

«ANUNCIAMOS TU MUERTE,
PROCLAMAMOS TU RESURRECCIÓN.
¡VEN SEÑOR JESÚS!»

SENTIDO Y LUGAR DE LA ESCATOLOGÍA EN EL CRISTIANISMO

ÁNGEL CORDOVILLA PÉREZ
Universidad Pontificia Comillas. Madrid

En el centro y corazón de la plegaria eucarística la asamblea celebrante responde al unísono a la invitación de quien preside la eucaristía: «Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección. ¡Ven Señor Jesús!». Esta exclamación tomada de 1Cor 11,26 expresa, quizá como ninguna otra, el lugar y el sentido de la reflexión sobre las realidades últimas (escatología) en el conjunto de la dogmática cristiana. La escatología no se refiere solamente al final de un proceso histórico o vital, como si fuera simplemente un corolario del que en realidad se podría prescindir para entender el meollo de la fe y de la vida cristiana. Tal y como la define la teología actual «la escatología es la doctrina sobre el final como plenitud del mundo comprendido como creación de Dios»¹. La escatología no es solamente la ciencia sobre las realidades últimas entendidas como el fin y el final del ser humano y de su historia (*Das Ende*), sino la palabra y el discurso sobre esas realidades últimas entendidas como plenitud y consumación de la creación (*Die Voll-end-ung*).

Si esta doctrina tiene que ver con el final, entendido como plenitud que consuma la realidad salida de las manos de Dios, es una cuestión que está en el centro de la comprensión cristiana de la vida humana y solo puede ocupar un lugar preeminente dentro del cristianismo. Como ya advirtiera el teólogo

1 U. Körtner, *Die letzten Dinge*, Göttingen 2014, 54.

Karl Barth, todo el cristianismo es escatológico o no es cristiano, pues es la centralidad del misterio de Cristo, como destino del cosmos y de toda criatura, lo que está en juego. La escatología es la consumación de la obra de la salvación como don absoluto de Dios a las criaturas, constituyendo, a la vez, el juicio como crisis y como justificación definitiva². La escatología ha pasado de ser una categoría regional que se refiere a una parte del contenido de la fe cristiana (las cosas últimas), a una categoría teológica universal desde la que se quiere caracterizar la totalidad del contenido de esa fe, podríamos decir que se comprende el todo del cristianismo desde su raíz última³.

1. EL LENGUAJE DE LA ESCATOLOGÍA O LA NECESIDAD DE UNA ADECUADA HERMENÉUTICA TEOLÓGICA

La expresión litúrgica con la que hemos iniciado esta reflexión nos ayuda, en primer lugar, a entender el lenguaje que caracteriza el contenido de la escatología. Este, como el del conjunto de la teología, aunque aquí quizá con una mayor radicalidad, es un lenguaje testimonial y confesional, engendrado en la experiencia sacramental. No se trata, pues, de afirmaciones sobre el futuro como reportajes sobre un fin del mundo conocido mediante una gracia de una revelación particular o por medio de unas determinadas técnicas adivinatorias. Las afirmaciones escatológicas que realiza la teología cristiana son confesiones de fe fundadas en la promesa de Dios desde la certeza de la acción salvífica de Jesucristo. Desde la experiencia actual que el cristiano vive en el contexto de la vida sacramental de la Iglesia, donde ya puede gozar de la presencia del Señor y de la vida futura que espera (presente), se produce una mirada al pasado de la vida de Jesús, concentrada en la muerte y resurrección como base de la esperanza (pasado), y una apertura confiada al futuro anhelado como encuentro definitivo con el Señor resucitado cuando venga al final para consumir la historia (futuro).

2 K. Barth, *Carta a los Romanos*, Madrid 1998, 381. Comentando Rom 8,18-25 el teólogo calvinista afirmaba: «Una comunicación directa de Dios no sería comunicación *de Dios*. Absolutamente nada tiene que ver con Cristo un cristianismo que no sea del todo escatología. Un espíritu que no sea, en todo instante del tiempo, vida desde la muerte, en modo alguno es el Espíritu *santos*» (la cursiva es del autor; he modificado la traducción española al poner Espíritu con mayúsculas).

3 Ch. Schütz, «Fundamentos de escatología», en J. Feiner - M. Löhrer (eds.), *Mysterium salutis*, Madrid 1992, 2 ed., vol. V, 527-656; aquí 591.

Lenguaje provisional y fragmentario

En un mundo dominado por el lenguaje de las ciencias empíricas y las experiencias sensibles el lenguaje teológico arrostra un déficit de significación y de verdad cuando es comparado con estas otras ciencias, incluso con el lenguaje de la experiencia cotidiana. Esta fragilidad insita en el lenguaje teológico se muestra aún con una mayor relevancia cuando nos referimos al lenguaje de la escatología. Porque este tiene que hablar de una realidad que de suyo permanece oculta e indisponible para el hombre. «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán. Más de aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, solo el Padre» (Mc 13,32). Este no saber quizá sea la primera afirmación que también tiene que hacer la teología cuando pretende hablar de las «cosas últimas».

Cuando la teología habla de escatología, como realidad futura que nos aguarda, desde el lenguaje que expresa la esperanza cristiana, lo hace siempre con un *lenguaje provisional y fragmentario*. Ante todo, ha de reconocer que «no sabe», si por este saber entendiera un dominio y conocimiento exhaustivo y pormenorizado de la realidad de la que habla. Ahora bien, lo que puede entenderse como un límite absoluto, también puede convertirse en su gran posibilidad. En el fondo esta forma de conocer se corresponde con la esencia de la naturaleza humana en el ejercicio de su libertad, pues ésta solo puede realizarse humanamente en el claroscuro de las certezas fundamentales arraigadas en el pasado conocido y la esperanza abierta a una realidad desconocida o al menos aún no totalmente desvelada.

Esto hace posible que el conocimiento humano no se cierre sobre sí, sino que se abra a la realidad que siempre es mayor, es decir, que el conocimiento sea realmente conocimiento verdadero. En este sentido, aquí no valdría la clásica afirmación de que la verdad es la «*adaequatio rei et intellectus*», sino que más bien habría que decir «*inadaequatio*». Tal y como ha subrayado Adolphe Gesché, comparada con otras ciencias, hay una gloria y valencia de la teología en ser inexacta, en no ser del todo cuantificable y mensurable, pues para ella la inexactitud (*inadaequatio*) es en el fondo la única forma de exactitud (*adaequatio*)⁴. Por extraño que puede parecer, este es el sentido de la analogía en el lenguaje teológico, que nos recuerda que nuestro lenguaje sobre Dios, aquí comprendido como fin de la criatura, se da siempre en una semejanza desemejante. Dios está siempre más allá de la experiencia

4 Cfr. A. Gesché, «Teología dogmática», en B. Lauret – F. Refoulé (eds.), *Iniciación a la práctica de la teología*, Madrid 1984, vol. I, 288-289.

