recaer en el abismo sin fondo de un duelo. Es verdad que permanece el sentimiento de la pérdida y del vacío que han dejado en la propia vida, pero se añade a él la gratitud por la vida vivida en común y por la felicidad experimentada. Surge incluso la certeza de que lo que ha sido permanece y no puede ser destruido. Lo pasado ha pasado y, al mismo tiempo, se halla presente de algún modo y con ello se hace imperecedero. En el duelo no sólo nos percatamos de la pérdida actual, sino también de que los difuntos se han convertido en parte integrada en la historia de la propia vida. Es verdad que, en el duelo, nos hemos despedido de ellos. Pero en la fe sabemos que la muerte no es definitiva, y experimentamos, por tanto, que la despedida no será absoluta. Si nos despedimos de personas ante la faz de Dios, entonces se trata de una despedida en el presente permanente de la eternidad. Lo expresamos diciendo que Dios ha acogido en sí a la persona amada, mientras nosotros estamos despidiéndonos de ella: «Para él todos viven» (Lc 20, 38). Entonces nuestra despedida es diferente; pierde su carácter trágico. En el duelo, nosotros no sólo «nos despedimos» de los muertos, sino que participamos también en su transformación que los lleva a aquel otro mundo de Dios y a aquella otra vida a la que llamamos vida eterna. Si la muerte no es el final, entonces el duelo no tiene por qué durar tampoco indefinidamente. Si la muerte es la faceta –vuelta hacia nosotros– de la transformación para la vida eterna, entonces nuestro duelo se transforma y deja de ser una mera lamentación por la perdida para convertirse en una nueva comunión con los difuntos. Si creemos con fe que los muertos van a resucitar, entonces esta esperanza nos saca de las fauces de la angustia y nos libera. Levantamos nuestra mirada más allá de los sepulcros y de las despedidas para dirigirla hacia aquel futuro de Dios en el que «son enjugadas todas las lágrimas» y «ya no habrá muerte» (Ap 21, 4).

Conservar la comunión con los difuntos en una gratitud que mira hacia atrás y en una esperanza que mira hacia delante, no significa aferrarse a los recuerdos ni mantenerse adherido de tal manera a los muertos que no tengamos ya una vida propia. No, sino que los muer-

tos se hallan presentes en una especie de segundo presente. En ese peculiar presente, ellos no atan la vida a sí mismos, sino que la dejan libre allá donde la vida se sentía vinculada a ellos. Por otro lado, los sobrevivientes no tienen que olvidar a los muertos ni retirarles su amor para poder vivir una vida independiente.

Para completar el análisis de Freud, hemos llamado la atención sobre el vínculo entre el duelo y la gratitud, por un lado, y el duelo y la esperanza, por el otro. Regresamos así a la distinción entre el duelo y la melancolía, porque en el análisis que Freud hace de la melancolía hallamos factores que aparecen en todo sentimiento de duelo.

El amor humano a otros está asociado siempre con el amor a uno mismo, porque no todo amor a uno mismo es narcisista. El mandamiento del amor al prójimo presupone siempre el amor a uno mismo: «...como a ti mismo». El que se aborrece a sí mismo ¿cómo podrá amar a otros? Además, el amor es un acontecimiento recíproco. Si yo la amo por ella misma, entonces sé también que ella me ama por mí mismo. El genuino amor es más que una asociación con fines de provecho mutuo o recíproca posesión. El empobrecimiento del «yo» y la pérdida de sí mismo sentida en la muerte de la persona amada son factores ineludibles en el proceso de duelo, y no son ya, ni mucho menos, fenómenos de melancolía. Claro que todo amor a sí mismo, incluso el experimentado en el hecho de ser amado, contiene también elementos narcisistas de confirmación de sí mismo, de vanidad y de angustia. Sería inhumano excluirlos y considerarlos como morbosos en sí mismos.

En el proceso de duelo y en las conversaciones con personas afligidas, llega uno a hacerse consciente de lo que es el genuino amor a otros por ellos mismos y de lo que es el genuino ser amado por uno mismo, y comprende qué es lo que se hallaba únicamente al servicio de la confirmación de sí mismo, de la vanidad y de la propia angustia. El duelo conduce a las personas afectadas a que hagan un examen de sí mismas. Este examen puede hacernos conscientes de lo que uno debe a los difuntos, y de lo que los difuntos le deben a uno; de lo que desearíamos decirles todavía, de aquello por lo que nos gustaría darles las gracias y por lo que quisiéramos pedirles perdón, etc... Toda comunión de vida sigue siendo imperfecta. Pero el examen de nosotros mismos puede hacernos conscientes de cuáles son los elementos del amor que son genuinos y permanentes, y cuáles forman parte únicamente de un desamor narcisista y que, por tanto, deben desaparecer.

3. Nuevo nacimiento a la vida

El dolor que se experimenta en el duelo consiste en el sentimiento de la pérdida y del verse uno mismo perdido. Por eso, el consuelo consiste en la experiencia de una indestructible comunión, en el hecho de saber que el difunto se halla seguro y cobijado junto a Dios, y en la conciencia de que uno mismo se encuentra asimismo cobijado junto a Dios. Pero esto es posible únicamente si la Divinidad no es ningún poder celestial insensible e indiferente que es denominada «destino», sino que es el Amor eterno, que comparte nuestros sentimientos y nuestros dolores. Entonces es posible la experiencia de que nuestra propia tristeza sea también una tristeza de Dios¹¹, y de que en el dolor del propio amor se oculte también un dolor divino. Dios ama con los que aman. Dios llora con los que lloran. Dios siente la aflicción del duelo con quienes sienten la aflicción del duelo. Por eso, permanece en Dios aquel que –en medio del duelo– permanece en el amor y no se llena de amargura.

Cuando sienta muchísimos temores
en el fondo de mi corazón,
¡librarme de las angustias
por tu angustia y tu dolor!
(Paul Gerhardt, *Himnario evangélico alemán* 63, 9).

Y cuando los corazones humanos se rompen
bajo la barra de hierro de la tristeza,
entonces encontramos ese mismo sufrimiento
profundamente dentro del corazón de Dios¹².

Cuando a la experiencia de la pérdida del ser querido y del propio hallarse perdido se añade el sentimiento del abandono de Dios, y ambos son tan profundos que únicamente podemos suspirar diciendo: «¡Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?», entonces la mirada puesta en Cristo crucificado nos consuela, al ver que él murió también

11. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid 1913. Cf. además J. Moltmann, *Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Salamanca 1983, 35ss.

12. T. Rees, *Hymns and Psalms*, Methodist Publishing House 1983, Nr. 36, Vers 2.

Wenn mir am allerbängsten
wird um das Herze sein,
dann reiß mich aus den Ängsten,
kraft deiner Angst und Pein.
(Paul Gerhardt, EKG 63).

exclamando ese grito en la cruz: Cristo hace que acuda Dios a nuestro más profundo abandono, y lleva ese abandono nuestro hasta la presencia de Dios¹³. Es el consuelo de Cristo crucificado, que trae el amor de Dios y la comunión del Espíritu santo a los abismos de nuestro sufrimiento y al infierno de nuestra perdición, para que no nos hundamos en el dolor, sino que nos enderezemos y resucitemos con él y creamos en la victoria de la vida sobre la muerte: «Yo vivo y vosotros también viviréis» (Jn 14, 19).

El «ministerio de la Iglesia» en el proceso del duelo no debe entenderse en sentido clerical, sino que consiste sencillamente en que la comunidad de Cristo se entienda a sí misma como una comunión de vivos y de muertos, de personas que aman y de personas que se hallan en duelo, y por este motivo establezca aquellos grupos de autoayuda con personas afligidas por algún sentimiento de duelo. «Bienaventurados los que sufren, porque serán consolados» (Mt 5, 4). Según esta bienaventuranza, los afligidos por el duelo se cuentan entre los hermanos y hermanas de Jesús y son compañeros en el reino de Dios, sépanlo ellos o no¹⁴. Por consiguiente, la comunidad de Jesucristo está de su parte y en comunión con ellos. La comunidad de Cristo, en comunión con los afligidos por el duelo, luchará contra la melancolía, que nace de aquel amor narcisista de sí mismo, que en realidad es desamor, y luchará contra aquellas represiones que hacen que la vida sea estéril e incapaz de sentir amor. Por ambas partes se trata de una entrega personal y social en favor de la vida y contra las parálisis que la muerte difunde. Si la comunión con los moribundos y con los muertos toma en serio el sufrimiento de su amor, entonces protestará también contra aquellas circunstancias de la vida pública que no dejan a los hombres la libertad ni el margen libre para tener sentimientos de duelo, sino que los obligan a la represión de tales sentimientos, porque descalifica a los que sienten esa aflicción. El narcisismo es siempre también un fenómeno social, una cuestión de público reconocimiento y respeto, un punto de vista al que los individuos se adaptan en sus actitudes personales ante la vida y la muerte. En una «cultura del narcisismo», los que acompañan –con íntima comunión– a los moribundos y a los afligidos por sentimientos de duelo configuran una «contracultura», porque afrontan de una manera enteramente distinta la muerte y, por tanto, desarrollan un nuevo estilo de vida.

13. Así lo remarca M. Lutero, *Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben* (1519), WA 2, 685-697.

14. J. Moltmann, *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas*, Salamanca 2000, 149.

– Los afligidos por sentimientos de duelo son hermanos y hermanas de Jesús, como afirma el Sermón de la montaña. Si han de ser consolados, entonces nosotros encontraremos, en comunión con ellos, el consuelo de Dios. La comunidad de Jesús vive en comunión con los afligidos por el duelo, que no gozan ya en nuestra sociedad de ninguna consideración. La comunidad de Jesús escucha a los que experimentan sentimientos de duelo y los acoge y acepta.

– La comunidad de Jesús se opone vivamente a la «cultura del narcisismo», abogando públicamente en favor del reconocimiento y respeto hacia las personas que experimentan sentimientos de duelo, y contradice el culto del *forever young!* (¡jóvenes para siempre!), contraponiéndolo a la esperanza en la resurrección y a la experiencia del nuevo nacimiento para la vida.

III

El reino de Dios.
Escatología histórica

1. Escatología política

La esperanza personal en la vida eterna nos condujo espontáneamente, en la segunda parte, más allá de la experiencia personal que los hombres tienen de sí mismos, y nos llevó al ámbito de la comunidad humana y de la comunidad con la naturaleza. Los humanos somos seres sociales y, en cuanto tales, seres naturales. Por eso, no basta concebir la esperanza escatológica únicamente en el símbolo de la *vida eterna*, o reducir la vida eterna al alma o a la existencia individual del hombre, como hizo el teólogo liberal *Adolf von Harnack*, cuando escribía: «El reino de Dios llega al venir a los *individuos*, al entrar en su *alma* y apoderarse de ella»¹. La esperanza personal ante la propia muerte y más allá de ella es ciertamente el comienzo de la escatología, por cuanto el Espíritu de Vida se apodera personalmente del hombre y lo vivifica. Pero, en cuanto comienzo, es parte integrante de la esperanza universal en el futuro de Dios para toda la creación en su miseria actual. «La vida eterna» es «la vida del mundo futuro», como afirma el credo niceno, y por consiguiente no es sólo vida humana, sino la de todo ser vivo, «de toda carne», según se dice. La vida eterna se da únicamente en el reino de Dios. Nadie tiene o recibe vida eterna para sí solo, sin la comunión con otras personas y con toda la creación. Por tanto, el *reino de Dios* es un símbolo más integral de la esperanza escatológica que «la vida eterna». Es verdad que los diversos símbolos de la esperanza se complementan y se hallan íntimamente entreverados, pero cada uno dice de por sí algo distinto. Así como nosotros aplicamos el símbolo de «la vida eterna» a nuestra experiencia de la vida amada y de la muerte sufrida, así también hablamos acerca del «reino de Dios», y con ello acerca del «juicio de Dios», refiriéndonos princi-

1. A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (1900), München 1964, 45.

palmente a nuestras experiencias de la historia y a nuestros sufrimientos en la historia.

Y sin embargo, el «reino de Dios» todavía no es, él mismo, «la esperanza integral» de los cristianos², porque la naturaleza humana está integrada en la naturaleza de la tierra, depende de ella y vive de ella. Por consiguiente, más integral que el símbolo histórico «reino de Dios» es el de la escatología cósmica de la *nueva creación de todas las cosas*. Veremos que no puede haber escatología histórica sin escatología cósmica, como tampoco puede haber escatología personal sin la transformación de las condiciones cósmicas de la creación temporal. Esto quedó claro en lo que respecta a la experiencia de la muerte (cf. *supra* parte II, cap. 7, ap. 4). Por consiguiente, con la escatología histórica nos hallamos en el lugar intermedio entre la esperanza personal y la expectación cósmica.

Acentuamos aquí esta posición intermedia, porque también la escatología histórica fue concebida incesantemente como «la esperanza integral» y se hizo de la «historia» la quintaesencia de toda la realidad. Pero si la «historia» es únicamente el campo de la interacción humana, entonces sigue de ahí una escatología que se olvida de la naturaleza o que es incluso hostil a ella. Si el futuro de Dios, como futuro del Creador, tiene que ver con la creación entera, entonces cualquier restricción de la escatología a un solo ámbito de la creación, ya sea el individual o el histórico de los hombres, tiene efectos demoledores sobre los demás, porque entonces no existe esperanza para ellos. El campo escatológico de las esperanzas y angustias humanas, de los deseos y anhelos humanos, ha sido siempre un terreno favorito para el egocentrismo y el antropocentrismo, y para la exclusión de cualquier cosa extraña y diferente. Pero la verdadera esperanza ha de ser universal, porque su futuro sanador abarca todo lo individual y el universo entero. Si renunciáramos a la esperanza, aunque sólo fuera para una única criatura, entonces Dios no sería para nosotros Dios.

En el presente capítulo estudiaremos únicamente la historia, en cuanto los símbolos escatológicos «juicio», «reino», «final» y «consumación» pueden referirse a ella. Para otros aspectos teológicos de la historia y del tiempo, remitiremos a publicaciones anteriores³. El «juicio»

2. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 231: «La vida eterna no es más que la vida en el reino de Dios, nadie goza de la vida eterna fuera o antes de la llegada del Reino. La venida del Reino es la esperanza global de los cristianos». Cf. también el artículo programático de M. Welker, *Das Reich Gottes*: EvTh 52 (1992) 497-512.

3. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1999, cap. 4: «Escatología e historia», 299ss; Id., *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, Salamanca 1987, cap. 5: «El tiempo de la creación», 119ss.; Id., *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas*, Salamanca 2000, cap. 5, apartado 2: «Historia y resurrección de Cristo: el problema teológico», 311ss.

cio» y el «reino» son ideas tomadas del *mundo político*. Aquellas escatologías históricas que se centran en «el reino eterno» son marcadamente escatologías políticas. Las escatologías apocalípticas, que se centran en el final del mundo y en el juicio divino, son en no menor grado escatologías políticas⁴. Como vamos a mostrar, todas las escatologías de la historia del mundo nacieron de experiencias y de intenciones políticas. Es verdad que el concepto moderno de la historia sobrepasa el concepto de lo político. La historia es política, pero no sólo política. Sin embargo, todos los conceptos políticos modernos son «conceptos teológicos secularizados», así como, a la inversa, todos los conceptos teológicos de la escatología histórica son conceptos políticos teologizados⁵. Prestaremos especial atención a estas interacciones y mostraremos su existencia no sólo en el mesianismo político, sino también en la apocalíptica política hasta nuestros mismos días.

La relación entre la esperanza escatológica y la experiencia histórica es más compleja y ambivalente de lo que habíamos supuesto anteriormente. Al comienzo del moderno pensamiento escatológico en Alemania se halla la tesis de Karl Löwith de que «la moderna filosofía de la historia se origina con la fe bíblica en un cumplimiento y termina con la secularización de su modelo escatológico»⁶. Quiso decir con ello que las escatologías judías y cristianas hicieron posible la experiencia de la realidad como historia abierta al futuro y encaminada a un fin; y que la antigua orientación de la cultura humana hacia los órdenes eternos y los ciclos de la naturaleza fueron sustituidos por la «brújula escatológica» que «proporciona orientación en el tiempo, señalando el reino de Dios como la suprema meta y el final»⁷. Löwith no entendió esto en sentido positivo, ni mucho menos, sino que, en contra de Hegel, conectó con ello su «crítica de la existencia histórica» y de la «existencia cristiana»⁸, señalando con énfasis la orientación ecológica de la cultura humana hacia la naturaleza como condición nece-

4. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig 1934, 49; P. Tillich, *Teología sistemática* III, Salamanca 1984, 418.

5. J. Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, ed. Heinrich Meier (C. Fr. Von Siemens-Stiftung Themen LII), München 1992, 35ss.

6. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953 (versión cast.: *El sentido de la historia*, Madrid 1968); J. Taubes, *Abendländische Eschatologie* (1947), München 1991; y E. Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung* (1959), Freiburg 1991.

7. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 26.

8. Cf. K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart 1960; Id., *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart 1966. Löwith se manifiesta como profeta de la crisis ecológica y precursor del pensamiento ecológico.

saria para la supervivencia: hacia una naturaleza que es exterior a la cultura humana y anterior a ella.

Ahora bien, el pensamiento moderno alemán en materia de teología de la historia aceptó únicamente la faceta positiva de la tesis de Löwith y desarrolló a partir de ella el programa teológico de «la revelación como historia»⁹ y de «la experiencia de la historia»¹⁰ en el horizonte de una revelación escatológica. La «historia universal» se concibe únicamente dentro del horizonte escatológico de la revelación final del Dios uno. La experiencia de la realidad como historia es posible y soportable únicamente en la confianza en su sentido y finalidad definitivos. Por eso, desde Hegel, la experiencia de la realidad como «historia» va acompañada siempre por las ideas acerca del «final de la historia»¹¹. Tan sólo la idea de una meta definitiva de la historia hace que la experiencia de la caducidad de todas las cosas sea una experiencia soportable. La esperanza de un final bueno de la historia hace que el antiguo temor al *fatum* o al *karma* sea tan superfluo como el andar jugando con la *fortuna* y el *kairos*. La escatología histórica ha quitado su fatalismo a la experiencia de la historia.

«El *eschaton* no sólo pone un final al tránscurso de la historia, sino que la estructura y le da cumplimiento mediante una determinada meta»¹². Esta meta, en la escatología teológica, es el reino de Dios y la gloria divina; y en la escatología secularizada moderna es el reino de los hombres y la patria de la identidad humana. En ambos casos, el *eschaton* se concibe como *telos* para los desarrollos y luchas históricos, pero no como *finis*, como interrupción y final de la historia. Las expectativas apocalípticas de interrupción y final de la historia «no estructuran» el tránscurso de la historia y no le dan cumplimiento. No proporcionan a la historia ningún sentido, sino que la privan de toda legitimación. La tesis de Löwith era unilateral, porque recogía únicamente la esperanza intramundana, la índole teleológica del reino de Dios y de la faceta mesiánica de la escatología cristiana, y hacía caso omiso de la otra faceta de esa esperanza, que consistía en el «final de la historia» y en el «ocaso del mundo», es decir, no hacía caso de la in-

9. W. Pannenberg y otros (eds.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 196 (versión cast.: *La revelación como historia*, Salamanca 1977). Fue básico para Pannenberg el comentario de Daniel 7 como historia universal, de K. Koch, *Spätisraelitisches Geschichtsdenken am Beispiel des Buches Daniel*: HZ 193 (1961) 7-32, que encubría la interpretación apocalíptica.

10. G. Picht, *Die Erfahrung der Geschichte* (WuG 19), Frankfurt 1958; cf. asimismo G. Cunico, *Da Lessing a Kant. La Storia in prospettiva eschatologica*, Genova 1992.

11. J. Moltmann, *El fin de la historia*, en *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas*, Salamanca 1971, 387-418.

12. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 26.

dole escatológica del reino de Dios y la forma apocalíptica de la escatología cristiana. Su obra se titula *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* («Historia del mundo y acontecimiento de la salvación»), no: *Weltgeschichte und Unheilsgeschen* («Historia del mundo y acontecimiento de la perdición»), aunque este último título habría estado sugerido mucho más por las experiencias de la Segunda Guerra mundial, de Auschwitz y de Hiroshima. Tan sólo gracias a ello fue posible interpretar como «secularización de un modelo escatológico» a ese «mundo moderno» ávido de poder, obsesionado por el crecimiento y con fe crédula en el progreso.

Aunque esta tesis fue entendida por Löwith en sentido crítico, sin embargo fue recogida apologéticamente por algunos teólogos para mostrar al mundo moderno sus raíces cristianas y justificar así teológicamente los fundamentos del mismo. Pero esta justificación teológica del «mundo moderno», con sus intenciones y sus esperanzas, hace caso omiso de las víctimas existentes en las «bajezas» de la historia del mundo, como las que se pueden ver en el Tercer mundo, en las relaciones con la naturaleza y en el trato dispensado a las mujeres. Esta justificación hacia del «mundo moderno» un «milenarismo» secular. Su último profeta, Francis Fukuyama, elevó entonces –después del final del marxismo– la democracia liberal y la «globalización comercial de todas las cosas» a la condición de «final de la historia»¹³.

2. Escatología apocalíptica

La historia, considerada políticamente, es siempre la lucha por el poder y por el dominio sobre otras personas y sobre la naturaleza.

Aquel que posee el poder se halla interesado en el curso ulterior de la historia, encaminada hacia la meta determinada por él. Esa persona entiende el futuro como prolongación de su propio presente, y por eso hace votos por el crecimiento de la economía y el progreso de la ciencia, buscando el incremento de su propio poder.

Pero el que está dominado y se halla impotente, no siente interés por una continuidad a largo plazo de esta historia, sino por su pronto final: «Es preferible un final con horrores que unos horrores sin final». Tiene esperanza en un futuro alternativo, en la liberación de la miseria actual y en la redención que le saque de la impotencia.

13. F. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992 (versión cast.: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona 1992).

La escatología, lo mismo que cualquier otro conocimiento, está dirigida siempre por intereses y determina intereses. *Cui bono?* es una pregunta crítica que se plantea a todos los símbolos e imágenes de tipo escatológico. El que se halla en posesión del poder teme el final de ese poder; el que sufre bajo ese poder, espera que este finalice. Los que en el disfrute del «mundo moderno» viven en la parte alta de ese mundo, tienen miedo de que se derrumbe. Los que padecen por vivir en la parte baja de ese mundo, esperan que este se venga abajo. Para los unos, «apocalipsis» es un término que designa la catástrofe que pondrá fin a su mundo; para los otros, es un término que expresa el descubrimiento de la realidad y que la verdad ha de llegar por fin a manifestarse a la luz del día y los ha de liberar.

Rudolf Bultmann creía aún en 1941: «La escatología mítica es insostenible por el simple hecho de que la parusía de Cristo no tuvo lugar en seguida, tal como el Nuevo Testamento había esperado, sino que la historia del mundo siguió trascorriendo y seguirá haciéndolo, como sabe cualquier persona razonable»¹⁴. Hoy día la idea de que la historia va a seguir trascorriendo no es más que una idea ilusoria¹⁵. Toda persona sensata conoce las catástrofes nucleares, ecológicas y económicas que amenazan al mundo moderno. La escatología apocalíptica, que Bultmann consideraba como «mítica», es más realista que la creencia de este pensador en el inexorable progreso de la historia del mundo. La creencia de que «todo va a ir progresando» y de que no hay en perspectiva ningún final, al menos para nosotros, es uno de los cuentos del «mundo moderno»: de esos cuentos que hablan del infinito trascurrir del mundo y de la falta de alternativas a su progreso. Eso es milenarismo secularizado. Aquel que declara que el «mundo moderno» es su propio milenio, su propia «edad de oro», en la que lo único que interesa es el refinamiento de los medios de poder y la aproximación –cada vez mayor– a la perfección, hace en realidad que el mundo sea para otros «la bestia surgida del abismo», «la prostituta Babilonia», el «dragón» devorador del que se habla en el capítulo 13 del Apocalipsis, y prepara de esta manera el ocaso del mundo. Veremos que la apocalíptica política que habla de la lucha final en el «Harmagedón» no es más que el reverso del mesianismo político del «reino

14. R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, en H.-W. Bartsch (ed.), *Kerygma und Mythos I*, Hamburg 1960, 18.

15. Cf. al respecto J. Ebach, *Apokalypse. Zum Ursprung einer Stimmung*, en *Einwürfe* 2, 2ss, de quien he aprendido. También acentúan el significado subversivo del Apocalipsis: C. Rowland, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, London 1982, y A. Boesak, *Comfort and Protest. Reflections on the Apocalypse of John of Patmos*, Philadelphia 1987.

de los mil años»¹⁶. Sin embargo, la apocalíptica brota del mesianismo y es su compañera inseparable, no a la inversa.

Las relaciones entre la historia y la revelación de Dios son muy variadas y hemos de aclarar en qué sentido vamos a hablar de «la revelación de Dios en la historia». Se ha hecho referencia muchas veces, y con razón, a que el Dios de Israel se reveló a través de la historia experimentada por Israel, y no en los órdenes, ritmos y poderes fructíferos de la naturaleza. Esta revelación de Dios en el acontecimiento del Éxodo habría hecho de la fe de Israel una religión de la historia¹⁷. Pero ahora, también para el mundo moderno, la «historia» ha llegado a convertirse cada vez más en la quintaesencia de la realidad en su totalidad, y ha desplazado a la naturaleza o la ha historizado. Por tanto, habrá que preguntarse, con sentido autocritico, si cuando llamamos a la fe de Israel una «religión de la historia», no estamos proyectando experiencias modernas de la historia sobre los testimonios de la fe de Israel. En todo caso, la diferencia entre la historia de la revelación de Dios en Israel y la alabanza de la gloria de Dios por la totalidad de la creación no es tan grande como la moderna diferencia entre la historia y la naturaleza¹⁸.

La revelación de Dios, de la que habla el Nuevo Testamento cuando proclama la revelación del Cristo crucificado y resucitado, no es una revelación histórica de Dios en la historia, sino que la revelación escatológica de Dios es el «final de la historia». Esta revelación escatológica de Dios en la cruz y en la resurrección de Cristo tiene el carácter de lo que es definitivo y no puede sobrepasarse (Heb 1, 1-2). Se entiende por ello que, con la resurrección del Cristo crucificado de entre los muertos, ha comenzado ya el futuro de la nueva creación de todas las cosas en medio de este mundo que agoniza y que es transitorio. Pero esto presupone que, con la resurrección del Cristo que fue crucificado por los poderes de este mundo, se ha revelado ya el final de este mundo y de sus poderes.

En la revelación escatológica hay un doble proceso de revelación: Dios se revela como «el que resucitó a Jesús de entre los muertos».

16. A nivel filosófico le corresponde la diferencia entre el pensamiento mesiánico de E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959 (versión cast.: *El principio esperanza*, Madrid 1977-1980, 3 vols.), y el pensamiento apocalíptico de Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966 (versión cast.: *Dialéctica negativa*, Madrid 1992).

17. Este punto de vista se remonta a G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca (vol. I) 1^o2000, (vol. II) 2^o2000. Actualmente lo asume en especial la teología de la liberación. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1^o1999, 210ss y 227ss.

18. G. von Rad lo ha reconocido posteriormente rectificándose. Cf. G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970 (versión cast.: *La sabiduría en Israel*, Madrid 1973).

Dios es el Dios que resucita a los muertos y el que crea de nuevo todas las cosas. Ante él, este mundo se manifiesta en su inestabilidad, en su injusticia y en su caducidad. Para la primera faceta de esta revelación tenemos las expresiones de la *epifanía*, como son: el Cristo resucitado se «manifiesta» y se deja «ver»; el poder de su vida se experimenta en el Espíritu santo. Para la segunda faceta tenemos la expresión *apokalypsis*, es decir, el dejar al descubierto, el quitar el velo, el hacer que se manifieste lo que estaba oculto¹⁹. Por eso, el Apocalipsis (o «Revelación») comienza con las siguientes palabras: «Esta es la revelación (*apokalypsis*) de Jesucristo, que Dios le dio para que manifestara a sus siervos lo que ha de suceder en breve» (Ap 1, 1). «Lo que ha de suceder en breve» son los denominados misterios del fin de los tiempos: el derrumbamiento del sistema que actualmente domina en el mundo, el ocaso del poder de la bestia sobre el mundo (Ap 13), la caída del dragón enemigo de Dios, el final de «Babilonia» y la liberación de los que sufren, la resurrección de los muertos mediante la victoria definitiva del Cordero crucificado sobre los poderes del pecado y de la muerte que lo habían crucificado. El final pone de manifiesto lo que significa la historia del tiempo de este mundo, según lo que dice aquel proverbio: «Bien está lo que bien acaba». El final revela la inestabilidad de los poderes y lo que da firme apoyo a quienes resisten. «Contemplad el final del mundo», dice la literatura apocalíptica de la resistencia en Israel y en el cristianismo, refiriéndose a los grandes imperios universales, construidos como para durar toda la eternidad. Perecerán en el océano del caos, del cual surgieron. «Pero el que persevera hasta el fin, será salvo». El mensaje escatológico del Nuevo Testamento –«El final de todas las cosas está próximo» (1 Pe 4, 7)– es un mensaje dirigido contra la resignación y que impulsa a la resistencia. La historia es desvelada y conocida a la luz de su final, y entonces se comprende de qué se trata en la historia, con arreglo a la voluntad de Dios.

¿Qué influencia tiene esta expectación escatológica para la experiencia de la historia? «Grandes acontecimientos arrojan ya por adelantado su sombra», se nos dice. ¿Qué sombra arroja ya por adelantado «el final de la historia»? Si entendemos unilateralmente el final de la historia como *la meta de la historia*, según hizo Löwith y con él los milenaristas secularizados y creyentes en el progreso, entonces la historia va estructurándose y dando pasos significativos hacia esa meta. Cada época de la historia sirve para la preparación de aquel estado final –que habrá de ser la meta de la historia– y, en calidad de etapa de

transición, adquiere su sentido a la luz de esa meta. La historia del mundo es entonces una gigantesca serie de fines determinados por la providencia y una enorme realización de un plan maestro divino. La historia de la humanidad es entonces una serie de fines concebidos por la planificación humana y encaminados a la libertad definitiva en el organismo político de la humanidad. Aunque tales ideas, en vista de las inconcebibles catástrofes del «mundo moderno», no se mantengan ya como se mantenían al comienzo del periodo de la Ilustración y durante el siglo XIX, sin embargo persiste la concepción de que la revelación escatológica habría impuesto la *comprensión lineal del tiempo* en contra de la *comprensión cíclica* propia de las culturas orientadas hacia la naturaleza. Sin embargo, la comprensión lineal del tiempo, que no reconoce ya ninguna diferencia cualitativa entre el pasado y el futuro, sino que sitúa los diversos tiempos en una misma y única trayectoria temporal, y sólo los distingue en sentido cuantitativo, es una categoría de las modernas ciencias naturales, y no es una categoría escatológica.

Es mucho más obvio reconocer las sombras que el gran acontecimiento escatológico proyecta anticipadamente y verlas en un *proceso rítmico de los tiempos* de la historia. El ritmo y el éxtasis se condicionan reciprocamente –de manera análoga a como lo hacen el final escatológico y los tiempos que vibran en él–. El tiempo de la vida no está ordenado linealmente, sino rítmicamente. Tan sólo el tiempo de trabajo y el tiempo mecánico están ordenados linealmente hacia metas y objetivos. Pero todo organismo vivo experimenta el tiempo de la vida en el ritmo de sus movimientos internos y externos, en la tensión y en la relajación. Para Israel, la expectación escatológica general del futuro, en el que «la tierra entera estará llena de la gloria de Dios» (Is 6), se experimenta prácticamente en el día semanal del sábado, en el año sabático (o año séptimo) y en el año jubilar, que se celebra cada 49 años. En el ritmo del sábado, que interrumpe saludablemente el flujo del tiempo, se experimentaba aquel descanso de Dios que, de la misma manera que es la meta final de la creación, será también el final de la historia. «El Mesías viene cuando todo Israel guarda un sábado o todo Israel no guarda ningún sábado». Esta sentencia rabínica muestra la conexión que existe entre el *shabbat* y el *Mesías*. Toda celebración del sábado es un *intermezzo* mesiánico en el tiempo, y cuando venga el Mesías traerá consigo el sábado mesiánico definitivo para todas las criaturas de Dios²⁰. Por eso, los *adventistas* son la comunidad cristia-

20. R. Radford Ruether, *Gaja und God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, San Francisco 1992, 205ss, ve contradicción entre la expectación escatológica y la tra-

19. J. Ebach, *Apokalypse*.

na que, en virtud de su esperanza, guarda el sábado. También la celebración cristiana del domingo es, por su origen y por su esencia, una celebración escatológica de la resurrección de Cristo en medio de las energías que dimanan del mundo futuro. Cada domingo señala, más allá de sí, hacia el primer día de la nueva creación, en el que los muertos serán resucitados para la vida del mundo futuro. También aquí la expectación del futuro definitivo del mundo no origina un proceso lineal, sino un proceso rítmico del tiempo vivido. En la expectación vibra y danza el tiempo.

Pero la más profunda influencia de la escatología en la experiencia de la historia reside en la *diferenciación cualitativa entre el pasado y el futuro*. Si el gran acontecimiento escatológico es el final de este tiempo del mundo perecedero y el comienzo del tiempo del nuevo mundo eterno, entonces sus sombras se proyectan ya aquí y ahora sobre la experiencia de lo que es transitorio y de lo venidero. El «pasado» se convierte en el esquema de este mundo antiguo que ha de perecer, porque no tiene estabilidad. El «futuro» está lleno de la imagen de la nueva creación, que permanecerá eternamente. Por eso, los afectados no se ajustarán ya al esquema del viejo mundo, sino que se renovarán con las energías que dimanan del mundo nuevo. Afirman con Pablo: «Olvido lo que queda atrás y me extiendo hacia lo que está delante» (Flp 3, 13 según Is 43, 18.19). El «pasado» y el «futuro» son como la «noche» y el «día», y la oportunidad del presente reside en el siguiente hecho: «Desechemos las obras de las tinieblas y pongámonos la armadura de la luz» (Rom 13, 12). Esta cualificación escatológica del pasado y del futuro es el núcleo de la experiencia escatológica del tiempo. La experiencia de la lucha en las antítesis entre los poderes del pasado y las energías del futuro evoca luego el mundo de imágenes de la sucesión de acontecimientos apocalípticos de la lucha final. Ciertamente, son extrapolaciones míticas y compensaciones de las presentes experiencias de lucha y sufrimiento. Los mundos de las fantasías apocalípticas son psicológicamente fáciles de descifrar y de criticar. Pero deben leerse como «literatura clandestina» de carácter subversivo, con mensajes en clave dirigidos a los grupos de la resistencia²¹. Finalmente, los escritos apocalípticos de Israel y del mundo cristiano son testimonios de mártires y no cuentos de terror. Esto se aplica al libro de Daniel, que procede del tiempo de los Macabeos, e

dición sabática. A su modo de ver, la escatología debería entenderse como masculina y orientada a un fin, mientras la redención rítmica del mundo en el *Sabbath* sería femenina. Esto es un típico malentendido moderno de la escatología.

21. J. Ebach, *Apokalypse*.

igualmente se aplica al Apocalipsis de Juan, que data del tiempo de la persecución bajo el emperador Domiciano.

Resulta ya difícil enunciar algo sobre el futuro, especialmente cuando uno mismo no tiene el poder para imponer lo que predice. ¡Mucho más difícil aún será enunciar algo sobre el futuro último del mundo entero! El silencio o el no-saber de una escatología negativa podrían ser una sincera alternativa a todos los ensueños y ansiedades escatológicos, si esta alternativa no nos condujera a aquel mutismo con el que nos encogemos de hombros ante el futuro, porque no queremos mirarlo a la cara. La impresión de la diferencia cualitativa entre el pasado y el futuro ha de conducir a distinguir también cualitativamente entre las formas de enunciar acerca del pasado y acerca del futuro. Seguiremos primeramente las sugerencias ofrecidas por Franz Rosenzweig:

El mundo no está terminado aún. Todavía hay en él risas y llantos. Todavía no se han enjugado las lágrimas de todos los rostros. Pues bien, este estado de devenir, de lo que está inacabado, solamente se comprenderá mediante una inversión de la relación objetiva entre los tiempos. En efecto, mientras que lo pasado está ya acabado desde su comienzo hasta su fin y, por tanto, se puede contar –y toda acción de contar comienza desde el principio de la serie–, vemos que lo futuro, por ser lo que es, es decir, lo futuro, solamente se podrá captar por medio de la anticipación. Si se quisiera contar también lo futuro, entonces habría que convertirlo inevitablemente en un pasado rígido. Lo que es futuro ha de predecirse. El futuro se experimenta únicamente en la expectación. Lo último ha de ser aquí, en nuestro pensamiento, lo primero²².

Es verdad que tampoco el pasado se cuenta simplemente como algo que está acabado y es correcto. Lo pasado tiene en sí tantas cosas inacabadas, no efectuadas e irrealizadas, que el abordar el pasado sobrepasa la mera acción de contar. En la medida en que el historiador se esfuerza por hallar «el futuro en el pasado»²³ y por encontrar lo posible en lo realizado, se parece a un profeta que mira hacia atrás. Según la concepción judía y cristiana de la historia, el pasado es una promesa de futuro. En consecuencia, la interpretación del pasado se convierte en profecía vuelta hacia atrás. «Presenta el pasado como una significativa preparación del futuro», declaraba Karl Löwith²⁴. Si

22. F. Rosenzweig, *La Estrella de la redención*, Salamanca 1997, 267.

23. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1979, especialmente 349ss.

24. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 15.

se elimina su unilateral comprensión lineal del tiempo y tomamos en serio la diferencia entre pasado y futuro, entonces el abordar el pasado es un abordar el futuro ya pasado a fin de recuperar posibilidades perdidas²⁵. El ocuparse de los que ya pasaron y de los difuntos, en nombre del futuro común en la resurrección de los muertos, es una tarea necesaria y es expresión de una comunión no sólo en el pasado, sino también en lo venidero.

Por otro lado, el abordar cualquier futuro no es ciertamente una acción de contar, sino esencialmente una anticipación imaginativa, porque ese futuro todavía no ha acontecido. Del futuro último no puede haber relatos, sino únicamente promesas divinas y expectativas humanas. Pero así como hay futuro en el pasado, podría haber también pasado en el futuro. ¿No podremos presentar en secuencias previstas de acontecimientos lo que ha de pasar en el futuro? La esperanza cristiana en la victoria de la justicia de Dios ¿no podrá «contar» (es decir, «relatar») la caducidad y la desaparición de los poderes de la injusticia y de la muerte? En todo caso, los apocalípticos presentan la caída de Babilonia y el ocaso de este mundo de injusticia y de violencia como narración de «lo que va a suceder en breve». También esto es anticipación de lo que todavía no ha acontecido, pero es anticipación a la manera del pasado narrado de lo que todavía ha de pasar.

También aquí hay que distinguir. La *negación de lo negativo* es cosa que puede narrarse: un final con horrores pone fin a los horrores sin fin que aquí se experimentan. La *afirmación positiva de lo positivo*: el nuevo cielo y la nueva tierra y la Jerusalén celestial son anticipados a base de la afirmación positiva debida a la experiencia de la creación buena de Dios, que hizo el cielo y la tierra, y por la bendecidora presencia de Dios en Jerusalén, pero con ampliación a lo nuevo e inimaginable. Es una anticipación a la manera de futuro recordado, a saber, de promesas cumplidas, de promesas de la creación y de promesas de la historia. La narración y la anticipación se encuentran íntimamente entreveradas, y no pueden distinguirse tan sencillamente como nos hace pensar Franz Rosenzweig. Habremos de atender a esas entreveraciones, relacionando constantemente las anticipaciones mesiánicas del futuro de lo prometido anteriormente con la narración apocalíptica del pasado que ha de ser el futuro de los poderes impíos, y viceversa.

25. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 7: «Las rígidas escisiones entre pasado y futuro se caen por sí mismas; el futuro no realizado se hace visible en el futuro; pretéritos vengados, heredados, transmitido y cumplido en el futuro». La constatación de la segunda parte de la frase es correcta bajo el punto de vista mesiánico, pero falsa bajo el apocalíptico.

3. Órdenes escatológicos del tiempo en la historia

Las escatologías orientadas hacia una meta han intentado incesantemente ordenar la historia, distinguiendo entre períodos, épocas y tiempos. Supusieron que el tránscurso de la historia del mundo se articula de manera uniforme.

Un modelo bíblico es el sueño de Nabucodonosor en el capítulo 2 del Libro de Daniel, y la imagen de las monarquías en el capítulo 7. Es el *esquema de los cuatro reinos del mundo*, que emergen del océano del caos y que dominan adoptando la forma de bestias. El cuarto reino será «fuerte como el hierro» (Dn 2, 40) y «devorará todas las tierras, las pisoteará y las triturará» (7, 23). Luego «el Dios del cielo instaurará su reino, destruirá todos esos reinos y él permanecerá eternamente» (2, 44). Es el reino humano del «Hijo del hombre» (7, 13.14). Será entregado al «pueblo santo del Altísimo» (7, 27). En tiempo de Cromwell, en Inglaterra, los que se consideraban miembros de ese pueblo se denominaban a sí mismos «quintomonarquianos» (*Fifth Monarchy Men*). En este primer esquema de la historia universal, la cuestión es: ¿a quién pertenece la soberanía sobre el mundo? Se trata, por tanto, de la cuestión del poder. Puesto que, en Daniel, a los diversos reinos del mundo se les menciona únicamente en clave, cualesquiera de los intentos incesantemente nuevos por conseguir la soberanía mundial pudieran identificarse con ellos: Roma, Napoleón, los Estados Unidos, el dominio comunista mundial y el dominio capitalista mundial²⁶.

La interpretación teológico-política de la imagen de las monarquías en Dn 7 oscila entre el rechazo apocalíptico y la justificación de los imperios en el contexto de la historia universal. El sentido original del capítulo se explica por las luchas del tiempo de los Macabeos. Se trata de desenmascarar la impiedad y la maldad de los imperios y de su destrucción final por el Dios que, mediante la demolición de dichos imperios, instaura su reino de justicia y de paz. Sin embargo, en los imperios cristianos desde Constantino se hacía una lectura enteramente distinta. La sucesión de los imperios determina la historia universal, y la providencia divina ordena los imperios hacia la meta suprema del reino de Dios. La «historia universal» fue siempre –y sigue siendo– un marco para concebir e interpretar aquellos imperios que se considera-

26. Cf. G. Menken, *Das Monarchienbild* (1802), *Schriften* 7, Bremen 1858, 105ss, quien relaciona los cuatro reinos con las «cuatro grandes revoluciones», en último término la francesa, para anunciar la próxima llegada de la amplia y eterna «monarquía universal de Dios».

ban a sí mismos como reinos «mundiales» y que hacían que se les respetase como tales. Son, según su propia pretensión, los sujetos activos de la historia universal, y hacen, por medio de su política imperial mundial, que el universo terrenal sea su propia historia universal. Refiriéndose a Dn 7, los imperios cristianos se entendían a sí mismos como etapas previas del reino universal de Dios, porque no eran rebeldías contra el reino de Dios, sino que pretendían ser sus formas previas y encaminadas a su imposición. Esto se concebía así: cada imperio es una nueva «centralización» de las numerosas naciones en una sola humanidad. En la cumbre de la autointegración de los hombres para constituir el Estado de la humanidad, puede surgir luego el reino de Dios como el Estado universal de Dios. Claro que en el punto culminante de la integración de los hombres amenaza también el peligro de la absoluta desintegración de los hombres²⁷. La suprema concentración de poder puede conducir a la autodestrucción de la humanidad, como está sucediendo ya actualmente en las potencias dotadas de armas nucleares y en los estados industrializados que están destruyendo el medio ambiente. Pero precisamente por ello, esa autointegración de la humanidad, necesaria para la paz, necesita la legitimidad y la seguridad proporcionada por el establecimiento del esperado Estado de Dios, con su carácter universal y definitivo.

En las crónicas de la historia del mundo, escritas durante la Edad Media y en tiempos de la Reforma, encontramos este esquema de los cuatro reinos o épocas. Las *Magdeburger Centurien*, de los luteranos, y la *Chronica Carionis* (1532), que Melanchthon refundió en 1558 y luego también sus discípulos Caspar Peucer y Cristoph Pezel, se hallan estructuradas según este esquema²⁸. Aunque la imagen de las monarquías, en Daniel, está concebida en sentido apocalíptico y subversivo, sin embargo fue entendida en las crónicas cristianas del mundo como una revelación positiva del plan de Dios para el mundo, a fin de descubrir lo que estaba sucediendo entonces en el tiempo.

Otro esquema procede de la aplicación rabínica de los siete días de la creación a las siete épocas de la historia universal. Si simbólicamente mil años son «como un solo día», entonces la historia del mundo desde la creación hasta el final durará siete mil años. Después vendrá el «sábado» escatológico y eterno. Durante la Edad Media,

27. P. Tillich, *Teología sistemática III*, Salamanca 1984, 411s.

28. J. Moltmann, *Christoph Pezel y el calvinismo en Bremen*, Bremen 1958, anexo I: *Von der philippistischen Geschichtswissenschaft zum apokalyptisch-heilsgeschichtlichen System des Coccejus*, 167ss; Id., *Jacob Brocard als Vorläufer der Reich-Gottes-Theologie und der symbolisch-prophetischen Schriftauslegung des Johann Coccejus*: ZKG 71 (1960) 110-129.

Ruppert van Deuz y Anselm von Havelberg presentaron de esta manera la historia universal. Lutero y Melanchthon estaban convencidos de que el mundo terminaría en el séptimo milenio. También la historia de la Iglesia fue presentada incesantemente con arreglo a este esquema, a fin de anunciar al final del sexto milenio el tiempo del fin y sus correspondientes sucesos y de aguardar el «sábado» eterno.

Para los cronistas cristianos de la historia universal y para los apocalípticos, un pasaje del Talmud desempeñó también un papel nada menospreciable: «En la escuela de Elías se enseña: el mundo subsistirá durante seis mil años: dos mil años de caos, dos mil años de Torá, dos mil años de era mesiánica; sin embargo, a causa de nuestros muchos pecados algunos de esos (años) han transcurrido ya»²⁹. Melanchthon, Carion, Osiander y Pezel citaron ya este pasaje y lo utilizaron³⁰. Calculaban que los dos mil años después del nacimiento de Cristo serían abreviados, y situaban su propio periodo contemporáneo entre los acontecimientos del fin de los tiempos.

De Joaquín de Fiore procede la periodización trinitaria de la historia, que queda dividida en el reino del Padre, el reino del Hijo y el «tercer reino» del Espíritu santo³¹. Mientras que para Tomás de Aquino y para la tradición católica no hubo más que una transición de la ley antigua a la ley nueva, y de Israel a la Iglesia, Joaquín de Fiore aguarda una transición ulterior en la historia, que pase de la palabra a la fe, de Cristo al Espíritu. Es verdad que Joaquín fue entendido siempre en el sentido de que esas tres épocas eran tres etapas completas en sí y diferentes unas de otras. Pero eso es falso. Como muestra su *Liber figurarum*, esas tres condiciones se entrelazan como anillos entretejidos, de tal manera que el Espíritu se halla también presente en el reino del Padre, y el Padre lo está también en el reino del Espíritu, y el Hijo

29. P. Schäfer, *Die Torah der messianischen Zeit*: ZNW 65 (1974) 27ss.

30. P. Toon (ed.), *Puritans, the Millennium and the future of Israel: Puritan Eschatology 1600 to 1660*, Cambridge-London 1970, especialmente 42ss sobre Johann Heinrich Alsted; R. Bauckham, *Tudor Apocalypse. Sixteenth century apocalypticism, millenarianism and the English Reformation: from John Bale to John Foxe and Thomas Brightman*, Oxford 1975, 166. Nótese sobre todo A. Osiander, *Conjecturae de ultimis temporibus, ac de fine mundi, ex Sacris litteris*, 1544, que fue ya traducido en Inglaterra en 1545; y M. Lutero, *Supputatio annorum mundi* (1541-1545), WA 53, 22-182.

31. Cf. M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969; H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore I. De Joachim à Schelling*, Paris 1979, II. *De Saint-Simon à nos jours*, Paris 1980 (versión cast.: *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Madrid 1989); H. Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore. Herméneutique et théologie de l'histoire d'après le «Traité sur les quatre Evangiles»*, Neuchâtel-París 1977; J. Moltmann, *Christliche Hoffnung: Messianisch oder Trascendent? Ein theologisches Gespräch mit Joachim von Fiore und Thomas von Aquin*: MthZ 4 (1982) 241-260.

lo está también en ambos. La idea de Joaquín acerca del inicio del reino del Espíritu es inconcebible «sin Cristo»³². A este respecto, Joaquín no era un librepensador ilustrado, como lo fue Lessing, que buscaba el cumplimiento de la era cristiana en una era poscristiana. Finalmente, hay que acentuar que también el reino del Espíritu, según Joaquín, es un reino histórico y no es todavía el reino eterno del Dios trino y uno. Se piensa en un salto cualitativo en la historia, no en el final de la misma. El tiempo del Espíritu santo es «tiempo nuevo», en contraste con el tiempo eclesial de Cristo, pero es a la vez «tiempo del fin» con respecto al final de la historia. El esquema de las tres épocas, cualquiera que sea la definición que se haga de su contenido, es una imagen del progreso positivo, no de la caída apocalíptica del poder, y por eso, desde comienzos del «mundo moderno», especialmente durante el siglo XIX, se aplicó –con variantes incesantemente nuevas– al presente.

Para muchos milenaristas, el esperado reino milenario de Cristo posee también un significado cósmico, porque se identifica con la séptima época del mundo, el año sabático del fin de los tiempos. Si el milenio es el sábado escatológico del mundo, entonces en ese tiempo «todo volverá a lo suyo propio», y «será un año de gran júbilo y un año de remisión para toda criatura»³³. La naturaleza volverá entonces a florecer como en el paraíso y la paz volverá a morar en los campos, porque Satanás no tendrá ya ningún poder durante esa época. Toda criatura, que está ahora suspirando y gimiendo (Rom 8, 19s), se goza con la perspectiva del reino milenario, del «sábado» del mundo.

Hay una interesante combinación del esquema septenario con este de las tres épocas, y se basa en una sentencia del Talmud: si se suman dos veces dos milenios, entonces se obtiene un resultado de tres épocas más una. La época milenaria restante es el «sábado» del mundo. Es muy posible que Joaquín conociera esa sentencia del Talmud por la cábala judía de su tiempo en España.

La conexión con la cristología clásica puede verse en la antigua doctrina acerca de la triple parusía de Cristo: Cristo vino en carne - viene en el Espíritu - vendrá en gloria. La carne - el Espíritu - la gloria caracterizan las tres distintas presencias de Cristo, que se van sucediendo históricamente unas a otras.

En general, la teología cristiana distinguió siempre en sentido objetivo y temporal tres planos o reinos: la naturaleza - la gracia - la glo-

32. H. de Lubac lo afirmaba asimismo, aunque, como se echa de ver, no conociera el *Liber Figurarum*.

33. Así H. Hahn, *Brief von der ersten Offenbarung Gottes durch die ganze Schöpfung bis an das Ziel aller Dinge, oder das System seiner Gedanken*, Tübingen²1839, 467, 492ss, 484.

ria. Esta tríada marcó su sello sobre la manera teológica y la manera filosófica de pensar acerca de la historia en la Edad Moderna: *regnum naturae* (creación), *regnum gratiae* (historia), *regnum gloriae* (futuro).

El verdadero problema de esas diversas periodizaciones de la historia del mundo reside en el presupuesto teológico: la historia del mundo ¿desvela realmente un predeterminedo «plan divino para el reino»? ¿Es la Biblia «el comentario divino de las tres acciones divinas en la historia»³⁴? La profecía ¿no será sino «antecipata historia»³⁵?, y la historia, en consecuencia, ¿no será sino profecía cumplida? Entonces los testimonios de la Biblia no serían en absoluto la autorrevelación y autocomunicación de Dios, sino únicamente la revelación de la providencia de Dios. La investigación de la Biblia sería para el conocimiento de la historia lo que la investigación de la naturaleza física es para el conocimiento de la naturaleza³⁶. La doctrina déista acerca de Dios como el creador de una «maquinaria del mundo» que funcionaría según las leyes que se le hubieran dado, es considerada, sí, como producto de la Ilustración y del racionalismo, pero en realidad dominó también el pietismo de la época de la Ilustración. Con ayuda de su interpretación profético-histórica de la Biblia, explicó Johann Albrecht Bengel el plan salvífico de Dios y calculó el tránscurso y el final de la historia del mundo. Su discípulo, Philipp Matthäus Hahn, construyó sus relojes astronómicos como «la representación sensible de los siete períodos principales de la era del mundo» (*Tabula chronologica qua aetas mundi septem chronis distincta sistitur*, 1774). La aguja grande del reloj señala las épocas milenarias del mundo. El comienzo del primer reino milenario de Cristo es fijado en el día 18 de junio de 1836. La déistica «máquina del mundo» no es sino el reloj apocalíptico del mundo. La concepción astronómica de la historia según Bengel, Oettinger y Hahn, corresponde exactamente a la concepción mecanicista que Newton tenía de la naturaleza.

La «interpretación profética de la Escritura» comenzó en el protestantismo del periodo posterior a la Reforma en países como Holan-

34. G. Menken, *Über Glück und Sieg der Gottlosen* (1795), *Schriften* 7, Bremen 1858, 82.

35. G. van den Honert, *Inst. theol. typ.* 3, 422, 394, citado por G. Möller, *Föderalismus und Geschichtsbetrachtung im 17. Und 18. Jahrhundert*: ZKG 50 (1931) 419; G. Sauter, *Die Zahl als Schlüssel zur Welt. Johann Albrecht Bengels «prophetische Zeitrechnung» im Zusammenhang seiner Theologie*: EvTh 26 (1966) 1-36.

36. G. Lampe, *Geheimnis des Gnadenbundes* IV, Bremen 1712, 124: «ya que cada día se hacen nuevos descubrimientos en la naturaleza (mediante los telescopios), ¿qué hay de sorprendente en que mediante la progresiva diligencia en la investigación de la palabra divina ocurran nuevos descubrimientos y que el crecimiento prometido en el conocimiento de los últimos tiempos (Dn 12, 4; Ez 47, 4) aspire cada vez más a ser cumplido?».

da, Inglaterra y Alemania septentrional. Así como para la teología católica *la Escritura y la tradición* se hallan íntimamente relacionadas, también para la teología protestante *la Biblia y la historia del mundo* se corresponden mutuamente. El principio reformador de la *sola Scriptura* se convirtió en el principio bíblico e histórico-salvífico de la *tota Scriptura*. Está claro que con ello se elevó el Apocalipsis de Juan a la categoría de «principal escrito del Nuevo Testamento», y dejó de serlo la Carta a los romanos, con su doctrina de la justificación, que había sido el principal escrito para Lutero y Calvino. Para expresar ya una crítica en este lugar: la Biblia es el libro de la promesa de Dios, no de la providencia de Dios. La Biblia es la fuente de una teología histórica en clave de testimonio, ataque, lucha y sufrimiento, no una teología especulativa acerca de la historia universal y del plan salvífico divino. La teología de la esperanza no es una teoría sobre la historia universal, ni tampoco un pronóstico apocalíptico. Es una teología de luchadores, no de contemplativos.

En esta parte dedicada a la *escatología histórica* trataremos primariamente del *milenarismo*, denominado también «quiliaskmo» o «mesianismo», y luego estudiaremos la *apocalíptica*. El milenarismo hace resaltar la meta de la historia; la apocalíptica, su final. En la escatología milenarista distingo entre el *milenarismo histórico*, que interpreta el presente como «el reino milenario» de Cristo y como la última época de la humanidad, y el *milenarismo escatológico*, que aguarda el reino de Cristo como el futuro que sustituirá al presente y que lo vincula con el final de «este mundo» y con la nueva creación de todas las cosas. En la escatología apocalíptica, distingo consecuentemente entre las *interpretaciones apocalípticas de los aniquiladores tiempos del fin* en la historia humana, y el *desenmascaramiento escatológico* de los poderes de esa historia en el juicio divino, que prepara la nueva creación de todas las cosas. Por eso finalizaré el capítulo con reflexiones sobre el Juicio universal y su justicia, y sobre la restauración de todas las cosas en la nueva creación.

La escatología mesiánica: el «reino de los mil años»

Ninguna esperanza apocalíptica fascinó tanto a la gente y, a la vez, causó tantas desdichas como la idea de un reino milenario de Cristo y de los suyos en esta tierra y antes del final de la historia¹. «Videntes, pensadores y exaltados» se apoderaron de esta idea. A causa del «reino milenario», hubo personas que abandonaron sus casas y sus fincas

1. Cf. Fr. Calixt, *De Chiliasm cum antiquo tum pridem renato. Tractatus theologicus*, Helmstedt 1692; H. Corrodi, *Kritische Geschichte des Chiliasmus*, Frankfurt-Leipzig 1781-83; E. Waldstein, *Die eschatologische Ideengruppe: Antichrist-Weltsabbat-Weltende und Weltgericht in den Hauptmomenten ihrer christlich-mittelalterlichen Gesamtentwicklung*; ZWTh 38 (1895) 538-616; *ibid.*, 39 (1896) 251-293; F. Gerlich, *Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich*, München 1920; L. Radványi, *Der Chiliasmus. Ein Versuch zur Erkenntnis der chiliasmischen Idee und des chiliasmischen Handelns*, Diss. Heidelberg 1923; M. Katz, *Messianismus; Chiliasmus und Eschatologie in der deutschen Dichtung des 17 Jahrhunderts*, Diss. Wien 1938; W. Nigg, *Das ewige Reich. Geschichte einer Hoffnung*, Zürich 1944; H. Bietenhard, *Das Tausendjährige Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Zürich 1955; E. Sarkisyanz, *Rußland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewußtsein und politischer Chiliasmus des Ostens*, Tübingen 1955; N. Cohn, *Das Ringen um das tausendjährige Reich. Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen*, Bern-München 1961; W. E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsurzbewegungen*, Berlin 1961; W. Veit, *Sudien zur Geschichte des Topos von der goldenen Zeit von der Antike bis 18. Jahrhundert*, Diss. Köln 1961; J. L. Salmon, *Politischer Messianismus. die romantische Phase. Die Geschichte der Totalitären Demokratie 2*, Köln-Opladen 1963; G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, en *Judaica I*, Frankfurt 1963, 7-74; E. L. Tuveson, *Redeemer Nation. the Idea of America's Millennial Role*, Chicago 1968; R. G. Clouse (ed.), *The Meaning of the Millennium. Four Views*, Downers Grove 1977; M. D. Bryant-D. W. Dayton, *The Coming Kingdom. Essays in American Millennialism and Eschatology*, New York 1983; J. Bettis-S. K. Johannessen (eds.), *The Return of the Millennium*, New York 1984. Recientes escritos americanos acerca del Milenarismo se tratan en: *The End in Sight? Images of the End and Threats to Human Survival*, editado por R. Williamson, Uppsala 1993. Respecto a la bibliografía francesa cf. J. Le Goff, *Millénarisme* (Enc. Univ. XI), Paris 1968, 30ss; H. Desroche, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et des millénarismes de l'époque chrétienne*, Paris 1969; De La Platine, *Les trois voix de l'imagination, le messianisme, la possession et l'utopie*, Paris 1974; C. Duquoc, *Messianisme de Jésus et discréption de Dieu*, Genf 1984 (versión cast.: *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios*, Madrid 1985).

y salieron al encuentro de ese reino². A causa del «reino milenario», hubo mártires que sufrieron y dieron su vida. A causa del «reino milenario», hubo personas perseguidas, desterradas y asesinadas. La historia del cristianismo se identifica en grandes espacios con la «lucha por el reino milenario» (Norman Cohn). Se da esta expectativa en forma puramente religiosa en aquellas sectas que se distancian lo más posible de este mundo, por ejemplo en los adventistas, en los mormones y en los «testigos de Jehová». Se da esta idea en la conciencia misionera de una Iglesia que se lanza a convertir a las naciones. Se da en la forma del imperialismo cristiano, que somete a los pueblos y pretende dominar el mundo. Se da, finalmente, en la forma del «restauracionismo cristiano», que aguarda el «reino milenario» como reunificación de los cristianos y de los judíos en Sión³. El mesianismo religioso, el eclesial y el político se inflamaron con esta idea. Por tanto, conviene tomarla en serio, reflexionar teológicamente sobre ella y no desecharla en seguida para remitirla a la historia de las herejías ni apresurarse a citar las condenas del milenarismo por parte de las grandes Iglesias.

Las Iglesias cristianas oficiales, al eliminar la esperanza histórica del futuro que aguardaba la llegada del reino de Cristo, condenaron también una parte de su propia esperanza, de tal manera que en ellas no quedó sino la esperanza en el más allá celestial que aguardaba a las almas.

Podría ser también que las Iglesias de los reinos cristianos condenaran la esperanza en un futuro reino de Cristo, porque ellas se consideraban a sí mismas como ese reino y, por tanto, entendían como una crítica subversiva contra su propia autoridad la esperanza de que ese reino habría de llegar y habría de sustituirlas.

1. El premilenarismo y el mesianismo judío

Esta expectación del reino milenario se denomina «quiliasko» (según un término griego) y «milenarismo» (según un término latino). En

2. Entre 1800 y 1820 emigraron más de 20.000 personas por motivos quiliastas, de Württemberg hacia Rusia, para salir al paso del Señor que venía y hallar en el monte Ararat, en el Cáucaso, refugio durante la destrucción del mundo. Johann Albrecht Bengel había calculado en efecto el retorno de Cristo y el inicio del reino milenario para el 18 de junio de 1836. Las «brüderliche Auswanderungs-Harmonien», peregrinaciones en fraternal armonía, vaciaron en 1817 los pueblos cercanos a Tübingen. Cf. El Diario Suabo (Schwäbisches Tageblatt) del 4 de abril de 1985.

3. Cf. R. R. Ruether-H. J. Ruether, *The Wrath of Jonah. The Crisis of Religious Nationalism in the Israeli-Palestinian Conflict*, San Francisco 1989, 74ss.

el lenguaje cotidiano se impuso también el término «mesianismo» y «mesiánico». En las publicaciones europeas suele preferirse el término de origen griego; en las publicaciones inglesas y americanas, el término de origen latino. Aquí adoptamos también la expresión americana, no sólo por razones internacionales, sino también porque los Estados Unidos de América son hoy día –por excelencia– el país del pensamiento y la esperanza milenaristas. De allí procede también la importante distinción entre el *premilenarismo* y el *posmilenarismo*. El *premilenarismo* es la creencia en que el reino milenario es un periodo del futuro que llegará *después* de la segunda venida de Cristo, de su venida en gloria⁴. El *posmilenarismo* es la creencia en que el reino milenario es un periodo de la historia *anterior* a la segunda venida de Cristo. El *amilenarismo* es, finalmente, la negación del *millennium* en general, algunas veces en la forma unilateral de negar sólo un *millennium* futuro, pero considerando en cambio como *millennium* un gran periodo del tiempo pasado o del futuro, y en la mayoría de los casos la dialéctica tiempo-eternidad viene a sustituir a la dialéctica histórica. Puesto que a la luz de la eternidad todos los tiempos son contemporáneos, no hay preferencia por el futuro. Las distinciones teológicas que se hacen con arreglo a la «segunda venida de Cristo» suenan muy sutiles, pero son de importancia muy considerable para la historia escatológica del cristianismo en el aspecto religioso, eclesial y político. En efecto, la historia escatológica del cristianismo no es la historia de una esperanza decepcionada o de una parusía demorada, sino la historia de una esperanza cumplida prematuramente en el milenarismo del presente. No la decepción, sino el cumplimiento fue el problema principal para los dos mil años de cristianismo.

Como lo muestra también la utilización del término *mesianismo*, las raíces de la esperanza milenarista se hallan en el Antiguo Testamento y en los escritos judíos. En el Antiguo Testamento, se trata de la esperanza teopolítica del reinado de Dios que ponga fin a los imperios humanos (Dn 2 y 7). Este reino divino puede concebirse, según Isaías, como un reino mesiánico de paz para las naciones, con su centro en Sión. Pero según Dn 7, puede entenderse también como el reino eterno de paz del Hijo del hombre para todos los hombres. En la posterior fusión de la figura del Mesías de este mundo y de la del Hijo del hombre, del mundo del más allá, se llegó a establecer un equilibrio entre un mesianismo centrado en Israel y un universalismo humano. El mesianismo interno del judaísmo puede limitarse a que el Mesías ponga

4. Cf. R. Bauckhahn, *Tudor Apocalypse*, 15s.; G. Fackre, *The Religious Right and Christian Faith*, Grand Rapids 1982, 90ss.

fin alguna vez a la *galut*, la existencia judía en el destierro y en el extranjero⁵. Pero el mesianismo judío universal esperará también la supervivencia del alejamiento y de la alienación de Dios en que viven todas las naciones. Si la esperanza mesiánica se asocia con la conciencia que Israel tiene de su misión, entonces el cumplimiento de esa esperanza será al mismo tiempo el cumplimiento de la misión de Israel con respecto a las naciones y significará, con ello, la eliminación de esa función histórica especial de Israel.

El *sionismo religioso*, tanto en su forma judía como en su forma cristiana, interpretó mesiánicamente el regreso de los judíos desde el destierro a la tierra prometida. El «judaísmo en el exilio» existe desde el destierro babilónico, y de forma más universal desde la aniquilación de Israel y la destrucción de Jerusalén por los romanos en los años 70 y 134 d.C. Consideró su destierro como un juicio por los pecados de Israel y como una expiación por los pecados del mundo. Todas las oraciones que se hacen durante el destierro están orientadas hacia el regreso a la patria. La fundación del Estado de Israel y la conquista de la ciudad entera de Jerusalén en el año 1967, han de considerarse como cumplimientos de las oraciones que pedían el regreso a la patria («El año que viene, en Jerusalén»).

En la fusión cultural entre el judaísmo y el helenismo, la esperanza mesiánica se asoció con la idea griega de «la edad de oro», la época de la felicidad, en la que se logra lo que no se había logrado en las demás épocas de la historia, según había anunciado Virgilio en la *Égloga cuarta*, que habla acerca del «retorno de la edad de oro». En el cristianismo, los dos sueños habían quedado asociados desde un principio: el reino milenario de Cristo y la edad de oro del mundo⁶.

Las raíces bíblicas no se encuentran sólo en Dn 7, 18: «Los santos del Altísimo recibirán el reino y lo poseerán para siempre», y 7, 27: «Al pueblo santo del Altísimo se le entregará el reino, el dominio y el poder de los reinos debajo de todo el cielo», sino también en Ez 37, que es la visión del levantamiento y reunificación de Israel: «Yo haré de ellos una nación» (v.22), y «mi siervo David reinará sobre ellos» (v.24), y «mi santuario será eterno entre ellos» (v.28). Pero después, «en los últimos días» (38, 16), se producirá el ataque efectuado por los enemigos «Gog y Magog», y se llegará a la lucha final en torno a Sión y a la victoria definitiva de Dios. El origen simbólico del número 1.000 procede probablemente de Ez 38, 8: «muchos días» (de manera

parecida, Is 24, 21s), y de la aplicación rabínica de los días de la creación de Gn 1 a la historia de Dios con el mundo según el Sal 90, 4: «Mil años son como un día». Según esto, el reino mesiánico «milenario» es la última época del mundo antes del «sábado» eterno de Dios en la creación nueva y eterna. El reinado del Mesías forma parte de la historia de este mundo; la nueva creación de todas las cosas, que comienza con el Juicio final, viene sólo después⁷.

Estas esperanzas mesiánicas de Israel se hallan relacionadas, seguramente, con crisis en la fe de Israel en vista de las catástrofes teopolíticas y de las experiencias del destierro. Dan respuesta a las angustiadoras preguntas: ¿por qué los justos tienen que padecer tanto y por qué les va tan bien a los impíos?; ¿dónde se halla la justicia de Dios? Son las certezas con respecto al futuro, que nacen de la confianza: «Dios permanece fiel a su promesa», y que de este modo mantienen viva la fe en medio del sufrimiento, e incitan a la resistencia interna y externa contra los poderes del mundo. Yo no pienso que el mesianismo, sea judío o sea cristiano, pueda explicarse como simple «teoría acerca de una catástrofe»⁸, a no ser que la historia en general se interprete como crisis y catástrofe. Pero lo cierto es que la esperanza mesiánica que quiere hacer salir a la gente de la catástrofe está asociada siempre con la apocalíptica que percibe esa catástrofe. Es verdad que hay apocalíptica sin mesianismo, pero no hay mesianismo sin apocalíptica.

2. *El milenarismo cristiano*

Jesús, como tal, ¿proclamó tal esperanza mesiánica, haciéndolo precisamente como milenarista? Según la exposición de los evangelios sinópticos, el mensaje de Jesús acerca del Reino y su comportamiento con los pobres y los enfermos, con los pecadores y los recaudadores de impuestos y con otras personas, muestra rasgos mesiánicos. Si las identificaciones indirectas de Jesús con el Hijo del hombre se remontan a él mismo, entonces la esperanza contenida en Dn 7 se halla presente en el mensaje de Jesús. Si los discípulos esperan sentarse a la derecha de Jesús cuando comience su Reino, entonces esta idea está concebida en términos perfectamente mesiánicos. Si Satanás «cae como un rayo del cielo» (Lc 10, 17s), entonces es que pierde su poder,

7. Así también G. Scholem respecto a la idea mesiánica en el judaísmo, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, en *Judaica* I, 21.

8. Como afirma G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, en *Judaica* I, 20.

5. J. Katz, *Israel ant the Messias*: Com. 73 (1982) 34-41.

6. Por esta razón, la Conf. Helv. Post. 1566, art. 11 condena el milenarismo como «sueño judío» e ilusión del «siglo de oro».

como se espera del *millenium* según Ap 20, 3. La expulsión de demonios es una señal de la llegada del Mesías a la tierra. Lo que Jesús promete es –según Mc 10, 30– «ahora en este tiempo... y en el mundo futuro la vida eterna». El lamento de los discípulos que iban camino de Emaús –«Pero nosotros esperábamos que él iba a redimir a Israel» (Lc 24, 21)– es tan mesiánica y milenarista como el clamor de júbilo del pueblo cuando Jesús hizo su entrada en Jerusalén: «¡Hosanna! ¡Alabado sea el que viene en el nombre del Señor! ¡Alabado sea el reino de nuestro padre David, que aquí llega!» (Mc 11, 9.10). El mensaje de Jesús acerca del Reino quedó limitado a Israel (Mc 7, 27). Por el contrario, se salen del marco de la esperanza en la victoria mesiánica los anuncios de la pasión, la inversión del señorío que se convierte en servidumbre, y la cruz de Cristo, así como el seguimiento de los suyos, cargando cada uno con su cruz.

¿Mantuvo Pablo expectaciones milenaristas para el futuro? El «reino de los mil años» no fue, ciertamente, un contenido de su mensaje. Pero Pablo utiliza ideas milenaristas. La idea de que un día reinarán con Cristo los que ahora padecen con él es milenarista: «¿No sabéis que los santos juzgarán al mundo?» (1 Cor 6, 2). «Si sufriimos, también reinaremos con él» (2 Tim 2, 12). La concepción de que el final de este mundo no llegará de manera repentina, sino a través de una serie de acontecimientos escatológicos, es también milenarista: «Cada uno en su debido orden: Cristo, el primer fruto; luego los que son de Cristo, en su venida; entonces vendrá el fin, cuando él entregue el reino al Dios y Padre, después que haya destruido todo dominio y toda autoridad y poder... Y el último enemigo que será destruido es la muerte» (1 Cor 15, 23s). De manera parecida se expresa Pablo en 1 Tes 4, 16s: «Los muertos en Cristo se levantarán primero. Entonces nosotros, los que estemos vivos y permanezcamos, seremos arrebatados juntamente con ellos...». Pablo distingue entre la «resurrección de los muertos», que es una resurrección escatológica y general, y una serie de resurrecciones anticipadas «de entre los muertos». El proceso de la resurrección escatológica de los muertos comienza con la resurrección de Cristo «de entre los muertos». Esto convierte a Cristo, como primer fruto de los que durmieron, en el líder y adelantado de la vida (1 Cor 15, 20; Col 1, 18). La expresión «resurrección de entre los muertos» la utilizan Pablo (Flp 3, 11) y Lucas (Lc 20, 35) para aplicársela a los creyentes, que resucitarán antes que los demás muertos, a fin de estar con Cristo y manifestarse juntamente con él, cuando él venga (Col 3, 3s). Esta «resurrección de entre los muertos» es una resurrección análoga a la de Cristo; no una mera prolepsis de la resurrección general de los muertos.

tos⁹. Lo sorprendente es que Pablo mencione en términos sumamente parecidos el futuro redentor en lo que respecta a Israel: «Porque si la exclusión de ellos es la reconciliación del mundo, ¿qué será su admisión sino *vida de entre los muertos?*» (Rom 11, 15). La resurrección de entre los muertos señala hacia un futuro de resurrección y de vida con Cristo que es anterior al final escatológico de la historia y que sólo puede entenderse en sentido milenarista. El hecho de que esta esperanza mesiánica de los que creen en Cristo revele un futuro análogo para Israel, parece ser lo peculiar de un premilenarismo cristiano. Es el sueño cristiano en lo que respecta a los judíos, que no contempla su conversión a la Iglesia, sino la resurrección de los mismos para el reino de su Mesías.

Los pasajes neotestamentarios más importantes relativos al milenarismo son Ap 7 y 20. Según Ap 7, los «sellados» para el fin de los tiempos, es decir, los elegidos, son 144.000 de las doce tribus de Israel y luego «la gran multitud» reunida de todas las naciones; y todos ellos, juntamente con los ángeles, adoran a Dios y al «Cordero» Jesucristo. Son «los que salieron de la gran tribulación», es decir, los que resistieron a los poderes impíos y no adoraron a la bestia que emerge del abismo: los mártires de Israel y del mundo cristiano¹⁰. Según Ap 20, 4, los mártires «que fueron decapitados por haber dado testimonio de Jesús y de la palabra de Dios», porque «no adoraron a la bestia ni a su imagen y no recibieron su marca en la frente ni en las manos», vivirán con Cristo, y reinarán y juzgarán con él durante «mil años». Esta es «la primera resurrección». Los mártires llegarán a ser «sacerdotes de Dios y de Cristo». Durante esos mil años Satanás estará «atado»; después se le dejará suelto por breve tiempo. Entonces seguirá la batalla final con Gog y Magog, que rodearán a los santos y a la amada ciudad de Jerusalén. Despues llegará el final en el gran Juicio de Dios.

Está bien claro que el vidente Juan tomó de Ez 37–38; 2 Bar 40, 3; 4 Esd 7, 28–29; bSan 99a las tradiciones apocalípticas judías acerca del reino mesiánico anterior al Juicio final y acerca de la nueva creación de todas las cosas, pero les dio una nueva función. Utilizó la idea mesiánica para presentar la victoria de los mártires sobre «la bestia», es decir, sobre el imperio romano¹¹. Los que son juzgados aquí, juzgarán con Cristo allá; los que mueren con Cristo aquí, vivirán con él allá; los que sucumben aquí con Cristo, reinarán con él

9. J. T. Beck, *Glaubenslehre II*, Gütersloh 1887, 709, insiste expresamente en este aspecto.

10. Cf. E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig 1937, 33ss.

11. Así con razón R. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge 1993, 107s.

allá. Puesto que Juan se concentra únicamente en esta escatología de mártires, no dice sobre quiénes juzgarán, reinarán y dominarán entonces los mártires. Hay que remitirse a las fuentes judías y a Dn 7 para hacer de Ap 20 la visión de un futuro reinado cristiano sobre el mundo. Juan quiere decir que los mártires del imperio romano serán justificados por Dios. Su reino milenario es la imagen que él emplea para presentar la justificación de esas personas y la contraimagen divina de la impía Roma. Frente al abuso especulativo de esos pasajes, nunca se acentuará lo suficiente que la esperanza milenarista es una *esperanza para los mártires*. La puesta en práctica de esta esperanza consiste en resistir a los reinos impíos del mundo y en rechazar sus cultos idolátricos y su adoración del poder. No es sólo esa esperanza la que debe llamarse mesiánica y milenarista, sino que debe denominarse ya así la resistencia y el martirio mismo, porque en esa resistencia el «aquí» y el «hoy», que son relativos, condicionados y a menudo tan ambivalentes, se convierten en el instante de una decisión escatológica, absoluta e incondicionada.

El que a aquellos que sufren el martirio en la historia se les prometa un futuro histórico, es cosa lógica. «Porque es justo que en la misma creación en la que ellos trabajaron, sufrieron tribulación y su aguante fue probado de todas las maneras, reciban también los frutos de su paciencia» (Ireneo)¹². Sería un contrasentido con su martirio el que Dios no erigiera precisamente su propio poder allá donde los mártires habían sufrido en él y por él su impotencia, y el que Dios no hiciera valer sus derechos allá donde ellos habían sido ejecutados. También lo reconocieron así los críticos de la esperanza mesiánica y milenarista en el cristianismo: «La fundamentación teológica más importante del milenarismo es la referencia a la necesaria aquendidad de la esperanza cristiana»¹³.

Sin embargo, toda esperanza es ambivalente: puede llenar de nueva energía el tiempo presente, pero puede también retirar del presente las energías. Puede conducir a la *resistencia* o a la *evasión* mental. Así lo prueban las innumerables interpretaciones del Apocalipsis, y especialmente las fundamentalistas y las nuevas interpretaciones políticas. Si no se hace ya un llamamiento a la resistencia contra los poderes y contra sus ídolos, sino que se ofrecen evasiones hacia mundos religiosos de ensueño, en vista de que este mundo está destinado a la destrucción –una destrucción que se desea–, entonces el sentido de la esperanza milenarista se invierte por completo. Así sucede dondequiera

que la resistencia no ocupa ya el centro, sino «el gran arroamiento» (*the great rapture*) de los creyentes, que se verán así sustraídos a la aniquilación del mundo por la tormenta de fuego originada por las bombas nucleares¹⁴. Ahora bien, el Apocalipsis no se escribió para *rapturists* que quieren evadirse, que dicen *goodbye* al mundo y que quieren viajar al cielo, sino para luchadores de la resistencia contra los poderes impíos de este mundo, especialmente contra las potencias nucleares, es decir, se escribió para personas que luchan por amor a este mundo creado por Dios.

No hay que subestimar la distinción entre el premilenarismo y el posmilénarismo, porque el lugar concedido al presente en la historia de la salvación y en la historia del mundo depende de que uno contemple el reino de Cristo como algo que está delante de él o que lo vea volviendo la mirada hacia el pasado. En la Iglesia preconstantiniana, el *premilenarismo* predominaba en la escatología cristiana (cf. *Carta de Bernabé* 15, 3-8; Justino, *Diálogo con Trifón* 80; Ireneo, *Adv. haer.* V, 30, 4; 33, 2). «El denominado quiliaskmo –la denominación no es muy acertada– se encuentra dondequiera que el evangelio no haya sido todavía helenizado, y debe considerarse como uno de los elementos principales de la más antigua predicación... En él residía parte del vigor del cristianismo durante el siglo (primero) y uno de los medios con los que sobrepunjó a la propaganda judía en el imperio», declara *Adolf von Harnack*¹⁵, basándose en el argumento de que la fe en la segunda venida de Cristo implica como consecuencia necesaria un reino de gloria para Cristo. Si esta expectación milenarista es escatología de mártires, entonces en la época de las persecuciones contra los cristia-

14. La nueva literatura apocalíptica de fundamentalistas americanos como Hal Lindsey, *The Late Great Planet Earth*, New York 1970, extendido por millones de ediciones, trabaja con esos elementos de ciencia ficción y es tan poco serio como las fantasías de Batman. Cf. A. G. Mojtabai, *Blessed Assurance at Home with the Bomb in Amarillo*, Texas, London 1987, 181: «Cuando abandonéis este mundo en el Éxtasis de la Iglesia, os vais a encontrar viajando a 186.000 millas por segundo... ¡Y dejaremos el rastro de nuestro camino como un meteorito! Arriba, hacia el firmamento sobre Amarillo, Texas. Amén. Y podemos volver nuestra mirada hacia abajo, a las casas donde vivimos y podemos decir: ¡Adiós, cacho mierda! ¡Adiós, vieja chabola! Amén. Puedes volver tu mirada hacia tu coche y decir: ¡Adiós, antigua! ja! ¡Adiós! ¡Adiós! Vuelve tus ojos al trabajo que tienes ahí abajo y di: ¡Adiós, colegas! ¡Estoy aquí! ¡Adiós, adiós! ¡Ja, ja! Oh, sí, y entonces muy pronto veréis las luces de Los Ángeles. Y dirás: ¡Adiós, Dallas! ¡Adiós, Houston! ¡Adiós, Los Ángeles! ¡Adiós, mundo! ¡Adiós!». Billy Graham se ha esforzado por valorar, contra este gusto por el Armagedón nuclear y el «Apocalipsis 2000», el amor de Dios en *Approaching Hoofbeats. Four Horsemen of the Apocalypse*, New York 1983. Sólo que no pudo decidirse correctamente, cf. 22 ss.

15. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, Tübingen 1909, 187, nota 1.

12. Ireneo de Lyon, *Adversus haereses* 5, 32.

13. Así juzga P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 314.

nos en el imperio romano era con toda seguridad la escatología predominante. Por eso, fue también una razón de que muchos cristianos, juntamente con Eusebio de Cesarea¹⁶, consideraran el «giro constantiniano» como la transición del sufrir con Cristo al reinar con él, y por consiguiente, acogieran calurosamente ese giro como el comienzo del reino de los mil años.

