

TEMA 8

La escatología cristiana se presenta como reflexión sobre la suerte definitiva del hombre y de la creación entera a la luz de la muerte y resurrección de Cristo. El interés de la Escatología cristiana por el futuro trascendente del hombre no lleva a los cristianos a ignorar su compromiso histórico a favor de un mundo mejor.

INTRODUCCIÓN:

La Antropología cristiana ve al hombre como un ser histórico abierto al porvenir y a la espera de un futuro absoluto, que dinamiza y orienta su caminar en el tiempo hacia su consumación. Dicha Antropología quedaría incompleta sin la Escatología, entendida como dimensión general de la Teología y, como tratado específico sobre el cumplimiento último del hombre. Para el cristiano ese cumplimiento y futuro absoluto, posee el rostro de Cristo, Fundamento, Contenido y Meta de su esperanza histórica y eterna. El tema le dividimos en dos partes: en la primera parte, abordaremos cómo se ha vivido la polaridad presente-futuro de la esperanza cristiana en la tradición de la Iglesia; subrayando sus orientaciones actuales en diálogo con las modernas ideologías o utopías laicas de la esperanza. En la segunda parte, reflexionaremos sobre el influjo que el “éschaton” debe ejercer en la vida de la Iglesia, en el compromiso de los creyentes y en la valoración de la historia y de las esperanzas terrestres. Cristo “Omega”, que polariza el acontecer cósmico y humano, no conduce, a evadirse de la historia y a descuidar el compromiso temporal.

ESQUEMA:

A.- LA ESCATOLOGÍA CRISTIANA SE PRESENTA COMO REFLEXIÓN SOBRE LA SUERTE DEFINITIVA DEL HOMBRE Y DE LA CREACIÓN ENTERA A LA LUZ DE LA MUERTE Y RESURRECCIÓN DE CRISTO:

1.- La Escatología en la tradición de la Iglesia.

- La esperanza en el período patrístico:
 - El “ya” de la esperanza y su helenización
 - El “todavía no” y su espera apocalíptica
 - El problema del tiempo intermedio
- La Escatología en la Edad Media:
 - La vuelta a la apocalíptica entre los siglos VII-XI
 - Orientación individualista de los siglos XII-XIII
 - La recuperación tomista de la unidad alma y cuerpo
 - El joaquinismo como milenarismo espiritualizado
- La Escatología en la E. Moderna:
 - La secularización de la esperanza
 - Las reacciones de la Teología
- El despertar de la Escatología Contemporánea:
 - En el campo protestante: Escatología como Teología de la esperanza
 - En el campo católico: Escatología como fermento de la práctica
- Las orientaciones actuales:
 - Dimensión Cristocéntrica
 - Dimensión antropocéntrica
 - Dimensión eclesial

- Dimensión histórica y cósmica
 - Las últimas intervenciones del Magisterio.
- 2.- La Escatología de ayer a hoy:
- El olvido de la Escatología
 - Del “De novissimis” a la Escatología
 - La Escatología como dimensión general de la Teología
- 3.- La orientación antropológica y Cristológica:
- Del “éschaton” al “éschatos”.

B.- EL INTERÉS DE LA ESCATOLOGÍA CRISTIANA POR EL FUTURO TRASCENDENTE DEL HOMBRE NO LLEVA A LOS CRISTIANOS A IGNORAR SU COMPROMISO HISTÓRICO A FAVOR DE UN MUNDO MEJOR:

- 1.- Los problemas de fondo:
- La tensión entre el “ya” y el “todavía no”
 - La relación entre futuro histórico y futuro absoluto
 - La impugnación de las futurologías secularistas
 - Insuficiencia de las utopías seculares del progreso
 - Escatología como Teología de la esperanza.
- 2.- El lenguaje de la Escatología:
- Lenguaje simbólico
 - La imagen
 - Analogía
- 3.- Una esperanza que polariza la vida:
- Un camino a recorrer...
 - ... pero no de cualquier modo
 - ... con el espíritu de las Bienaventuranzas
- 4.- Una esperanza que da sentido a la historia:
- Cristo punto omega de la evolución
- 5.- Una esperanza que urge al compromiso terreno:
- El valor escatológico de las realidades y de los compromisos terrenos
 - Escatologismo y encarnacionismo
- 6.- Una esperanza que compromete a la Iglesia en el mundo por el Reino:
- El Reino como horizonte escatológico de la Iglesia y del mundo
 - Trascendencia e inmanencia del Reino
 - La Iglesia y el mundo
- 7.- La esperanza escatológica en el C. Vaticano II:
- La “Lumen Gentium” y el acento en la meta trascendente
 - La Gaudium et Spes” y el acento en el camino: compromiso histórico y construcción del Reino
- 8.- Los laicos y el compromiso terreno
- 9.- Futuro intramundano y esperanza escatológica en las modernas Teologías:
- La recuperación de la continuidad: Bultmann, Teilhard de Chardin, Metz y Teología de la liberación
 - El reconocimiento de la discontinuidad: K. Rahner
 - La esperanza y la cruz: Moltmann y Teilhard de Chardin

DESARROLLO:

A.- LA ESCATOLOGÍA CRISTIANA SE PRESENTA COMO REFLEXIÓN SOBRE LA SUERTE DEFINITIVA DEL HOMBRE Y DE LA CREACIÓN ENTERA A LA LUZ DE LA MUERTE Y RESURRECCIÓN DE CRISTO:

1.- La Escatología en la tradición de la Iglesia:

-La esperanza en el período patrístico:

La Iglesia de los tiempos apostólicos, aún reconociendo en la resurrección de Jesús y en la efusión del Espíritu Santo, los acontecimientos definitivos de la historia, vive esperando el inminente retorno del Señor, retorno que significará la definitiva realización del plan de Dios sobre el hombre y sobre la creación entera. Durante este período de tensión entre el “**ya**” y el “**todavía no**” del Reino se mantiene en la delicada línea de equilibrio trazada sobre todo por Pablo y Juan.

No obstante ya desde la segunda generación cristiana el retraso de la parusía planteará problemas, apenas insinuados, acentuando unas veces el “ya” y otras el “todavía no”:

* El “ya” de la esperanza y su helenización:

La primera reacción ante el retraso de la parusía, según queda indicado en la tradición joánica, es la actualización de la esperanza que se realiza en **términos místicos** (unión, comunión de vida, renacimiento, etc). En Occidente adoptará pronto la **forma eclesial**: La Iglesia es el lugar de la presencia operante de Cristo y de su Espíritu. Puesto que la parusía se retrasa, se estima oportuno superar el ordenamiento provisional estableciendo una estructura organizativa cada vez más precisa.

Entre la forma mística y eclesial, se puede considerar como eslabón, la **forma litúrgica de la esperanza**. Pues ya desde la primera generación cristiana la esperanza se fomenta principalmente en la Liturgia y sobre todo en la eucarística, en la cual se hace presente la “feliz esperanza” que une presente y futuro.

Pero el riesgo de mundanizar la esperanza, patente después de la época constantiniana, dará lugar a que la reacción monástica exprese la espera en términos **ascéticos y morales**.

Al difundirse la fe cristiana por el mundo grecorromano, el acento del “ya” del Reino y su interpretación en términos **existenciales, místicos, éticos y litúrgicos**, se verá pronto favorecida por la cultura helenística. Se producirá una helenización de la esperanza cristiana, que habrá de pagar el tributo de toda la inculturación de la fe.

Primero, el **espiritualismo helenístico**, con su doctrina de la inmortalidad del alma, brindará una nueva posibilidad de pensar la continuidad de la vida en Cristo más allá de la muerte. Segundo, el **dualismo** antropológico y metafísico, que desemboca en una soteriología acósmica subyacente a ese espiritualismo, que hará problemática la comprensión de la resurrección y de la renovación final de la creación.

Si se quería entablar un diálogo entre la fe y la cultura de la época, era inevitable cierta helenización de la esperanza cristiana. Así en la Carta de Bernabé, en Clemente Alejandrino y en Orígenes, la lectura de la parusía referida al presente, marcado por la acción de Cristo, también muestra el **Espíritu misionero** que animaba este primer diálogo con la cultura del tiempo.

En este ambiente cultural se advierte la tendencia a sustituir la **versión apocalíptica** de la esperanza, es decir, acentuación del futuro histórico y metahistórico, por una **versión gnóstica**, que tiende a resolver todo el **éschaton** en el presente.

La reacción de Irineo, Tertuliano y otros Padres contra el gnosticismo muestra la agudeza con que se advirtieron los peligros de una helenización acrítica de la fe y de la esperanza cristiana.

El esquema de los dos mundos: alma y cuerpo, también lleva a desestimar el compromiso histórico y acentuar el **carácter ético de la espera**.

* El “todavía no” y su espera apocalíptica:

Aunque obstaculizada por la cultura helenística, la espera de un fin más o menos próximo nunca desapareció del todo, avivada también por las persecuciones de los primeros siglos.

La creciente tendencia moralista provoca el cambio de acento de la parusía, es decir, su carácter inminente se convierte en algo imprevisto, con la amenaza de un juicio próximo. La parusía deja de ser objeto de la espera (el marana tha: “ven Señor”, de la Iglesia apostólica), para convertirse en amenaza alejada por las oraciones de los buenos (el tema ya aparece en los apologistas Justino y Taciano...).

En este contexto se desarrolla la secta de los **montanistas**, quienes hacen resurgir el antiguo espíritu profético y carismático y la vieja espera de la inminente parusía, como reacción contra la progresiva institucionalización de la Iglesia.

El milenarismo, presente en algunos autores cristianos de los primeros siglos como: Justino, Irineo, Tertuliano, apoyándose en el Libro del Apocalipsis y concretamente en el capítulo 20; une la esperanza histórica (asegurada sólo por una intervención de lo alto y no por la acción del hombre) a la celeste. Contempla dos venidas de Jesús: Una, que inaugurará un nuevo curso de la Historia (Jesús resucitará sólo a los justos y reinará con ellos mil años); y otra, que significará el fin de los tiempos y traerá la resurrección de todos los muertos y el comienzo de la eternidad.

Estas ideas se van diluyendo en la era constantiniana, sobre todo por la intervención de San Agustín, quien reduce el reino milenario al tiempo de la Iglesia comprendido entre la Encarnación y la parusía, pero caracterizado por el itinerario hacia la patria, en el que se entrelazan la ciudad de Dios y la del hombre. El tiempo de una Iglesia que no sólo es Iglesia de santos (como querían los donatistas, sino también de pecadores.

* El problema del tiempo intermedio:

El retraso de la parusía desplaza posteriormente el interés hacia una **Escatología individual**, que plantea a su vez el problema del tiempo que media entre la muerte y la resurrección.

