

Escatología, una de las encrucijadas para la teología del siglo XX. Principales retos para la antropología

Jaime Rodríguez, L.C.

Licenciado en filosofía y doctorando en teología en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

1. Los desafíos de la escatología a la antropología

La escatología, como estudio de las ideas y teorías que se refieren al fin de las cosas, del hombre y del mundo, tiene mucho que ver con la antropología teológica, que estudia lo que Dios nos ha revelado sobre el ser del hombre y su destino absoluto. San Pablo hace referencia a las realidades espirituales últimas anunciando «lo que Dios preparó para los que le aman». Y ante la pobreza del lenguaje, exclama que «ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó» (*1Cor 2,9*). No encuentra palabras para describir lo que va más allá de nuestra experiencia, lo que escapa a nuestros conceptos.

¿Cuáles son estas realidades que el ojo no vio ni el oído oyó? Algunos tratados de escatología¹ las dividen en dos partes: escatología incoada, que estudia el tema de la muerte, el juicio particular, la escatología intermedia y el purgatorio; y escatología consumada, que afronta los temas de la parusía (cielos nuevos y tierra nueva, resurrección de los muertos, juicio universal), el cielo y el infierno. De todos éstos, el tema crucial, el que más interrogantes provoca a la antropología es el de la escatología intermedia. De él depende la noción que se tenga de la muerte, el purgatorio y la resurrección. Se describen brevemente de qué tratan y cuáles son los desafíos que plantean a la antropología.

a. La escatología intermedia

La Escritura enseña que existe una retribución inmediata después de la muerte. De lo contrario, no se entiende la parábola del rico Epulón y el pobre

¹ Ver, entre otros, J. ALVIAR, *Escatología*, Eunsa, Pamplona 2004.

Lázaro (Lc 16,19) o las almas de los mártires tras la apertura del quinto sello (Ap 6,9). Al mismo tiempo, coloca la resurrección al final de los tiempos, en la parusía. El Magisterio corrobora esta enseñanza de la Escritura al sostener que las almas de todos los santos en los que no había nada que purgar al salir de este mundo, inmediatamente después de su muerte o de la dicha purgación, aun antes de la reasunción de sus cuerpos y del juicio universal, después de la ascensión del Salvador Señor nuestro Jesucristo al cielo, estuvieron, están y estarán en el cielo, en el reino de los cielos y paraíso celeste con Cristo, vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna².

¿Cómo es posible conciliar la retribución inmediata con la resurrección final? ¿Cuál es el sujeto de la retribución? ¿Qué cambia o qué aporta la resurrección?

b. La muerte

La muerte es la conclusión de la existencia terrena e histórica del hombre. Es un acontecimiento biológico inherente a nuestra naturaleza. *Gaudium et Spes* (=GS) la define como «el mayor enigma de la condición humana» (GS 18). El *Catecismo* enseña que «la muerte es consecuencia del pecado. [...] Aunque el hombre poseyera una naturaleza mortal, Dios lo destinaba a no morir. [...] “La muerte temporal de la cual el hombre se habría liberado si no hubiera pecado”, es así “el último enemigo” del hombre que debe ser vencido»³.

¿Qué retos plantea la muerte a la antropología? La reflexión teológica debe explicar el acontecimiento de la muerte como la separación de los dos elementos que constituyen la unidad del hombre: el cuerpo y el alma. Con la muerte, el alma del hombre comienza una supervivencia sin relación directa con el propio cuerpo, pero orientada a su reunión con él.

c. El purgatorio

La escatología intermedia conduce al problema del purgatorio, que es una verdad de fe. El *Catecismo* enseña que «los que mueren en la gracia y en la amistad de Dios, pero imperfectamente purificados, aunque están seguros de su eterna salvación, sufren después de su muerte una purificación, a fin de obtener la santidad necesaria para entrar en la alegría del cielo»⁴. Durante siglos la imaginería popular ha hablado de tormentos de fuego y ha hecho

² Pío IV, bula *Benedictus Deus*, 26 de enero de 1564.

³ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1008.

⁴ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1023.

creer que el purgatorio es una especie de infierno temporal del que se puede salir tras haber pagado lo debido. ¿Cómo hablar de tiempo en el más allá? ¿Qué tipo de purificación recibe el alma privada de su cuerpo, y por lo tanto, carente de sentidos?

d. La resurrección de los muertos

El Credo profesa la fe en la resurrección de los muertos y la vida eterna. El *Catecismo* enseña que «por la muerte, el alma se separa del cuerpo, pero en la resurrección Dios devolverá la vida incorruptible a nuestro cuerpo transformado, reuniéndolo con nuestra alma»⁵. Éste es seguramente el mayor reto que la escatología plantea a la antropología. ¿Qué es lo que resucita? ¿Tiene materia? ¿Habrá corporeidad? ¿Qué tipo de identidad tiene nuestro cuerpo actual con el cuerpo resucitado?