humana y de nuestro lenguaje finito y limitado que intenta expresarla. Desde este punto de vista, la escatología cristiana no puede pretender lograr un reportaje minucioso del final de los tiempos con toda clase de pormenores y detalles, sino un lenguaje que fortalezca la esperanza desde la conciencia de fragmentariedad inherente de la vida humana, incluido el conocimiento y la apertura a ese anhelo radical de una plenitud lograda. El saber escatológico es, pues, fragmentario, y por ende está necesitado siempre de una adecuada actualización, no tanto en los enunciados fundamentales que afirman qué y cuál es el destino que podemos esperar, sino en las imágenes y metáforas que se utilizan para explicar e ilustrar ese contenido fundamental⁵. El lenguaje escatológico no puede pretender explicarlo todo, es siempre un saber en esperanza. Como dice Karl Rahner, «sin ese carácter de ocultamiento de la plenitud no realizada, la fe y la esperanza no serían en modo alguno lo que son y lo que tienen que ser cristianamente»⁶.

Lenguaje de futuro desde la experiencia presente

La respuesta cristiana a la pregunta humana por el final, como fin y consumación, no se traduce en la elaboración de una física de las postrimerías, propia de la teología clásica que se imaginaba el más allá como un doble o una reduplicación de la situación terrena; ni de una teología ficción o futurología, muy propia de nuestra actual mentalidad posmoderna. La pregunta por el más allá no se refiere tanto a *cómo* va a ser la vida después de la muerte (una tentación de curiosidad inmanente al ser humano, pues vivimos de imágenes y pensamos con imágenes), sino a la comprensión radical del más acá desde la experiencia salvífica actual proyectada hacia el futuro. El lenguaje escatológico no depende, por lo tanto, de nuestra capacidad de imaginación del más allá, sino que se resuelve en la comprensión de las realidades fundamentales en el *más acá*. Es decir, que la cuestión del más allá se responde al contestar cuál es nuestra comprensión del hombre (y en él y desde él del mundo), nuestra comprensión de Cristo y nuestra comprensión de Dios. El

5 Cfr. S. del Cura Elena, «Vida eterna: la esperanza cristiana del ‘cielo’ en nuestro horizonte cultural y religioso», en *Burgense* 45 (2005) 11-62; Id., «Esperamos la vida eterna: su anuncio y transmisión en la situación actual», en *Teología y catequesis* 130 (2014) 13-79.

6 K. Rahner, «Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen», en Id., *Sämtliche Werke. Mensch und Menschwerdung*, Freiburg 2005, 489-510; aquí 495. (Hay una versión española que hay que usar con precaución por sus errores en la traducción: «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», en Id., *Escritos de teología*, Madrid 2004, 4 ed., vol. IV, 373-399).

principio de interpretación fundamental sería traducir en futuro (en gloria) lo que ahora se vive en presente en la gracia. «El saber sobre lo futuro será el saber sobre la futurización del presente, el saber escatológico es el saber sobre el presente escatológico»⁷.

Lenguaje escatológico y apocalíptico

Aquí se produce una diferencia fundamental entre el lenguaje apocalíptico y escatológico. Es verdad que en la Escritura ambos aparecen mezclados y que de alguna forma como dijera el exegeta Ernst Käsemann la apocalíptica constituye la matriz del Nuevo Testamento y de la teología cristiana⁸. Jesús mismo, según el juicio de la exégesis de finales del siglo XIX, participó de esta mentalidad apocalíptica para expresar y hablar del fin de los tiempos, aunque esto como veremos, hay que tomarlo con una cierta cautela, ya que su comprensión de la salvación escatológica no quedó encerrada en esta mentalidad apocalíptica de la que efectivamente participó, sino que fue transformada por él mismo a través de su comprensión de Dios como Abba, del Reino acontecido estauroológicamente (cruz) y de su autoconciencia como Profeta escatológico e Hijo de Dios⁹.

¿Cuál sería la diferencia fundamental entre apocalíptica y escatología? La apocalíptica es un género literario que habla del final desde la expectación inminente de la consumación del mundo, anticipando al presente las *posibilidades* futuras. El acento recae en el futuro imaginado. La escatología es la proyección al futuro desde la experiencia salvífica en el presente, garantizada por el recuerdo actualizado de la *realidad* ofrecida por Dios desde sus *acciones* ya acontecidas¹⁰. El acento recae sobre el pasado experimentado. Con su habitual maestría Rahner hace la siguiente diferenciación: «Una afirmación desde el presente hacia el interior del futuro es escatología. Una afirmación del futuro hacia el interior del presente es apocalíptica. La afirmación escatológica pertenece a la esencia del hombre y es escatología cristiana cuando

7 Id., 497.

8 E. Käsemann, «Los comienzos de la teología cristiana», en Id., *Ensayos exegeticos*, Salamanca 1978, 191-216; aquí 211: «Como no es posible verdaderamente definir la predicación de Jesús como una teología, la apocalíptica se ha convertido en la madre de toda la teología cristiana». Antes había afirmado que Jesús no participó de esta mentalidad apocalíptica, distanciándose así de las tesis de Johannes Weiss y Albert Schweitzer: «Es verdad que Jesús partió del mensaje del Bautista, de carácter apocalíptico; pero su propia predicación no estuvo impregnada fundamentalmente por la apocalíptica; lo que anunció fue la inmediatez de un Dios cercano».

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

10 Cfr. U. Körtner, *O. c.*, 123-124.

se trata del presente desvelado por la palabra de Dios. La afirmación apocalíptica o bien es fantasía o gnosis»¹¹.

No es fácil, sin embargo, distinguir radicalmente ambas formas del lenguaje. Ramón Trevijano afirma que «lo característico de la soteriología y escatología cristiana es la tensión entre el presente de la salvación decisiva, conseguida por la obra de Jesucristo, y la esperanza de la salvación plena y definitiva en la segunda venida del Cristo glorioso. El “ya, pero todavía no de la salvación”. Para expresar esta convicción, los primeros teólogos cristianos se sirvieron de la mentalidad y el lenguaje del apocalipticismo judío, modificados radicalmente por la fe en Jesucristo»¹². Por eso «el género literario característico del cristianismo es el evangelio y no el apocalipsis»¹³. Pues, aunque integra el género apocalíptico en su corpus, lo hace recogiendo este testimonio de una forma muy recortado e interpretado desde el acontecimiento cristológico de la muerte y resurrección de Cristo y el interés parenético (cfr. Mc 13)¹⁴. No obstante, hay una verdad de fondo en el género literario apocalíptico que es necesario no menospreciar, a riesgo de construir una escatología acósmica, tal y como ya advirtió Congar a la corriente de desmitologización bultmaniana. Dios es el soberano de todo y cuando él llegue a decir la última palabra sobre la vida y la historia de los hombres, su palabra salvífica tendrá una repercusión en toda la realidad creada. La escatología no es algo que afectará solo al corazón o a la intimidad de la vida humana, sino a toda la creación. Y esto el lenguaje apocalíptico sí lo pone de relieve.