Ya **Clemente Romano** pone el acento en el juicio del individuo después de la muerte y le atribuye poca importancia al juicio y resurrección finales.

Aquí también se dejará sentir el influjo del helenismo. **Individualismo y espiritualismo**, van a desempeñar un papel importante en las representaciones del futuro escatológico a partir de los primeros siglos. Ya el arte funerario paleocristiano testimonia este cambio, por ejemplo, con la representación del alma saliendo del cuerpo para volar al cielo.

Los Padres están de acuerdo en considerar la muerte como término del estado de peregrinación, rechazando resueltamente la doctrina de la **metempsicosis o trasmigración de las almas**. También se rechazará la idea origenista de la **apocatástasis** (Certeza absoluta de una salvación predicable universalmente de la colectividad humana y de sus singularidades).

Más ¿Qué hay de los muertos que esperan el fin de los tiempos?

La **Antropología semita**, que no preveía separación alguna entre alma y cuerpo y concebía la supervivencia sólo en términos de resurrección, hacía difícil la solución de este problema.

De hecho, no sólo los Padres de los siglos II y III, que siguen rechazando la doctrina de la inmortalidad del alma por su fondo dualista y panteísta, sino también la tradición Patristica siguiente, que la acepta cristianizándola, pasará muchos apuros para lograr responder a semejante pregunta.

La idea de un alma feliz sin el cuerpo, hasta bien entrada la Edad Media, se considerará opuesta a las afirmaciones bíblicas.

Los Padres de los siglos II y III como Justino, Irineo, Tertuliano entre otros, intentan salir de la dificultad imaginando una especie de **sheol** retocado, en el que buenos y malos reciben un premio o castigo inicial e imperfecto en espera del juicio final, después del cual solamente será plena y definitiva la retribución.

Sin embargo, reina la convicción de que los mártires ya han alcanzado el premio definitivo. En la tradición, como en la Biblia, el martirologio constituye el terreno en el que se desarrolla la Escatología.

Para responder a este problema se verán luego en la obligación de desdoblar las realidades escatológicas; algo así como hacia el milenarismo, pero sin situar como él en la tierra su primer momento.

Se desarrolla así la distinción entre el juicio **particular**, que sigue inmediatamente a la muerte, y el juicio **universal** al fin de los tiempos (Jerónimo, Juan Crisóstomo); aunque semejante desdoblamiento parece hacer superfluo el juicio final colectivo.

El tema del fuego sufre también un desdoblamiento: se comienza a distinguir entre un fuego eterno de condena, el infierno, y un fuego purificador (Orígenes, Clemente Alejandrino, Agustín, Gregorio Magno). Es así como nace la doctrina del purgatorio.

Los pelagianos comienzan también a plantear la cuestión de la suerte de los niños muertos sin el Bautismo, contemplando para ellos alguna posibilidad de salvación. A esta tesis se opone San Agustín, pues él considera que estos niños serán destinados a la condenación, aunque con una “pena levisima”

-La Escatología en la Edad Media:

- La vuelta a la apocalíptica entre los siglos VII-XI:

En Occidente, la inseguridad de la existencia durante los siglos VII-XI y la esperanza generalizada de un próximo fin suscita el relanzamiento de una apocalíptica compensatoria, revestida de vivos colores por una Literatura en la que domina el gusto por las exploraciones del más allá. Florecen nuevamente los oráculos sibilinos, con el anuncio de duros períodos de prueba, pero también de la venida de un príncipe justo; todo ello antes de la venida del anticristo y de la intervención de Cristo Juez. En España, en el siglo VII, el Comentario al Apocalipsis del monje Beato de Liébana contribuye a orientar un movimiento espiritual e iconográfico considerable

Estas ideas dejarán huellas patentes no sólo en la predicación, en la piedad popular (representaciones sagradas) y en la Liturgia de los difuntos, sino también en la Literatura (Divina Comedia) y en el Arte de los siglos sucesivos (Juicio universal, el paraíso, infierno y purgatorio, representados mediante la pintura, el arte de las vidrieras y las esculturas, desde Giotto a Miguel Ángel).

- Orientación individualista de los siglos XII-XIII:

A partir del siglo XII, la esperanza cristiana tiende también a perder el anterior colorido apocalíptico. Crece el interés por la Escatología intermedia y se acrecienta la devoción a las almas de los difuntos y a ganar indulgencias aplicables a ellas..

Según cuenta Le Goff en su libro El nacimiento del purgatorio, las causas próximas de esta vuelta al individualismo, guardan relación directa con tres factores culturales característicos de este siglo:

La afirmación de un primer viaje humanista, el paso de la mentalidad histórica a la metafísica y el empleo consiguiente de un esquema espacial en vez de temporal en la representación del más allá.

De todos modos hay que observar que la Teología medieval, aunque se interesa preferentemente por la Escatología intermedia, no hace perder de vista la Escatología final.

- La recuperación tomista de la unidad alma y cuerpo:

La adopción del anticlericalismo en la segunda mitad del siglo XII, lleva a atenuar el espiritualismo platónico que había dominado la tradición precedente, y a presentar una concepción del hombre que devuelve su dignidad al cuerpo, revalorizado como elemento constitutivo del hombre.

Este cambio antropológico, que alcanza su madurez con Tomás de Aquino no carecerá de consecuencias para la profundización de la Escatología. La resurrección del cuerpo y la renovación final de la creación vuelven a ocupar su puesto en el cuadro de la reflexión cristiana. Sin embargo se agudiza, al mismo tiempo, el problema de la retribución en el estado intermedio: Si el hombre no es solo cuerpo, sino alma y cuerpo, alma encarnada, ¿Cómo concebir la retribución (premio, castigo) mientras el alma esté separada del cuerpo? . Renacerá así la tendencia presente ya en la Patristica, a considerar las bienaventuranzas y el castigo anteriores a la resurrección como incompletos.

Incluso el Papa Juan XXIII, abrazará esta tesis, de la que sólo se retractará en el lecho de muerte. Dicha tesis es condenada por su secretario y sucesor Benedicto XII en la Bula dogmática **Benedictus Deus**, en la que se define que, inmediatamente después de la muerte, cada uno comienza la visión beatífica o el infierno verdadero y auténtico; garantizando así la existencia de una Escatología inmediata completa.

Las principales controversias de la Edad Media tienen por tema la Escatología individual. Las mismas declaraciones del Magisterio encajan en este cuadro, y se refieren a los estados finales: paraíso, retribución completa; esencia de la visión de Dios, limbo de los niños, relación entre la Escatología individual (en la que se centraba el verdadero interés general), y la Escatología final y colectiva, que sin embargo habla de retener por fe.

- El joaquinismo como milenarismo espiritualizado.

La desaparición del feudalismo y el nacimiento de un nuevo orden social: el **municipal** y **mercantil**, empieza a poner en crisis el ordenamiento clerical, favoreciendo una conciencia laical que tiende a trasladar el horizonte de la esperanza a la tierra. Dentro de ella se desarrolla también la impugnación de la institución eclesial.

Es significativo a este respecto el movimiento inspirado por el monje calabrés Joaquín de Fiore, que anunciaba el próximo advenimiento de una era del Espíritu Santo que supondría la superación del régimen eclesial e inauguraría la fase definitiva de la historia de la salvación.

Esta nueva versión espiritualizada del antiguo milenarismo, de una fuerte orientación crítica del presente y una visión apocalíptica del futuro, fascinará también al ala “espiritual “ del franciscanismo primitivo (que verá en Francisco al iniciador de una nueva época), y ejercerá en los siglos sucesivos.

En este horizonte se mueven los **hermanos del libre espíritu** y los **taboritas**, que se proponen realizar simbólicamente el milenio en comunidad anticipadora del nuevo estilo de vida.

En estos movimientos, la esperanza adquiere una fuerte carga reformadora del presente, que se puede interpretar como una primera reacción, todavía intraeclesial y dentro de los límites de la tolerancia institucional, contra la excesiva celestización de la esperanza.

Muy pronto se perfilará una reacción laica que tenderá a secularizar totalmente la esperanza, trasladándola del Reino de Dios al del hombre. Surgirán así las esperanzas laicas, económicas, políticas y culturales, que se constituirán en autónomas en relación con la esperanza cristiana

- La Escatología de la Edad Moderna:

El Humanismo y el Renacimiento marcan en Occidente una nueva era que se caracteriza por la crisis de la cristiandad medieval y más generalmente por la mentalidad religiosa, que está marcada por el sentido de impotencia del hombre frente a la naturaleza y a su destino, y por la necesidad de recurrir a Dios para solucionar sus problemas.

Los primeros éxitos de la ciencia y técnica alientan en el hombre una nueva percepción de sí mismo caracterizada por la confianza puesta en su capacidad. Desde Galileo y Descartes en adelante, el hombre se siente cada vez más el **artífice de su destino**.

El horizonte escatológico también se ve alterado, pues la esperanza en un futuro prometido y garantizado, se impone cada vez más a una concepción de la vida que apunta a un futuro construido por las manos del hombre.

- La secularización de la esperanza:

Ya a partir del siglo XIII se había iniciado cierto proceso de secularización de la esperanza que en los siglos siguientes adquiere una aceleración decisiva. Aunque se mantiene la concepción lineal del tiempo, la tendencia a un cumplimiento y la primacía del futuro, sin embargo, el horizonte se vuelve cada vez más secular hasta llegar, con la Ilustración, en una completa mundanización:

- Las categorías religiosas tradicionales son traducidas a categorías seculares

- La providencia divina se hace previsión humana

- La salvación escatológica se transforma en búsqueda del bienestar terreno

- La espera de un futuro celestial se convierte en compromiso por el progreso histórico

Nacen así las modernas y diversas utopías e ideologías del porvenir, desde la liberal-burguesa a las socialistas, marxistas y, más recientemente, la teoría crítica de la escuela de Frankfurt.

Ésta época se caracteriza por el optimismo y alta valoración positiva que adquiere la “**praxis**”, con la que se quiere construir el futuro como hecho colectivo.

La utopía se presenta como una **apocalíptica** secularizada. Se sitúa más allá de la realidad histórica; crea representaciones y las sitúa fuera del espacio común y de la temporalidad corriente. Pero su designio es iniciar una transformación de la historia realizada por el hombre, no por Dios

Con Tomás Moro, la utopía se convierte en una de las banderas de la modernidad. El término utopía indica la fuerza arrolladora de algo nuevo que aunque no tiene lugar (este es el sentido de la palabra), es la fuerza que mueve hacia la meta de un futuro ideal. El acento se coloca en un futuro colectivo, no en una esperanza celeste individual.