Como enseñaba Pseudo Dionisio, al hablar de Dios y de las realidades del más allá, se ha de usar la vía de la negación antes de la vía de la afirmación. Es más lo que se ignora que lo que se conoce. La escatología plantea desafíos considerables a la antropología, le hace experimentar sus límites, la conduce por el camino humilde de la analogía, el único que puede llevar a pensar y a hablar de las realidades que superan al hombre y de las que no puede tener experiencia sensible.

2. Algunos intentos de renovación de la escatología en el siglo XX

La escatología intermedia ha sido patrimonio común de la fe cristiana durante siglos⁶. Sin embargo, en el siglo XX, esta verdad de fe ha sido puesta en discusión. Se pueden atribuir tres causas principales⁷:

- La exégesis del método histórico crítico rechaza el dualismo alma-cuerpo como ajeno a la Escritura, fruto de la contaminación por el contacto con el pensamiento filosófico griego.
- La antropología contemporánea insiste en la unidad del hombre.

⁵ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1016.

⁶ Cf. C. POZO, «Inmortalidad y resurrección», en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Temas actuales de escatología*, 113-129. El autor explica algunas formas de culto que muestran cómo la escatología de doble fase ha sido patrimonio común de la fe cristiana. Es el caso de la oración por los difuntos, el rechazo de la cremación de los cadáveres, el uso del nombre “cementerio” (dormitorio) en lugar de “necrópolis” o el uso de la palabra *depositio* al sepultar el cuerpo en la tierra.

⁷ Cf. C. RUINI, «Immortalità e risurrezione nel magistero e nella Teologia oggi», *Rassegna di teologia* 21 (1980), 102-115 y 189-206. Para el rechazo de la escatología intermedia, ver p. 104.

- El principio protestante *sola gratia* lleva a considerar la resurrección como un don absoluto y gratuito de Dios, una nueva creación, no una prerrogativa de un alma inmortal.

Uno de los pioneros en este debate fue sin duda el teólogo K. Stange⁸, que había introducido en la teología protestante de los años veinte la idea de *Der Ganztod*, la muerte total. Todo el hombre, alma y cuerpo, perece. La resurrección será una nueva creación. Si bien no tuvo muchos seguidores por la rigidez de sus ideas, y porque no explica la identidad entre el que difunto y el resucitado, es cierto que abrió el camino al rechazo de la inmortalidad del alma y al debate sobre la escatología intermedia.

Este debate tuvo dos direcciones principales:

- Por una parte, están quienes conservan la continuidad de la existencia del alma antes de la resurrección. El mayor exponente de esta tendencia en campo protestante es Cullmann, que se inspira en la idea de Lutero del “sueño de las almas”.

- Por otra parte, están quienes suprimen la dimensión temporal del *eschaton*. La muerte saca a cada hombre del tiempo y lo sitúa en el final de la historia. Se suprime así la escatología intermedia. El iniciador de esta tendencia fue Althaus⁹, cuyas ideas encontraron eco entre teólogos protestantes (Barth, Bultmann) y católicos (Ruiz de la Peña, Greshake, Rahner). El pensamiento de Althaus es resumido por Ruiz de la Peña en la siguiente cita:

A su juicio, esta doctrina (del estado intermedio) acaba con el auténtico significado de la muerte, de la corporeidad, de la resurrección, del juicio, de la índole comunitaria de la salvación. La muerte es banalizada, pues deja intacta el alma. La corporeidad es reducida a una insignificancia, puesto que el alma separada puede, no solo continuar existiendo, sino ser sujeto activo y pasivo de las más perfectas operaciones (ver y amar a Dios, gozar de esta visión). ¿Qué supone entonces para ella el cuerpo?¹⁰

Más radicales fueron González Ruiz¹¹, que considera la escatología individual como un mito; y Pohier¹², que afirma simplemente no creer en la vida futura.

⁸ Cf. K. STANGE, *Die Unsterblichkeit der Seele*, Bertelsmann, Gütersloh 1925.

⁹ Cf. P. ALTHAUS, *Die letzten Dinge*, Mohn, Gütersloh 1964⁹.

¹⁰ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, Actualidad teológica española, Madrid 1975, 384.

¹¹ Cf. J.M. GONZÁLEZ-RUIZ, «Verso una demittizzazione dell'anima separata», *Concilium* 1 (1969), 98-111.