Lenguaje salvífico

Finalmente, el lenguaje escatológico es ante todo un lenguaje salvífico. Desde la diferencia entre escatología y apocalíptica, ya se desprende que el lenguaje y contenido de la escatología cristiana es anuncio de salvación y no amenazas de condenación definitiva o anuncios terribles de una destrucción masiva. La escatología cristiana no presenta de forma simétrica salvación y condenación, como una doble vía o un doble fin al que está llamado cada

11 K. Rahner, «Theologische Prinzipien der Hermeneutik», 502. La versión española traduce extrañamente en sentido contrario: “La afirmación apocalíptica no es ni fantasía ni gnosticismo” (p. 389).

12 Cfr. R. Trevijano, *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*, Salamanca 1996, 237-238.

13 Id., 240.

14 C. Focant, *L'évangile selon Marc*, Paris 2004, 478.

ser humano. No hay más que una predestinación: ser imagen de su Hijo, es decir, la salvación como participación en la vida de Dios a través de la filiación de Cristo (cfr. Rom 8,29-30). Aun reconociendo que no sabemos, si la escatología habla del hombre en estado de consumación desde una realidad que ya en el presente puede vivir por gracia, ese saber ha de ser un saber salvífico de esa gracia victoriosa que despliega todo su poder y eficacia sobre la realidad creada. Esto, como veremos más adelante, no significa que no se contemple la posibilidad real de la muerte eterna como separación definitiva de la gracia de Dios (infierno), sino que la «escatología de salvación y de reprobación no están al mismo nivel»¹⁵. De hecho, así como la Iglesia compromete su palabra para afirmar que una persona goza de la plenitud de vida en Dios (cielo), no pasa lo mismo respecto a la afirmación de que alguien vive ya en esa situación de condenación definitiva. La escatología cristiana es evangelio y cuando ha recurrido a imágenes de una retribución definitiva al final de los tiempos fruto del comportamiento moral del hombre o de su decisión de fe ante el Señor, en realidad lo ha hecho no para hacer un reportaje sobre el fin, sino con una clara orientación parenética para advertir sobre la gravedad del momento presente donde se juega nuestra salvación.

El fundamento cristológico de la escatología cristiana: Cristo es el éschaton de la criatura

La expresión con la que comenzábamos esta reflexión tomada de la celebración eucarística nos ayuda a entender, en segundo lugar, la *base o el fundamento* desde el cual el cristianismo habla de las cosas últimas: la persona de Cristo. «La doctrina cristiana de las “cosas últimas” interpreta lo que ha acontecido en la predicación, en la vida, en la muerte y en la resurrección de Cristo»¹⁶. En este sentido decimos de él que, con su predicación y actuación, es la irrupción escatológica de Dios en la vida de los hombres. Aquí el adjetivo escatológico tiene el sentido de definitivo e irreversible. En esta perspectiva la primera teología cristiana se refirió a los tiempos de Jesucristo, desde su encarnación hasta la resurrección de entre los muertos, como el «fin de los tiempos». No porque la historia llegara a su final cronológico, sino porque en él se desvela anticipadamente el final de la historia como historia de salvación y aunque la historia sigue abierta en cuanto escenario de realización de la libertad y creatividad humanas llamada a acoger la oferta definitiva de Dios, ella está cerrada en cuanto lugar de la revelación y realización de la

15 K. Rahner, *O. c.*, 503.

16 G. Lohfink, *Am Ende das Nichts? Über Auferstehung und Ewiges Leben*, Freiburg 2017, 152.

voluntad salvífica de Dios. La escatología es una cristología desarrollada y extendida hasta sus más amplias dimensiones. La escatología es la salvación de Dios otorgada *ya* en Cristo en su desarrollo pleno, es decir, en estado de consumación (*todavía no*).

Lo que el cristianismo “sabe” del final de la vida humana, tanto en su dimensión individual como colectiva, o lo que puede decir con sensatez, está referido a la muerte y resurrección de Cristo como primicia y anticipo de lo que sucederá al final de los tiempos¹⁷. La escatología es una cristología en estado de consumación, en la medida en que lo que afirmamos que ha sucedido ya en la Cabeza, que es Cristo, creemos y esperamos que acontecerá en su cuerpo, que es la Iglesia, sacramento de la humanidad y fragmento del cosmos redimido. Con razón formuló Karl Rahner que «Cristo mismo es el principio hermenéutico de todas las afirmaciones escatológicas. Lo que no puede ser entendido y leído como afirmación cristológica tampoco es una auténtica afirmación escatológica, sino adivinación y apocalíptica»¹⁸. En esta misma línea Jean Danielou, en un célebre artículo titulado *Escatología y cristología*, proponía utilizar el dogma calcedonense en el que se afirma la unidad en la diferencia entre la naturaleza divina y humana de Cristo, como forma fundamental para establecer una correcta relación entre historia y escatología. También Hans Urs von Balthasar expresó la necesidad de realizar una reducción de la escatología a cristología para mostrar cómo la primera no trata tanto de una *física de las postrimerías* (Y. Congar), o de las realidades últimas, sino de Dios, quien en definitiva es la postrimería, el destino, la realidad última de la criatura. Y lo es como cielo ganado, como infierno perdido, como juez que juzga, como fuego purificador. Cristo es nuestro verdadero *éschaton* y lo es fundamentalmente como la *verdad de la salvación*. De esta forma, Balthasar pudo insistir en el carácter personal (dialógico), más que espacial y temporal, de las realidades últimas, así como en el mensaje y realidad eminentemente salvífica o soteriológica de la escatología¹⁹.

Jesús y el Reino

Los primeros esfuerzos por la búsqueda del Jesús histórico desembocaron a inicios del siglo pasado en la convicción de que el mensaje de Jesús

17 Id., 152: «El saber cristiano sobre las cosas últimas, no es otra cosa que la extrapolación de aquello que ha acontecido en la resurrección de Cristo».