Las nuevas ideologías de la esperanza comparten una visión optimista de la historia como desarrollo, como progreso o camino evolutivo. Desde la Ilustración en adelante, la esperanza se apoya en esta confianza acrítica en el destino magnífico y progresivo de la humanidad.

Es característico de estas nuevas utopías e ideologías, la exigencia de superar el ámbito teórico para transformarse en praxis revolucionaria, o en todo caso, innovadora. Son frutos de esta orientación, la revolución francesa y la rusa.

- Las reacciones de la Teología:

Frente a estos ataques, el **liberalismo teológico** del siglo XIX, propone una interpretación modernizada de la Escatología cristiana en clave ética y simbólica, pero referida a la existencia terrena del hombre.

La Teología católica se mantiene en un primer momento, ajena al debate. Ante estas nuevas propuestas de esperanza, le faltó el coraje de la confrontación y diálogo, se limitó en general a un cómodo y contraproducente rechazo.

La Escolástica postridentina se pierde con frecuencia en cuestiones marginales y ficticias, confiadas en un futuro sin relación alguna con el presente histórico. Bajo el influjo de la Ilustración, la Teología moral impulsa a considerar la **Escatología en una función ética**, como una doctrina del premio o del castigo, para incitar al bien y disuadir del mal. Hubo un intento de renovación en la Escuela de Tubinga, pero con la neoescolástica vuelve a prevalecer una Escatología moralista y desligada de la historia, reducida a una especie de “física de las cosas últimas” (Congar)

El interés preferente sigue centrado en la Escatología individual, incluso la época postridentina ve desarrollarse una adecuada sensibilidad individualista apoyada especialmente en el tema de la muerte. Aparecen en este período los primeros tratados sobre el “arte del bien morir” como los de Belarmino y de Alfonso de Ligorio. El problema de la Escatología individual sigue provocando enfrentamientos entre la Teología católica y la protestante.

La reforma había arrancado precisamente de una polémica que estaba relacionada con la Escatología: las indulgencias por los difuntos. De la denuncia de evidentes abusos, Lutero pasa pronto, con la negación del purgatorio, a declarar carente de fundamento la práctica de las indulgencias. A continuación, muchos protestantes eliminarán toda forma de Escatología inmediata a favor de la Escatología final, rechazando, como extraña al pensamiento bíblico, la misma inmortalidad del alma.

-El despertar de la Escatología contemporánea:

La moderna secularización de la Escatología, reduciendo el futuro sólo al porvenir histórico, tiene en todo caso el mérito de haber recordado a la Teología de nuestros días el significado cristiano del compromiso por el futuro histórico, aunque ello no agote las expectativas del futuro escatológico.

- En el campo protestante: Escatología como Teología de la esperanza:

J. Moltmann, recogiendo los estímulos del marxismo crítico de E. Bloch, devuelve a la Escatología la dimensión de la historia y de su futuro, elaborando un proyecto teológico a la luz de la esperanza.

Según esta perspectiva, el tiempo cristiano por excelencia es el futuro, y la óptica decisiva para la Teología, para la interpretación de la Escritura y para la vida cristiana es la de la esperanza que se apoya en Cristo resucitado, anticipador de la nueva y definitiva condición del hombre y del mundo. Desde el principio hasta el final, y no sólo en su epílogo, el cristianismo es esperanza. La esperanza es la dimensión de la historia de la salvación.

- En el campo católico; Escatología como fermento de la práctica

En el campo católico el **modernismo** de principios de siglo denuncia el distanciamiento de la esperanza cristiana (por lo menos en su forma de presentación) de las esperanzas del hombre moderno.

Una respuesta a esta llamada al diálogo es la del **evolucionismo cristo-céntrico** de Teilhard de Chardin. Es un intento sugerente de integrar los conocimientos filosóficos y científicos sobre el futuro antropológico y cósmico en el movimiento de la esperanza cristiana.

Una cierta sensibilidad al diálogo con el marxismo, aparece también, después de los años cincuenta, en algunas Teologías progresistas católicas, y más recientemente, en la Teología política europea y en la Teología de la liberación latinoamericana y africana.

Por los años cincuenta se asiste a un cuestionamiento masivo del tratado de los manuales sobre los novísimos, iniciándose una renovación decidida de la exposición escatológica cuyo punto de partida va a ser una seria fundamentación bíblica de la misma. Los nombres de Y. M. Congar, H. U. von Baltasar y K. Rahner, serán decisivos para una renovación Cristocéntrica de la Escatología.

-Las orientaciones actuales:

La Escatología de nuestros días se distingue por su nueva vinculación a la historia y a la vida de la Iglesia, realizada en la óptica Cristocéntrica del Nuevo Testamento y en la perspectiva antropocéntrica de la cultura moderna. Así se va perfilando una Escatología Cristocéntrica, antropocéntrica, eclesial, histórica y cósmica.

- Dimensión Cristocéntrica:

El cristocentrismo confiere unidad y especificidad a la Escatología, eliminando el fragmentarismo y la cosificación en que había degenerado. Cristo resucitado es el **éschatos** realizado y el término de referencia de toda la tensión escatológica del hombre y del mundo. Él es el principio hermenéutico de todas las afirmaciones escatológicas (K. Rahner). Así pues, la Escatología no se puede comprender más que a partir de Cristo y de su función recapituladora de todas las cosas. La parusía no se ha de entender como un acontecimiento nuevo añadido a la resurrección de Cristo, sino como el despliegue definitivo de ésta humanidad y en el cosmos entero. En este sentido un teólogo actual, Nocke, dirá: “parusía no significa repetición de un suceso pasado, sino aumento y desbordamiento definitivo de la presencia de Cristo que ya es un hecho ahora”.

Cristo resucitado es el que revela plenamente nuestra salvación, la realiza a lo largo del curso de la historia y más allá de ella, ya que la salvación consiste fundamentalmente en “estar con Cristo” (Fil. 1, 23) por la acción del Espíritu Santo.

- Dimensión antropocéntrica:

La moderna perspectiva antropocéntrica elimina algunos equívocos de la Escatología de los manuales:

- La recuperación de la concepción unitaria del hombre lleva a superar el enfoque dualista que predominaba desde la época Patristica, enlazando con la perspectiva bíblica. La Escatología no se interesa únicamente por la salvación del alma, sino por la salvación total del hombre, alma y cuerpo; por la salvación de la persona en la integridad de sus relaciones: con Dios, con el prójimo y con el cosmos.

- Las realidades últimas no se conciben ya como una física o una topografía del futuro. Los novísimos no son cosas o lugares, sino **modos de ser** determinados por el encuentro con el Resucitado. Los mismos conceptos de premio o castigo tienden a pasar de categorías jurídicas a categorías antropológicas, expresando la situación que resulta de aceptar o de rechazar la salvación ofrecida por Cristo.

- Se supera la pretensión de encontrar en la Biblia una serie de informaciones reveladas sobre el fin del mundo y el más allá, prescindiendo del carácter propio de las afirmaciones relativas a la Escatología. En este sentido G. Greshake propone interpretar estas afirmaciones bíblicas como **“imágenes de esperanza”**.

- Dimensión eclesial:

La vuelta a las raíces bíblicas y la valoración de las antiguas intervenciones del Magisterio hasta el Concilio Lateranense IV, junto con la recuperación de la dimensión social de la existencia a instancias de la cultura moderna y realizada por la Eclesiología de comunión con el Vaticano II, han llevado también a recuperar la dimensión eclesial de la Escatología.

El capítulo VII de la Lumen Gentium, se detiene ampliamente en la índole lógica de la Iglesia peregrinante. Exhortándonos a dirigirnos hacia el cumplimiento final, pone en nuestras manos un saludable remedio contra las tentaciones de inmovilismo y conservadurismo que pueden introducirse en una Eclesiología demasiado centrada en la institución.

- Dimensión histórica y cósmica:

La dimensión histórica ha sido resaltada fundamentalmente por las modernas Teologías, que han planteado la exigencia de revisar la relación entre Escatología e historia, recuperando la conexión entre esperanzas históricas y esperanzas últimas. En este aspecto, las solicitudes de la cultura moderna coinciden sustancialmente con la visión bíblica, la cual, en la perspectiva del Reino de Dios, une tierra y cielo, historia y más allá, presente y futuro, Iglesia y mundo. La interpretación de la Escatología como **télos** (fin = meta) y sentido de la historia (y no como su acantonamiento y degradación) ha llevado entre otras cosas a la Teología, a interesarse más por el **éschaton** común que por los **éschata** entendidos individualmente.

Se perfila así una Escatología que se interesa decididamente por el curso de la historia, que ve el futuro como estímulo del presente, como impulso a comprometerse en la historia, no como tendencia a huir del mundo. De esta manera, el afán por la construcción de un mundo conforme con el proyecto de Dios (Reino de Dios) no se mira como simple condición para adquirir méritos ligados a las buenas intenciones y considerados como la única moneda de curso legal en la eternidad, sino como un auténtico valor teológico.

El futuro que promete la esperanza cristiana abarca la creación entera (Rm 8, 19-23). Esta dimensión ha sido evocada de forma eficaz por la obra de Teilhard de Chardin, que ha permitido pensar la relación entre el hombre, el cosmos y Cristo recapitulador.

- Las últimas intervenciones del Magisterio:

Las afirmaciones del Concilio Vaticano II sobre Escatología, son tratadas fundamentalmente en el capítulo VII de la Lumen Gentium, dando preferencia a la perspectiva eclesiológica, pero sin descuidar la referencia a los fundamentos de la doctrina tradicional recogida en clave bíblica y decididamente Cristocéntrica. Así pues dicho documento en el nº 48 habla de la índole escatológica de la Iglesia peregrinante y de su unión con la Iglesia celestial, manifestando el carácter escatológico de nuestra vocación ya en la tierra; en el nº 49, de la comunión de la Iglesia celestial con la Iglesia que peregrina; en el 50, de las relaciones entre la Iglesia peregrinante y la Iglesia celeste y en el 51, da algunas disposiciones pastorales sobre el culto correcto a los santos.

En cambio, la relación entre futuro intrahistórico y futuro trascendente, va a ser abordado por la Gaudium et Spes que en la línea de Teilhard de Chardin y de las teologías de las realidades terrenas, ve la tendencia humana y cósmica hacia el futuro como preparación a la irrupción de la segunda creación, irrupción realizada por la acción divina, que se sirve también de la cooperación humana.

El debate teológico reavivado también en el campo católico a propósito de la Escatología en el período posconciliar, como también la divulgación de algunas doctrinas consideradas no del todo seguras o pastoralmente inmaduras, ha llevado al Magisterio a intervenir, si bien en forma común (no solemne), reiterando algunas tesis de la Escatología tradicional para evitar la desorientación de los fieles en una materia tan delicada.