¹² Cf. J.M. POHIER, «Un caso di fede post-freudiana nella risurrezione?», *Concilium* 5 (1975), 140-161.

A continuación se expone brevemente el pensamiento de algunos de estos autores, que en algún punto se separan del dato revelado. Posteriormente se present la síntesis del cardenal Ratzinger, quien afrontó estos problemas desde su cátedra de profesor de teología dogmática en Ratisbona.

a. Oscar Cullmann (1902-1999), contra la inmortalidad del alma

Cullmann es un firme defensor de la disyuntiva entre la idea griega de la inmortalidad del alma y la fe cristiana en la resurrección.

Su artículo, publicado en 1956, es un texto clásico en el que se han inspirado numerosos escatólogos¹³. Inicia con un análisis que contrapone la muerte de Sócrates y la de Cristo. Para el griego, «la muerte es la gran amiga del alma», ya que el cuerpo es su cárcel. Por eso bebe la cicuta con calma y serenidad. Cristo, en cambio, considera la muerte como «enemiga de Dios, extremo aislamiento, soledad radical». Por eso clama y llora, tal y como nos lo narran los evangelistas y el autor de la *Carta a los hebreos*.

A continuación, Cullmann analiza el uso de los términos “cuerpo”, “alma”, “carne” y “espíritu” y su uso en el Nuevo Testamento, llegando a la conclusión de que tienen un significado muy diverso del que les da la filosofía griega. «La liberación no consiste aquí en que el alma sea libertada del cuerpo, sino que los dos, alma y cuerpo sean liberados de la potencia de muerte que es la Carne»¹⁴. Por eso, la resurrección será un nuevo acto creador del Espíritu y ha sido realizada anticipadamente en Cristo.

Esto nos lleva a considerar a Cristo como el “primogénito de entre los muertos” y a exclamar «Cristo ha resucitado; la muerte está ya vencida; hay ya una nueva creación. La era de la resurrección ha quedado inaugurada»¹⁵. Surge así la tensión entre el “ya” cumplido y “todavía no” acabado como un elemento integrante del Nuevo Testamento. Vivimos en este tiempo intermedio hasta que el Espíritu transforme nuestro cuerpo material en un cuerpo espiritual. Mientras tanto, debemos creer firmemente en la resurrección del “cuerpo”, no de la “carne”, como afirma el Símbolo y que Cullmann atribuye a una falta de comprensión de la terminología bíblica.

Afirma, oponiéndose a Althaus, Barth y numerosos teólogos de su época, que la transformación del cuerpo no ha tenido lugar inmediatamente después de cada muerte individual, sino que se abre espacio un estado inter-

¹³ Cf. O. CULLMANN, *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos. El testimonio del Nuevo Testamento*, Studium, Madrid 1970. Original francés: *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-Paris 1956.

¹⁴ O. CULLMANN, *La inmortalidad del alma...*, 25.

¹⁵ O. CULLMANN, *La inmortalidad del alma...*, 29.

medio para los muertos, descrito por san Pablo con la imagen de “los que duermen” que ya pueden considerarse bienaventurados mientras esperan la resurrección de toda la creación. En esto, sigue de cerca a Lutero.

b. Karl Barth (1886-1968), la absoluta trascendencia de Dios

Frente a la teología protestante liberal Barth reclama la absoluta trascendencia de Dios. Dios es lo único positivo, el ser. El hombre y el mundo son la negación, el no ser. El hombre no tiene la posibilidad de conocer a Dios, sino solo de saber que no lo conoce. El acento de su teología está en la revelación de Dios en Jesucristo. «La única palabra de Dios está en Jesucristo». Todo ha de ser visto e interpretado desde Cristo o, empleando la expresión barthiana, desde «la concentración cristológica». Este cristocentrismo le lleva a centrar sus reflexiones de tipo escatológico en la parusía, en la segunda venida de Cristo.

Si Dios es totalmente otro, *Ganzandere*, no hay relación posible entre la creación y Él. El “fin de los tiempos” o el “más allá” son categorías nuestras, ajenas a Dios. No es posible acudir a la analogía para explicar los misterios de la Revelación. La muerte es un evento supratemporal, de modo que «todas las resurrecciones son simultáneas entre sí y con la Parusía»¹⁶. Los problemas propios de la escatología intermedia, como son la existencia del alma separada o la unión del alma con su cuerpo en la resurrección, no hallan espacio en la teología barthiana, son elucubraciones propias de teólogos que aspiran a entenderlo todo, incluido el misterio de Dios. Al privar a la espera escatológica de la dimensión temporal, Barth abre el camino a la reflexión escatológica existencial y confirma la escatología de fase única.

c. Rudolf Bultmann (1884-1976), el presentismo existencial

También Bultmann reacciona contra la figura perfecta del Jesús histórico reconstruido por la teología liberal del siglo XIX. La fe cristiana debe desinteresarse del Jesús histórico para centrarse en el Cristo trascendente del kerygma. Propone desmitologizar los evangelios a través del método histórico-crítico para llegar al kerygma, que consiste en el anuncio de la muerte y resurrección de Cristo.