18 K. Rahner, *O. c.*, 507.

19 H.U. von Balthasar, «Escatología», en Id., *Verbum Caro*, Madrid 1964, 332-333.

estaba determinado por una fuerte conciencia escatológica, incluso apocalíptica, que, por un lado, compartía con el contexto cultural y religioso de su época y, por otro, mostraba una radical singularidad frente a la comunidad cristiana primitiva²⁰. No hay que tomar unas opciones metodológicas determinadas para afirmar desde una sencilla lectura de los evangelios sinópticos que el mensaje de Jesús estuvo determinado por la irrupción del Reino de Dios²¹. En el inicio de la predicación de Jesús según el Evangelio de Marcos, el ungido y conducido por el Espíritu dice: «Se ha cumplido el tiempo y está cerca el reino de Dios, convertíos y creed en el evangelio» (Mc 1,15). La diferencia y distancia abiertas entre el cumplimiento y la plenitud del tiempo (cfr. Gal 4,4) con la llegada de Jesús, por un lado, y la cercanía del Reino, aunque todavía no una presencia plena, por otro, han intentado ser resueltas desde diferentes puntos de vista que han hecho surgir distintas formas de comprensión de la escatología: consecuente, realizada, existencial... En realidad, esta distancia es infranqueable y no puede suprimirse. Hay que tratar, más bien, de articular dos dimensiones constitutivas de la escatología cristiana que atraviesan también la conciencia de Jesús: una escatología de futuro que tiene como objeto de reflexión el advenimiento de la consumación del mundo y de la historia que acontecerá al final de los tiempos y una escatología de presente que pone el acento en la actual experiencia de salvación ya acontecida. Ambas dimensiones de la escatología son esenciales y no se pueden separar²².

Esta tensión inherente a la escatología cristiana fue vivida en primer lugar por Jesús, quien tuvo que cargar con la realidad y la experiencia de que él era el profeta y mensajero de un Reino anunciado como inminente y que, sin embargo, aparentemente no parecía que llegara de inmediato en su forma decisiva y esplendorosa. En un sentido podemos decir que Jesús tuvo que experimentar el *escaso éxito* que lograba su predicación. Sólo un grupo pequeño de gente pobre y humilde se ha agrupado en torno a él. Así el reino que Jesús proclama como una realidad presente, tiene necesariamente que aparecer como un *misterio* (Mc 4) y con una forma humilde tal como nos revelan tres de las parábolas más significativas sobre el Reino de los cielos: la parábola del grano de mostaza o sobre la pequeñez de la semilla, que nos habla de la pequeñez del Reino en su estado inicial (Mc 4,30-32); la parábola

20 Cfr. J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 3 ed. (hg. F. Hann), Göttingen 1964 (or. 1892); A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906.

21 Cfr. G. Lohfink, *O. c.*, 115-147, esp.117-125.

22 U. Körtner, *O. c.*, 26-27.

del crecimiento conjunto del trigo y la cizaña, que nos ilustra sobre la posibilidad del fracaso del Reino (Mt 13,24-30); y finalmente, la parábola de la semilla que crece por sí sola, que nos revela la potencia escondida del Reino en sí mismo, independientemente de la acogida o rechazo que le ofrezcamos (Mc 4,26-29). Estas parábolas de Jesús son autobiográficas y tienen en su experiencia personal su lugar adecuado de interpretación. Jesús experimenta, por un lado, el «fracaso» de su misión, pero, por otro, tiene la certeza de que ese Reino que ha anunciado como inminente llega de igual forma. Esto es en sí una paradoja, pues la llegada del Reino es la llegada del *éschaton* o el tiempo final. Si esto acontece ya en la proclamación y actuación liberadora de Jesús, necesariamente tiene que contar con que ese reino llega de una forma humilde y por eso sorprendente. El *éschaton* se halla en la historia de forma necesariamente oculta. El reino ya está entre vosotros, pero no totalmente desplegado. Desde esta experiencia personal del ministerio público Jesús mismo y después la comunidad cristiana comprendieron que el Reino del Abba llagó de una forma sorprendente y paradójica a través de la muerte y resurrección de su mensajero (misterio pascual)²³.

Misterio pascual y escatología

En continuidad con esta predicación de Jesús, la comunidad cristiana descubre en la muerte y resurrección del Señor el cambio de los eones que había de producirse en el tiempo escatológico y en el final de los tiempos según la apocalíptica judía. El misterio pascual es el acontecimiento realizado por Dios y la experiencia decisiva en los apóstoles que hace que la comunidad cristiana tenga plena conciencia de que la salvación *ya* ha acontecido. Con la muerte y resurrección del Señor se ha iniciado el nuevo tiempo escatológico desde el que la comunidad está llamada a vivir y en el que la comunidad debe habitar, aunque todavía no hayamos alcanzado su realización y consumación definitiva (reserva escatológica). En este sentido, el libro del Apocalipsis que forma parte de la revelación cristiana no es una narración sobre el final de los tiempos (apocalíptica), sino una profecía sobre la victoria que Cristo, a través de su éxodo personal (misterio pascual), ha dado a una Iglesia que vive en el mundo en medio del combate de la fe y en la lucha por la liberación escatológica. La clave de interpretación del libro del Apocalipsis se encuentra en la cristología y no en la escatología comprendida como apocalíptica, tal y

23 Cfr. H. Schürmann, *O. c.*, 118-120.

como han pretendido siempre los diversos movimientos milenaristas que ha habido a lo largo de la historia²⁴.

Por lo tanto, la comunidad cristiana, en continuidad con la propia actitud de Cristo, se sitúa respecto a los acontecimientos del fin, más cercana al *ya*, es decir, a la conciencia de la salvación que ya ha acontecido en Cristo y a ella le ha sido otorgada como un don (gracia) y como una tarea en este mundo (ética), que al *todavía no* de la consumación escatológica. Porque gracias al misterio pascual de Cristo, ya podemos habitar en este nuevo tiempo escatológico y vivir en esta nueva creación mediante el don de la fe y la filiación (2Cor 5,17) que nos ha sido otorgado por medio del Espíritu, haciéndonos participar ya en la muerte y en la resurrección de Cristo (Rom 6). El bautismo es el don de la nueva vida en Cristo, por el que nos incorporamos a su muerte y al poder de su resurrección, para que vivamos ya en este mundo en la novedad de una vida nueva²⁵.

Tres imágenes centrales: resurrección, nueva creación y parusía

Esta relación y tensión esencial entre el fundamento cristológico de la escatología cristiana y la esperanza de la realidad que nos aguarda se manifiesta perfectamente en tres imágenes centrales que encontramos en el Nuevo Testamento y que forman una parte fundamental del contenido esencial de la escatología cristiana: la resurrección de los muertos, la nueva creación y la parusía. El texto central que ha servido para profundizar en la primera de ellas es 1Cor 15. Aquí Pablo, tratando de ilustrar sobre *la resurrección de los muertos*, insiste claramente en el carácter cristológico y cristocéntrico de este acontecimiento. Comenzando por la confesión de fe en la resurrección de Cristo (vv.1-4), se mencionan las apariciones del Resucitado a los apóstoles y los discípulos, incluido el propio Pablo (vv. 5-8). Desde este fundamento de la resurrección de Cristo, Pablo ilumina el acontecimiento de la resurrección de los muertos. Ante la pregunta de algunos cristianos por el *cómo* de la resurrección y ante la imposibilidad para algunos de comprender la resurrección *corporal* (problemas que seguimos teniendo en la actualidad), el Apóstol responde con la certeza del *contenido* de lo que ya ha acontecido en Cristo, como fundamento de nuestra propia resurrección. Cristo es la primicia que desencadena y garantiza nuestra resurrección futura, así como el modelo

24 R. Trevijano, *O. c.*, 261.

25 Cfr. G. Urbarri, «Habitar en el *tiempo escatológico*», en Id., *Fundamentos de teología sistemática*, Madrid 2003, 253-281.

que será reproducido en nuestro cuerpo. Subraya, a su vez, el carácter escatológico, es decir, que es un acontecimiento futuro, que acontecerá al fin de los tiempos (todavía no se había planteado el problema de la escatología intermedia), y finalmente, es una resurrección corporal, es decir, de la entera realidad humana, también en su carácter somático.