Cuando el imperio romano dejó de ser «la bestia que emergía del abismo» y se transformó en el *imperium christianum* y el cristianismo perseguido pasó a ser la religión predominante, entonces surgió el *milenarismo de presente*: el *sacrum imperium* es ya, según Ap 20, el «reino milenario de Cristo» y la monarquía divina universal, según Dn 2 y 7. La teología de la Iglesia se convirtió en una teología imperial, porque entonces no era ya únicamente la Iglesia de Cristo, sino también el emperador cristiano y el reino cristiano los que representaban el señorío de Cristo en la tierra. La salvación y el señorío se fundieron en una sola unidad. El resultado fue la misión entre las naciones realizada por medio de la cruz y la espada, pero principalmente por medio de la sumisión e incorporación al *imperium christianum*. En las secciones siguientes estudiaremos con más detalle este milenarismo político. Aquí afirmaremos sencillamente que aquel que piensa que vive ya en una esperanza que se ha cumplido, no podrá tolerar ninguna esperanza abierta hacia el futuro. Por eso, con toda lógica el concilio imperial de Éfeso, en el año 431, rechazó la esperanza en el *millenium* y afirmó –en contra de 1 Cor 15, 28– que el señorío de Cristo, que ahora es ya una realidad oculta, «es eterno» y sin fin. De esta manera, queda asegurada la representación presente del reino de Cristo por medio de la Iglesia y del emperador¹⁷.

Otra forma de *milenarismo de presente* surgió después de la caída de Roma, sufrida por el imperio romano de Occidente. En esa forma Ticonio y Agustín interpretaron la era del reino milenario aplicándola al tiempo de la Iglesia, desde la ascensión de Cristo hasta su segunda venida. El bautismo es «la primera resurrección»; el señorío ejercido por los santos se extiende desde la primera venida de Cristo hasta su segunda venida. Por medio de la Iglesia, Cristo ejerce ahora ya su soberanía según Ap 20. Más tarde dilucidaremos lo que ese milenarismo de presente significa para la Iglesia. Aquí bastará señalar que la espe-

16. Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* 10, 4.

17. Ya Nicaea II dice del señorío de Cristo que «su Reino no tiene fin», mientras 1 Cor 15, 28 afirma que el Hijo, al final entregará el Reino al Padre, para que Dios lo sea todo en todo. La teología ortodoxa rechaza aún hoy aceptar un reino mesiánico de Cristo preparatorio del reino eterno del Padre. Cf. *Gemeinsam den einen Glauben bekennen*, Frankfurt 1991, 76.

ranza de un reino de Cristo en el futuro sustrae su legitimación a ese *concepto milenarista de la Iglesia*. Por este motivo las comunidades premilenaristas tenían que ser condenadas como un peligro para el gobierno eclesiástico, lo mismo que tenían que ser condenados los judíos por esperar un Mesías futuro.

Es natural que, después de trascorridos los «1.000 años», entendidos cronológicamente y literalmente, no pudieran menos de surgir crisis apocalípticas, tanto en el imperio cristiano como en la Iglesia reinante, acerca de cómo habría que definir la situación presente en la historia de la salvación. En Europa se difundió el *posmilenarismo*. Pues bien, ¿qué sucede después del *millenium*? A «Satanás» se le deja libre nuevamente. Gog y Magog asaltan el mundo cristiano y la ciudad santa. La apocalíptica posmilenarista dominaba en los ánimos y en las imágenes de fines de la Edad Media. Una vez terminado el *millenium*, llegan las tribulaciones escatológicas, la lucha final entre Cristo y el anticristo, y luego, al cabo de poco tiempo, el último día del gran Juicio final. Esto quiere decir que en las postrimerías de la Edad Media vamos encontrando cada vez más una escatología posmilenarista y, por tanto, una interpretación del tiempo presente en sentido exclusivamente apocalíptico.

También los *Reformadores* estaban convencidos de que el *millennium* fue una época histórica del pasado, y de que había terminado con la manifestación del papado como el anticristo. Es comprensible que Lutero creyera estar viviendo al fin de los tiempos, hallarse implicado en la lucha contra el anticristo «Roma» y que contemplara ya anticipadamente «el feliz último día», la resurrección universal de los muertos y el gran Juicio final¹⁸.

Las condenas protestantes del «quiliaskismo» son condenas del pre-milenarismo.

La Confesión de Augsburgo (*Confessio Augustana*) afirma en el artículo XVII: «Damnant et alios, qui nunc spargunt iudaicas opiniones, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis» (Se condena también a los que ahora propagan las opiniones judaicas de que antes de la resurrección de los muertos, después que los impíos hayan sido suprimidos en todas partes, los buenos ocuparán el reino del mundo).

La Confesión helvética (*Confessio helvetica*), posterior al año 1556, dice en el artículo XI: «Damnamus praeterea iudaica somnia,

18. H. Preuß, *Die Vorstellung vom Antichrist im späten Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik*, Leipzig 1906; H. A. Oberman, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin 1982.

quod ante judicii diem aureum in terris sit futurum seculum, et pii regna mundi occupaturi, oppressis suis hostibus impiis» (Condenamos, además, los sueños judíos de que, antes del día del Juicio, habrá en la tierra una época dorada y de que los piadosos ocuparán los reinos del mundo, después que hayan sido suprimidos sus impíos enemigos).

Hasta las modernas confesiones de fe, posteriores a la Segunda Guerra mundial, son estos los únicos pasajes en las confesiones cristianas en las que se hace mención de «los judíos». Históricamente, se puede hacer referencia a movimientos mesiánicos surgidos en el judaísmo europeo, en tiempos de la Reforma, para explicar por qué se caracterizaba al milenarismo como «opinión judía» o «sueño judío». Pero estas explicaciones son insuficientes. Se condena también teológicamente la idea de que la esperanza cristiana incluya un futuro para los judíos como judíos.

El hecho de que los suizos (en la Confesión helvética) identifiquen el mesianismo judío con la esperanza griega de una «época dorada», se remonta históricamente a un antiguo humanismo judeo-cristiano, tal como lo encontramos en Reuchlin. Objetivamente, identifican el *millennium* con toda una era del mundo y lo universalizan. Si se elimina el intermedio escatológico entre la historia y la eternidad, contemplado en el «reino milenario», entonces la historia se extiende directamente hasta la resurrección universal de los muertos y el Juicio final. Cuando Cristo venga de nuevo, vendrá únicamente para el gran Juicio universal sobre todos los hombres. No hay aquí un futuro especial en su Reino para los creyentes. El presupuesto para esta perspectiva se halla en el posmilenarismo del autor. Si se vive en el «reino de los mil años» o en su fin, entonces ya sólo se ve delante de sí el Juicio final y la eternidad.

3. El renacimiento de la escatología mesiánica con posterioridad a la Reforma

Los posmilenaristas protestantes definían su posición sea a base del milenarismo político o bien a base del milenarismo eclesial¹⁹. Si adoptaban como fundamento el «*millennium*» político de Cristo, entonces calculaban «los mil años» a partir de Constantino (334) y llegaban al final en el año 1324. Así como antes del giro constantiniano había habido una época de los mártires cristianos, así también después

del año 1324 habría habido una nueva época de mártires cristianos con la persecución a Wiclif y la quema en la hoguera de Juan Hus: señales de que el anticristo se había alzado en medio del imperio cristiano. Otros asociaban la penetración del islam y las invasiones de los mongoles en la Europa cristiana con la lucha escatológica de Gog y Magog. Para los protestantes de la Europa occidental, la época de la Reforma y de la posreforma estaba henchida por la lucha eclesial y política contra el anticristo presente en Roma. La destrucción de la «Armada invencible», la armada católica, en el año 1588, convirtió a Inglaterra en la «nación elegida» en el curso de esa lucha. Cuando los posmilenaristas protestantes adoptaron el «*millennium*» eclesial, entonces calcularon «los mil años» a partir del año de la muerte y de la resurrección de Cristo en el año 33, y llegaron así al 1033. Databan la apostasía papal en tiempos del pontificado de Silvestre II. Desde aquel momento, dos Iglesias luchaban entre sí, la de Cristo y la del anticristo, que era lo mismo que decir que una de ellas era la Iglesia perseguida; la otra, la Iglesia perseguidora. La nueva era de los mártires se extiende hasta el fin del mundo.

Es característico que con el comienzo de la denominada «Edad Moderna» surgiera también un nuevo *premilenarismo*, que hacía que volviera a confiarse en el futuro del reino mesiánico o, más sencillamente, en «tiempos futuros mejores». Con el comienzo de la Edad Moderna se llegó al renacimiento de la esperanza mesiánica y milenarista, a pesar de todas las condenaciones que se hicieron de esa esperanza en los escritos confesionales luteranos y reformados. Las nuevas esperanzas mesiánicas se despertaron primeramente en Tomás Müntzer y los campesinos en 1525, y en los anabaptistas en 1534, en Münster. De Italia llegaron a Alemania y a Inglaterra las expectaciones de futuro de Joaquín, por conducto de los humanistas de las postimerías del Renacimiento²⁰.

Dentro del premilenarismo, la tradición luterana distingue entre un *chiliasmus crassus*, que es la expectación de un «reino universal» (*regnum mundi*, según el texto latino del artículo XVII de la Confesión de Augsburgo) en el que los santos reinarán y los impíos, «el reino mahometano del placer y del gozo», serán destruidos, y un *chiliasmus subtilis*, es decir, la expectación de un reino espiritual, en el que Cristo, desde el cielo y por medio del Espíritu santo, gobernará sobre los hombres y sobre la tierra. Puesto que Satanás permanecerá atado durante ese tiempo, el bien se difundirá sin obstáculo alguno durante esa época.

19. R. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, cap. 11: «The Millennium», 208ss.

20. D. Cantimori, *Italienische Häretiker der Spätrenaissance*, Basel 1949.

Con el renacimiento del milenarismo, después de la Reforma, especialmente en Inglaterra, retornó también el oprimido espíritu de Joaquín de Fiore. Sus obras fueron impresas por vez primera por anabaptistas en 1519, en Venecia. Ejerció gran influencia en los cristianos de Europa la obra de *Manasseh ben Israel* titulada *La esperanza de Israel* (*Spes Israelis*, Amsterdam 1650). Esta obra suscitó una oleada de filosemitismo en la Inglaterra protestante. En Alemania, el renacimiento del milenarismo comenzó en la Academia calvinista de Herborn, con la obra de *Johann Heinrich Alsted* titulada *Diatribé de mille annis apocalypticis*, publicada en Frankfurt en 1627 (²1630)²¹. De él y de la nueva «teología profética» de los holandeses pertenecientes al círculo de *Campegius Vitringa*, así como de la teología federal histórico-salvífica de *Johann Coccejus*, tomó *Philipp Jacob Spener* ideas para su influyente obra *Behauptung der Hoffnung künftiger Besserer Zeiten* («Afirmación de la esperanza de mejores tiempos futuros»), Frankfurt 1673. Le siguieron *Johann Albrecht Bengel* con su obra *Erklärte Offenbarung Johannis und vielmehr Jesu Christi* («Explicación de la Revelación de Juan y más bien de Jesucristo»), Frankfurt 1740²², y *Friedrich Christoph Oetinger* con su obra *Die Guldene Zeit oder Sammlung wichtiger Betrachtungen von etlichen Gelehrten zur Ermunterung in diesen bedenklichen Zeiten zusammengetragen* («La edad de oro o recopilación de importantes meditaciones de algunas personas doctas para aliento en estos tiempos difíciles») I: Frankfurt-Leipzig 1759; II y III: Frankfurt-Leipzig 1761. Después de la «teología del amor», durante la Edad Media, y de la «teología de la fe», durante la época de la Reforma, apareció con Oetinger la «teología de la esperanza»: «En los tiempos de Lutero y de Arnd se había enseñado casi siempre acerca de la fe y del amor, pero muy poco acerca de la esperanza. Pero ahora llega el tiempo en que, según las indicaciones de Bengel, se anuncie con más detalle acerca de la esperanza»²³. El sen-

21. Cf. G. Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus* (1923), Gießen-Basel 1985; G. Weth, *Die Heils geschichte. Ihr universeller und ihr individueller Sinn in der offenbarungsgeschichtlichen Theologie des 19. Jahrhunderts*, München 1931.

22. Johann Albrecht Bengel, *Erklärte Offenbarung Johannis und vielmehr Jesu Christi*, Stuttgart 1740. La escatología de Bengel está marcada por el *disquili smo*. Distingue uno de otro los llamados «mil años» de Ap 20, 2 y Ap 20, 4, como milenio terrenal y milenio celestial; y espera dos reinos milenarios al fin de la historia, que han de durar de 5777 1/9 hasta 7777 1/9 después de la creación del mundo o de 1836 hasta 3836 según nuestro cálculo del tiempo. Luego sobrevendrá el «día de Cristo», el «último día» del tiempo.

23. F. C. Oetinger, *Die Guldene Zeit oder Sammlung wichtiger Betrachtungen von etlichen gelehrt en zur Ermunterung in diesen bedenklichen Zeiten zusammengetragen* I, 1759; II y III Frankfurt-Leipzig 1761. La cita siguiente está tomada del art. *Hoffnung, Elpis*, en *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*, 330.

tido existencial de la nueva escatología milenarista la supo expresar acertadamente *Friedrich Hölderlin* en su himno sobre Patmos:

Está cercano
y es difícil comprender a Dios,
pero donde hay peligro
se intensifica también lo salvador²⁴.

Durante el siglo XVII surgió también una nueva teología optimista acerca del reino de Dios con una esperanza misionera en una primavera para los paganos, con una nueva diaconía, con una nueva escuela y parvulario, y con una primera disposición para el diálogo con los judíos. El movimiento del mesías místico *Sabbatai Zwi* la favoreció. La mejora del mundo con miras a la llegada del reino de Cristo movió a muchos cristianos, juntamente con *Johann Amos Comenius*, el último obispo de los perseguidos «hermanos moravos» y uno de los eruditos universales de su época, a formular la siguiente afirmación: «Me atrevo a declarar que el verdadero milenarismo es verdadero cristianismo, y que, por el contrario, el antimilenarismo es anticristianismo... La mejora universal de las cosas será la obra de Jesucristo, el cual renueva todas las cosas en el estado del que habían decaído; no obstante, él exige nuestra colaboración, pero esta no será ya difícil, dada la situación actual de las cosas»²⁵. Comenius veía la situación actual de las cosas determinada por el nuevo horizonte milenarista de futuro. No es preciso que sigamos exponiendo aquí las vinculaciones de esta nueva teología del reino de Dios con la Ilustración y el humanismo²⁶. Hasta la Revolución francesa predominó en los movimientos pietistas el mesianismo abierto al mundo y orientado hacia un futuro positivo. Tan sólo las interpretaciones apocalípticas de la Revolución francesa hicieron que el pietismo y el biblicismo adquiriesen una postura conservadora y antimodernista.

24. «Nah ist / und schwer zu fassen der Gott // Wo aber Gefahr ist, wächst / das Rettende auch». La idea procede de Johann Albrecht Bengel: «...je gefährlicher eine Zeit ist, je grösser ist die Hülfe, die dagegen in der Weissagung dargereicht wird»: cuanto más peligroso es un tiempo determinado, tanto mayor es la ayuda contraprestada por la profecía. Cf. en R. Breymayer, «Anfangs glaubte ich die Bengelsche Erklärung ganz...» (al principio aceptaba yo a pie juntillas la glosa de Bengel...), el camino de Philipp Matthäus Hahns hacia su redescubierto intento de una nueva interpretación del apocalipsis de Juan, «Versuch einer neuen Erklärung der Offenbarung Johannis» (1785); JGP 15 (1989) 182, nota 51. Asimismo P. H. Gaskill, *Meaning in History: «Chiliasm» en el «Patmos» de Holderlin*: Colloquia Germanica 11 (1978) 19-52.

25. J. M. Lochman, *Comenius*, Freiburg 1982, 45s.

26. Fr. Gerlich. El comunismo ha descrito con exactitud la transición histórica del quili smo teológico al filosófico, en el siglo XVIII. En cambio, su interpretación quiliasta del marxismo resulta floja. Su libro está influido por la república de los Consejos (sovietes) de Múnich en 1920.

En Inglaterra y en los Estados Unidos, la interpretación «profética» e «histórico-salvífica» de la Biblia, de principios del siglo XVII, dio paso a un *apocalipticismo* antimoderno y fundamentalista. El «dispensacionalismo» fue difundido por John Darby, D. L. Moody y C. I. Scofield y su famosa obra *Scofield-Reference-Bible* (versión cast.: *Biblia anotada de Scofield*, Miami 1966). El pan salvífico de Dios, en opinión de estos autores, puede conocerse por las siete dispensaciones o períodos atestiguados en la Biblia, porque la Biblia es el testimonio divino de una sucesiva historia de la salvación. La última revelación de Dios es consecuentemente la revelación del final de la historia en el Apocalipsis de Juan. La Biblia es esencialmente predicción, y la historia del mundo es esencialmente cumplimiento de las predicciones divinas. La Biblia es palabra de Dios y, por tanto, está exenta de error. Pero ¿en qué sentido lo está? Todas las predicciones bíblicas están exentas de error; se cumplen más tarde o más temprano.

Hasta el día de hoy, esta nueva apocalíptica se difunde en los Estados Unidos por medio de institutos bíblicos y conferencias sobre profecías y anuncios sobre el fin del mundo en todos los grandes periódicos. La teología de esta apocalíptica es semejante a la antigua teología profética del reino, pero su función es precisamente la contraria. Al mesianismo de la teología profética le corresponde en este caso la apocalíptica. Al compromiso histórico de aquella en la resistencia, le corresponde ahora la evasión apocalíptica del mundo. Aquí *the great rapture* (el gran arroabamiento) constituye el centro del interés apocalíptico: ese arroabamiento ¿salvará a los creyentes antes de que llegue «la gran tribulación», en medio de esa tribulación o solamente después de ella? Existen las variedades de los que enseñan la salvación «antes de la tribulación», «en medio de la tribulación» o «después de la tribulación». Para los iniciados se denominan respectivamente *pretrib premils*, *midtrib premils* y *posttrib premils*²⁷. Su politización produjo la *moral majority* de Jerry Falwell y de otros, que desde el tiempo de Ronald Reagan han vinculado este fundamentalismo apocalíptico con la derecha política de los Estados Unidos y con la preparación de un Harmagedón nuclear.

27. G. Fackre, *Ecumenical Faith in Evangelical Perspective*, Grand Rapids MI 1993, especialmente 21ss: «Political Fundamentalism: Distinctions and Directions».

El milenarismo político: el *sacro Imperio*

1. *El giro mesiánico de la persecución a la dominación: el emperador Constantino y las consecuencias*

El primer cumplimiento de la esperanza mesiánica en el cristianismo fue de naturaleza política. Mediante «el giro constantiniano», la escatología apocalíptica de los mártires se convirtió en una teología del reino milenario. Esta transposición puede interpretarse sólo apocalípticamente, aunque, desde el punto de vista histórico, los apólogos del cristianismo primitivo habían preparado ya el camino para ella. Los que con Cristo habían luchado contra los demonios políticos y habían sufrido bajo ellos, comenzaron desde Constantino a ser los vencedores políticos en el imperio romano y a dominar religiosamente. El «giro constantiniano» convirtió a la cristiandad perseguida anteriormente en una religión permitida y luego en la religión dominante en el imperio romano. De ahí se desarrolló el *bizantinismo* y de él el *zarismo* en el Oriente. Y en el Occidente surgió el ideal geopolítico del *Sacred Imperio*, que permanecería hasta el fin de los tiempos. Este imperialismo cristiano continuó bajo nombres incesantemente nuevos hasta nuestros mismos días, ya se le llame «el cristianismo», «la civilización cristiana» o «la era cristiana», o bien se inventen para designarlo nombres seculares como los de «el mundo moderno», «los tiempos modernos» o «la civilización científica y técnica». Por doquier se halla la vieja idea del cumplimiento político de una esperanza mesiánica en el reino milenario de la paz de Cristo y en una «edad de oro» de la humanidad y en el «sábado» escatológico de la naturaleza.

La primera teología imperial que influyó duraderamente la encontramos en *Eusebio de Cesarea*, a quien por lo mismo se apostrofó a menudo como «el teólogo de la corte» de Constantino el Grande¹. Pero él no es más que uno entre muchos teólogos de la era constantiniana que convirtieron la teología eclesial en una teología imperial y po-

1. H. Berkhof, *Die Theologie des Euseb von Caesarea*, Amsterdam 1939.

lítica, orientada a constituir el *Sacro Imperio*. Recogeremos aquí tan sólo unas cuantas ideas fundamentales que llegaron a ser importantes en la historia política de Europa.

Con su victoria sobre Licinio en el año 324, el emperador Constantino restauró la monarquía romana y, con ella, la unidad del imperio. Sus teólogos interpretaron así semejante acontecimiento: lo que el emperador Augusto había iniciado, lo consumó Constantino. Augusto se sobrepuso a la pluralidad de las naciones mediante la unidad del imperio romano. Con el culto político imperial se sobrepuso también al politeísmo de las diversas naciones y estableció el monoteísmo político: «Según esto, con la monarquía de Augusto había comenzado ya por principio el monoteísmo. Al *imperium romanum*, que disuelve las nacionalidades, le corresponde metafísicamente el monoteísmo»². Las nacionalidades son siempre pluralistas y, con ello, son causas de guerras entre unas y otras. El *imperium* único significa, frente a ellas, la «paz» universal. Para Eusebio, los prototipos de Constantino y de la Iglesia fueron Augusto y Cristo, y esos prototipos fueron providenciales, hallándose vinculados el uno con el otro en la historia de la salvación mediante el denominado «censo» (o empadronamiento): el Salvador nació «cuando se publicó un edicto de César Augusto ordenando que todo el pueblo se empadronara» (Lc 2, 1). «Pero cuando se manifestó entonces el Señor y Salvador y, al mismo tiempo de su llegada, Augusto, como el primero entre los romanos, llegó a ser señor sobre las nacionalidades; entonces se disolvió el gobierno pluralista ejercido por muchos y la paz se extendió por toda la tierra»³. Con esto se cumplieron las esperanzas mesiánicas: «Pero cuando se manifestó el Mesías de Dios, de quien habían anunciado antaño los profetas: (...) ‘Convertirán sus espadas en arados y sus lanzas en hoces’ (...), entonces siguió el cumplimiento en exacta correspondencia con las profecías. Porque entre los romanos se abolió inmediatamente el gobierno por muchos, ya que Augusto asumió el poder único en el momento mismo en que se manifestó nuestro Redentor»⁴.

Constantino, por tanto, fue elegido por Dios para que realizara el plan divino de salvación. Este consiste en el cumplimiento de las promesas de paz en el reino mesiánico. Constantino aporta a las naciones ese tiempo de salvación y posee, él mismo, significación mesiánica⁵.

2. E. Peterson, *Monotheismus als politisches Problem*, en *Theologische Traktate*, München 1951, 90 (versión cast.: *Tratados teológicos*, Madrid 1966).

3. *Ibid.*, 89, cit. Eusebio VII, 2, 22.

4. Eusebio, *Praep. ev. I, 4-5*. De manera parecida *Hist. Eccl.* X, 4, 53. Cf. Podskalsky, *Byzantinische Reichseschatologie*, München 1972.

5. Eusebio, *Laus Constantini X, 7*. Asimismo H. Berkhof, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*, Zürich 1947, 83ss, especialmente 101. H. Dorries, *Konstantin der Große*, Stuttgart 1958, 147.

«En medio de las tinieblas de la noche, Dios hizo que resplandeciera una gran luz, y con brazo fuerte condujo a su siervo Constantino como salvador». En su discurso en los *tricennalia*, Eusebio interpretó el comienzo del reinado de Constantino en sentido enteramente apocalíptico, citando aquel versículo de Dn 7, 18: «Los santos del Altísimo recibirán el poder». El imperio romano, que había llegado a hacerse cristiano, no es nada menos que el reinado universal de Cristo.

2. El milenarismo político: el «sacro Imperio»

La *pax romana*, iniciada por Augusto y completada por Constantino, es la realización de la *pax messianica* y, por tanto, del «reino de los mil años». Quien vincula ahora la fe cristiana con el poder político no es ya *Poncio Pilato*, que hizo padecer a Cristo y le mandó crucificar, sino *Augusto*, quien por medio de aquel empadronamiento convirtió a Jesús en *civis romanus*. Con ello Roma pierde su carácter antídívino y anticristiano que se le da en Ap 13, y se convierte en el poder histórico-co-salvífico para la realización del reino de Cristo en la tierra. De ser la ciudad apocalíptica de los impíos pasó a ser la ciudad de la salvación eterna.

Con esto comenzó la doctrina teopolítica de «la ciudad eterna»: primeramente Roma, luego Bizancio, en tercer lugar Moscú. La monarquía del único emperador romano se convirtió en la garantía de la unidad del imperio y tenía que ser legitimada religiosamente. Esto se efectuó por medio del monoteísmo cristiano, según el cual a la única monarquía divina en el cielo le corresponde la única monarquía terrena del César⁶. «Un solo Dios, un solo *Logos*, un solo emperador». Del *imperium*, de la paz, de la monarquía y del monoteísmo surgió la nueva unidad teopolítica del imperio. Siempre hay *un solo* emperador cristiano, porque según se nos dice –así se argumentaba–: «Temed a Dios y honrad al emperador» (1 Pe 2, 17), no «a los emperadores». Su reino no podrá tener fin, mientras Cristo reine en el cielo y el emperador gobierne en su nombre el orbe de la tierra. Su reino no puede tolerar límites constituidos por otros reinos o naciones, si es que ha de representar la monarquía universal del único Dios. Así que, por principio, ha de ser un reino imperialista hasta los últimos confines de la tierra y hasta el fin de los tiem-

sung im vierten Jahrhundert, Zürich 1947, 83ss, especialmente 101. H. Dorries, *Konstantin der Große*, Stuttgart 1958, 147.

6. *Ibid.*, 146ss.

pos. De lo contrario, no podría verse en ese reino el cumplimiento de Dn 2 y 7 y el reino milenario del que se habla en Ap 20. Cuando los teólogos del imperio aplicaron esas promesas apocalípticas al *imperium christianum* que se hallaba ante sus ojos, confirieron conjuntamente a ese imperio una conciencia de misión mesiánica que hasta el día de hoy no ha desaparecido nunca por completo de las religiones políticas o civiles de la cristiandad. La vocación apocalíptica de ese reino es detener el fin del mundo y mantener derrocado a Satanás, es decir, la de ser el *katechon* escatológico. La Iglesia imperial no oraba ya diciendo: «¡Venga tu Reino y pase este mundo!», sino *pro mora finis*, pidiendo la demora del fin. Como escribía en 1892 *Johannes Weiss*, fiel milenarista de la cultura (en contra de sus mejores conocimientos exegéticos): «Ya no oramos: ¡Venga tu gracia y pase el mundo!, sino que vivimos en la alegre confianza de que este mundo ha de ser cada vez más el escenario del ‘pueblo de Dios’». Pero otro estado de ánimo está sustituyendo en nosotros el verdadero sentimiento escatológico...»⁷.

También el reino de Constantino, lo mismo que el reino de Cristo, comenzó con una *cruz*, pero no fue la que se alzó sobre el Gólgota, sino la cruz soñada por Constantino que le prometía: «In hoc signo vinces». Con la victoria de Constantino sobre Majencio en el año 312, la cruz del martirio de Cristo se convirtió en señal de la victoria imperial. Por eso, las condecoraciones concedidas en los reinos cristianos no hacen referencia al Gólgota, sino a Constantino: la cruz de San Jorge, la cruz de la Victoria, la cruz de hierro. Todas las banderas nacionales europeas que llevan el signo de la cruz, la ostentan como símbolo de victoria⁸.

El mesianismo y la apocalíptica del imperio bizantino cristiano puede verse perfectamente por sus *símbolos*. Esas imágenes y símbolos fueron adoptados por los demás imperios cristianos existentes en Europa y en América. El famoso *icono ortodoxo de Pascua* asocia la resurrección de Cristo con el comienzo del reino milenario. En él se ve a Cristo saliendo del sepulcro y sacando con sus dos manos a Adán y Eva del reino de los muertos, y con ellos a toda la humanidad. En la parte de abajo se ve a la «muerte» y al «diablo», representados como pequeñas figuras encadenadas y custodiadas por ángeles. Aquí se unen los pasajes de 1 Cor 15 y Ap 20, 2 en un solo proceso y se representan en una única imagen.

7. J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gotees*, 246.

8. H. Dörries, *Konstantin der Große*, 127ss; K. Steffen, *Drachenkampf. Der Mythos vom Bösen*, Stuttgart 1984.

El símbolo siguiente es la imagen de la *lucha con el dragón*⁹. Según Eusebio, Constantino hizo que en su palacio se le representara a él mismo luchando contra el dragón¹⁰. En Bizancio se consideraba al «dragón» como el enemigo de la fe y del imperio¹¹, es decir, como el enemigo del *millenium* cristiano. El arcángel *Miguel*, como luchador y vencedor en la pugna celestial contra el dragón, era considerado como el *ángel protector* del imperio cristiano, y su imagen aparecía en los estandartes imperiales que se llevaban al frente de las tropas en las batallas. *San Jorge* se convirtió de mártir cristiano en campeón en la lucha por el imperio y en el vencedor en la lucha contra el dragón terrenal. Llegó a ser el *santo patrón* del imperio cristiano. Desde Bizancio, San Jorge pasó a ser considerado santo patrón por Carlomagno y por Otón el Grande, por los caballeros cruzados y, desde las Cruzadas, se le veneraba como tal en Inglaterra. Después de la caída de Bizancio, pasó a figurar en el escudo de armas de Moscú. A menudo la leyenda de san Jorge como salvador de la doncella real, a la que habría rescatado de la cueva del dragón, fue interpretada también como la salvación de la Iglesia por medio del imperio cristiano y de sus combatientes. La *Cruz de San Jorge* fue considerada por doquier como la condecoración militar más honorífica para los combatientes del Sacro Imperio.

Con la lucha contra el dragón en el cielo y en la tierra comienza, según Ap 13–19, el encadenamiento del dragón, que se narra en el capítulo 20, 2s, es decir, el encadenamiento de la serpiente antigua, del diablo o Satanás, durante los mil años del reinado de Cristo y de los suyos en la tierra. Según esto, el imperio cristiano se interpreta como el poder escatológico que reprime el mal, a fin de que el bien pueda desarrollarse. Tal es la interpretación del Sacro Imperio en términos de la historia de la salvación.

Según la teología del imperio constantiniano, Cristo reina ya desde ahora en el cielo como el *Pantokrator*, como se le representa a menudo en las cúpulas de las iglesias bizantinas, por ejemplo, en Dafni. Por consiguiente, su representante en la tierra, el emperador, tiene que reinar también universalmente. El ritual bizantino de la coronación y el ceremonial de la corte muestran bien a las claras esa liturgia imperial. Los rituales de la coronación y las ceremonias de la corte en el «Sacro Imperio Romano Germánico» apenas quedan por detrás en es-

9. Cf. la *Anastasis* de Kariye Kamii por ejemplo en Ramon Puig Massana, *El rostro de Jesús, el Cristo*, Barcelona 1998, 212.

10. H. Dörries, *Konstantin der Große*, 220 y 227.

11. F. G. Maier (ed.), *Byzanz* (Fischer Weltgeschichte 13), Frankfurt 1973, especialmente 66ss.

te aspecto¹². La liturgia de la misa sigue estando marcada hasta el día de hoy por el ceremonial de la corte bizantina¹³.

Lo que comenzó con Constantino, llegó con Justiniano (527-565) a su máximo esplendor. El Estado y la Iglesia se fusionaron en una unidad milenarista. La «sinfonía de los dos poderes» quedó constituida por el carisma eclesial y por el carisma imperial del *corpus christianum*, que era un solo *corpus*. La iglesia de Santa Sofía (*Hagia Sophia*) en Bizancio (532-537) se convirtió en el imponente símbolo del representante político de Cristo en la tierra y de sus pretensiones imperiales sobre el mundo entero.

Se ha sospechado que esa pretensión imperial mesiánica fue a la larga una carga excesiva para Bizancio y para sus posibilidades políticas y militares, y actuó como factor religioso en la decadencia de ese primer imperio cristiano. El triunfalismo cristiano se destruyó a sí mismo, porque los emperadores cristianos no se encontraban ya humanamente a la altura del imperio cristiano universal que se esperaba de ellos. En Bizancio, la teología política asociaba de hecho la idea de los soberanos mundiales orientales, para quienes el señorío es en el fondo un único e indivisible dominio, con la pretensión mesiánica del cristianismo de redimir al mundo. Este Sacro Imperio mismo se consideraba como la meta final del plan divino con respecto a las naciones y, por tanto, como la consumación de la historia del mundo. La pretensión de este Sacro Imperio no sólo se encaminaba a la dominación, sino también a la salvación por medio de la verdadera fe. Por eso, se situaba a sí mismo bajo la protección de las milicias celestiales, de los ángeles y de los santos, principalmente del arcángel Miguel, y realizaba la salvación de los pueblos sometiéndolos a su dominio y conseguía su conversión sojuzgándolos. Es obvio que todo poder religioso y político debía proceder del único representante de Dios en la tierra y del único ungido por el Señor. La monarquía política misma fue entendida como *imitatio Dei*, y dotada de esplendor y gloria supraterrenales. El emperador, en su ortodoxia, es la única fuente del derecho y reina, por tanto, con autoridad ilimitada. Este absolutismo autocrático caracterizó al sistema político y a la historia política de Bizancio, y después de la caída de Constantinopla en el año 1453, tuvo su continuidad en «la tercera Roma» con la autocracia de los zares rusos en Moscú hasta el año 1917¹⁴.

Para la teología ortodoxa, la fusión de la Iglesia con el imperio griego y romano creó aquel «mundo cristiano», que había sido su pun-

to de partida y al cual ella se remitía. Era un organismo especial, en el que ni la Iglesia ni el Estado poseían cada uno existencia propia, que pudiera distinguirse de la del otro. Los desmoronamientos políticos de esos «mundos ortodoxos» en Bizancio, Bulgaria, Serbia y Rusia transformaron profundamente la autoconciencia política de la Iglesia y la teología ortodoxas. Las reacciones fueron y siguen siendo diferentes: se extienden desde la idealización del pasado, pasando por la satanización apocalíptica del presente, hasta llegar a una nueva orientación escatológica. Se pudo también ignorar sencillamente aquel desmoronamiento de la sinfonía bizantina entre la Iglesia y el Estado en el «mundo cristiano». Entonces se les ofreció incluso a gobiernos ateos la cooperación sinfónica de la Iglesia, y el nacionalismo de un «país ortodoxo» o del «pueblo ortodoxo» se consideró como el vínculo común entre la Iglesia y el Estado.

Ahora bien, si tomamos en serio el desmoronamiento histórico del «mundo cristiano», entonces ese mundo ha de ser sustituido por una nueva orientación escatológica de la Iglesia. No es «el mundo cristiano» el que hace de mediador entre la Iglesia y el mundo, sino el reino de Dios, que la Iglesia aguarda para sí misma y para el mundo. Por ser epifanía del reino de Dios en la historia, la Iglesia proyecta la visión del futuro del mundo y lo toma en serio en su dinámica, que es la dinámica de lo provisional¹⁵.

3. El cristianismo milenarista y su misión de violencia

En el entorno pagano, la cristiandad se había organizado en comunidades. En «el imperio cristiano», la Iglesia se organizó en parroquias y diócesis, provincias y naciones, en consonancia con las áreas de población y con el ordenamiento estatal de la población, porque entonces coincidían las comunidades cristianas y las civiles, las provincias eclesiásticas y las estatales. Los actos instituidos por la Iglesia se convirtieron en parte de la vida política pública, porque la adoración de Dios es la suprema finalidad del Estado. En consecuencia, la asistencia al culto divino se convirtió en el primer deber de los ciudadanos. Los ministerios de los sacerdotes y de los obispos adquirieron el carácter propio de una Iglesia de Estado. Con ello se realizó definitivamente la separación entre el clero y los laicos y, por consiguiente, la separación

12. *Ibid.*, 21s.

13. R. Stählin, *Geschichte des christlichen Gottesdienstes* I, Kassel 1954, 25ss.

14. H. Schaefer, *Moskau-das Dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt*, Darmstadt 1963.

15. Cf. A. Schmemann, *The Problem of the Church's Presence in the World in Orthodox Consciousness*, en S. Chr. Agouridés, *Procès-Verbaux du Deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe*, Athén 1978, 236-249.

entre la Iglesia y el pueblo. En lugar de los sacramentos, celebrados comunitariamente, del bautismo y de la santa Cena, surgieron los «actos del ministerio sacerdotal». En lugar de la comunión dentro de la comunidad, surgió la comunión con la Iglesia. Esta se fue clericalizando cada vez más como jerarquía, entendida en sentido milenarista como un «gobierno sagrado», y adquirió extraordinaria influencia pública en el «imperio cristiano». Se estableció en todas las funciones públicas de la religión política del imperio. Es verdad que, con ello, el imperio quedó «cristianizado», pero el cristianismo, por su parte, fue convertido en la «religión oficial» en sentido político y quedó sometido a los intereses políticos. Se desmoronó la diaconía cristiana y fue sustituida por la labor humanitaria prestada por el Estado. Decayó la misión de difundir la fe y fue sustituida por la coacción ejercida por el Estado.

En el imperio bizantino la cristiandad abandonó su forma comunitaria de vida y entendió sus celebraciones de la liturgia divina como la verdadera adoración de Dios, realizada públicamente por el imperio y por la región. Es en realidad la imagen de la autodisolución de la Iglesia en el Estado cristiano, tal como es imaginable únicamente en el simbólico «reino milenario» de Cristo. Tan sólo en el reino de Cristo el espíritu cristiano abandona su particular forma de vida eclesial y adquiere su forma política universal. Tan sólo en el reino mesiánico, la comunidad política se convierte en el cuerpo de Cristo. Dondequiera que la comunidad política, ya se trate del reino o de la nación, es considerada como el cuerpo de Cristo, y la Iglesia, por tanto, únicamente como el alma de esa comunidad cristiana, entonces no nos hallamos solamente ante un concepto milenarista del Estado, sino también ante un concepto milenarista de la Iglesia¹⁶.

16. R. Rothe, *Theologische Ethik III*, § 447, Wittenberg 1848, 1010s: «Si se quiere acertar en el auténtico estadio actual del cristianismo, es indispensable reconocer que el estadio eclesiástico del desarrollo histórico de la cristiandad ha pasado ya y el espíritu cristiano ha entrado ya en su época ética, es decir política. Si la Iglesia es la forma esencial en que se realiza el cristianismo, entonces debemos reconocer honestamente que éste es en nuestros días, y no sólo desde ayer, se halla en un estado lastimoso... pero el cristianismo, por su misma esencia interna, supera la Iglesia y no aspira a nada menos que a convertir el organismo integral de la vida humana en su propio organismo, es decir el Estado. En esencia se trata de incorporarse cada vez más en el mundo, es decir de despojarse de la forma eclesiástica con que tuvo que vestirse al ingresar en el mundo y vestirse de la forma ética de vida de la naturaleza humana en general». Pues en cuanto se seculariza el cristianismo, se moraliza la sociedad. En cuanto se pasa de la forma peculiar de vida eclesiástica a la forma de vida política común, se humaniza la política. En esta transición de la eclesiasticidad a la ética, de la jerarquía al cristianismo universal, de la religión a la vida y de la fe a la responsabilidad política, se lleva a cabo la aproximación al reino de Dios. Dios quiere en último término el Estado, el Estado perfecto, el Estado ético de Dios, porque quiere hombres maduros. Cuando esto se logre, la Iglesia

La Iglesia como comunión cristiana ¿se perdió por completo en «el imperio cristiano», después del «giro constantiniano»? Es curioso que con la transformación de la Iglesia cristiana en una *religión oficial* comenzara también el florecimiento de *la vida monástica*. Cuanto más surgía una cristiandad mundana y secular en el sentido anteriormente descrito, tanto más florecían las comunidades monásticas cristianas de vida religiosa voluntariamente aceptada. En ellas se vivía lo que las grandes Iglesias no eran capaces ya de ofrecer: una vida comunitaria en seguimiento de Cristo, un ánimo libre del afán de bienes y de prestigio, una vida dedicada a la contemplación y el amor al prójimo. Sin las numerosas nuevas comunidades monásticas, la gran Iglesia se habría transformado probablemente en la religión política del imperio cristiano y habría olvidado la cruz de Cristo y la libertad de la fe. Es verdad que con anterioridad existía ya la vida monástica y la virginidad voluntaria, pero desde «el giro constantiniano» la cristiandad existía conscientemente en el doble papel de cristiandad en-el-mundo y de cristiandad monástica. No podemos afirmar que la cristiandad en-el-mundo se hallaba orientada hacia las cosas de acá abajo y vuelta hacia el mundo, mientras que la cristiandad monástica estaba orientada hacia el más allá y vivía apartada del mundo. La diferencia se hallaba más bien en que, mientras la cristiandad en-el-mundo trataba de realizar en el imperio cristiano el reino mesiánico de Cristo, la cristiandad monástica mantenía la reserva apocalíptica contra los poderes de este mundo¹⁷. Como muestra la historia eclesiástica, esta última no ejercía menor influencia política que la cristiandad en-el-mundo, pero la ejercía de una manera enteramente diferente.

¿Cuánto tiempo subsistirá el Sacro Imperio? Subsistirá, como afirma la esperanza milenarista, hasta el fin del mundo. La teología imperial cristiana desarrolló para ello la idea de la *translatio imperii*¹⁸. Jerónimo utilizó ya este concepto en su interpretación de la visión de

será sobrante, como instituto transitorio de educación. Su objetivo se ha logrado, ya que la Iglesia no existe para sí misma y su propia expansión, sino para el reino de Dios. «El piadoso feligrés pertenece al pasado»; el cristiano existe únicamente como ciudadano del reino cumplido de la moralidad y de la cultura. Como consecuencia de la ilustración universal de la idea del concepto de ética en el mundo actual, el «espíritu cristiano», es decir el «Cristo exaltado», debe estar presto a «renunciar a su formación religiosa y eclesiástica, para alcanzar su forma ética y política común».

17. Con razón se ha referido a ello J. B. Metz, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolger*, Freiburg 1977, 78ss: «Ordensexistenz als Hoffnungsexistenz mit apokalyptischen Stachel» (versión cast.: *Las órdenes religiosas: su misión en el futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo*, Barcelona 1988).

18. W. Goez, *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1958.

Daniel acerca de los cuatro reinos del mundo: el Sacro Imperio no pecerá, sino que será transferido de una nación a otra hasta la manifestación del anticristo. *El imperio* tiene el poder de mantener reprimido al anticristo. Es el *katechon*, el poder del orden contra el caos apocalíptico. Si alguna vez no está ya en condiciones de serlo, entonces el final está próximo. La teología imperial católica, que se cultivaba en María Laach, estaba convencida de ello¹⁹. La «teología política» de Carl Schmitt y su pensamiento apocalíptico acerca del amigo-enemigo se alimentaba de esta idea²⁰. En los Estados Unidos, la desdichada guerra del Vietnam fue interpretada así por la derecha religiosa: si los Estados (cristianos) occidentales no son ya capaces de «reprimir» los poderes del maligno (el comunismo), entonces el final está cerca.

Hasta los últimos confines ha de proclamarse el evangelio (Hch 1, 8). ¿Qué significa esto para la misión religiosa del Sacro Imperio? Confiere a los soberanos cristianos del imperio una misión apostólica y los convierte –como a los Habsburgos de Viena– en «majestades apostólicas». La misión del evangelio se convierte en la tarea geopolítica de misionar y de someter a las naciones bajo el reino escatológico de la paz de Cristo. La misión de Carlomagno entre los sajones y la misión de Otón el Grande entre los eslavos, la «conversión» de las naciones bálticas por la orden Teutónica fueron tales difusiones milenaristas del reino de Cristo por medio de la espada y del bautismo.

La conquista de América Latina y la labor misionera en ese continente por parte de España y Portugal no fueron una evangelización para suscitar la fe, sino que fueron difusiones del reino de Cristo, un reino en el que la sumisión trae la salvación y la resistencia conduce a la muerte. La cuestión sobre la que había que decidirse no era: la fe o la incredulidad, sino: el bautismo o la muerte. Los conquistadores llegaban de un reino que estaba representado igualmente por el papa y el emperador o por el rey de España. La idea de un *orbis christianus* unido religiosamente y políticamente, la idea de una «cristiandad», reclamaba, por constituir una unidad teológico-política, ser una época mesiánica que habría de aportar la salvación a los pueblos. Hernán Cortés, en la

19. K. Breuning, *Die Vision des Reiches, Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur* (1929-1934), München 1969.

20. C. Schmitt, *Politische Theologie*, Berlin 1934, 49s; Id., *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellerau 1923, 74-78. El contrincante ideológico de C. Schmitt fue en su opinión el anarquista ruso Michail Bakunin. En la lucha del fin de los tiempos entre la anarquía atea y la soberanía estatal, ambos se pronunciaban por la unidad teopolitica «ni Dieu-ni maître». Cf. H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart 1993; cf. también G. Meuter, «Der *katechon*. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit», Berlin 1994.

conquista de México, se refería entonces conscientemente al emperador Constantino, y al asaltar Tenochtitlán (la actual ciudad de México), puso como lema en su estandarte: «¡Hermanos! ¡Sigamos con fiel confianza la enseña de la santa Cruz! ¡En esta señal venceremos!»²¹.

Tampoco las misiones protestantes durante los siglos XVIII y XIX fueron enteramente puras *misiones de evangelización*, sino que fueron misiones del reino de Cristo y, por tanto, juntamente con la Biblia, difundían «los valores cristianos», es decir, la cultura europea, americana y moderna. La cristianización y la civilización solían ir de la mano. Durante la época victoriana, esa *misión cultural* fue fomentada conscientemente en África y Asia.

El carácter milenarista del imperio cristiano y de su misión explica también la motivación mesiánica de las Cruzadas, emprendidas durante la Edad Media para la reconquista de la ciudad santa de Jerusalén. Jerusalén fue considerada siempre, en la visión de la esperanza, como la capital del reino milenario y como lugar de la segunda venida de Cristo. Por tanto, ¿qué sería sin Jerusalén un imperio cristiano que tenía conciencia milenarista de su misión? ¿Y dónde podrían aguardar los pueblos cristianos la llegada de Cristo, si no era en Jerusalén? Si se aproxima el final, ¡entonces hay que ir a Jerusalén! El mito mesiánico narraba que el último emperador cristiano sería el emperador del fin de los tiempos que habría de vencer al anticristo en la batalla final y que haría su entrada en la ciudad santa, a fin de depositar su corona –en el Gólgota– a los pies de Cristo, que venía por segunda vez. La famosa y enigmática figura del caballero en la *catedral de Bamberg* posiblemente representa al «soberano de los últimos tiempos haciendo su entrada en Jerusalén»²². Esta profecía se originó probablemente en Bizancio y fue transferida por los reyes de Francia a los monarcas y emperadores alemanes. Procede, en todo caso, de la interpretación milenarista del imperio cristiano.

21. B. Díaz del Castillo, *Die Eroberung von Mexiko*, Frankfurt 1988, 51s (original cast.: *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Madrid 2000).

22. L. Abramowski, *Der Bamberger Reiter. Vom Endzeitkaiser zum heiligen König Stephan von Ungarn*: ZKG 98 (1987) 2, 206-229. Cf. también, respecto al mito del emperador de los últimos tiempos, N. Cohn, *Das Ringen um das tausendjährige Reich*, 54 ss, quien remite a la idea bizantina traída por el monje francés Adso.

El milenarismo político: «la nación redentora»

Otra clase de cumplimiento político de la esperanza milenarista en el cristianismo es la idea de la *nación* destinada, según el plan divino de la salvación, a redimir el mundo. Desde la desintegración del «Sacro Imperio Romano Germánico», existió en casi todas las naciones de Europa un nacionalismo aureolado religiosamente. El mesianismo político de Hitler y de su «reino milenario» fue la terrible pero breve caricatura alemana de esa idea. Polonia y Serbia siguen fomentando hoy día el mito de la «nación redentora».

Hay que tomar en serio la singularísima mitología milenarista de los Estados Unidos, porque tiene una base genuina. Por medio de la inmigración, poblaciones europeas y recientemente hispánicas y asiáticas crearon los Estados Unidos de América, plasmaron su civilización multicultural y convirtieron a ese país en el centro del mundo. Los afroamericanos, a causa de su esclavización y su posterior liberación, contribuyeron de manera muy notable a todo ello. En el país de los indoamericanos, euroamericanos, afroamericanos, hispanoamericanos y asiaamericanos se asienta una población procedente de todos los pueblos y es, por tanto, el singularísimo experimento moderno de una representación universal de la humanidad. Desde la época de los pioneros, la filosofía política de América estuvo determinada por una creencia mesiánica. Lo que *Robert Bellah* denominó la *civil religion* de los Estados Unidos, y lo que se deduce de los discursos de toma de posesión de los presidentes americanos, de las fiestas nacionales y de las interpretaciones de la historia política¹, respira –todo ello– el espíritu mesiánico de la redención del mundo. El presidente *Woodrow Wilson* aseguraba a su pueblo que América «tiene el immense privilegio de cumplir su destino y de salvar al mundo». *John F. Kennedy* y *Lyndon B. Johnson* hicieron suya bajo juramento «la creencia mesiánica» que había animado a

1. R. N. Bellah, *Civil Religion in America*, Daedalus 1967, 331ss; Id., *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*, New York 1975. Cf. asimismo E. L. Tuveson, *Redeemer Nation. The Idea of America's Millennial Role*, Chicago 1968.

los antepasados. *Richard M. Nixon* insistía en que «nuestra creencia ha de ponerse en práctica con el fervor de una cruzada, a fin de cambiar el mundo y de ganar la batalla en favor de la libertad». *Franklin D. Roosevelt* quería salvar al mundo «para la democracia». *Bill Clinton* proclamaba en 1993: «Nuestras esperanzas, nuestros corazones, nuestras manos están con todas aquellas personas que, en cualquier continente, quieren edificar la democracia y la libertad. La causa de esas personas es la causa de América». Las citas de esta índole podrían multiplicarse indefinidamente². Todas ellas demuestran una peculiar conciencia mesiánica de la misión de América y de su función escatológica en la historia universal. Acompañado por este mesianismo político de la redención del mundo se encuentra *la apocalíptica del ocaso del mundo*, la expectación de la lucha final de los buenos contra los malos y de la destrucción total del mundo en el día del «Harmagedón», como el presidente *Ronald Reagan* profetizaba «a nuestra generación», refiriéndose a la catástrofe nuclear³. En ninguna otra parte del mundo se halla tan difundida esta apocalíptica del *doomsday* (día del Juicio final) y se cree tanto en ella como en los Estados Unidos de América. El *doom-boom* (el bombazo del Juicio final) es evidentemente el reverso ineludible del mesianismo político en la mitología política de los Estados Unidos⁴. Estudiaremos primeramente el mesianismo político y presentaremos sus aspectos esenciales, en cuanto resultan típicos.

2. Recopilan una abundante colección de material sobre la historia en la fe política de América: C. Cherry (ed.), *God's New Israel. Religious Interpretation of American Destiny*, Englewood Cliff NJ 1971; E. A. Smith (ed.), *The Religion of the Republic*, Philadelphia 1971; W. S. Hudson (ed.), *Nationalism and Religion in America. Concepts of American Identity and Mission*, New York 1970. Cf. además los fragmentos escogidos de los discursos presidenciales, reunidos por Fr. C. Packard jr. (ed.), *They Spoke for Democracy. Classic Statements of the American Way*, New York 1958.

3. Ronald Reagan en la entrevista con Martin Kalb para *Jerusalem Post* (octubre 1983). Además, *Armageddon and the End Time*, en *Time* (5.11.1984); R. Jewett, *Coming to terms with the doom boom*: MQR 3/4 (1984) 9-22.

4. Esto se llama con razón «the dark side of the myth». Cf. R. Benne-Ph. Hefner, *Defining America. A Christian Critique of the American Dream*, Philadelphia 1974, 32. El famoso mito poético de América es *Moby Dick* de H. Melvilles. En *White-Jacket* escribe: «Y nosotros los americanos somos el peculiar pueblo escogido, el Israel de nuestro tiempo; portamos el arca de las libertades del mundo... durante mucho tiempo hemos sido escépticos con respecto a nosotros mismos y hemos dudado de si de hecho el Mesías político había venido. Pero él ha venido en nosotros, si al menos manifestáramos sus intenciones». La ballena blanca «Moby Dick» es el prototipo del mal y el capitán Ahab el trágico héroe. El sueño mesiánico de América se convierte en un mito trágico. Esto es lo que da profundidad a ese poema. R. Jewet, *The Captain America Complex. The Dilemma of Zealous Nationalism*, Philadelphia 1973, 27: «Como afirma Winthrop S. Hudson, 'el relato de New England fue visto como una continuación de las narraciones de John Foxe's sobre las batallas campales entre Cristo y el Anti-Cristo que habían marcado el curso de la historia humana desde su comienzo'». Cf. asimismo C. Cherry, *God's New Israel. Religious Interpretation of American Destiny*, 21s.

1. «El pueblo escogido»

La autoconciencia de ser el pueblo escogido por Dios y, por consiguiente, de ser el «nuevo Israel», llegó a América con los primeros puritanos procedentes de Inglaterra. Entre 1629 y 1640 emigraron a Nueva Inglaterra más de veintemil puritanos. Traían consigo las imágenes apocalípticas de la lucha entre Cristo y el anticristo, entre la verdadera y la falsa Iglesia, y la profecía de la pronta llegada del reino milenario de Cristo. Estaban convencidos, asimismo, de la naturaleza inevitablemente militar de la lucha final a vida o muerte. En efecto, los predicadores puritanos habían bendecido aún en 1644 a las tropas de Cromwell como «soldados de Cristo» que marchaban a luchar contra las tropas del «anticristo». Aquello era «la revolución de los santos»⁵. Cuando en Inglaterra se terminó la «gran revolución» en el año 1660, los emigrantes tuvieron la impresión de que América se había convertido a partir de entonces en la portadora del destino protestante, y se opusieron a los intentos ingleses por conseguir una restauración. Mediante la conversión del «Nuevo mundo», *Jonathan Edwards*, el gran predicador del avivamiento, quería preparar el camino para aquel «glorioso futuro» de la Iglesia, en el cual quedaría derrotado en toda la tierra habitada «el reino de Satanás»⁶. La América blanca, anglosajona y puritana (*White, Anglo-Saxon, Protestant: WASP*) se entendía a sí misma como *the millennial nation*. Era el sueño de la *Anglo-Saxon Superiority*⁷. El *Himno de batalla de la república*, publicado en 1862, veía también la apocalíptica «gloria de Dios» en la marcha de los soldados de la Unión hacia el combate: «Our God is marching on».

Así como Israel fue liberado por Dios de la servidumbre de Egipto, también los emigrantes se sentían liberados de la servidumbre a la Europa feudalista, absolutista y con Iglesias oficiales –«la Bretaña del faraón»–, y podían llevar ahora una vida libre en el «Nuevo mundo»: «A new nation conceived in liberty» (una nueva nación concebida en libertad). Europa es Egipto; América, «la tierra prometida». «La libertad y el autogobierno» son las nuevas conquistas americanas y, por tanto, son también la salvación política que la nación escogida ha de aportar al mundo⁸. Los puritanos recurrieron ya al prototipo bíblico

5. M. Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge Mass. 1965.

6. E. L. Tuveson, *Redeemer Nation. The Idea of America's Millennial Role*, 55.

7. J. F. Maclear, *The Republic and the Millennium*, en E. A. Smith, *The Religion of the Republic*, 183ss. C. Cherry, *God's New Israel. Religious Interpretation of American Destiny*, 23.

8. W. S. Hudson (ed.), *Nationalism and Religion in America*, 93ss.

del Éxodo y lo aplicaron políticamente. El «Éxodo» fue desde entonces el motivo para caminar hacia las liberaciones, hacia la liberación de los esclavos negros, hacia la liberación de los pueblos oprimidos en América Latina, hacia la liberación de las mujeres, pospuestas en general en cuanto al disfrute de los derechos humanos. Pero el motivo del Éxodo tiene, además, otra faceta: faraón y su ejército tienen que perecer. El Dios que libera a su pueblo, aniquilará a los enemigos de su pueblo. En el mundo de imágenes apocalípticas se reconocen bien las dos facetas de la historia del Éxodo: la redención de los elegidos para que lleguen al reino mesiánico, y la destrucción de los reinos violentos y contrarios a Dios: Egipto, Babilonia y Roma. El «pueblo escogido» lucha siempre «las batallas del Señor». Por eso, sus guerras son realmente «cruzadas» (*crusades*), llevadas a cabo en cumplimiento de una misión divina, y no meras luchas por el poder⁹.

Finalmente, forma parte de la autoconciencia del «pueblo escogido» el sentimiento de *la inocencia política*. En comparación con las antiguas naciones pecadoras de Europa, América es un país joven. Las demás naciones son Estados dedicados a las conquistas, América es un país de inmigrantes. Aquellas naciones expulsan, América invita y acoge. Es, por tanto, un país políticamente inocente. Tan sólo el sentimiento de esta inocencia capacita a América a juzgar a las naciones. John Adams escribía en 1813 a Thomas Jefferson: «Tendrán que transcurrir muchos años antes de que lleguemos a estar corrompidos. Nuestra república federal, que es pura, virtuosa y está inspirada públicamente, durará para siempre, gobernará el globo terráqueo y aportará la perfección del hombre»¹⁰. Jefferson mismo veía a la joven república como «la nación inocente en medio de un mundo malvado». Claro que esto condujo a la idea de que «los santos han de gobernar el mundo» aquí y ahora. Si los santos no son tales necesariamente en un sentido religioso, son al menos los *good guys* (los «chicos buenos»), que vencerán a los *bad guys* (los «chicos malos»). De un lado se halla «el mundo libre»; del otro, el tenebroso «reino del mal». Los «buenos» están limpios y visten de colores claros; los malos están sucios y visten de oscuro. Desde las películas «del oeste» (los *Western*) hasta las de ciencia ficción se difunde por doquier esa imagen dualista y apocalíptica de la historia. Sea Cristo, Superman, Batman o He-man, el resultado es siempre el mismo: un final victorioso.

9. E. L. Tuveson, *Redeemer Nation. The Idea of America's Millennial Role*, cap. 8.

10. R. Jewett, *The Captain America Complex. The Dilemma of Zealous Nationalism*, 148.

2. *El renacimiento de la nación mediante la muerte en sacrificio*

El *Memorial Day* es junto con el «Día de acción de gracias» (*Thanksgiving Day*) la festividad más importante de la religión civil de América. Es una ceremonia sagrada, un ritual religioso, un moderno culto a los muertos¹¹. Se adornan las tumbas de los caídos, las asociaciones de veteranos y la Legión americana desfilan por las calles. La nación recuerda a las personas «que dieron su vida para que la nación viviera». El primer *Memorial Day* se celebró en 1864 por el último caído en la batalla de Gettysburg. El sentido de la muerte en la batalla fue interpretado así por Abraham Lincoln en su famoso discurso de Gettysburg, pronunciado el 19 de noviembre de 1863: «Ellos entregaron sus vidas para que la nación pudiera vivir». Y dedujo la consecuencia: «Hemos de estar supremamente resueltos a que esos muertos no hayan caído en vano; a que esta nación, que se halla bajo Dios, dé a luz de nuevo la libertad, y a que este gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo no perezca de la faz de la tierra».

Si esta «nación que se halla bajo Dios» consigue que renazca su libertad mediante la muerte en sacrificio de los que cayeron, llegará a ser la nación que subsista hasta el fin de los tiempos. Son innegables las alusiones a la muerte sacrificial de Cristo por la redención del mundo; no pueden menos de oírse las referencias apocalípticas a los mártires que murieron por el reino de Cristo. Pero se aplican a los caídos en la guerra y a la nación libre y escogida que tiene como destino el redimir al mundo. El ritual público del *Memorial Day* americano reúne, además, a protestantes, católicos, judíos y ateos en una sola comunidad religiosa nacional. Algunos interpretaron el asesinato de Abraham Lincoln como su propia muerte sacrificial en favor de la nación y del autogobierno del pueblo americano libre, porque ese asesinato se produjo un Viernes santo. Las ceremonias del entierro de John F. Kennedy, Robert F. Kennedy y Martin Luther King se organizaron según el modelo de este ritual y se interpretaron públicamente como el «renacimiento de la libertad mediante la muerte en sacrificio»¹². Como muestra la conexión ya señalada entre el martirio y el milenio en el Apocalipsis de Juan, no es difícil interpretar en sentido milenarista la muerte por la patria y el renacimiento de la libertad de esta nación. El título honorífico de *the Nation under God* sugiere ya esta interpretación.

11. C. Cherry, *God's New Israel. Religious Interpretation of American Destiny*, Iss: «Two American Sacred Ceremonies».

12. *Ibid.*, 4ss.

Tan sólo el monumento conmemorativo de los que murieron en Vietnam se sale de este marco, porque expresa un duelo público, pero no ofrece un sentido de heroísmo nacional. Precisamente por esta razón muchas personas visitan este monumento. En él se ponen de manifiesto en sentido político y humano los trágicos límites del optimismo milenarista.

3. «*The manifest destiny*»

Durante el siglo XIX, la conciencia de la misión de América estuvo determinada por su expansión hacia el oeste. Comenzó con la compra que Jefferson hizo en 1803 del territorio de Luisiana, adquiriéndolo de Napoleón. La expansión de los Estados Unidos se duplicó así de golpe, el río Mississippi llegó a ser navegable y comenzó la gran marcha hacia el oeste. La interpretación cristiana de esta historia recurrió a la conquista por Israel de la tierra prometida; según el modelo de lo que se había hecho con los cananeos y los amalecitas, se expulsó de sus tierras a los indios. El dominio de la naturaleza mediante el hacha, el arado y el ferrocarril intensificó el sentido de los americanos de ser los dominadores. La antigua idea del «pueblo escogido» y de su misión religiosa se transformó en el concepto del «pueblo preferido» y de sus éxitos concedidos por Dios¹³. El salvaje oeste tenía que convertirse en un jardín de Edén; la barbarie de los pueblos aborígenes tenía que ser vencida por la superioridad de la cultura blanca.

Famosos predicadores fundaron seminarios y escuelas en el oeste recién conseguido. *Lyman Beecher*, en su famoso discurso *A place for the West* («Un lugar para el oeste»), declaraba que los Estados Unidos estaban destinados «to lead the way in the moral and political emancipation of the world» (a dirigir el camino hacia la emancipación moral y política del mundo), y que los recursos para hacerlo se hallaban en el oeste del continente americano. El concepto de *manifest destiny* (destino manifiesto) llegó a popularizarse durante el siglo XIX, y significaba que, para el cumplimiento de la misión divina encomendada a los Estados Unidos, era preciso apropiarse del continente¹⁴. Los éxitos de la expansión y de la conquista hacen que sea manifiesto el destino que América había recibido de la providencia divina. Como ma-

nifest *destiny* se justificaron las guerras contra los indios y posteriormente la guerra contra México, la conquista de Cuba y la anexión de las Islas Filipinas. El *manifest destiny* explicaría el expansionismo de los Estados Unidos en América del Norte, luego el predominio sobre toda América —«América para los americanos», como dice la «doctrina Monroe»— y también el imperialismo americano en el mundo¹⁵. En 1941 el periodista *Henry Luce* proclamó lo que él llamaba *the American century* (el siglo americano), y en 1988 el presidente *George Bush* hizo suya esta pretensión.

¿Por qué la divina providencia asignó ese país a los Estados Unidos? Como razón se menciona constantemente el exitoso experimento político en *liberty and selfgovernment* (libertad y autogobierno). Con la idea de que la divina providencia se manifestaba en los éxitos y conquistas de los Estados Unidos, se fue perdiendo la antigua imagen bíblica de ser «el pueblo escogido» y de su elección, comprendida en la fe y mantenida en medio del sufrimiento. En lugar de la elección oculta, captada en la fe, surgió entonces la idea del destino manifiesto, demostrado en los éxitos logrados en la historia del mundo. Asimismo, el recurso a la divina providencia sirvió entonces para la apoteosis de los propios éxitos. En 1871, el gran poema de *Walt Whitman* titulado *Passage to India*, alababa el descubrimiento de América y su expansión hacia el oeste gracias al «mighty railroad» (poderoso ferrocarril). Hacia fines del siglo XIX se va sustituyendo cada vez más el término de «república» por el de «imperio americano»¹⁶. A su regreso de un viaje a las Islas Filipinas y al Lejano Oriente, *Albert J. Beveridge*, en el famoso discurso del año 1900 *Westward the Star of the Empire takes its way* («Hacia el oeste la estrella del imperio va emprendiendo su camino»), declaró que Dios había elegido al pueblo americano «to finally lead the regeneration of the world» (para acaudillar finalmente la regeneración del mundo) y «to civilize the world» (para civilizar al mundo)¹⁷.

De ser un lugar de refugio para los santos perseguidos y un experimento en la libertad y en el autogobierno democrático, América se convirtió en una potencia mundial con una misión dirigida hacia el mundo entero. En la formulación milenarista de esa misión mundial existe obviamente el peligro de un nacionalismo exacerbado mesiánicamente. Pero se contiene también el germen para la crítica y la re-

13. W. S. Hudson, *Nationalism and Religion in America*, 19ss.

14. H. N. Smith, *Virgin Land. The American West als Symbol and Myth*, New York 1950; A. K. Weinberg, *Manifest Destiny*, Gloucester Mass. 1958; E. L. Tuveson, *Redeemer Nation. The Idea of America's Millennial Role*, cap. 4: «When did Destiny become manifest?», 91ss.

15. C. Cherry, *God's New Israel. Religious Interpretation of American Destiny*, 111ss, a quien sigo en esta sección.

16. J. M. Swomley jr. (ed.), *American Empire. The Political Ethics of Twentieth-Century Conquest*, London 1970.

17. C. Cherry, *God's New Israel. Religious Interpretation of American Destiny*.

sistencia contra todo nacionalismo de mente estrecha. Si América fue escogida para la salvación de todos los pueblos y de la humanidad entera, entonces su política no sólo puede, sino que *tiene que* estar orientada hacia el fomento de la libertad de las naciones, hacia su autogobierno y hacia la salvaguarda de los derechos humanos. Existe obviamente el peligro de que la idea del *manifest destiny* se utilice para cometer actos de represión, para justificar conquistas y para apoyar dictaduras –menospreciadoras de los derechos humanos– con el fin de conseguir la propia «seguridad nacional». Su ventaja consiste en medir ese poder contrastándolo con lo que él pretende ser. Como sueño humano, el «sueño americano» es bueno y necesario; pero como un simple *american dream* (sueño americano), ese sueño humano puede convertirse en todo lo contrario.

En el fondo, esta ambigüedad se encuentra ya en la conciencia que Israel tenía de su propia elección y misión: ¿Israel fue escogido por Dios para ser una «luz que ilumine a las naciones», o las naciones están destinadas a encontrar su luz en Israel? ¿Dios se preocupa de Israel a causa de las naciones, o se preocupa de las naciones a causa de Israel? Detrás de ello se encuentra la pregunta decisiva: ¿cómo un interés universal puede estar representado por algo que es particular, sin que lo particular se considere a sí mismo como lo universal o sin que se disuelva a sí mismo? Si los Estados Unidos se hallan en la historia universal «to save the world for democracy» (para salvar al mundo para la democracia), entonces la política exterior americana no tiene que estar orientada exclusivamente al servicio de los intereses propios de esa nación, como sucede en Centroamérica y en el Caribe. John F. Kennedy tenía en su mente la humanización del sueño americano cuando hablaba de los americanos como los «citizens of the world» (ciudadanos del mundo). De hecho, muchas naciones consiguieron gracias a América la libertad y el autogobierno.

Ahora bien, la americanización de ese sueño humano de libertad y derechos humanos para todos y cada uno de los hombres, hace que los Estados Unidos sean una carga para los pueblos que tienen que sopportar conjuntamente ese «experimento» y que han de pagar sus consecuencias¹⁸.

18. He aludido a esas ambigüedades y al dilema «particular-universal» en *El «sueño americano»*, en *Téología política-ética política*, Salamanca 1987, 65ss. De manera distinta W. Pannenberg, *El imperio cristiano y el fenómeno de una religión política dentro del cristianismo*, en *El destino del hombre*, Salamanca 1981, 82ss, especialmente 113.114s.

4. *El gran experimento*

Como «nación que se gobierna a sí misma», América es en Occidente el gran experimento –«the bold and lasting experiment» (el audaz y duradero experimento; Franklin D. Roosevelt)– de los tiempos modernos. La mayoría de las demás naciones se entienden a sí mismas, en virtud de antiquísimas tradiciones, como parte de la naturaleza. Su presente se halla bajo las extensas sombras de los antepasados y está tarada por los pecados del pasado. Pero los Estados Unidos fueron «fundados» conscientemente sobre la base de la Declaración de independencia, de la Constitución y del *Bill of Rights* («Declaración de derechos»). Los derechos civiles americanos se derivan de los derechos humanos y se orientan al hecho de que «todos los hombres fueron creados libres e iguales». Los Estados Unidos son a este respecto un Estado –el primer Estado– para toda la humanidad. Su pretensión y su promesa es la de ser un Estado con una política orgánica basada en los derechos humanos para todos y cada uno de los individuos de la humanidad: un Estado que sobrepase a los Estados nacionales y que garantice la paz mundial. Por este motivo, los Estados Unidos permanecen inacabados e imperfectos en la historia, hasta que este experimento político que la humanidad llevando a cabo consigo misma tenga éxito o fracase. La democracia americana seguirá estando incompleta mientras el mundo entero no haya sido ganado para la democracia. Esto hace que ese experimento político sea un experimento mesiánico. Si se logra, entonces llegará una época de paz para todos los hombres. Si fracasa, entonces no sólo el mundo humano, sino también el de la naturaleza perecerá bajo la violencia, la injusticia y las guerras. Semejante experimento con la humanidad es probablemente singularísimo e irrepetible, y pudiera concebirse como «el fin de la historia», si no hubiera fracasado ante nuestros mismos ojos otro experimento, igualmente universal, el emprendido por el socialismo con la humanidad y su realización mesiánica anticipada en la Unión Soviética, sin que el mundo llegara por eso a su fin.

En cuanto autogobierno del pueblo, América es un «audaz y duradero experimento», como dijo Franklin Roosevelt. Por eso, «hay que volver a definir incesantemente» lo que «América» ha de ser, y hay que volver a interpretar incesantemente lo que América es. En enero de 1993, el presidente Bill Clinton acentuó este aspecto de América y exigió que «se redescubriera» América: «Vision and courage to reinvent America». En su discurso de toma de posesión del cargo acentuó, sí, la faceta de política interior de esta renovación de

América en favor de los pobres y de los débiles, pero reafirmó también su misión universal: «America must continue to lead the world we did so much to make» (América tiene que seguir acaudillando al mundo, que nosotros hicimos tanto por crear). La máxima energía es «el poder de nuestras ideas, que en muchos países siguen siendo todavía nuevas»: la democracia y la libertad. «America's long, heroic journey must go forever upward» (La larga y heroica trayectoria de América tiene que continuar para siempre en sentido ascendente)¹⁹.

América se entendió durante mucho tiempo a sí misma como «el país de las posibilidades ilimitadas», primeramente en el espacio abierto del Occidente, luego en la antesala abierta al futuro tecnológico e industrial, después en el foro amplio de las oportunidades intelectuales. Las posibilidades desconocidas hay que experimentarlas, para poner a prueba sus potencialidades y para realizar las mejores posibilidades. La actitud experimental ante la vida corresponde a la apertura de la propia historia hacia el futuro en el que uno cree. La vida como experimento significa que hay que aprovechar incesantemente las propias oportunidades para el futuro. Entonces el experimento de la vida, ante el cambio de las situaciones, ha de «reinventarse» de hecho constantemente. Científicamente, esto se llama el método del *trial and error* (ensayo y error), y humana y políticamente se llama el método del *challenge and response* (desafío y respuesta). La vida y la política como experimentos confían en la dinámica de lo provisional: todo permanece en suspenso; nada se ha conseguido definitivamente; nada se ha perdido definitivamente; todo puede intentarse de nuevo en cualquier momento y volviendo a empezar por completo.

El estilo americano de vida es, en buena parte, un estilo experimental de vida de estas características, un estilo abierto al futuro, que no añora el pasado y que tiene afición a arriesgarse. Por tanto, todo se apuesta al éxito y depende del éxito. En este sentido, la confianza en el «poder del pensamiento positivo», que *Norman Vincent Peale* propagaba, es típicamente americana. América ha vivido siempre con la firme creencia de que en cualquier momento podía suceder algo mejor. Por eso, los americanos se sentían felices si podían hacer que las cosas siguieran desarrollándose y continuaran en movimiento. ¿Cuándo tuvo la gente jamás tanta confianza en lo inesperado? Sin embargo, para seguir siendo móvil y para mantener las cosas en movimiento, hay que cortar las propias raíces y no mantenerse demasiado fijamente en nada, sino vivir relaciones que puedan terminarse en cualquier

momento. La vida como experimento exige cierto desarraigo y saber proyectarse hacia el futuro. Esto constituye la inquietud interior del alma americana. El sueño de todo americano es poseer una casa propia en un terreno propio. Según el promedio nacional, el americano se traslada de domicilio cada cinco años, por lo menos. Cuarenta y dos millones de americanos cambian anualmente de residencia. Esto constituye el 25% de la población.

La vida como experimento; eso cuesta no sólo el precio de la soledad de la propia vida, sino también el sacrificio de muchas otras vidas. Un experimento es únicamente un ensayo. Hay que aceptar que pueda haber desaciertos. Hay que poder repetir el experimento; de lo contrario, no será tal. Hay que poder cometer errores, a fin de aprender de ellos. Si trasladamos a la vida real esta actitud experimental, entonces uno ve sus limitaciones. Los experimentos médicos que originan daños irreparables o la muerte están injustificados. Los políticos no deberían hacer experimentos con pueblos, porque no son los políticos los que han de cargar con las consecuencias. No hay experimentos militares, porque nadie puede devolver la vida a los muertos. Las catástrofes no son un campo para la experimentación. Un «Harmagedón nuclear» no es un experimento, porque no quedaría ya nadie que pudiera aprender de los daños sufridos. Lo mismo se aplica a los graves accidentes en el ámbito de la energía nuclear. En el territorio contaminado de Chernobyl nadie aprendió nada de los daños, sino que todos llegaron únicamente a enfermar. Tanto en el ámbito nuclear como en el de la ingeniería genética, los experimentos tropiezan con el límite de su propia irrepetibilidad y, por tanto, con el límite que está representado por ellos mismos.

En el ámbito político, esto se aplica también al experimento americano. No es repetible. No es transferible. En efecto, no puede universalizarse. Políticamente, la humanidad no puede permitirse más que «una América». Y lo mismo habrá que decir ecológicamente de la Tierra. Si todo el mundo fuera «América», entonces estaría ya destruido. Si todos los hombres tuvieran tantos automóviles y pudieran utilizarlos tan frecuentemente como los alemanes y los americanos, entonces la atmósfera estaría ya mortalmente contaminada. El *millennium* americano puede significar el ocaso del mundo. Ya hay conciencia en América de esta ambigüedad, porque el «sueño americano» se ha convertido en la «pesadilla americana» (Malcolm X), y el mesianismo americano va seguido muy de cerca por la apocalíptica americana.

El mito mesiánico de la escatológica «nación redentora» puede encontrarse también hoy día en Europa, y por cierto se halla con especial

19. New York Times, enero 1993.

apasionamiento en dos naciones que quedaban en los márgenes del antiguo «imperio cristiano»: *Polonia* y *Serbia*²⁰. En Polonia el mito messiánico se vio en la lucha contra los ataques asiáticos dirigidos contra el Sacro Imperio. Y en Serbia se vio en la lucha contra la penetración del islam.

El milenarismo eclesial: la madre y preceptora de las naciones

El milenarismo político del imperio constantiniano se derrumbó en el Occidente por los ataques dirigidos por los germanos contra Roma y por su conquista por los visigodos en el año 410. Esta caída del «Sacro Imperio» en el Occidente tuvo como consecuencia el enorme fortalecimiento del papado en la tierra y una escatología del más allá que suspiraba por el cumplimiento de los anhelos religiosos en el cielo.

1. *Roma aeterna*

En medio de la desintegración política, la autoridad religiosa del papa se incrementó adquiriendo una importancia política insospechada, especialmente bajo el pontificado de León I (440-461). La idea del imperio cristiano fue transferida en el fondo del emperador cristiano al papa. No era ya el emperador sagrado, sino el «santo Padre» el que, desde Gelasio I, representaba ante Dios, en calidad de *pontifex maximus*, el reino de Dios en la tierra y el reino cristiano. El papa se convirtió en el sucesor de Pedro y de los césares, porque asumió las funciones sacerdotiales imperiales del César romano. Podríamos decir que el *imperium* como Iglesia, en Bizancio, llegó a adquirir en Roma el carácter de Iglesia como *imperium*. No es el Sacro Imperio, sino la santa Iglesia la que aporta a las naciones la salvación y, por tanto, debe ser reconocida y privilegiada como «Madre y Preceptora de las naciones», tal como dicen las palabras iniciales de la encíclica *Mater et Magistra*, publicada en 1961 por el papa Juan XXIII.

El centralismo político del *imperium romanum* fue transferido al centralismo eclesial de Roma. Así lo vemos ya por el desarrollo del derecho canónico a partir del derecho romano. De antiguas promesas romanas y de nuevas promesas cristianas surgió la doctrina acerca de

20. S. Schreiner, *Die Säkularisierung der messianischen Idee*: EvTh 54 (1994) 45-60. En Polonia se ha dado la lucha, los ataques asiáticos del este contra el Sacro Imperio; en Serbia la lucha contra la invasión islámica.

la «Ciudad santa»¹. Si el cristianismo antiguo había visto todavía en el señorío de Roma el último de los cuatro imperios mundiales de Daniel, que sería demolido como por el impacto de una piedra, con ocasión de la segunda venida de Cristo, porque había perseguido a los santos, vemos que ahora Roma se convirtió en la central del futuro reino universal de paz y en la garantía de la edad dorada. Con el incremento del poder pontificio, Roma dejó de ser a los ojos de la cristianidad la ciudad apocalíptica de la maldad impía y se convirtió en la ciudad de la salvación eterna. *Roma aeterna* llegó a ser el centro religioso de las pretensiones de la Iglesia cristiana sobre el mundo, como lo sigue demostrando hoy día la bendición *urbi et orbi* que el papa imparte en las grandes festividades del año. Las estructuras de la monarquía imperial universal fueron transferidas al episcopado universal del papa y a su *plenitudo potestatis*. La Iglesia cristiana fue romanizada y la «monarquía pontificia» alcanzó su punto culminante en el concilio Vaticano I en el año 1870².

Si la fórmula política de la unidad y de la paz era «un solo Dios - un solo emperador - un solo imperio» (en el caso de Luis XIV de Francia se trataba de «un roi - une loi - une foi»), vemos que la fórmula eclesial de unidad y de paz es ahora «un solo Dios - un solo Cristo - un solo Papa - una sola Iglesia». Así como sólo puede haber siempre un único emperador en el *sacrum imperium*, no podrá haber siempre más que un solo papa en la *una sancta ecclesia*. La formación del «episcopado monárquico», desde Ignacio de Antioquía, siguió enteramente las huellas del monarquismo político. En los dos ámbitos el ejercicio de la autoridad se efectuaba por medio de una representación, no mediante el autogobierno del pueblo.

Para la autocomprensión de la Iglesia, este desarrollo significa que no se considera ya a sí misma como la Iglesia combatiente, resistente y sufriente, sino como la Iglesia victoriosa y dominadora. No participa ya en la lucha y en los sufrimientos de Cristo, sino que juzga y reina ya con él en su Reino. El concepto jerárquico de la Iglesia es un concepto milenarista de la Iglesia. No fue cuestionado prudentemente sino por el concilio Vaticano II en el año 1964, por cuanto la Constitución sobre la Iglesia considera a esta como el pueblo de Dios, pero no todavía como el reino de Dios³. Sin embargo, el concepto milenarista

1. H. Schaefer, *Moskau-das Dritte Rom*, 12ss.

2. Cf. a gusto la eclesiología autocritica católica de M. Kehl, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Salamanca 1996, especialmente 320ss.

3. Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* I, 5: «Constituye en la tierra el germen y el principio de ese Reino»; VII, 48: «No alcanzará su consumada plenitud sino en la gloria celeste».

de la Iglesia sigue estando vivo en el tradicionalismo católico y continúa determinando, de manera evidente, la política eclesial del Vaticano, especialmente en lo que respecta al nombramiento de obispos. La autointerpretación de la *ecclesia romana* «de ser la plenitud de la visión apocalíptica del reinado de mil años de Cristo en la tierra», le confiere –según Paul Tillich– «rasgos divinos y demoniacos»⁴. El entusiasmo apocalíptico de ser el cumplimiento y la plenitud impone exigencias excesivas a la Iglesia y la hace desesperar por el permanente carácter irredento del mundo. En el pasado, el entusiasmo y la desesperación condujeron a una despiadada persecución de los judíos, que siguen aguardando al Mesías, y de los disidentes, que no podían reconocer el reino mesiánico de la paz de Cristo en ese dominio soberano de la Iglesia. Las leyes contra los judíos, promulgadas por el concilio IV de Letrán, no son menos rigurosas que las injustas y humillantes leyes contra los judíos promulgadas por el emperador Justinoiano, sino que incluso las superan.