La solemne profesión de fe de Pablo VI en 1968, recuerda la distinción entre progreso humano y crecimiento del Reino, sin que esto suponga reducir el compromiso histórico de la Iglesia (nº 27). Habla de la resurrección final como reunión de las almas con sus cuerpos (nº 30) y de la Asunción de María como “**anticipación**” de la suerte futura de los justos.

El documento de la Congregación para la doctrina de la fe sobre algunas cuestiones relativas a la Escatología (cf. AAA 71, 1979, 939-943) tiene por objeto la doctrina sobre la vida eterna, o más exactamente, “lo que ocurre entre la muerte del cristiano y la resurrección universal”

Insiste en la subsistencia después de la muerte de un elemento espiritual; dotado de conciencia y de voluntad, de manera que subsiste el **yo humano**. Para designar este elemento, señala el documento, la Iglesia utiliza la palabra “**alma**”.

El documento reconoce el peligro de representaciones fantasiosas y arbitrarias, y anima a una hermenéutica equilibrada de las imágenes bíblicas. Afirma la necesidad de la fidelidad a la tradición, pero también la de intentar reformularla en un lenguaje nuevo. Hay que mantener dos puntos: **la continuidad fundamental**, por un lado, y la **ruptura radical**, por otro, entre el presente y el porvenir escatológico.

2.- La Escatología de ayer a hoy:

- El olvido de la Escatología:

En los manuales, el “**Tratado sobre los novísimos**” ocupaba el último lugar, y no sólo en orden de colocación era más tenida en cuenta por la piedad popular que por la Teología que acomplejada por las ironías de cierta cultura moderna, parecía considerarla, al menos provisionalmente, cerrada a cualquier restauración. Pero en el siglo XX no cesan los trabajos de restauración reapareciendo en sus sobrias líneas originales despojadas de las incrustaciones seculares que amenazaban con ocultar su verdadero diseño.

Después del debate sobre la importancia escatológica en la Revelación bíblica, y particularmente en la predicación de Jesús, se ha consolidado la convicción del **Éschaton** no es simplemente un tema junto a otro, sino que representa una óptica esencial de la Teología, de la Iglesia y de la vida cristiana.

- Del “De novissimis” a la Escatología:

Sin embargo, la mayoría de los teólogos, aunque consideran el **éschaton** como dimensión omnipresente de la Teología, estiman oportuno mantener el tratado, si bien cambiando su enfoque respecto al tradicional De novissimis, y proponiendo desplazar la atención de los ‘Éschata al éschaton.

De los “**éschata**” (los **Novísimos**)...

El tradicional manual presentaba algunas características discutibles:

- Proponía una exposición “apocalíptica”, centrada en el futuro trascendente poco apta para valorar la historia. El acento recaía más en el “todavía no” que en el “ya”
- No hacía ver el nexo entre futuro absoluto y futuro intramundano, entre esperanza cristiana y esperanzas humanas.
- Atendía preferentemente a la suerte de los individuos (individualismo), dejando a un lado las dimensiones comunitarias y cósmicas.
- Tendía a cosificar las realidades últimas
- Suponía un fondo cosmocéntrico más que antropocéntrico
- Se basaba en el esquema de los dos mundos: terreno/celeste, más acá/más allá, que no ayudaba gran cosa a comprender su conexión, confiada sólo al concepto de

retribución, y no contemplada en el cuadro del único Reino de Dios y de sus fases histórica y trascendente.

.... al “**éschaton**”

El nuevo tratado de la Escatología intenta superar estos límites:

- Privilegiando el aspecto profético (cumplimiento del proyecto de Dios) respecto al apocalíptico (destrucción de lo que se opone a ese proyecto).
- Subrayando la relación entre futuro absoluto y futuro histórico; entre esperanza última y esperanzas terrenas.
- Integrando en la óptica personalista las dimensiones individual, social y cósmica de cumplimiento
- Mirando las realidades últimas no como cosas colocadas en lugares ultraterrenos, sino como situaciones existenciales derivadas de la relación definitiva del hombre con Dios en Cristo.
- Relacionando presente y futuro histórico con la **esperanza trascendente en el marco del Reino de Dios, del “ser en Cristo”**

- La Escatología como dimensión general de la Teología

La adopción del término griego “**Escatología**” (tratado sobre las cosas últimas o finales) ha significado algo más que un mero cambio terminológico. Significó un importante viraje respecto a la procedencia teológica de los novísimos.

El concepto de **éschaton** evoca una concepción histórica, dinámica y tendencial del hombre, que es considerado más que en la índole estática de su ausencia (fotograma) en su dinamismo existencial (proyectarse más allá de sí mismo), en su hacerse histórico (filmado); con lo cual su ser se revela cabalmente no en su comienzo, sino en la conclusión de su caminar.

Así el **éschaton** indica no tanto el fin cuanto la finalidad; la meta a la que, según el proyecto de Dios, tiende todo acontecer histórico y cósmico. Por tanto, el **éschaton** no es algo añadido a las otras consideraciones teológicas, sino el **télos** (el fin) que las impregna a todas.

Reflexionado sobre este hecho, se ha llegado a considerar el **éschaton** como **una dimensión general de la Teología**, es decir, todas las verdades cristianas hacen referencia al cumplimiento final; y la Escatología como el tratado que estudia esa dimensión.

Pero previa a esta dimensión general de la Teología, la Escatología es vista hoy, como **dimensión de la Iglesia**, (siendo significativo lo que dice al respecto, la Lumen Gentium en el capítulo VII). Y de la vida cristiana. Esto supone, entre otras cosas, conjurar las tentaciones de inmovilismo y conservadurismo, adoptando una postura de peregrinación, conversión perenne, individual y comunitaria, personal e institucional.

Caminar con la mirada fija en la meta no significa, ser extraño a la realidad y salirse de la historia, sino vivirla en plenitud, con la conciencia de su significado último.

Aunque puede darse un modo alienante de entender la esperanza cristiana, haciendo del cielo una especie de desquite compensatorio por las frustraciones terrenas, no ha de hacer olvidar el significado auténtico de la esperanza cristiana en su capacidad de hacer fermentar la historia en la dirección del Reino, dando también al tiempo una densidad de eternidad.

De todo esto podemos resumir la evolución de la Escatología en tres etapas:

- **De los novísimos** las “postrimerías” más o menos yuxtapuestas a la existencia terrena) **a los éschata** (las realidades finales entendidas como cumplimiento)
- **De los éschata al éschaton** (Como dimensión global unificadora)
- **De éschaton al éschatos**, que se concreta en Cristo resucitado, primicia y anticipación del futuro definitivo del hombre, de la historia y del cosmos.

En esta perspectiva se sitúan las dos constituciones principales del Vaticano II: la Lumen Gentium, que lee la tensión escatológica de la Iglesia a la luz de una historia de la salvación polarizada por Cristo. Y Gaudium et Spes, que contempla únicamente el progreso humano y crecimiento del Reino; mostrando en el Resucitado al **éschaton** concreto; el sentido de todo el acontecer cósmico, histórico y humano, y motivando sobre esta base el compromiso mundano del creyente.

3.- La orientación antropológica y Cristológica:

- Del “éschaton” al “éschatos”:

La nueva orientación de la Escatología pone en relación el futuro del hombre con la esperanza en Dios.

En nuestros días, el cambio antropocéntrico de la cultura y la orientación Cristocéntrica de la Teología llevan a subrayar ante todo el significado antropológico y Cristológico de la Escatología.

La Escatología cristiana se presenta como reflexión sobre la suerte definitiva del hombre y de la creación entera, a la luz del Misterio Pascual, es decir, de la muerte y resurrección de Cristo. Visto así, se puede decir que la Escatología cristiana es el coronamiento de la Cristología y de la Antropología cristiana. Cristo es el **éschatos**, el contenido concreto de nuestra esperanza y la realización definitiva del hombre y de sus esperanzas.

Pero lamentablemente, también hay que decir que a veces, transcurrido el tiempo, se había ido descuidando el carácter Cristológico de la Escatología, reduciéndolas a una especie de física fantástica de las cosas últimas, a una discutible futurología metahistórica que era resultado más bien de la curiosidad que de la fe. Esta futurología no podía menos de sucumbir al enfrentarse con las ideologías y utopías modernas de la esperanza intramundana.

Esto explica la situación de malestar que padecía la Teología moderna a consecuencia de la Escatología y la aludida parálisis de esta disciplina. La Escatología renovada se ha liberado del influjo de una cultura cosmocéntrica que se había dejado sentir con fuerza en las representaciones de la esperanza cristiana, encasillándola en un discutible esquema espacial y favoreciendo su interpretación cosificada (las postrimerías)

Ahora, la Teología, sintonizando con el cambio antropológico cultural, tiende a reconsiderar las realidades escatológicas en términos más **existenciales, personales y comunitarios**. Ha comenzado a pensar los acontecimientos últimos, no tanto como tiempos y lugares, sino como cumplimiento, realizado o frustrado, de esperanza en el Dios personal que en Cristo llama al hombre a la comunión, y en la que alcanza el verdadero futuro del hombre.

B.- EL INTERÉS DE LA ESCATOLOGÍA CRISTIANA POR EL FUTURO TRASCENDENTE DEL HOMBRE NO LLEVA A LOS CRISTIANOS A IGNORAR SU COMPROMISO HISTÓRICO A FAVOR DE UN MUNDO MEJOR:

1.- Los problemas de fondo:

- La tensión entre el “ya” y el “todavía no”:

Hay que hacer una distinción entre las preferencias legítimas de acentuar uno de los dos aspectos de la esperanza y la legítima absorción de uno de ellos por el otro.

Se ha dado un beneficioso debate entre **los escatologistas y los encarnacionistas**, los primeros, subrayan el “todavía no”, y por tanto la precariedad de las realizaciones históricas del Reino de Dios y de las anticipaciones temporales de su cumplimiento; los segundos, en cambio, son los que en las diversas teologías de las realidades terrenas llamaban la atención sobre el “ya” de un Reino y de una esperanza que obra en la historia, si bien aguarda su pleno cumplimiento más allá del tiempo.

Un ejemplo de absorción del “todavía no” en el “ya”, lo podemos contemplar en el intento de R. Bultmann de reducir la Escatología a simple dimensión existencial de la fe, con una consiguiente y grave irrelevancia de la esperanza privada de su espacio connatural, el futuro. Esta postura además de no explicar nada, se apoya en una discutible antropología que diluye la historia concreta del hombre en una historicidad abstracta de la existencia, descuidando la fuerza polarizadora del futuro y conduciendo a una drástica privatización de la esperanza cristiana.