Unida a la idea de la resurrección de los muertos está la de «*nueva creación*». Mientras que la resurrección es una categoría o imagen personal y dialógica referida ante todo al horizonte antropológico, la de nueva creación es una categoría cosmológica que abarca la totalidad de la realidad. Esta imagen encuentra sus raíces en el profeta Isaías (40-55) y será explicitada después en el Nuevo Testamento por la teología paulina al poner en relación la experiencia de salvación y sufrimiento del creyente que ha recibido ya la gracia de la filiación adoptiva, pero es solidaria de los gemidos de la creación por su liberación definitiva (Rom 8,18-25). La imagen de la nueva creación se prolonga en 2Pe 3,13 como objeto de la esperanza creyente y en el Libro del Apocalipsis 21,1 como visión de la vida eterna otorgada por Dios como gracia. En realidad, el fundamento último para poder hablar de esta dimensión cósmica de la escatología que expresamos con la imagen de la nueva creación la encontramos en las afirmaciones del Nuevo Testamento que afirman una mediación y primado de Cristo sobre la creación (cfr. 1Cor 8,6; Col 1,15-20). Él, imagen de Dios invisible, es el primogénito de toda la creación, por medio de quien se hizo todo, quien da consistencia y cohesión a la realidad creada y le otorga su interna finalidad. Y al estar en el origen de toda la realidad, puede estar al final como inicio de la nueva creación siendo el primogénito de entre los muertos y primero de todo (Col 1,15-20).

El más allá no es algo que afecta sólo al hombre como un ser individual, sino que es un acontecimiento en el que está implicado la historia como colectividad y el cosmos como totalidad. Hay una escatología personal, histórica y cósmica que pudiendo ser distinguidas en su diversidad de niveles son inseparables. Como dice acertadamente el teólogo Jürgen Moltmann: «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*»²⁶. Pero tenemos que entender bien lo que se quiere decir con el adjetivo de *nueva*. Es nueva en contraste con la creación del principio y porque es

26 J. Moltmann, *La venida de Dios. Escatología cristiana*, Salamanca 2004, 339.

una *renovación* de la totalidad de la creación. Pero no es una anulación de lo anterior. Nada de lo que ha sido creado por Dios se pierde o es destruido, sino que es restaurado en una nueva forma. La nueva creación presupone la antigua y constituye la nueva creación de todas las cosas. El destino de la creación no es su aniquilación, sino su transformación, distinguiéndose de nuevo así la escatología cristiana del apocalipticismo judío²⁷.

Finalmente, tenemos que mencionar la «*parusía*», una de las imágenes centrales que utiliza el Nuevo Testamento para referirse a los acontecimientos escatológicos y que ha pasado a ser una de las ideas fundamentales de la escatología expresada en los Símbolos de fe cuando referido al Hijo confesamos en futuro que «vendrá a juzgar». La *parusía* expresa la venida y la presencia definitiva del Señor y está ligada con el fin del mundo y con el juicio de Dios (día del Señor). En 1Tes 4,13-18 encontramos la descripción más completa de ésta. En el texto de 1Cor 15, mencionado con anterioridad al hablar de la resurrección, pone en relación la *parusía* con los elementos integrantes de los acontecimientos que tienen que suceder en el final. La venida de Cristo desencadena estos acontecimientos: la resurrección de los muertos, el juicio que comporta la derrota de los enemigos (pecado y muerte), el fin del mundo presente y la nueva creación en la que Dios será definitivamente todo en todos. La venida de Cristo consume y finaliza la historia como historia de salvación, llevándola y conduciéndola a su final y plenitud consumada²⁸. La historia no es una línea recta infinita ni un proceso ilimitado, no es una historia interminable. Tampoco es un círculo como expresión del eterno retorno de lo idéntico. La creación es un devenir histórico limitado que tiene un Alfa y punto de inicio y un Omega, como su punto final. La *parusía* finaliza el mundo, no destruyéndolo, sino juzgándolo (en su doble carácter de desvelamiento y justificación) y llevándolo a su consumación.

Unida a esta imagen nos encontramos con una de las palabras más significativas de la escatología del cristianismo primitivo: “*Marana thá*” (1Cor 6,22; Ap 22,20). Una expresión que normalmente traducimos como una plegaria llena de esperanza: *¡Ven, Señor Jesús!*; pero que también puede ser entendida como una confesión de fe que afirma con alegría la certeza de la presencia y de la venida del Señor para que lleve a plenitud esa presencia actual: *¡El Señor viene!* Si en el cristianismo primitivo esta expresión se podría entender desde la conciencia viva de una llegada inminente del Señor en una perspectiva apocalíptica, la experiencia eclesial la ha situado después en el

27 Cfr. G. Lohfink, *O. c.*, 142-147.

28 Cfr. J.L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, Madrid 1996, 124-125.

contexto eucarístico sacramental, pues es aquí donde rememorando la venida en carne de Cristo en el momento salvífico presente, nos abrimos con esperanza al futuro de la vuelta del Señor: «Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección. ¡Ven Señor Jesús!».

2. EL CONTENIDO DE LA ESCATOLOGÍA CRISTIANA

Si volvemos a la expresión que hemos utilizado como guía para esta reflexión, en la aclamación eucarística está la base que nos abre al contenido central de la escatología. Ésta se refiere a la muerte y resurrección, comprendidas en su unidad y referencia mutua, ya que el cristianismo asume por un lado la condición finita y contingente de la vida humana (muerte), sin eludirla ni edulcorarla, pero lo hace a su vez asumiendo ese deseo radical de plenitud o un anhelo de una perduración definitiva (resurrección), que aun reconociendo que no es una característica propia de la naturaleza humana, lo puede esperar por gracia. Todo lo que el cristianismo dice de este destino del ser humano lo hace como explicitación del sentido de la muerte y resurrección de Cristo. Si este es el núcleo fundamental, posteriormente la teología, en eso que a partir del siglo XVII comenzó a llamar escatología²⁹, fue incorporando elementos sucesivos que explicitan este único acontecimiento singular y misterioso³⁰.