El milenarismo eclesial estuvo en boga, de manera oficial y pública, especialmente durante el pontificado de *Gelasio I*. Con anterioridad, el donatista *Ticonio* había concebido ya el «reino milenario» como una realidad espiritual y lo había interpretado aplicándolo a la época de la Iglesia, que era la sexta época del mundo. Este reino de Cristo y de los santos es «el tiempo de la Iglesia» desde la primera venida de Cristo hasta su segunda venida: La Iglesia es «ya desde ahora el reino de Cristo y el reino de los cielos». «Durante todo ese periodo de mil años en que el diablo está encadenado, los santos están reinando con Cristo esos mil años, exactamente los mismos, y entendidos en los mismos términos, este periodo que comprende la primera venida de Cristo»⁵. La obra salvífica de Cristo en la cruz y en la resurrección es el «encadenamiento de Satanás». Por eso, el *millenium* comienza con la ascensión de Cristo y su entronización «a la derecha del Padre». La «resurrección primera» es la de las almas creyentes. Acontece ya en el bautismo de las mismas, porque son resucitadas por el Espíritu. La resurrección corporal universal de los muertos no acontecerá sino con la segunda venida de Cristo, cuando él venga «a juzgar a los vivos

4. P. Tillich, *Teología sistemática* III, 416.

5. Agustín de Hipona, *De Civ. Dei.* XX, 9: «Quod sit regnum sanctorum cum Christo per mille annos et in quo discernatur a regno aeterno. Interea dum mille annos ligatus est diabolus, sancti regnant cum Christo etiam ipsis mille annis, eisdem sine dubio et eodem modo intellegendis, id est isto iam tempore prioris eius adventus». Cf. ampliamente al respecto, W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustinus «Bürgerschaft Gottes»*, Stuttgart, 1951; U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart 1970, 259ss.

y a los muertos». Pero, por medio de su Iglesia, Cristo gobierna ya desde el cielo su reino en la tierra. Por eso, la Iglesia tiene dimensiones universales. Los «sacerdotes de Dios y de Cristo» juzgan y gobernan a las naciones, como se dice en Ap 20, 4.6.

Los símbolos apocalípticos de la Iglesia católica romana se reconocen fácilmente en la mariología. María se halla en relación con la totalidad de la Iglesia. Existe, en primer lugar, la imagen de María «vestida del sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza», según Ap 12, 1. Ella, juntamente con el niño, el Rey Mesías, es perseguida por el «dragón rojo» (Ap 12, 4) y huye al desierto.

Por otro lado, se ven las numerosas representaciones de María en las que ella tritura la cabeza de la serpiente, que es el dragón, el diablo, Satanás. Esta imagen se deriva de una traducción errónea de Gn 3, 15, pero se asocia también con Ap 12, 17. Según esto, el arcángel Miguel es quien vence al dragón en el cielo, pero María es quien lo pisotea en la tierra⁶.

Puesto que Agustín, omitiendo las diversas imágenes apocalípticas, veía ya desde ahora en la Iglesia el reino milenario, por contraste con el reino del mundo que estaba pereciendo, tuvo que sacar la consecuencia de que la Iglesia visible, con sus sacerdotes y su ordenamiento jerárquico, es el reino de Dios. Este Estado celestial de Dios se opone al reino del mundo, que es perecedero y pecador. Aunque la consumación del reino de Dios se halla en el cielo, y la Iglesia en la tierra es una *communio peregrinans*, sin embargo esta contiene en sí la tendencia a la teocracia: «Cogite intrare!». El Estado, únicamente en subordinación a la Iglesia de la gracia, puede obtener un derecho natural relativo y llegar a su *pax terrena*, una paz incansablemente controvertida.

Agustín refutó y rechazó, sí, con duras palabras a los *millinarii* que soñaban en un futuro reino terrenal y material de Cristo, pero sólo lo hizo para afirmar su idea contraria de un milenarismo espiritual y eclesial. Si se entiende únicamente por «milenarismo» la expectación del reino de Dios en el futuro, entonces podemos opinar con Wilhelm Kamlah que el milenarismo «se extinguió» primeramente en el Oriente y luego en el Occidente, y podemos aducir como testimonio de ello el comentario de Ticonio al Apocalipsis⁷. Ahora bien, en realidad, el milenarismo no «se extinguió» ni «se paralizó», sino que –como hemos visto– se transformó en la conciencia política y eclesial de la mi-

6. H. Küng-J. Moltmann (eds.), *Maria in den Kirchen*, en: CONC. (D) 19, 1983. Catherine Keller, *Die Frau in der Wüste. Ein feministisch-theologischer Midrasch zu Offb 12*: EvTh 50 (1990) 414-432.

7. W. Kamlah, *Ecclesia und regnum Dei bei Augustin*: Philologus 53 (1938) 251.

sión de la Iglesia y en la conciencia que ella tenía de sí misma. Si el *imperium* cristiano y los imperios cristianos llegan a ser, ellos mismos, milenaristas, entonces, como es obvio, no pueden tolerar ya ningún milenarismo para el futuro, sino que deben considerarlo como la manera más profunda de ponerlos a ellos mismos en tela de juicio y de eliminar como herética esa esperanza.

2. «*Societas perfecta*»

Según esta comprensión milenarista, la Iglesia es «la corona de la sociedad»⁸. Es la *societas perfecta*, y la sociedad secular ha de ordenarse con arreglo a los principios dictados eclesiáldamente de solidaridad y subsidiariedad. La Iglesia se relaciona con el Estado y la sociedad como la gracia lo hace con la naturaleza. La Iglesia los presupone, no los destruye sino que los perfecciona, porque la Iglesia interpreta y regula lo natural a la luz de la revelación y, por tanto, lo único que hace es llevar lo natural a lo que constituye su genuina verdad.

El milenarismo se muestra, como dijimos, no sólo en la conciencia que la Iglesia reinante tiene de su propia misión y de sí misma, sino también en su forma de organización.

Lo que ahora se considera como la Iglesia es la *jerarquía*, y no ya la comunidad que se congrega y se gobierna sinodalmente a sí misma. Pero la jerarquía es el gobierno espiritual del mundo, según el modelo de Ap 20. Por de pronto, la expresión «jerarquía», aplicada a la Iglesia, es ya milenarista: «el señorío santo» es el señorío de los santos según Dn 7 y Ap 20. El monocentrismo romano y la estructura autoritaria de mando habrán de ser su realización. En lugar de la comunión cristiana en la Iglesia, aparece ahora la comunión «con» la Iglesia y con su cabeza suprema, que representa a Cristo: la «*communio cum et sub Petro*». Tanto la disolución de la Iglesia, que se convierte en la religión del mundo cristiano, como esa exaltación de la Iglesia a la condición de gobierno espiritual sobre los pueblos, son sueños milenaristas. Plantean exigencias excesivas a la política y a la Iglesia, y destruyen el mundo. Pretenden finalizar la historia dentro de la historia mediante la integración centralista de la humanidad, pero fracasan por lo irredento que es este mundo.

8. Cf. Las encíclicas sociales de los papas León XIII, Pío XI y Juan XXIII más la alocución radiofónica: *La Solennità de Pío XII* por Pentecostés de 1941, por ejemplo en *Christliche Erneuerung der menschlichen Gesellschaft*, con una introducción de O. v. Nell-Breuning, Aschaffenburg 1962.

Otra señal de la interpretación milenarista del presente de la Iglesia es la reducción de la escatología a la expectación del juicio y la espiritualización de la esperanza cristiana. Si la Iglesia sabe que ella misma es ya el reino milenario de Cristo, entonces nada puede interponerse entre su existencia presente y el más allá futuro de la eternidad celestial. La Iglesia misma se extiende hasta el final del mundo y vive en la certeza de que las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Esta escatología del más allá, que en el Occidente se va imponiendo cada vez más desde Agustín, no procede de la paralización del milenarismo, sino de la ocupación del mismo por la Iglesia. Si la Iglesia histórica se extiende directamente hasta el más allá de la historia, entonces tiene también en su mano las llaves del cielo y del infierno en lo que respecta a los hombres. Si la Iglesia se extiende directamente hasta el final de la historia, entonces en la historia de la salvación no hay más que una gran transición, la transición de Israel a la Iglesia, de la ley antigua a la ley nueva, y la Iglesia de Cristo sustituye ahora a Israel en su condición de ser el pueblo de Dios⁹.

3. «Reinar con Cristo»

Toda Iglesia organizada jerárquicamente es una Iglesia centralista y una Iglesia con la pretensión de reinar espiritualmente sobre el mundo: «Extra ecclesiam nulla salus». Fuera de la Iglesia no hay más que condenación e infierno. Esto es indudablemente un dualismo escatológico, que esta Iglesia introduce en las ambivalencias y pluralidades de la historia. Dentro de esta Iglesia gobierna el episcopado universal del papa, y resulta decisiva su pretensión de infalibilidad al formular definiciones dogmáticas. La estructura del mando va de arriba abajo y exige obediencia; en caso de duda exige incluso obediencia ciega. La pretensión de monopolio, según el concilio Vaticano I, va dirigida no sólo a la verdad de la revelación divina en cosas tocantes a la fe, sino también a la doctrina moral y, por tanto, también a los ordenamientos morales de la sociedad. La jerarquía se formó a base del episcopado monárquico y es, desde Dionisio Areopagita, la expresión del orden dado por Dios a la Iglesia: la *ecclesiastica hierarchia* abarca en concreto no sólo la autoridad para ordenar (*potestas ordinis*), sino también la autoridad de jurisdicción

9. Así Tomás de Aquino contra Joaquín de Fiore, *STh II*, 106, a. 4: *Utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi?*

(*potestas jurisdictionis*). Ambas tienen su fundamento en la sola potestad eclesial del papa, en su *plenitudo potestatis*.

La estructura monárquica de esta Iglesia milenarista está fundamentada en sentido monoteísta y subordinacionista: un solo Dios - un solo Cristo - un solo Pedro. Y contradice al dogma de la Trinidad: «Se representaba a la Iglesia como la obra de Cristo, como el fruto de su actividad, como ‘el territorio de su dominio’. Cuando Cristo terminó su vida terrena, estableció como su representante visible en la tierra a Pedro y a sus sucesores, los papas. Por tanto, el papado, en cuanto representa a Cristo como el Señor de la Iglesia, es el principio de la unidad y de la estructura de la Iglesia. Esta es, como quien dice, un sistema cerrado, algo así como una pirámide, en cuyo vértice superior se halla el papa. En virtud de su *plena potestas*, que le ha sido conferida por Cristo, el papa asegura la unidad de la Iglesia, que tiene en él su centro visible. Ahora bien, esto es en el fondo una comprensión a-trinitaria, por no decir anti-trinitaria, de la Iglesia. El punto de partida es un concepto abstracto de la unidad: un solo Dios, un solo Señor y Cristo, un solo papa, una sola Iglesia»¹⁰.

Por el contrario, la doctrina de la Trinidad habla de la gran y determinante comunión del Dios trino y uno, que se refleja y manifiesta en la comunidad de Cristo como una comunión de hermanos y hermanas. No la Iglesia monárquica ni tampoco la *communio hierarchica*, sino la comunión de personas libres e iguales puede considerarse como fiel imagen e ícono del Dios trino y uno, porque es la comunión de los creyentes y bautizados. Las diferencias entre los diversos carismas forman parte de esta «comunión en el Espíritu», pero no justifican privilegios ni sumisiones.

Tanto la teología católica como la ortodoxa utilizan para su concepción jerárquica de la Iglesia la eclesiología del *totus Christus*: el Cristo crucificado y resucitado es el Cristo desindividualizado y convertido en la persona corporativa. La cabeza y el cuerpo constituyen el *totus Christus*. Esto es una doctrina milenarista acerca de la Iglesia. Esta no es todavía el *totus Christus*, porque no es todavía el reino de Cristo. La Iglesia es solamente «la novia de Cristo», que espera la llegada de su Novio (Ap 22, 17) y que aguarda esperanzada la boda escatológica. No es «la esposa de Cristo»¹¹. La eclesiología del *totus Christus* es una *overrealized eschatology*, es decir, una doctrina mile-

10. G. Greshake, *Zur Bedeutung der Trinitätslehre*: *Pastoralblatt* 42 (1990) 39; J. Moltmann, *Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Salamanca 1983, 217ss; L. Boff, *Der dreieinige Gott*, Düsseldorf 1987.

11. M. Wolf, *Wir sind die Kirche! Eine ökumenische Untersuchung über Kirche als Gemeinschaft* (Habilitationsschrift), Tübingen 1994.

narista acerca de la Iglesia, una eclesiología triunfalista, ilusoria y presuntuosa. Antes del *millenium* no existe ningún reinado de los santos. Tan sólo en el *millenium* los mártires reinarán con Cristo y juzgarán a las naciones. Antes del *millenium* la Iglesia es la comunión fraternal, carismática y no-violenta de quienes aguardan la llegada del Señor y que, por el poder del Espíritu vivificante, se integran en la lucha sostenida por Cristo y le siguen cargando con su propia cruz.

El milenarismo de época: el nacimiento de los «tiempos modernos» por el espíritu de la esperanza mesiánica

Las raíces religiosas de las ideas de la Ilustración acerca de la capacidad de desarrollo del mundo, de la educación del género humano para los sentimientos humanitarios y de la perfección que habría de lograrse en la historia, residen en la teología profética del siglo XVII¹, en la reaparición de las ideas milenaristas, en el mesianismo judío, en el filosemitismo de la época de Cromwell², en la apocalíptica puritana³ y en el pietismo protestante alemán.

El mundo moderno presupone sólo de manera indirecta la *Reforma*, porque esta puso fin en el aspecto religioso al mundo medieval en los países protestantes. El mundo moderno, en la medida en que surgió en los países católicos como Italia, Francia, España y Portugal, tiene como presupuesto ideológico el *Renacimiento*, que de manera irreligiosa y humanista acabó con el mundo medieval. Así como la Reforma

1. Este apartado sobre el quintomonarquismo está tomado de J. Moltmann, *Die Mission des Geistes-Das evangelium des Lebens*, donde sigue las líneas directrices de M. Delgado acerca del «quintomonarquismo ibérico»: *Die Metamorphosen des Messianismus in den iberischen Kulturen*, en *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (Schriftenreihe 34), Immensee 1994. (A propósito de la versión española el autor me lo remitió por si podía añadirlo en un contexto oportuno [N. del T.].)

2. Fr. Gerlich, *Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich*, München 1920, 142ss. Gershom Scholem, *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias*, Frankfurt 1992.

3. R. Bauckham, *Tudor Apocalypse. Sixteenth century apocalypticism, millenarianism, and the English Reformation*, Oxford 1975; W. Philipp, *Das Zeitalter der Aufklärung*, Bremen 1963, 45ss, 42ss, estudia el filosemitismo de la primera Ilustración inglesa bajo el término «Messianismus und Resettlement Israels». Se trata ante todo de la fundamentación mesiánica de la readmisión de los judíos en Inglaterra, que tuvo lugar en tiempos de Cromwell, emprendida por el gran rabino de Amsterdam, Manasseh ben Israel, para que el mesías apareciera como el Señor del reino milenario, cuando Israel se haya dispersado por todos los países, inclusive por tanto Inglaterra. Esto dio lugar a una identificación anglo-nacional con las diez tribus perdidas de Israel y la vocación inglesa a la soberanía en el milenio. Una vez terminada la dispersión seguirá el regreso de Israel a Sión y la vuelta del cristo mesías al espléndente reino de Sión.

acentuó la subjetividad de la fe justificante, también el Renacimiento hizo del hombre «la medida de todas las cosas». Razones suficientes para ensalzar al hombre europeo, es decir, al varón, como «el dueño y señor de todas las cosas».

Hay dos movimientos prácticos significativos que impulsan a Europa hacia el mundo moderno:

1. *El descubrimiento y la conquista de América* es uno de los movimientos que impulsan a Europa hacia la modernidad. La razón que hizo que esa empresa fuera victoriosa no fue sino la «razón moderna», como lo demostró *Tzvetan Todorov*, refiriéndose al encuentro mantenido por *Hernán Cortés* con *Moctezuma* en México⁴. La razón instrumental de la dominación española demostró ser superior a la que hoy día llamaríamos la razón ecológica de los aztecas, porque tuvo en cuenta únicamente al adversario, pero no la armonía con lo que decían las estrellas y la tierra. Con la conquista del continente americano, el cristianismo europeo inició la etapa de misionar al mundo por medio de la colonización. Europa consiguió los recursos para su sistema económico mercantilista y capitalista, que abarcaba al mundo entero.

2. *La obtención del poder sobre la naturaleza*, debida a la ciencia y a la técnica, fue el otro movimiento que impulsó a Europa hacia la modernidad. Durante el siglo trascurrido entre Copérnico y Newton, las nuevas ciencias naturales privaron al mundo de su hechizo mágico y lo despojaron de su misterio divino de ser «el alma del mundo», para «esclavizarlo», según la finalidad que *Francis Bacon* exponía en su teoría de la ciencia, y para hacer del hombre «el dueño y señor de la naturaleza», como diría algo más tarde *René Descartes* en su *Discours de la méthode*. Las dos concepciones eran desde un principio ilusiones: los hombres podrán dominar, sí, espacios, pero no el tiempo. Hay viajes a través del espacio, pero no a través del tiempo. El tiempo, que es irrepetible e incontenible, nos domina a nosotros los hombres.

La razón experimental viene a sustituir a la razón dirigida por la tradición. Lo verdadero no es lo que se ha venido sosteniendo desde antiguo, sino lo que puede probarse experimentalmente. La razón instrumental moderna desplazó a la anterior razón receptiva, y convirtió un «órgano de percepción» en una potencia activa y agresiva del hombre. La fe en la razón, que tenía acceso directo a Dios, eliminó la fe de la Iglesia, una fe trasmitida históricamente. En vista de los éxitos insospechados obtenidos en la sumisión de pueblos extraños y de una naturaleza que había sido considerada hostil, es comprensible que la

razón moderna contemplara únicamente «lo que ella misma es capaz de producir según su propio designio», como afirmaba Immanuel Kant en su *Critica de la razón pura*⁵.

El marco religioso para la interpretación de esta doble toma del poder de la civilización europea sobre el mundo se hallaba en la *esperanza mesiánica* de que los santos dominarían el mundo durante mil años y juzgarían a las naciones, y de que este reino (judeo)cristiano del Mesías o «época cristiana» sería también la última era –una era dorada– de la humanidad antes del final del mundo. *Ahora* podía cumplirse lo que se había prometido durante tanto tiempo; *ahora* podía realizarse lo que se había esperado durante tanto tiempo. Era el apasionamiento mesiánico con el que se acogió y bautizó a «la modernidad». Lo que *Joaquín de Fiore* no había hecho más que profetizar, acontecerá *ahora*: la Ilustración es la «tercera edad de oro del espíritu». *Ahora* se hace realidad el dominio de los hombres sobre la tierra, y con ello se restaura la condición de los hombres de ser imagen y semejanza de Dios, algo que ellos habían perdido por su propia culpa. Vuelve el esplendor luminoso de la gloria: la Ilustración, el Periodo de las luces. Ahora se produce el éxodo definitivo de los seres humanos, por el cual «salen de su minoría de edad, causada por su propia culpa» y llegan «al uso libre y público de su razón».

Esto no es «escatología secularizada», como pensaban *Karl Löwith* y *Jakob Taubes*. Esto es milenarismo realizado, porque sólo la esperanza milenarista puede realizarse históricamente, ya que sólo ella es una esperanza en un futuro interno de la historia. Únicamente el milenarismo hace posible concebir el reino de Dios no en términos apocalípticos sino teleológicos, y deja de contemplarlo ya como el final catastrófico de este mundo, viéndolo en cambio como un ideal moral y político al que los seres humanos pueden aproximarse mediante un incansable trabajo en ellos mismos y en el mundo. Tan sólo el milenarismo convierte la escatología en teleología. Tan sólo el milenarismo proporciona el fundamento teológico al optimismo humanístico de que «el hombre es bueno»: «Satanás se halla encadenado durante mil años». El bien puede difundirse sin obstáculos y la historia, que de lo contrario sería «un amasijo de errores y de violencia» (J. W. von Goethe), puede perfeccionarse para llegar a ser el reino eterno. «Un Cristo sin cruz conduce a hombres sin pecado hacia un reino de Dios sin juicio», así había descrito *H. Richard Niebuhr* el cristianismo moderno y contemporáneo de su país, criticándolo. Tal es el cristianismo milena-

4. T. Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt 1985.

5. I. Kant, Prólogo a la 2ª edición de la *Kritik der reinen Vernunft*, en *Werke II*, 23 (versión cast.: *Critica de la razón pura*, Madrid 2002).

rista de la modernidad, contra el cual protestaba el fundamentalismo apocalíptico.

El retorno del milenarismo teleológico durante el siglo XVII por obra de la teología profética y del mesianismo pietista, puede demostrarse que es la fuente de la fe en el progreso y de los ideales humanistas de la Ilustración alemana. Ya hicimos referencia al renacimiento teológico del milenarismo. La transición de la teología profética a la idea de la creencia en el futuro, acariciada por la Ilustración, se ve palpablemente en *Christian August Crusius*, filósofo luterano pietista que enseñaba en Leipzig en 1750⁶. Fue discípulo de Bengel y maestro de Lessing. Crusius procedía de la teología y pasó a la filosofía. Es verdad que, en su obra, no empleó la expresión «reino milenario», pero por influencia de la interpretación profética de la Biblia, difundida por Bengel, estaba convencido de que la historia de la humanidad tiene como fundamento «un plan divino de salvación», cuya meta consiste en el reino de Cristo, que absorberá y sublimará en sí todos los reinos de este mundo, que no son más que etapas preliminares del mismo. «El progreso moral de la historia del mundo visible» es obra de Dios, llevada adelante por la revelación y la razón.

La obra de *Gotthold Ephraim Lessing* titulada *Die Erziehung des Menschengeschlechts* («La educación del género humano»), publicada en 1770, es considerada como el escrito fundamental de la Ilustración alemana y como una lograda traducción de la teología profética del reino, que es vertida al lenguaje de la fe en la humanidad y en el progreso propio del mundo moderno⁷. «El plan divino de salvación» es sustituido ahora por la providencia educativa, que puede reconocerse por la evolución intelectual y moral del linaje humano. «La revelación es educación» para la razón y para la moralidad (§ 2), y llega a hacerse superflua cuando la razón conoce por sí misma lo verdadero y lo bueno. «La transformación de una verdad revelada en una verdad racional es una labor absolutamente necesaria» (§ 76).

En el reino milenario, Cristo mismo estará presente. Por tanto, dejará de estar mediatisado históricamente por la palabra y el sacramento. En la parusía de Cristo, ningún ser humano enseñará a otro, sino que todos ellos le conocerán tal como él es. En el reino de la Ilustración cesan las tradiciones. Surge una relación inmediata y directa de la

6. Fr. Gerlich, *Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich*, 150: «[...] igualmente la transformación de la idea cristiano-quiliasta del retorno del reino mesiánico en la concepción filosófica de la vuelta de un orden moral del mundo, no es obra de Lessing ni de algún otro ‘espíritu libre’, sino de un pietista quiliasta».

7. G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts. Ernst und Falk. Gespräche für Freimaure*, Stuttgart 1958.

razón ilustrada con lo verdadero y con la voluntad moral purificada para practicar el bien.

Del milenarismo de la teología profética toma Lessing su punto de vista acerca de la historia del mundo, que consiste en la proclamación del «reino del espíritu» que está comenzando «ahora». «Quizás las tres edades del mundo no fueron, después de todo, una especulación tan vacía, y seguramente ellos [es decir, ‘ciertos visionarios de los siglos XIII y XIV’] no tenían malas intenciones al enseñar que el Nuevo Pacto tenía que quedar tan anticuado como había llegado a estarlo el Antiguo Pacto. Seguía existiendo siempre para ellos la misma economía del mismo Dios» (§ 88). Lessing recurría a Joaquín de Fiore y a los joaquimitas de los siglos XIII y XIV. El tiempo estaba ya maduro, en opinión suya, para lo que ellos habían proclamado como algo que iba a suceder demasiado pronto y de manera demasiado inminente: «El tiempo del nuevo evangelio eterno», tal como ellos lo llamaban, «el tiempo de la consumación, en la que el hombre... hará el bien porque es el bien» (§ 85). Es la época de la humanidad adulta. Es el mundo unido de seres humanos perfectos con «la pureza interior del corazón». Su «alianza mundial» sustituirá a los reinos del mundo que se hacen la guerra unos a otros y asentará la paz. Esa alianza corresponde exactamente al reino milenarista de Cristo y de sus santos de los últimos días. Esto explica que Kant, en 1793, afirmara que la idea de Lessing acerca de la evolución del mundo era «un milenarismo filosófico»⁸.

Para Kant, esta concepción escatológica de la historia evolutiva del género humano había llegado a ser ya cosa obvia. Además, él consideraba la Revolución francesa como un «signo histórico» de la tendencia moral hacia lo mejor, que es inherente al género humano; un signo escatológico de los tiempos que él, utilizando la terminología tomista de los sacramentos, describía como *signum prognosticon*⁹. Refiriéndose al «plan oculto de la naturaleza» para el desarrollo del género humano, Kant afirmaba literalmente: «Se ve que también los filósofos pueden tener su milenarismo». Lo mismo que para Lessing, este milenarismo consiste para Kant en «la completa unión cívica del género humano» para constituir una «liga de naciones (*foedus amphyctyonum*)» y un Estado que abarque a toda la humanidad y que ha de traer «paz eterna»¹⁰. Según Kant, la Ilustración ofrece la esperanza

8. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbüglicher Absicht*, en *Werke VI*, 45 (versión cast.: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid 1987).

9. Id., *Der Streit der Fakultäten*, en *Werke VI*, 357, cf. 361.

10. Id., *Zum ewigen Frieden*, en *Werke VI*, 195-251 (versión cast.: *Sobre la paz perpetua*, Madrid 2002).

de que, después de algunas revoluciones encaminadas al cambio de estructuras, llegue por fin a crearse alguna vez lo que constituye la suprema aspiración de la naturaleza: la creación de un *Estado cívico que abarque al mundo entero* y que sea el seno en el que se desarrollen todas las disposiciones originales del género humano»¹¹. Esta «unificación cívica del género humano» es el plan de la naturaleza y la meta de la historia universal, «la finalidad suprema de la creación» misma.

Kant era consciente de que las ideas fundamentales de la filosofía teleológica de la historia, como son la evolución, el progreso y la meta final, procedían de la teología escatológica del milenarismo y eran traducciones del plan salvífico, de la economía de la salvación, de las edades del mundo y del reino de Cristo como consumación de la historia. Kant expresaba clarísimamente la conciencia de su tiempo de hallarse en el umbral de una nueva época. «Si alguien pregunta ahora qué periodo de toda la historia de la Iglesia conocida hasta ahora es el mejor, yo no tengo dificultad alguna en afirmar: *el mejor es el periodo actual*, y lo es porque la semilla de la verdadera fe religiosa, tal como ahora se siembra públicamente, aunque sólo sea por algunos, puede ir desarrollándose más y más sin impedimentos, a fin de realizar una continuada aproximación a aquella Iglesia que unifique para siempre a todos los seres humanos, una Iglesia que constituya la representación visible de un reino invisible de Dios en la tierra»¹². El momento que determina la entrada del «reino de Dios» en la historia lo ve Kant en «la paulatina transición de la fe de la Iglesia a la religión universal de la razón»¹³.

El reino de Dios llega, pero no será el resultado de una revolución apocalíptica organizada por Dios, sino que llegará por medio del desarrollo humano de la razón y de la moralidad. No tendrá repercusiones sobre la vida de la naturaleza, sino que se producirá exclusivamente dentro de la vida de los seres humanos. Esto diferencia al «milenarismo filosófico» del milenarismo teológico. Pero son los mismos los presupuestos de un tránscurso unificado y planificado de la historia, de su progreso y de la meta suprema de su consumación.

Para Fichte, Schelling y Hegel, estas transferencias del milenarismo teológico a los sistemas de la historia universal son ya tan evidentes que ni siquiera mencionan tales raíces. El tono emocional solemne con que Ludwig Feuerbach y Karl Marx hablan de la «realización»

de la religión y de la filosofía, y su creencia en la unidad entre la idea y la realidad, son típicamente mesiánicos y milenaristas en cuanto a la voluntad de consumación de la historia, que todavía se halla incompleta. Ahí reside la tendencia hacia lo totalitario. Todos ellos vivían en la esperanza de la liberación –que *ahora* es posible y, por tanto, necesaria– del linaje humano de su sujeción a la naturaleza, una liberación que lo convierta en el sujeto de su propia historia, y veían en perspectiva aquel glorioso futuro en el cual la historia llegará a su meta. El *poder* de la modernidad europea procede de la revolución industrial, que convirtió primeramente a Inglaterra en el centro imperial del mundo.

El *pathos* de la «modernidad» procede del tono emocional solemne de la Declaración americana de independencia y de la Revolución francesa. Se trata de un tono emocional escatológico. Las utopías jurídicas y sociales, que se contienen desde aquel tiempo en las declaraciones de derechos humanos, «de que todos los hombres nacen libres e iguales», reflejan las visiones del *millennium* y de la «edad de oro», del «sábado» de la historia universal con arreglo a los preceptos sabáticos de la Torá. La «modernidad» se consideraba siempre como «el tiempo del fin». Después de los tiempos modernos no puede ya seguir ningún otro tiempo. Son la última época de la humanidad. Por eso, no hay «fin de los tiempos modernos»¹⁴, porque ellos son ya «el final».

En Inglaterra y en Francia se realizaron transiciones parecidas del mesianismo religioso al político, y del milenarismo teológico al filosófico. En Francia «la edad de la razón» sustituyó a la edad de la religión y de la metafísica. La Ilustración francesa fue laicista y anticlerical y, por tanto, atea. Sin embargo, finaliza –según el espíritu de Joaquín de Fiore– enunciando «la ley de las tres etapas», formulada por Auguste Comte y Saint-Simon, según la cual el positivismo es «el tercer reino del espíritu» y la última y completa etapa de la evolución humana. En contraste con esto, la Ilustración inglesa fue religiosa y de tendencia eclesiámicamente inconformista. Tan sólo en el continente el deísmo inglés era considerado como un ateísmo de finas apariencias. En Inglaterra, el deísmo era una forma de la teología sabática en el anticipado reino de la gloria. En Inglaterra, la Ilustración (*Enlightenment*) siguió estando marcada por el Antiguo Testamento y estuvo determinada por el judaísmo. En este sentido fue milenarista: la venida del reino mesiánico está precedida por la iluminación de la humanidad por el Espíritu de Dios.

11. *Ibid.*, 777ss.

12. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, en *Werke* IV, 797 (versión cast.: *La religión en los límites de la mera razón*, Madrid 2001).

13. *Ibid.*, 777ss.

14. Como exponía R. Guardini en *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung* (1947), Mainz 1986 (versión cast.: *El fin de la modernidad*, Madrid 1996).

El dominio sobre las naciones, el poder adquirido sobre la naturaleza y el proyecto de una civilización que haga que los hombres sean los sujetos de la historia, constituyen el sueño milenarista de los «tiempos modernos». Su realidad es la civilización científica y técnica de la «modernidad», cuyas contradicciones internas y externas estamos sufriendo y experimentando hoy día de manera cada vez más intensa.

Los logros más importantes de la modernidad son:

1. Las declaraciones universales de los derechos humanos.
2. La explicación de la naturaleza con arreglo a las ideas matemáticas.
3. Los Estados Unidos de América.

Todas las declaraciones de los derechos humanos desde 1787 comienzan con las palabras de que «todos los hombres fueron creados libres e iguales». El dominio de Europa sobre el mundo queda así autoabolido al integrarse en el universalismo de la humanidad. Desde entonces, el derecho indivisible y universal a la libertad ha motivado y legitimado todos los movimientos de liberación de los oprimidos y humillados; los esclavos negros, las mujeres humilladas y las naciones oprimidas. Desde entonces, el derecho indivisible y universal a la igualdad ha motivado y legitimado todas las modernas revoluciones sociales. Si la forma política de la libertad es la democracia, la forma económica de la igualdad es el socialismo o el comunismo. Si todos los seres humanos fueron creados libres e iguales, entonces en las sociedades modernas hay que armonizar los derechos a la libertad individual y los derechos a la igualdad social. Si no existen iguales condiciones y oportunidades para vivir, no funciona ninguna democracia. Sin el desarrollo de la libertad individual no funciona ninguna democracia. El universalismo de estas declaraciones puede hacerse realidad únicamente en una comunidad mundial de Estados, que haga que esos derechos humanos sean los derechos fundamentales de sus ciudadanos. Es verdad que esto fue y sigue siendo en buena parte una utopía, pero se va convirtiendo cada vez más en una necesidad histórica para la supervivencia de la humanidad. Lo que comenzó como utopía del humanismo mesiánico, se convierte en una necesidad ecológica: la unidad del género humano es requerida inexorablemente por la unidad de la Tierra como organismo.

La explicación de la naturaleza por medio del *esprit de la géométrie* motivó y legitimó las modernas ciencias naturales. Pero ¿puede penetrarse en la realidad de la naturaleza? Se dio por supuesta la intelectibilidad de la naturaleza y esto incitó a la investigación de la «fórmula universal» que abarcara todas las realidades de la naturaleza. ¿O la naturaleza sería «calculable» únicamente en la medida en que fue-

ra posible dominarla? ¿La naturaleza va encerrándose cada vez más en su propio misterio cuanto más van explicándose sus fenómenos? La matematización de la naturaleza por medio de las ciencias naturales incluye también la explicación de la conducta humana por medio de las ciencias sociales y la aplicación de estas a la burocratización de las sociedades. La tendencia universal de la razón humana se dirige hacia la anulación de la casualidad, como afirmó con razón *Wilhelm von Humboldt*. Esto es también un «final de la historia», porque con la eliminación de la causalidad, de lo que puede suceder eventualmente, se excluye también el futuro aleatorio, y el presente se extiende sin límite ni fin. Dondequiera que la historia «se comprende» en este sentido, entonces deja de ser historia, porque «este concepto borra el tiempo» (G. W. F. Hegel).

La única fundación política nueva, procedente de la Ilustración, son los Estados Unidos de América. Su Declaración de independencia y su Constitución son construcciones humanas que no tienen en cuenta las tradiciones y las naciones, y que brotan únicamente de la «fe mesiánica» de los padres fundadores: un «mundo nuevo» *e pluribus unum*, como se lee en el sello de los Estados Unidos; un mesiánico *novus ordo seclorum* para toda la humanidad, como puede leerse en cualquier billete de dólar, en contraposición a las escisiones y los conflictos feudalistas, nacionalistas y clasicistas de Europa. Y el «sueño americano» es el primer paso hacia la realización del «sueño de la humanidad» del mundo moderno. El «experimento americano» es en realidad el experimento político y social de la modernidad. No se ha logrado todavía, pero tampoco ha fracasado. Sin embargo, hay que hacer constar que los derechos humanos y las matemáticas son universalizables, pero que el «American way of life» no lo es.

Puesto que el mundo moderno fue creado por la Ilustración, y esta nació del espíritu judeocristiano de la esperanza mesiánica, la pregunta religiosa, según la formuló Kant, dice así: *¿Qué es lo que yo puedo esperar?* Esto es nuevo y sin precedentes en la historia de la religión. Anteriormente la pregunta religiosa interrogaba siempre acerca del origen sagrado del mundo, y se le respondía con mitos cosmogónicos; o sentía preocupación por lo que es eternamente permanente en medio del fluir de los tiempos, y entonces se le respondía con símbolos celestiales. Anteriormente, la religión debía dar estabilidad a la vida transitoria. Ahora bien, la vida en la historia se ve entusiasmada por el futuro o se ve amenazada por él. Tan sólo un futuro redentor y que satisfaga plenamente puede proporcionar consuelo y sentido a los sufrimientos y a la acción en medio de la historia. Por eso, con los tiem-

pos modernos el *futuro* se convierte en el nuevo paradigma de la trascendencia. El pensamiento teológico se convierte en una reflexión acerca de la esperanza: *docta spes*. La teología cristiana debe eliminar de las actitudes modernas ante el futuro la audacia mesiánica y la resignación apocalíptica. Y debe responder a la pregunta de Kant haciendo ver presentemente la resurrección de Cristo Jesús crucificado.

¿Es necesaria la escatología milenarista?

1. *El milenarismo histórico, no; el milenarismo escatológico, sí*

Yo hago distinción entre un *milenarismo histórico*, es decir, la interpretación milenarista del presente político, eclesial o en el contexto de la historia universal, y el *milenarismo escatológico*, es decir, una expectación de futuro en el contexto escatológico del final, de la nueva creación del mundo. El milenarismo histórico es, como ya se ha indicado, una teoría religiosa para la legitimación del poder político o eclesial, y se halla expuesto a los actos de violencia mesiánica y a las decepciones de la historia. En contraste con ello, el milenarismo escatológico es una imagen necesaria de la esperanza en medio de la resistencia, del sufrimiento y de los destierros experimentados en este mundo. El milenarismo ha de estar vinculado firmemente con la escatología. Si está desvinculado de ella y a merced únicamente de sí mismo, entonces conduce a las catástrofes de la historia. Pero cuando permanece vinculado a la escatología, entonces infunde energías para sobrevivir y resistir.

La Iglesia ortodoxa, la Iglesia católica romana y las Iglesias protestantes oficialmente reconocidas rechazaron dogmáticamente el milenarismo. En muchas comunidades inconformistas, el milenarismo se mantiene desde hace siglos y adquiere formas incessantemente nuevas. Parece imposible establecer una armonización entre las escatologías no-milenaristas y las milenaristas. Es verdad que recientes teólogos protestantes aprecian en el milenarismo el sentido realista y de un futuro efectivo. Según Paul Althaus, los milenaristas acentúan con razón «la aquendad de la esperanza cristiana», es decir, su carácter relativo a este mundo. Pero, según este teólogo, el realismo y la aquendad «quedan también salvaguardados, en cuanto a su verdad, incluso sin el milenarismo»¹. Walter Kreck desearía mantener como «aspecto irre-

1. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, Göttersloh 1957, 318.

nunciable» del milenarismo el hecho de «desechar de la escatología un docetismo que abandona la tierra», aunque este autor no propugna personalmente una escatología milenarista². Sin embargo, no se trata de genuinas estimaciones positivas de la escatología milenarista, sino únicamente de formas delicadas de desecharla.

Karl Barth, en sus tiempos de juventud, decía: «La ética no puede existir ya sin el milenarismo, aunque sólo sea manteniéndolo en grado mínimo, como tampoco puede existir sin que se admita una personalidad moral. De aquel que quiera desembarazarse alegremente de esa *judaica opinio*, habría que decir que ese tal no ve todavía realmente o no ve ya realmente en qué consiste el problema ético». Barth hablaba del milenarismo, porque él contemplaba «el objeto moral» como «meta de la historia». Tan sólo la escatología milenarista entiende que el *eschaton* es la meta de la historia, la historia futura, como consumación y estado final de la historia. La escatología no-milenarista puede hablar únicamente de una interrupción de la historia, que no tiene relevancia alguna para la ética presente. Asimismo, para Barth, el *millennium* –según Ap 20– «no es, ni mucho menos, una isla de los bienaventurados, sino el reino de los santos y de los mártires, edificado sobre el abismo en el que se halla encadenado el dragón antiguo. Según Kant es el reino de la razón práctica. En el sentido de una tarea y no de un objeto de deseo, en el sentido de una meta y no de la finalización de la lucha moral..., es lo que la esperanza cristiana considera incessantemente como realidad acá en la tierra. El clamor de la humanidad occidental es uno solo: ¡que la libertad en el amor y el amor en la libertad sea el motivo puro y directo de la vida social, y que una comunidad de justicia sea su objetivo inmediato!... ¡Que se eliminen las diferencias de clases, las fronteras nacionales, la guerra, la coacción y la violencia! ¡Que la civilización del espíritu sustituya a la civilización de las cosas! ¡Que los valores humanos sustituyan a los valores de las cosas! ¡Que la fraternidad sustituya a la hostilidad universal!»³.

Como hemos visto, las condenas del milenarismo escatológico se basan enteramente en un milenarismo histórico. Los que proclaman que su propio presente político o eclesial es el reino milenario de Cristo, no pueden tolerar que junto a esas ideas exista la esperanza en un reino alternativo de Cristo, sino que se sentirán cuestionados en lo más profundo por semejante esperanza y experimentarán inseguridad. Como hemos visto, las escatologías desarrolladas en el contexto de un

reino presente de Cristo o en su final, podrán contemplar únicamente la catástrofe apocalíptica de «Gog y Magog» y el gran Juicio universal en el último día. Sin embargo, tales escatologías posmilenaristas se basan en una falsa definición del lugar que ocupa el presente en la historia de la salvación.

2. Los sufrimientos y el futuro de Cristo

Toda escatología que pretenda ser cristiana, y no meramente utópica o apocalíptica o una etapa en la historia de la salvación, ha de estar fundamentada cristológicamente. Por eso, la primera pregunta que hemos planteado a la escatología milenarista no es si puede verificarse existencialmente o es pura «ilusión visionaria» y, por tanto, un producto de la imaginación, sino si tiene su fundamento en la cristología. Por «cristología» no entendemos si el Jesús terreno expresó profecías de tal índole, sino si la esperanza milenarista está fundamentada en la venida, en la entrega a la muerte en la cruz y en la resurrección de Cristo de entre los muertos. El hecho de que Cristo vino a este mundo y se manifestó en Jesús, el Crucificado y Resucitado, es el presupuesto escatológico de la fe cristiana en general. Pero el afirmar esto no es nada menos que afirmar que con la venida de Cristo amaneció ya el nuevo y eterno eón en medio de este antiguo y perecedero eón: «La noche está muy avanzada y el día se acerca...» (Rom 13, 12), es decir, el final de este tiempo del mundo de pecado y de muerte puede ser ya previsto por los que creen y, «con las energías del mundo futuro», luchan contra los poderes de este mundo, es decir, entran en «la lucha de Cristo». El «señorío» del Cristo resucitado es todavía discutido aquí y ahora, porque «aquí no vemos aún que todo está sujeto a él» (Heb 2, 8). Por eso, la vida en la comunión con Cristo ha de considerarse también como participación en «la lucha de Cristo».

Esta lucha tiene dos facetas. Por un lado, los creyentes participan en la misión mesiánica de Cristo, como lo hicieron los discípulos y los apóstoles. Por otro lado, mediante esta participación son conducidos a «los sufrimientos de Cristo», como lo experimentaron los mártires cristianos. La misión y el destino de Cristo determinarán también la vida y la muerte de esas personas. Pablo, en sus catálogos de tribulaciones, describe que en nuestro cuerpo se está manifestando «la muerte de Jesús» y «la vida de Jesús» (2 Cor 4, 10s), pero por «la vida de Jesús» no se entiende la vida terrena de Jesús, sino la vida eterna y vivificadora del Resucitado.

2. Walter Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen*, 188.

3. K. Barth, *Das Problem der Ethik in der Gegenwart* (1922), en *Das Wort Gottes und die Theologie*, Múnich 1924, 140s.

¿Qué esperanza se suscita mediante esta comunión –vivida y sufrida– con Cristo? Es la esperanza de que, así como hemos participado en la misión de Cristo y en sus sufrimientos, hemos de participar también en su resurrección y en su vida: los que mueren con él, vivirán también con él. Pero ¿en qué resurrección se piensa aquí? Se trata de la peculiar y mesiánica «resurrección *de entre* los muertos», no de la universal y escatológica «resurrección *de los muertos*». Ahora bien, la «resurrección *de entre* los muertos» conduce necesariamente a un reino de Cristo *con anterioridad a* la resurrección universal de los muertos para el Juicio final, es decir, conduce a un reino mesiánico en la historia antes del fin del mundo o a un reino de transición que conduce desde el tiempo de este mundo perecedero al mundo nuevo de Dios. Esta esperanza se ve claramente en Pablo: «...a fin de que le conozca a él y el poder de su resurrección y tenga comunión con sus sufrimientos, llegando a ser como él en su muerte, para que pueda llegar a la resurrección *de entre* los muertos» (Flp 3, 10.11). Lutero, en su versión de la Biblia, traduce así: «...para que yo llegue a la resurrección de los muertos». Lo hace probablemente para excluir el milenarismo.

La universal y final «resurrección *de los muertos*» es, desde Dn 12, el presupuesto para la ejecución diacrónica de la justicia de Dios en el Juicio final. Por eso Marta dice acerca de Lázaro, que había muerto: «Yo sé que él resucitará en la resurrección en el último día» (Jn 11, 24). Pero la «resurrección de Cristo *de entre* los muertos» es su exaltación para que sea el Señor del reinado divino y su transformación en «el Espíritu que vivifica». Por eso, Jesús responde a Marta: «Yo soy la resurrección y la vida» (Jn 11, 25) en persona. La esperanza de los creyentes, fundamentada en la resurrección de Cristo, se encamina –con Pablo– hacia la vida eternamente vivificadora de Cristo. No es una ambigua expectación del juicio, sino que es una clarísima esperanza de salvación. La resurrección del Cristo crucificado *de entre* los muertos es más y es cosa diferente de una mera prolepsis de la resurrección universal de los muertos, como enseña Wolfhart Pannenberg en el núcleo de su teología de la historia⁴. «Si hemos muerto con Cristo [a saber, en el bautismo], entonces creemos que también viviremos con él» (Rom 6, 8). Por consiguiente, la esperanza peculiar de los cristianos es la expectación de que ellos resucitarán con Cristo *«de entre* los muertos» para vivir con él; su esperanza no es la resurrección universal de los muertos, para cuya expectación no es precisa la fe cristiana, como vemos por Jn 11, 24. Pues bien, ¿qué relación existe

entre «la resurrección *de entre* los muertos», en el caso de Cristo y de los que son suyos, y la universal «resurrección *de los muertos*»?

Si seguimos a Pablo en 1 Cor 15, entonces Cristo, como «el primer fruto de los que durmieron», es el «caudillo de la vida», y los suyos son aquellos que le siguieron y le siguen. Finalmente, la muerte «será aniquilada» y absorbida por la victoria de la vida (1 Cor 15, 55), de tal modo que la vida del mundo nuevo de Dios, que aquí se manifestó ya en Cristo, y que se experimenta en la presencia de su Espíritu, impregnará a todos. Entonces la resurrección universal de los muertos es simplemente la última consecuencia de aquel proceso de nueva creación que comenzó con la venida de Cristo.

Si seguimos al Apocalipsis de Juan, entonces recibimos la impresión de que la resurrección de Cristo y la de los creyentes son únicamente «anticipaciones» de la resurrección universal de los muertos en el último día, y de que el gran Juicio universal tiene la última palabra. Pero entonces el final de la historia del mundo es doble: vida eterna o condenación eterna.

La primera perspectiva conduce a un universalismo de la vida fundamentado cristológicamente; la segunda, a una cristología apocalíptica subordinada al Juicio universal. El milenarismo fundamentado en la resurrección de Cristo *de entre* los muertos tiene como consecuencia el universalismo de la vida eterna: «He aquí que yo hago nuevas *todas las cosas*» (Ap 21, 5). El milenarismo fundamentado en ideas jurídicas y apocalípticas del juicio tiene como consecuencia la separación de la humanidad en creyentes e incrédulos, y finalmente en bienaventurados y condenados, y habla, por tanto, de tres juicios: 1) el tribunal de Cristo; 2) el juicio que los creyentes hacen sobre las naciones durante el reino milenario, y 3) el gran Juicio universal (Ap 20, 11s). En la primera perspectiva, la cristología domina a la escatología; en la segunda perspectiva, la escatología –presupuestamente apocalíptica– domina a la cristología.

3. Esperanza para Israel

El indicador esencial para determinar el emplazamiento teológico del presente ha sido y sigue siendo la actitud de la Iglesia ante el *Israel* actual, y la actitud de los cristianos ante los judíos⁵. Por «*Israel*» entiendo aquí la visión bíblica y teológica de los judíos en lo que respec-

4. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974, 92ss.

5. He esbozado un primer tanteo en este sentido en P. Lapide-J. Moltmann, *Israel und Kirche: ein gemeinsamer Weg?*, München 1980, 24ss.

ta a Dios, tal como esta se expresa hoy día a través del judaísmo religioso en las sinagogas y en el país de Israel.

La esperanza escatológica de la Iglesia y su relación con Israel se han correspondido siempre, bien en sentido positivo o bien en sentido negativo. Si la Iglesia espera en algo mayor que ella misma, entonces puede incluir a Israel en su esperanza. Si la Iglesia se considera a sí misma el cumplimiento de todas las esperanzas, entonces excluye a Israel. Es significativo el que la esperanza milenarista de los cristianos haya mantenido un futuro para Israel en cuanto Israel. Esta es la verdadera razón de que el milenarismo fuera rechazado por las Iglesias protestantes por considerarlo un «sueño judío». «Nos encogemos de hombros ante el pueblo escogido y, por tanto, también ante el milenarismo», declaraba con razón *Carl Auberlen*⁶. Esto significa en términos positivos: no hay ninguna comunión positiva entre la Iglesia e Israel sin la esperanza mesiánica en el Reino. Por eso, no hay suficiente escatología cristiana sin milenarismo. La escatología es más que el milenarismo, pero este es su relevancia histórica. Tan sólo la esperanza milenarista en la escatología cristiana desarrolla un futuro terrenal e histórico para la Iglesia y para Israel. El milenarismo es la faceta especial de la escatología, pero una faceta orientada hacia acá abajo y de cara hacia la historia experimentada; la escatología es la faceta universal de la historia, pero una faceta vuelta hacia el más allá de la historia. El milenarismo mira hacia la historia futura, hacia la historia del fin; la escatología mira hacia el futuro de la historia, hacia el final de la historia. Por eso, las dos facetas de la escatología se hallan tan íntimamente relacionadas como la meta y el final, la consumación y la interrupción de la historia.

Los presupuestos para una esperanza cristiana con respecto a Israel son los siguientes:

1. Israel tiene, junto a la Iglesia de las naciones, una permanente «vocación salvífica», porque Dios permanece fiel a su elección y a su promesa (Rom 11, 1s).

2. Las promesas dadas a Israel no se cumplen por principio sino con la venida del Mesías Jesús, a saber, sin condiciones, y por tanto se *confirman* universalmente (2 Cor 1, 20); y en el derramamiento del Espíritu «sobre toda carne» se han realizado hasta ahora sólo parcialmente, *pars pro toto*, y mostrando su tendencia. Las promesas dadas a Israel se extienden por medio del evangelio y del Espíritu santo a to-

6. C. Auberlen citado por P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 306, nota 3. Cf. asimismo A. A. van Ruler, *Die christliche Kirche und das Alte Testament*, München 1955, 82ss.

das las naciones, para las cuales comienza así el *tiempo del evangelio* (Pablo) o la *praeparatio messianica* (Maimónides).

3. La cristiandad es, junto con Israel y en contraste con él, «la otra comunidad de la esperanza» divina. Es, junto al pueblo de Dios, la Iglesia misionera y mesiánica de las naciones. Por tanto, la Iglesia sólo podrá permanecer fiel a su propia esperanza si reconoce junto a sí misma a Israel como la comunidad –más antigua– de la esperanza. En su esperanza para las naciones, la Iglesia preserva también el «excedente de promesas» de los profetas de Israel y espera también, por tanto, el cumplimiento de las esperanzas de Israel. Precisamente en el hecho de volverse enteramente con el evangelio hacia las naciones, la Iglesia confirma y corrobora la esperanza de Israel: todo Israel llegará a ser bienaventurado cuando la plenitud de los gentiles llegue a la salvación (Rom 11, 25,26)⁷.

El foco común de las esperanzas judías y cristianas es la llegada del Mesías en su reino mesiánico. Tan sólo el *Cristo de la parusía* hará bienaventurado a «todo Israel» (Rom 11, 26). La aceptación de todo Israel será «vida de entre los muertos» (Rom 11, 15s). Por eso, el Mesías de Israel ha de ser el Resucitado.

Así como el rabí Saúl se convirtió en el apóstol Pablo mediante la *contemplación* de una visión de Cristo, también todo Israel no llegará a ser cristiano por medio de la fe, sino que será redimido por medio de una contemplación⁸. Sin embargo, la «vida de Israel de entre los muertos» no se identifica tampoco con la escatológica «resurrección de los muertos» en el último día, sino que es semejante a la resurrección «de entre los muertos» de Cristo y de aquellos que viven y sufren con Cristo (Flp 3, 11); por consiguiente, debe entenderse en sentido milenarista, en el marco de los tiempos del fin de la historia, no escatológicamente como el final de la historia. La resurrección y redención de Israel pertenecen al gran proceso de la vivificación de este mundo mortal y de la nueva creación de todas las cosas, un proceso que comenzó ya con la resurrección de Cristo *de entre los muertos*.

Si la implicación milenarista de la escatología cristiana es la faceta de la esperanza cristiana orientada hacia Israel, entonces «el reino milenario» de Apocalipsis 7 y 20 –a pesar de las manifestaciones antijudaias de Ap 2, 9; 3, 9; 11, 8– debe concebirse como el reino mesiánico de judíos y cristianos. Según Ap 7, a los 144.000 «que fueron sellados de

7. J. Moltmann, *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas*, Salamanca 2000, 53ss.

8. O. Hofius, *Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9-11*; ZthK 83 (1986) 297-324, habla de la «fe», que aquí sin embargo no se menciona y que difícilmente puede suponerse en los muertos en la «vida para los muertos».

todas las tribus de los hijos de Israel», se añade «la gran multitud de todas las naciones, tribus, pueblos y lenguas... que salieron de la gran tribulación» (Ap 7, 9 y 14). Esto corresponde a la lista de mártires de que se habla en Heb 11, a aquella «nube de testigos» que llevaron «el oprobio de Cristo» y conservaron la fe. Comienza con Abrahán y se extiende hasta los mártires cristianos. Si los cristianos escogidos y «sellados» se juntan con los judíos escogidos y «sellados» para constituir el pueblo mesiánico del reino mesiánico, entonces no estará tampoco descaminado pensar, con J. T. Beck, en Jerusalén y en la tierra de Israel como «el pueblo central» y «el país de las primicias»⁹.

«Este reino israelocéntrico de Cristo constituye el órgano de transición entre el actual estado del mundo y la consumación del mundo que llegará algún día»¹⁰. Desde Joaquín de Fiore, muchos han pensado que, antes de iniciarse el reino mesiánico en la tierra, se proclamará a todas las naciones un nuevo evangelio, a saber «el evangelio eterno» (Ap 14, 6), porque su proclamación precede a todos los actos de Dios. Si se trata del reino escatológico de Cristo, entonces ese evangelio tendrá que ser «la universal *predicación del Reino*», una predicación que llame a la gente no ya a acudir a la Iglesia, sino a acudir al Reino, y que convierta a la gente no ya a la fe cristiana, sino a la esperanza del Reino. Christoph Blumhardt entendía su misión y su predicación como misión y predicación del reino de Cristo que llegaba: desde la fe a la vida, desde la Iglesia al Reino. No nos sorprenderá que los primeros tiempos de la Reforma definieran la *vocatio Dr. Martino Lutheri* «situándola en la misión del ángel mencionada en Ap 14, 6 y la justificaran de este modo, declarando que el evangelio de la Reforma es «el evangelio eterno» y, por tanto, aquella «predicación del Reino» que precede al inicio del reino mesiánico. Lutero, durante los años de su juventud, esperaba también la conversión de los judíos a su evangelio, y tan sólo después de sufrir una decepción en esta esperanza suya comenzó a hablar críticamente acerca de los judíos.

4. ¿De qué es hora ya hoy día?

El problema más difícil de la escatología milenarista es *el problema del tiempo*. ¿Cómo habrá que concebir una consumación del tiempo histórico en la historia con anterioridad al «último día» y antes de

9. J. T. Beck, *Die Vollendung des Reiches Gottes* (separata de su dogmática cristiana), Gütersloh 1887, 63s.

10. *Ibid.*, 58.

que comience la creación nueva y eterna? En la interpretación profética de la Escritura y en la interpretación basada en la historia de la salvación, la esperanza milenarista se había concebido hasta ahora como un tiempo lineal del calendario. De ahí que Bengel fechara esa esperanza en el día 18 de junio de 1836, una datación que originó tantos males en Württemberg. Pero con la parusía de Cristo y de su Reino, no sólo todo será diferente en el tiempo, sino que el tiempo mismo será diferente. La situación total del mundo cambiará. Por eso, es un error encuadrar el reino mesiánico en el tiempo del calendario, porque ese tiempo es el de este mundo perecedero. Si Dios es el Señor de la historia, entonces él no delega su providencia en los astros. La astrología no tiene nada que ver con la providencia del Creador. Y las promesas de la venida de Dios no se relegan a un denominado plan histórico o «plan salvífico» divino, sino que permanecen en la mano de Dios.

El tiempo es determinado por lo que sucede en él. «Cada cosa tiene su tiempo» (Ecl 3, 1). Teológicamente, el tiempo se determina por la presencia o ausencia de Dios, es decir, por las diferentes maneras de la presencia de Dios en el tiempo. Hay un «tiempo de la ley», hay un «tiempo del evangelio», hay un «tiempo del Mesías» y hay un tiempo del «sábado del Señor» y hay un «tiempo de la eternidad»¹¹. Análogamente, hablamos de diferentes épocas en las que se modifica el paradigma total de la vida, del pensamiento y del sentimiento: la Edad Antigua - la Edad Media - la Edad Moderna, o: la modernidad y la posmodernidad. Teológicamente distinguimos entre «el reino de la naturaleza», en el que Dios se halla presente como creador y conservador de su creación; el «reino de la gracia», en el que Dios se halla presente en Israel por medio de su pacto y en la Iglesia por medio de Cristo; y el «reino de la gloria», en el que Dios mismo morará en su creación como en su templo. Para la fe cristiana, el presente está marcado por la presencia de Cristo en el Espíritu vivificante. Por eso, la fe cristiana espera un futuro de Cristo en la resurrección de entre los muertos y en «la vivificación de nuestros cuerpos mortales» (Rom 8, 11). Por consiguiente, ese futuro es un tiempo que no está marcado ya por la lucha de Cristo, sino por su Reino. Ese tiempo no está determinado ya por la transitoriedad y la caducidad, sino por el quedarse y el permanecer en el instante feliz. Sin la esperanza de semejante «tiempo cumplido» en una victoria tal de la vida, ninguna persona participa en la lucha mesiánica de Cristo contra los poderes de la corrupción y de la destrucción. Aquel que

11. *Ibid.*, 35. Cf. asimismo M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt 1991, 314ss.

vive en la necesaria contradicción con las leyes y poderes de «este mundo», espera un mundo nuevo de correspondencias. Su contradicción sufrida es, ella misma, la imagen negativa, reflejada en un espejo, de la correspondencia que la persona espera.

La teología cristiana no es una teología de la historia universal, sino una teología histórica de la lucha y de la esperanza. Por tanto, no enseña —como la ingenua creencia moderna en el progreso (ese milenarismo secularizado del tiempo presente)— que todo irá siendo cada vez mejor en el futuro, ni tampoco que todo irá siendo cada vez peor en el futuro, como hace la apocalíptica moderna, igualmente ingenua. Mas lo que sí enseña encarecidamente es que, en el futuro de este mundo, las cosas se irán haciendo cada vez más críticas. Con el incremento del poder humano y con la progresiva concentración de ese poder va creciendo el peligro, porque con las posibilidades constructivas de los hombres crecen también sus posibilidades destructivas. Una vez que se han descubierto las fórmulas para la fisión atómica, no se olvidan ya. La humanidad perdió, desde Hiroshima, su «inocencia atómica». La humanidad, en cuanto totalidad, ha llegado a ser mortal. Vivimos a plazo limitado y luchamos por la supervivencia, combatiendo para que el fin se vaya demorando. Podemos prolongar el tiempo nuclear y ecológico del fin, ese tiempo en que vivimos. Pero nosotros y las generaciones siguientes tenemos que vivir la vida en este limitado tiempo del fin. Si en la historia todo se va volviendo cada vez más crítico, entonces se irá volviendo también cada vez más peligroso. En el creciente peligro mundial, llega a ser verdadera no sólo la promesa milenarista de Hölderlin: «Donde hay peligro, crece también lo salvador», sino también la advertencia apocalíptica de Bloch: «Allá donde se acerca lo salvador, crece el peligro». Yo deduzco de ahí que, antes del final definitivo de la historia, puede llegarse a un amontonamiento de las posibilidades constructivas y destructivas de los hombres.

«El reino milenario de Cristo», «el reino de paz», es la contraimagen positiva que proporciona la esperanza frente a la destrucción anticristiana del mundo por la tormenta de fuego, y resulta una imagen indispensable en favor de cualquier vida y acción alternativas frente a las devastaciones del mundo aquí y ahora. Sin esperanza milenarista, la ética cristiana de la resistencia y del seguimiento consecuente de Cristo pierde su más intensa motivación. Sin la expectación de un reino alternativo de Cristo, la comunidad de Cristo pierde su carácter como «comunidad de contraste» frente a la sociedad¹². Puesto que el mi-

lenarismo judío y cristiano original fue teología de mártires, ese milenarismo es precisamente la imagen contraria de todo escapismo escatológico y de todo empeño por querer «saberlo todo mejor» en materia de historia de la salvación.

Finalmente, la expectación milenarista hace de mediadora entre la historia del mundo aquí, y el final del mundo y el nuevo mundo allá. Hace que el final pueda imaginarse como una transición: la cristocracia, como decía J. T. Beck, es la transición del estado actual del mundo a su futura consumación. La transición se efectúa mediante una serie de acontecimientos y la sucesión de diversas fases. Si eliminamos esta transición, como hacen las escatologías no milenaristas, entonces la historia del mundo terminará —según piensa una determinada fantasía moderna— con una inmediata *gran detonación final*, así como debió de comenzar con una repentina *gran detonación inicial* (el denominado *big bang*). Son imágenes de Hiroshima, que no tienen relevancia alguna para la vida aquí, porque consideran la vida y la acción aquí como irrelevantes para el final del mundo, aunque el final del mundo causado por los hombres será producido precisamente por las inconscientes e irresponsables vida y acción aquí. «Comamos y bebamos, porque mañana moriremos»; eso no deja ninguna oportunidad para las generaciones sucesivas. «Después de nosotros, el diluvio». Una vida y una acción vividas según este lema origina diluvios financieros, nucleares y ecológicos. Las generaciones sucesivas «se hundirán» en las montañas de deudas, en los desechos nucleares y en el desolado medio ambiente. La escatología de «la detonación final» es catastrófica y su consecuencia son catástrofes. La escatología cristiana, es decir, la escatología mesiánica, sanadora y salvadora, es escatología milenarista de la transición.

12. G. Lohfink, *Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik*, Freiburg 1988, 99ss (versión cast.: *El sermón de la montaña*, Barcelona 1989).

Tiempos del final de la historia humana: exterminismo

Después de examinar la escatología milenarista y sus anticipaciones históricas y sus secularizaciones, dedicaremos ahora nuestra atención a su compañera, que es la *escatología apocalíptica* y sus anticipaciones históricas y secularizaciones. En medio de los horrores que la humanidad ha vivido durante el siglo XX, y que amenazan a la humanidad durante el siglo XXI, la palabra «apocalipsis» se halla en boca de todos y se aplica a fenómenos incesantemente nuevos del «final». En tiempo de la guerra fría, se hablaba del infierno de un «apocalipsis nuclear» de la humanidad y de un «Harmagedón nuclear» (Ronald Reagan). La irreparable aniquilación de miles de especies vegetales y animales mediante la abusiva explotación industrial de la naturaleza fue entendida posteriormente como «la primavera muda» (Rachel Carson) y como el «apocalipsis ecológico». La catástrofe de Chernobyl fue interpretada por estudiosos de la Biblia, que le aplicaron el nombre de apocalipsis, como una señal del final próximo del mundo. El fallecimiento masivo de seres humanos en el Tercer mundo, donde pasan hambre mil quinientos millones de personas y fallecen anualmente cincuenta millones a causa de la desnutrición y de las epidemias, se designa hoy día como el «apocalipsis mudo» del mundo moderno.

Pero estos «tiempos del final» de historias humanas ¿tienen algo que ver con el «final de la historia en general»? Realizaremos una confrontación con los profetas seculares de la *post-histoire*. Y si los tiempos finales de historias humanas tienen algo que ver con el final de la historia humana en general (porque con ellos haya comenzado el final del género humano y de su desaparición sobre esta tierra), ¿qué tendrá que ver ese «final de la historia» con el «futuro» del que se habla en la apocalíptica judía y cristiana? Los horrores de los actuales tiempos del final ¿no será mejor designarlos como «exterminismo», aniquilación masiva por medio de actos de violencia militar, económico-

ca o ecológica?¹ El que hable aquí de «apocalipsis» o de la batalla del «Harmagedón», está interpretando religiosamente delitos de exterminio masivo y trata de hacer responsable a Dios de los daños que están siendo originados por hombres. Aunque se llegara al suicidio universal del género humano, la interpretación «apocalíptica» no haría más que paralizar a los hombres y hacerlos irresponsables, y convertirlos incluso a ellos mismos en el factor religioso de semejante exterminio final. Nada tiene consecuencias más funestas que la expectación de un futuro funesto.

Es verdad que los apocalipsis judíos y cristianos hablan a personas en medio de los horrores de catástrofes históricas y cósmicas, pero no hablan como Casandra y no interpretan tampoco religiosamente los delitos de la humanidad y las catástrofes cósmicas con el fin de que los hombres se avengan a ellos, colaboren con ellos o simplemente se sometan a ellos. No, sino que avivan *la resistencia de la fe y la paciencia de la esperanza*. Difunden *esperanza en medio de los peligros*, porque en el final humano y cósmico proclaman el nuevo comienzo divino. Los profetas apocalípticos no eran profetas del *doomsday* (día del Juicio), como lo son los que se autodenominan «profetas» en nuestros tiempos y que «profetizan» futuros desastres. No, sino que eran profetas de la palabra divina creadora y del Espíritu divino creador. En medio de las experiencias y de los presagios de horrores históricos y cósmicos, proclaman el futuro de Dios, su juicio y su Reino eterno.

Realzaremos con la mayor claridad posible lo que hay de común en las experiencias y presagios históricos, y lo que constituye esa diferencia, a fin de desbaratar la moderna «trampa apocalíptica» en la que caen tantas personas. Los modernos sentimientos apocalípticos de la época, que difunden algunos periodistas y que recientemente suelen difundir también algunos intérpretes de la historia y filósofos de la *post-histoire*, carecen por completo de consecuencias prácticas. No contribuyen en nada a desbaratar los planes de vacaciones a medio plazo. Muchas personas, especialmente en los países industrializados ricos de Norteamérica y Europa, aguardan horrores «apocalípticos» en la presente generación, pero apenas nadie cuenta con su propia muerte. Los modernos sentimientos apocalípticos siguen siendo difusos; no contribuyen a que se inviertan las tendencias que conducen al exterminio. Se produce tan sólo un catastrofismo y alarmismo universal, al mismo tiempo que se fomenta la indecisión general². Las personas

1. E. P. Thompson, *Exterminismus als letztes Stadium der Zivilisation: Befreiung 19/20* (1981) 12ss.

2. L. Reinisch, *Das Spiel mit der Apocalypse*, Freiburg 1984; G. M. Martin, *Weltuntergang. Gefahr und Sinn apokalyptischer Visionen*, Stuttgart 1984.

se sienten paralizadas y no se deciden a «velar y orar», que sería lo mínimo que debiera hacerse si los sentimientos apocalípticos se tomaran en serio.

Es importante desgarrar el velo de esos modernos sentimientos «apocalípticos» y llegar hasta el fondo de la realidad. Tan sólo el conocimiento claro de la situación a la que hemos llegado nosotros, otras personas y la vida en esta tierra, nos hará capaces de decidir si las categorías apocalípticas son o no adecuadas para su interpretación, y nos permitirá entender lo que las tradiciones judías y cristianas de la esperanza apocalíptica han dicho y siguen diciendo actualmente.

1. *El tiempo del final nuclear: los medios de destrucción masiva*

En 1946 Albert Einstein escribía ya aquellas palabras proféticas: «El poder atómico desencadenado lo ha modificado todo, exceptuada nuestra manera de pensar. Necesitamos una manera esencialmente nueva de pensar, si es que la humanidad ha de sobrevivir». Han pasado muchos años desde entonces, y hoy día el poder destructor de las armas atómicas, biológicas y químicas se ha incrementado inmensamente y sigue desarrollándose cada vez más. Pero aún echamos de menos una «nueva manera de pensar» que libre a la humanidad de ese peligro mortal³. Desde Hiroshima, «la bomba» cambió de repente al mundo, pero la teología cristiana no llega a ser consciente de la nueva situación sino muy lentamente: una situación en la que han quedado anticuadas todas sus ideas tradicionales para vórselas con el poder, con los horrores y con la guerra.

Puesto que no hemos contemplado la situación de manera realista, no podremos comprender aún el futuro en visiones convincentes de esperanza. La angustia frente a la gran catástrofe nos vuelve incapaces de hacer lo que hoy día es necesario para que nuestros hijos puedan vivir el día de mañana.

1. Hiroshima en 1945 cambió radicalmente la cualidad de la historia humana: *nuestro tiempo ha llegado a ser un tiempo a plazo limitado*. La época en que vivimos es la última de la humanidad, porque en

3. K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft der Menschen*, München 1958 (versión cast.: *La bomba atómica y el futuro del hombre*, Madrid 1966); G. Anders, *Die atomare Drohung. Vierte Auflage von: Endzeit und Zeitende* (1959), München 1983; G. D. Kaufmann, *Theology for a Nuclear Age*, New York 1985; G. C. Chapman, *Facing the Nuclear Heresy. A Call to Reformation*, Elgin ILL, 1986. J. Moltmann, *Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt*, München/Mainz 1989 (versión cast.: *La justicia crea futuro*, Santander 1992).

ella el final de la humanidad se puede producir en cualquier instante. El sistema de disuasión nuclear que se ha montado ya y que se va perfeccionando cada vez más, permite acabar en escasos segundos con la vida de la inmensa mayoría de la humanidad. El invierno nuclear que sigue a una guerra con armas atómicas, no dejará oportunidad alguna a los supervivientes. Este tiempo del final posible de la humanidad en cualquier instante, es en realidad –en sentido puramente secular y sin imágenes apocalípticas– el «tiempo del final»; porque nadie puede esperar que esta época nuclear vaya a ser sucedida por otra en la cual no exista ya la amenaza que la humanidad representa para sí misma⁴. El sueño de «un mundo sin armas nucleares» es, sí, un sueño necesario, pero de momento no es más que el deseo de que se haga realidad una gran ilusión. Nadie cuenta en serio con que tal realidad se vaya a producir, con que los seres humanos vuelvan a ser incapaces, algún día, de hacer lo que ahora son capaces de hacer. El que ha aprendido una vez la fórmula, no la olvidará ya nunca jamás.

Si la época nuclear es la última época de la humanidad, entonces la lucha por la supervivencia de los hombres significa hoy día *la lucha por el tiempo*. La lucha por la vida es la lucha contra el final nuclear. Tratamos de hacer que nuestro actual tiempo del final se mantenga lo más posible sin final, concediendo a la amenazada vida en esta tierra *plazos* incesantemente nuevos. Esta lucha por demorar el final es una lucha permanente por la supervivencia. Es una lucha sin victoria, sin fin –en el mejor de los casos–. Podemos aplazar ese tiempo del final nuclear. Pero nosotros y todas las generaciones sucesivas tenemos que vivir esa vida «aplazada», ese tiempo del final, hallándonos constantemente bajo la espada de Damocles, que eso es lo que significa la bomba. El tiempo de vida del género humano no está ya garantizado por la naturaleza, como lo había estado hasta ahora, sino que ha de ser creado por los hombres mediante una consciente política de supervivencia. Hasta ahora la naturaleza, después de epidemias y guerras mundiales, había regenerado al género humano. Hasta ahora la naturaleza lo había protegido contra la destrucción por obra de personas aisladas. Desde Hiroshima, el género humano en su totalidad «ha llegado a ser mortal», según afirmó con razón Mijail Gorbachov. La «inmortalidad», como él pensaba, o –más modestamente– la «vida» ha llegado a ser ineludiblemente la tarea primordial de la cultura humana, incluida la cultura política. Esto significa que hay que reflexionar hoy día sobre todas las decisiones, teniendo muy en cuenta la vida de las

4. G. Anders, *Die atomare Drohung. Vierte Auflage von: Endzeit und Zeitende*, 55ss.

generaciones futuras. Se trata de una nueva responsabilidad, desconocida hasta ahora, que incumbe a todos los seres humanos.

2. La época nuclear es la primera época común a todas las naciones y a todos los seres humanos. Desde Hiroshima, las numerosas historias diferentes de los pueblos de esta tierra se han convertido en una sola historia mundial, en una historia común a la humanidad, que es una sola, pero que lo es primordialmente en el sentido negativo de la amenaza recíproca y del peligro común de destrucción. La disuasión nuclear ha creado una situación en la que ya nada se puede mover. Los chantajistas se han convertido en chantajeados. La situación de la disuasión recíproca limita el margen de acción de toda gran política. Las armas nucleares no pueden utilizarse militarmente en conflictos de menor importancia. Después de la desintegración del gran sistema mutuo de disuasión entre los Estados Unidos y la Unión Soviética, el peligro no se ha aminorado, porque en todas partes se hace caso omiso del «Tratado sobre la no-proliferación de las armas nucleares», y en el año 2000 más de veinte países ya poseían armas atómicas.

Actualmente las naciones han entrado en la primera época común de la humanidad, porque todas ellas se han convertido en el posible objetivo común de aniquilación nuclear. En esta situación, la supervivencia de la humanidad es concebible únicamente si las naciones se organizan para constituir el sujeto colectivo de la acción en favor de la supervivencia. Por eso, desde Hiroshima la supervivencia de la humanidad se encuentra vinculada inseparablemente a la unión de las naciones en la tarea de defenderse en común contra ese peligro mortal. Tan sólo la unidad del género humano garantiza la supervivencia, y la supervivencia de cada individuo presupone que la humanidad está unida. La unidad de la humanidad, una unidad que asegura su existencia en la era de la amenaza nuclear, exige la relativización de los intereses particularistas de las diversas naciones, la democratización de las ideologías que tienen posibilidad de originar conflictos, la tolerancia entre las distintas religiones y la subordinación universal de todos al interés común por la vida y principalmente al «sí» común a la vida, a la vida compartida por todos. La permanente rivalidad entre las superpotencias y entre los diversos sistemas sociales no permite aún que se llegue a la necesaria organización mundial. Sin embargo, es posible ir creando poco a poco una red internacional de responsabilidad política en favor de la paz en asociaciones que velen por la seguridad regional. Se han dado pasos políticos concretos para pasar de la confrontación a la cooperación.

3. El sistema militar de disuasión nuclear es ambiguo en sí mismo. Asegura la paz, pero a la vez la pone en peligro en alto grado. Puede

ser únicamente una transición a otra manera –a otra manera política– de asegurar la paz. Pero la disuasión nuclear pone también en peligro la paz en otros dos aspectos:

– El elevado armamentismo del hemisferio norte se lleva a cabo a expensas de las naciones del Tercer mundo, que cada vez se van empobreciendo y endeudando más y más. Esto ha conducido al equipamiento militar de los países en desarrollo y a que se desencadenen en ellos numerosas guerras, como prueba el informe de las Naciones Unidas titulado *Desarme y desarrollo*, publicado en 1986. El 75% del tráfico de armas durante los últimos decenios del siglo XX se encaminó a los países en desarrollo. Las dos crisis se hallan condicionadas recíprocamente en múltiples aspectos: sin desarme en el Norte no hay justicia en el Sur, y viceversa. Tan sólo mediante el establecimiento de un «desarrollo sostenible» en el Sur, llegaremos al desarme y a la paz. Ahora bien, el desarme en el Primer mundo ¿redundará ya en beneficio del Tercero? Una guerra con armas nucleares es un peligro posible para la humanidad. Pero el conflicto económico entre el Norte y el Sur es una realidad actual por culpa de la cual están muriendo personas.

– Una guerra atómica sería la peor catástrofe para el medio ambiente que los hombres podrían originar. Pero la política de seguridad en el Primer mundo difunde ya actualmente en el Tercero –junto con otros factores–, mediante el endeudamiento de este, catástrofes ecológicas. Porque la explotación crea pobreza, la pobreza conduce al endeudamiento, el endeudamiento obliga a la venta y al agotamiento de los propios recursos naturales que constituyen la base para la vida. La humanidad pierde el capital necesario, las indispensables materias primas y los recursos humanos, y pierde también los cerebros científicos que son esenciales para la propia supervivencia. «La carrera armamentista es un robo», afirmó el presidente Eisenhower al término de su mandato, refiriéndose críticamente al «complejo militar e industrial». Y con razón, como lo demuestra el informe Brundtland, titulado *Nuestro futuro común*, publicado en 1987. «La espiral del mutuo miedo» condujo, mediante la disuasión recíproca, a la militarización de la conciencia pública y a la moderna «cultura armamentista». Ahora bien, esta cultura tiene consecuencias mortales para el hombre y la naturaleza. Por consiguiente, hemos de desmantelar la cultura basada en el armamentismo y en el temor, y debemos crear una confianza razonable por medio de la democratización.

Y no menos hemos de dirigir nuestra atención hacia el *problema humano* de la tecnología nuclear: al establecer a marchas forzadas una tecnología nuclear, tanto de carácter militar como pacífico, se desató evidentemente el problema ecológico del «almacenamiento de

los desechos radiactivos» y del «desguazamiento de las bombas atómicas», así como el factor humano del manejo de esa tecnología. Evidentemente, el material radiactivo no puede devolverse sencillamente a la naturaleza, ni puede ser degradado por ella. Hay que almacenarlo en alguna parte y vigilarlo durante siglos. La tecnología nuclear exige además personas muy seguras de lo que hacen, porque esa tecnología reacciona de manera muy desagradable a los errores humanos.

Esta tecnología peligrosa ¿podrá ser dominada por personas sujetas a errores y sensibles a la corrupción? Las catástrofes de Windscale-Sellafield, Harrisburg y Chernobyl, así como los diversos escándalos internacionales de la industria atómica alemana, dicen: ¡no! El método experimental, el «trial and error method» (método de ensayo y error), llega aquí a sus límites. No podemos permitirnos ningún error grave, ninguna avería importante en las centrales nucleares, ninguna guerra atómica. Pero esto significa que somos incapaces de ampliar nuestras experiencias. Sólo se vive una vez. Un accidente nuclear grave o una guerra atómica no se produce más que una sola vez. Y después ya no habrá seres humanos que puedan aprender de esa experiencia. Pero esto quiere decir que o los hombres se retiran de la mortalmente peligrosa tecnología nuclear y buscan fuentes alternativas de energía que no sean perjudiciales para el medio ambiente y resulten beneficiosas para el ser humano, o habrá que hacer desaparecer a los hombres y crear genéticamente otra clase de humanos: de esos de los que hasta ahora se había dicho con indulgencia: «Errar es humano»⁵.

También en la biotecnología se va perfilando el final de los experimentos: las bacterias producidas por la biotecnología no pueden ya controlarse, una vez que se han producido. Una acción de esta clase es singular e irrevocable. No es posible aprender ya de los daños sufridos. Si las decisiones son definitivas, irrevocables e irrepetibles, entonces no se trata ya de experimentos. Entonces no queda ya margen para nuevas posibilidades. Entonces no puede distinguirse entre la verdad y el error. Con ello nos encontramos en el final del tiempo y se hace presente aquello que tradicionalmente se denomina «el Juicio final».

2. El tiempo del final ecológico: la destrucción de la Tierra

La amenaza nuclear muestra el *tiempo del final* de la historia humana «a cámara rápida», como quien dice: el final puede producirse

5. Cf. al respecto la visión de G. Anders sobre el «fin de la historia», cf. en G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, München 1984.

en unas cuantas horas mediante un intercambio de misiles intercontinentales. Pero hay, además, otra amenaza que muestra, por decirlo así, el final del tiempo «a cámara lenta». Se trata de la *catástrofe ecológica*. Se está produciendo todos los días: en Seveso, en las contaminaciones por petróleo en el golfo Pérsico, en las contaminaciones del suelo por la dioxina, en la desaparición de los bosques, en el desequilibrio de los lagos y océanos, en la extinción de especies vegetales y animales. Seguimos hablando de «crisis ecológica», y lo hacemos pensando que esa crisis pudiera ser pasajera y remediada por alguien. Sin embargo, no es una crisis pasajera, sino una catástrofe lenta, pero segura e irreversible, en la cual son destruidos primeramente los seres vivos más débiles y luego los más fuertes, y –no en último lugar– también los hombres. La denominada «crisis ecológica» no es una crisis pasajera, sino que, según todas las previsiones, es el comienzo de una lucha a vida o muerte que la creación sostiene en la Tierra. No llegará «cualquier día», como la catástrofe nuclear, sino que nos encontramos ya en medio de ella. Se va difundiendo insidiosamente, y nosotros mismos formamos parte de ella⁶.

La destrucción del medio ambiente, que nosotros –los humanos– estamos llevando a cabo mediante el actual sistema económico, pondrá con certeza en grave peligro la supervivencia de la humanidad durante el siglo XXI. La moderna sociedad industrial ha hecho que el organismo de la Tierra pierda su equilibrio, y va camino de originar una muerte ecológica universal si no somos capaces de modificar el desarrollo de la situación. Los científicos predicen que las emisiones de CO₂ y de gas metano destruyen la capa de ozono de la atmósfera; que el empleo de fertilizantes químicos y de diversos plaguicidas vuelve estériles las tierras; que el clima mundial está ya cambiando y que experimentaremos cada vez más «catástrofes naturales», como sequías e inundaciones, incendios forestales y lluvias torrenciales; que las capas de hielo del Ártico y de la Antártida se derretirán; que ciudades costeras como Hamburgo y regiones costeras como Bangladesh y muchas islas de los Mares del Sur quedarán sumergidas durante el siglo XXI, y que, en conjunto, se halla amenazada la vida misma en la Tierra. La humanidad puede extinguirse como se extinguieron los dinosaurios hace millones de años.