- La relación entre futuro histórico y futuro absoluto:

La Escatología cristiana no puede pensar el futuro absoluto al margen del futuro histórico.

La Escatología cristiana se interesa por el futuro absoluto o trascendente del hombre y de toda la creación. Pero, ¿Qué relación dice ese futuro al presente histórico o al futuro que se gesta en el presente? De no aclararse esta relación, el futuro escatológico, se puede ver desacreditado, con facilidad, como utopía o evasión alienante de la realidad. Sobre este particular hay que hacer algunas precisiones.

Desde el punto de vista cristiano, el futuro escatológico:

* no puede ser ajeno al presente y a las esperanzas intramundanas;

* no puede reducirse sólo al futuro intramundano.

- La impugnación de las futurologías secularistas:

La secularización del **éschaton** es consecuencia, desde el punto de vista de la historia de las ideas, de una reducción imanentista de la esperanza bíblica. En la base de las varias escatologías seculares del progreso, del desarrollo, de la evolución,... encontramos una concepción lineal de la historia (una historia orientada al futuro, a lo nuevo, a lo mejor); concepción típica de la Revelación bíblica, que se distancia decididamente de la concepción cíclica del mundo griego y de las otras religiones. Estas escatologías también se alejan de las bíblicas porque rechazan el principio de la trascendencia, sustituyendo el ámbito del Reino de Dios por el del hombre.

La fe de la Ilustración en el progreso, que sigue a la conversión del Reino de Dios en el del hombre, se presenta como reducción laica de una Escatología cristiana considerada alineante. Ya Kant soñaba con un avance imparable de la humanidad, no sólo en el plano del pensamiento, del arte y de la técnica, sino también en el terreno ético. Dicha convicción es ampliamente asumida por las filosofías de la historia de cuño idealistas. Pero fue Marx quien intentó traducir ese convencimiento en una ciencia sobre el devenir histórico. Si en el pasado se creyó que la llave del conocimiento histórico esta en posesión de Dios, ahora Marx pone esa llave en manos del hombre.

- Insuficiencia de las utopías seculares del progreso:

Las Escatología cristiana asume el reto de las escatologías seculares, pero apunta más allá de las mismas.

La fe cristiana rechaza semejantes conversiones en utopías seculares del progreso, no sólo por los supuestos en los cuales se apoyan como: racionalismo, materialismo, immanentismo, sino además por las lagunas que presentan en el mismo plano histórico.

El futuro que prometen no está al alcance de todos los hombres. Se pide a la generación presente que se sacrifiquen por una humanidad ideal de la que no se posee ninguna seria garantía y que, incluso en caso de realizarse, no justificaría semejante sacrificio.

Estas **escatologías seculares** no son capaces de compaginar los intereses del individuo con los de la colectividad. El individuo es inmolado a la especie y reducido a mero material de construcción de una humanidad futura.

Pero hay que reconocer que estas futurologías han estimulado a la Teología cristiana a profundizar la relación entre esperanza última y esperanzas históricas. Además, hemos de evitar la fácil tentación de criticar estas posturas partiendo de sus fracasos. Nuestra crítica se ha de hacer, por el contrario, en nombre de una esperanza mejor y mayor que la ofrecida por ellas.

La esperanza cristiana hace coincidir la meta de los individuos con la de la humanidad entera. No sacrifica la persona a la especie, ni el presente al mañana. Es a la vez personal y universal. Las distintas escatologías intramundanas fracasan inevitablemente frente a la muerte, acontecimiento que trae en jaque a todo serio optimismo. Para ellas es insoluble el enigma Escatología individual / Escatología colectiva.

- Escatología como Teología de la esperanza:

La Escatología actual se siente interpelada por la cultura laica a dar razón de la esperanza cristiana y a tratar de responder a la acusación de olvidar este mundo. Las respuestas aducidas han sido varias. Las modernas **teologías de la esperanza** intentan elaborar el nexo entre futuro intramundano y esperanza cristiana, enfrentándose así a las críticas que ven la Escatología cristiana, en clave de **alineación** o de evasión del compromiso histórico. Las posturas de estas teologías son muy variadas; oscilan entre el entusiasmo por la evolución (diversos teólogos se han mostrado sensibles a la tesis del Cristo omega de la creación, propuesta por Teilhard de Chardin); el compromiso por el futuro histórico (entendido como expresión o edificación anticipada, si bien parcial, del futuro absoluto) y los avisos apocalípticos de quienes, en contraste con un excesivo optimismo humanista, llaman la atención sobre las fuerzas destructoras que actúan en la historia y que invitan a mantener vigilante el sentido de la responsabilidad frente al futuro trascendente.

2.- El lenguaje de la Escatología:

- Lenguaje simbólico:

El lenguaje recibe su significado de la experiencia. Por eso la Escatología sólo puede hablar del futuro partiendo del presente, y de lo desconocido desde lo que nos es conocido. También es verdad que una de las características fundamentales de la experiencia humana es su capacidad de autotranscenderse, pues de no ser así, sería imposible todo progreso, toda superación del presente y toda construcción de un futuro nuevo. Esta capacidad de autotranscenderse se refleja también en el lenguaje, destacándose sobre todo en el **lenguaje simbólico** que constituye el modo expresivo más afín al mensaje escatológico justamente por su adhesión a la experiencia y por su aptitud para captar la referencia a horizontes estimulantes más vastos. En efecto, en la Escritura las afirmaciones escatológicas usan profusamente el lenguaje simbólico, que ofrece la ventaja de conservar el carácter inefable del **éschaton**, presentado generalmente con el ropaje multicolor de imágenes de esperanza.

- La imagen:

El lenguaje más afín a la esperanza es la **imagen, sugestiva y abierta a nuevos significados**; y no el concepto, que tiende a definir y encerrar la experiencia dentro de límites más precisos y de contornos más nítidos, pero también más angostos. Estas observaciones son de una evidente importancia para la **Escatología**, que se ocupa del **futuro absoluto o trascendente** del hombre.

- Analogía:

Como en todo discurso teológico sobre la trascendencia, la Escatología, que se mueve en la tensión del “ya” y el “todavía no”, entre experiencia actual y aperturas a nuevos horizontes de experiencias, debe recurrir a la **doble vía de la afirmación y la negación**. La **vía affirmationis** se vale de la continuidad entre lo conocido y lo desconocido, entre experiencias actuales y esperanzas futuras, moviéndose en el terreno de la **analogía** o semejanza en la diversidad. Así, la Escritura se sirve de las experiencias terrenas de felicidad y dolor para anunciar el premio y el castigo eternos. El cristianismo ofrece un sólido fundamento en la figura de Cristo. En la Encarnación, lo eterno se hace temporal, Dios se hace hombre, el presente se hace revelación del futuro. La **vía negationis** recurre a la diversidad, a la novedad, a la discontinuidad que caracteriza el cumplimiento de la esperanza cristiana. El lenguaje de la apocalíptica prefiere este lenguaje, apoyándose en el supuesto de una total oposición entre el mundo presente y el mundo futuro.

Este modo de considerar lo **novum** no está exento de peligros. Al concebir el **éschaton** como una realidad preexistente sólo en las manos de Dios, tiende a describirlo como una realidad bien definida en todos los aspectos. La Escatología se convierte en una especie de Geografía del más allá o una “física de los fines últimos (Congar); se la entiende como una especie de reportaje o crónica anticipada de las postrimerías, suscita la curiosidad, la manía de calcular el momento del fin, etc. En una palabra, se pierde el sentido del Misterio y de los límites de nuestro conocimiento del futuro trascendente.

Por eso es menester recurrir simultáneamente a las dos vías, considerando al **símbolo** como la mediación propia del discurso escatológico

3.- Una esoteranza que polariza la vida:

- Un camino a recorrer...

Una de las imágenes más frecuentes en la Biblia, la Teología, la catequesis y la pastoral, es la de **ponerse en camino**, la cual expresa un aspecto especial de la vida en general y en particular de la vida de fe y de la Iglesia (Iglesia peregrina). La falta de experiencia itinerante supone quedarse estancado, pérdida del dinamismo vital, tanto en el creyente particular como en la Iglesia.

En la perspectiva cristiana la clave de este recorrido la ofrece el **Misterio Pascual**, que indica la situación de paso de este mundo al Padre y la meta ya alcanzada, anticipada para nosotros en Cristo resucitado. Se trata de un viaje a la luz inicial de la fe y de la esperanza.

La tentación más frecuente en nuestra época secularizada es la de fijarse de tal modo en el camino que se pierda de vista la meta. También en la Iglesia y en la vida cristiana es posible ceder a la tentación de Marta (Jesús alaba a María por haber escogido la mejor parte, y nadie se la quitará (Lc 10, 41-42), a un cierto activismo eficiente deudor de una errónea comprensión de la expresión “Dios tiene necesidad de los hombres”. La oración y contemplación son necesarias para mantener despierta en nosotros la percepción de la meta.

- Pero no de cualquier modo

Otra tentación muy frecuente en el pasado, era concentrarse de tal forma en la meta que el camino perdía su importancia. La espiritualidad monástica de la huida del mundo, entendida sobre el fondo platónico del menosprecio de las realidades materiales y terrestres, terminaba realmente desestimando la creación y privando de parte de su carácter concreto a ñla salvación, que no actúa en la estratosfera de un “sobrenatural” mal entendido, sino en lo concreto de la creación.. Hoy en día también cedemos a esta tentación, en medio de nuestras grandes metrópolis, cuando nos encerramos dentro de nosotros mismos o de nuestras comunidades, sin prestar atención a las llamadas de ayuda material y espiritual que llegan de todas partes.