Al acontecimiento singular de la muerte, entendido como encuentro definitivo con el Señor³¹, le acompañó la idea del *juicio*, como desvelamiento de la verdad y acción justificadora del pecador³²; del *purgatorio* como momento purificador en el encuentro con el Señor; y del *infierno*, como posibilidad real

29 El nombre viene de “cosas últimas” (traduciendo el griego *tò ésjaton* o en plural *tà esjata*; o el latín *De novisimis*), que a partir del siglo XVII en la dogmática protestante fue llamado con el nombre de escatología (Abraham Calov).

30 Una síntesis de este contenido nos la ofreció Benedicto XVI en su encíclica *Spe salvi*. Cfr. S. del Cura Elena, «*Spe salvi* y la escatología cristiana», en G. Urbarri (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y papa*, Madrid 2009, 149-193; esp. 164-193.

31 La interpretación teológica de la muerte ha ido variando a lo largo de la historia de la teología. Así se ha entendido como separación del alma y el cuerpo; como final definitivo del hombre; como ausencia de toda relación; como radical pasividad. Cfr. W. Härle, *Dogmatik*, Berlin – New York 2007, 3ª ed., 630-634.

32 Cfr. S. del Cura, «El Dios del juicio y las fuentes de la violencia», en F. Sebastián - O. González de Cardedal (eds.), *La fe en Dios factor de paz o de violencia*, Madrid 2002, 123-178; Id., «La esperanza del juicio último: Cristo, juez y salvador», en J. García Rojo - J.R. Flecha Andrés (eds.), *Salvados en esperanza. Comentarios a la encíclica de Benedicto XVI 'Spe salvi'*, Salamanca 2008, 263-300.

de una perdición definitiva. La muerte, más allá de cómo sea teológicamente entendida, nos revela a un ser humano vulnerable, quien no puede darse a sí mismo la plenitud que anhela y espera³³. Pero quizá esta vulnerabilidad sea la puerta de la gracia para acoger gratuitamente la vida plena que viene de Dios. La escatología cristiana contempla el hecho inexorable de la muerte desde la luz de la resurrección. Si la muerte de cada ser humano es un misterio, aún más novedoso es el acontecimiento de la resurrección. Para que fuera coherente con la totalidad fe cristiana, a esta idea inmediatamente se le añadió la afirmación de que es el hombre entero, incluso en su dimensión *corporal*, quien resucita; que hay un elemento singular del ser humano que perdura en su relación única con Dios, que llamamos alma, y que es necesario afirmar para poder asegurar la *identidad personal* del que resucita (inmortalidad del alma); que la resurrección del hombre individual está pendiente necesariamente del *destino de la historia y la creación* entera, ya que escatología individual y colectiva, aun siendo distintas, no se pueden separar.

No queremos aquí realizar una explicación de cada una de estas realidades. Aquí solo vamos a referirnos a la doble perspectiva desde donde estas realidades últimas pueden ser contempladas. Por un lado, pueden ser entendidas desde una perspectiva antropológica y ascendente, como consumación de la vida humana y todo lo que a ella está relacionado. Por otro, pueden contemplarse desde una perspectiva teológica-trinitaria y descendente como realidad última a la que está destinada toda la creación, que Dios sea todo en todos.

Escatología en perspectiva antropológica

Ya lo hemos comentado anteriormente cuando nos referíamos al lenguaje escatológico y a la necesaria hermenéutica de sus afirmaciones que «el conocimiento del futuro es un elemento interno de la auto-intelección del hombre en su presente y - desde dentro de él»³⁴. Es decir, que desde una perspectiva antropológica las afirmaciones que hacemos sobre el más allá, se refieren a la realidad del ser humano en estado de consumación. El ser humano, y con él toda la creación, es un ser abierto al futuro, al porvenir. Una criatura que se mide y se define desde lo más elevado, no sólo desde lo que ya es, sino desde lo que está llamado a ser. Por esta razón a la compren-

33 Cfr. H. Springhart, *Der verwundbare Mensch. Sterben, Tod und Endlichkeit im Horizont einer realistischen Anthropologie*, Tübingen 2016.

34 K. Rahner, *O. c.*, 497. Cursiva en el texto.

sión de su ser le corresponde el futuro y el destino que le aguarda. El ser humano se experimenta contingente y finito. Pero dentro de esa experiencia de finitud que termina en la muerte hay un anhelo y deseo de plenitud que atraviesa el dinamismo de su conocimiento (saber), de su libertad (hacer) y de su esperanza (esperar). Esta tensión entre experiencia de contingencia y anhelo de plenitud constituye al ser humano en su misma estructura esencial (existencial) y es la base antropológica de la escatología cristiana.

Pero una vez hecha esta afirmación, tenemos que mostrar que el destino del hombre es algo más de lo que él puede esperar como plenitud y consumación de su propia vida, historia y destino. La salvación y la vida que Dios otorga en plenitud al ser humano sana su corazón herido, liberándolo de todas las situaciones negativas en las que pudiera vivir (liberación), lleva a consumación los deseos y anhelos que este tiene en lo más profundo de su ser (salvación), pero los lleva más allá, desbordándolos y superándolos, otorgándole una realidad nueva e inesperada para él (divinización). Hay un salto, una diferencia, una distancia entre la realidad esperada y vivida en el hoy de nuestra historia (ya) y la realidad donada y definitivamente otorgada por Dios al final de los tiempos (todavía no). Esta continuidad y discontinuidad se puede expresar muy bien con el texto bíblico del corpus joánico: «Ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste seremos semejantes a él, porque lo veremos tal cual es» (1Jn 3,2). O con la terminología clásica de los Padres haciendo exégesis de Gén 1,26 cuando hablaban del origen del hombre creado a imagen de Dios y llamado a la semejanza con él.

Según la escatología cristiana hay, por lo tanto, una diferencia entre el anhelo y el deseo natural del hombre de una vida lograda y en plenitud, su apertura constitutiva al futuro absoluto, por un lado, y la vida plena otorgada por Dios como un don inesperado y una gracia inmerecida, por otro. Dicho con otras palabras, entre la vida actual y la eterna, hay una continuidad y una ruptura. Por esta razón, según la escatología cristiana, no es muy preciso hablar de dos vidas o de dos mundos, sino más bien de la *otra dimensión* de la misma y única vida³⁵. La escatología no suprime, ni anula, ni aniquila la vida anterior, sino que la trasfigura y la recrea. Hay una continuidad radical entre la vida más acá y la vida en el más allá. No obstante, esta continuidad no puede afirmarse hasta tal punto que nos lleva a pensar que la vida eterna es un simple despliegue de las potencialidades escondidas en el hombre, en

35 Cfr. J.L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, Santander 1986, 5 ed.

la sociedad o en la historia (utopías intrahistóricas). El final, como finalización del hombre en todas sus dimensiones personales, sociales, corporales, etc., acontece no por un desarrollo y progreso indefinido de este, sino por la *venida de Dios* (parusía). Una venida que es una gracia absoluta y que lejos de provocar la destrucción del mundo, significa su salvación y su consumación. La venida de Dios inaugura un comienzo nuevo y sorprendente, tal como el Apocalipsis nos manifiesta: «He aquí que yo hago nuevas todas las cosas» (Ap 21,5)³⁶.