La resurrección, una vez desmitologizada, no es ya un acontecimiento histórico y objetivo. «El mito de la resurrección es la expresión del nuevo

¹⁶ A. GIL SÁENZ, *La relación entre escatología individual y colectiva, propuestas católicas sobre escatología intermedia en la segunda mitad del s. XX*, Thesis ad Doctoratum, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma 2008, 23.

ser que surge de la reorientación de la humanidad operada por Cristo»¹⁷. Bultmann considera la resurrección en clave existencial, como una experiencia que nos introduce en una nueva dimensión de la existencia y nos libera del pecado del egoísmo para abrirnos a los demás. Se consolida así la escatología de fase única, que se fundamenta en una lectura presentista del evangelio de San Juan. «Yo soy la resurrección. El que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás» (Jn 11,24).

Si bien es cierto que coincide con Barth en la reflexión existencial, su teología corre por senderos muy diversos. Se percibe la influencia directa de Heidegger, cuya filosofía Bultmann aceptó como precomprensión de la existencia humana. De aquí su desinterés por las cuestiones dogmáticas a favor de las prácticas: conversión, sumisión y obediencia a Dios. «Cuando en la Escritura se habla del fin del mundo, se trataría de un modo de poner de relieve la trascendencia de Dios ante la finitud humana, cuya expresión culminante es precisamente la muerte del individuo, como momento de suprema realización»¹⁸.

d. Gilbert Greshake, resurrección en la muerte

Las soluciones protestantes al problema de la escatología intermedia entraron en el debate católico con el teólogo G. Greshake¹⁹. También él propone la resurrección en el momento de la muerte, entendiendo que la corporeidad en el hombre va más allá de la materia y de lo físico. «Resurrección del cuerpo no significa resurrección del cuerpo físico o del cadáver; resurrección significa más bien que en la muerte, el hombre entero, con su mundo concreto y su historia, recibe de Dios un nuevo futuro»²⁰. La muerte no es para él la separación del alma y del cuerpo. La muerte es el momento en el que se concreta la fidelidad de Dios que abre a una vida nueva en comunión con Cristo. En el momento de la muerte cada uno se incorpora a la victoria de Cristo sobre el pecado. «La resurrección no es nada individual, sino que se sitúa en un proceso universal en el que el individuo y la comunidad, la historia y el cumplimiento, son y permanecen unidos uno a otro, en un proceso

¹⁷ J. MACQUARRIE, *Ha un senso parlare di Dio?*, Torino 1969, 37. Citado en B. MONDIN, *Storia della teologia*, Vol. 4, ESD, Bologna 1997, 366, traducción propia.

¹⁸ A. GIL SÁENZ, *La relación entre...*, 24.

¹⁹ Cf. G. GRESHAKE, *Breve trattato sui novissimi*, Queriniana, Brescia 1978. (Original en alemán: *Stärker als der Tod*, Mattias-Grünwald, Mainz 1980⁵). Existe también traducción española: *Más fuertes que la muerte*, Sal Terrae, Santander 1981. He usado la edición italiana y ofrezco una traducción propia.

²⁰ G. GRESHAKE, *Breve trattato...*, 63.

en el que toda la realidad encuentra su cumplimiento en el amor»²¹. Para que esta resurrección sea plena, le falta la comunión con todos los resucitados, que tendrá lugar al final de los tiempos. La resurrección “al tercer día” que confiesa el Símbolo no tiene según él un sentido cronológico, sino epifánico.

e. Karl Rahner (1904-1985), la pancosmicidad del alma

Rahner considera el estado intermedio como un “modelo representativo”, una cuestión teológica abierta²². Sus objeciones para admitirlo nacen de la imposibilidad de concebir un tiempo tras la muerte y de la doctrina incomprensible para él del alma separada. Cree también que falta desarrollar el aspecto cósmico de la escatología cristiana: «La predicación [de los novísimos] ha adquirido un sorprendente matiz “individualista” que debe someterse a crítica»²³.

Las conclusiones a las que llega en escatología nacen de sus presupuestos antropológicos de tipo filosófico. La antropología escolástica es heredera del neoplatonismo y lleva a la ruptura entre la materia y el espíritu. Rahner quiere huir de este dualismo y define el alma como un “espíritu corpóreo”.