Nuestra fe no nos invita a la huida, sino todo lo contrario, al gozoso compromiso en el mundo. Compromiso que no nos hace extraños a las esperanzas y a las auténticas conquistas de los hombres, sino que invita a compartir cuanto de positivo haya podido conseguir al hombre. En este sentido el texto de Pablo a los Filipenses (4, 4-8), se puede considerar la **carta magna** del humanismo cristiano que se rige por una espiritualidad escatológica que permite gustar por anticipado lo eterno en el tiempo; que también invita a caminar por valles tenebrosos con la mirada puesta en la cima; que procura atravesar los túneles más oscuros gracias a los ojos de la fe iluminados por Dios; que nos empuja a celebrar a Dios en la caducidad del mundo:

“Estad siempre alegres en el Señor; os lo repito, estad alegres. Que todo el mundo os conozca por vuestra bondad. El Señor está cerca. Que nada os angustie; al contrario, en cualquier situación presentad vuestros deseos a Dios orando, suplicando y dando gracias. Y la paz de Dios, que supera cualquier razonamiento, guardará vuestros corazones y

vuestros pensamientos por medio de Cristo Jesús. Por último, hermanos, tomad en consideración todo lo que hay de verdadero, de noble, de justo, de limpio, de amable, de laudable, de virtuoso y de encomiable”

- ... con el espíritu de las Bienaventuranzas

El significado escatológico del “santo viaje” que el creyente, tanto particular como eclesialmente, está llamado a realizar en este mundo, se resuelve en la aparente paradoja de las **bienaventuranzas evangélicas**. Esta paradoja, que siempre ha existido, hoy parece resaltar más que nunca por los mensajes que la sociedad de bienestar trasmite a sus ciudadanos. Esta sociedad proclama dichosos a los ricos, a los poderosos, a los que gozan, a los afortunados, a los astutos, a los que se ensalzan y tienen éxitos. Es el triunfo de **la lógica del egoísmo**. Frente a esta lógica propone **la lógica del Reino**, donde son dichosos los pobres, los afligidos, los perseguidos, los mansos, los misericordiosos, los puros de corazón, los que trabajan por la paz. (Mt 5, 1-12; Lc 6, 20-26).

Vivir las bienaventuranzas no significa de ninguna manera huir de la historia, sino invertir su lógica, abrir nuevos caminos, demostrando que es posible una historia basada en el amor que, a ejemplo de Cristo, no se rinde ni cede a compromisos con el pecado (en este contexto es donde se puede hablar de una bienaventuranza de los perseguidos, de los que lloran).

4.- Una esperanza que da sentido a la historia:

La Escatología cristiana indica una meta que trasciende la historia, pero es a la vez tiempo inmanente a ella como **télos** suyo providencial. Esta convicción está implícita en la doctrina bíblica de la creación y de la historia, orientadas a un cumplimiento querido y garantizado por Dios; pero de un Dios que solicita la cooperación de sus criaturas. La concepción lineal y teleológica del tiempo, subyacente a toda la Revelación, encuentra su modo de expresión en los textos neotestamentarios en los cuales se anuncia el cristocentrismo de toda la creación: Jn 1, 1ss; Col 1, 15-21, Ef. 1, 1-10; Heb 1, 1ss.

- Cristo: punto Omega de la evolución:

Esta perspectiva, recogida por Irineo bajo la óptica de la recapitulación de todas las cosas en Cristo en el marco de **una cosmovisión estática**, ha sido replanteada en el siglo XX, por la obra de Teilhard de Chardin. Su **cosmovisión evolutiva**, a la vez que nos presenta a Cristo como el **punto Omega** hacia el que converge la creación, nos recuerda la fecundidad histórica de la tendencia escatológica. El estudio de esta visión se concentra más en el futuro que en el pasado.

A la pregunta ¿A dónde va el universo?, Teilhard de Chardin responde esbozando las grandes etapas de un camino evolutivo (hilogénesis, biogénesis, antropogénesis, cristogénesis), guiado por la ley de progresiva complejidad de las estructuras (es la cara externa de la evolución) y por el correspondiente crecimiento de la conciencia o espiritualización (cara interna). Este camino, aunque pueda parecer casual, visto desde abajo, en la perspectiva de la fe, ha de ser comprendido como la polarización coherente de la creación hacia Cristo-Omega, cumplimiento trascendente e inmanente a la vez, de la creación. En este camino la humanidad, repitiendo la dinámica de las precedentes fases evolutivas, superado el momento de la “individualización” (el modelo egocéntrico, reflejado en la práctica y en las ideologías individualistas), está destinada a entrar en una fase de **convergencia o superhominización**; fase en la que el hombre sentirá que puede realizarse no ya en la lucha, sino en la comunión con los otros. Se perfila así una humanidad que verá caer las barreras del sexo, nacionalidad, raza, etc. , erigidas en la fase precedente y que comenzará a comprender la fecundidad histórica del amor. El modelo de esta nueva humanidad es **Cristo**, el hombre que se realizó en la total

donación al Padre y a los hermanos. **La cristogénesis** es justamente la génesis de esta nueva humanidad cristiforme.

El futuro del hombre y del mundo, ya está trazado en Cristo resucitado, que descubre el sentido de nuestro ayer, de nuestro hoy y de nuestro mañana. En esta cosmovisión, Teilhard, encuentra natural unir creación y salvación, naturaleza y gracia, mundo e Iglesia, fe y razón, acción y contemplación, amor a la tierra y amor al cielo, compromiso en el mundo (trabajo, ciencia, técnica, arte...) y compromiso por el Reino. El núcleo del humanismo crístico de Teilhard, es el de una religión de la tierra y de la vida que transfigura la realidad y que transforma la conciencia humana en un éxtasis ante lo divino, ambiente omnipresente.

5.- Una esperanza que urge al compromiso terreno:

La cosmovisión de Teilhard, con su optimismo cristocéntrico, representa una aportación estimulante para superar la tradicional (al menos en Occidente) interpretación hamartiocéntrica (centrada en el pecado), y por tanto pesimista, de la condición humana. Interpretación que, además de constituir un notable obstáculo para el diálogo con la cultura moderna, pues ésta presenta como dogma la confianza del hombre en sí mismo, es injusta con la antropología bíblica cuyo punto de partida no es el pecado como dato fundamental, sino la creación entendida como llamada al diálogo con Dios, es decir, a la salvación.

- El valor escatológico:

Será justamente la referencia a la creación en su relación con la salvación lo que haga de fundamento, desde la última guerra mundial, a las diversas teologías de las realidades terrenas (trabajo, ciencia, técnica, arte, cultura, materia, ecología, sexualidad, juego, tiempo libre,...); Teologías que tienden a justificar el compromiso histórico del cristiano en una perspectiva Cristocéntrica que une coherentemente creación y salvación histórica y escatológica.

En esta perspectiva han surgido las diversas Teologías de la actividad humana, de la secularización, Teologías políticas, de la liberación, de la esperanza,...

Es mérito de estas Teologías, haber superado la concepción puramente instrumental dominante en el pasado: las realidades terrenas, cuando no constituían un peligro para la salvación del alma, tenían un significado meramente instrumental.

Uno de los primeros frutos fue el Decreto sobre el apostolado de los laicos del Vaticano II: “**Apostolicam Actuositatem**”, en el que se puede leer: “todo lo constituye el orden temporal: bienes de la vida y de la familia, la cultura, la economía, las artes y las profesiones, las instituciones de la comunidad política, las relaciones internacionales y otras realidades semejantes, así como su evolución y progreso, no son solamente medios para el fin último del hombre, sino que tienen, además, un valor propio puesto por Dios en ellos”.

- Escatologismo y Encarnacionismo:

Era inevitable que el desplazamiento del péndulo teológico desde el pesimismo hamartiocéntrico al optimismo cristocéntrico provocase algunos excesos en los pioneros del cambio, y la reacción crítica de los defensores del enfoque precedente. Por eso, durante algún tiempo, se ha mantenido una útil polémica clarificadora bajo las banderas del **Escatologismo** (Aubert, Bouyer, Daniélou,...), que subrayaba la homogeneidad entre los esfuerzos del hombre y la salvación que viene de Dios y, por tanto, la irrelevancia de las realizaciones humanas para la edificación del Reino; y del **Encarnacionismo** (Thils, Chenu, Congar,...), que sostenía la tesis opuesta: Las realizaciones humanas participan en la formación del Reino de los cielos y se establece una relación entre el obrar actual humano y el mundo futuro.

La Gaudium et Spes además del citado decreto sobre el apostolado de los laicos, optará resueltamente por la tesis encarnacionista.

6.- Una esperanza que compromete a la Iglesia en el mundo por el Reino:

El significado escatológico del compromiso histórico con su problemática respectiva se perfila sobre la compleja relación entre Iglesia, mundo y Reino.

Una correcta correlación de los mismos pone de manifiesto no sólo el carácter misionero de la Iglesia, sino también su vocación a trabajar por el futuro del mundo desde la perspectiva del Reino.

- El Reino como horizonte escatológico de la Iglesia y del mundo:

La Iglesia anticipa el Reino en medio del mundo. La Iglesia es sacramento y primicia del Reino, afirma el Concilio Vaticano II en Lumen Gentium 5, asegurando así la unidad y la distinción entre ambas realidades. La Iglesia es la realización anticipadora y sacramental del Reino de Dios en el mundo. Por tanto, el mundo hay que verlo como el espacio donde el Reino se hace realidad histórica. La Iglesia es Ella Misma mundo; la parte del mundo “conscientemente cristificada”, como se expresaba Teilhard de Chardin. La abolición de la diferencia entre la Iglesia y el Reino, puede llevar al humanismo eclesiocéntrico, al integrista, al inmovilismo, al tradicionalismo, a la confusión entre lo humano y lo divino, entre lo eterno y lo histórico. No menos peligroso resulta el debilitamiento de la distinción entre Iglesia y mundo que conduce a la mundanización de la Iglesia, al temporalismo, al secularismo, a la competencia por el poder con las cifras de este mundo.

En efecto, una Iglesia centrada en sí misma y sin relación con el mundo y el Reino de Dios acarrea todos los males del **eclesiocentrismo**: aislamiento, esterilidad histórica, falta de compromiso histórico, sobrenaturalismo, además de aquellos que se derivan del **monofisismo Eclesiológico**.

- Trascendencia e inmanencia del Reino:

El modo de entender la relación de la Iglesia con el Reino, siempre ha suscitado en Ella, decisiones y actitudes que afectan a su relación con el mundo.

Cuando se acentúa unilateralmente la trascendencia del Reino, como en el Escatologismo, se tiende a separar la Iglesia del mundo, refugiándose en la pura contemplación y en la espera del Reino que vendrá.

Cuando se subraya la inmanencia del Reino, como en cierto encarnacionismo unilateral, haciendo coincidir el Reino con la Iglesia, se tiende a una visión eclesicéntrica del Evangelio y de la historia y a una intervención triunfalista de la Iglesia en los asuntos del mundo. Además la identificación de la Iglesia con el Reino impide a Esta descubrir todos los demás signos del Reino que se manifiestan en el mundo, tanto en las otras religiones como en los diversos sectores de la historia.

Cuando se tienen simultáneamente presentes la trascendencia e inmanencia del Reino y se considera a la Iglesia como el signo y sacramento del Reino en el mundo, como su germen y semilla arrojada en la tierra, llamada toda Ella a participar en el crecimiento del Reino, se mira entonces el mundo como lugar de salvación, no como enemigo. Se encamina al mundo para anunciar y llevar la salvación, a la que está originariamente destinado por Dios, aunque sea víctima del pecado. Pero al mismo tiempo, debido precisamente a esta presencia del mal y del pecado, se ejerce una función crítica de la Iglesia frente al mundo. La fe en la trascendencia del Reino debe impedir por parte de la Iglesia cualquier forma de adhesión acrítica a las ideologías mundanas.