Si hemos dicho que el más allá, comprendido desde el punto de vista de lo que es el hombre, es su ser en estado de consumación, todo lo que digamos de este más allá, tiene que hacer referencia de alguna u otra forma a la estructura fundamental del ser humano, sin traicionar ni olvidar ninguno de sus elementos fundamentales, como son su libertad personal, su unidad psico-somática, su tensión fundamental como individuo y sociedad, su unidad original entre actividad y pasividad. Si la escatología es la consumación del ser humano lo tiene que ser en todas y cada una de sus dimensiones estructurales y fundamentales. No podemos pensar, por lo tanto, en una consumación de la vida humana que no tenga en cuenta la corporalidad del ser humano como expresión de su yo personal (resurrección de la carne); o de un individuo aislado del destino y de la suerte de sus hermanos los hombres (comunidad de los santos); o separado de la totalidad de la realidad creatural (nueva creación): o una vida eterna entendida como un estado constante en el que reina la tranquilidad y la total pasividad (vida en plenitud). La vida eterna no es paralización, sino vitalidad permanente y esto incluye un ser siempre nuevo³⁷. Por lo tanto, como ha desarrollado Jürgen Moltmann en su obra sobre escatología cristiana, ésta ha de ser una escatología personal, encarnada, histórica, cósmica y divina. En el más allá, «el yo personal es divinizado, la humanidad deviene comunión de los santos, el mundo se torna nueva creación»³⁸.

Escatología en perspectiva teológico-trinitaria

El contenido de la escatología cristiana también puede ser contemplado desde Dios. Él ha sido la realidad determinante que ha definido la comprensión del fin como destino consumidor de la realidad creada. Es un dato

36 Cfr. J. Moltmann, *La venida de Dios. Escatología cristiana*, Salamanca 2004.

37 H.U. von Balthasar, *Teodramática. El último acto*, Madrid 1997, vol. V, 493.

38 J.L. Ruiz de la Peña, *Muerte, esperanza y salvación*, Madrid 2004, 135.

conocido que el pueblo de Israel ha vivido sin fe en el más allá durante un gran tramo de su existencia (hasta el siglo II a.C.), al menos sin expresarla de una forma explícita. Su fe estaba puesta en Dios, en el Dios de la Alianza, del Éxodo y de la Promesa. Y desde este Dios revelado en el camino y que le invitaba a la amistad ha comprendido que la Alianza eterna, el Éxodo definido y la Tierra prometida estaban más allá de su horizonte histórico e inmediato. Estos no eran más que Dios en persona. La esperanza en la vida eterna no es una proyección de los fantasmas, deseos y anhelos del ser humano, sino un despliegue de su fe en Dios. Primero es la fe en Dios y después la fe en la vida eterna. Si este ha sido el origen de nuestra fe en el más allá, debemos volver nuestra mirada a Dios para comprender en qué consiste la vida eterna o el más allá.

La vida trinitaria es la «realidad última» de la criatura. Por eso, no podemos olvidar que lo que está en juego al referirnos al destino definitivo de la creación, es el final de la obra misma de Dios, es decir, lo que está en juego es la verdad de Dios, su amor, su fidelidad, su gloria (su ser). Por eso, con toda razón, H.U. von Balthasar ha mostrado cómo la pregunta decisiva que nos tenemos que hacer para comprender los temas como el *juicio*, el *infierno* y la *muerte eterna* no es ¿qué pierde el hombre si pierde definitivamente a Dios?, sino ¿qué pierde Dios si pierde definitivamente a su criatura?³⁹ Esta es la cuestión decisiva. De esta forma Balthasar ha presentado los temas más espinosos de la escatología desde una perspectiva nueva y diferente, que le ha unido a la visión teológica de Orígenes, frente a la perspectiva más agustiniana que ha denominado hasta la primera mitad del siglo XX los grandes rasgos la escatología cristiana.

Esto no significa que el teólogo suizo restaure así la doctrina condenada de la *apocatástasis*, la restauración universal de todas las cosas, independientemente de la respuesta personal que cada criatura dé al Creador. El *juicio* tiene dos dimensiones: en primer lugar, es una acción salvífica y justificadora del pecador y, en segundo lugar, es revelación y desvelamiento de la verdad de Dios y del mundo. En este desvelamiento aparece a su vez como condena, es decir, como auto-juicio y auto-condena de aquel que ha rechazado la fe (Juan) o el amor (Pablo-Mt). El *infierno* existe como posibilidad real, no es ni una pura hipótesis que se utiliza pedagógicamente para llevar a los hombres a la salvación, ni un lugar o realidad que ya, con certeza, sepamos que existe y es *habitado* por alguien (en todo caso sólo puede ser pensado en una

39 H.U. von Balthasar, *Teodramática*, vol. V, 489.

perspectiva personal). Otra cuestión es si alguien va a ser capaz de resistirse al amor de Dios por su criatura y si no tenemos la obligación y el deber de esperar la salvación para todos. Para von Balthasar la verdadera escatología se ha revelado cuando el amor de Dios en la persona de Cristo ha descendido a las regiones más bajas de la tierra, cuando él ha habitado y padecido lo más extremo de la noche y de la muerte (infierno). Es aquí donde se revela en su mayor medida el infierno, los últimos abismos de la libertad finita que se opone contra Dios, como experiencia para Dios mismo y como posibilidad real para la criatura. Cristo es el Reino en persona, es y anuncia el juicio con libertad soberana. Un juicio que no puede ser adelantado por ninguno de nosotros, sino que permanece en una esperanza abierta que implica la posibilidad suprema de la esperanza de la salvación para todos⁴⁰.

La escatología cristiana, como consiguiente, no propugna un doble final equilibrado entre la salvación y la perdición definitivas. La escatología cristiana, como ya hemos dicho, es eminentemente salvífica. Porque si bien es verdad que hay que mantener la libertad de la obra de la creación de Dios (auto-juicio, infierno, condenación), sin embargo, el objetivo final de la creación es la *gloria de Dios* como gratitud extrema de la vida interna de Dios y la inclusión de la criatura en esa acción mutua de glorificación de las personas divinas⁴¹. Es posible, por lo tanto, reconducir a lo positivo en la vida interna de Dios (*theologia*) todos los aparentes aspectos negativos de la historia de la salvación (*oikonomia*) y explicarlos desde aquella. La vida trinitaria de Dios es el fin y el destino del mundo. Una vida que es comunión en el amor, relación y reciprocidad, glorificación y novedad permanente. Esta es la postrimería, el novísimo, el *éschaton*, la realidad última de la criatura: «¿Qué obtiene Dios del mundo? Un regalo añadido que el Padre hace al Hijo, pero igualmente el Hijo al Padre y el Espíritu a ambos, un regalo porque el mundo recibe una participación interior en el intercambio de vida divina mediante la diversa operación de cada una de las tres personas, y por eso restituye a Dios cuanto de divino ha recibido de Dios junto con el don de la propia condición creatural también como don divino»⁴².