Lo que inquieta tanto a la mente es el hecho de que ya no podamos hacer que regresen los venenos que ascienden a la capa de ozono de la

6. Los informes anuales del *Worldwatch Institute*, Washington DC, hablan un lenguaje conciso e impresionante. Remitamos igualmente con insistencia al *Club de Roma*. No podemos referir aquí las relaciones de los múltiples institutos nacionales y regionales. Un escrito pesimista es el de G. Fuller, *Das Ende. Von der heiteren Hoffnungslosigkeit im Angesicht der ökologischen Katastrophe*, Leipzig 1993.

Tierra ni los que se infiltran en el suelo, y que, por consiguiente, no sabemos si la decisión sobre el destino de la humanidad está ya tomada. La «crisis ecológica» de nuestra sociedad industrializada se ha convertido ya en una catástrofe ecológica, al menos para los seres vivos más débiles: año tras año se extinguen cientos de especies vegetales y animales, a las que ya no podemos devolverles la vida.

Esta crisis ecológica ha sido primeramente originada por la «civilización científico-técnica» occidental, la cual ha llegado a convertirse en la pauta de la civilización mundial. Esto es verdad. Si todos los hombres utilizaran tanto el automóvil y emitieran tantos gases nocivos a la atmósfera como los americanos y los alemanes, entonces la humanidad se habría asfixiado ya hace tiempo. El estilo de vida del Primer mundo no es universalizable: se puede mantener únicamente a costa de un Tercer mundo.

Pero sería erróneo pensar que los problemas del medio ambiente son únicamente problemas del Primer mundo. Todo lo contrario: los problemas económicos y sociales ya existentes del Tercer mundo se intensifican aún más por las catástrofes ecológicas⁷. Los países industrializados de Occidente están en condiciones técnicas y jurídicas de mantener en sus respectivos territorios un medio ambiente más limpio. Pero los países pobres no son capaces de hacerlo. Los países industrializados de Occidente pueden trasladar sus industrias nocivas para el medio ambiente e instalarlas en países del Tercer mundo, y pueden vender a estos países sus residuos tóxicos peligrosos; los países pobres del Tercer mundo no pueden hacer nada contra ello. Pero, aparte de esto, tiene razón *Indira Gandhi* cuando afirma: «La pobreza es la peor contaminación del medio ambiente» (*Poverty is the worst pollution*). Es un círculo vicioso que se va extendiendo cada vez más y que conduce a la muerte universal: el empobrecimiento conduce por doquier al exceso de población. El exceso de población conduce no sólo al agotamiento de todos los recursos alimenticios, sino también a la desaparición de lo que constituye el fundamento de la propia vida. Por eso, donde más rápidamente se extiende la desertización es en los países pobres. El mercado mundial obliga, además, a las naciones pobres a abandonar su propia economía de subsistencia y a dedicarse a monocultivos con destino al mercado mundial. Les obliga igualmente a taladrar bosques pluviales y a cultivar excesivos pastos. No sólo tienen que vender sus productos, sino también sus medios de producción, es

7. Cf. R. Arce Valentin, *Die Schöpfung muß gerettet werden. Aber: Für wen? Die ökologische Krise aus der Perspektive lateinamerikanischer Theologie*: EvTh 51 (1991) 565-577.

decir, lo que constituye el fundamento de su vida. De ahí se sigue que son capaces de sobrevivir únicamente a costa de sus hijos. De esta manera, esos países son impulsados inconteniblemente a la autodestrucción. En los países con gran injusticia social, la desconsideración es parte de «la cultura de la violencia». La violencia contra las personas más débiles justifica la violencia contra las criaturas más débiles. La ilegalidad social tiene su continuidad en una relación desconsiderada e ilegal con la naturaleza.

Tanto el Primer mundo como el Tercer mundo se hallan implicados en un círculo vicioso de destrucción de la naturaleza. Las interdependencias de la destrucción se reconocen fácilmente. El mundo occidental destruye a las personas en el Tercer mundo y obliga a estas naciones pobres a destruir los fundamentos naturales de sus respectivas vidas. Pero luego las destrucciones de la naturaleza en el Tercer mundo, como son la tala de bosques pluviales y la contaminación de los mares, se dejan sentir de rebote en el Primer mundo por medio de los cambios climáticos. Las destrucciones causadas por el Primer mundo repercuten luego sobre él mismo. ¿No será a largo plazo más humano, y también más barato, luchar ahora contra la pobreza en el Tercer mundo y renunciar al propio crecimiento, en vez de combatir, al cabo de unos cuantos decenios, catástrofes naturales que se extiendan a todo el planeta? ¿No será más razonable restringir ahora el uso del automóvil en vez de tener que andar en el futuro con la cara tapada por una máscara antigás? Sin justicia social entre el Primer mundo y el Tercer no habrá paz, y sin paz no se llegará a la liberación de la naturaleza. Esta Tierra, que es sólo una, no podrá soportar a la larga a una humanidad dividida. El organismo de la Tierra, que es coherente en sí mismo, solamente podrá cargar con una humanidad unida e integrada en él.

La catástrofe ecológica, que se va extendiendo en derredor, es universal y no hace distinciones. Amenaza por igual a la naturaleza, a los seres vivos, a los ecosistemas y a los hombres. Esta catástrofe une a la humanidad dividida en un peligro indiviso. Sitúa a la humanidad y a la naturaleza ante una desgracia común. También en este aspecto es necesario que la humanidad, por ser el objeto común de esa amenaza, se convierta en un sujeto común de una labor responsable en favor de la vida. Tan sólo del conocimiento del peligro común puede nacer la disposición común para realizar una actividad responsable. Sin embargo, las luchas por la competencia y por el poder mantienen cautiva a la humanidad y no le permiten actuar de manera libre y responsable. Por eso, debe cesar la amenaza mutua, a fin de que pueda adoptarse una actitud común ante el peligro colectivo, que es mucho más grave.

Creo que la «crisis ecológica» de la naturaleza es una crisis de la moderna civilización científica y técnica en sí misma. El gran proyecto del mundo moderno corre peligro de fracasar. Por eso, no se trata tampoco de una «crisis moral», como afirmaba el papa Juan Pablo II, sino —a un nivel más profundo todavía— de una crisis religiosa del paráigma en el que los seres humanos del mundo occidental depositan su confianza y viven⁸.

3. El tiempo del final económico: el empobrecimiento del Tercer mundo

Con el comienzo de los tiempos modernos en Europa y con el desarrollo del *mundo moderno* en el Norte de la tierra, surgió también el denominado *Tercer mundo* en el Sur, en África y en América Latina. Los dos mundos surgieron a la vez y se hallaron mutuamente en relación de causa y efecto. Tan sólo la moderna esclavización de los africanos y la moderna explotación del subcontinente americano proporcionaron al Primer mundo el capital y los recursos para su desarrollo.

La destrucción de África comenzó con el comercio de esclavos⁹. Prescindiendo del norte de África, el comercio de esclavos, al sur del Sáhara, se extendió a casi todos los pueblos africanos, aunque las menos afectadas fueron las tribus de cazadores y pastores del interior de África. Por ofrecer algunas cifras, entre 1575 y 1591, sólo en la región de Angola, 52.000 personas fueron esclavizadas y trasladadas hasta Brasil. En 1617, 28.000 personas fueron trasladadas desde Angola y el Congo. Entre 1680 y 1700, 300.000 personas fueron llevadas en navíos ingleses. Entre 1680 y 1688, la «Royal African Company» inglesa tenía bajo contrato a 249 tratantes de esclavos; embarcó a 60.783 personas, de las cuales 46.396 sobrevivieron al viaje y fueron desembarcadas. Durante todo el siglo XVI, fueron vendidos 900.000 esclavos, procedentes de todas las partes de Guinea con destino al «Nuevo mundo». Durante el siglo XVII fueron vendidos 2.750.000 esclavos, es decir, 27.500 anualmente. Juntamente con las industrias que producían artículos para el comercio, y las plantaciones y las minas en las que trabajaban los esclavos en el Nuevo mundo, este fue con mucho el mayor «comercio mundial». Surgió el negocio triangular global: armas y productos industriales para África —esclavos de África para América—

8. Cf. J. Moltmann, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, Salamanca 1987, cap. 2.

9. E. Williams, *Capitalism and Slavery*, Chapel Hill 1944; D. P. Mannix-M. Cowley, *Black Cargo. A History of the Atlantic Slave Trade*, New York 1962.

oro, plata, plomo, azúcar, algodón y tabaco de América para Europa. Los navíos mercantes nunca iban vacíos. Se calcula que, en total, unos veinte millones de africanos fueron esclavizados y que unos cincuenta millones perdieron la vida durante su captura y a causa de las condiciones del transporte. En Europa, esas oportunidades para el comercio dieron origen al mercantilismo y a la industrialización, para los cuales se podía disponer de las inversiones necesarias de capital gracias a los ingresos obtenidos por el tráfico de esclavos.

En América y en Europa se formaron sociedades para el tráfico de esclavos. En el Caribe, en Centroamérica y en Sudamérica, la economía de subsistencia quedó destruida y se estableció la economía colonial con monocultivos orientados a la exportación de algodón, azúcar de caña, arroz y tabaco. África se vio «más subdesarrollada» todavía por el tráfico de esclavos. «Ese tráfico se efectuó durante la mayor parte de cuatro siglos. En ese periodo, según cálculos prudentes, tuvo lugar la migración forzosa de quince millones de negros. Además se causó la muerte a unos treinta o cuarenta millones más por las incursiones efectuadas para la caza de esclavos, por el hacinamiento en los medios de transporte y por las condiciones de los barracones en los que se los alojaba. Lo que ese comercio produjo en África no fue sino miseria, estancamiento y caos social. En Inglaterra y en Francia –también a costa de considerable pérdida de vidas humanas– el tráfico de esclavos originó una acumulación de riqueza mayor de la que jamás se había conocido en siglos anteriores. Y esta riqueza intervino en la Revolución industrial. En el hemisferio occidental, además de producir una enorme intensificación de inmigrantes, abrió extensas zonas al cultivo de cuatro grandes productos agrícolas a cargo del trabajo de esclavos –azúcar, arroz, tabaco y algodón– y fomentó el fatal y persistente mito de la inferioridad de los negros. Fue casi imposible suprimir el tráfico de esclavos mientras existieron grandes contingentes de ellos en un país poderoso. De hecho, el tráfico revivió durante la década de 1850. Contribuyó también a que se produjera la guerra civil. Y tan sólo esta guerra pudo acabar con ese tráfico. Diríamos que el destino del tráfico de esclavos resonaba en el estampido de los cañones y quedó sellado en Antietam y Gettysburg»¹⁰.

Para la abolición de la esclavitud en los tiempos modernos –la lucha se desencadenó de 1840 a 1850, es decir, no se intensificó plenamente sino durante la segunda mitad del siglo XIX– hay que mencionar varias razones, que en diversas situaciones tuvieron diverso peso:

10. *Ibid.*, 287.

1. La industrialización desplazó a la economía de las plantaciones. La industria necesita jornaleros, pero no esclavos. El trabajador vende su capacidad de trabajo, pero no su cuerpo, aunque ambas cosas no se diferencien demasiado. La guerra civil norteamericana del siglo XIX fue la lucha entre el norte industrializado gracias a la mano de obra venida voluntariamente de Europa, y el sur agrario con sus plantaciones a cargo del trabajo forzado de los esclavos. La lucha entre la libertad y la esclavitud fue una lucha entre los principios del capitalismo y los del feudalismo. Puesto que se hizo venir a Trinidad a jornaleros baratos, procedentes de la India, ya no se necesitaba a los esclavos negros. Surgió una forma laboral distinta y un sistema distinto de dominación. Es verdad que en las obras literarias de los blancos se presentaba a los esclavos negros como personas dóciles, obedientes y sumisas, como vemos en *La cabaña del tío Tom*, pero en realidad la esclavización de los africanos fue una historia interminable de motines en los navíos, rebeliones, fugas y resistencia activa y pasiva.

2. Hay que mencionar también el factor de la religión por ambas partes. Las historias bíblicas de la esclavitud de Israel y de su liberación por Moisés, del Éxodo y del regreso a la patria, marcaron su sello sobre «la religión de esas personas oprimidas», como muestran hoy día los blues y los *espirituales negros*.

La explotación de América Latina comenzó con «la fiebre del oro», sentida por los «conquistadores»¹¹. El oro fue y sigue siendo un medio de pago y apenas tiene valor en sí mismo. El ansia de oro es el ansia de poder; nada más. Según los relatos de Marco Polo, los países del Lejano Oriente poseen oro en grandísima abundancia e inagotables minas. El viaje de Colón a las Indias estuvo determinado por la fiebre del oro. Después de la guerra contra los moros, las arcas del reino de España estaban vacías. Por eso, la obtención de oro fue uno de los intereses de la Corona en el viaje de Colón. Lo primero que se preguntaba a los aborígenes era dónde se hallaba el oro. Surgió el *mito de Eldorado*, el país del oro con la ciudad dorada. Para buscarlo, se enviaron expediciones a Florida, al Amazonas y a los Andes. Se pensó también probablemente que el paraíso del Edén había estado en alguna parte de América. Si se apo-

11. E. Galeano, *Die offenen Adern Lateinamerikas*, Wuppertal 1981 (original cast.: *Las venas abiertas de América Latina*, Madrid 2002); T. Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt 1985; Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Barcelona 1997; G. Gutiérrez, *Dios o el oro en las Indias: siglo XVI*, Salamanca 1990; F. Mires, *Im Namen des Kreuzes. Der Genozid an den Indianern während der spanischen Eroberung. Theologische und politische Diskussionen*, Fribourg 1989 (original cast.: *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina*, San José de Costa Rica 1981).

deraban del oro, los ávidos soldados y los empobrecidos caudillos de los ejércitos de España podían enriquecerse fácilmente. El ansia de oro y la predicación cristiana hicieron que para los indios el *oro* y el *Dios* de los conquistadores fueran las dos facetas de una misma realidad. «La verdadera causa de que los cristianos asesinaran y arruinaran a tan gran número de personas inocentes era simplemente la idea de apoderarse del oro de esas personas» (B. de Las Casas)¹².

Después del oro vino la *plata*. La ciudad del mundo que poseía mayor riqueza en plata era *Potosí*, de la que se decía que sus calles se empedraban con este metal. La ciudad contaba en 1573 con 120.000 habitantes, es decir, tantos como Londres, Roma o París en aquellos tiempos. La montaña del oro se encontraba a 5.000 metros de altitud, y hoy día, después de quinientos años, sigue pareciendo como un nido horadado de hormigas y un enorme montón de tierras procedentes de las excavaciones. La exportación de plata desplazó durante el siglo XVII la exportación de oro desde América a Europa. Es difícil aportar cifras. Según *Galeano*, la plata llevada a España entre los años 1503 y 1660 sobrepasaba tres veces las reservas totales de Europa. Con el oro y la plata americanos, se produjo en Europa una acumulación de capital que fue invertido en la industrialización. «Los metales extraídos de las nuevas colonias fomentaron el desarrollo económico de Europa, y podemos afirmar incluso que lo hicieron posible»¹³. La Corona española estaba sobrecargada de deudas y había empeñado previamente las obtenciones de oro y plata a banqueros italianos, alemanes, flamencos e ingleses. La Corona se dedicaba a las guerras; la nobleza quería gozar de sus lujos. Por eso, en España y Portugal, países feudales, no se llegó a la industrialización. A fines del siglo XVII, España dominaba únicamente el 5% de su propio comercio con sus colonias; el 95% se hallaba en otras manos europeas. Las colonias mismas no se beneficiaban tampoco en nada de su propia riqueza: la acumulación de capital tuvo lugar en Europa, más tarde en Norteamérica, pero nunca en América Latina. Las colonias proporcionaban lo que Europa necesitaba y quería poseer. Así que los pueblos latinoamericanos quedaron «subdesarrollados», formando la *submodernidad*, en favor de los países europeos, que llegaron a la modernidad.

12. G. Gutiérrez, *Dios o el oro de las Indias: siglo XVI*, 113. (Un valioso intento de poner en su punto de equilibrio el noble orgullo por la colonización española de América y el arrepentimiento por las deploables páginas que dieron pie a las acerbas denuncias de Las Casas, puede verse en el libro publicado por el Instituto teológico de Vida religiosa con ocasión del centenario 1492-1992: *Gracia y desgracia de la evangelización de América*, Publicaciones Claretianas ETS, Madrid 1992, 440 [N. del T.]).

13. E. Galeano, *Die offenen Adern Lateinamerikas*, 34.

Después del oro y de la plata vino el «reinado del azúcar». En las islas del Caribe surgieron enormes latifundios y monocultivos para producir azúcar con destino al mercado europeo. Durante el siglo XVIII se incrementó enormemente la necesidad de esclavos negros y de campesinos sin tierras para cultivar las plantaciones de azúcar. Quedaron desplazadas las economías nativas de subsistencia. Con el azúcar llegó el *algodón* con el mismo efecto. Venezuela producía *cacao*; las altiplanicies colombianas, *café*; la región del Amazonas, *caucho*; Argentina, *carne*, etc. «Cuanto más codiciado era un producto en el mercado mundial, tanto mayor era la desdicha del pueblo latinoamericano, que tenía que sacrificarse para obtener ese producto»¹⁴.

A la explotación de las colonias por las «metrópolis» se añadía el enriquecimiento de las aristocracias coloniales, de las denominadas *oligarquías*. Lo de «Tercer mundo» no es sólo un concepto geográfico, sino también un concepto de clases. Por cuanto las aristocracias dominantes, por su parte, aseguraban y depositaban en Europa las riquezas obtenidas, se produjo una doble explotación del pueblo pobre. Aun hoy día existen las antiguas estructuras coloniales. Podemos considerarlas como la relación existente entre el «subdesarrollo» de los unos y el desarrollo de los otros, la relación entre la periferia y el centro, o entre el Tercer mundo y el Primer mundo. Persisten los obligados monocultivos con destino al mercado mundial, que enriquecen a los terratenientes. La exportación de oro y plata ha quedado sustituida por el servicio de una ingente deuda, que hace que fluya una cantidad cada vez mayor de dinero –en concepto de intereses– desde los países latinoamericanos hasta los Estados Unidos y Europa, donde ese dinero se invierte como capital.

El final es el Tercer mundo, que resulta ya *superfluo* y al que ya no se necesita. La revolución microelectrónica de los medios de producción ha avanzado tanto que va reduciéndose cada vez más la parte correspondiente a los costes de mano de obra en los costes totales a que tienen que hacer frente las grandes empresas. En las empresas intensamente racionalizadas, los costes en concepto de mano de obra no llegan ya al diez por ciento de los costes totales. En consonancia con ello, el coste de los bajos salarios en los países en desarrollo es un incentivo para que las grandes empresas del extranjero realicen inversiones de capital. La mano de obra del Sur está siendo sustituida cada vez más por ordenadores y por la automatización, y llega a ser así cada vez más superflua. Lo que el superpoderoso Norte necesita en el futuro son los mares, determinadas materias primas todavía insustitu-

14. *Ibid.*, 122.

bles, los bosques y los recursos ecológicos del Tercer mundo. Pero a los seres humanos que viven allí no se les necesita ya. Las denominadas máquinas inteligentes del Primer mundo realizan la producción a un coste más bajo y con menor incidencia de errores que la labor realizada por los trabajadores y trabajadoras de los países terciermundistas con sus bajos salarios¹⁵. No es casual el que en la población del Tercer mundo se produzcan visiones apocalípticas. Se diferencian de las profecías del exterminismo y de los estados de ánimo general que en el Primer mundo presenten la destrucción del planeta, se diferencian –digo– por el minucioso análisis del mundo que debe desaparecer y por el principio de la esperanza en la victoria de la vida:

El sistema económico actual, como un enorme ídolo, como la bestia del Apocalipsis (Ap 13), cubre la tierra con su cloaca de desempleo y de falta de viviendas, con su hambre y desnudez, con su desesperación y muerte. Destruye otras formas de vida y de trabajo que sean opuestas a las suyas. Con hostilidad hacia el medio ambiente, destruye la naturaleza. A los pueblos conquistados por ella les impone una cultura extraña. En su insaciable ansia de bienestar, hace que las personas del Tercer mundo, pero cada vez más también las del Primer mundo, se ofrezcan a sí mismas como sacrificio en un holocausto sangriento. La bestia se ha convertido en un monstruo de furia rabiosa, armado hasta los dientes con carros de combate y cañones, con bombas atómicas y navíos de guerra, con misiles dirigidos por ordenador, con sistemas de radar y satélites, y que lleva a la humanidad hasta el borde de la total y repentina destrucción. Pero en las luchas mundiales de los pobres y de los oprimidos contra todas las formas de deshumanización hay una señal de vida y de victoria. Existe la esperanza creyente en el Dios de la vida, en el Cordero, que en medio de este mundo dividido edifica una nueva Jerusalén que desciende del cielo (Ap 21, 10), que infunde esperanza en la liberación de la opresión, del pecado y de la muerte¹⁶.

4. ¿El exterminismo es apocalíptico?

Esos tiempos bárbaros del final, propios de la civilización moderna, ¿qué tienen que ver con los apocalipsis judíos y cristianos? Los tiempos del final del mundo moderno ¿deben interpretarse apocalípticamente, o las esperanzas y visiones apocalípticas se oponen al cinismo de las modernas profecías sobre la destrucción del mundo?

15. H. Assmann-Fr. J. Hinkelammert, *Götze Markt*, Düsseldorf 1992.

16. Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976-1986, Freiburg 1990, 156.

Günter Anders, en 1954, había recurrido a la expresión «apocalipsis», porque había declarado que el tiempo del final nuclear era el «final del tiempo» en general. Y de un análisis concreto de las modernas armas de destrucción masiva había sacado la consecuencia total de que con ellas había comenzado «la última época de la humanidad». Por eso, afirmaba que sus contemporáneos «eran ciegos al apocalipsis» y «se hallaban embotados para no percibir el apocalipsis», ya que no podían ni querían darse cuenta de los peligros mortales que él veía –con razón– con la misma claridad con que los vieron en su tiempo Karl Jaspers y Albert Schweitzer. El nulo efecto que produjeron sus acusaciones le impulsó a ir al fondo de la cuestión y a ocuparse de los apocalipsis bíblicos¹⁷. Encontró diferencias insalvables entre aquellos apocalipsis teológicos y «nuestros» apocalipsis atómicos. Aquellos esperaban la destrucción del mundo y el juicio del Dios que juzga y salva; pero estos apocalipsis atómicos esperan la destrucción originada y realizada por hombres. «Por aquel entonces el final esperado se contemplaba como originado por nuestra culpa. Pero, en cambio, esta vez la culpa consiste en la realización de ese final»¹⁸. Los apocalipsis bíblicos asocian la esperada destrucción de este mundo perverso con la esperanza del amanecer del mundo nuevo y justo de Dios. Pero «nuestros» apocalipsis son ateos, no conocen ningún juicio ni ninguna gracia, sino únicamente la autodestrucción de los seres humanos, causada por culpa de ellos mismos. El «apocalipsis nuclear» es «un apocalipsis desnudo, es decir, el apocalipsis sin Reino»¹⁹. Precisamente por eso es, en el fondo, la inversión exacta de la fe del mundo moderno en el progreso, tan difundida durante el siglo XIX, y su creencia en un reino de Dios sin apocalipsis. Esto significa cristianamente: «¡El futuro ha comenzado ya!». En términos nucleares esto significará: «¡La falta de futuro ha comenzado ya!». El mismo Günter Anders creía que «la expectación que existía entonces del final del mundo, una expectación que no se hizo realidad, carecía de fundamentos, expresándonos de manera llana. En cambio, la expectación actual se halla objetivamente justificada»²⁰. Por aquel entonces, los conceptos de «el final del mundo» y «el apocalipsis» se emplearon en sentido puramente metafórico –Anders afirma incluso que se emplearon como «una ficción»–. «Su sentido serio y nada metafórico no lo adquieren los términos hasta el día

17. G. Anders, *Die atomare Drohung*, 214ss: «Exkurs über christliche und atomare Apokalypse».

18. *Ibid.*, 219.

19. *Ibid.*, 207.

20. *Ibid.*, 218.

de hoy, o sólo a partir del año cero (= 1945), porque ahora señalan que la destrucción es realmente posible»²¹.

Anders adquirió sus informaciones sobre la esencia de la escatología cristiana tornándolas únicamente de Albert Schweitzer y de Rudolf Bultmann. Y por eso, lo que él conocía era tan sólo la «escatología consecuente» de la demora de la parusía y de la decepcionada expectación de su inminencia. Si él se hubiera informado de manera más precisa y detallada, entonces habría tenido que renunciar por completo al lenguaje apocalíptico. Habría conocido en ese caso que la apocalíptica judía y cristiana tienen la finalidad no de evocar los horrores que preceden al final, sino de estimular la perseverancia en la resistencia contra los poderes de este mundo. Habría visto también claramente que él, con sus metáforas apocalípticas, lo único que hace es encubrir con un velo y minimizar el horrible exterminismo del mundo moderno y difundir la falta de sentido religioso de responsabilidad.

Anders no tuvo éxito en su intento de asociar el exterminismo nuclear con la escatología apocalíptica. *Apokalypsis* significa descubrir, desenmascarar y poner de manifiesto. Con esta expresión se quiere dar a entender el hecho de que este mundo quedará al descubierto y será manifestado ante el juicio de Dios, es decir, se verá lo que este mundo es de veras ante su divino Juez, y el Dios oculto se pondrá de manifiesto ante el mundo a la hora de la verdad. El término mismo de «apocalipsis» no tiene nada que ver con la «destrucción del mundo» o con la «aniquilación del mundo». Estas connotaciones no surgieron sino más tarde, por el hecho de que «este mundo perverso» no puede seguir siendo ante Dios lo que es, una vez que su verdad ha salido a la luz del día. Aquel que, con la mirada puesta en el exterminismo, considera que los hombres actuales «están ciegos para el apocalipsis», no manifiesta precisamente, sino que oculta y vela la verdad de ese delito de la humanidad. Aquel que interpreta apocalípticamente como «Harmagedón» la amenazadora aniquilación nuclear de la humanidad, está desplazando la responsabilidad y cargándola sobre Dios. Esto es la cumbre de la impiedad y de la irresponsabilidad. La primera tarea de la verdadera escatología apocalíptica es la de desenmascarar el empleo mistificador del lenguaje apocalíptico en la actualidad. Indudablemente, es verdad y es un hecho revelador el que el exterminismo militar, ecológico y económico manifiesta la verdadera esencia del mundo moderno: en los ojos con que les miran sus víctimas, podrán reconocerse a sí mismos los autores de tales atrocidades.

21. *Ibid.*, 214.

El «final de la historia»: profetas de la *post-histoire*

«El final de la historia» es un antiguo tópico apocalíptico. Sustituye al símbolo «final del mundo», cuando la realidad del mundo en su totalidad se entiende como «historia». Pero ¿qué es lo que significa entonces la «historia»? ¿Qué historia es la que ha de llegar a su fin? ¿Cuándo comenzó esa historia y en qué momento histórico puede hablarse en general acerca de «el fin de la historia»? La moderna tradición de la *post-histoire* comenzó en Europa con las conferencias sobre Hegel pronunciadas por Alexandre Kojève en París en 1933. Habrá que considerarlas como de carácter más que caprichoso¹.

La civilización moderna se desligó de su orientación hacia las leyes del cosmos y los ritmos de la naturaleza, y –desde la revolución industrial– se fue orientando cada vez más hacia las metas, proyectos y planes humanos. Por eso, el símbolo «historia» fue desplazando cada vez más al antiguo símbolo «naturaleza». Si uno existe y trabaja en la historia, entonces su orientación será únicamente la del origen o la del futuro. El origen está representado por las tradiciones; el futuro, por las visiones, proyectos y planes. El hecho de que la civilización moderna se desligara de la naturaleza ha conducido al *pathos* mesiánico de «los tiempos modernos»: la liberación de los vínculos que los ataban a la naturaleza convierte a los hombres en sujetos libres de su propia historia. Sobre las ruinas del «reino de la necesidad», edifica la civilización moderna su artístico «reino de la libertad». Los «tiempos modernos» son un concepto mesiánico. Se remonta por igual al espíritu de Joaquín de Fiore y a la ley de las tres etapas de Auguste Comte.

1. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947 (versión cast.: *La dialéctica del amor y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires 1975); cf. además el estudio crítico de R. K. Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte. Interpretationen zur «Phänomenologie des Geistes»*, Stuttgart 1964, 139ss; y L. Niethammer, *Postgeschichte. Ist die Geschichte zuende?*, Reinbek 1989, 73ss. ¿Ha pretendido A. Kojève realmente en serio o no más que irónicamente, que la OECD, en la que él trabajaba, significaba el final de la historia europea?, ¿qué habría dicho de la guerra de Bosnia?

te, según la cual, después de la etapa religiosa de la humanidad, en la que dominaban los sacerdotes, vino la etapa metafísica con el dominio de los juristas, pero comienza ahora la etapa positivista, en la cual los sociólogos poseen los conocimientos necesarios para dominar, porque son capaces de hacer frente a las crisis sociales. Esta etapa de la historia humana es la última, ya que no puede ser superada por ninguna otra. Por eso al presente podemos llamarlo únicamente «tiempos modernos», si dirigimos nuestra mirada hacia el pasado superado. Pero si dirigimos nuestra mirada hacia el futuro, será «tiempo del fin»².

Con variaciones incesantemente nuevas, el actual tiempo del fin de la historia humana es unas veces ensalzado mesiánicamente y otras deplorado apocalípticamente. Las concepciones más recientes utilizan para designarlo el neologismo francés *post-histoire*, creado por *Antoine Augustin Cournot*³. Pero en estas concepciones no es difícil reconocer el espíritu de Auguste Comte y de Saint-Simon.

¿Qué historia es la que ha de terminarse? En *Karl Marx* está bien claro: «La historia de todas las sociedades actuales es la historia de las luchas de clases»⁴. Así que «la sociedad sin clases» deberá entenderse como el final de esa historia o como el final de su propia prehistoria y como el comienzo de lo que es en realidad la verdadera historia del género humano. «Él [a saber, el comunismo] es el enigma resuelto de la historia y sabe que él es esa solución»⁵. En el joven Marx, inclinado a la izquierda hegeliana, se reconoce fácilmente el *pathos* del Idealismo alemán.

Ahora bien, ¿la «historia» no es realmente sino la lucha de clases? ¿La historia no es además la experiencia de la contingencia en el acontecer y de la libertad en la autoexperiencia del sujeto humano? Si la experiencia de la realidad se basa en las experiencias de la contingencia y de la libertad, entonces no se llega al «final de la historia» si no cuando la casualidad es aniquilada –como *Wilhelm von Humboldt* designaba a la meta de la razón humana–, y cuando los seres humanos hayan sido aliviados del «tormento de la elección» y no se vean ya a sí mismos como sujetos responsables de sus propias decisiones. Algo así podrá suceder cuando la historia humana desemboque en una gran «megamáquina», en la cual todo esté calculado y dominado, y los se-

2. Cf. detenidamente J. Moltmann, *El fin de la historia*, en *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas*, Salamanca 1971, 387-418.

3. A. Gehlen, *Ende der Geschichte?*, en *Einblicke*, Frankfurt 1975, 115ss; L. Niethammer, *Posthistorie. Ist die Geschichte zuende?*, 25ss.

4. K. Marx, *Die Frühschriften*, ed. S. Landshut, Stuttgart 1953, 525 (versión cast.: *Escritos de juventud*, México 1982).

5. *Ibid.*, 235.

res humanos se conviertan en ruedas dentadas de un gran engranaje. *Lewis Mumford* desarrolló esta visión del final⁶. *George Orwell* y otros autores de obras de «ciencia ficción» describieron con vivos colores esta concepción. La imagen de la gran máquina es ciertamente insuficiente. Sin embargo en mente se tiene al hombre organizado, que funciona sin contradicciones, tal y como ha de hacerlo. Se trata del *post-historic man*⁷.

Con toda seguridad, nos lleva más adelante la concepción del «mundo administrado», proyectada por *Max Horkheimer* y *Theodor W. Adorno* como «la dialéctica de la Ilustración»⁸. La Ilustración prometió libertad y autonomía en el alborear de su época. En el atardecer de esa misma época lo que aparece es el dominio total de «la razón instrumental», la pérdida de la libertad y la disolución de la objetividad humana⁹. Se trata, en el fondo, de la idea de Marx y Engels de que, en una sociedad que ya no esté basada en el antagonismo, la política se transformará en la administración conjunta de las cosas. Claro que entonces la consecuencia será, según *Ernst Bloch*, «la falta de situación económico-política» y «la carencia individual de destino»¹⁰.

El hombre ya no es entonces un ser histórico. Tampoco necesita serlo ya, porque las burocracias del «mundo administrado» han asumido en su lugar el dominio de la contingencia: los «sucisos» son categorizados como casos y se convierten en eso, en «casos», que son enjuiciados según los «precedentes» que existen en otros «casos»¹¹.

El carácter individual de los sucesos se disuelve en lo universal y en lo que retorna constantemente, y de este modo los sucesos pierden su singularidad única. En el «mundo administrado» no hay «casos especiales» ni existe un «tratamiento individual». El mundo ritualizado del hombre arcaico y prehistórico retorna otra vez, en un plano nuevo, en el mundo de la post-historia.

6. L. Mumford, *Technics and Civilization*, New York 1934; Id., *Die Verwandlungen des Menschen*, Berlin 1956.

7. R. Seidenberg, *Post-historic Man. An Inquiry*, Chapel Hill NC 1950.

8. M. Horkheimer-T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt 1969 (versión cast.: *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos*, Madrid 1994).

9. M. Horkheimer, *Kritische Theorie I-II*, Frankfurt 1968 (versión cast.: *Teoría crítica*, Barcelona 1973).

10. E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt 1961, 310 (versión cast.: *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid 1980).

11. Esto ocurrió ante todo en las agendas cristianas y libros casuísticos, en los que se convertía el nacimiento, el matrimonio y la muerte, de sucesos únicos e irrepetibles en «casos», *casus*, que había que «disponer» de acuerdo con ciertos rituales fijos. Acerca de la ritualización y consiguiente burocratización de la historia, cf. mi libro *El tiempo de la creación*, en *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, Salamanca 1987, 119ss.

El hombre *poshistórico* debe corresponder al hombre *prehistórico*. El hombre histórico se hallaba constantemente ante alternativas, entre las cuales debía decidir. El «mundo administrado» poshistórico no le deja ya alternativas. Lo único que puede hacer el hombre es «establecer diferenciaciones» entre lo previamente dado y realizar variaciones entre los ritos universales. Existen preferencias pluralísticas, pero sobre nada que sea enteramente diferente. Ahora bien, esto significa que en el «mundo administrado», si lo que ese mundo administra son seres sin historia, entonces nadie puede hacer ya distinción entre la verdad y la mentira, entre la vida y la muerte, entre la conservación del mundo y la destrucción del mismo. Una vez que el contexto de la obcecación haya llegado a ser tan total que ya no existan alternativas, como se dice hoy día con tanto cinismo, entonces incluso «Auschwitz» puede convertirse en el subsistema de este mundo.

Finalmente, los seres sin historia son también *seres sin memoria*. La historia vivenciada y por vivenciar, la historia sufrida y la que ha de decidirse, es historizada y catalogada según sus posibilidades. En lugar de la historia experimentada y por decidir surge «el museo de la historia». En él la historia queda objetivada y paralizada.

El mundo administrado ¿pone fin verdaderamente a la historia real o hace únicamente que, para el hombre administrado, desaparezca la experiencia de la historia? La burocracia ¿es «el fin –previamente dado– de la historia», o es únicamente una salida artificial de la historia? Nadie podrá negar que los grandes cuerpos administrativos del mundo hacen historia y no le ponen fin, ni mucho menos. El exterminio, que, como hemos visto, procede de ellos, es historia humana en su forma hasta ahora más peligrosa. Así como el imperio romano traía paz a su interior y un permanente estado de guerra al exterior, así funcionan también los modernos mundos de la administración. Administran en el interior y exterminan en el exterior. Y si alguien objeta que, desgraciadamente, la humanidad entera no pertenece aún a ese «mundo administrado» y que, por tanto, continúa aún la historia sobrepasada ya por ese mundo, entonces habrá que señalar la contradicción ecológica en que el «mundo administrado» se halla con respecto al organismo vivo de la Tierra, una contradicción que convierte al mundo administrado no en «el final de la historia», sino a lo sumo en uno de los poderes históricos de destrucción de la Tierra y, por tanto, de la humanidad.

Arnold Gehlen adoptó ya en 1952 el concepto de *post-histoire*, tomando del político y filósofo belga *Hendrik de Man* y de *Cournot*, para predecir –acerca del mundo perfectamente organizado– la «ausencia de sorpresas», la «carencia de futuro» y, con ello, la «falta de

historia». En la «cultura de la industria mundial», que está comenzando, desaparecerá la genuina tradición de la historia europea. Se ha traspasado ya el umbral hacia un «Estado poshistórico». En Gehlen, esta perspectiva se fundamenta en su antropología negativa¹². Si el hombre es un «hijastro» de la naturaleza, como él afirma con Herder, un ser inacabado y lo que Nietzsche denominaba «un animal todavía indeterminado», entonces el hombre tendrá que compensar la deficiente seguridad de su instinto mediante solidísimas instituciones sociales. Estas tienen que funcionar sin problemas, a fin de proporcionar una especie de segunda naturaleza al hombre que en la cultura se encuentra en estado caótico. En la sociedad futura, completamente organizada, el hombre perfecciona lo inacabado de su naturaleza y cierra su apertura al mundo. Su afán de seguridad le conduce al Estado de Leviatán, que lo asegura por todas partes. Si el hombre, por definición, es el «animal» inseguro, libre, abierto al mundo, aventurado y todavía indeterminado, entonces los habitantes del mundo futuro, que carecerán de historia, no serán ya seres humanos en este sentido. Su mundo, perfectamente organizado, es «el final de la historia» y con ello el final del hombre que aquí conocemos como un ser histórico. Entonces el Estado mundial, libre de sorpresas y sin futuro, no sólo pondrá fin a una época de la historia, sino que finalizará también la historia del género humano por el hecho de corregir la monstruosidad natural de ese ser. Es el «último hombre», según Nietzsche. La futura sociedad mundial no podrá permitirse ya la existencia de «hombres», que son seres históricos y, por tanto, imprevisibles. Estos resultarían demasiado peligrosos. Si han de desaparecer las guerras y las revoluciones, entonces hay que abolir previamente a los hombres como «individuos libres e históricos». Hay que acabar con la acción histórica. ¡Como si las instituciones humanas fueran menos arriesgadas que los mismos seres humanos!

Según *Roderick Seidenberg*, la era prehistórica del dominio de los instintos humanos va seguida por el tiempo, relativamente breve, de la «historia» del conflicto entre los instintos y la razón. Este tiempo conduce a un tiempo definitivo y poshistórico (*final posthistoric phase*), que corresponde más o menos «simétricamente» a la fase prehistórica. En esa era final retornan los instintos al plano de la sociedad perfectamente organizada. La razón los reproduce por medio de la organización y las formas de conducta institucionalizadas. Entonces surge una sociedad mundial estable, «not unlike that of the

12. A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956, en especial 47ss.

ants, the bees, and the termites» (no diferente de la de las hormigas, las abejas y las termitas)¹³.

Esta antropología negativa constituye el fundamento de que, para imaginarse el positivo Estado mundial, se sugieran imágenes animales y cristalinas. El «Estado de las termitas» y la «colmena de las abejas» fueron durante mucho tiempo modelos fascinantes. El tiempo poshistórico deberá convertirse en el «eterno retorno de lo mismo» y consumará así el tiempo lineal de la historia.

La «cristalización» de la historia es una imagen favorita para designar la petrificación posvital de la cultura. La organización avanzará, nos dice Sedenberg, hasta la cristalización definitiva. Esto es un paso más hacia adelante: en el estado poshistórico, circunstancias quasi-animales sustituirán primeramente en un nuevo nivel a los acontecimientos históricos¹⁴. La institucionalización de todas las formas de conducta humana crea reacciones que son quasi-instintivamente seguras y, por tanto, calculables. Pero en el estado poshistórico, en comparación con la vivida hasta entonces, la vida será además inanimada. Ahora bien, lo inanimado existió antes que lo animado y, por tanto, existirá también después de lo animado. Por consiguiente, la «evolución» humana ¿no progresará desde lo histórico hasta lo a-histórico, y luego desde lo orgánico hasta lo inorgánico? Los filósofos de la *post-histoire* suelen tomar analogías de la teoría darwinista de la evolución y realzan sus predicciones de destrucción con la ley de la entropía, a fin de predecir –en correspondencia con la muerte de la naturaleza por el frío– una «muerte por frío» de la cultura humana mediante la distribución igualitaria de la energía en la sociedad de masas. Del mismo modo en que la segunda ley principal de la termodinámica sólo es aplicable en sistemas cerrados, así también, al ser aplicada al final de la historia humana, se da por supuesto que la cultura humana no es ya un sistema abierto, sino que se ha convertido o tiene que convertirse en uno cerrado.

A estas ideas contribuye también el redescubrimiento del «pensamiento salvaje» por Claude Lévi-Strauss. Si se investigan únicamente las «invariantes» culturales, entonces el hombre –como sujeto de su vida– queda disuelto por principio¹⁵. La subjetividad humana puede

13. R. Seidenberg, *Post-historic Man. An Inquiry*, 179. Veáse al respecto, lo que con razón observa L. Niethammer, *Posthistorie. Ist die Geschichte zuende?*, 164: «La cristalización significa el fin de libertad y de sentido, regresando a la reanimación del hombre».

14. Cf. al respecto el acertado compendio de L. Niethammer, *Posthistorie. Ist die Geschichte zuende?*, 31s.

15. C. Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, Frankfurt 1968 (versión cast.: *El pensamiento salvaje*, Madrid 2002). También K. Homann, art. *Geschichtlosigkeit*, en HWP 2, 300.

reconocerse únicamente en las variables de las invariantes atemporales. No es el hombre el que vive la vida: la vida le vive a él. Por consiguiente, la subjetividad aparece únicamente en las aberraciones que se apartan de las pautas generales de la vida, como sucede con el paciente individual en el cual los aparatos médicos que lo examinan muestran tales aberraciones. Lo que durante tanto tiempo ha sido menospreciado como primitivo y «prehistórico» o «a-histórico», demuestra ser lo atemporal y lo poshistórico, y «la historia» es desmascarada entonces como el mito de la modernidad.

Por ahora, el último profeta de la *post-histoire* es Francis Fukuyama, miembro del equipo de planificación del «State Department» de Washington. Como discípulo de Alexandre Kojève y partidario de su peculiar interpretación de Hegel, contempló en el año 1989 –con los sucesos que condujeron al colapso del «socialismo realmente existente», a la desintegración de la Unión Soviética y a la reunificación de Alemania– «el final de la historia»¹⁶. El «triumfo del Occidente» consiste en que, con el final del socialismo, se agotaron todas las genuinas alternativas al liberalismo occidental. La Segunda Guerra mundial terminó con el fascismo, y ahora el socialismo ha quedado eliminado también de la competencia. Por eso, experimentamos en el año 1989 no sólo el final de la «guerra fría», sino también «el final de la historia como tal», es decir, el punto final del desarrollo ideológico de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como forma definitiva del gobierno humano. El Estado homogéneo, que en todas partes es el mismo, «la democracia liberal» y la satisfacción común de todas las necesidades materiales mediante «la globalización del mercado» de todas las cosas: todo eso hizo su aparición al finalizar los conflictos históricos, las guerras y las revoluciones como las soluciones óptimas de todos los problemas políticos y económicos, y triunfó sobre todas las demás alternativas. Fukuyama demuestra esto, fijándose no tanto en los países de la Europa oriental y de la antigua Unión Soviética, sino más bien en los países del Asia oriental, observando sobre todo los éxitos del Japón de la posguerra.

Tras quedar eliminado el socialismo como última alternativa al capitalismo, y cuando ya no pueden contemplarse otras alternativas fundamentales, nos hallamos al comienzo de una *época sin alternativas*. Precisamente esa época la reconoció ya Hegel con ocasión de la en-

16. Francis Fukuyama, *The End of History?*: The National Interest 16 (1989) 3-18; Id., *Reply to my Critics*: The National Interest 18 (1989/90) 21-28; Id., *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992 (versión cast.: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona 1992).

trada de Napoleón en Jena y de su victoriosa batalla contra los prusianos librada allí mismo. Vio en todo ello «el final de la historia» y el comienzo de la era poshistórica. Según Fukuyama, desde 1989 hemos alcanzado realmente hoy día esa meta. «Después de algunos milenios de andar probando diversos sistemas, finalizamos ahora este milenio con la certeza de que con la democracia pluralista y capitalista hemos hallado lo que buscábamos» (*Herald Tribune* de 1990). En este estado poshistórico, sin alternativas, hay que mejorar incesantemente los sistemas y hay que aproximarse a la perfección, pero no existen ya alternativas en cuanto a lo fundamental¹⁷. Habrá que hacer aún reformas, pero ya no habrá más revoluciones.

Este «final de la historia» no es un estado feliz para Fukuyama, como tampoco lo fue para sus predecesores. Todo lo contrario: «El final de la historia será un tiempo muy triste». Todos los conflictos históricos se resuelven por medio de cálculos económicos y soluciones de problemas tecnológicos. «En el periodo poshistórico no habrá ni arte ni filosofía, sino que se estará cuidando y conservando perpetuamente el museo de la historia humana». En contraste con las tensiones de la historia, el estado poshistórico aparecerá como aburrido, hasta tal punto que se sentirá nostalgia del tiempo en que había aún historia. Al igual que otros profetas de la *post-histoire*, él termina luego mencionando también la posibilidad irreal de que «el aburrimiento» pueda impulsar a la gente a comenzar de nuevo la historia: una posibilidad puramente literaria, que *Herman Hesse* había contemplado ya en su *Glasperlenspiel* («El juego de los abalorios»).

Como hegeliano que era, Fukuyama tenía que saber que todas las civilizaciones anteriores crearon nuevos sistemas de vida, una vez que sus contradicciones internas se hicieron insoportables, como supieron muy bien algunos hegelianos de izquierdas, por ejemplo Karl Marx. Pero Fukuyama considera únicamente las alternativas externas, como el fascismo, el nacionalismo y el socialismo, y olvida además las contradicciones internas de la globalización del mercado de todas las cosas: las contradicciones existentes entre el valor de mercado y la dignidad humana, entre el Primer mundo y el Tercero, así como entre la humanidad y la naturaleza de la Tierra. Estas contradicciones humanas, económicas y ecológicas, las originó el mercado capitalista mundial, y es muy dudoso que ese mercado pueda superarlas, porque es él mismo el que las produce constantemente, y todas las correcciones so-

17. Ninguno de sus críticos ha puesto en entredicho los «fundamentos liberales» de Fukuyama, como observa él mismo al responderles. Esto no significa, sin embargo, que estas bases hayan demostrado ser el fin de la historia.

ciales y ecológicas llegan siempre demasiado tarde. El nivel de vida de los Estados Unidos, de Japón y de la Comunidad Europea no es universalizable sin exterminar ecológicamente a la humanidad. Este nivel de vida es posible únicamente para una minoría, a costa de la mayoría de los seres humanos. Para la gran masa de las personas que han de vivir no en el lado superior de la historia, sino en su lado inferior, «el final de la historia» –según lo entiende Fukuyama– no ofrece ocasión para un júbilo mesiánico sobre el mejor de todos los mundos posibles, sino que proporciona mucha mayor razón para la lamentación apocalíptica por la falta de alternativas para su desgracia¹⁸. Ciertamente no será el aburrimiento de los hijos de los ricos lo que conduzca a la reanimación de la historia, sino la desgracia real de las masas hambrientas y la desgracia –no menos real– de la destrucción del sistema de la Tierra. La protesta de los seres humanos humillados y el agredido organismo de la Tierra no dejarán que este estado del mundo persista de la manera en que lo hace, porque «la persona que quiera que el mundo siga siendo lo que es, no quiere que el mundo subsista» (Erich Fried).

Los modernos filósofos de la *post-histoire* no son únicamente herederos seculares de una teología de la historia de la salvación, sino que son también herederos del milenarismo secularizado de los tiempos modernos, con la sola diferencia de que, para ellos, la fe en el progreso que ha de llegar a la meta de la historia en la «edad de oro» se invirtió, convirtiéndose en la apocalíptica de un «final de la historia» al que se llega mediante la abolición de los seres humanos. Pero ellos creen en la unidad de la historia y en su predeterminedada orientación hacia una meta o final. Esas creencias son sus residuos teológicos¹⁹. Por el contrario, lo que es anticristiano en el sentido de Nietzsche es la idea de una necesaria abolición del hombre histórico, la sustitución de una divina providencia por la evolución biológica y la final mutación del hombre en un ser que no tiene ya nada en común con los seres humanos actuales, y asimismo la admiración hacia un poder totalitario que imponga el necesario «final de la historia». Según esto, los ideólogos europeos de la *post-histoire* serían partidarios plenamente de los partidos totalitarios de derechas o de izquierdas. Este totalitarismo se mantuvo en su evocación emocional del final de la historia. Regia también su concepción emocional de la historia del mundo, con la cual ellos sostenían como la cosa más obvia que su propio mundo europeo

18. Resulta sorprendente que estas perspectivas externas apenas si juegan un insignificante papel en el propio sistema de los profetas de la metahistoria; ni aun Fukuyama les presta mayor atención. Y sin embargo, antes de especular acerca de una poshistoria, sería realista percibir la subhistoria actual.

19. L. Niethammer, *Posthistorie. Ist die Geschichte zuende?*, 158.

y «moderno» era el mundo por excelencia, admitiendo también magnánimamente a los demás mundos humanos.

Los filósofos de la *post-histoire* esperan demasiado de su «final de la historia». Es ilógico suponer que las instituciones, organizaciones y burocracias creadas por hombres históricos no sean históricas. Es ilusorio afirmar que aquellos Estados, creados por seres amenazados para asegurarse contra los riesgos que corren, pudieran no ser Estados amenazados. El gran *Leviatán*, de *Thomas Hobbes*, a quienes algunos de esos filósofos veneran tanto, pone fin, ciertamente, a «la guerra de todos contra todos», pero ¿por qué ha de poner fin a la guerra en general? Si «el hombre es un lobo para el hombre», ¿por qué el gran «Leviatán» va a ser un cordero y no un superlobo? La delincuencia organizada es, claro está, el final de la delincuencia individual, pero ¿será el final de la delincuencia en general o será más bien, en grado mucho mayor, su culminación?²⁰

¿Es necesaria la escatología apocalíptica?

Así como hemos distinguido entre milenarismo histórico y milenarismo escatológico, también distinguimos entre apocalíptica histórica y apocalíptica escatológica. La interpretación apocalíptica de catástrofes de la historia universal o de catástrofes cósmicas es cosa diferente del apocalipsis escatológico de los poderes de este mundo en el juicio de Dios, un apocalipsis cuya finalidad consiste en el nacimiento de un mundo nuevo. Las modernas interpretaciones apocalípticas de los tiempos humanos del final son secularizaciones de la apocalíptica bíblica y tienen sólo en común con ella la catástrofe, pero no la esperanza. Hablan acerca del final sin un comienzo y acerca del Juicio sin un Reino. No difunden ni esperanza ni resistencia, sino ansiedad paralizadora y cinismo. La apocalíptica pertenece a la escatología, no a la historia. Sin embargo, la escatología comienza con la apocalíptica: no hay comienzo de un mundo nuevo sin final de este mundo antiguo; no hay reino de Dios sin juicio sobre la impiedad; no hay nuevo nacimiento del cosmos sin «los dolores de parto del final de los tiempos». La resurrección de Cristo de entre los muertos presupone su muerte real y total. Este hecho sirve de orientación a la apocalíptica cristiana: el final real de Cristo fue su verdadero comienzo.

Las ideas sobre la destrucción del mundo no aparecen sino en las zonas marginales del Antiguo Testamento, en los escritos proféticos tardíos: Isaías 24–27, Zacarías 12–14, Daniel 2 y 7, Joel 3; luego en los apócrifos de Henoc, Baruc griego y 4 Esdras y en los denominados escritos apocalípticos¹. En el Nuevo Testamento encontramos los «pequeños apocalipsis sinópticos» de Mt 24, Mc 13, Lc 21 y el Apocalipsis de Juan². Las

1. Acerca de los orígenes de la literatura apocalíptica judía cf. P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia 1979.

2. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt*, Stuttgart 1994 (versión cast.: *Apocalipsis: visión de un mundo justo*, Estella 1997); J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, Zürich 1984; R. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge 1993.

20. J. Moltmann, *Covenant oder Leviathan? Zur Politischen Theologie der Neuzeit*; ZthK 90 (1993) 3, 299–317.

transiciones de la profecía a la apocalíptica son fluidas. Hablamos de apocalípticos, a diferencia de los profetas, cuando las representaciones de la futura acción de Dios se hallan en completa discontinuidad con la historia actual y, por consiguiente, la crisis del juicio de Dios adquiere dimensiones de historia universal y dimensiones cósmicas. Entonces la promesa de Dios constituye una nueva época del mundo o una nueva creación de todas las cosas.

En Daniel encontramos *apocalipsis políticos del mundo*. En el sueño de Nabucodonosor (Dn 2), los reinos de este mundo son golpeados por una piedra, pero luego «el Dios del cielo hará surgir un reino que jamás será destruido y cuya soberanía no pasará a otro pueblo. Pulverizará y aniquilará a todos los otros y él mismo subsistirá para siempre». En «la visión de las monarquías» (Dn 7), los reinos del mundo, en figura de bestias, emergen del mar del caos, cada uno más cruel y repulsivo que el siguiente. Pero luego serán abrasados en el fuego divino y Dios dará el gobierno del mundo a su «Hijo del hombre», es decir, al verdadero hombre, que se ajusta a los deseos de Dios: «Su autoridad es eterna y su reino no tendrá fin».

En el libro de Henoc se encuentran *apocalipsis cósmicos*: «La tierra se deshará por completo y perecerá todo lo que se encuentra sobre ella. Y luego habrá un juicio sobre todos los hombres» (1, 7). Pero finalmente se hará visible el trono del Altísimo y el «Hijo del hombre» vendrá y serán creados nuevos los cielos y la tierra (45, 4s). Porque no sólo serán juzgados los hombres, sino también los ángeles caídos. Según 2 Pe 3, 10.12, «en el día del Señor los cielos se desintegrarán presa del fuego y los elementos del mundo, abrasados, se derretirán». Tan sólo después, y a causa precisamente de ello, se espera «un nuevo cielo y una nueva tierra» (2 Pe 3, 13). Según Mt 24, 29, «las estrellas caerán del cielo y las fuerzas celestes se tambalearán». Tan sólo entonces se manifestará el Hijo del hombre en la gloria de Dios.

Los *apocalipsis políticos* de los reinos del mundo surgieron en situaciones en que Israel se veía oprimido por las grandes potencias. Se trata de visiones de los que están perseguidos y se hallan tentados en cuanto a su fe en Dios: este mundo violento, injusto e impío se derrumbará cuando Dios establezca en su día su Reino en la tierra. Entonces hará valer los derechos de los suyos, que sufren actualmente por su nombre y que no se han inclinado ante los poderes y los demonios de este mundo³. Con esta esperanza, los santos en Israel lograron

3. A. Boesak, *Comfort and Protest, The Apocalypse from a South African Perspective*, Philadelphia 1987, lo actualiza dramáticamente en su contexto sudafricano. También lo ha hecho, a su modo, J. Ellul, *Apokalypse. Die Offenbarung des Johanne-Enthüllung der Wirklichkeit*, Neukirchen 1981.

conservar su fe en Dios y resistieron: «El que perseverare hasta el final, será salvo».

Detrás de los *apocalipsis cósmicos* acerca de la «destrucción» del mundo y del alborear de una nueva creación se halla otro recuerdo: la historia de Noé y del diluvio⁴. «Tengo decidido el fin de todos los seres vivos, porque toda la tierra está llena de maldad a causa de los hombres. Voy a exterminarlos a todos [los hombres] de la tierra» (Gn 6, 13). El «delito» consiste en la extensión de la violencia, ejercida por aquéllos soberanos que hacen que se les venere como a «hijos de Dios» (Gn 6, 1). Detrás de la historia de Noé y del diluvio se halla el temor de que Dios pueda «arrepentirse» de haber creado a los hombres y de que su voluntad creadora pueda convertirse en voluntad de destrucción. Del diluvio se salva únicamente Noé, que es el prototipo del justo. Con él establece Dios el nuevo pacto de la creación (Gn 8): «No habrá en adelante ningún diluvio más que arrase la tierra» (Gn 9, 11). El nuevo pacto de la creación abarca a Noé y a los suyos, a todas las generaciones sucesivas y a todos los seres vivos. Detrás de la historia de Noé y del diluvio se halla el recuerdo de la creación efectuada al principio, de la creación que fue llamada a la existencia y a la que se hizo salir del mar del caos (Gn 1, 2); según la terminología posterior, fue creada *ex nihilo*. Los apocalipsis cósmicos revelan la conciencia de la contingencia del mundo: el mundo existe, pero no existe necesariamente; puede también no existir. Tan sólo Dios existe por sí mismo y no por ninguna otra cosa.

«La destrucción del mundo» es la faceta, vuelta hacia nosotros y experimentada por nosotros, del alborear de un nuevo mundo procedente de Dios. Los apocalipsis de Israel y del mundo cristiano aguardan un final del mundo con horrores que históricamente son todavía inimaginables. Pero a través de esos horrores, contemplan el comienzo de una nueva creación de todas las cosas. Por eso, ambos apocalipsis recurren a la imagen de «los dolores de parto de los tiempos del fin»: así como el nacimiento de un hijo está asociado con dolores sufridos por la madre y estos lo están con «tristeza» (Jn 16, 21), también los dolores y la tristeza de los tiempos del fin –contemplados retrospectivamente como la anticipación de la esperanza– son únicamente los necesarios fenómenos concomitantes del nuevo nacimiento del mundo. La destrucción de este mundo es ya propiamente el primer acto de la salvación: «El mundo ha de perecer para que pueda ser salva-

4. G. M. Martin, *Weltuntergang. Gefahr und Sinn apokalyptischer Visionen*, Stuttgart 1984, ha llamado la atención sobre ello. Cf. además el amplio trabajo informativo de U. H. J. Körner, *Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalypik*, Göttingen 1988, especialmente 155ss: «Weltuntergänge».

do»⁵. En este mundo irredento, la creación esclavizada «suspira» anhelando redención. Y los creyentes, que, según Pablo (Rom 8, 19s), han recibido las primicias del Espíritu santo, suspiran también. Pero se trata de suspiros de parturienta, de los gemidos del alumbramiento, que se transformarán en eterna alegría cuando se produzca el nuevo nacimiento del cosmos (Jn 16, 20). Las metáforas empleadas atribuyen evidentemente «el nuevo nacimiento del cosmos» (Mt 19, 28) a la *rúah* de Yahvé, a Dios como Madre (Is 66), a Dios Espíritu santo⁶.

La razón de la esperanza apocalíptica en medio de la destrucción del mundo es la fe pura en la fidelidad de Dios. No es optimismo. Dios seguirá siendo fiel a su decisión con respecto a la creación, aunque el mundo creado por él perezca a causa de su propia maldad. La voluntad de Dios en orden a la vida es mayor que su voluntad en orden al juicio. El «sí» de Dios sobrepuja al «no» de Dios. «Dios es fiel; él no puede negarse a sí mismo» (2 Tim 2, 13). Por eso, los creyentes escuchan en el «no» de Dios un «sí» oculto⁷ y sienten en el juicio la gracia divina que llega, y ven en la destrucción de este mundo el comienzo del nuevo mundo de Dios.

Las consecuencias prácticas son paradójicas en el sentido literal de la palabra y van en contra de las apariencias: «Habrá señales en el sol, en la luna y en las estrellas; y en la tierra la angustia se apoderará de los pueblos asustados por el estruendo del mar y de sus olas... Cuando empiecen a suceder estas cosas, cobrad ánimo y levantad la cabeza, porque se acerca vuestra liberación» (Lc 21, 25.28). «El final con horrores» pone fin a los horrores interminables y proporciona la liberación a los que aquí se hallan cautivos y sufren, pero conservan la fe. También en la historia se dan tales experiencias, por ejemplo, al finalizar una guerra. En vista de las destrucciones que llegan sobre el pueblo de Dios, ese pueblo que sufre por obra de los violentos, los apocalípticos judíos exhortan vivamente a perseverar y a mantenerse firmes en la fe en Dios. Fortalecen la esperanza en el futuro fortaleciendo la fe en Dios. No es aquella esperanza activa en el futuro, con la que Abrahán salió de su tierra y Moisés sacó del cautiverio egipcio al pueblo de Israel, sino que es una expectación resistente, perseverante y capaz de sufrir en medio de una situación en la que ya no se puede hacer nada para alejar de sí la desgracia. Pero con esta esperanza se combaten aquellas actitudes y posturas individuales que tienden ince-

santemente a aparecer en tiempos del final humano: la cólera, la agresividad, la depresión y la autodestrucción. La apatía y el cinismo son formas de esclerosis espiritual y de desfallecimiento que preceden a la destrucción del mundo, la anticipan y la producen a su manera. La expectación apocalíptica no es una simple sumisión indolente al destino, sino que levanta a los deprimidos. La verdadera apocalíptica enseña a «mantener la cabeza bien alta» y a permanecer abiertos al nuevo comienzo de Dios cuando se contempla el derrumbamiento de este sistema del mundo.

¿Son cristianas las expectaciones apocalípticas del final? La predicación de Jesús no estaba caracterizada, en su contenido, por imágenes apocalípticas, aunque presuponía con toda seguridad la apocalíptica general del oprimido Israel de su tiempo. Pero Jesús proclamaba el reino de Dios a los pobres y actuaba en estrecha relación con una inaudita cercanía mesiánica del *reino* de Dios. Jesús se dirigía a Dios llamándole «Abba, Padre amado», y vivía en esta inaudita cercanía mesiánica de Dios. Estas palabras y esta vida mesiánicas de Jesús presuponían formalmente «el último tiempo». En el Nuevo Testamento se acentúa constantemente que la venida de Jesús, el derramamiento del Espíritu santo, la proclamación del evangelio que salva a los impíos, la congregación de la comunidad de Cristo que es reunida de entre todas las naciones, etc., acontecen «en los últimos días». La interpretación apocalíptica del tiempo es indudablemente el contexto para el sentido de misión que tenía la comunidad cristiana primitiva.

En cuanto a su contenido, la proclamación apostólica del evangelio a las naciones es escatológica en dos sentidos: 1) Con la resurrección de Cristo «de entre los muertos» ha comenzado ya el futuro de la resurrección universal y de la vida del mundo futuro. Se mantiene con fe que Jesús es «la primicia de los que durmieron» y el «caudillo de la vida». 2) Con la exaltación, Jesús es instituido como el Señor del Reino divino que llega. Por medio de su muerte, Jesús triunfó ya sobre el poder del pecado, y por medio de la resurrección de Jesús, Dios quebrantó ya el poder de la muerte. En comparación con la apocalíptica judía, en el evangelio de Cristo hay ya un desplazamiento decisivo en las diferentes fases: el esperado «cambio de eones» no tiene lugar por vez primera al final de este tiempo del mundo, sino que se encuentra «ya ahora» en medio del mundo: en la comunidad de Cristo existe ya ahora «nueva creación» en medio de este mundo irredento que se precipita hacia su final. En la experiencia del Espíritu de Dios se da ya la experiencia del nuevo nacimiento a la vida eterna en medio de una vida que ha de morir. La sentencia «la noche está muy avanzada y el día se acerca» (Rom 13, 12) traduce muy acertadamente la conciencia

5. G. M. Martin, *Weltuntergang. Gefahr und Sinn apokalyptischer Visionen*, 63.

6. Cf. al respecto Christine Gerber, *Das Pneuma weht, wo es will*, en Elisabeth Moltmann-Wendel (ed.), *Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes*, Gütersloh 1955, 38-56.

7. Esto es una antigua tradición judía. Cf. Nedarim, 11a: «En el *no* oyes tú el *sí*».

cristiana del tiempo, en el alborear del nuevo tiempo de Dios y en lo que un conocido himno evangélico alemán denomina *Morgenglanz der Ewigkeit* («Resplandor matutino de la eternidad»).

Este *desplazamiento de las fases* en el cambio apocalíptico de los eones fue seguramente, desde el punto de vista histórico, la razón de que las comunidades cristianas del siglo I recogieran de nuevo las ideas apocalípticas acerca del fin del mundo. Por un lado, esas comunidades creían que, con la venida de Cristo y con el derramamiento del Espíritu, había comenzado ya la nueva creación de todas las cosas. Por otro lado, aguardaban todavía tribulaciones incomparables cuando terminase el mundo (Mt 24, 8). ¿Reaparecía en su conciencia algo que ellas habían «reprimido» en medio de la exuberancia del primer entusiasmo? ¿O era su mismo entusiasmo pascual el que las hacía sentir con especial abatimiento la violencia y la continuidad de este mundo irredento? No se trata de una simple cuestión psicológica, sino de una cuestión teológica⁸. En el Nuevo Testamento, las ideas apocalípticas acerca del fin del mundo están claramente subordinadas a la expectación de la parusía de Cristo y, por tanto, a la consumación de su obra salvífica. Parece que la cuestión decisiva es: ¿el final catastrófico del mundo traerá la parusía de Cristo, o la parusía de Cristo traerá el final de este mundo? En el primer caso, los hombres, con sus acciones negativas, podrían obligar a Dios a actuar positivamente. Nosotros producimos el caos que es necesario para la nueva creación. Nosotros destruimos para que Dios pueda crear de la nada algo nuevo. Sin embargo, estas ideas anarquistas, procedentes del Romanticismo del siglo XIX, no tienen nada que ver con la apocalíptica cristiana. En el segundo caso, la venida de Cristo en la gloria de la nueva creación pondrá fin a la condición malvada de este desgraciado mundo. En la apocalíptica cristiana, la expectación de la venida de Cristo predomina sobre el temor a los horrores de los tiempos del fin. Por eso, la pregunta que se hizo a Cristo era: «¿Cuándo será la señal (1) de tu venida y (2) del final del mundo?» (Mt 24, 3). Después de enumerar todos los horrores que se producirán en el mundo, pero que «todavía no son el final», se menciona «la proclamación del reino de Dios en todo el mundo» como «la señal» acerca de la cual se preguntaba: «Tan sólo entonces vendrá el fin» (Mt 24, 14). También en el aspecto apocalíptico, la esperanza de la venida de Cristo, que se halla activa en la labor evangelizadora, predomina sobre las experiencias

8. Esto lo pone en claro G. M. Martin, *Weltuntergang. Gefahr und Sinn apokalyptischer Visionen*, 101ss, disintiendo de J. Metzner, *Persönlichkeitszerstörung und Weltuntergang*, Tübingen, 1976.

del final de este mundo, que se contemplan anticipadamente con temor y estremecimiento.

Persiste, no obstante, un enigma teológico, a saber, el de por qué las comunidades cristianas primitivas esperaban otras luchas apocalípticas finales entre Dios y los poderes impíos, entre el arcángel Miguel y el dragón, y entre Cristo y el anticristo, a pesar de que esas comunidades primitivas creían en la victoria escatológica de Cristo obtenida en su cruz y en su resurrección, y a pesar de que en sus doxologías ensalzaban el señorío de Cristo sobre el universo⁹. ¿Por qué en las imágenes apocalípticas de la historia se repite constantemente el guion: lucha, derrota, resurrección y victoria? ¿Por qué «la bestia del abismo» vuelve a levantar su cabeza? ¿Por qué, después del reino milenario de paz, se produce de nuevo una lucha final contra Gog y Magog? Si esto es «un retorno de lo que había sido reprimido», es decir, de lo que no estaba realmente superado¹⁰, entonces el efecto de la apocalíptica en el cristianismo sería el vaciado de su contenido interno y, en el fondo, la disolución de la fe en que Cristo ha venido ya y en que ha resucitado y «en adelante ya no muere» (Rom 6, 9). ¿Cómo se compagina la afirmación cristológica «de una vez para siempre» con la expectación apocalíptica de «nuevas luchas finales» que han de producirse incesantemente? ¿Habrá que formular teológicamente un «doble enunciado de la realidad», un enunciado paradójico en sí mismo, afirmando que «el final está todavía por llegar y que el nuevo mundo está ya presente»¹¹? Esto es correcto teológicamente, porque el desplazamiento cristiano de las fases de los eones conduce a una *simultaneidad* en la que se superponen el viejo eón, que todavía corre hacia su final, y el nuevo eón, que ha comenzado ya con la venida de Cristo y con el derramamiento del Espíritu de Dios. También la fórmula protestante para expresar la existencia cristiana: «simul iustus - simul peccator» (a la vez justo y pecador) y «iustus in spe - peccator in re» (justo en esperanza y pecador en la realidad), se fundamenta en la simultaneidad del eón que comienza y del eón que termina.

Y sin embargo, esto no explica por qué la fe en el final y en lo que comienza con la cruz y la resurrección de Cristo recoge de nuevo la idea de las luchas apocalípticas finales. La fe cristiana depende esencialmente del «una vez por todas» que es característico del aconteci-

9. Porque Karl Barth estribaba su dogmática eclesiástica únicamente sobre este punto de partida, a su escatología le falta la dimensión apocalíptica.

10. G. M. Martin, *Weltuntergang. Gefahr und Sinn apokalyptischer Visionen*, 101ss. Cf. asimismo G. M. Martin, *Apokalypse im Film: ZOOM* (Diciembre 1933) 6-15, *Zeitschrift für Film*.

11. *Ibid.*, 102.

miento de Cristo y que no puede disolverse en «la repetición incesante» de las luchas, todavía no decididas, que se producen al final. ¡El Harmagedón no puede sustituir al Gólgota! Pero, por otro lado, lo de «una vez por todas» no puede interpretarse en sentido de tiempo lineal¹². Lo que quiere darse a entender es la unicidad escatológica de Cristo, y no sólo su unicidad histórica. Ahora bien, la unicidad escatológica de Cristo puede reflejarse y se reflejará en sentido histórico y en sentido escatológico. Por eso, el bautismo se recibe de «una vez por todas» y es esencialmente irrepetible, precisamente porque simboliza un constante «morir con Cristo» y «resucitar con él». Los guiones apocalípticos de la lucha final, dentro del horizonte de la esperanza cristiana, son una *imagen* semejante de la misión mesiánica, de la ejecución apocalíptica y de la resurrección escatológica de Cristo. Así como Pablo, en sus famosos «catálogos de tribulaciones», habla de su hacerse semejante a Cristo (de quien él es apóstol) en los sufrimientos y en las vivencias que él experimenta, así también los mártires cristianos, en los apocalipsis, se hacen semejantes al Cristo ejecutado y victorioso. Una correspondiente asimilación a Cristo la experimenta también todo el cosmos. También el cosmos, a través de la muerte y del juicio, es creado de nuevo. Este asemejarse al acontecimiento de Cristo en los sucesos del fin puede contemplarse, a su vez, como la *integración* del acontecer del mundo y de todo el cosmos en el acontecer de Cristo. En consonancia completa con los «sufrimientos de Cristo», que tienen que padecer los que resisten a la «bestia» y, entre ellos, los mártires, se hallan «los sufrimientos de este tiempo» (Rom 8, 18), los cuales se extienden sobre el mundo entero y no son dignos de compararse con «la gloria venidera» que se manifestará en todo. En sentido apocalíptico, esto significa entonces que toda la creación participa de la tribulación de Cristo y que, a la luz de la cruz, esta participación se manifiesta en su abandono y destrucción, a fin de ser arrebatada a la resurrección cósmica y a la nueva creación. El sufrimiento en este cosmos es universal, porque es un sufrimiento con el sufrimiento de Cristo, quien entró en este cosmos y, no obstante, lo hizo saltar en pedazos, al resucitar de entre los muertos y al ascender al cielo»¹³.

Las imágenes del final apocalíptico del mundo ¿forman parte *necesariamente* de las visiones de esperanza en el venidero reino de Dios y en la nueva creación de todas las cosas? En cuanto describen las calamidades cuyo final y cambio se espera, pertenecen necesaria-

12. Así O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit-und Geschichtsauffassung*, Zürich 1962 (versión cast.: *Cristo y el tiempo*, Barcelona 1968).

13. E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, en *Theologische Traktate*, München 1951, 188 (versión cast.: *Tratados teológicos*, Madrid 1966).

mente a ellas. Las visiones de la esperanza en el futuro de Dios son visiones de salvación de los peligros del mundo, de esos peligros que están siendo experimentados y temidos. No hay esperanza sin ansiedad. La ansiedad es el vislumbre de los males que acechan. En las imágenes apocalípticas, la ansiedad percibe esos peligros e intenta darles un nombre y captarlos en lo que son, a fin de arrebatarles su incomprensibilidad paralizadora.

Sin sensibilizarnos por medio de la ansiedad, no seríamos capaces de darnos cuenta de los peligros y nos veríamos sorprendidos por las catástrofes. La ansiedad hace que estemos despiertos y nos mantiene despiertos. La ansiedad es el reverso de la esperanza, aunque esta no es el reverso de la ansiedad. La esperanza que sentimos con respecto a alguien, puede hacernos sentir ansiedad por él. Pero por la simple ansiedad no se obtiene confianza. La ansiedad hace que la esperanza sea «precavida» en el sentido literal de la palabra. El coraje, en quien no es precavido, hace que esa persona proceda estúpidamente. La precaución sin coraje hace que una persona sea cobarde. La ansiedad inspira prudencia a la persona. Por tanto, lo que interesa no es sólo «aprender a esperar», como enseñó *Ernst Bloch*¹⁴, sino aprender a esperar en medio del peligro y hacernos prudentes con ayuda de la ansiedad, según pensaba *Søren Kierkegaard*¹⁵.

La apocalíptica preserva a la doctrina cristiana de la esperanza de caer en un optimismo ligero y de dar oídos a los falsos profetas que dicen: «Paz, paz; y no hay paz» (Jr 8, 11). La escatología no es una doctrina sobre el *happy end* (final feliz) de la historia universal. En la situación actual de nuestro mundo, el consuelo ligero y fácil es tan pernicioso como el profundo desconsuelo. Nadie puede asegurarnos que no sucederá lo peor de todo. Sucederá, según todas las leyes de la experiencia. Podemos confiar únicamente en que incluso en el final del mundo hay oculto un nuevo comienzo, si es que confiamos en Dios, que llama a la existencia a las cosas que no existen y crea de la muerte nueva vida. ¿Hay razón para semejante confianza? La «hermenéutica del peligro» significa «apoderarse de un recuerdo, tal como éste resplandece en el instante del peligro»¹⁶. En vista de los peligros mortales que amenazan al mundo, el recuerdo cristiano da presencia actual a la muerte de Cristo en sus dimensiones apocalípticas, a fin de

14. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, 1s (versión cast.: *El principio esperanza*, Madrid 1977-1980, 3 vols.).

15. S. Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, Kopenhagen 1844 (versión cast.: *El concepto de la angustia*, Barcelona 1984).

16. W. Benjamin, *Geschichtsphilosophie Rhesen VI*, en *Illuminationen*, Frankfurt 1961, 270 (versión cast.: *Iluminaciones I-IV*, Madrid 1990-1993).

basarse en la resurrección de Cristo de entre los muertos para deducir esperanza en «la vida del mundo futuro», y para basarse en el nuevo nacimiento de Cristo a la vida eterna a fin de deducir «el nuevo nacimiento del cosmos». El término indonesio para expresar la esperanza significa literalmente «ver más allá del horizonte». La «memoria resurrectionis Christi» nos hace ver más allá del horizonte de nuestra muerte y contemplar el amplio espacio de la vida eterna, y ver más allá del horizonte del final de este mundo y contemplar el mundo nuevo de Dios.

El vivir esta esperanza significa entonces actuar ya aquí y ahora en consonancia con aquel mundo de justicia y de paz, en contra de las apariencias y de todas las perspectivas históricas de éxito. Esto nos obliga a la solemne «renuncia al espíritu, a la lógica y a la práctica del sistema de disuasión nuclear» y a todos los demás sistemas de destrucción masiva. Significa pronunciar un absoluto «sí» a la vida, en vista de la ineludible muerte de todo lo viviente. Tal es el sentido profundo de aquella leyenda acerca de las palabras de Lutero, que hablaban del «manzanito» que él iba a plantar en cuanto se enterase de que mañana iba a terminar ya el mundo.

1. *El «Juicio final» y su resultado ambivalente*

La expectación de un «Juicio final» ha fascinado siempre de manera especial la fantasía de los cristianos. En las iglesias medievales, en el pórtico del templo y en las imágenes del interior del recinto se ven representaciones del «Juicio final»: a la derecha unos ángeles llevan a los justos hasta el cielo de la eterna bienaventuranza; a la izquierda, unos demonios llevan a los injustos al infierno de la eterna condenación; en el medio se halla sentado Cristo en su tribunal, con la espada de dos filos en sus labios. En este gran Juicio se dictan únicamente dos clases de sentencias: la vida eterna o la muerte eterna. Originalmente, la esperanza del Juicio universal era una esperanza de las personas que habían sido víctimas de la historia del mundo y que aguardaban la victoria de la justicia divina sobre aquellos que habían sido sus opresores y asesinos. Tan sólo después del giro constantiniano, vemos que el Juicio –orientado ahora únicamente hacia los que habían perpetrado los delitos– se interpretó como un tribunal divino de lo penal que juzgaba a los malhechores, y se entendió según el prototipo del poder judicial imperial. Las imágenes medievales del juicio difundieron miedo y terror para que las personas que se sentían tentadas acudieran a los medios de gracia de que disponía la Iglesia para encontrar en ellos consuelo y salvación. Los Reformadores difundieron angustias de conciencia, a fin de suscitar por medio del evangelio la fe que justifica. La gracia ¿acaso no se obtiene únicamente de labios del Juez? ¿Quién esperaba del «Juicio final» la redención definitiva del mundo, que lo librara del mal? La expectación del Juicio era un mensaje amenazador e intimidatorio, no alegre y liberador. Puesto que, considerado psicológicamente, «envenenó tanto la idea acerca de Dios»¹, es ya hora de descubrir *el evangelio del juicio de Dios* y de suscitar *el gozo por la llegada de la justicia de Dios*².

1. T. Moser, *Gottesvergiftung*, Hamburg 1976.

2. Cf. J. Moltmann, *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas*, Salamanca 2000, cap. 7, apartado 5: «...a juzgar a los vivos y a los muertos», 451ss.

La restauración de todas las cosas

«Dies irae, dies illa / solvet saeculum in favilla». Desde el siglo XII hasta el año 1969, estos versos latinos se cantaban en las misas de difuntos, entre la epístola y el evangelio, y aparecen, por tanto, en muchos «réquiem» famosos. Es probablemente la poesía «más representativa, de más intensas consecuencias culturales y, por tanto, la más famosa que aparece en el Medievo latino»³. La escena de la catedral, en el *Fausto* de Goethe, gira en torno a ella; y las estrofas primera, sexta y séptima se cantaban con acompañamiento de órgano. En los manuales católicos de teología dogmática, hasta el año 1960, el tratado de la escatología se hallaba estructurado con arreglo a esta poesía y estudiaba, por tanto, «la escatología del individuo», tratando acerca de la muerte, del juicio, del purgatorio y del infierno, y estudiando luego «la escatología del género humano, en la que se hablaba del último día, de la resurrección de los muertos y del Juicio final»⁴.

En los manuales protestantes de teología dogmática, en realidad, se indaga siempre únicamente acerca del mero desenlace del Juicio final. ¿Hay un «doble resultado del juicio», es decir, los creyentes son enviados a la eterna bienaventuranza y los incrédulos a los tormentos del infierno? ¿O al final son redimidos todos ellos: todos ellos son bienaventurados y todas las cosas se integran en la nueva creación? Detrás de esto se encuentra la cuestión acerca de Dios: Dios, como creador de todas las cosas, ¿se dirige con todas sus criaturas a la vida, la muerte y la resurrección? ¿O Dios, como Juez, se halla impasiblemente ante todas sus criaturas para absolverlas o condenarlas?

La cuestión «doble resultado del Juicio o reconciliación universal» se discute de ordinario como si ya estuviera claro lo que es el Juicio, quién es el Juez y cuál es la justicia según la cual se juzga. Si Jesús es el Juez, ¿podrá juzgar entonces según otra justicia que no sea la de la ley –que él mismo reveló– del amor a los enemigos y la de la aceptación de los pobres, de los enfermos y de los pecadores? La justicia, a cuyo servicio está el Juicio final, ¿podrá ser una justicia diferente de la justicia divina que justifica y redime: la justicia atestiguada por la ley y los profetas? ¿Y podrá ser una justicia diferente de la justicia justificadora que el apóstol Pablo proclama en su evangelio? La teología cristiana ¿no situará la fe cristiana en contradicciones internas, si del gran

3. F. Rädle, «*Dies irae*», en H. Becker y otros (ed.), *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium I*, St. Ottilien 1987, 33 ss.