Para Rahner «la persona no es la subsistencia de una naturaleza, sino que es un centro natural de conocimiento espiritual y de libertad»²⁴. Por eso la definición de la muerte como separación del alma y del cuerpo es insuficiente. Puede ser válida como una descripción desde el punto de vista biológico, pero no considera al hombre como un ser completo y personal. Rahner invita a pensar de un modo no evidente, y en este sentido, “desmitificante”, cuando sostiene que la muerte es la existencia definitiva del hombre y que no consiste en otra cosa sino en «lo que ha llegado a ser la vida transcurrida en el tiempo de modo libre, en espíritu y libertad»²⁵. El alma separada deja

²¹ G. GRESHAKE, *Breve trattato...*, 65.

²² El desarrollo principal de sus ideas sobre escatología se encuentra en K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona 1969² (original en alemán: *Theologie des Todes Mit einem Exkurs über das Martyrium*, Herder, Freiburg im B.) y K. RAHNER (ed.), *Sacramentum mundi*, Herder, Barcelona 1976². Para el análisis de la resurrección en la muerte, ver también AA.VV., *Mysterium Salutis, Manual de teología como historia de la salvación*, Vol 5, Ediciones Cristiandad, Madrid 1992², 836-839.

²³ K. RAHNER, K. (ed.), *Sacramentum mundi*, c. 654.

²⁴ A. GIL SÁENZ, *La relación entre...*, 52, nota 34.

²⁵ K. RAHNER K., *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Paoline, Roma 1965, vol. 65, 443, traducción propia del italiano. (Original en alemán: *Schriften zur Theologie*, Benzinger, Einsiedeln 1975).

de ser forma de un organismo, pero conserva su relación con la materia del cosmos, es por eso pancósmica.

El alma que había sido durante la vida terrena la forma del cuerpo, en cuanto que éste es una parte del universo material, por la muerte deja de estar limitada en su relación con el mundo por la parcialidad material de su cuerpo y empieza a abrirse a una nueva relación con el mundo en cuanto totalidad, empieza a abrirse de una forma más profunda y universal a una cierta relación pancósmica con el mundo²⁶.

Influenciado posiblemente por Greshake²⁷, coloca la resurrección en el momento de la muerte: «Ni siquiera la experiencia empírica del cadáver en el sepulcro puede constituir ya un argumento para decir que la resurrección no ha tenido lugar todavía. Pero entonces, ¿por qué no deberíamos colocarla en el momento en el que la historia de la libertad del hombre llega a su cumplimiento, es decir, en la muerte?»²⁸. Según su interpretación no sería necesario afirmar la existencia de un estado intermedio para mantener el dogma de la Asunción.

3. Algunas respuestas en el pensamiento escatológico de Joseph Ratzinger

En 1977 salió a la luz *Escatología* como parte de una colección de tratados de dogmática para estudiantes de teología curados por Johann Auer²⁹. Este volumen era fruto de casi veinte años de enseñanza de escatología por parte del profesor Joseph Ratzinger en Ratisbona, que en esos momentos era llamado a ser arzobispo de Munich.

Se expone a continuación una síntesis de su pensamiento en torno a estos temas como conclusión de este trabajo que pretende iluminar algunos retos que la escatología ha presentado a la antropología en unos tiempos en los que «los modelos tradicionales de antropología, así como la neoescolástica los había formulado, no permitían un discurso coherente sobre la muerte, la supervivencia y la existencia ultraterrena»³⁰. El camino abierto a

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Influencia puesta de relieve en C. RUINI, *Immortalità e risurrezione*, 106.

²⁸ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Band XII, Benzinger, Einsiedeln 1975, 461. Citado en A. GIL SÁENZ, *La relación entre...*, 56, traducción de la autora.

²⁹ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, Citadella, Assisi 2005⁴, traducción de B. Deslex (original en alemán: *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Friedrich Pustet, Regensburg 1977). Ofrezco una traducción propia del italiano al español.

³⁰ C. MOLARI, en la introducción a la edición italiana de J. RATZINGER, *Escatología*, 5.

la escatología se puede beneficiar de los estímulos de la ciencia histórica y de la filosofía de la subjetividad, al mismo tiempo que se enriquece con el auxilio de ciencias humanas como la psicología y la sociología. Joseph Ratzinger afronta este reto con valentía, sugiere nuevas pistas y líneas de pensamiento y se mantiene siempre fiel a la doctrina de la Iglesia³¹.

Argumenta contra Stange que la idea de la muerte total no ha penetrado en ninguna cultura, es ajena al pensamiento filosófico y al bíblico, ya que «formas de culto de los antepasados o la creencia en los muertos existen desde que existe la humanidad»³².