- La Iglesia y el mundo:

La relación Iglesia-mundo, está rodeada de prejuicios mutuos.

La noción de mundo es bastante ambigua porque entraña dos referencias opuestas: la creación, elemento positivo y el pecado, elemento negativo. La Biblia señala esta ambigüedad al hablar del mundo, tanto en referencia a la creación como al pecado. Para relacionar ambos aspectos puede decirse que el mundo es la creación caída, necesitada de redención y de un cumplimiento escatológico.

La época prenicena une a la visión sustancialmente positiva del mundo, como creación modelada por el **Lógos** (Justino) y ordenada a Cristo (Ireneo), la calificación negativa del mundo socio-político, que persigue a los cristianos.

La Era constantiniana es testigo de una primera alianza entre Iglesia y mundo, pero sin perder el sentido de la ambigüedad del mundo, lo que es evidente sobre todo en el **monaquismo**. No obstante, a partir de esta época se perfila el peligro de **una mundanización de la Iglesia**.

La Edad Media, simplificando la perspectiva agustiniana de la ciudad de Dios, tiende a identificar sin reservas la Iglesia con el Reino, considerándola como única madre y maestra del mundo. Así, en la Iglesia, el mundo es la “ciudad del maligno”. Por lo demás, en este período si se exceptúa el mundo islámico, considerado como diabólico y enemigo, no existe un mundo exterior opuesto a la Iglesia.

La dicotomía se desplaza entonces al interior de la **societas cristiana**, al conflicto entre autoridad religiosa y autoridad civil: el problema de la relación entre ambos poderes. La problemática teológica más radical de la relación entre Iglesia y mundo se reduce a una controversia jurídica.

En este clima se tiende a acentuar la distinción entre Iglesia docente e Iglesia discente y entre **clérigos y laicos**, según la tesis del jurista Graciano de los **duo genera christianorum**. Hay dos órdenes de cristianos: los clérigos, llamados a gobernar y enseñar, y los laicos, llamados a obedecer y a aprender.

La época moderna, con el proceso de secularización, desactiva el antagonismo entre los poderes, religiosos, y civil, volviéndose, al mismo tiempo, problemática, la situación del laicado en el ámbito estrictamente intraeclesial.

El fin de la postura reticente de la Iglesia frente a la sociedad civil, la valoración positiva que se tiene del mundo desde la perspectiva del Reino de Dios, así como la recuperación de la dignidad y misión del laico en la Iglesia, son ya una realidad en nuestros días.

El Vaticano II parte en la *Gaudium et Spes* del concepto del mundo como creación que, a pesar del pecado que hay en ella, está destinada a su realización en Cristo. Será la Iglesia la que como semilla del Reino (que abarca la Iglesia y el mundo) actúe en el mundo anunciando a Cristo con palabras y hechos.

7.- La esperanza escatológica en el Concilio Vaticano II:

El Vaticano II aborda el tema de la tensión escatológica de la Iglesia en sus dos constituciones dogmáticas fundamentales *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*, reflejándose en ellas la insuprimible dialéctica entre el “todavía no”, subrayado la primera y el “ya”, acentuado en la segunda.

- La “Lumen Gentium” y el acento en la meta trascendente:

La Iglesia como camino hacia el Reino de Dios.

La Eclesiología de comunión de la *Lumen Gentium*, obliga a superar el modelo institucional que, entre otras cosas, no facilitaba una correcta valoración de la tensión escatológica, confinada en la esfera personal, sin involucrar adecuadamente la esfera institucional. De este modo, era el creyente particular necesitado de continua conversión, no la institución, que tendía así a mantenerse en un cierto inmovilismo conservador.

En cambio, el viaje escatológico del Vaticano II, induce a considerar a toda la Iglesia, incluso en su aspecto institucional, en **statu vitae**, en continua peregrinación hacia la

meta. Meta (Cristo resucitado) que es a la vez inmanente y trascendente, presente y futura.

La Iglesia es considerada entonces no ya como intocable monumento del Reino de Dios, sino como su **sacramento histórico**, como realidad en camino hacia una plenitud que sólo ha sido alcanzada en Cristo, su Cabeza. En cuanto parte del mundo, consciente de su implicación en el Misterio de la salvación realizada por Cristo, la Iglesia se siente perennemente **misionera** no sólo en el mundo no cristiano, sino también hacia Ella Misma, hacia su interior. Una Iglesia perennemente necesitada de conversión (Ecclesia semper reformanda), con independencia del nombre que se dé: actualización, cambio, vuelta a los orígenes, etc.

En la Lumen Gentium, la óptica escatológica sigue siendo estrictamente religiosa y ordenada a la trascendencia; la atención está dirigida más a la meta que al camino; y si mira a un camino, se trata del ascético o, en todo caso, religioso. De ahí las afirmaciones principales:

Existe una comunión real entre la Iglesia terrestre y la celeste. (c. VII); la profesión de los consejos evangélicos es preparación y signo de la vida futura (c. VI); a la jerarquía le incumbe guiar a los hombres hacia la patria celestial (c. III); la Liturgia anticipa el futuro definitivo.

La referencia a la común vocación a la santidad (c. V) y la indicación de María como tipo y modelo de la Iglesia (c. VIII) amplían, no obstante, la perspectiva escatológica a todos los creyentes, si bien preferentemente en la óptica del “todavía no”. No hay que olvidar además el c. IV sobre la función de los laicos en la Iglesia, donde se alude al significado del compromiso secular en función (¿o sólo en espera?) de la parusía, perspectiva que desarrollará la Gaudium et Spes.

- La “Gaudium et Spes” y el acento en el camino: compromiso histórico y construcción del Reino:

La Iglesia colabora en la construcción del mundo desde la perspectiva del Reino de Dios.

El Vaticano II completa la perspectiva de la Lumen Gentium con la doctrina expuesta en la primera parte de la Gaudium et Spes, donde encuentra eco autorizado el esfuerzo de buena parte de la Teología reciente de las realidades terrenas por unir creación y salvación, naturaleza y gracia, esfuerzo histórico y esfuerzo ascético, en la perspectiva unificadora del Reino. La doctrina de esta constitución, es afirmar decididamente la unidad del designio de Dios sobre el hombre y sobre la historia religiosa y profana, es consecuencia del intento esforzado y estimulante de insertar a la Iglesia en la labor de crecimiento del mundo, en el que vive y del que forma parte e implicándose en sus problemas.

La Gaudium et Spes, concluye el capítulo sobre la actividad humana en el universo (c. 3); con un párrafo sobre “tierra nueva y cielo nuevo” (nº 39) en el que con gran claridad, se ponen en relación los esfuerzos por un mundo intramundano y los contenidos de la esperanza escatológica, subrayando la dialéctica entre continuidad (o no-identidad) entre el futuro histórico y el definitivo.

Por un lado, el texto advierte **continuidad** y correspondencia: quedará no sólo el amor, sino todo lo que es fruto del mismo. Los elementos de crecimiento de la familia humana y la intensificación de relaciones y acuerdos internacionales “ofrece una cierta prefiguración que permite vislumbrar un mundo nuevo”, el mundo futuro, objeto de la esperanza cristiana. Los frutos de nuestros esfuerzos auténticamente constructivos no sólo serán resarcidos por Dios como prueba de nuestra buena voluntad, sino que los encontraremos en el Reino de Dios una vez alcanzado su cumplimiento.

Pero al mismo tiempo, el documento subraya la **discontinuidad**, la figura de este mundo pasa. El hombre podría ganar todo el mundo y perderse él mismo. El progreso terreno puede ser asumido en la realización del Reino de Dios, pero no se identifica con él.

Hay una diferencia entre las utopías sociales y políticas seculares y la esperanza cristiana. Las primeras esperan un hombre nuevo y una tierra nueva como resultado de luchas y procesos sociales y políticos, como fruto exclusivo del esfuerzo humano. En cambio, la segunda espera la plena realización de la humanidad con la intervención del poder transformador de Dios, aunque ese poder puede valerse de la colaboración humana. Por eso, la esperanza cristiana es fuente de proyectos históricos críticos y constructivos, sin identificarse con los simples productos de la historia. Esa esperanza mantiene a la Iglesia alejada tanto de un ingenuo en el progreso como de la indiferencia frente al desarrollo social y al trabajo por la justicia, la paz y la liberación del hombre.

Considerando la creación como primera revelación de Dios, la *Gaudium et Spes*, estimula todos aquellos esfuerzos que lleva a cabo el hombre para conocer la naturaleza y humanizarla, ofreciendo así una clave de valoración positiva, y a la vez crítica, de la cultura, de la ciencia y de todas las conquistas auténticas del progreso, pero sin olvidar las sombras que el pecado proyecta sobre ellas.

Se abre así espacio para un fructífero diálogo entre fe y cultura, sentando las bases para un compromiso de promoción humana que convoca a todos los hombres de buena voluntad. Desde esta nueva realidad se ha abierto en el posconcilio un fecundo debate sobre el papel del laico en la Iglesia y sobre todo la espiritualidad del cristiano comprometido en el mundo.

En resumen, “La esperanza escatológica cristiana representa un justo medio entre dos extremos: el espiritualismo dualista, para el cual el mundo es malo y debe ser destruido, y el espiritualismo monista, que ve en el cosmos una fuente de progreso permanente e immanente y sueña con una humanidad prometeica, capaz de llegar por sí misma al vértice de su consumación. Frente a la tesis espiritualista, el cristiano cree que el mundo y el progreso no están consagrados a la destrucción, sino a una última y única promoción. Frente a la utopía del progreso indefinido, el cristiano sostiene que la consumación supera las virtualidades inmanentes, no viene ni por evolución técnica ni por revolución social; es un don de Dios” (J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, BAC, MADRID 1996, 192.)

8.-Los laicos y el compromiso terreno:

El compromiso histórico es el carácter propio y secular de los laicos.

La perspectiva escatológica del Vaticano compromete a toda la Iglesia: Clero, religiosos y laicos, en la edificación del Reino de Dios ya en este mundo.

En el pasado y durante muchos siglos, el acento en la trascendencia del Reino llevó a dar la preferencia en la espiritualidad eclesial **al modelo monástico**, al que se unieron clero y laicos (piénsese en las órdenes terceras). En esta perspectiva, el laico, en cuanto cristiano en el mundo, sólo podía figurar como un cristiano en permanente riesgo, un miembro de la Iglesia de segunda categoría.