4. H.-J. Klauck, *Einführung*, en H.-J. Klauck (ed.), *Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament* (QD 150), Freiburg 1994, 11 s. «Los catecismos españoles tradicionales enseñaban que los novísimos son: muerte, juicio, infierno y gloria; y en el Credo afirmamos la comunión de los santos, la resurrección de la carne y la vida perdurable. Amén».

Juicio universal se espera algo diferente de lo que Dios reveló en la historia de Israel y en la de Jesucristo? ¿Y cuál es la finalidad suprema del Juicio final? Si es únicamente el gran ajuste final de cuentas con los pecadores y con los santos, entonces el Juicio final sería «lo último». ¿O este juicio servirá para la revelación y el establecimiento de la justicia de Dios en todos y en todo, a fin de que Dios pueda edificar su «mundo nuevo» en justicia permanente y pueda crearlo, por tanto, para la paz eterna? Entonces el «Juicio final» no sería precisamente «lo último» que haya que esperar de Dios, sino únicamente «lo penúltimo». «Lo último» sería en ese caso su Reino y la nueva creación de todas las cosas. Así como lo primero no fue el pecado sino la bendición original de la creación, también lo último no sería el Juicio, sino la bendición definitiva de la nueva creación, en la cual habita la justicia.

En este capítulo discutiremos los argumentos bíblicos y teológicos en favor y en contra de la «reconciliación universal», y trataremos de solucionar un problema de la escatología que se halla irresuelto desde *Orígenes* y *Agustín*. Indagaremos después acerca de la persona del Juez y acerca de la justicia que él ha de crear. Finalmente, indagaremos acerca de la historia de los propios sufrimientos de Cristo, y descubriremos en el descenso de Cristo al infierno en la cruz del abandono de Dios la razón más profunda en favor de «la confesión de la esperanza» en la restauración de todas las cosas.

2. El retorno de la doctrina de la reconciliación universal

Las expresiones «reconciliación universal», *apokatastasis pantōn*, «universalismo de la salvación» o «la restauración de todas las cosas», designan la cuestión más discutida de la escatología cristiana. Se trata de una cuestión escatológica, pero teológicamente sólo puede decidirse acerca de ella en el marco de la cristología. Las teologías de las grandes Iglesias rechazaron plenamente esas doctrinas y condenaron a los que las enseñaban. En su doctrina acerca de la salvación como un proceso educativo, *Orígenes* quería ver que incluso los diablos quedaban finalmente redimidos. Pero su teología no fue capaz de prevalecer. Su doctrina fue condenada en la Iglesia antigua por orden del emperador⁵. *Agustín* se impuso con su idea de que, entre la *massa perditionis*

5. DH 411: «Si quis dicit aut sentit, ad tempus esse daemonum et impiorum hominum supplicium, ejusque finem aliquando futurum, sive restitutionem et reintegrationem fore daemonum aut impiorum hominum, an. s.». En 553, el quinto concilio ecuménico de Constantinopla ratificó este edicto del emperador Justiniano.

de la humanidad, sólo se salvaba un limitado *numerus electorum* (número de elegidos). En cuanto a las Iglesias luteranas, el artículo 17 de la Confesión de Augsburgo declaraba: «Las Iglesias enseñan también que Cristo reaparecerá en la consumación del mundo para el Juicio, y que resucitará a todos los muertos; a los píos y electos dará la vida eterna y gozo perpetuo, pero condenará a los hombres impíos y a los diablos para ser atormentados eternamente. Los nuestros condenan a los anabaptistas, los cuales opinan que las penas de los hombres condenados y de los demonios tendrán fin» (en latín: «*hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse*»). En cuanto a las Iglesias reformadas, el artículo XI de la Confesión helvética se expresa en términos parecidos. El Catecismo de Heidelberg, en su respuesta a la pregunta 52, añade una idea personal: «...el cual echará a todos los enemigos suyos y míos en las penas eternas; y a mí, con todos los elegidos, me conducirá al gozo del cielo y a la gloria eterna».

Tan sólo durante los siglos XVII y XVIII la doctrina rechazada volvió a aparecer en el protestantismo, y no lo hizo ni por influencia del humanismo de la Ilustración ni de las sectas de los «anabaptistas», sino que se manifestó juntamente con el milenarismo procedente de los inicios del pietismo y que había sido igualmente rechazado. No fue un «humanismo secular», sino su propio biblicismo el que convenció de la doctrina de la *apokatastasis* a Johann Albrecht Bengel (1687-1752), influyente teólogo de Württemberg: es verdad que hay juicios finales y hay cielo e infierno, pero todo eso no sirve sino para la consumación del reino de Dios. Por eso, los tormentos del infierno no son ilimitadamente eternos, sino que se hallan limitados eónicamente. Cuando «Dios sea todo en todo», entonces ya no habrá infierno. Su más importante discípulo, Fr. Chr. Oettinger (1702-1782), desarrolló ulteriormente ambas doctrinas, el milenarismo y «la restauración de todas las cosas», y situó la totalidad de la escatología bajo el propósito de Dios de «volver a unir en Cristo todas las cosas» (Ef 1; Col 1). Si la elección hecha por gracia es el comienzo de todos los caminos de Dios, entonces la restauración de todas las cosas es la meta y el final de todos esos caminos divinos⁶. En la *Hahnsche Gemeinschaft* (Comunidad de Hahn) de Württemberg, «la restauración de todas las cosas» se considera como «doctrina central». En el *Movimiento de avis-*

6. F. Groth, *Die «Wiederbringung aller Dinge» im württembergischen Pietismus. Theologiegeschichtliche Studien zum eschatologischen Heilsuniversalismus württembergischer Pietisten des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1984. También el conocido himno de Paul Gerhardt resulta consolador: «Laßt fahren, liebe Brüder, was euch fehlt, was euch quält, ich bring' alles wieder» (Olvidad, hermanos lo que os falta, lo que os atormenta, yo lo restauraré todo).

vamiento de Blumhardt, asociado con los nombres de Johann Chr. Blumhardt (1805-1880) y Christoph Blumhardt (1842-1919), la reconciliación universal se convirtió en «la confesión de la esperanza»⁷. La expectación de la inmanente parusía de Cristo, las experiencias de los actuales poderes del Espíritu, patentes en las curaciones de enfermos, y la esperanza para el mundo entero: todo ello se encontraba aquí íntimamente relacionado⁸. El movimiento de Blumhardt, en Württemberg, inspiró a los «religiosos socialistas» Hermann Kutter y Leonhard Ragaz a combinar la esperanza de la llegada del reino de paz de Cristo a la tierra con la participación activa en los movimientos contemporáneos democráticos, socialistas, anticolonialistas y pacifistas durante los tiempos que precedieron al estallido de la Primera Guerra mundial. No sólo esperaban la redención final de todos los hombres, sino también la restauración de todas las cosas de la naturaleza en la nueva creación⁹.

Karl Barth tomó de la predicación de los Blumhardt la orientación futurista de los primeros tiempos de su teología¹⁰ y su tendencia ulterior al universalismo de la salvación. A través de la disputa que su antiguo adversario, Emil Brunner, mantuvo con él acerca de esta cuestión, el debate sobre la reconciliación universal o el doble resultado del juicio entró en la teología alemana reciente: «Barth sobrepasa con mucho a todos los partidarios históricos de la reconciliación universal. La Escritura no habla de la reconciliación universal, sino todo lo contrario: habla del Juicio y de un doble resultado del mismo: bienaventuranza o condenación. Por tanto, la doctrina de la reconciliación universal es la negación del

7. F. Groth, *Chiliasmus und Apokatastasishoffnung in der Reich-Gottes-Verkündigung der beiden Burkhardt*s, en M. Brecht (ed.), *Pietismus und Neuzeit* (Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus 9), Göttingen 1983, 56-116.

8. Esto lo expresa ya el conocido *Möttlinger Lied*:

Jesus ist der Siegesheld / der all seine Feind besiegt. / Jesus ist's dem alle Welt / bald zu Füßen liegt. / Jesus ist's, der kommt mit Pracht / und zum Licht führt aus der Nacht. / Daß Jesus siegt, bleibt ewig ausgemacht, / sein wird die ganze Welt.

(Jesús es el héroe victorioso / que a todos sus enemigos sojuzga. / Jesús es a quien todo el mundo pronto / a sus pies postrado rendirá pleitesía. / Jesús es quien con pompa viene / para llevarnos de las tinieblas a la luz. / Que Jesús para siempre vence, es cosa hecha, / suyo será el mundo entero).

9. Acerca de la historia y teología de la teoría de la reconciliación universal, cf. las recientes tesis de promoción, de H. Rosenau, *Allversöhnung. Ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch*, Marburg 1991, y C. Janowski, *Apokatastasis pantom-Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie*, Tübingen 1993.

10. K. Barth, *Vergangenheit und Zukunft. Friedrich Naumann und Christoph Blumhardt* (1919), en J. Moltmann (ed.), *Anfänge der dialektischen Theologie I*, München 1962, 37-49.

Juicio»¹¹. Paul Althaus intentó mediar en la disputa: «La escatología cristiana no puede renunciar a la idea de un posible doble resultado de la historia de la humanidad, a causa de la experiencia de la conciencia con respecto a Cristo». «Lo que Dios se propone con respecto a los incrédulos, es un misterio». Por tanto, teológicamente sería preciso mantener: 1) la idea y el temor de perderse eternamente; 2) la confianza en la providencia de Dios, que lo endereza todo. De ahí se sigue: 3) «Hemos de pensar en ambas ideas: en la del doble resultado y en la de la *apokatastasis*»¹². Gerhard Ebeling sigue de nuevo a Emil Brunner cuando afirma: «La Biblia habla unánimemente acerca de un doble resultado del acontecimiento final, utilizando los símbolos del cielo y del infierno... La idea de la redención universal, de la *apokatastasis pantōn*, trata de favorecer a una teoría armonizadora, sobrepasando lo que puede decirse concretamente partiendo de la situación ante Dios. Cuál será el final del mal, es algo que permanece para nosotros tan oculto como la explicación de su origen»¹³.

Antes de que dilucidemos esta cuestión desde el punto de vista bíblico y teológico, debemos tener ideas claras sobre las objeciones generales que se hacen por ambas partes:

— Si se proclama la *reconciliación universal*, no nace por ello aquella ligereza de pensamiento que afirma: ¿Para qué voy a creer y a molestarme en vivir una vida buena y justa, si al final yo y todos los seres humanos vamos a ser redimidos sin más? Si se proclama que todos los seres humanos son redimidos, entonces ¿la proclamación no se está haciendo vana a sí misma? ¿Para qué se va a proclamar lo que va a suceder de todos modos?

— Si se proclama el *doble resultado del Juicio*, entonces surge la pregunta: ¿Para qué creó Dios a los hombres, si al final la mayor parte de ellos se van a condenar y tan sólo una minoría va a ser redimida? ¿Podrá Dios aborrecer a sus propias criaturas sin aborrecerse a sí mismo? Si la bienaventuranza o la condenación dependen de la fe y de la justicia del hombre, ¿entonces no está haciendo Dios que su juicio de-

11. E. Brunner, *Dogmatik I*, Zürich 1946, 359. La última frase carece ciertamente de lógica, puesto que la reconciliación universal podría ser también el resultado del juicio.

12. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 187, 194, 195.

13. G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens I*, Tübingen 1979, 527s. De modo semejante C. H. Ratschow, art. *Eschatologie*, en TRE 10, 357: «Es obvio que el juicio únicamente tiene sentido como juicio, si por él unos entran en la gloria del reino de Dios y los otros son en cambio condenados al fuego eterno». La exigencia dualista del pensamiento requiere contrastes como Dios y demonio, cielo e infierno, felicidad y condenación, ya que lo negativo es indispensable para resaltar lo positivo. El *pathos* de la decisión lleva necesariamente consigo la división de amigo y enemigo, como exigía Carl Schmitt en su antidemocrática politología.

penda de la voluntad de los hombres, y con ello se está haciendo realmente superfluo a sí mismo?

3. Controversia en torno a la Biblia: las razones en favor y en contra de la reconciliación universal

Emil Brunner y Gerhard Ebeling habían recurrido simple y llanamente a «la Escritura» o a «la Biblia» para refutar como teoría especulativa la doctrina acerca de la reconciliación universal. De idéntica manera siguen argumentando hoy día los evangélicos conservadores y los fundamentalistas. Vamos a seguir primeramente esa argumentación «fiel a la Biblia» para ver con mayor precisión qué es lo que sostiene, pero sin hacer diferenciación entre los testimonios de la Escritura.

La expresión *apokatastasis pantōn* aparece únicamente en Hch 3, 21 y designa en este pasaje «el tiempo en que se va a establecer todo lo que Dios habló por boca de los profetas desde los tiempos antiguos». Se entiende por ello el cumplimiento de las promesas de Dios, pero no la reconciliación universal. En contraste con ello, esta se menciona literalmente en Ef 1, 10: «...a fin de reunir todas las cosas en Cristo, tanto las que están en el cielo como las que están en la tierra», y en Col 1, 20: «...y por medio de él reconciliar todas las cosas consigo mismo, habiendo hecho la paz por medio de su sangre en la cruz». En la cristología cósmica de la Carta a los efesios y de la Carta a los colosenses, no sólo todos los seres humanos y todas las criaturas terrenas, sino también los ángeles, evidentemente los desobedientes —los demás no tienen necesidad de ello— serán reconciliados por medio de Cristo y, por tanto, serán así reunidos y consumados bajo su cabeza, que es Cristo, el cual debe interpretarse aquí como la Sabiduría personificada de la creación. Lo que se entiende no es sino la restauración de todas las cosas, el retorno del universo a la forma de lo que Ireneo denominaba la *recapitulatio mundi*. También el himno a Cristo en Flp 2 termina con la visión del universo pacificado y glorificado «para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en el cielo y en la tierra y debajo de la tierra, y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios el Padre» (Flp 2, 10-11). Si Cristo llega a ser el *Pantokratōr*, entonces nada puede perderse en su Reino, todos sus enemigos serán puestos bajo sus pies (1 Cor 15, 25), para que él pueda entregar a Dios el señorío, consumado ahora como su Reino, a fin de que Dios sea «todo en todo» (1 Cor 15, 28). Acerca de un Juicio con doble resultado no se habla en absoluto en el

gran capítulo sobre la resurrección de 1 Cor 15. En consonancia con ello, Pablo establece su tipología Adán-Cristo: «Así como por el pecado de uno solo vino la condenación sobre todos los hombres, también por la justicia de uno sólo llega la justificación de la vida a todos los hombres» (Rom 5, 18). Y consecuentemente: «Así como en Adán todos mueren, también en Cristo todos serán vivificados» (1 Cor 15, 22). Este universalismo abarca a judíos y gentiles, sin suprimir las diferencias entre ellos ni reducirlos a la uniformidad: «Dios encerró a todos bajo la incredulidad, a fin de tener misericordia con todos ellos» (Rom 11, 32).

Por el contrario, acerca de un *doble resultado del Juicio* hablan los pasajes que se refieren a la fe y a la incredulidad, especialmente en el evangelio de Mateo¹⁴: Mt 7, 13s distingue entre «el camino que conduce a la vida» y «el camino que conduce a la condenación». Mt 12, 32 habla del «pecado contra el Espíritu santo», que «no se perdona ni en (el tiempo) de este mundo ni en el (tiempo del) mundo venidero». En Mc 16, 16 se dice: «El que cree y es bautizado será salvo, pero el que no cree será condenado». Mt 25 narra la parábola de «las vírgenes prudentes y de las vírgenes necias», y ofrece luego la visión del gran Juicio efectuado por el Hijo del hombre (Mt 25, 31-46). A los que han sido situados a la izquierda, les dice el Hijo del hombre, Juez del mundo: «Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles». A los que han sido situados a su derecha, les dice: «Venid, benditos de mi Padre, heredad el Reino preparado para vosotros desde el comienzo del mundo». La decisión se toma según lo que cada uno haya hecho en favor de los pobres y hambrientos, porque, como dice el Juez del mundo, «lo que hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis». También Mc 9, 45 habla del «infierno» y Mc 9, 48 habla del «fuego eterno». Según Lc 16, 23, el hombre rico va «al infierno y al tormento», mientras que el pobre Lázaro se halla «en el seno de Abrahán». El evangelio de Juan identifica la fe con la vida eterna y la incredulidad con la condenación: «El que cree en el Hijo tiene la vida eterna. El que no cree en el Hijo no verá la vida, sino que la ira de Dios permanece sobre él» (Jn 3, 36). El que no cree «se pierde» (Jn 3, 16). También Pablo conoce el hecho de perderse (*apoleia*) en Flp 3, 19; 1 Cor 1, 18; 2 Cor 2, 15 y *passim*.

Por consiguiente, la reconciliación universal y el doble resultado del Juicio son ideas que se hallan, ambas, bien atestiguadas bíblica-

mente. Sobre el terreno de «la Escritura», la decisión no puede recaer en favor de ninguna de las dos partes. Si se presupone que la Escritura no se contradice a sí misma, porque la Palabra de Dios, atestiguada por ella, está exenta de error, entonces habrá que intentar resolver la contradicción en favor de la una o de la otra parte.

Comencemos por la *solución en favor del sentido de la primera tesis*: hay, desde luego, condenación. Pero ¿es una condenación eterna? El término griego *aiōnios*, lo mismo que el término hebreo *'ôlām*, significa tiempo sin final fijado, tiempo prolongado, pero no «eterno» en el sentido absoluto y atemporal de la metafísica griega. Por consiguiente, existe el plural *'ôlāmîm* o *aiōnes*, que no puede referirse a una eternidad atemporal, porque esta se expresa únicamente en número singular. Si la condenación y los tormentos del infierno son «eternos», entonces son eónicos, de larga duración o correspondientes a los tiempos del final. Tan sólo Dios es «eterno» en sentido absoluto e «infinito» en sentido cualitativo. Según Mc 9, 49, el «fuego del infierno» es un «fuego purificador», es decir, un castigo educador. La bienaventuranza y la condenación, según Mt 25, son asimétricas: para los benditos, el Reino está preparado «desde el comienzo del mundo». Pero para los condenados el fuego no está preparado «desde el comienzo del mundo», y por consiguiente no tiene por qué durar tampoco hasta el fin del mundo. Del «ir a la perdición», Pablo y Juan hablan únicamente en tiempo presente, no en futuro. Por tanto, los incrédulos son dados por «perdidos» temporal y escatológicamente, pero no para toda la eternidad. De ahí se puede sacar la conclusión con *Walter Michaelis*: lo que se dice acerca del Juicio, la condenación y «la muerte eterna», se entiende en sentido escatológico y eónico, pero no en sentido «eterno». Porque lo escatológico es lo penúltimo en el horizonte de lo último. Lo último dice así: «He aquí que yo hago *nuevas* todas las cosas» (Ap 21, 5). En la nueva creación del cielo y de la tierra, la muerte no existirá ya, ni «la muerte natural» ni «la muerte del pecado» ni «la muerte eterna». «Por muy intensa o muy débilmente que se halle atestiguada la reconciliación universal, ella es la única información que la Escritura nos da sobre la meta suprema y última del plan salvífico de Dios»¹⁵.

Trataremos ahora de la *solución en favor del sentido de la segunda tesis*: Dios quiere ayudar, ciertamente, a todos los hombres. Pero ¿dejan todos realmente que se les ayude? El mensaje bíblico es la proclamación del evangelio con el fin de que se logre la fe, pero no es una

14. Cf. U. Luz, *El evangelio según san Mateo*, Salamanca (vol. I) 2001, (vol. II) 2001.

15. W. Michaelis, *Die Versöhnung des Alls. Die frohe Botschaft von der Gnade Gottes*, Bern 1950, 151.

teoría acerca del plan divino de salvación en la historia del mundo y acerca de su posible final. Es preciso decidirse; no hay que andar con especulaciones. Sin embargo, si uno se anda con especulaciones, entonces habrá que preguntar si la gracia de Dios sigue siendo gratuita, si al fin de cuentas todos los hombres habrán de salvarse. ¿No llegará entonces a ser superflua la decisión en favor de la fe? La «reconciliación universal» convierte la gracia de Dios en una gracia barata. Impone ataduras a la libertad de Dios. Disipa el carácter definitivo de la decisión de la fe. Ahora bien, «el hombre muere una sola vez y luego viene el juicio» (Heb 9, 27). Si el llegar a ser bienaventurado está vinculado a la fe, entonces todos los enunciados universales del Nuevo Testamento han de relacionarse con la buena intención salvífica de Dios, pero no con el resultado de la historia. Lo que se quiere dar a entender es la posibilidad de la redención, no la realidad efectiva de la misma. Es verdad que el término *aiōnios* no designa la absoluta eternidad de Dios, pero sí el carácter irrevocable de la decisión de la fe y de la incredulidad. De la experiencia de la fe de hallarse en la presencia del llamamiento a decidirse «ante Dios», se sigue el carácter definitivo de la decisión humana. Por eso, «el doble resultado del Juicio» es la última palabra del Juicio universal.

4. Los argumentos teológicos en favor de la reconciliación universal y en favor del doble resultado del Juicio

En la segunda fase de la investigación indagaremos los argumentos teológicos en favor de cada una de las partes.

Contra un doble resultado del Juicio habla la experiencia de que la gracia de Dios es más poderosa que el pecado humano. «Pero allá donde fue poderoso el pecado, la gracia de Dios ha llegado a ser mucho más poderosa todavía» (Rom 5, 20). En Dios mismo el amor tiene un peso mayor que la ira, porque Dios se encoleriza por el pecado humano no a pesar de que ama a los hombres, sino precisamente porque los ama. Él dice «¡no!» al pecado, porque dice «¡sí!» al pecador. Él dice un «¡no!» temporal, porque en la eternidad ha dicho «¡sí!» al hombre como criatura suya e imagen y semejanza de Dios. Él juzga los pecados del mundo para salvar al mundo. «Dios mata para vivificar de nuevo. Él hace descender al infierno y hace salir de él» (1 Sm 2, 6). No su ira, sino su gracia dura eternamente: «Su ira dura un instante, pero su gracia dura toda la vida» (Sal 30, 6). Dios aborrece el pecado, pero no al pecador; Dios ama al pecador, pero no al pecado

(Agustín). El juicio de Dios establece una separación entre el pecado y la persona; condena el pecado, pero absuelve a la persona del pecador. La ira con la que el Dios justo condena la injusticia por la cual los hombres y este mundo se precipitan a la desgracia, no es sino la expresión de su apasionado amor. De ahí se sigue, en lo que respecta a nuestro problema, que el particularismo histórico de la elección y de la reprobación divinas tiene que estar al servicio del universalismo de la salvación. El divino «Juicio final» no tiene un «doble resultado», sino que está al servicio de la imposición universal de la justicia divina para la nueva creación de todas las cosas. De la preponderancia de la gracia de Dios sobre su ira se sigue que el Juicio universal y la reconciliación del universo no son términos opuestos. La reconciliación del universo acontece por medio del Juicio universal, en el que Dios manifiesta su justicia restauradora y justificante para congregar a todos y para congregarlo todo en el Reino de su gloria.

En contra de *la doctrina de la reconciliación universal* habla el hecho de que el Dios reconciliador y justificador, cualquiera que sea la manera en que trate con las otras criaturas, a los hombres los quiere salvar indudablemente por medio de la fe. «El poder superior de la gracia» de Dios no es una fuerza del destino ni es un poder de coerción que determine lo que ha de ser de los hombres, sino que es la fuerza del amor, que llama a los hombres a la fe por medio del evangelio y los atrae para que ellos tomen una libre decisión. No sobreponiéndose a ellos, sino convenciéndolos, es como Dios salva a los hombres. Es evidente que, en Cristo y por medio del evangelio, Dios desciende tanto hasta los hombres que hace que su propia voluntad salvífica dependa de la decisión que ellos adopten con respecto a la fe. Él se humilla tanto que deja su gloria en las manos de los hombres. Dios depende evidentemente de la reciprocidad, porque él respeta la libre decisión de los hombres, su fe y también su incredulidad, y da a cada hombre en el «Juicio final» según él haya creído o no. Esto no tiene nada que ver con la venganza o con el sadismo: «A cada uno lo suyo», lo que él o ella hayan elegido para sí mismos: a los creyentes, la salvación; a los incrédulos, la condenación. La doctrina de la reconciliación universal no toma la decisión de la fe tan en serio como Dios mismo la toma, cuando él quiere salvar a los hombres «por medio de la loca predicación de la cruz». Si la doctrina de la reconciliación universal acentúa la plenitud de la salvación divina, vemos que la doctrina del doble resultado del Juicio hace resaltar la reciprocidad (*mutualidad*) existente entre la salvación de Dios y la fe de los hombres.

Con ello la cuestión acerca de «la reconciliación universal o del doble resultado del Juicio» adquiere su máxima intensidad en la relación

existente entre la decisión divina y la decisión humana. La doctrina acerca de la reconciliación universal expresa una confianza ilimitada en Dios: lo que él quiere es capaz de llevarlo a cabo y lo lleva efectivamente a cabo. Quiere él que se ayude a todos los hombres, entonces él ayudará también finalmente a todos los hombres. La doctrina acerca del doble resultado del Juicio expresa una enorme confianza de los hombres en sí mismos: si la decisión de la fe o de la incredulidad tiene significación para la eternidad, entonces el destino eterno, la bienaventuranza o la condenación, se hallan en manos de los hombres. En el fondo, depende de la conducta de los hombres lo que vaya a ser de ellos en la eternidad. La función de Dios queda reducida a la oferta de la salvación en el evangelio y a la comprobación –en el Juicio final– de si se ha aceptado o se ha rechazado esa oferta. Cristo se convierte en el Salvador de una persona únicamente cuando esa persona le «ha aceptado» en la fe. Por consiguiente, la aceptación en la fe es lo que hace que Cristo sea el Salvador de esa persona. Ahora bien, en el fondo, los hombres ¿no se salvan o no se condenan a sí mismos? La doctrina acerca del doble resultado del Juicio es una doctrina relativamente moderna en comparación con la doctrina acerca de la reconciliación universal. Se ajusta a los tiempos modernos, en los que el hombre cree que él es la medida de todas las cosas y el centro del mundo, y que todo depende de su propia decisión. Pero ¿de qué clase de ser humano se trata? Los niños que mueren prematuramente o las personas con graves discapacidades ¿pueden decidirse en favor de la fe? ¿Son salvados o se pierden?

¿Quién adopta la decisión acerca de la salvación de los hombres que se pierden y dónde se adopta esa decisión? Cualquier teólogo cristiano responderá: *Dios* decide acerca de la persona y de su salvación, porque de lo contrario no hay certeza alguna de la salvación. «Si Dios está por nosotros, ¿quién podrá estar contra nosotros...?» (Rom 8, 31s). Habrá que añadir: ¡ni siquiera podremos estarlo nosotros mismos! Dios está «por nosotros»: eso se decidió de una vez para siempre en la entrega y en la resurrección de Cristo. No sólo a unos cuantos elegidos, sino al «cosmos» reconcilió Dios consigo mismo (2 Cor 5, 19). Dios ha amado no sólo a los creyentes, sino «al mundo» (Jn 3, 16). El gran giro de la perdición a la salvación se produjo en el Gólgota, y no primeramente en la hora de nuestra decisión de creer o de nuestra conversión. La fe es la experiencia personal y la recepción de ese giro, pero no es el giro mismo. No es mi fe la que me proporciona salvación, sino que es la salvación la que crea en mí fe. Si la bienaventuranza y la condenación fueran consecuencias de la fe o de la incredulidad humanas, entonces Dios sería superfluo, la «conexión entre lo que se hace y los resultados de lo que se hace» y la ley del *karma*

bastarían para establecer la conexión. Si, incluso en lo que respecta a la eternidad, el hombre fuera el forjador de su propio destino y su propio sepulturero, entonces sería su propio dios. Tan sólo cuando se distingue cualitativamente entre Dios y el hombre, entonces pueden valorarse y respetarse la decisión de Dios y la decisión del hombre. La decisión de Dios «por nosotros» y nuestras decisiones en favor de la fe o de la incredulidad no se sitúan en el mismo plano, como tampoco se hallan en el mismo plano la eternidad y el tiempo. Mediríamos a Dios y al hombre con la misma vara si preguntáramos: ¿qué es y cuánto es lo que Dios ha de hacer para la salvación de los hombres? ¿Y qué es y cuánto es lo que el hombre ha de hacer para ello? El situar en el mismo plano a Dios y al hombre significa humanizar a Dios y divinizar al hombre. El esquema, utilizado a menudo, de «la oferta y la aceptación» sitúa a la gracia de Dios y a la decisión humana en uno de esos planos iguales. El lema trivial «La Iglesia en oferta»¹⁶ convierte a Dios en el proveedor de una mercancía ofrecida a bajo precio en el supermercado religioso de esta sociedad, la cual se halla camino de la «globalización del comercio de todas las cosas». «El cliente» sería también en ese caso un «rey» que estuviera por encima de Dios.

5. ¿Doble predestinación u oferta universal de la gracia de Dios?

En teología, a las cuestiones acerca del final suele responderse muchas veces con los presupuestos relativos al principio. Por eso, no es de extrañar que la cuestión acerca de un «doble resultado del Juicio» sea estudiada de la manera más extensa en la doctrina sobre la predestinación, de la teología de las Iglesias reformadas. Expondremos las diferentes respuestas.

1. *Particularismus verus*. Según la ortodoxia reformada, tal como fue enseñada por Beza y por Gomarus, fijada en los *Cánones de Dort* en 1628 y fundamentada en la *Sinopsis de Leiden* en 1628, Dios, con anterioridad a la creación del mundo, decidió elegir en Cristo a algunas personas y rechazar a otras a causa de sus pecados, a fin de manifestar en unos «vasos» su gracia sin límites y en los otros «vasos» su justa ira. Ambas clases de «vasos» se hallan al servicio de la glorificación de Dios¹⁷. Ahora bien, como en la historia se halla oculto quién

16. Este fue el lema del sinodo de la EKD en 1993.

17. Cf. el fenomenal esquema de Theodor von Beza, «*Summa totius Christianismi*», en H. Heppel-E. Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchen 1958, 119.

se encuentra entre los elegidos y quién entre los réprobos, Dios ordena que se proclame el evangelio a todos los hombres. En los creyentes se manifiesta históricamente su elección; en los incrédulos, su reprobación. En el Juicio final se manifestarán definitivamente los elegidos y los réprobos, porque entonces aparecerán públicamente a la luz del día la gracia y la ira de Dios. Por eso, forma parte de la verdadera fe la «*perseverantia usque ad finem*», y forma parte de la verdadera incredulidad el correspondiente endurecimiento hasta el final.

Según esta doctrina supralapsaria de la predestinación, la decisión de Dios sobre la salvación y la perdición de los hombres no se manifiesta ya en Cristo ni tampoco en el evangelio, sino que provisionalmente se manifiesta en la fe y en la incredulidad históricas, pero de manera definitiva se manifestará tan sólo en el Juicio final. «La experiencia enseña», había argumentado ya *Calvino*, que el mismo evangelio muestra un doble efecto: en unos suscita la fe y en otros la incredulidad, y divide por tanto a los hombres por medio de la decisión relativa a la fe. En esta división se manifiesta el propósito eterno de Dios y el doble resultado del Juicio final, porque, como enseñaba Aristóteles, lo último en la ejecución es siempre lo primero en el propósito. Según esta doctrina acerca de la *praedestinatio gemina*, Dios no quiere en absoluto que se ayude a todos los hombres ni que todo sea creado nuevo; él creó únicamente a los hombres para tener «*vassos*», a fin de manifestar su gracia y su ira, y de glorificarse a sí mismo de esta manera opuesta.

La razón más profunda de esta estremecedora doctrina de la predestinación no reside en absoluto en la teología, sino en la *estética*: los opuestos constituyen la simetría en el arte. Mediante las antítesis se realzan la claridad y la belleza en Dios y en los hombres. Tal es el aristotélico *teorema de la yuxtaposición*, que Agustín introdujo en la teología: «Por disposición de Dios, la belleza del mundo se realza por medio de los opuestos. Dios no habría creado verdaderamente a ningún hombre, y menos aún a ningún ángel, cuya futura maldad él conocía de antemano, si Dios no hubiera sabido igualmente cómo se iba a servir de ella para utilidad del bien, a fin de ornamentar así el orden del mundo, lo mismo que se adorna un poema por medio de antítesis. Los que llamamos antítesis, son los más bonitos ornatos del lenguaje... Por tanto, así como esos opuestos, antitéticos recíprocamente, constituyen la belleza del estilo, de igual manera la belleza del mundo se establece mediante la contraposición de opuestos... Porque así como una pintura lleva en el lugar adecuado las sombras oscuras, así también la totalidad de las cosas, si las sabemos contemplar rectamente, son bellas incluso con los pecados, aunque

los pecadores, si se les considera a ellos por sí solos, desfiguran con su fealdad el cuadro»¹⁸.

Si la estética de la yuxtaposición es el motivo interno de la doctrina acerca de la doble predestinación, entonces esta es en verdad una doctrina acerca del universalismo de la glorificación, y permite la siguiente posibilidad de escuchar en el «no» el «sí» divino: en la glorificación de Dios únicamente reside la salvación de las criaturas. Si yo, por la incredulidad, me convierto en el vaso de la ira divina y Dios se glorifica mediante la ira hacia mí, entonces yo también, como réprobo, estoy al servicio de la glorificación de Dios y me hallo de manera negativa en la salvación. ¡Una argumentación, verdaderamente propia de Dostoyevsky, de la *resignatio ad infernum*!¹⁹

2. *Universalismus hypotheticus*. Esta teoría la desarrolló el teólogo reformado *Moyse Amyraut* durante el siglo XVII, en Saumur, en la Escuela superior de teología de los hugonotes²⁰. Tomó de Calvino la idea acerca de la *electio generalis*, según la cual Dios destinó el evangelio para todos los hombres, es decir, determinó que todos los hombres oyeron su palabra divina, aunque él prevé que sólo unos pocos van a creer y quiere salvar únicamente a los que creen. La predicación universal del evangelio es un *universalismus hypotheticus*, porque el evangelio sólo puede salvar condicionadamente, es decir, a condición de que uno crea. En el Juicio final se manifestará el particularismo eterno de la elección y de la reprobación divinas. Por consiguiente, es universal la buena intención de Dios, pero es particular el resultado de la historia, como lo demuestra el doble efecto del evangelio en los creyentes y en los incrédulos, incluso ya en la historia de la proclamación universal.

3. *Universalismus verus*. Esta teoría se encuentra en el teólogo reformado *Friedrich Schleiermacher*²¹. Él lo ve todo exactamente a la inversa: es condicional el particularismo de la elección divina de los creyentes, es incondicional el universalismo de la salvación. El camino histórico hacia la salvación pasa por la elección y la reprobación divinas, pero la meta escatológica es la salvación universal. Dios *quiere* salvar a todos; tal es el propósito divino. Dios *puede* salvar a todos; tal

18. Agustín de Hipona, *De Civ. XI*, 18 y 21. Agradezco esta cita e información a la tesis de C. Janowski, *Apokatastasis pantom*, 30.

19. También el joven M. Lutero echa mano de esta doctrina mística de la *resignatio ad infernum*, para salvarse mediante la coincidencia con la voluntad damnatoria de Dios, en las preelecciones de la carta a los Romanos 1515-1516. Cf. M. Lutero, *Werke in Auswahl* V, Berlin 1933, 271-279.

20. J. Molmann, *Prädestination und Heilsgeschichte bei Moyse Amyraut*: ZKG 4, III, 65, 3, 270-303.

21. F. Schleiermacher, *Über die Lehre von der Erwählung* (1819).

es su esencia eterna. Dios *salvará* a todos; tal es la consumación de su propósito. La experiencia histórica muestra que Dios repreba para elegir, que él lleva al infierno para salvar, que él permite que la gente se pierda para congregar a todos. Dios permite temporalmente la incredulidad, pero su gracia es, al final, «irresistible». Contra el amor divino el hombre no puede mantener eternamente su incredulidad²².

4. *Universalismo abierto*. La nueva versión de la doctrina de la predestinación, expuesta por Karl Barth, condujo a una nueva perspectiva escatológica²³. Antes de que Dios elija o repreube a los hombres, se determina a sí mismo como el creador, el reconciliador y el redentor del hombre. La predestinación es primeramente autodeterminación de Dios, antes de convertirse en determinación de los hombres. Por eso, el «propósito eterno» de Dios es universal. Este propósito llega a ser manifiesto para los hombres en Cristo, en quien «Dios, en su gracia gratuita, se determina a sí mismo en favor del hombre pecador, y determina al hombre pecador para que sea para Él. Por consiguiente, Dios carga sobre sí mismo la reprobación del hombre con todas sus consecuencias, y elige al hombre para que participe en su gloria eterna»²⁴. Puesto que esta autodeterminación divina ha acontecido en la eternidad, esta predestinación de Dios debe entenderse en sentido supralapsario. Puesto que Dios, en Cristo crucificado, asumió sobre sí la reprobación de los hombres pecadores, a fin de darles su gracia, vemos que esa predestinación cristológica debe entenderse como «doble predestinación». Hay reprobación y hay un réprobo: Cristo, quien en la cruz se hizo por nosotros pecado y maldición, como dice Pablo, para que nosotros fuéramos salvos. Por la resurrección de Cristo se hace manifiesta

22. J. A. T. Robinson, *In The End God*, New York 1968, cap. 11: «All in All», 119ss, ve el problema de la universalidad en la confrontación entre la libertad humana y el amor divino. La libertad humana se encuentra ante la alternativa de cielo o infierno, mientras el amor divino debe conquistar el mundo, si no Dios no sería Dios. «Hell, so limitless to the man who has chosen it, is still bounded by the ‘nevertheless’ of divine love. And that love must win» (132). Ciento que cita la poesía del «amor fundente» de Charles Wesley:

I yield, I yield,
I can hold out no more;
I sink by dying love compelled
To own thee conqueror!

Pero lo que realmente convence es la legendaria frase de *Orígenes*, según el cual Cristo va a colgar de la cruz mientras quede un pecador en el infierno. Si Dios lo será al fin todo en todos no es porque el amor de Dios vaya a superar aun al último impío, sino porque la sombra de la cruz de Cristo disolverá el infierno.

23. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/2, Zürich 1942.

24. *Ibid.*, § 33, 101ss.

la superación de la reprobación universal mediante la elección que se aplica de manera igualmente universal a todos los seres humanos. La predestinación no significa simetría del «sí» y del «no», del elegir y del reprobar, sino que significa la asimetría de un «sí» que brota de la negación del «no». Puesto que Cristo cargó en la cruz con «los pecados del mundo» y con toda la reprobación, todos los hombres se hallan «objetivamente» reconciliados en Cristo, sépanlo ellos o no. Por medio de la fe, ellos se experimentan a sí mismos como «subjetivamente» reconciliados. De ahí se sigue que un cristiano sólo puede contemplar a otros seres humanos como reconciliados en Cristo. No puede él tomar la incredulidad de los demás hombres más en serio que el hecho de que estén reconciliados con Dios. Sólo puede creer siempre en la fe de la otra persona²⁵.

Las ideas fundamentales de esta doctrina acerca de la universal elección por la gracia se encuentran ya en *Christoph Blumhardt*, que se defendió tenazmente contra la compulsión a la simetría en esta cuestión: «Dicen: ‘Si no hay tormento eterno, entonces no hay tampoco bienaventuranza eterna’. ¡Como si el bien y el mal se hallaran a la par! Precisamente porque el bien es eterno, el mal no puede ser eterno; puesto que la salvación de Dios es eterna, la desdicha no puede ser nunca eterna... Puesto que la salvación es de Dios, cesará todo lo que no sea salvación»²⁶. De ahí se sigue prácticamente: «Mi padre me escribió una vez diciéndome que yo debía seguir la norma, adondequiera que fuere o dondequiera que estuviere, de considerar a cada ser humano como creyente, a no dudar nunca de ello, a no hablar nunca con esa persona de una manera diferente. Esto despertó un eco en mi alma. Cuando llega un mameluco, yo lo considero como creyente, no reconozco nunca que una persona sea incrédula... Todo ser humano cree, porque Dios cree»²⁷.

De la nueva versión que ofrece Barth de la doctrina de la predestinación se sigue un *universalismo abierto* de la salvación. No existe por principio un particularismo ni tampoco un universalismo automático. Los creyentes esperan que haya una «pluralidad abierta de elegidos» y aguardan la reconciliación universal a causa de Cristo en «la confesión de la esperanza»²⁸. La certeza de su esperanza no es menor que la certeza de su fe; es la otra faceta de su certeza de Cristo.

25. *Ibid.*, 325.

26. C. Blumhardt, *Ansprachen, Predigten, reden, Briefe: 1865-1917*, editado por J. Harder, Neukirchen 1978, 134s.

27. *Ibid.*, 133.

28. *Ibid.*, 130s.

6. El descenso de Cristo a los infiernos y la restauración de todas las cosas

Si seguimos el método de dar respuestas cristológicas a las preguntas escatológicas, entonces no tenemos que otear en la lejanía si queremos medir la amplitud de la esperanza cristiana, sino que hemos de sumergirnos en la profundidad de la muerte de Cristo en la cruz del Gólgota. Tan sólo allí encontraremos la certeza de la reconciliación sin límites y la verdadera razón para la esperanza en «la restauración de todas las cosas», la reconciliación universal y la nueva creación del mundo para el Reino eterno. El que comprenda lo que Cristo sufrió al sentirse abandonado por Dios, entenderá lo que, en virtud de la resurrección de Cristo, se manifiesta en su señorío actual y en su futuro «para juzgar a los vivos y a los muertos». En el Crucificado reconocemos al *Juez del Juicio final*, un Juez que llegó a ser, él mismo, el Ejecutado en favor de los acusados, en representación de ellos y para beneficio de ellos. Por eso, en el Juicio final aguardamos que ocupe el tribunal aquél Jesús que fue crucificado por la reconciliación del mundo, y no otro juez. Aquel que en la historia de Cristo ha experimentado la justicia de Dios, que hace justicia a quienes sufren injusticia y que justifica a los impíos, ese tal sabe muy bien qué justicia ha de restaurar –en el Juicio final– a este mundo arruinado y ha de enderezar de nuevo todas las cosas: no es la justicia retributiva *–suum cuique* (Ulpiano)–, que retribuye a los malos con mal y a los buenos con bien, sino la justicia que hace justos, la justicia enderezadora y justificadora del Dios de Abrahán, del Padre de Jesucristo²⁹. Por eso, el Juicio final escatológico no es un prototipo de los tribunales de justicia imperiales o reales. Se trata de Dios y de su justicia creadora, y ésta se diferencia totalmente de nuestras formas terrenas de justicia. El denominado «Juicio final» no es otra cosa que la manifestación universal de Jesucristo y la consumación de su obra redentora. En el «Juicio» del Cristo crucificado no se aplican los castigos de ningún código de derecho penal. No se imponen penas de muerte eterna. La definitiva difusión de la justicia divina que hace justos se halla al servicio del reino eterno de Dios, no de la final restauración de un orden divino del mundo, de un orden que haya sido quebrantado. El Juicio final no

29. Sobre la diferencia entre el concepto romano y el bíblico de justicia, cf. el art. *sdq*, en E. Jenni (ed.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testamente* II, 507-523 (versión cast.: *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Madrid 1978); y G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, 461: «el concepto de una *sdaga* punitiva no puede probarse, sería una *contradiccio in adjecto*». Debe entenderse, especialmente en Sal 30, 1: «Sálvame, mediante tu justicia».

es un final, sino el comienzo. Su meta es la restauración de todas las cosas en orden a la edificación del reino eterno de Dios³⁰.

La doctrina *cristiana* acerca de la restauración de todas las cosas no niega ni la condenación ni el infierno, sino todo lo contrario: parte de que Cristo, en su pasión y muerte, sufrió por la reconciliación del mundo el infierno real y total del abandono divino, y experimentó por nosotros la real y total condenación del pecado. Ahí reside precisamente la razón divina para la reconciliación del universo. No el sueño optimista de una humanidad purificada, sino el descenso de Cristo a los infiernos fundamenta la confianza de que nada se pierde y de que todo es restaurado y congregado en el reino eterno de Dios. *La verdadera fundamentación cristiana de la esperanza en la reconciliación universal es la teología de la cruz, y la única consecuencia realista de la teología de la cruz es la restauración de todas las cosas.*

Para explicar esto, recurro a la doctrina de Lutero acerca del descenso de Cristo a los infiernos. En sus *meditaciones*, el joven monje Lutero se ejercitó a sí mismo en luchar contra profundas tentaciones, tal como *Gabriel Biel* las había descrito y propuesto. La primera tentación es la *tentatio de indignitate*: «Yo, que soy una persona indigna, ¿soy digno de la gracia de Dios? ¿Cómo seré justo ante Dios?». La segunda tentación es la *tentatio de particularitate*: «Son muy pocos los escogidos. ¿No seré yo uno de los reprobos?». En su tentación acerca de la predestinación, *Johannes von Staupitz*, vicario general de la orden de San Agustín, a la que Lutero pertenecía, le aconsejó: «Si vis disputare de praedestinatione, incipe a vulneribus Christi, tunc cessabit simul omnis disputatio de praedestinatione»³¹. Lutero siguió este consejo durante toda su vida. Todavía en el año 1542 se decía: «¿Por qué te atormentas con tales especulaciones? ¡Mira las llagas de Cristo! ¡En ellas quedó asegurada tu elección!»³². ¿Por qué? Pues porque Cristo, en su abandono cuando estaba clavado en la cruz, sufrió vica-

30. P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, Tübingen 1992, 326; 308: «En Is 25... y Dan 7 resulta fácil de ver con toda claridad que el juicio final no es ningún objetivo por sí mismo, sino que por encima del acto judicial tiene un valor indicativo positivo: la soberanía y el derecho divinos se deben abrir paso definitivamente, Israel debe librarse de sus oprimidores, la muerte ha de ser aniquilada y debe fundarse la comunidad de salvación mesiánica». También Pablo considera característico del juicio el que «no es un acto de venganza sino el acontecimiento, y por cierto el acontecimiento anhelado, de la implantación definitiva de la salvadora justicia divina frente a todas las fuerzas del mal».

31. «Si pretendes discutir sobre la predestinación, comienza por las llagas de Cristo. Entonces cesará simultáneamente toda discusión acerca de la predestinación». Cf. E. Wolf, *Staupitz und Luther*, Berlin 1927. E. Vogelsang, *Der angefochtene Christus bei Luther*, Berlin 1932, en especial 30ss: *Die Anfechtung der Erwählung und die Hölle*.

32. M. Lutero, *Tischreden* I, 1017.

riamente por nosotros todos los tormentos del infierno, de la reprobación divina y de la muerte eterna, y los sufrió en representación nuestra y en beneficio nuestro. El Cristo que moría en la cruz era el más tentado y el más profundamente reprobado de todos los seres humanos. Puesto que él sufrió en su propio cuerpo nuestra reprobación, nosotros reconocemos en sus llagas nuestra elección por gracia.

¿Cuando sufrió Cristo el infierno por nosotros y de qué infierno se trata? Lutero habla del descenso de Cristo a los infiernos *antes de su muerte física en la cruz, no después de ella*. Esto es nuevo con respecto a la tradición³³. Calvin le siguió en esta doctrina³⁴. El abandono de Cristo entre Getsemaní y el Gólgota es el abandono de un condenado por toda la eternidad. La oración, no escuchada, en Getsemaní proporcionó a Cristo tormentos infernales. Por eso, caían de él gotas de sudor y sangre sobre la tierra³⁵. Él llegó a estar *in gehenna et in inferno*³⁶. Cuando Cristo estaba muriendo en la cruz, no sólo experimentó la ira de Dios sobre el mundo impío, sino también «*futuram iram, el futuro infierno*»³⁷. Cristo, después de su muerte, ¿descendió entonces a la morada de los muertos, para predicar a los espíritus que se hallaban allí en prisión, tal como afirmaba la tradición teológica, siguiendo el credo apostólico? Lutero no creía que el infierno fuera «un lugar especial»³⁸. No sería *un lugar en ninguna parte del mundo*, tampoco un lugar del mundo del abismo, sino una *experiencia existencial*, la experiencia de la ira y de la maldición de Dios sobre el pecado y sobre el ser impío. Ese «infierno» lo sufrió Cristo en la cruz, para reconciliar con Dios a ese mundo condenado. Lutero sigue de este modo a Pablo, para quien Cristo, según 2 Cor 5, 21, «se hizo pecado» por nuestra reconciliación, y según Gal 3, 13, llegó incluso a hacerse «maldición en favor nuestro». Estos son los verdaderos «dolores de la muerte» (Hch 2, 24), que Dios eliminó mediante la resurrección de Cristo de entre los muertos.

En cuanto a la concepción de que el infierno no es un lugar apartado, sino una experiencia existencial, los teólogos protestantes recientes

33. Acerca de la teología del descenso a los infiernos en general, cf. W. Maas, *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi*, Einsiedeln 1979; H. U. v. Balthasar, *Abstieg zur Hölle* (ThQ 150), 1970, 193-201; Id., *Mysterium Paschale*, en *Mysterium Salutis* III, 2, Madrid 1972, 237-265: «La ida al reino de los muertos»; H. Vorgrimler, *Geschichte der Hölle*, München 1993; J. L. Walls, *Hell. The Logic of Damnation*, Notre Dame-London 1992.

34. Calvin, *Inst. II*, 16, 10.

35. M. Lutero, *Genesisvorlesung*, 1544.

36. Id., WA 44, 523.

37. Id., WA 46, 312.

38. Id., WA 19, 225.

siguen en este punto a Lutero y a Calvin. Para *Karl Barth*, la idea del «descenso de Cristo a los infiernos» es «la explicación interna de lo que sucedió externamente en la muerte y sepultura»³⁹. Según *Paul Althaus*, Jesús «en su muerte sufrió también el infierno, a saber, la tentación satánica de verse abandonado por Dios, y la superó por nosotros, al seguir siendo incluso entonces el Hijo»⁴⁰. *Wolfhart Pannenberg* piensa que «el descenso de Cristo a los infiernos» es una manera de «expresar el significado universal de la muerte vicaria de Jesús, una muerte bajo maldición»⁴¹. Yo mismo dije: «Tan sólo cuando toda la desgracia, el abandono de Dios, la muerte absoluta, la maldición infinita de la condenación y el hundirse en la nada quedan suprimidos en Dios mismo, entonces la comunión con ese Dios es la salvación eterna, el gozo infinito, la indestructible elección y la vida divina»⁴².

Por consiguiente, *el descenso de Cristo a los infiernos* significa: «Incluso en la experiencia del infierno, Tú estás allí» (Sal 139, 8).

El descenso de Cristo a los infiernos significa: tú padeciste por nosotros la experiencia del infierno, a fin de estar junto a nosotros en nuestras experiencias del infierno.

El descenso de Cristo a los infiernos significa finalmente: el infierno y la muerte han quedado suprimidos en Dios: «La muerte ha sido absorbida en la victoria. Muerte, ¿dónde está tu victoria? Muerte, ¿dónde está tu aguijón? Demos gracias a Dios, quien nos da la victoria por medio de nuestro Señor Jesucristo» (1 Cor 15, 54s.57).

En su conmovedor *Sermón sobre la preparación para la muerte*, del año 1519, Lutero expone las siguientes ideas: «Tienes que contemplar el infierno y la eternidad de la pena e igualmente la elección no en ti, no en ella misma, no en aquellos que son condenados, y no debes afligirte por las muchas personas en todo el mundo que no han sido elegidas... Contempla la imagen celestial de Cristo, que por ti descendió a los infiernos y fue abandonado por Dios como quien está condenado eternamente, cuando dijo en la cruz: ‘¡Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?’». Mira, en esa imagen ha quedado superado tu infierno y tu incierta elección ha llegado a ser cierta... Búscate únicamente en Cristo y no en ti mismo, y de este modo te encontrarás eternamente en él»⁴³.

39. K. Barth, *Dogmatik im Grundriss im Anschluß an das apostolische Glaubensbekenntnis*, Stuttgart 1947, 126s (versión cast.: *Un esbozo de dogmática*, Santander 2000).

40. P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 1962, 485.

41. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974, 335.

42. J. Moltmann, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, Salamanca 1975, 342s.

43. M. Lutero, WA 2, 685-697, especialmente 691.

Hans Urs von Balthasar, siguiendo el espíritu de Orígenes, realizó el intento de compaginar la seguridad de la salvación universal, mantenida por los padres de la Iglesia oriental, con la acentuación emocional de la libertad, que es propia de la teología de la Iglesia occidental. Y lo hizo mediante una profunda doctrina acerca del «descenso de Cristo a los infiernos». El impío es abandonado por Dios y, en este sentido, es «condenado». Experimenta el «infierno», elegido por él mismo. Sin embargo, «el descenso de Cristo a los infiernos» significa que Cristo, incluso en el infierno de esa persona, es su compañero y hermano. Tal es «la solidaridad del Cristo muerto con los muertos»: «De esta forma, Cristo perturba la soledad absoluta a la que tiende el pecador; el pecador, que –alejado de Dios– quiere ser ‘condenado’, vuelve a encontrar en su soledad a Dios, pero encuentra a Dios en la absoluta impotencia del amor, a un Dios que imprevisiblemente se solidariza en el ‘no-tiempo’ con el que se está condenando a sí mismo»⁴⁴. Balthasar denomina a esto «la experiencia de Cristo en el Sábado de pascua», cuando él, abandonado por el Padre, desciende a los infiernos, porque Cristo, con pura obediencia, busca al Padre allá donde no se le puede encontrar, y por medio de su descenso a los infiernos, asume el infierno y a todos los que se encuentran en él, en su comunión trinitaria con el Padre⁴⁵.

Cristo se dio a sí mismo por perdido, para buscar a todos los perdidos y llevarlos de nuevo a casa. Él sufrió los tormentos del infierno para abrir el infierno, a fin de que esos tormentos no tuvieran ya visos de no finalizar. Puesto que él sufrió el infierno, Cristo dio esperanza allá donde, de no ser así, habría que «abandonar toda esperanza» (Dante). Puesto que a Cristo se le hizo salir del infierno, las puertas del infierno quedaron abiertas y sus muros fueron derribados. Por medio de sus sufrimientos, Cristo destruyó al infierno⁴⁶. Desde su resurrección de su muerte infernal en la cruz, no hay ya «condenados por toda la eternidad».

Lo que Cristo consumó en su muerte y resurrección, es proclamado por medio de su evangelio a todos los hombres y será revelado, a todos y a todo, en su manifestación. Lo que se padeció en la profundidad de la cruz y fue superado por medio del sufrimiento, se manifes-

44. H. U. v. Balthasar, *Über Stellvertretung*, en *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, 408. Cf. además M. Kehl, *Escarología*, Salamanca 1992, 297s.

45. H. U. v. Balthasar, *Mysterium Paschale*, 246ss. Cf. también W. Maas, *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi*, Einsiedeln 1979, 244ss.

46. Tengo por acertada la concepción de los armenios cuando dicen que Cristo «per passionem destruxit totaliter infernum», aunque la Iglesia antigua ha rechazado esta opinión. Cf. DH 1011.

tará por medio de la parusía de Cristo en gloria. Esta conexión íntima entre la cruz y la parusía, la conoció ya *Johann Christoph Blumhardt*, cuando en su sermón de Viernes santo, predicado en 1872 en Möttlingen, proclamó un «perdón general»: «Lo que el Señor Jesús sufrió allí [a saber, en el Gólgota], eso se revelará de nuevo. Pues precisamente con ello el Salvador adquirió un derecho sobre esas tinieblas, de tal manera que aquí, en la cruz, se abre la perspectiva de que se llegue alguna vez a que todas las rodillas se doblen tanto en el cielo como en la tierra y debajo de la tierra, y todas las lenguas confiesen que Jesucristo es el Señor para gloria de Dios Padre... El Viernes santo proclama un perdón general para el mundo entero, y este perdón general se manifestará todavía, porque Jesús no estuvo colgado en vano de la cruz... Vamos hacia un perdón general ¡y este llegará pronto! Quien no sea capaz de pensar esto, que es lo más grandioso, no sabe en absoluto lo que es un Viernes santo»⁴⁷.

Con la fundamentación de la reconciliación universal y la restauración de todas las cosas en la muerte de Cristo en la cruz, ha quedado superada la antigua controversia entre la teología universal de la gracia y la teología particular de la fe. El amor que todo lo reconcilia no es una «gracia barata» (D. Bonhoeffer). Es total y enteramente gracia, y esta se concede siempre «gratuitamente» (*gratis*). Pero esa gracia nació del profundo sufrimiento de Dios y es lo más caro que Dios pude dar: darse a sí mismo en su Hijo, que ha llegado a ser nuestro hermano y nos arrebata a través de nuestros infiernos. Es la gracia más cara.

A la pregunta de si realmente al final todos los hombres y también los demonios serán salvados, hay una acertada respuesta en *Bekenntnis der Hoffnung* («Confesión de la esperanza»).

La confesión de la esperanza se le ha escapado por completo a la Iglesia entre sus dedos... No puede hablarse de que Dios abandone algo o a alguien en el mundo entero, ni que lo haga ahora ni que lo vaya a hacer en la eternidad... El final tiene que ser: ¡mirad, todo es de Dios! Jesús viene como el que ha cargado con el pecado del mundo. Jesús puede juzgar, pero no condenar. Mi deseo es proclamarlo así hasta en lo más profundo del infierno, y no me avergonzaré de ello⁴⁸.

El sentido escatológico de la proclamación del «Juicio final» es el Reino redentor, el reino de Dios. El Juicio es la faceta del Reino vuelta hacia la historia. En el Juicio se condenarán y aniquilarán todos los

47. J. Chr. Blumhardt, *Gesammelte Werke* II, 190.

48. *Ibid.*, 131.

pecados, toda la maldad y todo acto de violencia, toda la injusticia de este mundo asesino y sufriente, porque el veredicto de Dios efectúa lo que pronuncia. En el juicio de Dios, todos los pecadores, los malvados y los violentos, los asesinos y los hijos de Satanás, los diablos y los ángeles caídos, serán liberados y saldrán de su mortal corrupción y serán salvados mediante la transformación en su verdadera esencia, en la esencia en que fueron creados, porque Dios sigue siendo fiel a sí mismo, y no abandona ni deja que se pierda aquello que él había creado y afirmado una vez.

«El Juicio final» no es un horror, sino que en la verdad de Cristo es lo más maravilloso que puede anunciarse a los hombres. Es una fuente de gozo infinitamente consolador el saber que los asesinos no triunfarán definitivamente sobre sus víctimas, sino que, durante la eternidad, no seguirán siendo ni siquiera los asesinos de sus víctimas. La doctrina escatológica acerca de *la restauración de todas las cosas* tiene estas dos facetas: *el juicio de Dios* que lo endereza todo y *el reino de Dios* que suscita nueva vida.

IV

Nuevo cielo, nueva tierra. Escatología cósmica

La escatología cristiana tiene que ampliarse hasta llegar a ser escatología cósmica, porque de lo contrario se convierte en una doctrina gnóstica acerca de la redención y no enseña ya la redención del mundo, sino una redención que libere del mundo; no enseñará ya la redención del cuerpo, sino una redención del alma que quede liberada del cuerpo. Ahora bien, los hombres no son aspirantes a la condición de ángeles, cuya patria esté en el cielo y que en esta tierra se sientan como extranjeros. No, sino que son seres «de carne y hueso». Su futuro escatológico es un futuro humano y terreno: «La resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro». El Redentor, según la comprensión cristiana, no es otro que el Creador. Él entraría en contradicción consigo mismo si no redimiera todo lo que ha creado. El Dios que creó el universo, será algún día «todo en todo» (1 Cor 15, 28). De no ser así, ¿para qué lo habría creado todo? La escatología cósmica no es necesaria por razón de algún «universalismo», sino por razón de Dios mismo. No existen dos Dioses, un Dios creador y un Dios redentor, sino un solo Dios. A causa de él es preciso pensar que existe unidad entre la redención y la creación.

El programa de una escatología cósmica tropieza con enormes dificultades en la civilización científica y técnica de los tiempos modernos, porque el cosmos, en su totalidad y en todos sus ámbitos parciales, se ha convertido en tema y objeto de las ciencias naturales. En la medida en que estas han de proceder agnósticamente en cuanto a sus métodos, no admiten en su ámbito enunciados teológicos, ni acerca del origen del cosmos ni acerca de su final. Por eso, fue comprensible que la teología moderna se retirara del ámbito de la naturaleza y se concentrara en el de la «historia», y que en este se limitara a su faceta interna, a «la existencia de los seres humanos». De esta manera, no hubo un distanciamiento mayor que el que se produjo mutuamente entre la cosmología y la escatología. Ahora bien, la escatología sin la cosmología tiene que convertirse ineludi-

blemente en el mito gnóstico del redentor, como lo demuestra el moderno existencialismo¹.

Sin embargo, la separación entre los ámbitos de la «existencia» privada, por un lado, y la «historia» real, por otro, y entre la «historia» humana y la «naturaleza» no humana, es una separación artificial y no puede llevarse a cabo prácticamente: la existencia humana es existencia corpórea y está vinculada, en todos los sentidos, con el mundo natural y depende de él. La vida humana es participación en la naturaleza. El mundo de los seres vivos, de la Tierra, del sistema solar, de nuestra galaxia y del cosmos es también condición de nuestro mundo humano, que está integrado en él. Puesto que no existe ningún alma que esté desligada del cuerpo ni existe ninguna humanidad que esté desligada de la naturaleza de la vida, de la Tierra y del cosmos, no existe tampoco ninguna redención de los hombres sin la redención de la naturaleza. La redención de la humanidad está orientada hacia una humanidad que, en su existencia, permanece vinculada con la naturaleza. Por tanto, no es concebible una salvación para los hombres sin «un nuevo cielo y sin una nueva tierra». No puede haber para los hombres vida eterna sin cambio en las condiciones cósmicas de la vida.

Las dificultades, no sólo para esperar tal cosa sino también para concebirla, son considerables. Disponemos de algunos ensayos extensos que tratan de representarse conjuntamente la escatología y la cosmología. *Teilhard de Chardin* sintetizó los dos ámbitos sirviéndose del concepto de la evolución y proyectó una metafísica finalista del «Punto Omega»². *Alfred North Whitehead*, con su filosofía del proceso, ofreció a teólogos y científicos una plataforma común desde la cual fuera luego concebible, para teólogos del proceso, una escatología del proceso del mundo³. *Ernst Bloch* amplió su filosofía de la esperanza, que al principio había estado orientada históricamente, para que tuviese también en cuenta a la «naturaleza como sujeto», y desarrolló ulteriormente la filosofía romántica de la naturaleza, expuesta con anterioridad por *F. W. J. Schelling* y *Fr. von Baader*⁴. *Carl Friedrich von Weizsäcker* y *Georg Picht* esbozaron una

1. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttinger² 1954 (versión cast.: *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía de la mitología a la filosofía mística*, Valencia 1999).

2. P. Teilhard de Chardin, *Werke*, Olten-Freiburg 1963ss. Cf. por ejemplo *El fenómeno humano*, Madrid⁶1974, 311ss.

3. A. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology* (1929), New York 1953 (versión cast.: *Proceso y realidad*, Buenos Aires 1956). Cf. además M. Welker, *Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead*, Neukirchen 1981.

4. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959 (versión cast.: *El principio esperanza*, Madrid 1975, 3 vols.). Cf. también A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx*, especialmente el Postscriptum de 1971, Frankfurt² 1971, 207ss.

«historia de la naturaleza», científicamente verificable y filosóficamente razonada, en la cual los ámbitos –anteriormente separados– de la «naturaleza» y de la «historia» quedaban asociados mediante la experiencia de la naturaleza en el horizonte del tiempo⁵. En esa teoría, el horizonte del tiempo se considera dominante no sólo para la experiencia de la historia, sino también para la de la naturaleza, y entonces se plantea espontáneamente la cuestión acerca de la escatología del tiempo.

En *Dios en la creación*, traté de entender «la creación al principio» como un «sistema» temporal y, por tanto, abierto a la historia y al futuro. Tengo ahora que reflexionar sobre la transición de la creación temporal a la creación eterna, a fin de entender «la creación en la consumación». Los próximos capítulos 23 («El final del tiempo en la eternidad de Dios») y 24 («El final del espacio en la presencia de Dios») presuponen los capítulos 5 («El tiempo de la creación») y 6 («El espacio de la creación») de la citada obra.

En la parte VI de *El camino de Jesucristo* estudié las ideas y las consecuencias prácticas del «Cristo cósmico». Por eso, no voy a recoger aquí de nuevo esa cristología cósmica, sino que sencillamente la presupongo. En *El Espíritu de la vida* estudié detenidamente la unidad del Espíritu creador y del Espíritu de la creación. Recojo de nuevo las ideas en la exposición de la *shekiná de Dios*: el mundo nuevo como «patria de Dios».

No realizaré el absurdo intento de proyectar una escatología científico-natural para afirmar o refutar ideas científico-naturales sobre «el final del mundo» como son «la muerte del mundo por el frío» o su colapso en el crisol de la fusión cósmica, como ha intentado hacerlo el creacionismo religioso con la teoría de la evolución o con la idea del *big-bang*. Las antiguas ideas acerca de la infinitud del universo se hallan tan alejadas de la escatología cristiana como lo están las recientes ideas acerca del final del universo. Pero lo que sí haré será elaborar los puntos de contacto para el diálogo con las teorías científico-naturales, y espero poder lograrlo en lo que respecta al concepto del tiempo y al del espacio. La escatología cristiana tiene su razón de ser en la experiencia de la muerte y la resurrección de Cristo. También la escatología cósmica se halla en el marco del recuerdo de esa esperanza de Cristo: por medio de la muerte y la resurrección del universo se llega a la esperada nueva creación de todas las cosas y «al nuevo cielo y a la nueva tierra».

5. C. F. von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur* (12 Vorlesungen), Göttingen² 1954 (versión cast.: *Historia de la naturaleza*, Madrid 1962); Id., *Die Einheit der Natur*, München 1971; G. Picht, *Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima I*, Stuttgart 1980; cf. asimismo C. Link, *Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts* (Handbuch Systematischer Theologie 7/2), Gütersloh 1991.

La primera decisión fundamental de la escatología cósmica se efectúa en el contexto de la siguiente cuestión: ¿deberá entenderse la redención a la luz de la creación o la creación a la luz de la redención?¹.

En el primer caso, la creación era perfecta desde el principio. El pecado humano la trastornó. La gracia es la medida divina necesaria para remediar la desgracia del pecado. Y al final se halla la restauración de la creación original buena, tal como fue siempre en el fondo y tal como será: la escatología es la doctrina de la *restitutio in integrum*. En el segundo caso, la creación se creó «al principio» de una historia de Dios, una historia que no llega a su meta más que en la «nueva creación de todas las cosas» y en la universal inhabitación de Dios en ella. En el primer caso, hay esperanza escatológica en la redención, pero sólo a causa del pecado y de sus consecuencias destructoras. En el segundo caso, la esperanza conduce a la consumación escatológica de la creación, más allá de la redención que libra del pecado y de sus consecuencias. En el primer caso, vamos a parar a una comprensión restauradora de la escatología. En el segundo, llegamos a una comprensión escatológica de la redención: «*Incipit vita nova*».

La tradición teológica de la Iglesia occidental nos trasmittió la primera comprensión de la escatología cósmica. Por de pronto, nuestro término «creación» hace pensar ya en un proceso acabado y en su resultado. Si escuchamos la palabra «creación», entonces pensamos involuntariamente en el estado original del mundo y en el comienzo de todas las cosas, y nos imaginamos un estado establecido una vez, acabado, terminado en sí y perfecto: la creación es el estado original y el paraíso. La tradición dogmática denominaba entonces el estado de Adán en el paraíso como *status integritatis*. Como criatura creada «muy buena», Adán poseía la «*iustitia et sanctitas origi-*

1. Cf. J. Moltmann, *La creación, sistema abierto*, en *El futuro de la creación*, Salamanca 1979, 145-162.

nalis»². De este estado original perfecto fueron expulsados los primeros seres humanos a causa de su pecado; a este estado original de salvación, la gracia redentora hace que ellos retornen. Hasta en los himnos religiosos encontramos esta idea del retorno final al paraíso perdido:

Hoy Dios abrió de nuevo la puerta
de entrada al hermoso paraíso.
El querubín no se encuentra ya vigilante:
¡loado sea Dios, a él gloria y alabanza!
(*Himnario evangélico alemán* 21, 6).

Por eso, el drama cristiano de la salvación tiene estas dos facetas, que encontramos expuestas acertadamente en la *Theodramática*: 1) el camino de los pecadores hacia la tierra extraña: *El paraíso perdido*; 2) el regreso de los que han sido perdonados por gracia: *El paraíso recuperado*³. El pecado trastorna la creación buena; la gracia la restaura de nuevo; al final, la creación vuelve a estar allá donde estuvo originalmente: «He aquí que todo es muy bueno»⁴.

Sin embargo, este drama de la salvación corresponde más a los mitos de los pueblos acerca del origen de las cosas que a la historia israelítica de la creación. Es el «mito del eterno retorno»⁵, que adquiere la forma del mito de la eterna regeneración del tiempo anticuado, gastado y agonizante en las fiestas de «Año nuevo». Aunque sólo llega «el año siguiente», hablamos aun hoy día de «Año nuevo», y aunque sólo comienza la siguiente semana, cantamos aquel himno:

¡Loado sea Dios, llega el domingo,
la semana vuelve a hacerse nueva!
(*Himnario evangélico alemán* 332, 1).

La idea mítica acerca del «ciclo del tiempo» dominó también el subconsciente de la teología cristiana: el final corresponde al principio

2. Así en el resumen de las tesis medievales sobre el estado original en CA II, BSLK 53.

3. También en la doctrina de la reconciliación de K. Barth se refleja este esquema: 1) El camino del Hijo de Dios al extranjero (*Kirchliche Dogmatik* IV/1, § 59, 171ss.); 2) El regreso del Hijo del hombre (*Kirchliche Dogmatik* IV/2, § 64, 20ss).

4. Esta solución «radical-anselmiana» la defendió A. A. van Ruler, de cuyos sistemáticos trabajos en alemán, sólo resta lamentablemente el opúsculo: *Gestaltwerdung Christi in der Welt*, Neukirchen 1956.

5. M. Eliade, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf 1953 (versión cast.: *El mito del eterno retorno*, Madrid 2002). Cf. por ejemplo del mismo autor, *Tratado de las religiones*, cap. 11: «El tiempo sagrado y el mito del eterno retorno», Madrid 1981, 147-155, 389-409.

y lo último corresponde a lo primero. Por eso, todo regresa finalmente al punto de partida. Y así, Tomás de Aquino enseñaba: «Finis rerum respondet principio. Deus enim est principium et finis rerum. Ergo et exitus rerum a principio respondet reductioni rerum in finem» (El fin de las cosas corresponde al principio. Porque Dios es el principio y el fin de las cosas. Por consiguiente, la aparición de las cosas desde el principio corresponde a la restauración de las cosas al fin)⁶. Así como todo procede del único Dios, también todo retorna al único Dios. La salida y la entrada se corresponden. Por eso, el tiempo del mundo tiene, en su totalidad, la figura de la *circulatio*. Si el final corresponde al principio y este retorna de nuevo en el final, entonces el tiempo del mundo tiene una grandiosa configuración simétrica. Entonces lo que suceda al final no podrá ser sino «la restauración» del principio⁷.

En sentido estricto, este círculo del drama cristiano de la redención tendría que repetirse luego durante toda la eternidad. La restauración de la creación original tendría que ir seguida por la siguiente caída en el pecado y por la subsiguiente redención: el retorno de lo mismo sin final alguno. La cosmología estoica y la cosmología hindú acerca de las edades del mundo que retornan indefinidamente, enseñan eso precisamente. Sin embargo, la singularidad única y el carácter definitivo de la historia de Cristo, que se expresan en el *ephapax* paulino («una vez por todas», Rom 6, 10), prohíben la idea del eterno retorno de lo mismo. Por eso, para mantener esta finalidad en la cosmología y para hacer que con ello sea posible la escatología, tiene que experimentarse –tanto en sentido individual como en sentido cósmico– un *valor añadido* frente al pecado, que excluya la siguiente caída en el pecado después de la restauración de la creación. Si la gracia es aún «mucho más poderosa» allá donde el pecado ha llegado a ser poderoso (Rom 5, 20), entonces esa plusvalía de la gracia consiste no sólo en suprimir el pecado que existe de hecho, sino también la posibilidad de pecar; no sólo en suprimir la muerte que existe de hecho, sino también la posibilidad de morir, como dijo Agustín⁸.

Si esto se halla en lo cierto, entonces la esperanza fundamentada en la experiencia de la liberación no se orienta hacia «la restauración» de la creación original, sino hacia su definitiva consumación. La ex-

6. Tomás de Aquino, *STh* I, 90, q. 3, ad. 2; *In Sent. d. 14, q. 2, ad. 2*.

7. Impresionado por este mito, escribe R. Bultmann, *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament* (Glauben und Verstehen III), Tübingen 1960, 26: «¿Qué sentido tiene pues la justicia divina, la remisión de los pecados...? Consiste en que la primigenia relación creadora es restaurada». Ya la reducción de la justicia divina al perdón de los pecados se concibe restaurativamente y no se corresponde con el pensamiento paulino.

8. Agustín de Hipona, *Enchiridion*, 106.

periencia de la redención que libra del poder del pecado conduce a una esperanza en la consumación de la creación en gloria. Este final «corresponde» seguramente al comienzo, por cuanto el comienzo llega a consumarse y no surge nada distinto en lugar suyo. Pero el final es mucho más de lo que fue el comienzo. La esperanza es, al final, mucho más extensa que al comienzo⁹. Si al final lo denominamos «la consumación de la creación», entonces vemos que la creación –contemplada a esta luz– es una creación «incompleta» y sólo incipiente. El juicio emitido sobre la creación, afirmando que era «muy buena», no significa –en sentido griego– una creación perfecta y sin futuro, sino –en sentido hebreo– una creación acomodada a su fin, una creación «que corresponde» a la voluntad del Creador. De una creación en la gloria de Dios no se habla todavía en los relatos de la creación al comienzo. Tan sólo el «sábado» de la creación es más que «muy bueno»; es «santo», y por eso señala también hacia la futura gloria de la creación. El «sábado» es, por decirlo así, la promesa de futuro depositada en la creación inicial: una promesa que habla de consumación.

La tradición teológica se ha servido siempre de la doctrina de la *creatio ex nihilo* para enseñar la contingencia de la creación. Sin embargo, no acentúo en la misma medida que la creación contingente es también una *creación temporal* y que, por tanto, ha de comprenderse dentro del horizonte del tiempo. Según el modelo de la *restitutio-in-integrum*, la historia comienza sólo con la caída en el pecado. Con ella comienza el tiempo y con la restauración de la creación original termina. Pero Agustín tiene razón cuando afirma que la creación no comienza *en el tiempo*, sino que el tiempo comienza *con la creación*¹⁰. Si Dios no creó el mundo *en el tiempo*, sino *con el tiempo*, entonces la creación es una *creatio mutabilis* y un sistema abierto al futuro; no es un sistema acabado en sí, perfecto en sí. Y –aunque Agustín no sacó, desde luego, esta conclusión– la creación es entonces una creación temporal, no es todavía eterna¹¹. Como *creación temporal*, está proyectada hacia un futuro en el que llegue a ser una *creación eterna*¹². Su

9. E. Bloch, *Die Formel Incipit vita nova*, en *Tübinger Einleitung in die Philosophie II*, Frankfurt 1964, 151-169. Cf. J. Moltmann, *Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie*, en S. Unseld (ed.), *Ernst Bloch zu ehren, Beiträge zu seinem Werk*, Frankfurt 1965, 243-264.

10. Agustín de Hipona, *De Civ. Dei XI*, 6.

11. Id., *Conf. XI* 30, 40. Si Dios es *creator aeternus*, su creación debería ser igualmente eterna. Pero esto contradice su temporalidad. Cf. mi propuesta de solución en *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, Salamanca 1987, cap. 5, apartado 3: «El tiempo de la creación», 127ss.

12. D. Staniloe, *Orthodoxe Dogmatik I* (Ökumenische Theologie 12), Gütersloh 1984, 297ss, especialmente 303ss sobre el tiempo, el eón y la eternidad eónica, «Zeit, Äon und äonische Ewigkeit».

temporalidad misma es la promesa real de su eternidad, porque eternidad es la plenitud del tiempo, no atemporalidad. Si con el principio de la creación comienza también el principio del tiempo, entonces el tiempo comienza con el futuro, del cual surge el presente.

La consumación de la creación temporal, en la *escatología personal*, es la transición de la vida temporal a la vida eterna; en la *escatología histórica*, es la transición de la historia al Reino eterno, y en la *escatología cósmica*, es la transición de la creación temporal a la nueva creación de un mundo «deificado»¹³. Para esta plenitud fueron creadas todas las cosas. Esta consumación de la creación temporal en la creación eterna incluye la redención del pecado, de la muerte y de la destrucción, pero no se diluye en ella. Aun sin el pecado, la creación habría sido consumada. La gloria sirve para la consumación de la creación, por cuanto la gracia libera del poder destructor del pecado.

La consumación de la creación es cosa *nueva*, en contraste con la creación al principio. Con «el nuevo cielo y la nueva tierra», las «primeras cosas pasaron», según Ap 21, 4. «El primer cielo y la primera tierra pasaron» (Ap 21, 1). Por eso, la escatología está sintonizada con lo nuevo: «Incipit vita nova». Sin embargo, no surge algo enteramente nuevo en lugar del cielo y de la tierra, sino que la nueva creación presupone la antigua y constituye la nueva creación de todas las cosas. «He aquí que yo hago nuevas todas las cosas» (Ap 21, 5) significa que nada pasa o se pierde, sino que todo es restaurado en nueva forma. La *creatio ex nihilo* se consuma en la escatológica *creatio ex vetere*. Por eso, la escatología sintoniza con la actualización y el retorno no como *restitutio in integrum*, sino como *renovatio omnium*. Lo importante es vincular de tal manera la categoría escatológica *novum* con la categoría anamnética de la repetición, que el comienzo quede recogido en el final y que la consumación traiga de nuevo todo lo que ha existido.

¿En qué consiste la diferencia entre el comienzo y la consumación de la creación? Y ¿qué es lo que diferencia «al primer cielo y a la primera tierra» del «nuevo cielo y de la nueva tierra»? Pues es la diferente presencia del Creador en la comunidad de sus criaturas. La creación al principio encuentra su «consumación» (Gn 2, 2) en el «sábado» de Dios¹⁴. Dios bendice todas las obras de su creación mediante su presencia descansando en ellas. Todos los seis días re-

13. *Ibid.*, 293ss: «el mundo, como obra del amor divino, destinado a ser divinizado».

14. Para la teología del *Sabbath* consultese A. J. Heschel, *The Sabbath. Its Meaning for Modern Man*, New York 1981 (versión cast.: *El shabat: su significado para el hombre de hoy*, Bilbao 1998). Este maravilloso estudio pasa por alto la importancia ecológica del *Sabbath*. Cf. al respecto J. Moltmann, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, Salamanca 1987, cap. 11: «El sábado: la fiesta de la creación», 287ss.

miten al séptimo día, y todas las criaturas están creadas para esta fiesta del Creador y son bendecidas en ella. Pero la creación es hecha nueva a fin de que pueda acoger «la nueva Jerusalén» y se convierta en el hogar de la «shekiná» de Dios (Is 65; Ez 37; Ap 21)¹⁵. El «sábado» en el tiempo de la primera creación establece un vínculo entre este mundo y el mundo futuro. El «sábado» es *la presencia de Dios en el tiempo* de sus criaturas; para decirlo con mayor precisión: es la presencia dinámica de la eternidad en el tiempo, una presencia que une el comienzo y el final, y suscita con ello recuerdo y esperanza. La inhabitación escatológica de Dios en «el nuevo cielo y en la nueva tierra» es *la presencia de Dios en el espacio* de sus criaturas. Lo que hizo salir a Israel de la servidumbre de Egipto, lo que encontró un lugar de residencia –limitado temporalmente– en el monte Sión de Jerusalén, eso llenará e impregnará los grandes espacios de la creación, «el cielo y la tierra», y aportará a las criaturas terrenas vida eterna y justicia perfecta: la shekiná de Dios.

Podemos seguir relacionando entre sí ambas concepciones: el sábado semanal y el anual (o año sabático) es la shekiná sin hogar de Dios durante el tiempo en que se habitaba lejos de Jerusalén y en la tierra extraña de este mundo distanciado de Dios. La shekiná escatológica es el sábado consumado en los espacios del mundo. El sábado y la shekiná se relacionan entre sí como la promesa y el cumplimiento, el comienzo y la consumación. En el sábado, la creación posee en sí misma desde el principio la promesa real de su consumación. En la shekiná escatológica, la nueva creación acoge en sí a toda la primera creación, que fue su propio anuncio y su preludio, y la consuma. La creación comienza con el tiempo y se consuma en el espacio. La temporalidad de la primera creación es, ella misma, su promesa y su apertura hacia la creación nueva y eterna.

La unidad interna del sábado y de la shekiná reside en la *Menuhá*, el descanso al que Dios llegó en el sábado de la creación y que él busca cuando quiere morar en su creación. Este descanso no significa únicamente el final de la inquietud creativa y de la inquietud histórica

15. A. M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der schekhina in der frühen rabbinischen Literatur-Talmud und Midrasch* (Studia Judaica), Berlin 1969; B. Janowski, «Ich will in eurer Mitte wohnen». *Struktur und Genese der exilischen Schekhina-Theologie*; BTh 2 (Neukirchen 1987) 165-193; Acerca de la relación entre schechina y espíritu de Dios cf. J. Moltmann, *El espíritu de la vida. Una pneumatología integral*, Salamanca 1998, parte I, cap. 2.3: «El espíritu de Dios y su shekiná», 61ss. (En la literatura talmúdica, shekiná significa la personificación hipostasiada de la «inhabitación» o «presencia» de Dios en el mundo; LThK sub loco. [N. del T.].)

de Dios, sino que significa también en sentido positivo la bienaventuranza y la paz eternas de Dios mismo. Por lo cual, a ese descanso se le asocia a menudo con «el placer de Dios». Esta es la escatología divina¹⁶. El salmo 132, 13s muestra la vinculación entre el sábado y la shekiná: «El Señor escogió a Sión y tiene el placer de habitar allí: ‘Éste es mi descanso, aquí quiero habitar’».