40 Cfr. Id., *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1989, 2 ed.; Id., *Kleiner Diskurs über die Hölle - Apokatastasis*, Einsiedeln 2013, 5 ed.; (hay una versión española que recoge estos tres textos de Balthasar: *Tratado sobre el infierno. Compendio*, Valencia 2000, 2 ed.).

41 Id., *Teodramática*, vol. V, 489-490.

42 Id., 502.

3. EL SENTIDO Y EL LUGAR DE LA ESCATOLOGÍA EN LA DOGMÁTICA CRISTIANA

Nos preguntamos por el sentido y el lugar de la escatología en el cristianismo. Ya hemos visto que el cristianismo es esencialmente escatológico o no es. Es decir, que tiene una palabra última que decir sobre la vida humana, sobre el destino del mundo y el final de la historia o en realidad se convertirá en irrelevante. Más bien, él no tiene esa palabra última, sino que acoge en su seno la palabra última y definitiva de Dios, que es la persona de Jesucristo, descifrada en toda su verdad y en todo su poder de salvación sobre la realidad. Desde aquí, por un lado, quedan relativizadas todas las palabras penúltimas que los seres humanos podamos decir sobre este final que aguardamos en esperanza y que tratamos de decir y de expresar en palabras fragmentarias o en gemidos inefables. Pero, por otro lado, esa palabra definitiva de Dios da certeza, firmeza y esperanza a todas las palabras y acciones humanas que de forma continua y silenciosa «preparan el material del reino de los cielos»⁴³. Como afirmó el Concilio Vaticano II «ignoramos el tiempo en que se hará la consumación de la tierra y la humanidad. Tampoco conocemos de qué manera se transformará el universo... No obstante, la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios»⁴⁴.

Sin escatología, no hay cristianismo. Pero ¿cuál es entonces su lugar? Tradicionalmente la escatología formaba parte del final de la doctrina cristiana. Este lugar era evidente, pues si se trataba de las «cosas últimas» era lógico que, siguiendo la lógica de la historia de la salvación, teniendo a Dios como principio y fundamento de todo, se considerara al final el destino de la criatura en Dios. Según el esquema tradicional que ha seguido la exposición del contenido de la fe cristiana ha colocado desde muy pronto el contenido de la escatología al final: Dios y su comunicación a las criaturas; el mundo creado como destinatario de esta comunicación; Cristo y el Espíritu como

43 GS 38.

44 GS 39.

comunicación plena de Dios y camino que conduce a él; y, finalmente, la participación de toda la realidad en la vida plena de Dios⁴⁵.

Sin embargo, aunque su lugar específico pueda ser este, en realidad el contenido de la escatología está diseminado por la totalidad del contenido de la fe. Si nos fijamos, por ejemplo, en el Credo, da la impresión de que el contenido de la escatología dice referencia al tercer artículo y a la acción del Espíritu llevando a consumación la obra de la salvación. En este artículo se enclavan las afirmaciones sobre la comunión de los santos, la resurrección de la carne, la fe en la vida eterna. Pero si nos fijamos en el segundo artículo, el referido a Cristo, allí afirmamos en pasado el acontecimiento de la muerte y resurrección, en presente su acción intercesora por nosotros ante el Padre y en futuro confesamos en esperanza que vendrá a realizar el juicio definitivo sobre todos. Pero, más aún, podemos decir que en el primer artículo referido a la fe en Dios Padre creador omnipotente representa la condición de posibilidad para la fe en la resurrección. Sin esta fe en el poder único de Dios, en su acción creadora y libre, sería imposible sostener el final augurado por la Escritura de que Dios será todo en todos. Hay una esencial relación entre la teología de la creación y la teología de la esperanza, es decir, entre el origen y el final de la historia humana, entre la protología y la escatología. Lo que está en el final como consumación, sentido y destino de toda la realidad, tiene de alguna manera que estar en el origen. Si no es así, esa realidad otorgada al final como consumación sería en realidad ajena y extraña, se le añadiría de forma extrínseca y, si es así, por definición, no podría ser su consumación cabal. La realidad finalizadora de la creación, siendo un don gratuito otorgado por Dios, no puede ser totalmente extrínseca a ella. Tiene que existir una afinidad interna entre ambas realidades para que pueda darse en verdad «un final como plenitud del mundo comprendido como creación de Dios»⁴⁶.

Esta verdad ha sido expresada en el Nuevo Testamento a través de los himnos cristológicos que afirman la mediación de Cristo en la creación y en la salvación (Col 1,15-20) o en aquellos en los que se afirma explícitamente que bien Dios o el mismo Cristo son el Alfa y Omega de toda la creación (Is

45 Este esquema lo podemos ver ya en el primer esfuerzo por presentar de forma ordenada la doctrina cristiana en Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*. Más adelante en los libros de *Las sentencias* de Pedro Lombardo que serán la base de la estructura de las *Sumas* de teología en el Medioevo y que serán determinantes en la estructura y el orden de los estudios de teología hasta hoy.

46 Esta era la definición de escatología que hemos utilizado desde el inicio de nuestra exposición tomado de U. Körtner, *O. c.*, 54.

44,6; Ap 1,8; 21,6; 22,13). Posteriormente esta idea, como acabamos de ver, se ha plasmado en el Símbolo de la fe donde la verdad de las afirmaciones escatológicas tiene su fundamento a la vez en el primer artículo referido al Padre creador; en el segundo, referido al Hijo redentor y juez; y en el tercero, referido al Espíritu santificador. Creación, encarnación y consumación son tres momentos decisivos y distintos que forman parte de la única historia de salvación. Ninguno de estos momentos de la única historia puede pensarse aisladamente sin la relación intrínseca que existe entre sí⁴⁷.

47 N. Martínez-Gayol, «Escatología», en A. Cordovilla (ed.), *La lógica de la fe. Manual de teología dogmática*, Madrid 2014, 637: «La esperanza cristiana confesada en el Credo no solo mira a la meta de nuestra existencia, sino que camina hacia ella. Dicha esperanza está fundada y posibilitada por el acercamiento de Dios al mundo que comienza en la creación, y será consumada a través de la misión del Hijo y del Espíritu. Fin y principio están internamente articulados, de modo que escatología y protología se exigen mutuamente, siendo Cristo el principio hermenéutico que los hace definitivamente inteligibles».