En el período postridentino tampoco cambiaron mucho las cosas cuando se impuso **el modelo clerical**. A la tendencia monacal del clero y de los laicos sucede la de la clericalización de los religiosos y los laicos. Si acaso, en esta última situación se desarrolla para el laico un ideal menos contemplativo y más activo. Pero la actividad es vista exactamente según el modelo clerical, como actividad auxiliar de la labor pastoral del clero. En este espíritu nace también **la acción católica**.

Sólo en nuestros días se impone la conciencia de un papel propio de los laicos, distinto del religioso y clerical, El Vaticano II, supera la definición negativa del laico (como “no clérigo”), presentándolo como cristiano comprometido en el mundo, en virtud del Bautismo. La *Lumen Gentium*, ofrece una primera indicación al respecto, al declarar que “el carácter secular es propio y peculiar de los laicos... Por propia vocación corresponde a los laicos tratar de obtener el reino de Dios gestionando

los asuntos temporales y ordenándolos según Dios” (nº 31). En esta línea se sitúan el Decreto conciliar sobre el apostolado de los laicos y el Documento de Puebla, para el cual “el laico es un hombre de la Iglesia en el corazón del mundo, y es hombre del mundo en el corazón de la Iglesia”. La reflexión hecha después del Concilio ha puesto de manifiesto la condición laica como valor básico y común de la Iglesia (que es toda Ella, Pueblo de Dios), valor dentro del cual adquiere significado también el papel ministerial del clérigo. Se perfila así una función del laico distinta y complementaria de la del clero y los religiosos.

Pablo VI en Octogésima Adveniens, precisa: “Los laicos deben asumir como cometido suyo la renovación del orden temporal. Si el oficio de la jerarquía es enseñar e interpretar de modo auténtico los principios morales que se han de seguir en este campo, a ellos les incumbe, a través de su libre iniciativa y sin esperar pasivamente consignas o directrices, penetrar de espíritu cristiano la mentalidad y las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad”.

9.- Futuro intramundano y esperanza escatológica en las modernas teologías:

Las posiciones de la Teología contemporánea sobre este tema, son muy diversas, y reflejan la dificultad de conjugar la continuidad y discontinuidad entre la esperanza escatológica y las esperanzas históricas.

- La recuperación de la continuidad: Bultmann, Teilhard de Chardin, Metz y Teología de la liberación:

La Teología de inspiración neoescolástica tendía a considerar los **éschata** como obra exclusiva de Dios, sin otra relación que la ético-religiosa con la actividad terrena del hombre. En esta posición subyace una visión pesimista de la historia, que genera un cierto desinterés del creyente por el progreso técnico y social.

Desde una perspectiva muy distinta, también el teólogo protestante R. Bultmann, llega a un pesimismo análogo con su **interpretación existencial** de la escatología (concentración en el presente y en el individuo: lo escatológico está en el presente. La historia del mundo no tiene nada que ver con la historia de la salvación).

Contra este desinterés hacia la historia reaccionó Teilhard de Chardin, intentando con su evolucionismo cristocéntrico enlazar el amor al cielo con el amor a la tierra, y mostrando el significado cristiano del compromiso por la construcción de un mundo conforme con el proyecto divino. El amor a la tierra no está en contradicción con el amor al cielo, porque la tierra es ya materia del Reino, y el compromiso histórico no es objetivamente ajeno a él. La idea de una creación continua, apuntando a la recapitulación final de todas las cosas en Cristo, le lleva a considerar el cosmos como ámbito divino, y la actividad humana como cooperación responsable con la actividad creadora de Dios y con la realización de su proyecto sobre la historia.

En la misma dirección se mueve la Teología de la esperanza de J. Moltmann, como Teilhard, Moltmann considera la fe cristiana vinculada con la esperanza de este mundo. Pero, a diferencia de él, basa esa esperanza únicamente en la fidelidad de Dios y en sus promesas, no en indicaciones sugeridas por la evolución, y, por tanto, de algún modo inscritas en la creación. En todo caso se recupera la relación entre Escatología e historia, tan decisiva en la Biblia, pero debilitada por la sucesiva tradición cristiana.

Esa relación la resume Metz en el concepto de **“reserva escatológica”**: la esperanza cristiana le permite al creyente abrirse a un horizonte ultramundano, y al mismo tiempo juzgar la historia y las realizaciones parciales de las aspiraciones humanas con sentido crítico, denunciando constantemente sus límites y ambigüedades. Esa reserva crítica, señalada por la Teología política de Metz, no significaba, sin embargo, desinterés. Las actividades que realiza el creyente en la historia poseen ya un valor escatológico porque el Reino de los cielos está presente en medio de los hombres. Esto supone el compromiso en el mundo y en la historia para conducirlos en Cristo a su plenitud. Por

tanto, ni se pierde de vista la relatividad de las acciones históricas que llevan a cabo los hombres, ni se huye del mundo y de la historia.

Frente a las esperanzas humanas, el **éshaton** cristiano se afirma como dinamismo crítico capaz de movilizar las energías históricas hacia un continuo éxodo de las condiciones obtenidas.

Estos mismos motivos, con acentos más concretos, aparecen en la **Teología de la liberación** latinoamericana. Se critica la reducción de los conceptos de salvación, Reino de Dios, redención, pecado y gracia ámbito puramente religioso, intentando resaltar sus implicaciones históricas, sociales y culturales. El hecho de subrayar la relación entre salvación y realidad mundana no entraña necesariamente confundirlas. En los teólogos más conspicuos subsiste la dialéctica entre ambos ámbitos. El compromiso por la liberación del hombre de las situaciones concretas de injusticia y explotación forma parte de la realización del Reino, si bien este Reino trasciende las realizaciones históricas.

- El reconocimiento de la discontinuidad continuidad: K. Rahner:

La distancia entre la promesa del Reino y la realidad actual resulta de todas formas innegable. Incluso en un hipotético mundo en el que desaparecieran todas las formas de injusticia y opresión, bastaría la presencia insuprimible de la muerte para borrar todo excesivo optimismo. Por más en serio que se tome el compromiso histórico, nunca se podrá reducir toda la esperanza cristiana a este horizonte.

En este sentido, K. Rahner observa que el Reino de Dios es sólo el estímulo continuo de la historia. Su función no es simplemente la de mantener la historia en movimiento, es además, fuerza de renovación histórica porque se sitúa más allá de toda realización histórica, en una esfera garantizada sólo por Dios. En efecto, el horizonte del Reino de Dios descubre una misteriosa autotrascendencia de la historia. Para expresar la relación dialéctica entre el futuro intramundano y el absoluto, K. Rahner, recurre al **esquema calcedonense**: Ambos futuros no han de separarse ni confundirse. La Escatología no es simple futurología. Pero la misma dinámica de los futuros intramundanos que se abren a horizontes siempre más amplios remite a un futuro absoluto del que no se puede disponer. Recíprocamente, este futuro absoluto puede ser visto como el móvil de todos los esfuerzos intramundanos por construir el futuro. “Con su esperanza absoluta del futuro, el cristianismo guarda al hombre de la tentación de llevar a cabo justificadas aspiraciones intramundanas con tal violencia que cada generación es sacrificada a favor de la siguiente, convirtiéndose el futuro de este modo en moloch ante el cual el hombre real es inmolado por el que nunca se realiza, por el que siempre está pendiente. El cristianismo nos hace entender por qué el hombre conserva su dignidad y su importancia intocable, aún cuando no contribuya perceptiblemente a la aproximación del futuro intramundano” (K. Rahner, Escritos de teología, VI, Taurus, Madrid 1969, 63.). En resumen, la fe en Dios como futuro absoluto del hombre y de la historia exige, a la vez que relativiza, las esperanzas siempre nuevas en un futuro intramundano.

- La esperanza y la cruz: Moltmann y Teilhard de Chardin:

La teología de la cruz de Moltmann:

La dialéctica entre esperanzas históricas y esperanza escatológica no agota, sin embargo, toda la problemática. Hay que tener presente además el problema de la cruz, íntimamente relacionado con el de la esperanza, aunque más bien descuidado en un primer momento por las teologías del compromiso terreno. Hoy se advierte que las diversas teologías de la esperanza, de la liberación, del progreso, etc. , hay que integrarlas con una teología de la cruz. Así lo han visto también autores como Moltmann y Metz, que han terminado recuperando el tema de la cruz, integrándolos en sus teologías: “La teología de la cruz no es otra cosa que el reverso de la teología cristiana

de la esperanza (...). Pues la esperanza pascual ilumina no sólo hacia delante el novum desconocido de la historia abierto por ella, sino, al mismo tiempo, de modo retrospectivo sobre los campos llenos de muerte de la historia y en medio de ellos, primariamente, dirige su luz sobre ese crucificado concreto, que aparecía en aquel destello.” (J. Moltmann, *El Dios Crucificado*, Sígueme, Salamanca 1977 (2ª ed.), 14 y 225.).

De hecho, la historia de la esperanza es también historia de sufrimiento. La cruz de Cristo es símbolo de esperanza también ante la catástrofe histórica y ante la muerte. Más no se trata aquí de volver la visión resignada y pesimista de cierto pasado, sino del tránsito al vigoroso optimismo del que sufre luchando contra el mal, las injusticias y los sufrimientos al servicio de una esperanza que triunfa también en la aparente derrota histórica del que lucha. Es la esperanza en un triunfo nuevo, pero que debe surgir gracias a la muerte del mundo viejo; historia de esperanza, aunque también historia de sufrimiento. La fe en Cristo crucificado y resucitado permite conservar la esperanza incluso ante los fracasos históricos, y lleva a mantener el compromiso por un mundo mejor, a pesar de esos aparentes fracasos.

Optimismo de Teilhard de Chardin:

Esta perspectiva está presente también en Teilhard de Chardin, sospechoso de ser el paladín de un optimismo acrítico, que habría contagiado a las modernas teologías de las realidades terrenas. En realidad, el optimismo de Teilhard no es en absoluto ingenuo. La esperanza de superar la tragedia, cuya amenaza percibe con clarividencia, es justamente lo que le lleva a acentuar los aspectos positivos de la evolución, considerando el dolor como realidad engullida por la victoria de Cristo. La cruz de Cristo no es símbolo de un juicio negativo de Dios sobre la creación, sino la experiencia más sublime y fecunda de la coherencia de una promesa que no se detiene ni siquiera ante la muerte. La muerte de Cristo es justamente la que realiza la decisiva metamorfosis, a través de la cual Dios recupera nuestras mismas pasividades y nos conduce a la plenitud de la vida.