Ratzinger coincide con Barth en que es necesario aprender a rendirse con humildad ante algunas realidades que escapan a la explicación de los teólogos. La modestia del teólogo debe llevarle a la humildad de reconocer que no le corresponde inventar el cristianismo, sino descubrirlo en la comunión con la fe de todos los tiempos³³. «El mensaje de la fe no tiene el objetivo de alimentar la curiosidad. Ahí donde sobrepasa el espacio de la experiencia humana no pretende *entretener*, sino *orientar*»³⁴. Esta humildad, sin embargo, no le lleva al agnosticismo barthiano que rechaza la analogía y cierra la teología a la comprensión racional del dato revelado.

El “cristianismo escatológico” del primer Barth y de Bultmann coloca al cristianismo fuera de la realidad, crea un *vacuum*, ya que «una fe que no puede entrar en conflicto con la historia no tiene nada que decirle»³⁵. Las abstracciones de Bultmann dieron paso al realismo de la teología de la esperanza de Moltmann y a la fascinación por las utopías marxistas³⁶.

Ratzinger logra revisar con un análisis de textos del Antiguo y del Nuevo Testamento la tesis que contrapone lo griego y lo bíblico, tal y como fue formulada por Althaus y Cullmann³⁷. No teme ir contra las corrientes dominantes en teología al argumentar que el supuesto dualismo griego es, en realidad, una «fantasía de los teólogos que no corresponde a la realidad»³⁸.

³¹ El núcleo del pensamiento desarrollado en *Escatología* se encuentra ya presente en J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2001⁹, traducción de J.L. Domínguez, 288-297 (original en alemán: *Einführung in das Christentum*, Kösel-Verlag GmbH & Co, München 1968).

³² J. RATZINGER, *Escatología*, 92.

³³ J. RATZINGER, *Escatología*, 78.

³⁴ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 173.

³⁵ J. RATZINGER, *Escatología*, 69.

³⁶ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 76.

³⁷ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 96-115.

³⁸ J. RATZINGER, *Escatología*, 157.

Frente a Greshake y quienes sitúan la resurrección en el momento de la muerte evitando los problemas que se derivan de admitir el estado intermedio, Ratzinger levanta los siguientes interrogantes: ¿no se trata de una restauración velada de la doctrina de la inmortalidad?³⁹ ¿Es así de radical la alternativa entre el tiempo físico y el no-tiempo que se identifica con la eternidad? ¿Puede ser eterno lo que tiene un inicio en el momento de la muerte?⁴⁰ ¿Cómo explicar el anuncio de la resurrección del Señor “al tercer día”?⁴¹.

Frente a Cullmann y a quienes aceptan la idea luterana del sueño de los difuntos hasta el día de la resurrección, sostiene que esta imagen «es un arcaísmo impropio que no encuentra respaldo en ningún texto del Nuevo Testamento»⁴², «no puede apoyarse ni justificarse por el Nuevo Testamento porque en él aparezca la palabra “dormir”»⁴³.

a. Inmortalidad

Él mismo confiesa en la introducción a esta obra que había intentado construir una escatología “desplatonizada”, pero a medida que afrontaba las cuestiones y se metía en las fuentes, las antítesis del pensamiento contemporáneo le parecían menos rigurosas y veía la lógica interior de la tradición eclesial. Analiza los textos de Platón, Aristóteles y Plotino:

- Platón divide el alma y el cuerpo en una estructura tripartita que halla su unidad en la polis. El dualismo de tipo egoísta no es platónico. Basta ver que su filosofía gira en torno a la virtud de la justicia, que tiene lugar en la polis⁴⁴.
- Aristóteles usa los conceptos de materia y forma, pero considera impersonal lo espiritual. La forma no es espiritual para Aristóteles, es también corpórea, material⁴⁵.
- Plotino explica el hombre con su trinidad del Uno, Nous y Materia y la dinámica de la bajada y subida⁴⁶.

³⁹ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 123.

⁴⁰ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 124.

⁴¹ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 126.

⁴² J. RATZINGER, *Escatología*, 143.

⁴³ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 292.

⁴⁴ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 95 y 155.

⁴⁵ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 156.

⁴⁶ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 157.

Llega a la conclusión de que los griegos creían en la desesperanza. Para ellos la vida verdadera era la terrena. La otra, era no-vida.