La presencia de Dios puede representarse de diversas maneras: como lugar de la gloria, como lugar en el que Dios hace que more su Nombre, como lugar donde se posan los pies del Dios que tiene su trono en el cielo¹⁷. La inhabitación de Dios en Sión no debe entenderse en sentido exclusivo. En recuerdo del arca de la alianza, que se trasladaba siempre con el pueblo, se hablaba también siempre del morar de Dios «en medio de los israelitas» (Ez 43, 7). Por eso, Israel, aun en medio del destierro, podía sentir la cercanía de la shekiná de Dios. Esto condujo principalmente al desarrollo de la santificación del sábado. En vez del destruido templo de Jerusalén, aparece el sábado como «palacio en el tiempo»¹⁸. La presencia espacial de Dios es trasferida a su presencia en el tiempo. Por eso, el sábado temporal impulsa hacia la shekiná escatológica de Dios.

Los enunciados del Nuevo Testamento acerca de la encarnación deben entenderse también en este marco de las recordadas expectaciones de la shekiná de Dios, que llenará el cielo y la tierra. Gal 4, 4-5 ve «la plenitud del tiempo» en la misión del Hijo. Jn 1, 14 afirma acerca del mismo suceso: «El Verbo [o la Palabra] se hizo carne y habitó entre nosotros». La inhabitación del Verbo eterno de Dios en nuestra carne es el cumplimiento del tiempo, y a la inversa, el tiempo «se cumple» allá donde acontece esa definitiva shekiná de Dios. Cuando Jesús, según Lc 4, 18s, en su primera predicación en Nazaret, anuncia «el cumplimiento» de la Escritura y el sábado mesiánico, el «año agradable al Señor», la autoridad de esta proclamación se fundamenta en la shekiná del Espíritu de Dios en él, en Jesús. Por eso, él puede invitar a los «fatigados y cargados» a acercarse a él y «encontrar descanso» en él, y él les proporcionará la divina *Menuhá*, que llena el sábado y la shekiná de Dios. Para la comunidad cristiana oriental, Dios «habita» ya en este mundo impío, y lo hace en la forma del Cristo crucificado, mientras que en la forma del Se-

16. Cf. J. Moltmann, *El espíritu de la vida. Una pneumatología integral*, parte II, cap. 5: «La liberación para la vida», 113ss.

17. B. Janowski, «Ich will in eurer Mitte wohnen». *Struktur und Genese der exilischen Schekhina-Theologie*, 180ss.

18. A. J. Heschel, *The Sabbath. Its Meaning for Modern Man*, 11ss.

ñor resucitado él anticipa, por medio de la presencia de su Espíritu, su *shekiná* universal en la nueva creación. Mediante el perdón de los pecados y la liberación que libra del poder del pecado, los hombres se convierten de nuevo en vasos para la inhabitación del Espíritu de Dios y son henchidos de la esperanza en aquella nueva creación, en la que Dios mora universalmente y se halla presente.

¿Aniquilación o consumación del mundo?

Vamos a examinar ahora críticamente las grandes ideas acerca de la escatología del mundo mantenidas en las distintas tradiciones cristianas, y dedicaremos luego nuestra atención a las imágenes acerca de «la nueva tierra». A primera vista resulta sorprendente que las representaciones de la *consummatio mundi* se extiendan desde la total *destrucción del mundo* en la ortodoxia luterana, pasando por la total *transformación del mundo* en la tradición de la Iglesia antigua y en la tradición reformada, hasta llegar a la gloriosa *deificación del mundo* en la teología ortodoxa. ¿Se acentúan en cada caso diversos aspectos del final, o se trata de ideas que se excluyen mutuamente? En este último caso, habrá que preguntarse qué idea corresponde al marco interpretativo cristológico, representado por la cruz y la resurrección de Cristo.

1. Aniquilación del mundo

«Transformación, no aniquilación: tal es la doctrina unánime desde Ireneo, pasando por Agustín y Gregorio Magno, hasta llegar a Tomás de Aquino y a toda la teología medieval y hasta la actual teología dogmática católica¹. Por el contrario, desde la controversia acerca de la santa Cena, y fundamentado por la teología de Johann Gerhard, se afirma al unísono en la ortodoxia luterana durante cien años: el destino supremo del mundo no es la transformación, sino la aniquilación². ¿Cómo se concibe la aniquilación exterminista del mundo? Y ¿por qué se la enseña?

1. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 350.

2. P. Althaus no podía explicarse esta línea de desarrollo en la ortodoxia luterana. Entre tanto, el enigma se ha resuelto gracias al excelente trabajo teológico-histórico de K. Stock, *Annihilatio mundi. Johann Gerhards Eschatologie der Welt* (FGLP 10/42), Múnich 1971. No se trata de influjo del pensamiento gnóstico o de una mística acróstica, sino de una consecuencia de la doctrina luterana de la presencia real en la segunda discusión eucarística.

«Después del Juicio final se produce el final completo de este mundo. Con excepción de los ángeles y de los hombres, todo lo que pertenece a este mundo será arrasado por el fuego y se diluirá en la nada. Por consiguiente, lo que hay que esperar no es una transformación del mundo, sino un completo cese de sus sustancias»³. Como prueba bíblica se cita el pasaje de 2 Pe 3, 10, y como prueba teológica se explica que los bienaventurados ángeles y los creyentes, como imágenes y semejanzas de Dios, serán absorbidos entonces plenamente en la visión beatífica, contemplando a Dios «cara a cara», y por tanto no necesitarán ya la mediación de las criaturas y las percepciones sensibles de Dios a través de semejanzas e imágenes⁴. No necesitarán ya los ambientes creados del cielo y de la tierra, porque Dios mismo será su ambiente y ellos estarán plenamente en Dios. Si Dios mismo es la salvación escatológica de los creyentes y esta salvación escatológica está destinada únicamente para las criaturas que son imágenes y semejanzas de Dios, entonces la bienaventuranza habrá que concebirla enteramente como «desprovista de mundo alguno»⁵. Pero de ahí se sigue que el mundo hay que evaluarlo como carente de bienaventuranza. Es algo así como un andamiaje que no será ya necesario en la bienaventuranza. Por eso, será «arrasado». La bienaventuranza consiste únicamente en la visión eterna de Dios. Su lugar es el cielo. Este «cielo de los bienaventurados» será entonces el nuevo ambiente de los hombres. Este cielo se encuentra allá donde está Dios.

¿Qué mundo es el que está destinado para la aniquilación escatológica? Según la doctrina apocalíptica de los eones, tendrá que ser «este (tiempo del) mundo», lleno de injusticia y muerte. «El esquema de este mundo es pasajero» (1 Cor 7, 31). Los cautivos por los poderes y coacciones «de este (tiempo del) mundo» serán liberados por medio del evangelio y de la fe. Por consiguiente, los cautivos aguardan la destrucción definitiva de «este (tiempo del) mundo». En el Nuevo Testamento, para designar a este mundo se emplea el término «cosmos», mientras que la nueva creación del cielo y de la tierra no se denomina nunca «cosmos»⁶. Si, según el lenguaje bíblico, distinguimos entre la

3. H. Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt*, Gütersloh 1983, 407.

4. J. Gerhard, *Loci theologici*, H. Preuß (ed.), Leipzig² 1885, IX, 163: «In vita aeterna beati Deum videbunt a facie ad faciem, ergo non opus habebunt creaturarum misterio». Las demás criaturas no tienen por tanto más razón de ser que conducir a los hombres hacia el conocimiento de Dios. Una vez éstos lo hayan alcanzado ya, resultan superfluos. No existen en consecuencia más que para los hombres.

5. Así argumentan P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 355 y K. Stock, *Annihilation mundi. Johann Gerhards Eschatologie der Welt*, 185.

6. Cf. H. Sasse, Art. «Kóquοց», en ThWNT III, 884s.

creación buena de Dios y los tiempos del mundo de esta creación, entonces habrá que preguntarse: ¿se destruirá el esquema de este mundo o incluso este mundo en cuanto creación de Dios? ¿Se aniquilará una forma de este mundo o también su sustancia? Los teólogos luteranos del siglo XVII no sólo pensaron en que pasaría «este (tiempo del) mundo», sino también en que la creación terrena sería aniquilada. El mundo fue creado como cielo y tierra, pero sólo quedará de él el cielo de los bienaventurados y el infierno de los condenados. La Tierra desaparece y es aniquilada. Por «aniquilación» no sólo se entiende la destrucción de una forma impía del mundo, sino también literalmente la *reductio ad nihilum* de este mundo, como proceso inverso de su *creatio ex nihilo*; es decir, se entiende la abolición de su creación⁷. Si la creación fue originalmente el movimiento del no-ser al ser, esta escatología será el movimiento del ser al no-ser. Esta concepción, según nuestra manera de hablar, no debe considerarse apocalíptica, sino extermínistica. Se ha conservado en el sonido inocente de aquel himno evangélico de Paul Gerhardt:

El cielo y la tierra llegarán a ser
lo que fueron antes de su creación
(*Himnario evangélico alemán* 346, 7).

Pero ¿qué fueron el cielo y la tierra «antes de su creación? Pues fueron precisamente nada. Como crítica contra esta doctrina luterana de la aniquilación del mundo, habrá que aducir los siguientes argumentos:

1. La salvación de las criaturas reside en el mundo y en la vida que son conforme a Dios, precisamente porque Dios mismo, en su presencia inalterada, es la salvación de dichas criaturas. Por eso, el teocentrismo soteriológico de la teología luterana no debe conducir precisamente a un antropocentrismo desligado del mundo y del cuerpo, porque en ese caso Dios no sería ya el Creador.

2. El «esquema de este mundo», destinado a desaparecer, es la forma de la creación en cuanto es contraria a Dios, de una creación que está destinada precisamente a ser conforme a Dios. Si los hombres son liberados «de las ataduras impías de este mundo», entonces estarán destinados a «servir con gratitud a las criaturas de Dios»⁸. Por tanto, la

7. Quenstedt (IV, 638): «Forma consummationis hujus non in nuda qualitatum immutatione, alteratione seu innovatione, sed in ipsius substantiae mundi totali abolitione et in nihilum reductione (Sal CII, 27; 2 Pe III, 10; Hech XX, 11; Ez XXXIV, 4; Lc XXI, 33; Job XIV, 12) consistit». Citado según H. Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt*, 407.

8. Así lo comenta la *Barmer Theologie Erklärung*, Tesis 2. Cf. A. Burgsmüller y R. Weth (eds.), *Neukirchen-Vluyn* 1983, 35.

aniquilación de los poderes y coacciones impíos de este (tiempo del) mundo no se halla al servicio de la aniquilación, sino al de la nueva creación del mundo en una justicia que sea acorde con Dios. La mayoría de los teólogos luteranos de los tiempos modernos retornaron a la esperanza de la Iglesia antigua y de la Iglesia medieval en la «transformación», no en la aniquilación, y con ello retornaron a las enseñanzas del mismo Lutero.

3. Finalmente, la idea de «la resurrección de la carne» se pierde por completo si la salvación consistiera únicamente en la visión beatífica de Dios por parte del alma desligada del cuerpo. Ahora bien, si esta esperanza se pierde en la escatología, entonces la idea de la encarnación no puede mantenerse en la cristología. Pero si se renuncia a esta idea, entonces la fe cristiana se convierte en una «gnosis» que niega y menosprecia al mundo. Aquel que enseñe escatológicamente «la aniquilación del mundo», ese tal lo que quiere es abolir la creación y parece hallarse fascinado más por la nada que por la existencia. Contra esta abolición de la creación habla ya el pacto de Dios con Noé: «Nunca será destruido de nuevo el mundo...» (Gn 9, 11).

2. Transformación del mundo

Así como la teología luterana del siglo XVII mantenía *la total libertad de Dios* con respecto a su creación y a las leyes de la misma, también la teología reformada del mismo siglo mantuvo *la constante fidelidad de Dios* a su creación y a las leyes de la misma⁹. No puede haber, por tanto, una *annihilatio*, sino únicamente una *transformatio mundi*: «Después del Juicio, tendrá lugar el final de *este* mundo..., porque Dios quiere destruir con el fuego el estado actual del mundo. Pero esto no significa aniquilarlo, sino que Dios quiere hacer de este viejo mundo un mundo nuevo, un nuevo cielo y una nueva tierra que sean imperecederos»¹⁰. En consecuencia, no sólo «las almas creyentes» serán glorificadas, sino también sus cuerpos, porque Dios acogió en su pacto de gracia no sólo al alma, sino también al cuerpo. El pacto de gracia en la historia es «la forma de siervo que tiene el reino de Dios» en este mundo de pecado y de muerte. Esa forma cesará cuando el pecado haya sido superado por completo y Dios se glorifique a sí mismo perfectamente. Esto acontecerá, cuando el Cristo crucificado sea manifestado ante todo el

9. H. Heppel-E. Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Locus XXVIII: «De glorificatione», Neukirchen²1958, 557ss.

10. *Ibid.*, 560.

mundo como el Justo, y la forma de siervo del reino de Dios se convierte en su forma gloriosa. Con la «nueva venida» de Cristo se producirá la resurrección de los muertos. Esto es una nueva acción creadora de Dios en los muertos, que «volverá a unir» el alma con aquel cuerpo con el que ella había vivido en la tierra¹¹. A la unidad entre la novedad y la unidad, la tradición reformada la denomina *transformatio mundi*. No utilizó nunca el concepto de *reformatio mundi* en sentido escatológico. La *annihilatio mundi* está incluida en la transformación del mundo, porque la nueva creación del cielo y de la tierra presupone la aniquilación del estado actual del mundo. Pero la transformación presupone la identidad del mundo como creación de Dios, porque, de lo contrario, en lugar de la creación surgiría algo completamente diferente o incluso la nada. En consonancia con ello, la resurrección de los muertos ha de entenderse como una nueva acción creadora de Dios en los muertos, y con ello, a la vez, como la transformación de los muertos en una vida que es la vida eterna.

La teología reformada, lo mismo que la teología de la Iglesia antigua, ve la faceta positiva de la transformación escatológica en la *transfiguratio mundi*, la transfiguración del mundo. En la nueva corporeidad de los bienaventurados habrá una *glorificatio* en la comunicación de vida eterna e imperecedera, porque serán hechos conformes con el «cuerpo glorificado de Cristo» (Flp 3, 21). La teología reformada ve una continuidad que va de la *gracia de Cristo*, experimentada en la historia, a la *gloria de Cristo*, que ha de esperarse en la consumación. También en los creyentes individuales hay gérmenes de vida eterna, que crecerán entonces hasta llegar a la perfección. Por eso, el final del mundo no podrá ser tampoco una total aniquilación y nueva creación, sino únicamente una transformación de la transitoriedad en la eternidad. A esto se refiere también el verbo empleado en Ap 21, 5. No se dice: «He aquí que yo *creo*» (en hebreo, *bara'*), sino: «Yo *hago* (en hebreo, *'asâ*) nuevas todas las cosas». El divino «hacer» es formar y plasmar lo que ya está «creado».

Para la crítica de esta doctrina reformada acerca de la transformación del mundo, habrá que considerar los siguientes argumentos:

En realidad, ¿se destruirá únicamente la *forma* que tiene de hecho este tiempo pervertido del mundo? ¿No tendrá que destruirse también la posibilidad temporal de esa perversión de la forma del mundo, si se va a crear realmente un nuevo eón de este mundo, un eón que sea imperecedero y no sea ya corruptible? Entonces el final del mundo afectará no sólo a la forma, sino también a la sustancia del mundo como

11. *Ibid.*, 557.

creación temporal que es capaz del pecado y de la muerte. La nueva creación, si ha de ser imperecedera y eterna, tendrá que ser nueva no sólo con respecto al mundo del pecado y de la muerte, sino también con respecto a la creación primera y temporal. Han de ser transformadas las condiciones sustanciales mismas de la existencia creada. La expresión *transformatio* no cala con suficiente profundidad para comprender ese cambio en los fundamentos del mundo. Ha de expresarse que esa transformación escatológica del mundo significa una transformación fundamental, es decir, una transformación de las condiciones trascendentales del mundo mismo y, por consiguiente, del fundamento del mundo: Dios mismo modifica su relación con el mundo. Por eso, la *fidelidad de Dios* al mundo que fue creado una vez por él no puede limitar *su libertad* para consumar su creación temporal haciendo de ella una creación eterna y modificando así las condiciones fundamentales de la creación.

3. Deificación del mundo

Más allá de las ideas de la Iglesia occidental y de las ideas reformadas acerca de la transformación trasfiguradora del mundo, va la concepción de la Iglesia oriental y de la teología ortodoxa acerca de la deificación del mundo. Inicialmente esta idea amplía sólo la denominada «doctrina de la redención física» de la Iglesia antigua para que abarque también a todo el cosmos. «Dios se hizo hombre para que nosotros los hombres fuéramos deificados», afirma el famoso axioma de Atanasio¹². No significa que los hombres «lleguen a ser iguales a Dios», como lo prometía la serpiente en la historia del paraíso, sino que lo que significa es la «adopción como hijos de Dios» en el sentido en que Pablo escribía sobre ella a los creyentes. Si por «ser hijos de Dios» se entiende algo más que una metáfora, entonces esta expresión implica un parentesco con Dios. Los hijos son de la misma naturaleza que el padre y la madre. Aunque sean hijos adoptados, adquieren plenos derechos a heredar. Son hechos partícipes de la naturaleza divina. Por eso, «deificación» no significa una transformación de los hombres en dioses, sino su participación en las cualidades y derechos de la naturaleza divina mediante la comunión con el Dios-hombre Cristo. Las cualidades divinas de la no-transitoriedad y de la inmortalidad se con-

12. Atanasio, *De incarnatione Verbi*, cap. 54. D Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik I*, 359: «Esta unión máxima con Dios, este embeberse el hombre de la plenitud divina sin disolverse en él, significa a la vez la divinización del hombre».

vierten así en bienes salvíficos de los hombres. Para la doctrina de la Iglesia antigua acerca de la salvación, el centro lo ocupa la superación de la muerte. Claro que incluye también la superación del pecado.

¿Cómo llega a ampliarse esta doctrina antropológica, convirtiéndose en una doctrina cosmológica acerca de la deificación? La teología ortodoxa no distinguió nunca tan nítidamente entre persona y naturaleza, como lo hizo la teología occidental de los tiempos modernos. «Según nuestra fe, toda persona humana es en cierto modo una hipóstasis de toda la naturaleza cósmica, claro que siempre en estrecha conexión con las demás criaturas»¹³. De ahí se deriva una doble conexión: en primer lugar, la naturaleza cósmica es común a todas las personas humanas; en segundo lugar, las hipóstasis humanas existen en la comunión con todas las demás criaturas. De la conexión hipostática entre persona y naturaleza se sigue que la naturaleza es redimida, trasfigurada y deificada, cuando la persona es redimida, trasfigurada y deificada. «Toda la naturaleza está destinada a la gloria»¹⁴. La redención de los hombres lleva consigo la redención de la naturaleza. La clave de la unión hipostática de la persona humana con la naturaleza cósmica es el cuerpo humano. Si no sólo el alma, sino también el cuerpo fueron hechos a imagen y semejanza de Dios, entonces la salvación reside en la «transfiguración» del cuerpo, tal como la teología ortodoxa la presenta a la luz que resplandeció en el Tabor y que inundó a Jesús en el monte de la transfiguración: «Su rostro resplandecía como el sol y sus vestidos se volvieron blancos como la luz» (Mt 17, 2). Por medio de tal transfiguración de la corporeidad humana, toda la naturaleza queda asumida en la comunión de la humanidad trasformada y trasfigurada. «El Espíritu divino, que en toda su plenitud se derrama desde Cristo sobre aquellos que creen en él y cuyos espíritus se ven así inflamados de nuevo, no sólo llena sus cuerpos con nueva vida y los hace transparentes para lo celestial, sino que además transforma a la naturaleza y al cosmos»¹⁵.

La teología ortodoxa no dio este paso, pero de la transfiguración del cosmos sigue propiamente la idea de que todo el cosmos se convierte entonces en la *imago Dei*. En las tradiciones bíblicas, el ser a imagen y semejanza de Dios se asocia siempre con la gloria de Dios. En el pecado, por ser contrario a Dios, el pecador pierde esa gloria divina (Rom 3, 23). Con la redención retorna de nuevo el resplandor de esa gloria. Si con la redención del pecado está asociada también la re-

13. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik I*, 294.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*, 369.

dención de la criatura que suspira por su caducidad, entonces toda la creación redimida entra en la luz de la verdad de Dios y es deificada. La imagen y semejanza de Dios no es algo que establezca una diferencia entre los hombres y la naturaleza no-humana, sino que es precisamente lo que une a los hombres hipostáticamente con todos los seres vivos y con la totalidad del cosmos.

Para la evaluación crítica de la idea ortodoxa acerca de la deificación del cosmos, habrá que considerar lo siguiente: la unión hipostática entre la naturaleza y la persona ofrece en realidad una solución para la separación moderna entre la persona como sujeto y la naturaleza como objeto. Lo que sucede a la persona, afecta también conjuntamente a la naturaleza; lo que redima a la persona, redime también a la naturaleza. Por tanto, es inconcebible una redención de las personas sin redención de la naturaleza cósmica. Ahora bien, la deificación del cosmos no se concibe como nueva creación del cielo y de la tierra, sino como espiritualización e impregnación espiritual del cosmos. Esto proporciona cierta tendencia docética a la doctrina ortodoxa de la espiritualización cósmica y a su espiritualidad. Mediante la unión de los hombres con Dios, «el mundo enteramente espiritualizado» ¿será ya la «nueva tierra» y la nueva corporeidad de la *shekiná* de Dios?

¿Cuál de estas concepciones del final del mundo corresponde al marco de interpretación cristológica de la muerte y la resurrección de Cristo? La doctrina luterana acerca de la aniquilación del mundo parece presuponer una teología unilateral de la cruz. En contraste con esto, la doctrina ortodoxa de la deificación corresponde a una teología unilateral de la resurrección. La teoría reformada de la transformación podría servir de mediación entre la perspectiva del final de «este mundo» y la del origen de un «mundo nuevo» que fuera acorde con Dios y que, por tanto, estuviera deificado. Pero la teología reformada no pudo alcanzar en su historia ni la profundidad de la teología luterana de la cruz ni la elevación de la teología ortodoxa de la deificación. Ahora bien, la *reductio in nihilum* y la *elevatio ad Deum* se hallan íntimamente relacionadas y se completan mutuamente.

Después de examinar estas grandes imágenes acerca del final de este mundo, dedicaremos nuestra atención a imágenes más pequeñas acerca de la «nueva tierra»: «Nulla salus sine terra». Ahora bien, ¿qué podrán esperar «los humildes», que «poseerán la tierra» (Mt 5, 5), de aquel «reino de la tierra» que ha de corresponder al «reino de los cielos»? Vamos a examinar aquí dos concepciones. Una de ellas abandona la escatología y se remonta a las promesas de un futuro terreno, hechas por los profetas de Israel. La otra busca un futuro para esta tierra destructible e irredenta, después del final de «este mundo». La prime-

ra es propugnada como ecofeminismo por *Rosemary Radford Ruether*; la segunda la tomamos de la escatología organológica de *Johann Tobias Beck*.

4. La buena tierra: ecofeminismo

La imagen escatológica de «el nuevo cielo y la nueva tierra» en Ap 21 se deriva de la visión profética de Is 65. Pero aquí no se habla de un futuro después del final de este mundo, sino de un futuro terrenal auténtico: entonces ya no habrá hijos que mueran prematuramente ni ancianos que no colmen sus días; entonces se construirán casas y se plantarán viñas y se comerán sus frutos. «Por consiguiente, el ideal que se cumple en la resurrección no es la inmortalidad, sino una vida larga y bendecida»¹⁶. Es una época dorada de *shalom* en la historia de los seres humanos y se refiere a esta tierra, no a un más allá. Ahora bien, esto presupone que esta tierra es buena y que durante esa edad prometida la tierra debe florecer simplemente con una nueva e insospechada fertilidad. No será destruida ni creada de nuevo. Los profetas apocalípticos vieron amenazadas la vida y la subsistencia de Israel, pero no la vida del cosmos. Sus visiones acerca de la vida bendecida presuponen una profunda confianza en la tierra.

Esta confianza es recogida de nuevo por el ecofeminismo como una manera de hacer que la escatología elevada, especulativa y, por ende, masculina regrese de nuevo a la tierra. El organismo de la tierra es bueno, y lo es también el proceso de la vida y la muerte. La protesta contra la muerte es en general absurda y el ansia de resurrección e inmortalidad es incluso hostil a la vida. La vida terrena no existe sin la muerte, y una nueva generación no llega sin que pase la antigua. La muerte prematura y la vida no vivida plenamente son una maldición, y por eso es preciso combatirlas. Pero no hay que combatir a la muerte misma, que forma parte del eterno proceso del morir-y-llegar-a-ser. Hemos de regresar, por tanto, a la doctrina de la «muerte natural», y con ello debemos reconocer como justa y buena la ley de la vida terrena. ¿Qué va a ser entonces de nosotros? Cesa nuestra «existencia

16. R. Radford Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985, 283. Cf. también su *Frauenbewegung und menschliche Befreiung*, München 1979; *Frauenbefreiung und Wiederversöhnung mit der Erde*, en E. Moltmann-Wendel (ed.), *Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente*, München 1986, 192-202. Sobre el compendio y discusión de su teología, puede verse C. Rehberger, *Humanisierung des Menschen und die Wiederversöhnung mit der Erde. Die Befreiungstheologie Rosemary Radford Ruethers und ihre systematisch-theologischen Grundlagen* (Diss. theol.), Tübingen 1993, especialmente 273ss.

como *ego/organismo individualizado*» y se disuelve retornando a «la matriz cósmica de la materia/energía», de la cual «brotan nuevos centros de individuación»¹⁷. Esa matriz de la vida «perdura eternamente» y subsiste como el fundamento del devenir y desaparecer de seres individualizados y mundos planetarios. Si aceptamos nuestra muerte, entonces nos identificamos con esa gran matriz que abarca la totalidad de cuanto vive. «En la medida en que, por consideración con la sociedad, hayamos trascendido el egoísmo, podremos aceptar también la muerte como la absorción definitiva del *ego* individualizado en la gran matriz de todo ser»¹⁸. Rosemary Ruether lo hace ver claramente por el sentido que tiene nuestro «sepelio en la tierra»: nuestro *ego* individual y su organización se disuelven, pero los restos mortales no se pierden, sino que sirven de alimento a otros seres vivos, que brotan de nuestros huesos. Quien dispone que le entierren en un ataúd de hierro, se niega a entrar en ese ciclo de la vida. Pero la tierra es nuestra madre y todos los seres vivos que la habitan son nuestros parientes. De la tierra fuimos tomados; a ella hemos de regresar. La *buena tierra* es el gran organismo y la fiel imagen del «ser santo» (*holy being*) del universo, que se denomina también «la santa sabiduría»¹⁹.

Lo que para el Nuevo Testamento es esperanza escatológica, es en este ecofeminismo omnipresencia panteísta de la «perdurable» matriz de la vida. El universo se encuentra ya congregado bajo una sola cabeza: «Esa gran personalidad colectiva es el ser santo (*holy being*)». La «flecha escatológica del tiempo» que señalaba en una dirección, se ha convertido ya en el «ciclo eterno del tiempo». En el permanente «¡muere y llega a ser!» se regenera la vida. La vida individual es mortal; la colectiva es inmortal. Sin embargo, esta alabanza de la buena tierra pasa por alto e ignora la fragilidad y destructibilidad del organismo de la tierra y, con ello, la necesidad de redención que tiene la tierra misma. La tierra es una criatura especial. Según Gn 1, 11.24, la tierra es una criatura que «produce» plantas y animales²⁰. Por eso se la llamó con razón «la madre de todo ser vivo» y también «la madre de la humanidad»²¹. Esto, de por sí, no tiene nada que ver con el pan-

17. R. Radford Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, 304.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*, 305. Su idea de sustituir la escatología cristiana por la teología del *Sabath*, ignora el origen de la escatología bíblica en la teología del *Sabath* y la *shekiná*.

20. E. Molnmann-Wendel, *Rückkehr zur Erde*, y J. Molnmann, *Die Erde und die Menschen. Zum theologischen Verständnis der Gaja-Hypothese*: EvTh 53 (1993) 406-419 y 420-438. Sobre la hipótesis de Gaia y su valoración religiosa, cf. también R. Radford Ruether, *Gaja and God. An ecofeminist Theology of Earth Healing*, New York/London 1993.

21. Gregorio Naciancenzo, *Die fünf theologischen Reden*, ed. J. Barbel, Düsseldorf 1963, 32.10.

teísmo, sino que respeta únicamente la especial cualidad y destino de la criatura «tierra». El destino que el hombre tiene, como imagen y semejanza de Dios, de «hacer que la tierra le esté sometida» (Gn 1, 28), encuentra su limitación en el destino de la tierra de ser «productora» de plantas y animales. La tierra no es solamente una criatura viva, sino también una criatura que engendra vida. Pero sigue siendo criatura contingente y no se convierte en la eterna diosa Gea.

Puesto que todos los seres vivos terrenos suspiran, presionados por su caducidad, y aguardan la revelación de la gloria, como ve Pablo en Rom 8, 19s, suspira también la tierra misma y aguarda su redención, por la cual llegará a ser la «nueva tierra» en la creación eterna. Si *esta* tierra ha de redimir ya a los hombres, ¿quién la redimirá entonces a ella? Y si nosotros estuviéramos ya cobijados en el seno de la tierra y en sus ciclos supuestamente eternos, ¿qué sucederá cuando la tierra muera de frío o se derrita bajo los ardores del sol? El profundo respeto hacia la «buena tierra» no significa que uno deje que le «entierren» con el consuelo de seguir viviendo en los gusanos y en las plantas, sino que significa aguardar el día en que la tierra se abra y los muertos resuciten y la tierra, juntamente con ellos, sea «resucitada» a su nueva creación. La idea de ser resucitado «por esta tierra» abandona a esta tierra y la deja sin esperanza. Por eso, es mejor modificar esta idea y aguardar con esperanza a «ser resucitado juntamente con esta tierra».

La unidad hipostática de la persona y de la naturaleza, según la teología ortodoxa, puede traducirse como la unidad ecológica del hombre y de la tierra. En ambos casos, el cuerpo humano es el vínculo de unión que diferencia indisolublemente. Así como no es nada significativo diluir el cuerpo en el alma consciente, parece que tampoco es nada significativo proceder a la inversa, diluyendo a la persona en la tierra. La unidad hipostática diferencia también entre persona y naturaleza; y la unidad ecológica diferencia entre el mundo de los seres humanos y el organismo de la tierra. No hay redención alguna si esta unidad diferenciada se disuelve en favor de cualquiera de las dos partes.

5. La nueva tierra: ecología escatológica

Johann Tobias Beck, predecesor mío en Tübinga (1804-1878), se consideraba a sí mismo «como un hombre de la Biblia», pero en realidad su pensamiento estaba influido profundamente por las ideas or-

ganológicas del Romanticismo²². Por eso, él consideraba la escatológica «instauración de un nuevo sistema del mundo»²³ como la aparición de un nuevo organismo del mundo. Cuando en todos los ámbitos del mundo se eliminan las contradicciones enraizadas en el pecado, juntamente con sus consecuencias de muerte, entonces surgirá un nuevo «orden de bienestar», caracterizado por una justicia permanente. «No es una simple restauración del estado inicial del mundo, del estado original paradisíaco, sino que el comienzo ha encontrado ahora ya también su meta final»²⁴. El final (*telos*) consuma el principio (*archē*), pero no lo destruye. La nueva «totalidad orgánica» une entre sí lo celestial y lo terreno, lo divino y lo humano, y es un «universo deificado» (1 Cor 15, 28).

El «ser que ha hallado en Dios su consumación» no debe concebirse, ni mucho menos, incorpóreamente: «Es en la naturaleza y en la humanidad una vida corpórea transfigurada celestialmente», un «organismo de la naturaleza» impregnado por el Espíritu divino. «En lugar de los placeres fugaces, defectuosos y mancillantes, aparece la ininterrumpida inhalación de la corriente de vida eterna de un mundo saturado del beneplácito divino»²⁵. La presencia divina se consuma convirtiéndose en una constante comunión con los hombres, de tal manera que, en «la mutua inmanencia entre Dios y los bienaventurados», el «sí mismo» puede estarse desarrollando de manera inagotable.

Para describir el nuevo organismo del mundo, Beck utiliza la idea cristológica de la mutua *perichōrēsis*, una idea que se da en el plano biológico del pensamiento organológico del Romanticismo. Los *hombres* se convierten en el «templo de Dios» y *Dios* se convierte «en el templo de los hombres». Viven en «compenetración mutua». Es una «unificada compenetración de vida», como se da ejemplarmente en Cristo. El autor piensa aquí en la doctrina de las dos naturalezas. En consecuencia, la *esfera terrena del mundo* no está separada ya tampoco de la *esfera celestial*, sino que ha llegado a ser, ella misma, un cielo, al estar «impregnada de la vida divina manifestativa y de su suprema potencia»²⁶. De ahí se sigue finalmente que «la corporeidad

22. Cf. A. Schlatter, *Becks theologische Arbeit*, Gütersloh 1904; K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1946, 562-569; Pae, Kyung-Sik, *Escatología bei J. T. Beck* (Diss. theol.), Tübingen 1988.

23. J. T. Beck, *Die Vollendung des Reiches Gottes. Separatabdruck aus der christlichen Glaubenslehre*, Gütersloh 1887, 95ss.

24. *Ibid.*, 96.

25. *Ibid.*, 101.

26. La misma esfera terrestre se convierte en cielo, en cuanto ella queda traspasada por la «vida expansiva y la potencia suprema» del cielo. Cf. *ibid.*, 103.

divinamente espiritualizada» «une en sí misma la vida personal y la vida de la naturaleza»²⁷.

Si Dios «es todo en todo», entonces la comunión con Dios y la comunión con el mundo no están ya separadas u opuestas. No se da ya un conocer y disfrutar espiritual de Dios que no sea también un conocer y disfrutar sensible y corpóreo; ni se da contemplación sensible y corpórea y disfrute del mundo que no sea también contemplación e «incorporación de Dios»²⁸.

Mediante el concepto de la mutua compenetración, pueden mantenerse la unidad y la diferencia de lo que es diverso: Dios y el hombre, el cielo y la tierra, la persona y la naturaleza, lo espiritual y lo sensible. La idea concomitante de la mutua inhabitación es en sí misma un concepto de la teología de la *shekiná*.

Si pertenece a la esperanza en «la resurrección de los muertos» la expectación de una «vida del mundo futuro», como afirma el credo, entonces ese «mundo futuro» tiene que ser acorde con la resurrección de los muertos, y no tiene que ser otra cosa que el mundo de vida de los resucitados. Tiene que ser entonces efectivamente un nuevo sistema del mundo, en el que el cielo y la tierra, la realidad y la potencialidad de la vida eterna se compenetren mutuamente. ¿Tal cosa se espera únicamente de lo alto y del exterior? ¿O esa vida temporal tiene en sí misma la promesa de la nueva tierra de la vida eterna?

Según la idea profética, en aquel mundo futuro de *shalom* «lloverá justicia» del cielo y de las nubes y «la tierra se abrirá y producirá salvación» (Is 45, 8)²⁹. «De la tierra árida brotará un retoño» (Is 53, 2). Las tradiciones cristianas interpretaron a menudo cristológicamente esta idea de la colaboración del cielo y de la tierra para el futuro reino de *shalom*:

¡Oh tierra, germina, germina, oh tierra,
para que todo el monte y el valle reverdezcan!
¡Oh tierra, produce para ello esa florecita!
¡Oh Salvador, brota de la tierra!
(Himnario evangélico alemán 5, 3).

Si la tierra tiene en sí esa potencia, si existe semejante presencia oculta de Cristo en ella, entonces la venida de Cristo en gloria no mirará solamente al cielo, como se piensa habitualmente, cuando se dice:

27. *Ibid.*, 102.

28. *Ibid.*, 103s.

29. Ampliamente sobre este tema cf. E. Moltmann-Wendel, *Rückkehr zur Erde*: EvTh 53 (1993) 406-420.

«...de allí vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos». Entonces *Christoph Blumhardt* podría tener razón: «La naturaleza es el seno de Dios. Desde la tierra Dios vendrá de nuevo a nuestro encuentro. Pero no es como si no tuviéramos ninguna relación con la naturaleza. Nosotros la admiramos, pero la pisoteamos muchas veces, la explotamos de manera irracional. Y así, la naturaleza se halla ante nosotros con la frialdad del hielo, se siente extraña hacia nosotros. Entonces tiene que llegar algo diferente... Ha de llegar la armonía entre los hombres y la naturaleza. Entonces todos se sentirán satisfechos. Y eso será la solución de la cuestión social»³⁰.

De estas ideas escatológicas se sigue que la tierra no es una *materia muerta*, ni un material utilizable; pero también se sigue de ahí que tampoco es la *madre Gea* que engendra y mata. No, sino que *esta tierra*, con su mundo de vida, es la promesa real y experimentable sensiblemente de *la nueva tierra*, hasta tal punto que esta vida terrena y mortal es aquí una promesa experimentable de la vida eterna e inmortal. Si el Redentor divino mismo está presente ocultamente en esta tierra, entonces esta se convierte en la portadora del futuro del Redentor y de nuestro futuro. Pero entonces no habrá comunión con Cristo sin la comunión con la tierra. El amor a Cristo y la esperanza en él incluyen el amor a la tierra y la esperanza para la tierra. No existe mejor manera de representarse una escatología fundada cristológicamente y justificada ecológicamente.

30. C. Blumhardt, *Ansprachen, Predigten, Reden, Briefe*, en *Gesammelte Werke II*, nuevos textos editados por J. Harder, Neukirchen-Vluyn 1978, 295s.

El final del tiempo y la eternidad de Dios

Pablo describe lo que significa *el final del tiempo* en 1 Cor 15, 52 con el concepto del «instante» escatológico (ἐν ὅμιτῃ ὀφθαλμοῦ), del «átomo» de eternidad (ἐν ἀτόμῳ). Se piensa en aquel instante de la eternidad en el que todos los muertos serán resucitados a la vez diaconíicamente. Ese último día del tiempo es a la vez la presencia de la eternidad en todos los tiempos. Ese «novísimo día» es «el día de todos los días». No hay otra manera de concebir el día de la resurrección. Por su contenido, se define como «el día del Señor», con el que son simultáneos todos los tiempos.

Lo que significa *el final del tiempo*, lo describe el Ap 10, 5s con la imagen del poderoso ángel que jura, «por el que vive por los siglos de los siglos y por el que ha creado el cielo, la tierra, el mar y cuanto hay en ellos, que no habrá ya tiempo (χρόνος οὐκέτι ἔσται)». Así como en Pablo «con el sonido de la última trompeta», vemos que aquí con la trompeta del «séptimo ángel» se consumará «el misterio de Dios, que él anunció a sus siervos, los profetas». En este contexto, *chronos* significa primeramente «el tiempo de la historia», en el que los profetas anunciaron la venida del misterio de Dios, y luego significa también «el tiempo de la creación», que brotó de la eternidad del Creador.

El *misterio de Dios* es «la realización y la extensión del señorío de Dios sobre todo el mundo»¹, es decir, la consumación de la historia y de la creación para constituir el Reino de gloria, en el que Dios mismo «more» en su eterna creación. Si Dios mismo se manifiesta *en su creación*, entonces su eternidad se manifiesta *en el tiempo* y su omnipresencia *en el espacio* de la creación. En consecuencia, la creación temporal será transformada en la creación eterna, y la creación espacial lo será en la creación omnipresente. Si el Dios eternamente vivo «des-

1. E. Schüssler Fiorenza, *Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt*, Stuttgart 1994, 98 (versión cast.: *El Apocalipsis: visión de un mundo justo*, Estella 1997).

truirá para siempre la muerte» (Is 25, 8) por medio de su presencia sensible, entonces la «caducidad misma temporal pasará para siempre» (4 Esd 7, 31). Por eso, «no habrá ya tiempo»; el tiempo será suprimido, cumplido y transformado por la eternidad de la nueva creación. No se trata de la eternidad absoluta de Dios mismo, sino de la eternidad relativa de la nueva creación, que participa de la eternidad absoluta de Dios. Para expresarla, los teólogos de la Iglesia antigua y los medievales utilizaron el término *aión, aevum*.

Indagaremos ahora la teología del tiempo, que se deriva de esa visión del final del mismo. El tiempo ¿cómo brota de la eternidad? ¿Y cómo debe entenderse la creación en el horizonte del tiempo? ¿Cómo surge el tiempo de la historia, y cómo deben entenderse los tiempos históricos? Finalmente, indagaremos cómo puede concebirse el tránsito de la creación temporal a la creación eterna, y cuál es la índole del tiempo eónico de la nueva creación².

1. *El tiempo de la creación*

El tiempo se percibe en los cambios del ser. El ser mudable es temporal. El ser mudable se conoce en la relación con el ser inmutable; y el ser inmutable, en su relación con el ser mudable. Según Platón, es preciso realizar la siguiente distinción: «Conviene diferenciar lo que es siempre y no tiene en sí un devenir, y lo que deviene continuamente, pero nunca es»³.

Lo que es siempre, lo que no tiene devenir ni es transitorio, es ser divino; el ser que deviene y es transitorio, es el ser no-divino, terreno. Esta distinción fundamental de la metafísica griega tuvo que ser aceptada y modificada por la teología cristiana, porque la vinculación entre el ser divino y el ser terreno no viene dada ya, sino que surge únicamente por la libre decisión de Dios de ser el creador de un mundo terreno y temporal, diferente de él. La comprensión histórica de Dios que hallamos en el Antiguo y en el Nuevo Testamento afirma, juntamente con la libertad del Creador, la contingencia de su creación. Por eso, la eternidad y el tiempo no son las dos facetas necesarias de la

2. Con esto continúo la teología del tiempo que comencé en *Dios en la creación*, cap. 5, apartado 3: «El tiempo de la creación», 127ss. Cf. también *El camino de Jesucristo*, parte VII, cap. 3: «El ‘día del Señor’», 439ss.

3. Platón, *Timeo* 27. Cf. Böhme, *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*, Frankfurt 1974; S. Toulmin-J. Goodfield, *The Discovery of Time*, New York 1965 (versión cast.: *El descubrimiento del tiempo*, Barcelona 1990); J. G. Whitrow, *Die Erfindung der Zeit*, Hamburg 1991.

misma realidad. La unidad de la eternidad y del tiempo no se halla en el presente eterno; sino que reside en la Palabra creadora divina⁴.

Con ello surge la cuestión acerca de si el mundo fue creado *en el tiempo* o de si el tiempo fue creado *juntamente con el mundo*. Si el mundo fue creado *en el tiempo*, entonces hubo un tiempo antes de la creación, y surge la cuestión que supuestamente no tiene respuesta: ¿qué hacía Dios antes de crear el mundo?⁵ Si el tiempo fue creado *juntamente con el mundo*, entonces surge la cuestión de si Dios es el creador eterno de todos los tiempos⁶, o de si en Dios hubo una vez un estado en el que él no era creador del mundo y del tiempo. Por consiguiente, el «comienzo» en el que Dios creó el cielo y la tierra ¿tiene lugar en el tiempo o en la eternidad? Mientras la teología cristiana, con Platón, defina el tiempo y la eternidad como lo mudable y lo inmutable, este dilema no puede resolverse. Pero si, según la comprensión cristiana, la eternidad de Dios es cosa diferente de la simple negación de la temporalidad –si es la plenitud de la vida creadora– entonces puede concebirse en la eternidad una apertura para el tiempo.

Para ello hay dos modelos: 1) La idea de la *decisión divina de crear*⁷. Antes de que Dios creara el mundo y, con él, el tiempo, decidió ser el creador de un mundo diferente de su ser divino y de un tiempo diferente de su eternidad divina. En esta autodeterminación de Dios reside el «comienzo», en el que él «creó» el cielo y la tierra. 2) La idea de la primordial *autorrestricción de Dios*⁸. Dios, en su omnipresencia, concede un espacio para su creación, retirando su presencia de ese espacio primordial. Dios restringe su eternidad de tal manera que en ese tiempo primordial concede y deja tiempo a su creación. Dios restringe su omnisciencia para conceder libertad a sus criaturas. Estas primordiales autorrestricciones de Dios preceden a su creación. En el acto primero, Dios actúa en sí mismo hacia el interior, antes de que en un acto segundo salga de sí y cree algo diferente. Tan sólo cuando Dios retorna a sí mismo y se restringe y concentra en sí mismo, puede llamar a la existencia a algo que esté junto a él y fuera de él, algo que no sea de esencia divina, es decir, que no sea eterno ni omnipresente. Las dos ideas dicen en el fondo lo mismo; la primera, con una metáfora personal; la segunda, con una espacial. Si una persona se decide a ha-

4. Este es el nuevo punto de partida en Agustín de Hipona, *Conf. XI*; cf. J. Moltmann, *Dios en la creación*, 124.

5. Id., *Conf. XI*, 12, 14.

6. Id., *Conf. XI*, 30, 40.

7. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik III/2*, 181s.

8. G. Scholem, *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*: *Eranos* 25 (1956) 87-119, especialmente 117s.

cer algo por alguien diferente, esta decisión implica ya una contracción de muchas posibilidades que quedan reducidas a esta posibilidad particular. La autodeterminación y la autorrestricción son la misma cosa. Ambas presuponen una automodificación de Dios en la eternidad.

El momento primordial reside, antes de la creación del mundo y del tiempo, en la autodeterminación de Dios de ser el Creador. De la autorrestricción de la eternidad de Dios brota «el tiempo de la creación». En el momento primordial del designio de Dios de proceder a la creación, se encuentran ya preparadas todas las posibilidades que el Creador quiere desplegar en el tiempo de la creación. Por eso, podemos hablar aquí de un *eón primordial*⁹.

Del momento primordial del tiempo de la creación procede *el momento primordial* del tiempo de las criaturas. En el acto de la creación, el tiempo emerge de la eternidad y se disgrega en un antes y un después; en un futuro, un presente y un pasado. Bíblicamente hay que distinguir aquí entre aquel comienzo en el que Dios creó el cielo y la tierra (Gn 1, 1) y el comienzo del tiempo terreno: «Pasó una tarde, pasó una mañana: el día primero» (Gn 1, 5).

Mientras que para el *cielo* «y para los que en él habitan» hay un *tiempo eónico*, vemos que para la *tierra* «y para los que en ella habitan» hay un *tiempo transitorio*. La diferencia reside en la muerte, la cual es sólo terrena, pero no celestial. Aquel tiempo eónico puede concebirse como un tiempo que corresponde a la eternidad de Dios: un tiempo sin comienzo ni fin, sin un antes y sin un después. La figura o configuración del tiempo que corresponde a la única e infinita eternidad es el *tiempo cíclico*, que no tiene fin. Representa la reversible, simétrica, interminable y, por tanto, atemporal forma del tiempo. Según Platón, «el cuerpo del mundo» es esférico, y de la misma manera el tiempo del mundo es «una imagen móvil de la no-transitoriedad», «un ciclo». Pero la forma terrena del tiempo es *la flecha del tiempo*: el futuro llega a ser presente, y el presente llega a ser pasado. Este curso del tiempo no es un «ciclo», no es «circular», sino que es una corriente irreversible. Todo acontecer terreno es temporal en el sentido de que es irreversible, irrepetible e incontenible. A diferencia de la creación celestial, la creación terrenal se halla en el horizonte de esta *forma*

9. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik* I, 303: «San Máximo Confesor distingue entre eón y eternidad, opinando que el eón es la eternidad enriquecida con la experiencia del tiempo, o respectivamente, tiempo lleno de eternidad. Existe un último eón, que encierra todo tiempo; y hay un eón inicial, que abarca en Dios todas las posibilidades mentales de cuanto se irá desarrollando en el tiempo. Las leyes atemporales de la creación, las ideas de tiempo, son las que forman tal eón».

temporal del tiempo. No carece de importancia para nosotros el tener en cuenta esta *doble fisionomía del tiempo* en la creación. La creación terrena se halla en el horizonte del tiempo transitorio, pero este tiempo terreno se halla, por su parte, en el horizonte del tiempo eónico del «mundo invisible». Lo está tocando constantemente y está siendo tocado por él.

La creación temporal es por definición mudable. Se parece a un sistema abierto, asimétrico, sin equilibrio, que está dispuesto hacia su futuro. La creación terrena está abierta al tiempo en cuanto es la historia de su salvación y de su perdición. Por eso, en sus posibilidades constructivas, el tiempo terreno es *el tiempo de la promesa*. La esencia de su tiempo es la *futuridad*, así como su comienzo fue el futuro. Fue creado para la inhabitación de su Creador y, por eso, permanece inacabado mientras no se haya convertido en la morada de Dios. A esto señala el séptimo día, que «consuma» la creación. El *descanso sabático*, con el que el Creador bendice a su creación, es la promesa –instaurada en la creación– de su consumación en la escatológica *shekiná* de Dios. Todas las cosas las creó Dios en número dual, tan sólo el sábado lo creó en número singular. Por eso, el sábado aguarda a su compañero. Según las ideas judías, ese compañero es el pueblo histórico de Israel, al que cada séptimo día llega «la reina *Shabbat*» para desposarse con su esposo. Sin embargo, escatológicamente, el compañero es sin lugar a dudas la *shekiná* definitiva de Dios en su creación, para la cual el «sábado», por decirlo así, mantiene libre el puesto. El descanso sabático, como fiesta de la creación, es el comienzo de su consumación: la definitiva *shekiná* de Dios es la consumación de su comienzo en aquella «fiesta sin final» de la que habla Atanasio. La *shekiná* es el «sábado» de Dios en el espacio.

Según el primer relato de la creación, el modelo temporal de la creación no proporciona únicamente a la creación, ni mucho menos, el *tiempo que fluye* irreversiblemente, sino que le proporciona también –por medio de los días de sábado y de los años sabáticos– el tiempo interrumpido rítmicamente y ordenado. El *ritmo* es a la vez repetición y progreso. En el *ritmo* de las interrupciones sabáticas del «tiempo que fluye», la creación terrena –los hombres, los animales y la tierra– vibran en la liturgia cósmica de la eternidad. El tiempo que fluye incesantemente se regenera a sí mismo por la presencia de la eternidad en el ritmo sabático de los días, de los años y de los años sabáticos, a fin de preparar para el *sábado mesiánico* de la creación del fin de los tiempos y, por medio de él, para el *sábado escatológico* de la creación eterna.

En sus posibilidades destructivas, el tiempo terreno se convierte en *el tiempo de la transitoriedad*. *Chronos* se convierte entonces en el po-

der de la futilidad de lo que acontece o de lo que se hace en el tiempo. *Chronos* devora a todos los hijos que engendra. Todo lo que es, llegará alguna vez a no ser, porque «todo lo que surge merece perecer» (Mefistófeles en el *Fausto* de Goethe). Finalmente, todo lo que pudo ser y todo lo que fue habrá pasado, y al final de la transitoriedad se halla la muerte universal, el total no-ser de todas las cosas y acontecimientos temporales. El salirse del tiempo no es entrar en la eternidad, sino entrar en el no-ser-ya. Aquí el tiempo pasa de ser una forma de futuridad a ser una forma de transitoriedad, y de ser una forma de la vida a ser una forma de la muerte. La temporalidad de la creación terrena no refleja la presencia, sino la ausencia de Dios. La gracia divina no es ya «nueva cada mañana», sino que el rostro de Dios está «oculto» o vuelto hacia otro lado. Entonces el tiempo se experimenta como el poder del envejecimiento y de la muerte. En el lenguaje de la apocalíptica, tal es «este eón», el tiempo mundano de la injusticia y de la muerte, pero también «este eón transitorio», el tiempo mundial de la transitoriedad, no del permanecer. No sólo se cambia lo que sucede en el tiempo, sino que el tiempo mismo cambia: la primordial futuridad se convierte en incontenible transitoriedad. Por eso, la esperanza no sólo mira hacia arriba, hacia Dios que hará nuevas todas las cosas, sino que también mira y contempla la llegada de un «tiempo nuevo», de aquel «eón permanente» de una «vida imperecedera» (1 Jn 1, 2), en la que *Chronos* no podrá ya actuar (Ap 10, 6).

2. Los tiempos de la historia

Presente. En el tiempo presente podemos distinguir diferentes modos de tiempo: hay un antes y un después, que diferencian el futuro y el pasado en la intersección del presente. El presente lo entendemos entonces como un *punto de tiempo* en una línea de tiempo, como un punto que no sólo diferencia sino que también une el pasado y el futuro¹⁰. Ese punto de tiempo no es, él mismo, un «espacio de tiempo» ni tiene extensión, sino que es un *punctum mathematicum*¹¹. El presente es mudable porque ese punto de tiempo pasa con el tiempo, y es inmutable a la vez porque es siempre el mismo. El presente se halla *temporalmente* entre el futuro y el pasado, y se halla *simultáneamente* con el futuro y el pasado. Puesto que el punto de tiempo presente

10. Aristóteles, *Física*, 114s.

11. C. W. Thomsen-H. Holländer (ed.), *Augenblick und Zeitpunkt. Studien zur Zeitstruktur und Zeitmetaphorik in Kunst und Wissenschaften*, Darmstadt 1984.

hace que puedan diferenciarse el pasado y el futuro y, por tanto, los constituye, el presente es el final y comienzo de los tiempos.

Por tanto, el *hic et nunc* del presente, como categoría constituyente del tiempo, es una categoría de la eternidad. Establece la unidad del tiempo. El «ahora» es «el acontecimiento de la eternidad en el ser», como ha dicho siempre la experiencia mística de la Divinidad presente en el instante: *nunc aeternum*. Por mucho que el presente se reduzca matemáticamente a un mero punto de tiempo, situado dentro de la línea del tiempo, sin embargo es ontológicamente el tiempo distinguido en el ser. Tan sólo lo que es presente, es en sentido ontológico. Lo que es futuro, no es todavía. Lo que es pasado, no es ya. El futuro y el pasado son categorías del no-ser. Tan sólo el presente es una categoría del ser¹². Lo pasado, que ya no es, lo comprendemos únicamente en virtud del recuerdo que lo hace presente. Lo futuro, que todavía no es, lo comprendemos únicamente en virtud de la expectación que lo hace presente. Ambos son formas mediatizadas del ser. Únicamente el presente puede experimentarse como existencia inmediata. El *presente* es el genuino misterio de los tiempos.

–El presente constituye, diferencia y vincula el pasado y el futuro.

–El presente es simultaneidad del pasado y del futuro.

–El presente es el ser entre el no-ser-todavía y el no-ser-ya.

–El presente es la categoría de la eternidad en el tiempo: el instante es un «átomo de eternidad»¹³.

Pasado - presente - futuro. Si estos tres modos de tiempo se sitúan en un parámetro sin dirección, entonces los movimientos que pueden medirse con ese parámetro son reversibles y simétricos, como muestran las ecuaciones del movimiento en la física clásica y en la física atómica. Si el tiempo es únicamente una prescripción para la medición, entonces es indiferente para los trascursos del movimiento. En sistemas complejos, el tiempo reversible asegura la estabilidad, porque es la forma de tránscurso de los procesos cíclicos. «La física de Newton tiene la imagen del mundo estable y reversible: un mundo que es como un reloj al que se puede dar cuerda, un reloj al que se puede hacer –en principio– que marche hacia atrás»¹⁴. Las simetrías

12. Esta idea procede de Parménides, fragmento B 8, 5: «y nunca fue, nunca será, pues ‘ahora’ equivale a todo». Cf. G. Picht, *Die Epiphanie der ewigen Gegenwart*, en H. Höfling (ed.), *Beiträge zu Philosophie und Wissenschaft, FS für W. Szilasi*, München 1960, 244: «el ahora no es ni punto temporal ni dimensión; es más bien la unidad del tiempo. En este sentido, el ‘ahora’ es, si se permite la expresión, el acontecimiento de la eternidad en el ser».

13. S. Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, (1844), *Werke I*, ed. L. Richter, Hamburg 1960, 82 (versión cast.: *El concepto de la angustia*, Madrid 1982).

14. F. Cramer, *Der Zeitbaum. Grundlegung einer allgemeinen Zeittheorie*, Frankfurt 1993, 40. Cf. asimismo W. Kaempfer, *Die Zeit und die Uhren*, Frankfurt 1991.

ideales son el círculo y la esfera: el tiempo cíclico y el mundo como una esfera. Las formas reversibles del tiempo dominan los sistemas cerrados, simétricos y equilibrados, que, sin embargo, no existen en la realidad histórica. El tiempo reversible es una especie de tiempo atemporal, porque esa forma de tiempo es, en sí misma, atemporal, como el *tiempo absoluto* de Newton.

La segunda ley principal de la termodinámica introdujo en la física el concepto de *tiempo irreversible*. La *entropía* no es sólo la medida de la pérdida de energía, sino que es también una medida de la irreversibilidad de los procesos. Los flujos de energía son direccionales y son irreversibles en el tiempo. La entropía es también una medida del tiempo en cuanto a la irreversibilidad del tiempo y, con ello, es un primer paso para la percepción física de la temporalidad del tiempo mismo. Todos los cambios que se dan en el mundo trascurren según el modo de tiempo de la irreversibilidad. «Nadie se baña dos veces en el mismo río», nadie entra dos veces en el mismo flujo, ni siquiera un electrón.

¿Habrá que tener en cuenta ambas formas de tiempo, el tiempo reversible y el tiempo irreversible, y habrá que hablar de la «paradoja del tiempo»¹⁵? ¿O se podrá probar que las ideas de un tiempo reversible son idealizaciones de procesos más complicados del tiempo irreversible? ¿Hay un ámbito, la naturaleza, con estructura de tiempo reversible, y otro ámbito, la historia, con estructura de tiempo irreversible? ¿O la naturaleza está comprendida también en una historia y, por tanto, existe una «historia de la naturaleza»¹⁶? Si la naturaleza tiene de veras una «historia», entonces la «paradoja» del tiempo se resuelve en favor del tiempo irreversible.

En la experiencia del tiempo histórico, los modos de tiempo no se inscriben en líneas de tiempo, sino que se asignan a las *modalidades del ser*: el pasado, el presente y el futuro corresponden al ser necesario, al ser real y al ser posible¹⁷. «Lo posible corresponde plena y totalmente a lo futuro... y lo futuro es –para el tiempo– lo posible»¹⁸. Por consiguiente, es posible lo que es futuro, es real lo que es presente y es pasado lo que ha llegado a ser inmutable. Georg Picht asignó de esta manera los modos de tiempo a las modalidades de ser: puesto que «nada que haya pasado puede ya pasar», lo pasado es necesario.

15. I. Prigogine-I. Stengers, *Das Paradox der Zeit. Zeit, Chaos und Quanten*, München 1993.

16. C. F. von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur*, Göttingen 1958 (versión cast.: *Historia de la naturaleza*, Madrid 1962).

17. G. Picht, *Hier und Jetzt*, cap. 5, 17: «Die Zeit und die Modalitäten», 362ss.

18. S. Kierkegaard, *Begriff der Angst*, 99.

«Llamamos ‘real’ a lo que una vez fue presente, es presente ahora y será presente en el futuro». Lo posible es entonces el margen que queda entre lo que es imposible que sea y lo que ha de ser necesario¹⁹. Podemos seguir a Ernst Bloch y efectuar una asignación algo más sencilla: el futuro es el ámbito de lo posible; el pasado es el ámbito de lo real; el presente es la frontera en la cual lo posible se ha realizado o no²⁰. En cada caso surge con ello la irreversible *flecha del tiempo*. De la posibilidad llega a ser la realidad, al igual que del futuro llega a ser el pasado. Los modos de tiempo no son isomorfos. Todo acontecer temporal es irreversible, irrepetible e incontenible. Los modos de tiempo son asimétricos y están asignados a diferentes cualidades de ser. La posibilidad y la realidad son modos de ser diferenciales, y nuestra manera de abordarlas es diferente. En consonancia con ello, abordamos de manera diferente el pasado y el futuro. El pasado recordado es cosa diferente del futuro esperado. Si la realidad es posibilidad realizada, entonces la posibilidad tiene que hallarse ontológicamente en una posición más elevada que la realidad. Si el futuro llega a ser el pasado, pero el pasado no puede llegar a ser nuevamente futuro, entonces el futuro tendrá que tener la preeminencia entre los modos de tiempo.

Si el tiempo es irreversible, entonces la *fuente del tiempo* tiene que estar en el futuro. Pero no puede identificarse con el tiempo futuro, porque todo tiempo futuro pasa. Aquí podemos distinguir, con Picht, entre el futuro como modo del tiempo y el futuro como fuente del tiempo. En cuanto modo del tiempo, el futuro pertenece al tiempo fenoménico; en cuanto fuente del tiempo, el futuro es la posibilidad trascendental del tiempo en general. En el sentido trascendental, el futuro está presente en todo tiempo: en el futuro, en el presente y en el pasado. Es también, en este sentido, la unidad del tiempo. El futuro ofrece en cierto sentido «la totalidad, de la que el pasado es solamente una parte»²¹.

Pasado recordado - futuro esperado. Con la introducción del sujeto en la experiencia del tiempo surgen los fenómenos particulares del tiempo histórico: no hay experiencia histórica sin un sujeto. La historia está constituida por las experiencias y las expectaciones de los hombres que sufren y actúan. Esto se aplica primeramente a la experiencia humana de la realidad, pero no sólo se aplica a ella, porque todo sistema auto-referencial percibe de manera análoga su tiempo histórico.

19. G. Picht, *Hier und Jetzt*, 371.

20. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 224ss (versión cast.: *El principio esperanza* [3 vols.], Madrid 1977-1980).

21. S. Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, 85.

En su teoría psicológica del tiempo, Agustín relaciona el pasado, el presente y el futuro con la percepción de los mismos por el alma: por medio del recuerdo (*memoria*), la mente humana hace que el pasado sea presente. Es el pasado hecho presente. Por medio de la expectación (*expectatio*), la mente humana hace que el futuro esté presente. Es el futuro hecho presente. Por medio de la intuición (*contuitus*), la mente humana hace que el presente esté presente. Es el presente hecho presente²². Por consiguiente, en la mente humana, en virtud del recuerdo y de la expectación, el pasado y el futuro se hallan presentes. Esto es una simultaneidad de cosas que no son simultáneas. En la mente humana, en virtud del recuerdo y de la expectación, se halla presente lo que ya-no-es y lo que todavía-no-es. Son maneras creativas de hacer que esté presente lo que se halla ausente.

La simultaneidad (por fragmentaria que sea su índole) del pasado y del futuro en el presente es una *eternidad relativa*, porque uno de los atributos de la eternidad es la simultaneidad²³. La simultaneidad universal sería la absoluta eternidad como «la plenitud del tiempo». Por eso, el presente recordado y esperado en la mente puede entenderse como fiel imagen, sacada de esa «plenitud del tiempo». Si mediante recuerdos hacemos que retorne a la memoria aquello del pasado que ya-no-es, si por medio del temor o de la esperanza nos representamos ante nuestra vista lo que todavía-no-es del futuro, entonces eso es una *acción creativa* sobre lo que está ausente, y por tanto es a la vez una relativa eternidad y una fiel imagen –en la mente humana– del Dios que llama a la existencia a aquello que no existe. Agustín vio en estas actividades de la mente humana su condición de ser a imagen y semejanza de Dios. Por consiguiente, al pasado recordado y al futuro esperado se les añade la eternidad hecha actual como la simultaneidad de los mismos. La prueba de contraste es fácil entenderla: sin recuerdo y sin expectación, percibiríamos simplemente puntos de tiempo, impresiones del momento y fotos instantáneas, pero no percibiríamos conexiones. No podríamos escuchar una melodía ni reconocer un movimiento.

Las relaciones de las experiencias subjetivas del tiempo con los acontecimientos objetivos del tiempo nos permiten ver más claramente aún la diferencia entre el pasado y el futuro. En el pasado recordado seguirá habiendo siempre una diferencia entre el *presente pasado* y el *pasado hecho presente*. Recordamos sólo pocas cosas del pasado, y nuestros recuerdos se transforman con nuestras experiencias del presente y nuestras expectaciones para el futuro. Nuestra memoria no es

22. Agustín de Hipona, *Conf. XI*, 20, 26.

23. Id., *Conf. XI*, 11, 13; 14, 17.

una cámara de vídeo ni la memoria de un ordenador, sino que es un órgano vivo. Tratamos de arreglárnoslas con experiencias que nos instan, porque todavía están inacabadas y han quedado sin perfilar. Reprimimos experiencias desagradables o les quitamos importancia. Las referimos siempre a nosotros mismos. En nuestros recuerdos se trata también siempre de la imagen de nosotros mismos. Por eso, el pasado recordado debe ser corregido por una indagación histórica, a fin de saber «qué es lo que sucedió realmente» (L. von Ranke), y por una comparación con los recuerdos de otros testigos contemporáneos. El pasado hecho presente incluye también siempre el conocimiento acerca de experiencias ajenas. Este conocimiento asimismo se trasmite siempre por medio de la memoria colectiva de las generaciones y de las instituciones, así como, por otro lado, se ve también menoscabado e influído profundamente por actos colectivos de represión.

Reinhard Koselleck habló acertadamente de que había un «espacio de experiencia» en el que vamos reuniendo experiencias históricas²⁴. En este «espacio» las experiencias se hallan simultáneamente, como muestran los archivos y los museos. En las expectaciones hacemos que el futuro esté presente para nosotros. No lo hacemos presente como futuro sino como presente futuro y como experiencia posible. Aquí la diferencia entre *presente futuro* y *pasado hecho presente* es mayor que la diferencia con respecto al pasado y es de índole diferente. Las experiencias se reúnen; las expectaciones se proyectan. La experiencia y la expectación se extienden a diferentes modos de ser –en un caso, a la realidad; en el otro, a la posibilidad– y, por tanto, son asimétricas entre sí. Conviene no hablar de un espacio de expectación, sino de un «horizonte de expectación»²⁵.

¿Qué relación guardan entre sí la experiencia y la expectación? En primer lugar, podremos decir que no hay expectaciones que no se fundamen en determinadas experiencias, por ejemplo, en experiencias de escasez o de abundancia. Ahora bien, no podemos deducir enteramente nuestras expectaciones de las propias experiencias. Entonces no habría nada nuevo bajo el sol ni tampoco, por consiguiente, nada que esperar ya. Pero tampoco es posible proyectar las propias expectaciones sin referencia a las propias experiencias. En tal caso, surgirían únicamente utopías que no distinguieran entre lo que es realmente posible y lo que es irrealmente posible. La retroacción que conecta las expectaciones con las experiencias forma parte necesariamente del proceso

24. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1979, 349ss.

25. Ibid., 354ss.

hermenéutico de la tradición y de la innovación: un proceso que constituye el tiempo histórico. La presencia del futuro en las expectaciones es diferente de la presencia del pasado en las experiencias. Esto tiene su fundamento en la diferencia entre la posibilidad y la realidad. En la percepción del tiempo histórico, el pasado y el futuro se hallan tan entrelazados mutuamente como las experiencias y las expectaciones en el espacio de la experiencia y en el horizonte de la expectación²⁶.

Futuro en el pasado - pasado en el futuro. El entrelazamiento de los tiempos en el tiempo histórico tiene una extensión mucho mayor que la descrita hasta ahora. No sólo recordamos el pasado de nuestro presente en un caso dado; sino que lo que recordamos –para ser más precisos– es el *presente pasado*. Pero todo presente pasado, especialmente cuando se trata de generaciones anteriores, tenía su propio entrelazamiento de recuerdos y expectaciones, de pasado y de futuro hechos presentes. Cuando evocamos en nuestra memoria un presente pasado, entonces percibimos también su propio espacio de experiencias y su especial horizonte de expectaciones. Recordamos también las expectaciones y las esperanzas de generaciones pasadas en la medida en que existimos dentro de sus tradiciones. ¿Con qué imagen de la historia y con qué expectaciones fueron las generaciones jóvenes de la Europa de 1914 a la Primera Guerra mundial? ¿En qué espacio de experiencias y con qué horizonte de expectaciones comenzó la Reforma en el siglo XVI? La verdadera tradición es también siempre *esperanza recordada*. En nuestra incertidumbre acerca del futuro, buscamos futuro en el pasado y lo encontramos en las esperanzas incumplidas de generaciones pasadas.

Pero existen también grandes procesos conectados, dentro de los cuales hemos nacido y cuyos proyectos de futuro compartimos, aunque personalmente estemos en contra de ellos. La «civilización científico-técnica» es «el gran proyecto de la modernidad». No se halla realizado aún, pero tampoco ha fracasado todavía. Toda importante decisión actual es una intervención en el «procedimiento pendiente» de este proceso de la modernidad. Por medio de cambios en el horizonte de las expectaciones del proyecto de la modernidad, podemos introducir correcciones. Expectaciones todavía no realizadas se han invertido en ese proyecto. No se halla aún terminado. Experimentamos nuestro presente en ese proyecto, y ese proyecto lo experimentamos como contrapuesto a nuestro presente. Si no queremos que de su futuro, al cabo de unos cuantos decenios, no quede nada más que pasado, tenemos que aportar nuestros temores a las expectaciones de la modernidad.

26. Cf. J. Ebach, *Ursprung und Ziel, Erinnerte Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen, Reflexionen, Geschichten*, Neukirchen-Vluyn 1986.

En lo que respecta a la historia del mundo en su totalidad, se dice con razón que la historia que nosotros no podemos abarcar con una sola mirada ha de «escribirse incesantemente de nuevo», porque resulta evidente que no sólo las cosas actuales, sino también las del pasado se encuentran en estado de fluir. Un *rebus sic stantibus* no se da sino al final de la historia. Entonces se podrán hacer inventarios de los estados de las cosas. El que pretenda ser capaz de hacerlo por sí mismo en el proceso de la historia, ese tal declara que la historia está terminada y que él mismo es su juez. Mientras perdure la historia y su futuro se halle abierto, no se podrán emitir juicios históricos sino bajo la condición de *rebus sic fluentibus*, de que las cosas se hallan aún en estado de fluir (Ernst Bloch).

La eternidad en el tiempo no es, finalmente, sino la otra faceta del presente, porque el «presente» mental significa siempre una *relativa simultaneidad* del pasado y del futuro en virtud del recuerdo y de la expectación. Si esto es verdad con respecto a nuestro propio presente mental, lo es también con respecto a los presentes pasados y a los presentes futuros. El presente hace siempre que esté presente el pasado y el futuro. Con ello, el presente hace también que esté presente la eternidad en el tiempo, en cuanto esta es la simultaneidad del pasado y del futuro. «En la medida en que podemos decirlo hoy», la eternidad se extiende al interior del tiempo. No se trata de la eternidad absoluta del Dios «que es el totalmente Otro», aunque sí de la *eternidad eónica* del mundo invisible del cielo, que está vinculado con el tiempo de este visible mundo de la tierra.

Sin embargo, *la eternidad en el tiempo* no sólo se percibe en la relativa simultaneidad, sino también en la experiencia profunda del *instante*. Más allá del presente como punto de tiempo y como simultaneidad, se halla la experiencia del presente como *kairos*, como «el tiempo apropiado», «la ocasión favorable», «la oportunidad única», a la que jamás sigue una «segunda oportunidad». En la comprensión kairológica, el fluir del tiempo carece de homogeneidad: hay tiempos favorables y desfavorables. Más allá del presente como *kairos*, se encuentra la experiencia del presente como *instante*. Con el término alemán *Augenblick* (instante) se piensa en una mística «dimensión profunda del tiempo»: el *nunc aeternum*. En confrontación con la eternidad no hay más que un tiempo: el presente. Como un «átomo de eternidad», el instante cumplido se sale de la sucesión del tiempo, interrumpe el fluir del tiempo, suprime la diferenciación de los tiempos en pasado y futuro, es un éxtasis que se eleva de esta vida temporal a la eterna²⁷. La eternidad en el tiempo no es una

27. S. Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, 80s

categoría de la vida extensiva, sino de *la vida intensiva*. *El presente de la eternidad* se produce en el instante plena y totalmente vivido mediante la presencia indivisa en el presente. Si yo estoy plenamente allí, si me doy por entero, si me expongo por completo, si soy capaz de permanecer enteramente, entonces experimento la eternidad presente. Es la experiencia de «la plenitud del tiempo» en la totalidad de la vida vivida: todo el tiempo llega a ser presente. Es verdad que esto, en medio del tiempo histórico, es sólo una experiencia sumamente instantánea de la eternidad, pero es una experiencia de la eternidad. Aquí la eternidad no es sólo simultaneidad, sino que es también *estado de absoluta presencia*. En el instante experimentamos la eternidad, la cual, según nos enseña la famosa definición de Boecio: *Aeternitas... est interminabilis vitae tota... simul et perfecta possesio*²⁸. La entera, simultánea y perfecta posesión y disfrute de la vida es la plenitud del tiempo en la plenitud de la vida amada. Esto significa también una *eternidad eónica* y, por cierto, la eternidad de la nueva vida del mundo futuro²⁹.

La vida eterna no tiene nada que ver con la atemporalidad ni con la muerte, sino que es *vida plena*. Puesto que nosotros, en el tiempo histórico, sólo experimentamos una vida plena en forma de eternidad instantánea, surge el hambre de una plenitud de vida sin absolutamente ninguna turbación y, por consiguiente, el hambre de vida eterna. De esa experiencia de eternidad presente brota el anhelo de un presente eterno, en el cual decimos al instante: «¡Permanece! ¡Eres tan hermoso!» (Goethe, *Fausto*).

¿Dónde surge la reflexión acerca del tiempo? ¿Existe un punto de Arquímedes en el cual lleguemos a ser conscientes de la temporalidad de la vida? Según la concepción clásica, ese punto es la muerte como salida del tiempo para adentrarse en la eternidad o, como se dice desde el comienzo de los tiempos modernos, para adentrarse en la nada³⁰. Lo de *Memento mori* nos enseña a contar nuestros días. *Mors certa, hora incerta* eran unas palabras que se leían en los relojes de las torres de las iglesias. El reloj nos enseñaba que la temporalidad significa mortalidad. La visión anticipada de la muerte en la conciencia que la precede, hace que sintamos presente en el propio cuerpo los límites del tiempo fenoménico. Surge una teoría negativa del tiempo. Sin em-

28. Boecio, *De consolatione philosophiae* V, 6. Igualmente Tomás de Aquino *STh* I, q. 10, a. 1.

29. Cf. M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt 1991, 309ss.

30. Así Heidegger, siguiendo también a G. Picht, *Hier und Jetzt*, 403: «En el primer peldaño de la trascendencia, el hombre fue trasladado desde su simple presencia a la unidad del tiempo. El segundo peldaño de la trascendencia se inaugura cuando, en previsión de la muerte, anticipa totalmente la salida del tiempo, reconociendo así la unidad de éste».

bargo, la salida del tiempo —por medio de la muerte— para adentrarse en la nada revela tan sólo, hablando teológicamente, que «en el instante en que llega el pecado, la temporalidad es pecaminosidad»³¹. La separación de Dios, que es la fuente de la vida, nos conduce por medio del aislamiento a experimentar la temporalidad como transitoriedad y a contemplar la muerte como su fin universal. Es diferente la experiencia de la vida temporal cuando la salida del tiempo en la vida vivida en plenitud se experimenta como entrada de eternidad. Entonces comienza ya aquí y ahora la vida eterna, en medio de la vida perecedera, y hace que la vida terrena sea el preludio de ella.

3. La plenitud del tiempo

Fue un error de la escatología del presente el identificar el *kairos* presente con el *instante* escatológico y el no percibir la diferencia.

Kierkegaard fue el primero que trasladó el instante escatológico al presente de la eternidad y lo equiparó con el *kairos* presente. «Lo eterno es lo presente y lo presente es la plenitud»³². En cuanto presente, la eternidad suprime la «sucesión del tiempo», que está vacía en sí misma. Kierkegaard utilizó para ello la expresión metafórica «instante»: «Nada es tan veloz como la mirada de los ojos, y sin embargo, esa mirada es adecuada para designar el contenido de lo eterno». El «instante» significa algo presente que no tiene pasado y que no tiene ya futuro, y, con ello, es «la perfección de lo eterno». Kierkegaard tenía en su mente la imagen de Ingeborg, cuando ella, en la *Saga de Frithjof*, mira hacia los confines del mar. Kierkegaard asoció también con ello la idea de Platón acerca de lo «repentino» (*τὸ ἐξούφνησ*). Pero encontró también en Pablo, en 1 Cor 15, 52, una descripción poética del instante en que el mundo ha de llegar a su fin: «En un átomo y en un instante». Sacó de ahí la conclusión de que el tiempo y la eternidad «se tocan» en el instante, y de que eso sería «la plenitud del tiempo». Equiparó con ello el instante histórico y el instante escatológico, y no tuvo en cuenta el acontecer completamente diferente que sucede aquí en la fe y allá en la resurrección de los muertos. Le siguió Karl Barth, quien en 1922, en su segunda interpretación de la Carta a los romanos, recurrió a Kierkegaard para la interpretación de Rom 13, 11 («Haced tal cosa conociendo el instante»): «Hay un ‘instante’ entre los tiempos, el cual no es, él mismo, un instante en el tiempo. Pero todo instante en

31. S. Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, 85.

32. *Ibid.*, 80s. Las citas siguientes en p. 81.

el tiempo puede recibir la plena dignidad de ese instante. Ese instante es el instante eterno, el Ahora, en el que el pasado y el futuro se detienen»³³. Y comentando el pasaje de Rom 13, 12 («La noche está muy avanzada y el día se acerca»), escribió: «Por ser el significado trascendental de todos los instantes, el instante eterno no puede compararse con ningún instante en el tiempo»³⁴.

Le siguió también Rudolf Bultmann, al descubrir «el Ahora escatológico» en 2 Cor 6, 2, donde se dice: «He aquí, ahora es el tiempo propicio; he aquí, ahora es el día de la salvación»; «El Ahora en el que se proclama el mensaje es el Ahora escatológico»³⁵. Sus lecciones y sus ideas acerca de la relación entre la historia y la escatología terminan en el «instante escatológico»: «El sentido de la historia reside siempre en el presente, y cuando el presente se concibe por parte de la fe cristiana como el presente escatológico, entonces el sentido de la historia se ha realizado... En cada instante dormita la posibilidad de ser el instante escatológico. Tú tienes que despertarlo»³⁶.

Ahora bien, Pablo en Rom 13, 11.12 y en 2 Cor 6, 2 no está hablando en absoluto del «instante escatológico», como lo hace en 1 Cor 15, 52, sino que habla de la «hora» y del «día de Dios» y del «momento favorable» (*kairos*). No piensa en la presencia de la eternidad, en la cual el tiempo se detiene, porque en Rom 13, 12 vuelve la mirada hacia un pasado –«entonces, cuando vosotros creísteis»– y dirige la mirada anticipadamente hacia un futuro, en el cual la presente aurora se convertirá en el pleno «día de Dios», que expulsa la noche de este mundo. Se piensa en un presente con un pasado claramente recordado y un futuro claramente esperado. Toda interpretación de ese «presente» como «instante escatológico» exige demasiado a esta idea y la destruye. Lo que acontece en el «día de la salvación» no es la «repentina» transformación del tiempo en la eternidad, porque lo que sucede no es todavía la resurrección de los muertos en aquel instante escatológico, que efectivamente no pertenece ya al tiempo, sino que es el *kairos* de

33. K. Barth, *Der Römerbrief*, München 1922, 481 (versión cast.: *Carta a los romanos*, Madrid 1998). (Tanto este autor como Moltmann echan mano continuamente del término alemán «Augen-Blick», en alemán medieval ya *ougenblīc*. La palabra «momento», del latín *momentum*, indica la porción brevíssima de tiempo y el vector de una tensión; su equivalente «instante», del latín *instans*, nos acerca más aún al sentido kierkegaardiano de instancia, urgencia o decisión rápida, el griego *χρόνος*, «momento preciso», «ocasión». Cf. H. Schmidt-G. Schischkoff, *Phil. Wörterb.*, Stuttgart 1978-1982, sub loco [N. del T.]).

34. *Ibid.*, 482.

35. R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament*, Glauben und Verstehen III, Tübingen 1961, 106.

36. Id., *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958, 184 (versión cast.: *Historia y escatología*, Madrid 1974).

la salvación por medio del llamamiento del evangelio y el nuevo nacimiento en la fe. Lo que sucede en ese *kairos* se debe a la resurrección del Cristo muerto, y promete la resurrección escatológica de los muertos y la vida del mundo futuro, pero no es todavía eso en sí mismo.

El actual «día de la salvación» es una *anticipación* temporal del instante escatológico. Lo que acontece en él, es el principio de lo que ha de consumarse, al final, en la victoria de la vida sobre la muerte. En la experiencia del *kairos* presente se transforma la impresión del tiempo, metafóricamente hablando, y pasa de la transitoriedad a la futuridad: de las sombras de la noche del mundo, una noche que está ya muy avanzada, a la luz del «día de Dios», que está amaneciendo. Si lo que sucede en el presente *kairos* de la fe y del nuevo nacimiento a la vida es la *anticipación* histórica de lo que ha de suceder con los muertos en el *instante escatológico*, entonces es también la *analogía* de ello, de tal manera que existe una semejanza histórica, a pesar de toda la desemejanza escatológica; y a esa semejanza puede aferrarse la esperanza con el poder de su imaginación.