¿De dónde viene entonces la idea de la supervivencia del alma tras la muerte y antes de la resurrección? Ratzinger afirma que no procede del pensamiento griego, sino que tiene un origen doble: por una parte procede del *sheol* judío, que se transmitió al Nuevo Testamento purificado e interpretado cristológicamente⁴⁷. Por otra, es fruto de la conciencia creatural del pueblo judío. Así pues, la idea de la inmortalidad del alma no es ajena al judaísmo, no ha sido tomada prestada del pensamiento griego. Está en el corazón del Antiguo Testamento y Cristo le dio su sentido auténtico. Analiza algunos textos judíos contemporáneos de Jesús que lo muestran⁴⁸:

- El libro de *Enoc* define el *sheol* como «locum refrigerii, et lucis et pacis» y a los que ahí habitan como quienes «dormiunt in somno pacis». Esto penetró en el cristianismo y forma parte hoy de la Plegaria Eucarística I o Canon Romano.
- El libro IV de *Esdras* describe los premios y sufrimientos de la etapa intermedia.
- El judaísmo rabínico habla del paraíso en el seno de Abraham y del trono de Dios.

Jesús comparte la fe de Israel. No era ajeno a estas ideas comúnmente extendidas, tal y como indica la parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro. Pero Él, que vive *in sinu Patris*, les da una nueva visión cristocéntrica: «hoy estarás *commigo* en el paraíso» (*Lc* 23,43).

La idea cristiana de inmortalidad del alma es fruto al mismo tiempo del concepto de Dios Creador. Por su condición de creatura, que guarda mientras existe una relación necesaria con un Creador, el hombre está destinado a la inmortalidad.

Se trata de una inmortalidad “dialógica” (resurrección), es decir, la inmortalidad no es la consecuencia natural de la conciencia de que lo indivisible no-puede-morir, sino del acto salvador del que ama y tiene poder para hacerlo: el hombre, pues, no puede perecer totalmente porque Dios lo conoce y lo ama. El amor exige eternidad pero el amor de Dios no solo la exige, sino que es y da eternidad. De hecho, la idea bíblica nació de este motivo dialógico⁴⁹.

⁴⁷ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 159.

⁴⁸ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 135-137.

⁴⁹ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 290.

Tal apertura le es dada al hombre como un don. Es al mismo tiempo una exigencia, porque conlleva asumir el carácter de creatura en referencia al Creador⁵⁰. Cerrarse a esta relación lleva al hombre al *sheol*, a la negación de sí mismo. La relación hace al hombre inmortal porque Dios es diálogo, es Amor⁵¹.

b. Resurrección

«La novedad determinante que distingue al cristianismo del judaísmo es la fe en el Señor Resucitado»⁵². La resurrección no es contraria a la inmortalidad, sino que la exige⁵³. En torno a la realidad fundamental de la Resurrección se articulan las demás ideas judías precedentes, incluida la del *sheol*, manteniendo el pensamiento e imaginaria semíticos. Es preciso captar el sentido teológico de estas imágenes y al mismo tiempo velar para purificarlas y explicarlas a la luz de la cristología.

Ratzinger estudia el sentido que hay que dar a la fórmula “resurrección de la carne”. Cree que es un error reducir la “carne” a la corporeidad física, como si el hombre fuera un compuesto de alma y cuerpo de modo que el alma fuera inmortal y el cuerpo, en sentido físico, fuera lo que resucita. Y aclara que la resurrección «no consiste en devolver los cuerpos a las almas tras un largo periodo intermedio»⁵⁴.

La resurrección de los muertos, no de los cuerpos, de que nos habla la Escritura, se refiere pues a la salvación del hombre entero, no al destino de una parte del hombre, secundaria si cabe. Esto indica a las claras que el núcleo de la fe en la resurrección no está en la idea del retorno de los cuerpos, que es a lo que nosotros la hemos reducido [...]. La palabra “car-

⁵⁰ La consideración de la inmortalidad como exigencia de la naturaleza del alma o como don de Dios conduce al debate sobre la distinción entre lo natural y lo sobrenatural: «Es evidente que a la postre es imposible distinguir netamente entre lo “natural” y lo “sobrenatural”. Del diálogo fundamental que constituye al hombre como hombre se pasa, sin solución de continuidad, al diálogo de la gracia que se llama Jesucristo. Y no puede ser de otro modo, si Jesucristo es de veras el “segundo Adán”, la realización verdadera de ese anhelo infinito que brota del primer Adán, del hombre en general» (J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 294).

⁵¹ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 169-173.

⁵² J. RATZINGER, *Escatología*, 143.

⁵³ «En un principio no se trataba propiamente de dos concepciones complementarias, sino más bien de dos representaciones distintas (griega y judía) que no pueden sumarse fácilmente. La idea del hombre, de Dios y del futuro es distinta en cada una de ellas» (J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 289).

⁵⁴ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 292.

ne” significa “el mundo de los hombres” y por tanto tampoco aquí “carne” significa corporeidad aislada y separada del alma⁵⁵.

Los equívocos que surgieron, argumenta, se debieron al hecho de no contar con los términos necesarios. «La palabra griega *soma* significa algo así como cuerpo, pero también puede significar el yo. Este *soma* puede ser *sarx*, es decir, cuerpo en el sentido histórico-terreno y químico-físico, pero también *pneuma*, es decir, espíritu, según los léxicos»⁵⁶.

Las categorías platónicas llevaban a un dilema espiritualismo-naturalismo insoluble. Sin embargo, Juan y Pablo no identifican el “estar con Cristo” con la resurrección final. San Pablo opone al realismo fisicista un realismo pneumático, no un espiritualismo⁵⁷. «En la terminología de Pablo lo que se opone no es “cuerpo” y “espíritu”, sino “cuerpo carnal” y “cuerpo espiritual”»⁵⁸.

Desde el siglo II surgieron explicaciones de tipo gnóstico que aparentemente resolvían el problema espiritualizando la resurrección. La introducción de Aristóteles en el siglo XIII dotó al pensamiento de los instrumentos necesarios para progresar. Se define al alma como forma del cuerpo: *anima forma corporis*. De este modo, la resurrección pasa a ser exigencia antropológica de una materia que reclama la unión con su forma. Fueron necesarios muchos siglos de maduración de la fe. Esto nos lleva a la conclusión de que el concepto cristiano de “alma” tiene tan poco de ver con la antigüedad como el concepto de resurrección⁵⁹. Es un concepto nuevo, genuinamente cristiano, que une el hilemorfismo aristotélico (horizontal) con la psiche espiritual y personal platónica (vertical)⁶⁰.

⁵⁵ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 289 y 290.

⁵⁶ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 295.

⁵⁷ *1Cor* 15,35ss: «Dirá alguno: ¿Cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpo vuelven a la vida? ¡Necio! Lo que tú siembras no revive si no muere. Y lo que tú siembras no es el cuerpo que va a brotar, sino un simple grano, de trigo por ejemplo o de alguna otra planta. [...] Así también en la resurrección de los muertos: se siembra corrupción, resucita incorrupción; se siembra vileza, resucita gloria; se siembra debilidad, resucita fortaleza; se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual. Pues si hay un cuerpo natural, hay también un cuerpo espiritual. [...] Y del mismo modo que hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del celeste».

⁵⁸ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 296.

⁵⁹ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 162.

⁶⁰ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 160: «Era preciso desarrollar una antropología que por una parte reconociera al hombre como obra de Dios, creado y querido por Dios como una unidad, pero que, por otra parte, distinguiera en este hombre lo que perece de lo que permanece. Al mismo tiempo, era preciso hacer esta distinción dejando el camino abierto a la

El dualismo materia y espíritu no puede ser definitivo, pero no hay modo de imaginar cómo pueda ser superado. Ratzinger concuerda con el análisis de Greshake que rechaza los rompecabezas fisicistas de quienes conjeturan sobre el cuerpo resucitado⁶¹. La antropología postula un mundo nuevo, que no es posible imaginar, en el que materia y espíritu se entrelazarán de modo nuevo y definitivo⁶².

Si el cosmos es historia y si la materia representa un momento en la historia del espíritu, no puede haber una yuxtaposición eterna y neutral de materia y espíritu, sino una “complejidad última” en la que el mundo encuentre su omega y su unidad. Existe también una última unión entre materia y espíritu donde se realiza el destino del hombre y del mundo, aunque no podamos definirla con más precisión. Hay también un último día en el que se consume el destino de los individuos, porque también entonces se consume el destino de la humanidad⁶³.

resurrección, es decir, a la unidad definitiva del hombre y de la creación. Una antropología de este género debía conciliar en sí lo que separaba a Platón de Aristóteles. Era preciso admitir la unidad inseparable entre el cuerpo y la psiche enseñada por Aristóteles, evitando al mismo tiempo interpretar la psiche en el sentido de “entelecheia”, es decir, como ligada a la materia en cuanto la materia está informada por la psiche. Más bien era preciso evidenciar el particular carácter espiritual de la psiche sin disolverla en una concepción universalística del espíritu. [...] Esta síntesis encontrará su forma definitiva en Santo Tomás de Aquino. Resolviendo el problema de la esencia del alma, junto con Aristóteles, con la fórmula “anima forma corporis” transforma radicalmente el aristotelismo, porque para Aristóteles esta fórmula había significado que la psiche está ligada a la materia como entelecheia, principio plasmante de toda realidad material».

⁶¹ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 202.

⁶² Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 204.

⁶³ Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 296.