El *instante escatológico* mismo ha de concebirse, más allá del final y de la consumación de la historia, como la consumación de la creación al principio y, por consiguiente, como la salida del tiempo para entrar en la eternidad. Corresponde al *instante primordial*, que hemos descrito al comienzo de esta sección. El *final del tiempo* es lo inverso del *comienzo del tiempo*. Así como el instante primordial brota del decreto divino de la creación y de la *autorrestricción* de Dios decidida en ella, también el instante escatológico brotará del decreto divino de redención y de la *autodesrestricción* de Dios decidida en ella. Dios no «se des-restringe» para aniquilar su propia creación y para situarse a sí mismo en lugar de ella y en el tiempo de ella, sino para morar en ella y para llegar a ser «todo en todo». El tiempo primordial y el espacio primordial de la creación terminan cuando la creación se convierte en el templo de la eterna *shekiná* de Dios. La *creación temporal* se convertirá entonces en una creación eterna, porque entonces todas las criaturas participarán de la eternidad de Dios. La *creación espacial* se convertirá entonces en la creación omnipresente, porque entonces todas las criaturas participarán de la omnipresencia de Dios. El hecho de que la creación salga del tiempo para entrar en el eón de la gloria acontece mediante la destrucción de la muerte y la resurrección de los muertos. Si no existe ya la muerte, entonces tampoco existe ya el tiempo: ni el tiempo de la transitoriedad ni el de la futuridad. «La muerte se ha transformado en la victoria» de la vida, la cual es eterna, porque tiene participación indestructible en la vida divina. Puesto que la resurrección de los muertos, como se explicó antes, abarca diacró-

nicamente a todos los muertos desde el primer hombre hasta el último, entonces hay una *reversión del tiempo* que es aquí *irreversible*. En «la restauración de todas las cosas», retornarán también todos los tiempos y –siendo transformados y transfigurados– serán asumidos en el eón de la nueva creación. En la creación eterna se reunirán también todos los tiempos, en los que se ha ido desligando el decreto divino de la creación. Los tiempos desenrollados de la historia se enrollarán como el rollo de un libro, según nos da a entender Ap 5. Tan sólo eso podrá denominarse «la plenitud de los tiempos». De ella nos da tan sólo un gusto anticipado el «instante henchido» plenamente por la vida.

El *instante escatológico* tiene dos facetas, en correspondencia con el instante primordial en que el tiempo sale de la eternidad: Dios efectúa en sí mismo la escatológica *autodesrestricción*. Él se manifiesta en su creación en el esplendor de su gloria no cubierta por velo alguno. Llega «con rostro resplandeciente», de tal manera que los hombres pueden conocerle viéndole «cara a cara». La creación temporal experimenta con ello su *transformación* en la creación eterna. Así como del *instante primordial* procede el *instante inicial*, así también en el *instante final* el tiempo pasa a la eternidad. Por eso, hablando metafóricamente, «el último día» es a la vez el comienzo de la eternidad: un comienzo sin fin. Es el «tiempo en plenitud», el tiempo eónico, el tiempo henchido por la eternidad, el tiempo eterno. De cualquier manera que nos imaginemos ese tiempo, es lo contrario precisamente de la quietud de la muerte. Si hemos de concebirlo como *tiempo de la vida eterna*, entonces hemos de representárnoslo como tiempo de la vitalidad eterna.

Según ideas antiguas, el tiempo eónico no debe concebirse como una flecha de tiempo, sino como un *ciclo de tiempo*. En lugar del tiempo histórico irreversible, surge entonces el tiempo reversible como fiel imagen de la eternidad de Dios. En los ciclos eónicos del tiempo se regenera incesantemente la vida gracias a su fuente omnipresente, por obra de Dios. Una analogía de ello son los ciclos regenerantes de la naturaleza y los ritmos del cuerpo, que conservan ya aquí la vida. El tiempo de la historia, dirigido hacia un fin, se consuma en los movimientos cíclicos del eterno gozo de la existencia en la incesante alabanza del Dios omnipresente. Por eso, las imágenes preferidas para la vida eterna son la danza y la música, a fin de describir lo que en esta vida dañada es todavía apenas imaginable.

La nueva creación se define por una nueva presencia de Dios en ella. El Creador no permanece frente a su creación, sino que mora en ella y encuentra en ella su reposo. Con esto la nueva creación se convierte en un mundo sacramental. Queda impregnada por la pre-

sencia divina y participa en la inagotable plenitud de vida de Dios. De la inhabitación de Dios surge una especie de perijóresis cósmica de los atributos divinos y cósmicos. Surge también una perijóresis reciproca entre la eternidad y el tiempo en aquel nuevo eón, de tal manera que, por un lado, podemos hablar de «tiempo eterno» y, por otro lado, de «eternidad henchida de tiempo».

El final del espacio en la presencia de Dios

Qué será el final del espacio, se nos describe en Ap 20, 11. Ante el trono erigido de Dios y el rostro descubierto de su majestad «huyeron la tierra y el cielo y no se encontró ya lugar para ellos» (*τόπος οὐχ εὑρέθη αὐτοῖς*). *Topos*, como expresa el enunciado global acerca de la tierra y el cielo, no significa aquí un lugar creado, sino el espacio concedido, según el decreto de la creación, a la creación entera. Puesto que Dios restringió su omnipresencia, surgió aquel *espacio primordial* en el que Dios pudo crear el cielo y la tierra. Ese espacio vital en el que pueden desarrollarse todas las criaturas, se abre mediante una retirada de la omnipresencia de Dios y, por tanto, también mediante una acción de velar su gloria, mediante el «ocultamiento de su faz» (*hester panim*). Por eso, el cielo y la tierra pierden el *topos* que les ha sido concedido, cuando la majestad de Dios mismo se manifiesta en su omnipresencia. Ante su «rostro manifiesto», el cielo y la tierra no tienen ya espacio en el que puedan seguir existiendo por sí mismos. Pierden su subsistencia en sí mismos, que ellos debían al ocultamiento de Dios. Puesto que se modifica la *presencia de Dios* ante su creación, se modifica también el espacio de la creación divina. El cielo y la tierra no pueden seguir existiendo a distancia de Dios. Se convierten en la morada de la omnipresencia de Dios mismo, al igual que el tiempo de la creación se convierte en el tiempo de la eternidad de Dios.

Investigamos aquí una teología del espacio que se derive de la visión del final del espacio en la omnipresencia de Dios. Desarrollaremos ulteriormente las ideas expuestas en el capítulo sexto de mi obra *Dios en la creación*, acerca del concepto ecológico del espacio, y que se expresaron a propósito del debate entre Leibniz y Newton sobre el «espacio absoluto»¹. ¿Cómo surge el espacio de la creación a partir de la omnipresencia de Dios, la cual no puede conocer nada «fuera de» sí misma? ¿Cómo actúan los espacios en la creación, esos espacios que

1. Cf. J. Moltmann, *Dios en la creación*, cap. 6: «El espacio de la creación», 155ss.

las criaturas se conceden mutuamente? ¿Dónde encuentra la *shekiná* de Dios su morada, en la cual pueda ella llegar a su reposo? ¿Cómo habrá que imaginarse un final del espacio?

1. El espacio de la creación

Los problemas teológicos acerca del concepto del espacio son similares en parte a los del concepto del tiempo: ¿se creó el espacio *juntamente con* las criaturas, o la creación se creó *en* el espacio de Dios? En el primer caso, se trataría de espacios creados; en el segundo caso, se trataría de un espacio preparado por Dios como prerequisito para la creación. Si la creación existe en un espacio fuera de Dios, ¿podrá concebirse entonces a Dios como omnipresente? Pero si Dios es omnipresente, ¿podrá darse algo que esté fuera de él, algo que haya que admitir cuando se habla de *opera Dei ad extra*, como viene haciendo habitualmente desde Agustín en la teología de la Iglesia occidental?

A Dios mismo hay que entenderlo, evidentemente, como el que está por encima del tiempo. Lo expresamos con la idea de la eternidad divina. En consonancia con ello, habrá que entender también a Dios como quien está «por encima del espacio»². Lo expresamos por medio de la idea de su presencia ilimitada. Todo espacio es limitado y limita. Todo espacio crea distancia. Si Dios es el sujeto de su eternidad y de su presencia, entonces él es también el sujeto de su propia limitación, por medio de la cual se constituye el espacio para la creación, que no es divina, pero que ha de existir en presencia de Dios y con Dios. Esta autolimitación de la esencial omnipresencia de Dios con respecto a su especial presencia en la creación, la encontramos fundamentada en el decreto divino de proceder a la creación, decreto del que procede la creación. Dios restringe su propia eternidad para tomarse tiempo para su creación y para dejar tiempo a esa creación. Análogamente, Dios restringe su omnipresencia para dejar lugar para su creación y concederle espacio. De ahí surge la distancia entre Dios y la creación, y el hallarse de Dios ante su creación. Dios se retira para hacer que exista algo distinto fuera de él y en presencia de él.

Esta idea acerca de la primordial autorrestricción de Dios (*zimzum*) fue desarrollada en la Cábala de Luria³. «Según la Cábala, lo Uno infinito santo, cuya luz llenaba originalmente todo el universo,

retiró su luz y la concentró en su propia sustancia, con lo cual creó un espacio vacío». «Después que Dios, en su decisión de crear el mundo, hubo efectuado el *zimzum*, creó ‘vasos’. Los situó en el ‘lugar’ que él había dejado libre por medio de su retirada. Los vasos estaban destinados a recibir la luz, en la cual el mundo debía surgir a la vida»⁴. La afinada distinción entre «lugar» (*τόπος*) y «vasos» (*σκεύη*) llama la atención sobre el hecho de que los espacios deben entenderse topográfica y ecológicamente. Las criaturas no sólo existen en un determinado lugar en el espacio, sino que son, ellas mismas, espacios limitados, destinados para recibir la luz, de la cual surge la vida. Esto es, evidentemente, una antigua idea israelita acerca del destino de las criaturas hechas a imagen y semejanza de Dios. También Pablo habla de los «vasos de la ira» y de los «vasos de la misericordia de Dios» (Rom 9, 22.23), y habla de que el tesoro del evangelio lo llevamos en «vasos de barro» (2 Cor 4, 7). Las criaturas que están hechas a imagen y semejanza de Dios han sido destinadas a recibir y trasmitir el resplandor de la luz de Dios (*δόξα*) en la creación. Fueron creadas para ser moradas del Espíritu de Dios.

Aunque «el Dios de la historia», de quien hablan judíos y cristianos, ha de tener una relación especial con el tiempo, según se acentúa constantemente, el Dios trino y uno de la doctrina cristiana acerca de la Trinidad tiene una relación especial con el espacio. El espacio que acoge, corresponde a la esencia íntima de Dios. Habíamos partido de la esencial omnipresencia de Dios, la cual es restringida en el decreto de la creación, a fin de hacer espacio para una creación. Pero ¿dónde existen las tres Personas divinas de la Trinidad? La omnipresencia de Dios ¿será su espacio ilimitado en el que ellas moren? ¿Existen como hipóstasis en una sustancia divina, o como modos de ser en un sujeto divino? Según la doctrina cristiana acerca de la Trinidad, las tres Personas divinas existen unas con otras, unas para otras y *unas en otras*. Existen unas en otras, porque se conceden mutuamente espacio para el pleno desarrollo. Al existir recíprocamente unas en otras, constituyen su singularísima comunión trinitaria⁵. Tal es la doctrina acerca de la trinitaria *immanentia* e *inexistentia*: «Intima et perfecta inhabitatio unius personae in aliis». Si, según Jn 14, 9-11, el Hijo existe «en» el Padre y el Padre «en» el Hijo, entonces el Padre es la morada del Hijo y el Hijo es la morada del Padre. El Espíritu, que «procede» del Padre y que «descansa» en el Hijo e irradiia desde él, encuentra en el Hi-

4. M. Jammer, *Das Problem des Raumes*, Darmstadt, 1960, 37. Cf. G. Scholem, *Sabbatai Zwi, Der mystische Messias*, Frankfurt 1992, 52s.

5. J. Moltmann, *Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Salamanca 1983, cap. 5, apartado 3b: «La vida de la trinidad», 187ss.

2. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik I*, 182s.

3. Cf. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt 1967, 285ss (sobre el *zimzum* de Isaac Luria y su escuela).

jo el lugar de su eterna inhabitación. Por medio de su completo darse a sí mismas, las Personas trinitarias están «fuera de sí» y enteramente en las demás. Así que mutuamente y en común llegan a ser la eterna morada. En la doctrina trinitaria no es suficiente hablar únicamente de las divinas Personas y de relaciones; hay que percibir también sus inhabitaciones recíprocas. Tan sólo entonces se entenderá su comunión trinitaria y su singularísimo Ser divino. Este es perfecto, porque no necesita ningún otro ser para existir *en él*, ni tampoco ninguna sustancia divina común. La recíproca «existencia-en» constituye la perfección divina.

Cuando el Dios trino y uno restringe su omnipresencia para permitir que exista una creación fuera de él mismo, entonces ese Dios no deja ningún vacío, en contra de lo que sugiere la doctrina cabalística del *zimzum*, sino que abre un espacio para sus criaturas, un espacio que corresponde a las inhabitaciones internas divinas: Dios permite que un mundo diferente de él exista ante él, con él y *en él*. «Dios hizo que existiera el espacio gracias a una posibilidad que es inherente a su vida intratrinitaria; Dios creó el espacio como medio de comunión entre él y nosotros, y entre unos hombres y otros, según el prototipo de la comunión existente en la Trinidad, comunión a la que también nosotros hemos de llegar»⁶. Por tanto, el espacio de la creación está a la vez fuera de Dios y dentro de él. Por medio de su autorrestricción, el Dios trino y uno hace que su presencia sea la morada de su creación. Dios mismo es «el amplio espacio, en el que no hay ya ninguna estrechez» (Sal 18, 20; 31, 9). Precisamente en virtud de la autorrestrictrada de Dios, sus criaturas pueden decir: «En él vivimos, nos movemos y somos» (Hch 17, 28). «No sabemos si Dios es el espacio de su mundo o si su mundo es su espacio», se dice en un midrás judío⁷. Una respuesta es: «El Señor es el espacio donde habita su mundo, pero su mundo no es el lugar donde él habita». Veremos que es posible dar también otra respuesta. Aquí bastará afirmar rotundamente que «el espacio de la creación» es *el espacio donde esa creación habita en Dios*. Dios, al retirarse y conceder espacio a su creación, se convierte a sí mismo en el espacio de habitación para sus criaturas. Con ello ese espacio no se convierte en «el espacio vacío», sino que queda cualificado y estructurado por medio del Dios que acoge a su creación. El Creador se convierte en el *Dios en quien se puede inhitar*. Dios como espacio de habitación del mundo es una metáfora femenina, como

observó ya Platón. La conexión entre las inhabitaciones trinitarias de las Personas divinas y su común apertura para ser el espacio de habitación de las criaturas, la encontramos expuesta con la máxima precisión en la oración sumosacerdotal de Jesús, en Jn 17, 21:

Que todos sean uno;
lo mismo que tú, Padre estás en mí y yo en ti,
para que también ellos sean uno en nosotros.

La comprensión kairológica del tiempo afirma: «Cada cosa tiene su tiempo». En consonancia con ello, en la obra *Dios en la creación* desarrollamos un *concepto ecológico del espacio*: cada cosa tiene su espacio y cada ser vivo tiene su espacio vital. Los espacios no son homogéneos, sino que están determinados por lo que en ellos acontece, lo que en ellos sucede o lo que en ellos vive. Así como no hay espacio vacío sin sucesos, tampoco hay espacio vacío sin objetos que en él descansen o se muevan. El concepto ecológico de espacio abarca los ambientes de los seres vivos, esos ambientes que son específicos de sus respectivas especies y en los cuales se dan las condiciones externas para que ellos vivan. Cada ser vivo tiene su espacio vital, en el que se desarrolla. Muchos seres vivos pertenecen tan íntimamente a su propio espacio vital, que a los seres vivos y a su espacio vital se los puede considerar respectivamente como la faceta interna y la faceta externa de dicho espacio. Tan sólo en los seres vivos que pueden cambiar de ambientes surgen distancias con respecto a estos últimos y ciertas independencias con respecto a ellos.

A menudo se siente uno inclinado a relacionar únicamente el «ambiente» con el sujeto que vive en él, reduciendo así el ambiente a la condición de cosa. Los hombres se inclinan al antropocentrismo. Denominan a la naturaleza (que, a pesar de todo, es la patria de muchas plantas y animales) «*nuestro ambiente*» o «*nuestra casa planetaria*», y lo hacen así como una manera de apropiarse de ella. Pero nosotros contemplamos la tierra como el ambiente para plantas, animales y hombres; al mar, como el ambiente para peces, y al aire como el ambiente para aves. Fue sabiduría ecológica el que el autor del primer relato de la creación hablara primeramente de la creación de los ambientes, y después lo hiciera de los correspondientes seres vivos.

Sin embargo, este concepto ecológico del espacio no es suficiente para captar plenamente la realidad de lo viviente. La experiencia del espacio es la experiencia del «ser-dentro-de-otro». Una cosa puede existir únicamente en otra distinta, puesto que no hay nada en el mundo que pueda existir precisamente por sí mismo. Cada existencia es

6. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik* I, 189.

7. Cita tomada del Midrash Rabbah Génesis, en M. Jammer, *Das Problem des Raumes*, 21.

in-existencia (existencia-en). Martin Heidegger, en su análisis existencial, describió el «ser-en-el-mundo» de los hombres. El humano «ser-en-el-mundo» está siempre condicionado espacialmente. La espacialidad muestra los «caracteres del alejamiento y de la orientación»⁸. Para Heidegger, el espacio no es ni una categoría subjetiva de la intuición ni un objetivo «hallarse ante» (*Vorfindlichkeit*) el mundo, sino que es dilucidado por el humano «ser-en-el-mundo». Ahora bien, esto se halla concebido de manera excesivamente antropocéntrica, como si «el mundo» perteneciera llana y simplemente a la existencia humana como *in-existencia*.

La original experiencia del espacio, en los seres humanos y en los animales mamíferos, es la experiencia del feto en el útero. Nosotros nos desarrollamos durante nueve meses «dentro de» la madre, para nacer luego y experimentar los primeros dolores de la separación. Cuando en alemán hablamos de *Geborgenheit* (seguridad por hallarse protegido), nos referimos siempre primariamente a la seguridad y protección que se tienen en el seno materno. En las experiencias de la separación, después del parto, experimentamos la presencia materna, que hasta entonces había sido permanente, como cercanía o lejanía temporal de alguien que se halla ante nosotros, y experimentamos el espacio como espacio de movimiento para el acercamiento o el alejamiento. No es necesario seguir describiendo las experiencias del espacio que se tienen durante la temprana infancia. Pero este contexto es importante para comprender lo que es la existencia como «existencia-en». Se aplica no sólo a mi existencia en otros, sino también a la existencia de otros en mí, como lo muestra el ejemplo de la madre, la cual se convierte en el mundo vital físico de la criatura que va desarrollándose en sus entrañas. Toda persona existe en comunión con otras y es también espacio vital para ellas. Todo ser vivo, en cuanto es sujeto de su propia vida, es también objeto para otra vida. Nosotros somos a la vez *habitantes-en* y *habitados-por*.

Cuando nosotros, en una comunidad, asumimos responsabilidad *hacia otros*, éstos existen –en cierto modo– *en nosotros*, y en todo caso existen en nuestra solicitud. Por eso afirmamos en la fe cristiana: puesto que Cristo *está por nosotros* (es decir, «en favor nuestro») y se entregó por nosotros, *nosotros estamos en Cristo*. Dentro de esta relación, la *existencia-en* es la otra faceta de la *pro-existencia* (o «existen-

8. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1957, 104ss, especialmente p. 111 (versión cast.: *El ser y el tiempo*, Madrid 2000). Cf. asimismo la descripción fenomenológica de O. F. Bollnow, *Mensch und Raum*, Stuttgart 1994. (El autor habla textualmente del *Daseinsanalyse* heideggeriano, el análisis del Da-sein, del ser ahí. Recuérdese que en terminología alemana, en especial hegeliana, Da-sein es la existencia, contrapuesta al So-sein, el ser así o esencia [N. del T.]).

cia por»). En una comunidad, las relaciones de «pro-existencia» y de «existencia-en» son tan variadas, que no cabe ninguna visión unilateral. Nosotros somos presencia, espacio y morada los unos para los otros. Por eso pronunciamos aquellas palabras poéticas: «Tú estás en mí, yo estoy en ti». Para evitar los malentendidos que pudieran surgir con el concepto ecológico del espacio, voy a expresar la descrita experiencia espacial de la mutua «existencia-en» mediante un *concepto espacial pericorético*. La perijóresis se denomina también *circum-in-sessio, inhabitatio* recíproca. Con esta expresión pueden describirse mejor las redes de la vida que por medio de conceptos ecológicos del espacio. El concepto perijorético del espacio, propio de la recíproca «existencia-en», corresponde –en el plano de las criaturas– al concepto de las inhabitaciones intratrinitarias eternas de las Personas divinas de la Trinidad.

Así como las Personas divinas, por medio de sus inhabitaciones mutuas, constituyen un espacio común, también la comunidad, en el plano de las criaturas, constituye el espacio social de los autodesarrollos mutuos. Las criaturas tienen que existir unas al lado de las otras y conjuntamente, y necesitan para ello amplios espacios en los que puedan moverse libremente. No hay ninguna *libertad* subjetiva sin estos *espacios libres* en la vida social, que se abren por medio del respeto y el afecto, y que quedan asegurados por medio de ordenamientos jurídicos. Esos espacios libres son los que hacen posible el acercarse y el alejarse, el abrirse o el cerrarse. El espacio vital común es el *medium* para las relaciones humanas y para la historia. Este espacio vital se constituye mediante las relaciones interpersonales entre un número plural de personas. Es «nuestro espacio», no «mi espacio». Está caracterizado por personas presentes y por ausentes, por la proximidad y por la lejanía. Está asociado con regiones y con otros mundos vitales. En «sociedades cerradas», el espacio se convierte en la frontera que limita al interior y deslinda al exterior. En «sociedades abiertas», las fronteras se abren y se convierten en puentes de comunicación con otros y con extraños. Es importante atender bien no sólo a la orientación histórica del tiempo, sino también al ordenamiento social y terreno del espacio.

2. Espacios históricos de las inhabitaciones de Dios

¿Es Dios el espacio de su mundo, o puede también el mundo convertirse en el espacio de Dios? Si partimos de que Dios es infinito, pe-

ro que el mundo es finito, entonces únicamente Dios puede ser el espacio del mundo, pero el mundo no puede ser el espacio de Dios. Pues bien, la Biblia nos habla constantemente de inhabitaciones de Dios en el mundo terreno: Dios «habita» en medio de su pueblo, encuentra su morada en Sión; Dios habita junto a las personas que viven dispersas en el destierro y regresa con ellas a su morada. «El Verbo [= la Palabra] se hizo carne y habitó entre nosotros»; en Cristo «habita» corporalmente la plenitud de la Divinidad, y al final el Dios eterno quiere «morar» con los hombres. Pero ¿cómo el Dios infinito puede «habitar» en espacios y en comunidades limitados terrenalmente, sin destruir con su infinitud esos espacios y esas comunidades? ¿Se divide Dios a sí mismo, o deja únicamente –por decirlo así– que una gota del mar infinito de su Deidad habite en medio de la humanidad sobre esta tierra? ¿Se transforma Dios a sí mismo y se empequeñece para habitar en un templo, edificado por hombres, y en un pueblo, constituido por hombres?

La doctrina judía de la «shekiná» trata de dar respuesta a esta pregunta⁹. *La doctrina cristiana de la encarnación del «Logos»* y de la inhabitación del Espíritu es otra forma de respuesta¹⁰. Las dos muestran tantos paralelos, que podemos pensar que la segunda presupone a la primera, o que se basa, como ella, en los mismos presupuestos bíblicos. La idea de la *shekiná* vincula al Dios infinito con un espacio finito y terreno, en el que Dios quiere habitar. La teología de la *shekiná* es teología del templo. *Shekiná* significa el acto del descendimiento de Dios y el resultado de ese acto, que es su inhabitación. Dios quiere estar presente y manifestarse a sí mismo en un determinado lugar. Esa presencia especial de Dios no es parte de su presencia universal, sino que se fundamenta en un acto especial de descendimiento y de autohumillación. Puesto que Dios sigue siendo el sujeto de esa autohumillación y descendimiento, no queda afectada su soberanía por esa idea, antes al contrario: Dios es tan soberano que él no tiene por qué afirmarse a sí mismo, sino que puede entregarse a sí mismo al mundo humano, y puede llegar a ser «el Dios de Israel» y «el Padre de Jesucristo», y está presente «allí» en Israel y en el Hijo Jesucristo.

9. La obra estándar es la de A. M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Litteratur*, Berlin 1969. También aporta mucho material P. Kuhn, *Gottes Selbsterneidigung in der Theologie der Rabbinen*, (STANT 17), München 1968. Cf. la interpretación de G. Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, cap. 4: «Schechina: das passiv-weibliche Momente in der Gottheit», Frankfurt 1973, 135ss.

10. J. Molmann, *El espíritu de la vida. Una pneumatología integral*, Salamanca 1998, parte I, cap. 2.3: «El Espíritu de Dios y su shekiná», 61ss.

La teología rabínica trató de interpretar el descendimiento y la inhabitación de Dios mediante una *teoría de la contracción*, que debe distinguirse de la posterior doctrina cabalística del *zimzum*. «Dios abandona la superior asamblea del consejo y restringe (contrae) su *shekiná* en el santuario»¹¹. Semejante concentración en un lugar del espacio terreno no es una disminución de la presencia universal de Dios. Cuando se dice ya que Dios «habita en el cielo», se piensa con ello en un lugar del mundo, en la faceta invisible de la creación. Por consiguiente, si la *shekiná* de Dios habita en el cielo, entonces eso es ya una contracción de Dios, que continuará «así en la tierra como en el cielo». Pero si no estamos dispuestos a admitir ninguna transformación de Dios, entonces habrá que distinguir entre Dios mismo y su *shekiná*. ¿Hay aquí una «autodiferenciación de Dios», que tiene su «tronco» en el cielo y que a la vez «habita» en medio de su pueblo?¹². Evidentemente, las fuentes rabínicas hablan de cierta independencia de la *shekiná*, que puede venir y puede alejarse, que puede peregrinar y sufrir conjuntamente con el pueblo, y que puede incluso contraponerse a Dios¹³.

La doctrina cristiana de la Trinidad, que en la unidad de Dios distingue Personas divinas, fue formulada, sí, en su forma clásica, en conceptos griegos y romanos, pero en cuanto a su contenido se deriva de los principios veterotestamentarios de la teología de la *shekiná*, como vemos por la manera en que el Nuevo Testamento habla de la inhabitación de Dios. La cristología dogmática trató de interpretar la inhabitación de la plenitud de la Deidad en Jesucristo de una manera que se asemeja a la teología de la contracción, y lo hizo basándose en la idea de la *kenosis* del *Logos*, según se expone en el capítulo 2 de la Carta a los filipenses. Por medio de su humillación y de su autovaciamiento, el *Logos* eterno adoptó la «forma de siervo», a fin de compartir, como la *shekiná*, los sufrimientos de los suyos, que son sus hermanos, y de redimirlos por medio de sus propios padecimientos en la cruz. La cristología posterior, para preservar el concepto de la inmutabilidad de Dios, sustituyó la idea de la *kenosis* por la idea de que el *Logos* eterno *asumió* la naturaleza humana. Las dos ideas conducen a la concepción de una singularísima comunión del Dios habitante con la naturaleza humana y con su historia, en la que él inhabita. Y las dos ideas dan profundidad a la teología de la *shekiná*.

La presencia y la manifestación de la *shekiná* en la historia se describe en las fuentes rabínicas como «la historia de las liberaciones o

11. A. M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Litteratur*, 477.

12. F. Rosenzweig, *La Estrella de la redención*, Salamanca 1997, 479ss.

13. P. Kuhn, *Gottes Selbsterneidigung in der Theologie der Rabbinen*, 106.

redenciones efectuadas por Dios» y como la historia de la especial comunión de Israel con Dios. Con esta idea no se asocia ningún sistema fijo en la historia de la salvación, pero hay tiempos en que la *shekiná* se aleja y tiempos en que desciende. Y así, la *shekiná* moraba en el jardín de Edén y se fue alejando gradualmente con la caída de los hombres en el pecado. Desde Abrahán hasta Moisés vemos que la *shekiná* vuelve a descender gradualmente sobre Israel. La *shekiná* salió de Egipto juntamente con Israel y libró al pueblo junto al mar Rojo. Se apareció a Moisés en la zarza ardiente, en el Sinaí. Se posó sobre el arca de la alianza y halló una morada en el templo erigido sobre el monte Sión. Después de la destrucción del templo salomónico en el año 587, regresó al cielo o bien acompañó al pueblo hacia el cautiverio. Los enunciados acerca de la *shekiná*, que durante el destierro sufrió y peregrinaba juntamente con el pueblo, se cuentan entre los testimonios más conmovedores de la fe judía. «Toda redención va seguida por un retorno del pueblo a la tierra prometida y, por tanto, por un retorno de la *shekiná* al santuario»¹⁴. Se pueden reconocer dos imágenes distintas de la *shekiná* en la historia: 1) el descenso al tabernáculo de la presencia - el ascenso desde el primer santuario - el retorno al fin de los tiempos; 2) la derrota - el destierro - la redención de la *shekiná* que regresa del destierro.

En ambos casos, la esperanza del regreso de la *shekiná*, ya sea desde el cielo o bien desde el destierro, marca su sello sobre la teología del destierro. El recuerdo de la destrucción de la ciudad de Dios, del templo y del palacio real por los babilonios se transforma en la esperanza de que Dios, con su gloria, regrese al templo del futuro, para morar allí «para siempre en medio de los israelitas», como se describe en la gran visión final de Ezequiel 40–48. La promesa de ese morar de Dios «para siempre» convierte a la esperanza en una esperanza escatológica. La vinculación entre la *shekiná* y el *kabod* acentúa la unidad de la inhabitación y la manifestación de Dios. Con la revelación escatológica de la gloria de Dios está asociado el retorno definitivo de la *shekiná*, un retorno que no se verá ya amenazado. La gloria que llena entonces el cielo y la tierra se identifica con aquella *shekiná* que moraba en el santuario¹⁵.

Esta esperanza hace que el tiempo de la historia se experimente como destierro, como lugar extraño y como lejanía de Dios, como existencia bajo el «rostro oculto» de Dios. Si la *shekiná*, después de la

14. A. M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Litteratur*, 523.

15. *Ibid.*, 468ss.

destrucción de la ciudad de Dios, regresó al cielo, entonces el tiempo histórico carece de ella y se encuentra abandonado por la presencia de Dios. Hay que esperar su retorno desde el cielo. Pero si, en compañía del pueblo cautivo, la *shekiná* marchó al destierro babilónico, entonces seguirá habitando «en medio de los israelitas», pero como *shekiná* desterrada, como presencia de Dios carente de patria y hogar. Participa en las persecuciones y sufrimientos y en la muerte del pueblo, y aguarda –juntamente con el pueblo desterrado– su propio regreso redentor. Por medio de los sufrimientos comunes, Dios y el pueblo permanecen unidos y aguardan su redención. Esta idea acerca de la «autorredención de Dios» causa únicamente asombro cuando no se distingue entre Dios y su *shekiná*, y cuando se supone que en Dios hay un único sujeto. No el indiferenciado «sufrimiento de Dios», pero sí el sufrimiento de la *shekiná*, la inhabitación compasiva de Dios en medio de los sufrimientos del pueblo, «es el medio por el cual es redimido Israel: Dios mismo es ‘el precio pagado por el rescate’ de Israel»¹⁶.

La esperanza escatológica de Israel en la definitiva inhabitación de Dios es el fundamento de la esperanza cristiana en «el nuevo cielo y la nueva tierra». Ez 37, 27 retorna en la promesa formulada en Ap 21, 3:

Yo habitaré entre ellos,
y yo seré su Dios
y ellos serán mis pueblos.

Será «el tabernáculo de Dios entre los hombres», el santuario de Dios entre ellos «para siempre»: la nueva Jerusalén.

En estas ideas fundamentales de la teología del destierro y luego de la teología rabínica de la *shekiná*, no es difícil reconocer los presupuestos de la cristología y la pneumatología cristianas. La combinación de la inhabitación y de la manifestación de la gloria se encuentra en el evangelio de Juan (1, 14). Al emplear la metáfora del templo para aplicársela a la comunidad de Cristo y al cuerpo, Pablo combina la *shekiná* y el Espíritu (1 Cor 6, 19). Lo que se había enunciado acerca del morar de Dios en su pueblo de Israel, se transfiere al morar de la plenitud de Dios en Cristo (Col 2, 9). Con ello no se piensa en Jesús como individuo histórico, sino en Jesús como el representante mesiánico de Dios y de Israel para los pueblos de la tierra. Por eso, no debe asombrarnos el que también la expectación escatológica de los cristianos esté marcada por los modelos de la teología de la *shekiná*: aquel que aquí, bajo la cruz, se halla oculto entre los hombres, se manifes-

16. P. Kuhn, *Gottes Selbster niedrigung in der Theologie der Rabbinen*, 90.

tará en gloria; ya sea que «venga de nuevo» desde el cielo, o bien que salga de su presencia oculta y lo llene todo con su esplendor.

Sin embargo, hay una específica contribución cristiana a la teología de la *shekiná*. Se encuentra en la idea de la recíproca *shekiná* de Dios y de los hombres «en Cristo». «En Cristo» está Dios mismo: Dios, que «reconcilió consigo al mundo» (2 Cor 5, 19). Aquel que esté «en Cristo» es una «nueva criatura» (2 Cor 5, 17). «En Cristo» hallamos una doble morada: la inhabitación de Dios y la inhabitación de los creyentes. Esta doble inhabitación se convierte en la razón de la esperanza escatológica y universal de los cristianos en la nueva creación de todas las cosas.

La diferencia entre la teología de la *shekiná* y la cristología consiste en que la *shekiná* de Dios, principalmente según las enseñanzas de los rabinos, es concebida como compañera de viaje y copartícipe de los sufrimientos de Israel y, por ello, puede adquirir rasgos humanos, pero no llega concretamente a «hacerse carne» y a «habitar entre nosotros» en la persona mesiánica¹⁷. La diferencia entre la escatología de la *shekiná* y la escatología cristiana es la que existe entre el nuevo templo de la Jerusalén terrena y la nueva Jerusalén que desciende del cielo y que no tiene ya templo. Finalmente, en la redención, Dios y su *shekiná* serán una sola cosa indiferenciablemente. Se suprime la «autodiferenciación» de Dios. Según la concepción cristiana, Cristo entregará el Reino al Padre, para que Dios sea «todo en todo», pero no por eso el Hijo se hace a sí mismo superfluo, ni hay autodisolución del Hijo en el Padre. Incluso en la gloria, Dios sigue siendo el Dios trino y uno.

3. El espacio se llena con la presencia de Dios

Por medio del espacio concedido por Dios, a la creación se le ha otorgado distancia con respecto a Dios y libertad de movimientos ante él. Si Dios fuera omnipresente en sentido absoluto y se manifestara en su gloria, entonces no habría creación terrena. A fin de hacerse soportable para sus criaturas terrenas, Dios tiene que ocultar su gloria, porque «el que mira a Dios, tiene que morir». La lejanía de Dios y la distancia temporal con respecto a él surgen de la retirada de la omnipresencia de Dios y mediante el «ocultamiento de su rostro». Son parte de las gracias concedidas a la creación, porque son condiciones para la libertad de las criaturas. Tan sólo para los pecadores, que se desligan de Dios, se convierten en la expresión de la ira de Dios hacia

ellos en su abandono de Dios. Si Dios mismo, por medio de su Cristo y de su Espíritu, entra en su creación para habitar en ella y para llegar en ella a su reposo, entonces no sólo superará el abandono divino de los pecadores, sino que también superará la distancia y el espacio de su creación misma, por los cuales se llegó al aislamiento con respecto a Dios y al pecado, porque la redención únicamente puede significar que, junto con el pecado, se supera también la posibilidad de cometerlo, ya que de lo contrario tal redención no sería definitiva. ¿Qué significa esto para el espacio de las criaturas?

Dijimos primeramente que el espacio de la creación es ambas cosas: el espacio en que las criaturas pueden moverse y el lugar concedido por Dios para que las criaturas moren en Dios: «El Señor es el espacio en que habita su mundo». Según las exposiciones de la teología judía y cristiana de la *shekiná*, hemos de completar ahora estas ideas y decir: y la creación está destinada a ser el espacio en que habite Dios. La historia de las inhabitaciones de Dios en el pueblo y en el templo, en Cristo y en el Espíritu santo, señala hacia su consumación en la universal inhabitación de la gloria de Dios y en su manifestación: «Toda la tierra está llena de su gloria» (Is 6, 3). Por medio del proceso histórico de la inhabitación y por su consumación escatológica, el distanciado frente a frente del Creador ante su creación se convierte en la presencia interna de Dios en su creación. A la presencia exterior de Dios sobre ella se añade la presencia interna de Dios en ella. A la trascendencia del Creador con respecto a su creación se añade la inmanencia de la habitación de Dios en su creación. Con ello la creación entera se convierte en la *casa de Dios*, en el *templo* de Dios en el que él puede habitar, en la *patria y hogar* en donde puede reposar. Todas las criaturas participan directamente y sin mediación en la gloria divina que habita en ellas y son glorificadas, ellas mismas, en esa gloria. Participan en la vida divina y viven en ella eternamente. La creación pierde su espacio fuera de Dios y adquiere su lugar en él, si él encuentra en ella su propia morada. Así como el Creador, al principio, se hizo a sí mismo el espacio en que habitase su creación, así también su nueva creación será al final el espacio en que él habite. Surge una recíproca inhabitación del mundo en Dios y de Dios en el mundo. Para ello el mundo no tiene que disolverse en Dios, como dice el panteísmo, ni Dios tiene que disolverse en el mundo, como afirma el ateísmo. Dios sigue siendo Dios, y el mundo sigue siendo creación. Mediante sus mutuas inhabitaciones, permanecen sin mezclarse y sin separación, porque Dios habita en la creación de manera divina y el mundo habita en Dios a la manera propia del mundo.

17. *Ibid.*, 108.

De las mutuas inhabitaciones surge entonces una cósmica *communicatio idiomatum*, la participación mutua en los atributos del otro. Las criaturas participan en los atributos divinos de la eternidad y de la omnipresencia, de la misma manera que el Dios inhabitante participó en el tiempo limitado de dichas criaturas y en el espacio restringido de las mismas, y cargó sobre sí con ellos. Con esto cesa para las criaturas terrenas el tiempo (*chronos*) de la lejanía de Dios y de la transitoriedad, y comienza vida eterna en la vida divina. Con esto cesa para las criaturas el espacio (*topos*) del distanciamiento de Dios y comienza eterna presencia en la omnipresencia de Dios. La eternidad inhabitante concede a las criaturas tiempo eterno. La presencia inhabitante de Dios concede para siempre a las criaturas el «amplio espacio en el que no hay ya más estrecheces».

El templo cósmico: la Jerusalén celestial

Las visiones de la Jerusalén celestial en Ap 21, 1–22, 5 deben entenderse como aliento profético para los que resistían en este mundo, contrario a Dios, de Babilonia-Roma. Sin embargo, esas visiones ofrecen la imagen cósmica de otro mundo distinto que corresponde enteramente a Dios, porque Dios mismo habita en él. La ciudad de Dios es el centro de la nueva creación. No es fácil descifrar ese lenguaje metafórico ni explicar todas las alusiones y referencias, porque se trata de la «revelación secreta», como se llama también el libro, o como diríamos hoy día, de literatura clandestina con un mensaje cifrado. Juan escribe en Patmos para cristianos que, en seguimiento del Crucificado, resisten y no se pliegan al servicio demoniaco de la política de Roma, exponiéndose de este modo a sufrir el martirio. Lo curioso es que Juan escribe de tal manera que también la resistencia judía puede reconocerse a sí misma en las visiones de la nueva Jerusalén. Trataremos de ofrecer una interpretación dentro de las perspectivas de la escatología política y de la escatología cósmica.

1. La Jerusalén terrena y la Jerusalén celestial

La *Jerusalén terrena* tenía para los primeros cristianos un significado ambivalente. Jerusalén era la ciudad de la crucifixión de Cristo y de sus apariciones de Pascua junto al sepulcro. Jerusalén era *el lugar del terror* y de la conjura de los poderes impíos contra el Mesías de Dios. Allí Jesús fue abandonado o rechazado por las autoridades judías de su pueblo. Allí Jesús fue torturado por las fuerzas romanas de ocupación bajo el poder del procurador Poncio Pilato, y fue asesinado mediante la crucifixión. Para los primeros cristianos, «Jerusalén» y «Roma» se fusionaban como los poderes hostiles a Cristo. Jerusalén era el lugar de los sufrimientos y del «opprobio de Cristo». De ahí que la Carta a los hebreos exhorte a los cristianos: «Por eso Jesús sufrió

fueras, ante la puerta. Salgamos, pues, a su encuentro, fuera del campamento, llevando su oprobio» (Heb 13, 12s).

Pero Jerusalén era también el lugar de la esperanza. Allí el Resucitado se había aparecido a las mujeres que le habían acompañado desde Galilea y que habían permanecido junto a su cruz cuando los discípulos habían huido. Esas mujeres escucharon el mensaje: «Él no está aquí; ¡ha resucitado!» (Mt 28, 6). Las apariciones de Pascua eran las señales ciertas del Mesías. Por eso, los discípulos que habían huído regresaron a Jerusalén al escuchar el mensaje que les traían las mujeres, aunque cualquier otro lugar del mundo les hubiera proporcionado más seguridad. Tenían que contar con que iban a ser perseguidos por los romanos y rechazados por los miembros de su propio pueblo. Evidentemente, los discípulos habían perdido su temor a la muerte y estaban dispuestos a sufrir el mismo destino que su Maestro. Si hay una sólida «prueba» histórica de la resurrección de Jesús, esta no es el sepulcro vacío, sino ese profundo cambio en el ánimo de los discípulos, que dejaron de tener miedo a la muerte. ¿Por qué regresaron a Jerusalén? Pues porque, según la promesa profética, el Mesías se aparecerá en Jerusalén para instaurar de nuevo a Israel desde Sión y para llevar el derecho y la justicia entre las naciones y sobre la faz de la tierra. «El Libertador vendrá de Sión; quitará la impiedad de Jacob» (Rom 11, 26). Por consiguiente, la comunidad primitiva aguardaba en Jerusalén el Reino mesiánico y se congregó en torno a los doce apóstoles, que representaban a las doce tribus de Israel.

Hasta el año 65, en el que el «Justo», es decir, el judeocristiano Santiago, fiel a la Torá, fue asesinado, esa comunidad primitiva de Jerusalén fue el centro espiritual de las comunidades cristianas que surgieron en los países de la cuenca del Mediterráneo. Con el avivamiento mesiánico de Israel se asociaba evidentemente una misión mesiánica entre los gentiles. Por eso, el apóstol misionero Pablo organizó una colecta entre las comunidades cristianas, también entre las de Roma, para auxiliar a «los que son pobres entre los santos de Jerusalén» (Rom 15, 26), y lo hizo como señal de que la Iglesia es la vanguardia de las naciones, las cuales peregrinan a Sión para recibir allí la justicia y la paz de Dios, de las que el evangelio de Cristo les da testimonio. La cristiandad primitiva se entendía a sí misma, en amplios sectores, como un movimiento mesiánico de paz, en el cual se cumplía la promesa profética (Is 2, 4; Miq 4, 1-3)¹.

Con la destrucción de Jerusalén por los romanos en el año 70, quedó destruido también el centro terreno de las comunidades cristianas.

1. G. Lohfink, «Schwerter zu Pflugscharen». Die Rezeption von Jes 2, 1-5 par Mi 4, 1-5 in der Alten Kirche und im neuen Testament: ThQ 166 (1986) 184-209.

Se relacionaron con ello las críticas de Jesús contra el templo y la profecía de Esteban acerca de la destrucción del templo. En vez del pesar por la pérdida de la Jerusalén terrena, fue contemplándose de manera cada vez más apremiante la imagen de esperanza apocalíptica de la Jerusalén celestial (Zac 12, 1-14; Tob 14, 4-7; 4 Esd 8, 52 y otros pasajes)². Esta idea procede de la inclinación israelita (reforzada por influencias platónicas) a suponer que los objetos religiosos de la tierra tienen arquetipos celestiales (cf. Ex 25, 40). «La Jerusalén de allá arriba es libre; es la madre de todos nosotros», escribe Pablo en Gal 4, 26. La oposición a la «Jerusalén que es de este tiempo» (Gal 4, 25) nos hace ver que la «Jerusalén de arriba» no la entiende él en sentido platónico, sino escatológico. Si es «nuestra madre», entonces Pablo la entiende «en el Espíritu santo», y ve en las comunidades de Cristo su realización provisional en el tiempo. Is 54, 1 señala a su vez hacia el renovado pueblo de Dios. A diferencia de «Agar - el Sinaí - la Jerusalén terrenal», Pablo piensa en «la comunidad celestial, a la que los cristianos pertenecen ya aquí en la tierra»³. También Qumrán se entendía a sí mismo como la comunidad de la Jerusalén celestial⁴.

La consecuencia práctica es el llamamiento a la libertad y a sentirse como extranjeros en este mundo. Los cristianos son ciudadanos del futuro reino de Dios, que se halla simbolizado en la «Jerusalén celestial» y en la «futura ciudad». Por eso, los cristianos viven como exiliados en todos los reinos del mundo. Puesto que aguardan la redención de este mundo enteramente perverso en el futuro Reino eterno, se sienten como extranjeros en este mundo que está alejado de Dios. La «Jerusalén celestial» se convirtió para ellos en el símbolo de la esperada nueva creación del mundo, en la morada de Dios y en el símbolo opuesto a las metrópolis impías de este mundo como Babilonia y Roma. Cuando el autor de la Carta a los hebreos escribió: «No tenemos aquí una ciudad permanente, sino que buscamos la que está por venir» (Heb 13, 14), esto iba dirigido primeramente contra la Jerusalén terrena, pero después sobre todo contra la homicida Roma. «Ciudad permanente» (*πόλις μένουσα*) es la promesa de todas las metrópolis sagradas: *Roma aeterna*. Pero para los cristianos, que abrigaban esperanzas

2. E. Schüssler Fiorenza, *Das Buch der Offenbarung*, 135 (versión cast.: *El Apocalipsis: visión de un mundo justo*, Estella 1997). Cf asimismo la antigua obra estándar de W. Bousser, *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen 1906, 442ss; H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1974; O. Böcher, *Die Johanneseapokalypse*, Darmstadt 1975.

3. F. Mussner, *Der Galaterbrief*, Freiburg 1974, 319ss; G. Ebeling, *Die Wahrheit des Evangeliums. Eine Lesehilfe zum Galaterbrief*, Tübingen 1981, 318.

4. G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen 1963, 245-249. Cf. asimismo E. Lohse, art. «Zion-Jerusalem», en ThWNT VII, 324s y 336s.

apocalípticas, no hay en este tiempo transitorio del mundo ninguna «ciudad permanente», y en este impío tiempo del mundo no existe ninguna «ciudad sagrada». Si Cristo ha resucitado realmente, entonces su tumba está vacía. Por eso, no existen ya para los cristianos «lugares sagrados», que deban visitar o a los que deban dedicar su afecto. Los que adoren a Dios, deben «adorarlo en espíritu y en verdad» (Jn 4, 24), y de ninguna otra manera. Puesto que los cristianos viven enteramente esperando la llegada del Reino, para ellos «toda patria será el extranjero y toda tierra extranjera será su patria», como dice la *Carta a Diogneto* (cap. 6). Los cristianos no pertenecen a ninguna nación y por eso proceden de todas las naciones. Tenían conciencia de ser *tertium genus* en el imperio romano.

2. Jerusalén y Babilonia-Roma

La «nueva Jerusalén» tiene una precursora en el pasado y posee su antítesis en el presente. Su precursora es la Jerusalén terrena con el templo en el monte Sión. Su antítesis es «Babilonia», un término cifrado para referirse a la urbe mundial de Roma en el imperio romano. Los colores con los que se describe a la futura ciudad de Dios proceden de ambas ciudades. El mundo cristiano, para el cual se escribió el libro del Apocalipsis, era el mundo de las ciudades⁵. Los cristianos eran habitantes de las ciudades; a los que no profesaban la religión cristiana se los conocía con el nombre de «paganos» (*pagani*), es decir, habitantes de las aldeas.

En el mundo urbano de aquel entonces, las ciudades tenían casi siempre nombres y símbolos femeninos. Trastocando los nombres de esos símbolos se formulaban críticas y juicios negativos. La gran urbe Roma no es denominada *Dea Roma* (la diosa Roma), sino «la gran ramera» (Ap 17, 1), que reina sobre los reyes de la tierra (Ap 17, 18) y que seduce a los pueblos con el esplendor de su poder y de sus riquezas. Es «la madre de la prostitución y de todas las abominaciones que hay sobre la tierra». Está sentada sobre una bestia de color escarlata, llena de nombres blasfemos, vestida de púrpura y escarlata, oro y piedras preciosas, y con una «copia de oro» en su mano, que embriaga a todo el mundo (Jr 51, 7), y ella misma está ebria con la sangre de los santos y de los testigos de Jesús (Ap 17, 6). Es «la bestia que emerge del abismo», la ciudad que domina al mundo.

5. R. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge 1993, 126s, a quien sigo aquí ampliamente.

«La nueva Jerusalén», la ciudad de Dios, es simbolizada también como una mujer: es «la esposa del Cordero» (Ap 19, 7; 21, 2). Su precursora es la mujer celestial que da a luz al Mesías y lo oculta en el desierto para salvarlo del dragón (Ap 12, 2ss): una mujer «vestida del sol, con la luna debajo de sus pies y sobre su cabeza una corona de doce estrellas». Es la madre de Jesús y de los cristianos, el Israel terreno y «la Jerusalén de lo alto», símbolo del Espíritu santo⁶. Esta figura femenina es la precursora de la ciudad santa. La alternativa divina de los cristianos, que resisten y son perseguidos, no debe contemplarse sólo en el futuro escatológico, sino que, oculta y perseguida, se encuentra ya en el presente del imperio de Roma sobre el mundo. A Roma se la llama «Babilonia», porque sus impías pretensiones de dominar al mundo corresponden a la torre que se edificó en Babilonia, y porque Roma, en el año 70 d.C., como había hecho antaño la nueva Babilonia en el 587 a.C., destruyó la ciudad y el templo de Dios. El dominio de Roma sobre el mundo es la parodia satánica del dominio de Dios sobre el mundo. Por eso, Roma tendrá que caer, para que pueda surgir en su lugar la nueva Jerusalén como verdadera ciudad de Dios. El Apocalipsis nos lo hace ver claramente por medio de antítesis y correspondencias entre «Babilonia» y «Jerusalén»: de un lado, Jerusalén: la esposa pura del Cordero (Ap 21, 2); del otro lado, Roma: la gran ramera, con la que se han prostituido los reyes de la tierra (Ap 17, 2). De un lado, «las naciones» caminan a la luz de ella, y los reyes de la tierra «le traen su gloria a ella» (Ap 21, 24); del otro lado, «ella reina sobre los reyes de la tierra» (Ap 17, 18) y sus «mercaderes eran los príncipes de la tierra» (Ap 18, 23). Su fama es «la gloria de Dios» (Ap 21, 23); la fama de esa ciudad es su «riqueza» (Ap 18, 17), que procede de la explotación de su imperio. Esta ciudad contiene en sí «el agua de la vida» (Ap 22, 1), mientras que la otra «embriaga con su vino a las naciones» (Ap 22, 1). De un lado está «la vida y la salvación» (Ap 22, 1.2), del otro lado está «la sangre y la muerte» (Ap 17, 6; 18, 24). Como Roma, la ciudad de Dios resplandece con el brillo de piedras preciosas y de perlas (Ap 21, 18-21). Así como la ramera lleva escrito en la frente su propio nombre, así los habitantes de la nueva Jerusalén llevan «en su frente el nombre de Dios» (Ap 22, 4); los nombres de esas personas se hallan escritos en «el libro de la vida» (Ap 21, 27); los nombres de sus adversarios «no están escritos en el libro de la vida» (Ap 17, 8). La nueva Jerusalén es el lugar donde mora el Dios verdadero, mientras que en Babilonia-Roma habitan los demonios (Ap 18, 1-3).

6. Catherine Keller, *Die Frau in der Wüste. Ein feministisch-theologischer Mifrasch zu Offb 12*: EvTh 50 (1990) 414-432.

Tenemos aquí una imagen de contraste: la imagen de la esperanza de los que resisten a las pretensiones de dominio teopolítico de Roma sobre el mundo entero: una imagen que, después de todo, se inspira en el esplendor de Babilonia y de Roma. La torre de Babel [o Babilonia] fue el intento de los hombres impíos por asaltar el cielo. En contraste con esto, la ciudad de Dios desciende desde el cielo a la tierra y satisface –por gracia– el deseo de los hombres de sentir la presencia de Dios. Vemos, pues, que en el Apocalipsis la Jerusalén celestial aparece en muchas dimensiones como la Roma cuyas perversiones han sido corregidas. Pero esta ciudad pertenece a aquellos que han soportado el «oprobio de Cristo», porque no se doblegaron a las pretensiones religiosas de Roma ni a su dominio político-económico sobre el mundo. Tal es la antítesis que se establece entre Roma como urbe mundial y Jerusalén como la ciudad de Dios. Los actuales ciudadanos y ciudadanas de la venidera ciudad de Dios no son únicamente los mártires cristianos, sino también los profetas y santos asesinados y, además, «todos los que fueron matados sobre la tierra» (Ap 18, 24), cuya sangre se encuentra derramada en la ciudad de los condenados. Esta ampliación del «oprobio de Cristo» a cristianos y judíos y también a la resistencia ofrecida por las naciones es importante para la visión del pueblo que habita en la Jerusalén celestial (cf. ya Heb 11, 26).

3. La ciudad de Dios: templo cristalino y ciudad jardín

Por ser «la ciudad de Dios», la nueva Jerusalén es el paraíso, la ciudad santa y el templo cósmico a la vez. Como paraíso, contiene «el agua de la vida» y el «árbol de la vida» (Ap 22, 1.2) y da «gratuitamente» la vida eterna (Ap 21, 6). Como ciudad santa, ella satisface el ideal de la antigua ciudad de ser el lugar en el que el cielo y la tierra se encuentran en el punto central de la tierra, aquel punto desde el cual Dios gobierna su tierra y su humanidad no por medio de la violencia, sino mediante la fuerza de atracción. La ciudad celestial de Dios desciende sobre un «monte grande y alto» (Ap 21, 10), el cual, según la antigua mitología, es el lugar donde habitan los dioses y, según Ez 40, 2, une al cielo y a la tierra. El monte Sión, sobre el que se hallaba el templo de Jerusalén, es en realidad una colina baja, en comparación con él. En las visiones proféticas, el monte se alza a inmensa altitud, de tal manera que llega a ser «la alegría de toda la tierra» (Sal 48, 3). El templo se convierte en el lugar donde habita la presencia de Dios y donde se ve el rostro de Dios. Desde él irradiará la gloria de Dios e

iluminará el universo. «El trono de Dios» no estará ya en el cielo, sino en ese templo cósmico que une al cielo y a la tierra.

El material utilizado en la visión de la Jerusalén celestial en los capítulos 21–22 del Apocalipsis procede de Ez 37–48⁷. Sin embargo, Juan amplía la visión de Ezequiel con material tomado de Isaías y recoge las imágenes apocalípticas de la nueva Jerusalén. Tiene en cuenta también las tradiciones antiguas acerca de la *polis*. Si comparamos a Juan con Ezequiel, entonces nos llama la atención que aquél no sólo describe la ciudad, sino también con especial cariño sus murallas y sus puertas, de las que Ezequiel no habla. Además, describe únicamente la ciudad, no el templo, mientras que Ezequiel describe el templo, pero apenas hace lo mismo con la ciudad. Juan sitúa en el centro «el trono de Dios y del Cordero». «El Cordero», como nombre del Cristo crucificado, falta, como es natural, en Ezequiel. La ciudad de Dios es situada, según la concepción antigua, en el centro del mundo nuevo.

Mientras que la ciudad de Dios es descrita con dimensiones cósmicas, sus murallas juntamente con sus puertas simbolizan al pueblo de Dios, integrado por judíos y gentiles. En las doce puertas están grabados los nombres de las doce tribus de Israel (Ap 21, 12); las murallas se asientan sobre los cimientos de los doce apóstoles de Cristo (Ap 21, 14). Podrá pensarse también en los doce signos del zodiaco en Babilonia, al ver cómo predomina el número «doce». Corresponden también a las piedras preciosas que el sumo sacerdote judío lleva sobre la placa que cubre su pecho (Ap 21, 19s). Con ello se simbolizaría el carácter sacerdotal del pueblo de Dios. Las diferencias entre las murallas de la ciudad y la ciudad misma llaman la atención sobre las curiosas medidas con las que Juan describe las relaciones entre ambas. «Existe gran discrepancia entre la magnitud de la ciudad y la magnitud de las murallas»⁸. Mientras que la ciudad tiene una extensión de 12.000 estadios (equivalentes a una superficie de 2.000 a 2.400 kilómetros), las murallas miden únicamente 144 codos (equivalentes a 66 metros). A menos que Juan utilice únicamente cifras simbólicas, debemos entender que esta discrepancia expresa el grado inmenso en que la nueva creación cósmica del mundo sobrepasa en magnitud al pueblo judío y al pueblo cristiano de Dios. La comunidad cristiana no es una particular asociación religiosa entre otras, sino que es un testigo pequeño, resistente y firme de la futura con-

7. Para lo que sigue, cf. E. Schüssler Fiorenza, *Das Buch der Offenbarung*, 135s. Respecto a Ezequiel, cf. W. Zimmerli, *Ezechiel II (25-48)*, Neukirchen 1969.

8. Sobre ello llama la atención E. Schüssler Fiorenza, *Das Buch der Offenbarung*, 136.

figuración nueva de todo el actual sistema del mundo, como lo es también la comunidad judía.

Toda la ciudad irradiia la gloria de Dios, como el jaspe, una rara piedra preciosa, y es clara como el cristal (Ap 21, 11). Aquel que se sienta en el trono en el cielo resplandece como el jaspe (Ap 4, 3) y su gloria se refleja en el mar cristalino que se extiende ante el trono celestial. Esta imagen ha venido inspirando hasta el día de hoy a pintores, poetas y arquitectos urbanos⁹. La ciudad cristalina es una verdadera «ciudad luminosa». Puesto que sus calles son de oro puro (Ap 21, 21), es «la ciudad dorada». Puesto que sus puertas no se cierran ni de día ni de noche, es «la ciudad abierta»¹⁰. El palacio cristalino ¿es un acertado símbolo del reino de Dios, o está tomado de un mito de religiosidad astral, que aparece también en muchos cuentos? Como futuro petrificado, la roca cristalina no es un buen símbolo para significar la vida eterna, pero es muy adecuado para designar la transparencia de la luz omnipresente de Dios y para expresar la supresión de las fronteras y de las distancias espaciales.

La ciudad de Dios es la perfecta «ciudad jardín». En ella reaparecen la plenitud de vida y la belleza del jardín de Edén. Pero esta ciudad es más que un simple paraíso recuperado. Como ciudad, satisface la necesidad y el anhelo humanos de edificar un lugar de residencia propia que sea adecuado para la comunidad y la cultura humanas. Como la ciudad perfecta, da cumplimiento a la historia de la civilización humana, que –según la saga bíblica– comenzó con el fratricidio cometido por Caín, el constructor de ciudades (Gn 4, 17), contra Abel, el pastor nómada. La nueva Jerusalén contiene en sí el jardín de Edén (Ap 22, 1ss) y es una imagen de la perfecta armonía entre la cultura y la naturaleza. Consuma de esta manera la historia de las relaciones entre la naturaleza terrena y

9. L. Mumford, *The City in History. Its Origins, its Transformations, and its Prospects*, London 1961, 42: «Habiendo empezado a ser una representación del cosmos, como un modo de lograr que el cielo descendiera a la tierra, la ciudad se convirtió en un símbolo de aquello que era posible (para el hombre): la utopía constituyó una parte integrante de su constitución original»; 63: «La ciudad, tal como ella fue tomado forma en torno a la ciudadel real, fue una réplica humanamente creada del universo. Esta ofrecía una visión muy atractiva: era ciertamente como un atisbo del mismo cielo. Ser un residente de la ciudad significaba obtener un lugar en el verdadero hogar del hombre, que era el mismo gran cosmos; y esta misma elección (de vivir en la ciudad) era en cuanto tal un testimonio de la ampliación general de poderes y potencialidades que se abrieron en toda dirección. Al mismo tiempo, vivir en la ciudad, bajo la mirada de los dioses y de su rey, significaba el cumplimiento de las mayores potencialidades de la vida».

10. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 819ss, al presentar la «utopía arquitectónica» cita el himno medieval: «Urbs Jerusalem beata / Dicta pacis visio / Quae construir in coelis / Vivis ex lapidibus», explanando en especial la metáfora del cristal; cf. 863: «Planos de la ciudad, lugares ideales y aún más auténtica claridad: compenetración del cristal, hasta la saturación».

los hombres. La ciudad de Dios vive en la naturaleza y la naturaleza vive en la ciudad de Dios. La «ciudad jardín» era para muchos pueblos un antiguo ideal de cómo debía ser la *polis*. Es también el ideal de la cultura urbana ecológica, un ideal infringido por las modernas ciudades masificadas, que pagan por ello el precio de la muerte de la naturaleza y luego el de la muerte de los seres humanos.

Finalmente, ha llamado siempre la atención el hecho de que la ciudad de Dios no posea ningún templo, mientras que en la visión de Ezequiel el nuevo templo sea lo principal. Es una ciudad desprovista de religión y de culto. Claro está que con ello no se piensa en una *secular city* (ciudad secular)¹¹. La nueva Jerusalén no necesita poseer un templo como especial casa de Dios, porque la ciudad entera está henchida de la presencia de Dios y de Cristo. No tiene religión por ser la ciudad del reino de Dios, ya que es la consumación y el final de la religión. La ciudad de Dios es, ella misma, la ciudad-templo para la inhabitación de la gloria divina (Ap 21, 22). Mientras que el templo se halla siempre en un recinto separado (templo), a fin de establecer un deslinde entre lo sagrado y lo profano, tal separación quedará ya suprimida en la ciudad escatológica de Dios. La *shekiná* de Dios se hallará omnipresente y sobrepasará todos los límites espaciales. Por tanto, esa Jerusalén celestial tiene una asombrosa forma cúbica: la anchura, la longitud y la altura son idénticas (Ap 21, 16). En este aspecto, la ciudad no se parece a ninguna ciudad terrena ni a ningún templo terreno. Pero corresponde al santo de los santos en el templo israelítico, al santuario interior (1 Re 6, 17-20). El núcleo más íntimo de la visión de la nueva Jerusalén y de la nueva creación del cielo y de la tierra no es sino la inhabitación inmediata, omnipresente y eterna de Dios y de Cristo.

4. Los pueblos de Dios

El sentido de «la ciudad santa», de «la nueva Jerusalén», que desciende del cielo, reside en el nuevo pacto divino:

He aquí, el tabernáculo de Dios entre los hombres;
él habitará entre ellos
y ellos serán sus pueblos,
y Dios mismo estará con ellos
y será su Dios (Ap 21, 3).

11. H. E. Cox, *The Secular City. Secularization and Urbanization in theological Perspective*, New York 1965 (versión cast.: *La ciudad secular*, Barcelona 1973).

Es la antigua fórmula de Israel para expresar el pacto con Dios, una fórmula que en Ez 37, 27 se aplica al nuevo templo. Pero en este caso el pacto con Israel se hace extensivo a «los hombres» (*ἄνθρωποι*). Todas las naciones (*ἔθνη*) serán los pueblos de Dios (*λαοί*). Juan ve en la nueva Jerusalén un pacto de Dios con la humanidad, y para referirse a las naciones utiliza la expresión *λαός*, que de lo contrario se aplica únicamente al pueblo de Dios. Curiosamente, la mayoría de los traductores pasan por alto este hecho. Pero esto significa: «Ahora que el pueblo del pacto ha cumplido su tarea de ser luz para las naciones, todas las naciones participarán de los privilegios y las promesas del pueblo del pacto»¹².

Esta universalización escatológica del particularismo de la historia de la salvación puede contemplarse desde dos perspectivas: 1) las naciones serán admitidas en la relación del pacto en que se hallan Israel y la Iglesia; 2) la relación del pacto que Dios mantiene con Israel y con la Iglesia se ampliará. En el primer caso se mantiene el privilegio histórico de Israel; en el segundo caso, Israel ha cumplido su misión histórica y entra a formar parte del pacto escatológico de Dios con la humanidad. Israel y la Iglesia constituyen, como hemos visto, las piedras fundamentales para las puertas y las murallas de la ciudad santa, pero no para la ciudad misma, que se eleva a dimensiones cósmicas. Sin embargo, la fórmula del pacto se repite en Ap 21, 7, para realzar a los mártires y a los mártires «que vencieron». Estarán al servicio de Dios y del Cordero, verán su rostro y llevarán en su frente el nombre de él (Ap 22, 3.4) y reinarán con él eternamente (Ap 22, 5). El sumo sacerdote judío podía entrar solamente una vez en el santo de los santos, pero ellos viven constantemente en él. Moisés vio una vez el rostro de Dios, pero ellos lo ven siempre. Los mártires y las mártires se convierten en sacerdotes y sacerdotisas y en reyes y reinas de la nueva Jerusalén. Las naciones caminarán a la luz de Dios por la ciudad santa, y «los reyes de la tierra», que habían sido sometidos por Babilonia-Roma, llegarán voluntariamente a la ciudad santa y aportarán a ella «su gloria». No se suprimirá su pluralismo cultural, sino que se deseará que siga existiendo. ¿En qué relación se hallan el particularismo del pueblo del pacto y el universalismo escatológico de los pueblos del pacto?

Puesto que Juan escribe refiriéndose a la resistencia, a los perseguidos y a los mártires, contempla entre Israel y los pueblos a la mul-

12. «Ahora que el pueblo de la alianza ha cumplido su tarea de ser luz para las naciones, todas las naciones participarán de los privilegios y las promesas del pueblo de la alianza» R. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, 137.

titud de los que, procedentes de Israel y de la cristiandad, soportaron «el oprobio de Cristo», y quiere describir el futuro escatológico de esas personas (cf. Ap 7). Son los «sellados» de las doce tribus de Israel y la multitud de los que resistieron y de los que fueron redimidos entre todas las naciones. Se hallan eternamente al servicio de Dios. Él morará sobre ellos. Reciben el agua de la vida y Dios enjugará sus lágrimas (Ap 7, 15.17). Mientras que las doce tribus de Israel y los doce apóstoles constituyen puertas y murallas de la ciudad, parece que los mártires y las mártires sellados constituyen la multitud de sacerdotes reales de la ciudad. Las naciones de la humanidad se convertirán en los pueblos que tienen pacto con Dios (Ap 21, 3) y disfrutan de libre acceso a la ciudad santa. No se menciona ya específicamente al Israel histórico y a la Iglesia histórica. Ni el pueblo del pacto vive en la ciudad y las naciones llegan con sus dones y se marchan con su luz, ni Israel pertenece ahora a los nuevos pueblos del pacto y llega desde fuera a la ciudad santa. De ahí puede sacarse únicamente la conclusión de que las tareas y los privilegios históricos del pueblo del pacto –del pueblo judío y del pueblo cristiano– han quedado suprimidos en la Jerusalén escatológica, y llegan a su cumplimiento y a su final. El pacto escatológico de Dios hace que todas las naciones sean pueblos del pacto y lleva la cercanía de Dios a todos ellos: «Todos los pueblos vendrán y adorarán en tu presencia» (Ap 15, 4). Tan sólo los pecadores impenitentes no tendrán acceso a la nueva Jerusalén. El que participe del poder impío de Babilonia y se mantenga aferrado a él, no entrará en la ciudad santa de Dios. Con ello no sólo se piensa en la inmoralidad de Roma, sino mucho más en el carácter demoniaco de la urbe mundial, con sus aspectos político y económico, cuyas consecuencias son la inmoralidad. Por tanto, se nos da la siguiente imagen del pueblo de Dios: Israel y la Iglesia constituyen las murallas de la ciudad y sus puertas. La ciudad santa misma está abierta para los nuevos pueblos del pacto con Dios. En la ciudad, los mártires y las mártires de Israel y de la Iglesia, que resistieron al poderío mundial de Roma y a sus ídolos, oran y reinan juntamente con Cristo, el Cordero.

5. La shekiná cósmica de Dios

Lo más importante en la nueva Jerusalén y en los nuevos pueblos de Dios es la nueva presencia de Dios, que consiste en la inhabitación de su gloria no mediatisada ni mediatizable. La presencia inhabitante hace que sean nuevos el cielo y la tierra, y es también lo genuinamen-

te nuevo en la nueva Jerusalén. Se trata de la *shekiná cósmica*. Lo que históricamente se experimentó sólo en el pueblo de Dios y en el templo, en Cristo y en el Espíritu santo, y se esperaba del futuro, se cumple ahora allí: la presencia inmediata de Dios lo impregna todo. Por eso, podrá contemplarse el rostro de Dios, sin tener que perecer por ello. Por eso, su trono se trasladará desde el cielo que está sobre la tierra, a aquella ciudad santa que une el cielo y la tierra o que trae el cielo a la tierra. Lo que en el templo terreno era limitado y se hallaba presente por la mediación de los sacerdotes, llegará a ser entonces ilimitado y no necesitará ya ninguna mediación. La inhabitación escatológica de Dios en todas las cosas tiene dos notas peculiares: la santidad y la gloria.

Santo es Dios mismo y santo es todo lo que pertenece a Dios, porque él lo creó y lo redimió y lo convierte en el vaso de su inhabitación. Precisamente por eso la ciudad de Dios es «la ciudad santa». Todo lo que no sea santo ha de quedar excluido de ella. No santa es la impía y homicida urbe mundial Babilonia-Roma. Lo que pertenece a ella, vive de ella y la adora, no tiene ningún lugar en la ciudad de Dios, porque no puede llegar a ser el vaso de la luz divina. La oposición entre lo santo y lo no-santo es una oposición global y debe entenderse en sentido político, económico y moral.

La *gloria* reside en el despliegue de la magnificencia divina y de su inagotable belleza. Las piedras preciosas, las perlas y los cristales reflejan la luz de esa gloria por medio de su propia belleza, que primariamente comienza a resplandecer en la luz divina que incide sobre ellos. Todo lo feo queda excluido de la belleza de la ciudad de Dios. La presencia inhabitante de Dios es la fuente de la luz que lo impregna todo y lo hace resplandecer. La luz que hace que todo resplandezca es un signo visible de la presencia de Dios que lo impregna todo, y de la perijóresis, que no destruye a las criaturas sino que las llena de plenitud. Las innumerables y variadísimas reflexiones de la luz divina muestran la riqueza y la eterna participación de las criaturas en la presente gloria de Dios.

Con la santidad y la gloria de la eterna inhabitación de Dios, se designa la meta escatológica de la creación en el conjunto de las criaturas y en cada una de ellas en particular. Esto da a la escatología cósmica una dimensión teológica y una dimensión estética.

Al hablarse del «trono de Dios», se convierte a la imagen de la nueva Jerusalén en una imagen política, relacionada con las formas de ejercer soberanía en aquellos tiempos. Como imagen contrapuesta al trono de los césares, llama la atención el que el trono de Dios sea accesible a todos y cada uno, y el que no esté rodeado por ninguna cor-

te celestial ni por ninguna guardia personal. Es notable que no se mencione tampoco a los ángeles de Heb 12, 22, y asimismo que el cielo no tenga ya significación propia en Ap 21. Todos cuantos llegan a la ciudad santa tienen acceso inmediato a Dios. No hay especiales sacerdotes o reyes que reinen con él. Todos cuantos le sirven reinan también con Dios eternamente (Ap 22, 3.5). El señorío de Dios sobre ellos es al mismo tiempo la participación de esas personas en el señorío divino. Esto puede considerarse como la reconciliación entre la soberanía de Dios y la libertad humana. El hecho de reinar por medio del mutuo hacerse partícipes y ser hechos partícipes del poder es la otra imagen contrapuesta al poder de los césares romanos, que someten por medio del uso de la violencia. Lo que caracteriza al poder de Dios no es la opresión ni la subyugación, sino la fuente y el árbol de la vida (Ap 22, 1-2). La presencia de la vida divina llega a ser la fuente inagotable de la vida creada, la cual se convierte así en la vida eterna.

En las últimas visiones del Apocalipsis, el cielo desciende a la tierra. La tierra se convierte en la ciudad que contiene dentro de sí el paraíso. Esta ciudad llega a ser el lugar abierto para todos. En ese lugar la *shekiná* de Dios llega definitivamente al reposo. En su reposo, todas las criaturas encuentran su felicidad eterna. Por ello claman «el Espíritu y la esposa» en medio de la agitación de la historia y de los padecimientos de este tiempo (Ap 22, 17).

V

Gloria.
Escatología divina

El último artículo de la teología dogmática, especialmente de las teologías dogmáticas de la ortodoxia reformada, está dedicado a «la glorificación de Dios»: *Soli Deo gloria*. Por eso, la finalidad suprema de los hombres consiste en «glorificar a Dios y disfrutar de él para siempre»¹. «Puesto que la glorificación de Dios es la finalidad de todas las cosas, y puesto que Dios, como fuente primordial de toda bienaventuranza, quiere glorificarse a sí mismo en los creyentes, vemos que estos son llamados por el Padre no sólo para el disfrute de la gracia de Dios, sino también para el disfrute de la gloria de Cristo, el cual, no obstante, no se concede en toda su plenitud a los elegidos sino después de su muerte»². En la historia y en esta vida, los creyentes experimentan «la forma sirviente del reino de Dios» en el Cristo sufriente. Pero en la parusía de Cristo, los creyentes experimentarán juntamente con él la forma gloriosa del reino de Dios. «Glorificar» a Dios significa amarle por ser él quien es y disfrutar de Dios como él es en sí mismo. La idea del *disfrute de Dios* en la glorificación de Dios procede de Agustín: los pecadores «utilizan» a Dios para «disfrutar» del mundo; pero los creyentes «utilizan» el mundo para «disfrutar» de Dios³. Por consiguiente, «glorificar» a Dios significa gozarse de la existencia de Dios y de la propia existencia, y expresar este gozo en acciones de gracias y en alabanzas, en el placer de vivir y en la celebración.

Por tanto, de la glorificación de Dios quedan excluidas todas las finalidades morales y todas las utilidades económicas. La alabanza de Dios no tiene finalidad y no se hace por provecho. De lo contrario, no se alabaría a Dios por sí mismo. La alabanza es simplemente significativa en sí misma. La glorificación de Dios tiene esto en común con

1. «... glorificar a Dios y gozar para siempre de él»: Catecismo de Westminster de 1647; respuesta a la pregunta: «¿Cuál es el fin principal del hombre?».

2. H. Heppel-E. Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchen 1958, 557.

3. Agustín de Hipona, *De doctrina christiana* I, 5 y I, 12.

las delicias del niño que se olvida de sí mismo en sus juegos. La libre autoexpresión del hombre es un eco del beneplácito que Dios siente en las criaturas que son objeto de su amor. Por eso, la más sencilla glorificación de Dios consiste en el gozo demostrativo de sus criaturas por la existencia de Dios⁴. Nunca se acentuará demasiado el significado de la glorificación de Dios para la liberación interna y externa de los hombres, que quedan libres de las finalidades y de las metas de su mundo laboral. La existencia ética queda sublimada y consumada en la existencia estética de la doxología.

Pero en este capítulo invertimos el sentido de la cuestión y preguntamos acerca del significado que tiene para Dios mismo su glorificación por los hombres y por todas sus criaturas. «¿Qué es lo que Dios obtiene del mundo?»⁵. ¿El mundo es indiferente para Dios, porque él se basta a sí mismo? ¿Necesita Dios al mundo para consumarse a sí mismo? ¿Le agrada a Dios el mundo, porque él se goza del eco que suscita en sus criaturas? En la glorificación de Dios ¿hay también una especie de escatología divina, de tal manera que, en su glorificación, Dios llegue a su propia meta y, en su propia meta, llegue a sí mismo? Vamos a estudiar una serie de tesis tal como fueron expuestas en la historia de la teología. Y discutiremos sus consecuencias:

- La gloria consiste
 1. ¿en la autoglorificación de Dios?;
 2. ¿en la autorrealización de Dios?;
 3. ¿en las interacciones entre la acción divina y la acción humana?

La verdadera gloria de Dios es:

- 4. la plenitud de Dios y la fiesta del eterno gozo.

4. J. Moltmann, *Un nuevo estilo de vida. Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Salamanca 1981, 130ss.

5. Esta pregunta económica algo dura, se la propone Urs von Balthasar, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 463 (versión cast.: *Teodramática IV. La acción*, Madrid 1995).

La autoglorificación de Dios

Una primera respuesta acentúa la soberanía y la autosuficiencia de Dios. No hay glorificación de Dios que no proceda de él mismo, que no tenga lugar por él mismo y que no se refiera a él mismo: toda glorificación de Dios por otros es autoglorificación de Dios en otros. La autoglorificación de Dios consiste en *la gloria de Dios en sí mismo*. Dios existe por sí mismo, se basta a sí mismo, es feliz en sí mismo. Por eso, Dios no necesita al mundo, pero el mundo le necesita a él. El mundo no existe por sí mismo. El mundo encuentra únicamente en Dios su existencia. Todo lo que hay en el mundo no es nunca suficiente en sí mismo, y por eso encuentra sólo en Dios su suficiencia. Nada de lo que hay en el mundo puede ser feliz en sí mismo. Dios mismo es la felicidad eterna de todos los seres vivos no-divinos. Dios mueve todas las cosas, sin moverse a sí mismo, porque, por ser la belleza perfecta, atrae hacia sí el *eros* de todo ser vivo¹. Como un imán, la Divinidad atrae por sí misma y lleva hacia ella todo lo que es transitorio y se halla disperso. La Divinidad, que es en sí perfecta, que en sí misma es suficiente y feliz, es también el *amor de sí mismo*, un amor perfecto, suficiente en sí mismo y feliz en sí mismo. Este amor hace que todos los seres vivos sintonicen con el amor divino de sí mismo, cuando comienzan a amar a Dios y a encontrar su felicidad en él.

Pero si Dios no necesita al mundo, ¿para qué lo creó? Si Dios es suficiente para sí mismo en su gloria intacta, ¿por qué entonces busca el eco de la gloria de sí mismo en su glorificación por otros seres no-divinos? Esta tesis no explica ni la creación de un mundo a partir de Dios ni la consumación de esa creación en Dios. Esta tesis hace que sea superflua toda acción de gracias, toda alabanza y toda glorificación de Dios por sus criaturas. Si el mundo no tiene ninguna significación para Dios, es decir, si Dios no obtiene nada del mundo, ¿no se declara entonces que la creación, la encarnación, la cruz y la resurrección

1. Aristóteles, *Metafísica XII*, 1072 b. Cf. asimismo Agustín de Hipona, *Conf. X*, 27: «Tarde te he amado a ti, belleza eterna y siempre nueva, tarde te he amado».

ción de Cristo, la inhabitación del Espíritu de Dios y el reino de Dios carecen de sentido? Para un Dios que se basta a sí mismo, el mundo, sus miserias y sus alabanzas ¿no resultarán por necesidad enteramente indiferentes? Por consiguiente, esta tesis acerca de la gloria inmanente que Dios se da a sí mismo ¿no suprimirá la glorificación que esta misma tesis pretende fundamentar y explicar?

Se evade este dilema únicamente cuando se hace distinción entre la *esencia* y la *voluntad* de Dios. Entonces podemos afirmar: «Dios pudo encontrar satisfacción en sí mismo y en la intacta gloria y bienaventuranza de su esencia interna. Pero no lo hizo. Escogió al hombre como socio de su pacto»². En su esencia interna, Dios es perfecto y no necesita de sus criaturas para su propia perfección o enriquecimiento. El fundamento de la existencia de las criaturas y del gozo de las mismas en su propia existencia, acompañado por la alabanza de Dios, reside en una innecesaria superabundancia de la bondad de Dios y de su amor eterno. La creación, la reconciliación y la redención proceden de la libre voluntad, no de la esencia eterna de Dios, y sin embargo no son arbitrariedades divinas, porque Dios quiere y hace lo que le agrada y lo que constituye su beneplácito. En aquello que Dios quiere, él está en consonancia con su propia esencia. Dios es fiel; él no puede negarse a sí mismo (2 Tim 2, 13). No por necesidad interna sino por un amor superabundante, Dios sale de sí mismo y quiere la existencia de un ser distinto, no-divino, que esté en consonancia con su gozo divino mediante el gozo de esos seres en su existencia.

Con esta distinción entre la esencia y la voluntad de Dios, pueden compaginarse la autosuficiencia de Dios y su afirmación del mundo no-divino, su gloria en sí mismo y su gozo por la glorificación de que es objeto por parte de otros seres. Pero introduce en Dios mismo una contradicción o una inversión del amor: su esencial *amor de sí mismo* tiene que convertirse en el amor creativo al otro, es decir, en el *amor desinteresado*, en el amor que no tiene que ver con sí mismo. En el sentido del amor de sí mismo, Dios no necesita a nadie; en el sentido del amor desinteresado, Dios busca a todos. En el sentido de la gloria que Dios se da a sí mismo, Dios se basta a sí mismo; en el sentido del amor desinteresado, Dios no se basta a sí mismo. ¿Hay dos naturalezas en Dios? ¿Puede haber tal contradicción entre la esencia y la voluntad de Dios? ¿Qué es lo que predomina al final? Con esta distinción ¿no se concibe también a Dios como un supernarcisista en su Divinidad, a

2. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/2, 181. Me he opuesto detenidamente a la manera que tiene Barth de comprender la libertad de Dios, en *Trinidad y reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Salamanca 1983, 67ss.

quien no le basta siquiera su amor de sí mismo, sino que necesita también el aplauso universal para ese amor? ¿No se representa de esta manera a Dios con arreglo al monarca absolutista Luis XIV, «el rey Sol», que es autocrático y que sólo «por gracia», no a causa de sí mismo, sino a causa de sus súbditos, «se digna» recibir el acatamiento de sus súbditos? Según esta tesis de la autoglorificación de Dios, no hay escatología divina, porque no puede haber nada que Dios pudiera todavía desear, esperar o buscar para sí mismo. Tan sólo en un concepto trinitario de Dios pueden entenderse conjuntamente, sin contradicción alguna, el amor desinteresado y la perfección divina: las tres divinas Personas se aman mutuamente con amor completamente desinteresado. En virtud de su amor, el Padre está enteramente en el Hijo, el Hijo está enteramente en el Padre, y el Espíritu Santo está enteramente en el Padre y en el Hijo. Mediante su entrega recíproca, constituyen juntos la vida divina perfecta, que se comunica a sí misma por medio de la entrega. Volveremos sobre ello.

La historia del mundo es el proceso de «la autorrealización del Espíritu absoluto». Su finalidad consiste en que Dios sea en todo, y todo sea en Dios. Por consiguiente, esta escatología divina dice que tan sólo al final Dios llega a sí mismo. Según esta tesis del Idealismo alemán, que fue fundamentada por Fichte y desarrollada por Schelling y Hegel, la historia del mundo no es nada menos que un ingente proceso «teogónico»¹. La historia universal es, ella misma, «el Dios envenir», como declaraba la concepción de la historia, durante la época de Goethe, aplicando la ecuación panteísta de Spinoza: «Deus sive natura» para que dijera: «Deus sive historia»². Dios está en todo lo que acontece y todo lo que acontece está en Dios. Dios y el mundo se compenetran en una perijóresis recíproca. Por eso, Dios no sólo actúa en todo acontecer, sino que –inversamente– todo acontecer actúa también en Dios. La divinidad y la humanidad se hallan relacionadas mutuamente y dependen mutuamente. La divinidad tiene su importancia para el destino de la humanidad, pero la humanidad tiene también su importancia para el destino de la divinidad.

Para la explicación de este audaz pensamiento, recogeremos aquí únicamente algunas ideas de Hegel, que dio forma conceptual a este mundo de ideas de la época de Goethe: si Dios crea algo que no es igual que él, sino distinto de él mismo y, no obstante, le corresponde

1. De entre la numerosa bibliografía remito a K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart ⁴1958 (versión cast.: *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires 1968); M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970; M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*, Frankfurt 1982; respecto a la interpretación teológica: W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965; H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegel theologisches Denken als Prolegomena zu einer zukünftigen Christologie*, Freiburg 1970 (versión cast.: *La encarnación de Dios*, Barcelona 1974).

2. H. A. Korff, *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte I-IV*, Leipzig ⁴1957; C. Hinrichs, *Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit*, Göttingen 1954.

plena y enteramente a él, entonces Dios sale de sí mismo y se expresa en eso que es «otra cosa» que él mismo³. A eso otro, él le comunica existencia, vida y conciencia, y hace que el mundo de eso otro sea parte de su existencia, vida y conciencia. En consecuencia, la historia de su mundo se convierte en «el propio trascurso de su vida»⁴. La propia infinitud de Dios y la finitud de su mundo se hallan eternamente diferenciadas entre sí por la diferencia de ambos. Pero en esa diferencia se hallan a la vez eternamente unidos. A la unidad de la diferencia y a la unidad, las denominó Hegel, en los primeros tiempos de su actividad, el fenómeno primordial del amor, y vio en ello el fenómeno primordial de la religión: «La religión es una sola cosa con el amor. El amado no es opuesto a nosotros; es una sola cosa con nuestro ser; en él nos vemos únicamente a nosotros mismos, y sin embargo, él no es nuevamente nosotros; una maravilla que no somos capaces de captar»⁵. La concepción original de Hegel acerca de la dialéctica de la vida –unidad en la separación, separación en la unidad– se deriva de una poesía de Hölderlin, su amigo de juventud:

Todo lo separado se encuentra de nuevo
y hay paz en medio del conflicto.

Ahora bien, si lo que es «otro» que Dios, el mundo, se distancia de Dios y le contradice, en vez de estar en consonancia con él, pero Dios quiere seguir siendo fiel a su creación y, con ello, a sí mismo, entonces Dios tiene que vaciarse a sí mismo para llegar a la alienación de su mundo y tiene que asumir sobre sí el dolor absoluto de la desunión, a fin de obrar la reconciliación de lo que está separado de él. Esto acontece en la encarnación de Dios, porque en ella está incluida la unidad de la naturaleza divina y de la naturaleza humana. Esta encarnación de Dios prosigue en el autovaciamiento de Dios hasta llegar a la muerte en la cruz. Según el prototipo del himno a Cristo, en el capítulo 2 de la Carta a los filipenses, Hegel describe la historia de la salvación del mundo como la autohumillación y la exaltación del Espíritu absoluto, es decir, como la historia de Dios mismo. Así como Dios se *expresa* en el «otro» que no es él mismo, también se *vacía* de sí mismo, llegando a lo que es lo opuesto de sí, a la muerte absoluta. En la muerte de Cristo

3. Sigo aquí a G. W. F. Hegel, *Philosophie der Religion* II (Sämtliche Werke XVI), ed. H. Glockner, Stuttgart 1959, 218s (versión cast.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid 1984).

4. *Ibid.*, 296.

5. G. W. F. Hegel, *Theologische jugendschriften*, ed. H. Nohl, Tübingen 1907, 377 (versión cast.: *Escritos de juventud*, Madrid 1978).

se manifiesta «la muerte de Dios». Por eso, el «histórico Viernes santo» de Jesús, hay que entenderlo como el «especulativo Viernes santo» de Dios. La historia misma del mundo es «el Gólgota del Espíritu absoluto»⁶. El que contempla «especulativamente» la cruz de Jesús en el Gólgota –y esto no significa otra cosa que en el contexto del conjunto de la historia de Dios–, ese conoce que Dios, aquí, hizo de la muerte en el abandono de Dios una muerte que era su opuesto absoluto, un factor de su propia vida eterna y de su propio amor eterno. Si «Dios mismo» muere en la cruz y, no obstante, en esa muerte sigue siendo el Dios eterno, entonces la muerte de Cristo es «la muerte de esa muerte misma, la negación de la negación... Es el amor infinito el que ha hecho que Dios se haya identificado con lo que es extraño a él, y lo haya hecho así para matarlo»⁷. En «el Espíritu de la comunidad», una comunidad que Dios reconoce en la muerte de Cristo, el Espíritu absoluto llega al conocimiento de sí mismo y, con ello, a la no-identidad de su identidad. Hegel lo denominaba «el reino del Espíritu»: «Dios, por medio de la muerte, reconcilió al mundo y lo reconcilió eternamente consigo mismo. Este regresar de la alienación es su retorno a sí mismo y, por medio de ello, él es Espíritu, y esto tercero lo es por la razón de que Cristo ha resucitado. La negación ha quedado así superada y la negación de la negación es de esta manera un factor de la naturaleza divina»⁸. La meta de la historia del mundo en la historia de Dios es para Dios su total autorrealización, que dialógicamente incluye también lo negativo y lo asume en sí. Es para el mundo

6. Id., *Glauben und Wissen* (1802/3), (Ph B 62b), ed. G. Lasson, 124. Id., *Phänomenologie des Geistes* (1807), (Ph B 114), ed. Hoffmeister, Hamburg 1952, 564 (versión cast.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid 1981).

7. G. W. F. Hegel, *Philosophie der Religion*, 306: «'Gott selbst ist todt', heißt es in jenem lutherischen Liede; dieß Bewußtsein drückt dieß aus, daß das Menschliche, das Endliche, Gebrechliche, die Schwäche, das Negative göttliche Moment selbst ist, in Gott selbst ist; daß das Andersseyn, das Endliche, das Negative nicht außer Gott ist, als Andersseyn die Einheit mit Gott nicht hindert: es ist gewußt das Andersseyn, die Negation als Moment der göttlichen Natur selbst. Die höchste Erkenntnis von der Natur der Idee des Geistes ist darin enthalten» ('Dios mismo ha muerto', se dice en aquel himno luterano; esta concienciación expresa que lo humano, lo finito, lo endeble, lo débil, lo negativo, es asimismo un momento divino, está en el mismo Dios; que el ser otro, lo finito, lo negativo, no está fuera de Dios y por ser otro no impide la unidad con Dios; es a sabiendas el ser otro, la negación como momento de la misma naturaleza divina. Esto encierra el más alto conocimiento de la naturaleza de la idea del espíritu).

8. *Ibid.*, 304. Cf. asimismo p. 300: «Gott ist gestorben, Gott ist todt... Der Verlauf bleibt aber nicht hier stehen, sondern es tritt nun die Umkehrung ein; Gott nämlich erhält sich in diesem Prozeß und dieser ist nur der Tod des Todes. Gott steht wieder auf zum Leben: es wendet sich somit zum Gegentheil». (Dios ha muerto. Dios está muerto... Pero el proceso no se detiene aquí, sino que se da la vuelta; Dios en efecto se mantiene durante este proceso y éste no es más que la muerte de la muerte. Dios vuelve a revivir: de este modo se enfrenta a lo contrario).

la total y eterna reconciliación con Dios, una reconciliación que ya no se podrá negar jamás por nada.

Después de esta breve exposición de la concepción de Hegel acerca de la historia del mundo en la historia de Dios, nos dedicaremos a estudiar las objeciones que se alzan contra su filosofía de la reconciliación, que tiene ecos trinitarios.

1. Si la razón comprende únicamente lo que ella percibe en su necesidad, entonces –para Hegel– la creación del mundo y la encarnación son «esencialmente necesarias» para Dios. Es esencial para la Idea absoluta el entrar en la finitud, el hundirse en lo opuesto a ella y el alzarse a sí misma eternamente desde esa finitud. ¿No implica esto «un menosprecio de la libertad de Dios»? ¿No se convierte así a Dios en «su propio prisionero», como recelaba Karl Barth⁹? Este reproche teológico, bien conocido, contra Hegel introduce nuevamente la distinción entre la *esencia* y la *voluntad* de Dios, distinción que no se puede mantener, incluso cuando se parte de la voluntad de Dios para acentuar la gracia inmerecida de su encarnación y de la reconciliación humana. Porque la gracia de Dios no es arbitrariedad ni es una limosna divina¹⁰. ¿No se encuentra Dios más allá de toda polaridad entre la libertad y la necesidad, tal como la experimentan los hombres?¹¹ Si esto es así, entonces al hacer de la libertad de Dios el punto de partida, hemos de recordar la necesidad interna de su amor, y al proceder partiendo del amor de Dios, hay que tener en cuenta la libertad no constreñida.

Examinémoslo en la teología de la cruz: la teología de la cruz explica por qué y para qué murió Cristo en la cruz. Pero ¿significa esto que con ello se transforma efectivamente la realidad de la cruz en la palabra de la cruz? Si la historia no debiera ser otra cosa que «el Espíritu alienado en el tiempo», entonces para quien entiende la historia en el Espíritu, «el tiempo ha quedado suprimido»¹². Pero en la cruz de Cristo se esconde algo que obstaculiza todo intento de absorberla en su concepto teológico: es el dolor de Cristo y su clamor de angustia mortal: «¡Dios mío!, ¿por qué...?». Ninguna teología de la cruz puede dar respuesta a este clamor, porque sólo puede responderse suficiente-

9. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zúrich 1947, § 10: «Hegel», 343-378, en especial 377.

10. Como parece suponer H. Urs von Balthasar al acentuar tan exageradamente la *gratuidad* de la gracia para evitar todo asomo de panteísmo. Cf. H. Urs von Balthasar, *Theodramatik* IV, 464s.

11. P. Tillich insiste con razón en ello, en *Teología sistemática* I, Salamanca 2001, 312-313ss.

12. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 558s.

mente a él por medio de la resurrección de Jesús que le hace salir de la muerte y a través del júbilo pascual del Resucitado. En la cruz de Cristo permanecen elementos del carácter fortuito de la historia y de sus contradicciones internas, que no pueden suprimirse mediante ninguna teoría. Esto limita también la pretensión optimista total de la razón histórica, una pretensión que Hegel mantenía: lo que «es razonable» no es todavía «real», y «lo que es real» no es ya «razonable» por ello, ni mucho menos¹³.

2. Con esto ha quedado ya indicado el segundo reproche: en el mundo de Hegel, un mundo que objetivamente se encuentra ya del todo «reconciliado», falta el futuro escatológico¹⁴. Si el mundo «en sí» se encuentra ya reconciliado en la historia de Dios, entonces lo único que se precisa todavía es el conocimiento subjetivo de esa reconciliación del mundo, tal y como se expresaba Karl Barth, crítico de Hegel, en su «teología de la reconciliación», haciendo en acertados términos hegelianos. El futuro aporta únicamente el «descubrimiento» de su condición objetiva de reconciliado, pero nada que pueda denominarse «nuevo» en comparación con la reconciliación. En Hegel no hay ningún futuro desconocido. Según Hegel, no puede acontecer nada nuevo. Ahora bien, ¿cómo puede llamarse reconciliado ya en Dios a ese «mundo irredento», sin aguardar y sin esperar en su redención, que no ha acontecido aún? Incluso un «mundo reconciliado» no es todavía el «mundo nuevo», sino que en el mejor de los casos es el comienzo del mismo en medio de las no resueltas contradicciones de la historia. De lo contrario, la reconciliación del mundo se convierte en la justificación de sus sufrimientos y, con ello, en un mundo ilusorio¹⁵. Pero si la reconciliación no es ya, ni mucho menos, la escatología del mundo, entonces no podrá contener tampoco en sí misma la escatología divina. El «Espíritu de la comunidad» es solamente «el pago a cuenta» de la gloria, pero no es aún esa misma gloria. El Dios que en Cristo reconcilia consigo al mundo es el *Dios en camino* hacia su gloria y hacia la nueva creación del mundo en el Reino divino. La hegelia-

13. Id., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Prólogo, 14 (versión cast.: *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona 1999).

14. Esto lo observó ya su contemporáneo, el teólogo C. H. Weiße. Cf. T. Koch, *Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G. W. Hegels nach seiner «Wissenschaft der Logik»*, Gütersloh 1967, 21.

15. Cf. W. D. Marsch, *Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik*, Múnich 1965; P. Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und bei der Hegelschen Schule*, Göttingen 1971. El primero interpreta a Hegel más bien con un hegelianismo de izquierda, el segundo más bien de derechas. Mi crítica de Hegel se inclina algo hacia la línea izquierda.

na «razón en la historia» era el prematuro intento milenarista de poner fin a la historia en medio de la historia, y repercutió fatalmente sobre la vida en las catástrofes experimentadas durante el siglo XX.

3. Finalmente, la idea de Hegel acerca de la autorrealización del Espíritu absoluto no está concebida realmente en términos trinitarios, aunque esa idea fue presentada con la pretensión de restaurar la doctrina cristiana acerca de la Trinidad. Hay únicamente *un solo* Sujeto divino que se expresa y se vacía a sí mismo, y que, por tanto, desde la negación de sí mismo y por medio de la negación de esa negatividad, ha de restaurarse a sí mismo. Mientras que, según el capítulo 2 de la Carta a los filipenses, el Hijo de Dios es quien se vacía a sí mismo llegando hasta la muerte en la cruz, pero Dios Padre le resucita y le eleva por encima de todas las cosas, vemos que en Hegel no hay más que un solo Sujeto divino que se muestra en estos dos movimientos. Las reflexiones triádicas de Hegel acerca del Absoluto son un «modalismo» extremo: el único Sujeto divino recorre las etapas del «reino del Padre», del «reino del Hijo» y del «reino del Espíritu». Esto hace que sea inconcebible una escatología divina.

Interacciones entre la actividad divina y la humana

Ya se hable de la autoglorificación de Dios, o bien de su autorrealización o de su autocomunicación, vemos que la autoglorificación de Dios debe partir siempre de Dios mismo. Pero esto no tiene por qué ser así. Dios puede también ser glorificado mediante una cooperación entre él y el mundo, entre él y los hombres, o entre las Personas trinitarias de Dios. Vamos a presentar tres secuencias de ideas que siguen esta dirección y las examinaremos críticamente.

1. La idea de la cooperación de varios sujetos en la glorificación de Dios presupone que Dios participa no sólo activamente, sino también pasivamente, dando y recibiendo, hablando y escuchando. Una interesante concepción de esto nos la ofrece *Alfred North Whitehead* con su distinción entre las dos naturalezas de Dios, *the primordial nature* y *the consequent nature*, la «naturaleza primordial» y la «naturaleza consecuente» de Dios¹. Dios, en su «naturaleza primordial», es Sujeto de todas sus posibilidades. Sin ser movido por el curso de las cosas, Dios lo determina y ordena todo. En esta «naturaleza primordial», Dios es el principio de la «concretización» (*concrescence*) y de la concreción (*concretion*) y, por tanto, es también el órgano de lo nuevo. Pero en su segunda naturaleza, la «naturaleza consecuente», Dios es tocado por el curso de las cosas y las percibe a su modo divino. «La consequent nature of God representa esa actividad de Dios reaccionadora, físicamente receptora, conservadora y –como dice también Whitehead– salvadora»². Dios «experimenta el mundo». Tan sólo en este sentido receptivo puede hablarse de una conciencia de Dios. Con respecto a su primera naturaleza, Dios crea el mundo; con respecto a su

1. A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology* (1929), New York 1960, 521-533 (versión cast.: *Proceso y realidad*, Buenos Aires 1956). Para su interpretación cf. M. Welker, *Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Cosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead*, Neukirchen 1981, especialmente 112ss y 117ss.

2. M. Welker, *Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Cosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead*, 119.

segunda naturaleza, el mundo «crea» a Dios, porque marca sobre él su impronta³. En la naturaleza consecuente de Dios, cada suceso real encuentra su cumplimiento permanente, porque permanece eternamente en él. Esta segunda naturaleza de Dios conserva el tiempo y lo que ha aparecido en él. Lo que ha pasado ya no ha desaparecido, sino que ha llegado a ser inmortal en la naturaleza consecuente de Dios, que es una naturaleza que lo percibe. «La naturaleza consecuente de Dios es el mundo fluyente, que por medio de su inmortalidad objetiva, se halla ‘siempre presente’ en Dios»⁴. Es verdad que, para nuestra conciencia, las cosas van llegando sucesivamente en el tiempo y van pasando con él. Pero si todo acontecer mundano es percibido por Dios en su naturaleza consecuente, entonces todo va a ser también simultáneo en ella y quedará eternizado en cierto modo. «El instante experimentado actualmente obtiene en Dios un carácter inextinguible». Tal es la seductora doctrina de Whitehead acerca de la «inmortalidad objetiva». Siguiendo otra terminología, podría hablarse también de la *memoria de Dios*, para la cual nada se pierde y en la cual todo se conserva.

Si examinamos detalladamente esta doctrina acerca de las dos naturalezas de Dios, encontraremos que, con respecto a la naturaleza consecuente, el proceso de la realidad va enriqueciendo cada vez más a Dios⁵. Si Dios deja que el mundo influya en él, entonces Dios, día tras día, va experimentando cada vez más de él, y su naturaleza consecuente se va haciendo cada vez más extensa y rica. Si el proceso de la realidad llegara alguna vez a una consumación, entonces Dios llegará también a su consumación en lo que respecta a su naturaleza consecuente. Si se llega a una consumación, entonces Dios es también más extenso y rico de lo que fue al principio. Si esto se denomina «la gloria», entonces en ella toda la historia del mundo se encuentra presente en virtud de su inmortalidad objetiva en Dios: una «apoteosis del mundo». Pero, según la concepción de Whitehead, ¿habrá que concebir necesariamente una escatología del proceso de la realidad y, con ello, una escatología divina? Puede llegarse a tal final, pero no necesariamente. Puesto que el proceso de la realidad, según Whitehead, no tiene ningún comienzo, no habrá de tener tampoco ningún final. Y ¿tendremos que concebir realmente todas las catástrofes, todos los delitos y todos los sufrimientos del mundo como «eternalizados» en la naturaleza consecuente de Dios?

3. Cf. A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, 528.

4. *Ibid.*, 527: «La naturaleza consecuente de Dios es el mundo fluyente que deviene ‘para siempre’ por su inmortalidad objetiva en Dios».

5. También P. Tillich ha considerado varias veces la idea de que la vida eterna de Dios es «enriquecida» por los procesos vitales de las criaturas finitas. Cf. P. Tillich, *Teología sistemática III*, Salamanca 1984, 434, 451, 456s.

Aunque Whitehead utiliza metáforas personales como «experimentar», «percibir» y «recordar», sin embargo su concepto de Dios está pensado de una manera curiosamente impersonal. La naturaleza consecuente de Dios, en la cual reside la inmortalidad objetiva de todos los acontecimientos, se parece a un monitor sin sentimientos que lo retiene y lo graba todo, más bien que a una memoria humana, que es capaz de modificar, perdonar y olvidar. No todo lo que acontece en el mundo y que la naturaleza consecuente de Dios experimenta y conserva, sirve para la glorificación de Dios, antes al contrario: la mayor parte sirve para el menosprecio y la aflicción de Dios. Tan sólo cuando la naturaleza consecuente de Dios trabaja creativamente en las experiencias del acontecer del mundo, podríamos confiar en una misericordia de Dios con respecto a aquel acontecer negativo del mundo, como dice la invocación de la memoria de Dios en los salmos: «¡Acuérdate de tu misericordia!». Whitehead no excluye esto, ni mucho menos, sino que se inclina personalmente a la concepción personal, cuando escribe: «Dios es el gran compañero, el compañero sufri dor que entiende»⁶.

2. Toda idea de la cooperación de las criaturas con Dios para la glorificación presupone una *autorrestricción de Dios*, de la cual surgen la libertad y las respuestas libres de las criaturas⁷. Según las intuiciones judías, Dios deposita en manos de los hombres la santificación de su Nombre, el cumplimiento de su voluntad y, con ello, la venida de su Reino. Dios aguarda su glorificación por el pueblo suyo elegido. El Nombre de Dios no significa nada externo a Dios, porque en el Nombre –según la idea antigua– se halla presente Dios mismo. En la santificación de su Nombre, Dios llega a su propia identidad y a su reconocimiento en su mundo. En su Nombre, Dios emerge de su misterio y se manifiesta a sí mismo. En la santificación de su Nombre, Dios experimenta la respuesta y la correspondencia de los hombres a su presencia revelada en el mundo.

Qiddush ha-shem, la santificación del nombre, acontece según las convicciones judías en el *sh'ema Israel*, la confesión de fe judía en el Dios uno y único (Dt 6, 4-5), de tal manera que se puede decir: el Nombre de Dios es Uno. Pero el *qiddush ha-shem* acontece también con el sacrificio de la propia vida, como se pone de manifiesto en la muerte de los mártires de Israel. Por eso, a aquellos que, confesando su fe en el Dios único, marchan a la muerte, se les llama «los santos de Israel». Por medio de esto se confirma la promesa de redención no sólo del

6. A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, 532.

7. G. Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Frankfurt 1973, 135ss.

mundo, sino también de Dios. Cuando algún día ningún otro nombre se oponga ya al Nombre de Dios, cuando el Dios uno sea el único Dios y todo lo creado confiese su fe en él y únicamente en él, entonces «el acto de santificación habrá llegado a su reposo», entonces todo habrá quedado santificado.

Pero ¿Dios mismo necesita santificación, y en este sentido se halla necesitado también –a su modo– de redención? Si la necesidad de la santificación de su Nombre brota de la original autorrestricción de Dios, entonces Dios se ha hecho a sí mismo necesitado de redención por los hombres. Podemos aclararnos esto por medio de la *teología de la «shekiná»* de Franz Rosenzweig: la *shekiná*, el descenso y el morar de Dios entre los hombres, originalmente en el arca de la alianza y en el templo del monte Sión, puede representarse como una autodiferenciación en Dios⁸. Dios no sólo se restringe a sí mismo para conceder libertad a hombres; él se diferencia a sí mismo de sí mismo para estar con ellos en sus marchas y peregrinaciones. Aquel a quien los cielos de los cielos no pueden contener, habita entre su pueblo y marcha con su pueblo al destierro. Por eso, toda confesión de fe del *sh'ma Israel* no sólo confiesa su fe en el Dios único, sino que además «une» a Dios y trae su *shekiná* desde un país extranjero a la patria y hogar de Israel, y lo lleva al Eterno. «A la confesión de fe en la unidad de Dios, el judío la llama el ‘unir’ a Dios. Porque esa unidad es en cuanto llega a ser; es un devenir en la unidad. Y este devenir se halla depositado en el alma y en las manos de los hombres»⁹.

Sin teología de la *shekiná*, la redención de Dios por medio de los hombres puede interpretarse también muy titánicamente en el *qiddush ha-shem*. Ernst Bloch terminó su obra *El espíritu de la utopía (Geist der Utopie)*, en 1918, con las siguientes palabras: «Sólo los malvados subsisten por medio de su Dios, pero en el caso de los justos subsiste Dios por medio de ellos, y en sus manos se halla la santificación del Nombre, la denominación de Dios mismo que nos commueve e impulsa, la puerta presentida, la cuestión más oscura, lo interior rebosante: en las manos de nuestra filosofía que invoca a Dios y en las de la verdad como oración»¹⁰. Sin embargo, «lo que en ello nos commueve e impulsa» es «la oscuridad del Dios vivido». ¿No será esto, nuevamente, la *shekiná* de Dios?

Pero si la glorificación y la santificación del Nombre de Dios se hacen depender de las actividades de los hombres, ¿existirá entonces

8. F. Rosenzweig, *La Estrella de la redención*, Salamanca 1997, 479-480.

9. *Ibid.*, 194.

10. E. Bloch, *Geist der utopie* (Werkausgabe, Band 3), Frankfurt 1964, 346.

una escatología divina? Puesto que las actividades de los hombres, en la medida en que las conocemos por la historia, siempre son ambiguas, esta pregunta permanece en suspeso. No hay que esperar de los hombres una perfecta y universal santificación del nombre de Dios; más bien, lo que cabe esperar de ellos es la completa y universal des-santificación del Nombre divino. Únicamente la confianza en la *shekiná* –que mora y peregrina con su pueblo– del Dios santo mismo proporciona fundada esperanza en la redención final de Dios y de los hombres por medio de él.

3. Con esto nos hallamos ante la tercera posibilidad, a saber, la de concebir *trinitariamente* la cooperación que conduce a la glorificación¹¹. Un extenso punto de partida se encuentra en la teología joánica de la transfiguración: «Padre, la hora ha llegado; glorifica a tu Hijo, para que el Hijo te glorifique a ti... Yo te he glorificado en la tierra y he terminado la obra que me encomendaste realizar. Y ahora, glorifícame junto a ti, oh Padre, con la gloria que siempre tuve contigo antes de que el mundo existiese» (Jn 17, 1.4s; cf. también 13, 31). Y acerca del «Espíritu de la verdad» se dice: «Él me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo revelará» (Jn 16, 14). Jesús «glorifica» a Dios Padre por medio de su perfecta obediencia en la vida y en la muerte. Él es el Mesías, que santifica el Nombre y cumple la voluntad de Dios y con eso hace que llegue el reino de Dios. Su «glorificación» es esperada a su vez del Padre y acontece según Juan (a mi entender) en la resurrección del que fue Crucificado en obediencia, mediante aquella gloria que el Hijo tenía junto al Padre, antes de hacerse hombre. La gloria de la resurrección corresponde a aquella gloria original del Hijo junto al Padre. La luz de esa gloria incide también retrospectivamente sobre el Cristo que muere en la cruz y que en su obediencia santifica el nombre de Dios, de tal manera que la diferencia entre la cruz y la resurrección queda absorbida en la recíproca glorificación del Hijo y del Padre. El Paráclito, por su parte, glorificará después a Cristo, el Hijo, difundiendo su conocimiento y su amor. El Paráclito procede del Padre e ilumina al Hijo (Jn 14, 16.26).

Esta interpretación trinitaria del proceso de la glorificación de Dios en la historia de la entrega, de la resurrección y de la presencia

11. H. U. von Balthasar se ha centrado detenidamente en este compleja concepción. Cf. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I-III*, 2, Einsiedeln 1961-1969 (versión cast.: *Gloria. Una estética teológica*, Madrid 1985-1989); cf. al respecto V. Spangenberg, *Herrlichkeit des Neuen Bundes. Die Bestimmung des biblischen Begriffs der «Herrlichkeit» bei Hans Urs von Balthasar*, Tübingen 1993. Debo a Balthasar múltiples orientaciones, especialmente de su interpretación literaria, pero me permito no seguir siempre sus especulaciones teológicas.

del Espíritu de Cristo no debe entenderse, evidentemente, en sentido exclusivo, sino en sentido inclusivo. La comunión entre Cristo y Dios en el proceso de la mutua glorificación se halla tan extensamente abierta, que la comunidad puede encontrar un lugar en ella: «...para que estén también en nosotros». En vista de las dimensiones cósmicas de esta escatología divina de la recíproca glorificación del Padre y del Hijo y del Espíritu, podemos incluso afirmar que las relaciones mutuas de la Trinidad se hallan tan extensamente abiertas, que en ellas el mundo entero puede encontrar un amplio espacio y redención y su propia glorificación¹².

También Pablo concibe evidentemente la escatología divina como un proceso trinitario: el proceso de la resurrección comenzó con la resurrección de Cristo y prosigue en la experiencia del Espíritu de la resurrección, que está actuando en el presente. Este proceso terminará con la resurrección de todos los muertos y con la aniquilación de la muerte. Entonces Cristo habrá consumado su señorío y podrá entregar a Dios Padre «el Reino» como señorío completo, «a fin de que Dios sea todo en todo» (1 Cor 15, 20-28)¹³. Cristo «reina» como el caudillo de la vida. Su señorío se completará en el mundo de la resurrección. Su «último enemigo» es la muerte. Pablo, por lo demás, evita la palabra βασιλεία, que en los sinópticos es la quintaesencia del mensaje de Jesús; pero la utiliza aquí para designar el proceso escatológico de «la entrega del Reino». En su manera de hablar, esto es también la consumación de «la obediencia del Hijo» (1 Cor 15, 28). Si preguntamos por qué entonces el reino de Dios fue entregado a Cristo, entonces encontramos en Pablo «la obediencia viva de Cristo» que realiza el mesiánico *qiddush ha-shem*, y en Mateo hallamos el pasaje asombrosamente trinitario de Mt 11, 27s: «Todas las cosas me han sido entregadas por mi Padre. Y nadie conoce al Hijo sino el Padre; ni alguno conoce al Padre sino el Hijo y cualquiera a quien el Hijo se lo quiera revelar. Venid a mí todos los que estáis muy cansados y cargados, y os haré descansar». La escatológica «entrega del Reino» por parte del Hijo al Padre es, evidentemente, un proceso intratrinitario y expresa la escatología divina.

12. H. U. von Balthasar se atreve incluso a decir que la creación es un don de cada una de las personas divinas que intervienen en él a las otras, para «aumentar» la gloria de las demás. H. U. von Balthasar, *Theodramatik* IV, 464. Aplica con ello las *opera trinitatis ad extra* a la trinidad intrínseca, convirtiéndolas en *opera ad intra*. Resulta entonces difícil pensar que la comunidad creadora corresponda a la comunidad de la triple unidad y no a la de la triple multiplicidad intrínseca.

13. Cf. W. Thüsing, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik in den paulinischen Hauptbriefen*, Münster²1968.

Frente a la tradición acerca de la autoglorificación de Dios, la consumación según Juan y Pablo es más que el comienzo: al comienzo, la creación - al final, el reino; al comienzo, Dios en sí mismo - al final, Dios que es todo en todo. En esta escatología divina, Dios adquiere a través de la historia su Reino eterno, en el cual él llega a su descanso en todas las cosas y en el que todas las cosas vivirán eternamente en él.

Frente a la idea de Hegel acerca de la autorrealización de Dios, la historia del autovaciamiento y de la glorificación de Cristo no se presenta en sentido modalista, sino que se contempla en términos trinitarios como la cooperación del Padre, del Hijo y del Espíritu. Esto no conduce ni a un panteísmo dialéctico ni a una apoteosis del mundo, sino que su consecuencia es, más bien, que todas las criaturas son acogidas en las relaciones mutuas de la vida divina y son recibidas en el amplio espacio del Dios que vive en comunión.

Frente al judío *qiddush ha-shem*, la fe y el seguimiento de Cristo despiertan una intensa certeza de que el nombre de Dios es santificado por él, de que su voluntad se cumple en él y de que, por ello, su Reino vendrá con él. Las ideas trinitarias acerca de la cooperación del Hijo y del Padre y del Espíritu de la verdad tienen su origen en la estrecha proximidad intelectual a la teología judía de la *shekiná*.

La plenitud de Dios y la fiesta del eterno gozo

«De su plenitud (*πλήρωμα*) todos hemos recibido gracia por gracia» (Jn 1, 16). El enfoque de las ideas partiendo de la *plenitud de Dios* (Ef 3, 19), que «habita corporalmente» en Cristo, nos conduce más allá de las ideas tradicionales acerca de la *voluntad de Dios* que se autoglorifica y de la *esencia de Dios* que se autorrealiza, y hace que sea más comprensible la *sintonía armónica* de todas las criaturas que dan gracias y alaban, cantan, danzan y se gozan en la comunión con Dios¹.

Para captar la *plenitud de Dios*, somos libres para dejar atrás los conceptos morales y ontológicos y para servirnos de las dimensiones estéticas. La plenitud de Dios es la superabundante plenitud de la vida divina; una vida que se comunica a sí misma de manera inexhaustiva y creativa; una vida que fluye de manera superabundante y que vivifica a lo que ha muerto y fallecido; una vida de la cual todo lo que vive recibe sus energías vitales y su gozo de vivir; una fuente de vida, a la que todo lo que ha sido vivificado responde con profundo gozo y clamoroso júbilo. La *plenitud de Dios* es luz radiante, que se refleja en los miles de colores variados de las criaturas. La gloria de Dios no se manifiesta en una majestad que se autoglorifica, sino en la pródiga comunicación de su plenitud de vida. La gloria de Dios no reside tampoco en su penosa autorrealización mediante el vaciamiento de sí mismo, sino que sigue a todo eso en el día eterno de la resurrección².

La gloria de Dios es la fiesta del eterno gozo y, por eso, en el evangelio se la compara incesantemente con una fiesta de bodas: «Entra en el gozo de tu Señor» (Mt 25, 21). Los amigos y amigas de Jesús son

1. H. Rahner, *Der spielende Mensch*, Einsiedeln 1952 (versión cast.: *El hombre lúdico*, Valencia 2002); J. Moltmann, *Un nuevo estilo de vida. Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Salamanca 1981.

2. Tomamos así en consideración la observación de Hegel, *Vorrede zur Phänomenologie des Geistes*, 20: «La vida de Dios y el conocimiento divino bien pueden expresarse como un juego de amor consigo mismo; esta idea se rebaja a constructivismo y aun a sandez cuando le falta la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo».

personas que celebran una fiesta de bodas (Mc 2, 19; Mt 9, 15; Lc 5, 34), porque son personas que pertenecen al reino de Dios. Su consumación se presenta en Ap 19, 7 como «las bodas del Cordero». Incluso «la Jerusalén celestial», según Ap 21, 2, desciende desde el cielo a los hombres «como una novia ataviada para su esposo». El anuncio del nacimiento de Cristo se proclama, según Lucas, como «el anuncio de un gran gozo» (Lc 2, 10). Según Juan, el gozo de Jesús permanecerá en los suyos, a fin de que su gozo «sea completo» (Jn 15, 11). Porque la venida de Cristo es la llegada del reino de Dios, y la primera reacción humana ante ella es la de un profundo gozo.

La resurrección de Cristo es la victoria sobre el poder de la muerte y la manifestación de la vida imperecedera y eterna³. La primera reacción humana ante esa resurrección es el incontenible júbilo pascual. Aquí se abre la vida divina y se comunica. Esto en la Biblia se denomina *charis*. La vida divina comunicada es también vida eterna, vida en participación en la vida divina. Pero no es únicamente vida en el más allá, «después de la muerte», sino que ya aquí es un despertar, un nuevo nacimiento y un dotar de nuevas energías vitales a la vida terrena.

La *charis* se comunica en innumerables *charismata*. No son únicamente «dones» de la gracia, sino que son también nuevas energías vitales. Se entiende a la *charis* en sentido muy estrecho, cuando se relaciona únicamente a la gracia, en sentido jurídico, con los pecadores acusados. La *charis* es también la vida recibida de la *plenitud de Dios* y se muestra como nueva vitalidad y gozo exuberante. La reacción a la *charis* es *chara*, el gozo. Este gozo es lo que se llama «verdadera fe».

Para las criaturas humanas, que quieren vivir y que han de morir, todo se concentra en la muerte. Si esta es el final, entonces todo el gozo de vivir es tan perecedero como la vida terrena misma. Pero si llega la vida desde la plenitud de Dios, entonces es vida divina y se muestra en nosotros en la vida de la resurrección. Por eso, para el mundo cristiano, la resurrección de Cristo fue desde un principio la abierta plenitud de Dios, y aquel gozo que se llama «creer» es el júbilo pascual.

El día de la resurrección. Seamos luz en este día de fiesta. Abracémonos los unos a los otros. Hablemos a quienes nos aborrecen. A causa de la resurrección, nos lo perdonamos todo unos a otros. Y por eso, exclamemos: ¡Cristo ha resucitado de entre los muertos! (Liturgia ortodoxa de Pascua)⁴.

3. Cf. N. A. Nissiotis, *Die österliche Freude als doxologischer Ausdruck des Glaubens*, en Zukunft Gottes-Zukunft der Welt, FS J. Moltmann, München 1986, 78-88. Este maravilloso texto fue el último que escribió antes del accidente en que murió.

4. K. Kirchoff, *Osterjubel der Ostkirche I. Hymnen aus der fünfzigjährigen Osterfeier der byzantinischen Kirche*, Münster²1961, 24.

En el gozo por la abierta *plenitud de Dios*, de la que no sólo recibimos «gracia por gracia», sino también –como podemos decir ahora– vida por vida, la vida se «trasfigura» ya aquí y se convierte en *vida festiva*, en vida en celebración. Con el gozo llegan la música y la imaginación a esta vida, de tal manera que esta vida no sólo se vive, sino que también se plasma y se expresa. La vida, entonces, no sólo es restaurada (*her-gestellt*), sino que es presentada (*dar-gestellt*) también ante Dios y ante los hombres. La vida vivida se convierte, ella misma, en cántico de alabanza. Incluso en los dolores y ansiedades, la comunión con el Cristo crucificado aporta a la vida destellos de confianza y luces de esperanza.

¿Los creyentes tienen este gozo para sí mismos en medio de un mundo hostil a ellos y hostil a la vida? No, la transfiguración de la vida que ellos experimentan gracias al gozo pascual es para ellos únicamente un pequeño comienzo de la transfiguración de todo el cosmos. El Cristo resucitado no sólo llega a los muertos para resucitarlos y comunicarles su vida eterna, sino que además atrae todas las cosas hacia su propio futuro, para que lleguen a ser nuevas y participen en la fiesta del eterno gozo de Dios:

Por medio de tu resurrección, oh Señor, está iluminado el universo... La creación entera te canta cánticos de alabanza y te entona un himno (Liturgia ortodoxa de Pascua)⁵.

Partiendo de la resurrección de Cristo, el gozo despliega perspectivas cósmicas y escatológicas de la redención de todo el cosmos. ¿Una redención para qué? En la fiesta del eterno gozo, todas las criaturas y la comunidad entera de la creación cantarán sus himnos y cánticos de alabanza. Esto no debe entenderse en sentido meramente antropomórfico: los himnos y cánticos de alabanza de los hombres que se regocijan por la resurrección de Cristo son meramente –según su propia comprensión– un débil eco de la liturgia cósmica y de los cánticos celestiales de alabanza, entonados por todos los demás seres vivos.

La fiesta del gozo eterno está preparada por la *plenitud de Dios* y por el júbilo de todas las criaturas. Si sólo habláramos de la esencia y de la voluntad de Dios, entonces no haríamos justicia a su plenitud. En vista de la plenitud de Dios, y a pesar de lo inadecuada que resulta la analogía humana, lo mejor será hablar de la *fantasía de Dios*, una fantasía de riqueza inagotable, y nos referiremos entonces a su imaginación creadora. De ella procede vida por vida en variada plenitud. Si la

5. *Ibid.*, 25.

creación es transfigurada y glorificada, tal como hemos indicado, entonces la creación no es ni una simple decisión de la voluntad de Dios, ni tampoco el resultado de su autorrealización, sino que es como un gran cántico o un espléndido poema o una maravillosa danza de la fantasía de Dios, con el fin de comunicar su plenitud divina. La risa del universo es el embeleso de Dios.

Soli Deo Gloria

ÍNDICE DE NOMBRES

- Abramowski, L.: 223
- Adams, J.: 228
- Adorno, Th. W.: 58, 70, 82, 134, 185, 287
- Agouridés, S. Chr.: 219
- Agustín de Hipona: 70, 124, 129, 206, 239s, 307, 318s, 337s, 343, 359, 366, 378, 407, 409
- Alsted, J. H.: 193, 210
- Althaus, P.: 40, 42, 109s, 125, 143, 180, 204, 255, 260, 310, 325, 343s
- Amyraut, M: 319
- Anders, G.: 269s, 273, 283s
- Angelus Silesius: 46
- Arce Valentin: 275
- Ariès, Ph.: 86
- Aristóteles: 35, 318, 362, 409
- Arnd, J.: 210
- Assmann, H.: 282
- Assmann, J.: 181
- Atanasio: 348, 361
- Auberlen, C.: 260
- Augusto, emperador: 214s
- Baader, Fr. v.: 332
- Bacon, F.: 246
- Bakunin, M.: 222
- Bale, J.: 193
- Balthasar, H. U. v.: 13, 324, 326, 408, 416, 423s
- Barbel, J.: 352
- Barth, Chr.: 101
- Barth, H.: 42
- Barth, K.: 15, 34, 37-44, 107, 127s, 131, 256, 301, 309, 320s, 325, 336, 354, 359, 371s, 410, 416s
- Bartsch, H.-W.: 31, 45, 184
- Bauckham, R.: 193, 203, 208, 245, 295, 394, 400
- Beck, J. T.: 203, 262, 265, 351, 353s
- Beck, U.: 82
- Becker, H.: 85, 306
- Beckett, S.: 13
- Beecher, L.: 230
- Beerling, R. F.: 84
- Begzos, M.: 24
- Bellah, R.: 225
- Benedicto XII, papa: 138s
- Bengel, J. A.: 195, 198, 210s, 248, 263, 308
- Benjamín, W.: 20, 58, 67-69, 74, 150, 303
- Benne, R.: 226
- Berkhof, H.: 213s
- Berlin, I.: 13
- Bettis, J.: 197
- Beveridge, A. J.:
- Beza, Th. v.: 317
- Biel, G.: 323
- Biermann, W.: 83
- Bietenhard, H.: 197
- Bizer, E.: 317, 346, 407
- Bloch, E.: 14-16, 49, 51, 53, 58-61, 64, 66s, 69, 74, 93, 96-98, 118, 185, 190, 264, 287, 303, 332, 338, 365, 369, 398, 422
- Blumhardt, Chr.: 42, 130, 262, 309, 321, 356
- Blumhardt, J. Chr.: 42, 309, 327
- Böcher, O.: 393
- Boecio: 370
- Boesak, A.: 184, 296
- Boff, L.: 243
- Böhme, G.: 358
- Bollnow, O. F.: 382
- Bonhoeffer, D.: 14, 80, 167, 327
- Bousset, W.: 393
- Bowlby, J.: 165
- Brecht, M.: 309
- Breuning, K.: 222

- Breymayer, R.: 211
 Brightman, Th.: 193
 Brocard, J.: 28, 192
 Brunner, E.: 43, 125, 309-311
 Bryant, M. D.: 199
 Buber, M.: 58-60, 64
 Bultmann, R.: 31s, 37, 42-45, 52, 184, 284, 337, 372
 Burgsmüller, A.: 345
 Buri, F.: 32
 Bush, G.: 231
 Calixt, Fr.: 197
 Calvino, J.: 142, 196, 318s, 324s
 Cantimori, D.: 209
 Carion: 192s
 Carlomagno: 217
 Carson, R.: 267
 Champdor, A.: 83
 Chapman, G. C.: 269
 Cherry, C.: 226s, 229, 231
 Christen, A. F.: 59
 Clinton, B.: 226, 233
 Clouse, R. G.: 197
 Coccejus, J.: 28, 192, 210
 Cohen, H.: 65
 Cohn, N.: 197s, 223
 Comenius, J. A.: 211
 Comte, A.: 251, 285s
 Constantino, emperador: 191, 208, 213-218, 223
 Copérnico, N.: 246
 Cornehl, P.: 417
 Corrodi, H.: 197
 Cortés, H.: 222, 246
 Cournot, A. A.: 286, 288
 Cowley, M.: 277
 Cox, H. E.: 399
 Cramer, F.: 363
 Croce, B.: 73
 Cromwell, O.: 191, 227, 245
 Crusius, Chr. A.: 248
 Cullmann, O.: 32-35, 106, 302
 Cunico, G.: 182
 Dante Alighieri: 139s, 326
 Darby, J.: 212
 Darwin, Ch.: 290
 Dayton, D. W.: 197
 De La Platine: 197

- Denzinger, H.: 124, 138s
 Descartes, R.: 246
 Desroche, H.: 197
 Deuz, R. van: 193
 Díaz del Castillo, B.: 223
 Diekamp, F.: 138
 Dilthey, W.: 73
 Dille, S.: 165
 Dionisio Areopagita: 242
 Dodd, Ch. H.: 39
 Dörries, H.: 216s
 Droste-Hülshoff, A. v.: 130
 Duchrow, U.: 239
 Duquoc, C.: 197
 Ebach, J.: 184, 186, 188, 368
 Ebeling, G.: 310s, 393
 Edwards, J.: 227
 Eigler, G.: 92
 Einig, P.: 85
 Einstein, A.: 269
 Eisenhower, D. D.: 272
 Eliade, M.: 336
 Elias, N.: 86, 111
 Ellul, J.: 296
 Engels, Fr.: 287
 Epicuro: 79
 Eusebio de Cesarea: 206, 213-215, 217
 Fackre, G.: 199, 212
 Falwell, J.: 212
 Feiner, J.: 138, 145
 Feuerbach, L.: 250
 Fichte, J. G.: 94-96, 250, 413
 Foxe, J.: 193, 226
 Frank, M.: 48, 413
 Freud, S.: 168-170, 172
 Fried, E.: 293
 Fuchs, W.: 86
 Fukuyama, F.: 183, 291-293
 Fuller, G.: 274
 Galeano, E.: 279s
 Gandhi, I.: 275
 Gaskell, P. H.: 211
 Gehlen, A.: 286, 289
 Gelasio I., papa: 237, 239
 Gerber, Chr.: 298
 Gerhard, J.: 124, 343-345
 Gerhardt, P.: 106, 144, 173, 308, 345

- Gerlich, Fr.: 197, 211, 245, 248
 Gese, H.: 116
 Glasenapp, H. v.: 159
 Glockner, H.: 414
 Goethe, J. W. v.: 16, 44, 155, 247, 306, 362, 370, 413
 Goez, W.: 221
 Goldberg, A. M.: 340, 384-386
 Gomarús, F.: 317
 Goodfield, J.: 358
 Gorbachov, M.: 270
 Graf, F. W.: 62
 Graham, B.: 205
 Gregorio Magno, papa: 343
 Gregorio Nacienceno: 352
 Grenz, S. J.: 153
 Greshake, G.: 106, 145, 147, 159, 243
 Groth, F.: 308s
 Guardini, R.: 92, 251
 Gumnior, H.: 151,
 Gutiérrez, G.: 185, 279s
 Hahn, H.: 194
 Hahn, Ph. M.: 195, 211, 308
 Hanson, P. D.: 295
 Harder, J.: 130, 321, 356
 Harnack, A. v.: 179, 205
 Hartshorne, Ch.: 108
 Havelberg, A. v.: 193
 Hefner, Ph.: 226
 Hegel, G. W. F.: 24, 41, 57, 60-62, 64, 70, 72, 181s, 250, 253, 285, 291, 413-418, 425, 427
 Heidegger, M.: 45, 64, 72, 137, 370, 382
 Heine, H.: 25
 Henel, I. C.: 130
 Heppe, H.: 317, 346, 407
 Herder, J. G.: 289
 Heschel, A. J.: 339, 341
 Hesse, H.: 292
 Hildegarda de Bingen: 130
 Hildmann, G.: 138
 Hinkelammert, Fr. J.: 282
 Hinrichs, C.: 51, 413
 Hitler, A.: 9, 225
 Hobbes, Th.: 294
 Hoffmann, P.: 147
 Hoffmeister, J.: 62, 415
 Hofius, O.: 261
- Höfling, H.: 363
 Hölderlin, Fr.: 48, 211, 264, 414
 Holmström, F.: 37, 40
 Holländer, H.: 362
 Homann, K.: 290
 Honert, T. H. van den: 28, 195
 Horkheimer, M.: 151, 287
 Hudson, W. S.: 226s, 230
 Humboldt, W. v.: 253, 286
 Hummel, R.: 155, 157, 159
 Hünermann, P.: 124, 138s
 Hus, J.: 209
 Ignacio de Antioquia: 238
 Ireneo: 204s, 311, 343
 Isaac ben Salomo Luria Aschkenasi: 378
 Jammer, M.: 379s
 Janowski, B.: 340s
 Janowski, C.: 309, 319
 Jaspers, K.: 269, 283
 Jefferson, Th.: 228, 230
 Jenni, E.: 322
 Jeremias, G.: 393
 Jerónimo: 221
 Jewett, R.: 226, 228
 Joaquín de Fiore: 59, 71, 193s, 209s, 242, 247, 249, 251, 262, 285
 Johannesen, S. K.: 197,
 Johnson, L. B.: 225
 Jonas, H.: 332
 Juan XXIII, papa: 237, 241
 Juan Pablo II, papa: 141, 277
 Jüngel, E.: 111s, 127, 137
 Jüssen, K.: 138,
 Justiniano, emperador: 218, 239, 307
 Justino mártir: 134
 Kaempfer, W.: 363
 Kahl-Passoth, S.: 165s, 168
 Kalb, M.: 226
 Kamlah, W.: 239s
 Kant, I.: 24, 247, 249s, 253s, 256
 Kardec, A.: 158
 Käsemann, E.: 147
 Kasper, W.: 413
 Kast, V.: 165
 Katz, M.: 197, 200
 Kaufmann, G. D.: 269

- Kehl, M.: 238, 326
 Keller, C.: 240, 395
 Kennedy, J. F.: 225, 229, 232
 Kennedy, R. F.: 229
 Kierkegaard, S.: 38, 62, 74, 303, 363-365, 369, 371
 King, M. L.: 229
 Kirchoff, K.: 428
 Kirn, O.: 126
 Klauck, H.-J.: 306
 Klee, P.: 20, 79
 Koch, K.: 182
 Koch, T.: 417
 Kojève, A.: 285, 291
 Korff, H. A.: 413
 Körtner, U. H. J.: 297
 Koselleck, R.: 189, 367
 Kraft, H.: 393
 Kraus, K.: 37
 Kreck, W.: 15, 27, 255s
 Kremer, J.: 106
 Krochmalnik, D.: 59
 Kübler-Ross, E.: 158
 Kuhn, P.: 384s, 387
 Küng, H.: 112, 155, 157, 240, 413
 Kutter, H.: 309
- Lampe, G.: 195
 Landmann, M.: 60
 Lapide, P.: 259
 Las Casas, B. de: 9, 279s
 Lasch, C.: 166
 Lasson, G.: 62, 415
 Le Goff, J.: 138, 197
 Leibniz, G. W.: 50, 377
 Leist, M.: 165
 León I, papa: 237
 León XIII, papa: 241
 Lepenies, W.: 88
 Lessing, G. E.: 155, 194, 248s
 Lévi-Strauss, Cl.: 290
 Licinio: 214
 Lincoln, A.: 229
 Lindsey, H.: 205
 Link, C.: 333
 Lochman, J. M.: 211
 Lohfink, G.: 145, 147, 264, 392
 Löhner, M.: 138
 Lohse, E.: 393

- Löwith, K.: 58, 60, 64, 70-73, 137, 181-183, 186, 189, 247, 413
 Lubac, H. de: 194
 Luce, H.: 231
 Luis XIV: 238, 411
 Lutero, M.: 28, 51, 109, 118, 142-145, 161, 166, 174, 193, 196, 207, 210, 258, 262, 304, 319, 323-325, 346
 Luz, U.: 312
- Maas, W.: 324, 326
 MacGregor, G.: 155
 Maclear, J. F.: 227
 Maier, F. G.: 217
 Maimónides: 261
 Malcolm X: 235
 Man, H. de: 288
 Manasseh ben Israel: 210, 245
 Mannix, D. P.: 277
 Marción: 54
 Marsch, W. D.: 417
 Martin, G. M.: 268, 297s, 300s
 Martini, S.: 20
 Marx, K.: 60, 250, 286s, 292, 332
 Maurer, R. K.: 285
 Medicus, F.: 94
 Meier, H.: 181, 222
 Meinecke, Fr.: 61
 Melanchthon, Ph.: 192s
 Melville, H.: 226
 Menken, G.: 28, 191, 195
 Mertens, H.-E.: 79, 84
 Metz, J. B.: 47, 67, 150, 221
 Metzner, J.: 300
 Meuter, G.: 222
 Michaelis, W.: 313
 Mires, F.: 219
 Mitscherlich, A.: 88
 Mitscherlich, M.: 88, 129
 Mojtabai, A. G.: 205
 Moltmann-Wendel, E.: 298, 351s, 355
 Möller, G.: 28, 195
 Moody, D. L.: 212
 Moser, T.: 305
 Mosès, S.: 58, 61, 63-65
 Mottu, H.: 193
 Mühlmann, W. E.: 197
 Mumford, L.: 287, 398
 Müntzer, Th.: 209
 Mussner, F.: 393

- Napoleón: 191, 230, 292
 Naumann, Fr.: 309
 Nell-Breuning, O. v.: 241
 Newton, I.: 195, 246, 363s, 377
 Nichtweiß, B.: 147
 Niebuhr, H. R.: 247
 Niethammer, L.: 285s, 290, 293
 Nietzsche, Fr.: 16, 61, 73, 289, 293
 Nigg, W.: 197
 Nissiotis, N. A.: 428
 Nixon, R. M.: 226
 Nohl, H.: 414
- Oberman, H. A.: 207
 Oettinger, Fr. Chr.: 195, 210, 308
 Oppenheimer, H.: 84
 Orígenes: 307, 320, 326
 Orwell, G.: 287
 Osiander, A.: 193
 Otón el Grande: 217, 222
- Packard, Fr. C. (jr.): 226
 Pae, Kyung-Sik: 354
 Pagels, E.: 134
 Pannenberg, W.: 49, 104, 182, 232, 258, 325
 Parménides: 363
 Peale, N. V.: 234
 Pesch, O. H.: 143
 Peterson, E.: 48, 147, 203, 214, 302
 Peucer, C.: 192
 Pezel, Chr.: 192s
 Philipp, W.: 245
 Picht, G.: 51, 182, 332s, 363s, 370
 Pieper, J.: 92
 Pío XI, papa: 241
 Pío XII, papa: 241
 Pittenger, N.: 108
 Platón: 91-93, 96-98, 155, 358-360, 371, 381
 Plotino: 155
 Pohier, J.: 145
 Pohlenz, M.: 94
 Preuß, H.: 124, 207, 344
 Prigogine, I.: 364
- Quenstedt, J. A.: 345
- Rad, G. v.: 52, 117s, 185, 322
- Rädle, F.: 306
- Radvanyi, L.: 199
 Ragaz, L.: 309
 Rahner, H.: 427
 Rahner, K.: 102, 107, 145s, 363s, 377
 Ranke, L. v.: 41, 367, 413
 Ratschow, C. H.: 27, 310
 Ratzinger, J.: 109, 145
 Reagan, R.: 212, 226, 267
 Rees, T.: 173
 Reeves, M.: 193
 Rehberger, C.: 19, 351
 Reinisch, L.: 268
 Reuchlin, J.: 208
 Richter, H.-E.: 132
 Rilke, R. M.: 137
 Ritschl, A.: 30
 Robinson, J. A. T.: 320
 Roloff, J.: 295
 Roosevelt, F. D.: 226, 233
 Rosenau, H.: 309
 Rosenstock, E.: 61
 Rosenzweig, F.: 16, 58, 60-69, 189s, 385, 422
 Rothe, R.: 220
 Rowland, C.: 184
 Ruether, H. J.: 198
 Ruether, R. R.: 187, 198, 351s
 Ruler, A. A. v.: 260, 336
- Sabbatai Zwi: 211, 245, 379
 Saint-Simon, C. H. de Rouvroy: 193, 251, 286
 Sarkisyanz, E.: 24, 197
 Sasse, H.: 344
 Sauter, G.: 195
 Schaeder, H.: 24, 218, 238
 Schäfer, P.: 193
 Schelling, F. W. J.: 130, 193, 250, 332, 413
 Schlatter, A.: 354
 Schleiermacher, F. D. E.: 46, 125-127, 131, 319
 Schmalenberg, E.: 130
 Schmaus, M.: 138, 140s
 Schmemann, A.: 219
 Schmid, H.: 124, 128, 344s
 Schmidt, A.: 332
 Schmied, G.: 86, 165
 Schmitt, C.: 181, 222, 310
 Schnoor, H.: 86

- Scholem, G.: 58s, 64-67, 69, 71, 74, 98, 197, 201, 245, 359, 378s, 384, 421
 Schreiner, S.: 236
 Schrenk, G.: 210
 Schüssler Fiorenza, E.: 295, 357, 393, 397
 Schütz, C.: 145
 Schweitzer, A.: 29-33, 37, 39, 44, 283s
 Scofield, C. I.: 212
 Seidel, I.: 82s
 Seidenberg, R.: 287, 289s
 Sendzik, K.: 86
 Silvestre II, papa: 209
 Smith, E. A.: 226s
 Smith, H. N.: 230
 Sócrates: 91-93
 Sonnemans, H.: 106
 Spangenberg, V.: 423
 Spener, Ph. J.: 210
 Spiegel, Y.: 165s
 Spinoza, B. de: 413
 Stählin, R.: 218
 Stange, C.: 109
 Staniloae, D.: 131, 338, 348s, 360, 378, 380
 Staupitz, J. v.: 323
 Steffen, K.: 216
 Stengers, I.: 364
 Stietencron, H. v.: 159
 Stock, K.: 343s
 Stott, J.: 153
 Stuhlmacher, P.: 323
 Susman, M.: 58
 Swomley, J. M. (jr.): 231
 Szilasi, W.: 363
 Talmon, J. L.: 197
 Taubes, J.: 58, 60, 70-72, 74, 181, 247
 Teilhard de Chardin, P.: 332
 Theunissen, M.: 263, 370, 413
 Thielicke, H.: 109, 125
 Thompson, E. P.: 268
 Thomsen, C. W.: 362
 Thüsing, W.: 147, 424
 Ticonio: 206, 239s
 Tillich, P.: 42, 130, 181, 192, 239, 416, 420
 Todorov, T.: 246, 279
- Tomás de Aquino: 193, 242, 337, 343, 370
 Toon, P.: 193
 Toulmin, S.: 358
 Troeltsch, E.: 73
 Tuveson, E. L.: 24, 197, 225, 227s, 230, 397
 Ulpiano: 322
 Ullrich, P.: 85
 Unamuno, M. de: 10, 173
 Unseld, S.: 49, 338
 Veit, W.: 197
 Vielhauer, Ph.: 15
 Vischer, L.: 145
 Vitrunga, C.: 210
 Voegelin, E.: 181
 Vogels, H.-J.: 138
 Vogelsang, E.: 323
 Volf, M.: 243
 Vorgrimler, H.: 138, 145, 324
 Waldstein, E.: 197
 Walls, J. L.: 324
 Walter, A. v.: 166, 168
 Walz, J. B.: 138
 Walzer, M.: 227
 Weber, O.: 119
 Weinberg, A. K.: 230
 Weiss, J.: 30-32, 39, 45, 216
 Weiße, C. H.: 417
 Weizsäcker, C. F. v.: 332s, 364
 Welker, M.: 104, 108, 180, 332, 419
 Werner, M.: 32
 Wesley, Ch.: 320
 Weth, G.: 210
 Weth, R.: 345
 Whitehead, A. N.: 108, 332, 419-421
 Whitman, W.: 231
 Whitrow, G. J.: 358
 Williams, E.: 277
 Williamson, R.: 197
 Wilson, W.: 225
 Winklhofer, A.: 138
 Wittgenstein, L.: 79, 81
 Wohlgenschaft, H.: 107, 127
 Wolf, E.: 323
 Zimmerli, W.: 397
 Zink, J.: 161s

ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS

- Génesis*
- Gn 1: 201
 Gn 1, 1: 360
 Gn 1, 2: 297
 Gn 1, 5: 360
 Gn 1, 11: 352
 Gn 1, 24: 352
 Gn 1, 26: 156
 Gn 1, 28: 353
 Gn 2, 2: 339
 Gn 2, 7: 116
 Gn 3: 129, 133
 Gn 3, 15: 240
 Gn 4: 133
 Gn 4, 17: 398
 Gn 6: 133
 Gn 6, 1: 297
 Gn 6, 3: 133
 Gn 6, 4: 133
 Gn 6, 5-7: 129
 Gn 6, 13: 297
 Gn 8: 297
 Gn 9, 11: 103, 297, 346
 Gn 9, 13: 133
 Gn 9, 16: 133
 Gn 25, 8: 116
 Gn 35, 29: 116
- Jueces*
- Jue 2, 10: 116
- 1 Samuel*
- 1 Sm 2, 6: 314
 1 Sm 28, 13: 116
- 1 Reyes*
- 1 Re 6, 17-20: 399
- Tobías*
- Tob 14, 4-7: 393
- 2 Macabeos*
- 2 Mac 12, 40-46: 140
- Isaias*
- Is 2, 1-5: 392
 Is 2, 4: 392
 Is 6: 187
 Is 6, 3: 19, 49, 389
 Is 8, 19: 116
 Is 19, 3: 116
 Is 24, 21s: 201
 Is 24-26: 101
 Is 24-27: 295
 Is 25: 323
 Is 25, 8: 119, 122, 358
- Éxodo*
- Ex 3, 14: 49, 106
 Ex 20, 12: 116
 Ex 21, 6: 116
 Ex 25, 40: 393
- Deuteronomio*
- Dt 6, 4: 111
 Dt 6, 4s: 421
 Dt 30, 19: 117

Is 60, 1: 50
Is 65: 340, 351
Is 66: 298

Jeremías

Jr 8, 11: 303
Jr 31, 15: 118
Jr 31, 29: 159
Jr 51, 7: 394

Baruc

Bar 23, 4: 119

Ezequiel

Ez 37: 118, 200, 340
Ez 37s: 203
Ez 37, 12: 101
Ez 37, 14: 101
Ez 37, 22: 200
Ez 37, 24: 200
Ez 37, 27: 387, 400
Ez 37, 28: 200
Ez 37–48: 397
Ez 38, 8: 200
Ez 38, 16: 200
Ez 40, 2: 396
Ez 40–48: 386
Ez 43, 7: 341
Ez 47, 4: 195

Daniel

Dn 2: 191, 199, 206, 216, 296
Dn 2, 40: 191
Dn 2, 44: 191
Dn 7: 133, 191, 199, 204, 206, 216, 241, 296, 323
Dn 7, 13s: 133, 191
Dn 7, 18: 200, 215
Dn 7, 23: 191
Dn 7, 27: 191, 200
Dn 12: 258
Dn 12, 2: 118, 154
Dn 12, 4: 195

Joel

Jl 3: 295
Jl 3, 1: 103

Miqueas

Mi 4, 1-3: 392
Mi 4, 1-5: 392

Zacarías

Zac 12, 1-14: 393
Zac 12–14: 295

Salmos

Sal 8, 6s: 155
Sal 18, 20: 380
Sal 30, 6: 314
Sal 31, 6: 106
Sal 31, 9: 380
Sal 48, 3: 396
Sal 49, 15: 116
Sal 65, 3: 103
Sal 73, 25s: 118
Sal 88, 6: 117
Sal 88, 11: 101
Sal 90, 3: 116
Sal 90, 4: 201
Sal 90, 7-9: 117
Sal 90, 12: 85
Sal 102, 27: 345
Sal 104, 29s: 107
Sal 132, 13s: 341
Sal 139, 5: 108
Sal 139, 8: 325
Sal 145, 21: 103

Cantar de los cantares

Cant 8, 6: 122

Job

Job 14, 12: 345
Job 14, 14: 101
Job 42, 17: 116

Eclesiastés

Ecl 3, 1: 263

Eclesiástico

Eclo 25, 24: 119
Eclo 40, 1: 116

Mateo

Mt 2, 18: 118
Mt 4, 17: 50
Mt 5, 4: 174
Mt 5, 5: 350
Mt 5, 8: 139
Mt 7, 13s: 312
Mt 8, 11: 40
Mt 9, 15: 428
Mt 10, 8: 119
Mt 10, 28: 107
Mt 10, 39: 100
Mt 11, 5: 119
Mt 11, 12: 30
Mt 11, 27s: 424
Mt 12, 32: 140, 312
Mt 17, 2: 349
Mt 19, 28: 298
Mt 24: 295
Mt 24, 3: 300
Mt 24, 8: 300
Mt 24, 14: 300
Mt 24, 29: 296
Mt 25: 312
Mt 25, 21: 427
Mt 25, 31-46: 152, 312
Mt 28, 6: 392

Marcos

Mc 1, 15: 50, 119
Mc 2, 19: 428
Mc 7, 27: 202
Mc 9, 45: 312
Mc 9, 48: 312
Mc 10s: 29
Mc 10, 15: 39
Mc 10, 30: 202
Mc 11, 9s: 202
Mc 13: 295
Mc 16, 16: 312

Lucas

Lc 2, 1: 214
Lc 2, 10: 428
Lc 4, 18s: 341
Lc 5, 34: 428
Lc 10: 30
Lc 10, 17s: 201

Lc 16, 22: 116
Lc 16, 23: 312
Lc 17, 33: 100
Lc 20, 35: 202

Lc 20, 36: 110
Lc 20, 38: 171

Lc 21: 295
Lc 21, 28: 298

Lc 21, 33: 345
Lc 23, 43: 144

Lc 23, 46: 106
Lc 24, 21: 202

Juan

Jn 1, 14: 341, 387
Jn 1, 16: 427
Jn 3, 16: 312, 316
Jn 3, 36: 312
Jn 4, 24: 394
Jn 5, 24: 44, 120
Jn 11, 24: 258
Jn 11, 25: 103, 120, 258
Jn 11, 25s: 109
Jn 12, 24: 100
Jn 13, 31: 423
Jn 14, 9-11: 379
Jn 14, 16: 423
Jn 14, 19: 174
Jn 14, 26: 423

Jn 15, 11: 428
Jn 16, 14: 423

Jn 16, 20: 298
Jn 16, 21: 297

Jn 17, 4s: 423

Jn 17, 21: 381

Hechos de los apóstoles

Hch 1, 8: 222
Hch 2, 24: 324
Hch 3, 15: 103
Hch 3, 21: 311
Hch 17, 28: 380

Hch 26, 23: 103

Romanos

Rom 3, 23: 349
Rom 4, 17: 54, 103
Rom 4, 25: 119

Rom 5: 120
 Rom 5, 20: 314, 337
 Rom 6, 8: 258
 Rom 6, 9: 301
 Rom 6, 10: 102
 Rom 6, 23: 119
 Rom 8, 11: 103, 263
 Rom 8, 14: 109
 Rom 8, 16: 107
 Rom 8, 18: 302
 Rom 8, 19s: 130, 194, 298, 353
 Rom 8, 19-21: 104
 Rom 8, 20: 128
 Rom 8, 23: 130
 Rom 8, 28: 122
 Rom 8, 31s: 316
 Rom 8, 38: 148
 Rom 9, 22s: 379
 Rom 10, 9: 109
 Rom 11, 1s: 260
 Rom 11, 15: 203
 Rom 11, 15s: 261
 Rom 11, 25s: 261
 Rom 11, 26: 261, 392
 Rom 11, 32: 312
 Rom 13, 11: 372
 Rom 13, 11s: 42
 Rom 13, 12: 43, 188, 257, 299, 372
 Rom 14, 9: 131, 148
 Rom 15, 26: 392

1 Corintios
 1 Cor 1, 18: 312
 1 Cor 3, 11-15: 140
 1 Cor 6, 2: 202
 1 Cor 6, 19: 387
 1 Cor 7, 31: 344
 1 Cor 15: 120, 216, 259, 312
 1 Cor 15, 20: 202
 1 Cor 15, 20-28: 424
 1 Cor 15, 22: 312
 1 Cor 15, 23-26: 154
 1 Cor 15, 23s: 202
 1 Cor 15, 25: 311
 1 Cor 15, 26: 99, 103, 121
 1 Cor 15, 28: 148, 206, 311, 331, 354,
 424
 1 Cor 15, 42-44: 100
 1 Cor 15, 51: 120

1 Corintios
 1 Cor 15, 52: 43, 104, 144, 357, 371
 1 Cor 15, 53: 54
 1 Cor 15, 54: 98s
 1 Cor 15, 54s: 325
 1 Cor 15, 55: 259
 1 Cor 15, 57: 121, 325

2 Corintios
 2 Cor 1, 20: 260
 2 Cor 2, 15: 312
 2 Cor 4, 7: 379
 2 Cor 4, 10s: 257
 2 Cor 5, 17: 54, 388
 2 Cor 5, 19: 316, 388
 2 Cor 5, 21: 324
 2 Cor 6, 2: 372

Gálatas
 Gal 3, 13: 324
 Gal 4, 4-5: 341
 Gal 4, 25: 393
 Gal 4, 26: 393
 Gal 6, 7: 159

Efesios
 Ef 1: 308
 Ef 1, 10: 311
 Ef 3, 19: 427

Filipenses
 Flp 1, 23: 148
 Flp 2: 311, 385, 414, 418
 Flp 2, 6-11: 113
 Flp 3, 10s: 258, 311
 Flp 3, 11: 202, 261
 Flp 3, 13: 188
 Flp 3, 19: 312
 Flp 3, 21: 54, 104, 112, 122, 347

Colosenses
 Col 1: 308
 Col 1, 18: 103, 202
 Col 1, 20: 131, 311
 Col 2, 9: 387
 Col 3, 3: 148
 Col 3, 3s: 120, 202
 Col 3, 4: 153

1 Tesalonicenses
 1 Tes 4, 13s: 120
 1 Tes 4, 16s: 202

2 Timoteo
 2 Tim 2, 12: 202
 2 Tim 2, 13: 298, 410

Hebreos
 Heb 1, 1-2: 185
 Heb 2, 8: 148, 257
 Heb 9, 27: 314
 Heb 11: 262
 Heb 11, 26: 396
 Heb 12, 22: 403
 Heb 13, 12s: 392
 Heb 13, 14: 393

Santiago
 Sant 1, 15: 119

1 Pedro
 1 Pe 2, 17: 215
 1 Pe 3, 19: 149
 1 Pe 4, 6: 149
 1 Pe 4, 7: 186

2 Pedro
 2 Pe 2, 4: 128
 2 Pe 3, 4: 31
 2 Pe 3, 8: 33
 2 Pe 3, 10: 296, 344
 2 Pe 3, 12: 296, 344
 2 Pe 3, 13: 296

1 Juan
 1 Jn 1, 2: 362
 1 Jn 3, 2: 50, 150
 1 Jn 3, 14: 99, 120

Apocalipsis
 Ap 1, 1: 186
 Ap 1, 4: 48
 Ap 2, 9: 261
 Ap 2, 11: 120
 Ap 3, 9: 261
 Ap 4, 3: 398

Ap 5: 374
 Ap 7: 203, 261, 401
 Ap 7, 9: 262
 Ap 7, 15: 401
 Ap 7, 17: 401
 Ap 10, 5s: 357
 Ap 10, 6: 362
 Ap 11, 8: 261
 Ap 12: 240
 Ap 12, 1: 240
 Ap 12, 2s: 395
 Ap 12, 4: 240
 Ap 12, 17: 240
 Ap 13: 184, 215
 Ap 13-19: 217
 Ap 14: 262
 Ap 14, 6: 262
 Ap 15, 4: 401
 Ap 17, 1: 394
 Ap 17, 2: 395
 Ap 17, 6: 394
 Ap 17, 18: 395
 Ap 18, 1-3: 395
 Ap 18, 17: 395
 Ap 18, 23: 395
 Ap 18, 24: 395
 Ap 19, 7: 395, 428
 Ap 19, 20: 122
 Ap 20: 204, 206, 216, 241, 256, 261
 Ap 20, 2: 216
 Ap 20, 2s: 217
 Ap 20, 3: 202
 Ap 20, 4: 203, 240
 Ap 20, 6: 120, 153, 240
 Ap 20, 11: 377
 Ap 20, 11s: 259
 Ap 20, 14: 122
 Ap 21: 340, 351, 403
 Ap 21s: 397
 Ap 21, 1: 339
 Ap 21, 1-22, 5: 391
 Ap 21, 2: 395, 428
 Ap 21, 3: 387, 401
 Ap 21, 4: 99, 103, 121, 171, 339
 Ap 21, 5: 14, 259, 313, 339, 347
 Ap 21, 6: 396
 Ap 21, 7: 400
 Ap 21, 8: 120
 Ap 21, 10: 396

Ap 21, 11: 398	Ap 21, 24: 395
Ap 21, 12: 397	Ap 21, 27: 395
Ap 21, 14: 397	Ap 22, 1: 395
Ap 21, 16: 399	Ap 22, 1s: 396, 398, 403
Ap 21, 18-21: 395	Ap 22, 3: 403
Ap 21, 19s: 397	Ap 22, 3s: 400
Ap 21, 21: 398	Ap 22, 4: 395
Ap 21, 22: 399	Ap 22, 5: 400, 403
Ap 21, 23: 395	Ap 22, 17: 243, 403

ÍNDICE GENERAL

Prólogo a la edición española	9
Prefacio	13

I. EL DIOS QUE VIENE. LA ESCATOLOGÍA HOY

1. La trasposición de la escatología en el tiempo	27
1. Escatología profética	28
2. Albert Schweitzer	29
3. Oscar Cullmann	32
2. La trasposición de la escatología a la eternidad	37
1. Karl Barth	37
2. Paul Althaus	40
3. Rudolf Bultmann	43
3. La escatología del Dios que viene	47
1. El Dios que viene	48
2. Lo que está por llegar ¿es futuro o es adviento?	50
3. La categoría <i>novum</i>	52
4. El renacimiento del pensamiento mesiánico en el judaísmo	57
1. Ernst Bloch	58
2. Franz Rosenzweig	61
3. Gershom Scholem	64
4. Walter Benjamin	67
5. Jacob Taubes y Karl Löwith	70
6. La redención del futuro, liberándolo del poder de la historia	73

II. LA VIDA ETERNA. ESCATOLOGÍA PERSONAL

5. La vida amada y la muerte	79
1. ¿«Se acaba todo» con la muerte?	79
2. ¿Esta vida lo fue todo?	83
3. La muerte reprimida, la vida reducida	84

6. ¿Inmortalidad del alma o resurrección de la carne?	91
1. El alma inmortal y la vida no vivida	91
a) El alma como sustancia divina	91
b) El alma como sujeto trascendental	94
c) El alma como núcleo de la existencia	96
2. La resurrección de la carne y la vida eterna	99
3. La inmortalidad de la vida vivida	105
7. ¿Es la muerte la consecuencia del pecado o el final natural de la vida?	115
1. Experiencias bíblicas	116
2. La doctrina de la Iglesia acerca de «la muerte del pecador»	123
3. La concepción moderna acerca de «la muerte natural»	125
4. La mortalidad de las criaturas temporales	128
5. La muerte violenta	132
8. ¿Dónde se hallan los muertos?	137
1. La doctrina del purgatorio	138
2. La doctrina del sueño del alma	143
3. ¿Hay una «resurrección en la muerte»?	145
4. La comunión de Cristo con los vivos y con los muertos	147
a) Tienen los muertos tiempo en la comunión con Cristo?	149
b) ¿Tienen los muertos espacio en la comunión con Cristo?	149
c) La comunión con los muertos	150
5. ¿Vivimos una sola vez en esta tierra?	154
6. El futuro de la vida echada a perder: algunos pensamientos personales	160
9. La muerte, el duelo y los consuelos	165
1. Experiencias del duelo en la sociedad moderna	166
2. El duelo y la melancolía. Diálogo con Sigmund Freud	168
3. Nuevo nacimiento a la vida	173

III. EL REINO DE DIOS. ESCATOLOGÍA HISTÓRICA

10. El apocalipsis de la historia	179
1. Escatología política	179
2. Escatología apocalíptica	183
3. Órdenes escatológicos del tiempo en la historia	191
11. La escatología mesiánica: el «reino de los mil años»	197
1. El premilenarismo y el mesianismo judío	198
2. El milenarismo cristiano	201
3. El renacimiento de la escatología mesiánica, con posterioridad a la Reforma	208

12. El milenarismo político: el «sacro Imperio»	213
1. El giro mesiánico de la persecución a la dominación: el emperador Constantino y las consecuencias	213
2. El milenarismo político: El «sacro Imperio»	215
3. El cristianismo milenarista y su misión de violencia	219
13. El milenarismo político: «la nación redentora»	225
1. «El pueblo escogido»	227
2. El renacimiento de la nación mediante la muerte en sacrificio ..	229
3. «The manifest destiny»	230
4. El gran experimento	233
14. El milenarismo eclesial: la madre y preceptora de las naciones	237
1. <i>Roma eterna</i>	237
2. <i>Sociedades perfectas</i>	241
3. «Reinar con Cristo»	242
15. El milenarismo de época: el nacimiento de los «tiempos modernos» por el espíritu de la esperanza mesiánica	245
16. ¿Es necesaria la escatología milenarista?	255
1. El milenarismo histórico, no; el milenarismo escatológico, sí	255
2. Los sufrimientos y el futuro de Cristo	257
3. Esperanza para Israel	259
4. ¿De qué es hora ya hoy día?	262
17. Tiempos del final de la historia humana: exterminismo	267
1. El tiempo del final nuclear: los medios de destrucción masiva ...	269
2. El tiempo del final ecológico: la destrucción de la Tierra	273
3. El tiempo del final económico: el empobrecimiento del Tercer mundo	277
4. ¿El exterminismo es apocalíptico?	282
18. «El final de la historia»: profetas de la <i>post-histoire</i>	285
19. ¿Es necesaria la escatología apocalíptica?	295
20. La restauración de todas las cosas	305
1. El «Juicio final» y su resultado ambivalente	305
2. El retorno de la doctrina de la reconciliación universal	307
3. Controversia en torno a la Biblia: las razones en favor y en con- tra de la reconciliación universal	311
4. Los argumentos teológicos en favor de la reconciliación univer- sal y en favor del doble resultado del juicio	314
5. ¿Doble predestinación u oferta universal de la gracia de Dios? ...	317
6. El descenso de Cristo a los infiernos y la restauración de todas las cosas	322

IV. NUEVO CIELO, NUEVA TIERRA. ESCATOLOGÍA CÓSMICA

21. El futuro de la creación: sábado y <i>shekiná</i>	335
22. ¿Aniquilación o consumación del mundo?	343
1. Aniquilación del mundo	343
2. Transformación del mundo	346
3. Deificación del mundo	348
4. La buena tierra: ecofeminismo	351
5. La nueva tierra: ecología escatológica	353
23. El final del tiempo y la eternidad de Dios	357
1. El tiempo de la creación	358
2. Los tiempos de la historia	362
3. La plenitud del tiempo	371
24. El final del espacio en la presencia de Dios	377
1. El espacio de la creación	378
2. Espacios históricos de las inhabitaciones de Dios	383
3. El espacio se llena con la presencia de Dios	388
25. El templo cósmico: la Jerusalén celestial	391
1. La Jerusalén terrena y la Jerusalén celestial	391
2. Jerusalén y Babilonia-Roma	394
3. La ciudad de Dios: templo cristalino y ciudad jardín	396
4. Los pueblos de Dios	399
5. La <i>shekiná</i> cósmica de Dios	401

V. GLORIA. ESCATOLOGÍA DIVINA

26. La autoglorificación de Dios	409
27. La autorrealización de Dios	413
28. Interacciones entre la actividad divina y la humana	419
29. La plenitud de Dios y la fiesta del eterno gozo	427
<i>Índice de nombres e índice de citas bíblicas</i>	431