

ESCATOLOGIA

Escatología es la doctrina de las postrimerías (ἔσχατα). Como tratado teológico, la escatología tiene una historia que ha transcurrido no sin cambio de muchas de sus concepciones. Algunos de sus elementos de fe han experimentado una evolución (→ dogma) o no han entrado hasta relativamente tarde en la conciencia cristiana, como el juicio particular; otros pasaron de momento a segundo término y quedaron teológicamente atrofiados y estancados, como la doctrina del juicio final y del infierno. Este tratado necesita, en general, una poda de formulaciones y representaciones condicionadas por diversas épocas (Edad Media, período barroco) y una mayor orientación hacia las afirmaciones de la Sagrada Escritura, en especial del NT. La Iglesia ha formulado escasa y sobriamente su doctrina obligatoria al respecto.

Según la concepción católica, la escatología abarca mucho más que unos acontecimientos referentes únicamente a la salvación o condenación del individuo. En ella se trata siempre de acontecimientos relativos a la historia de la salvación que se apoyan y concretan en los destinos de los individuos, pero, a la vez, los superan. Todas las postrimerías tienen por objetivo llevar a su plenitud el reino y el señorío de Dios. Hablando con propiedad, no son

«cosas» (las cosas últimas), sino acontecimientos (→ salvación; → historia de la salvación; → reino de Dios).

Suele dividir la teología estos acontecimientos en postrimerías en las que se realiza el destino eterno del individuo en cuanto tal y en postrimerías en las que se cumple para todos, a la vez, este destino y simultáneamente toda la creación es llevada a su estado final mediante la consumación y fijación definitiva del estado de cada una de las criaturas dotadas de espíritu. No hay que perder de vista, ciertamente, que las postrimerías llamadas «individuales» apuntan ya al estado final de la creación entera, estado que muy bien podríamos llamar «reino de Dios», porque el individuo sólo puede lograr su madurez en la comunidad, y la comunidad sólo a través del individuo. Asimismo, las postrimerías «colectivas», aun concerniendo a todos a la vez, dan forma definitiva a la vida de cada individuo. Si nosotros mantenemos esta división entre postrimerías «individuales» y «colectivas», lo hacemos conscientes de que esta distinción no es del todo tajante en la realidad, aunque tiene su justificación y expresa algo más que una simple diversidad de momentos temporales.

1. *Postrimerías individuales.* a) *La muerte.* La → muerte es algo más que un suceso psicológico y metafísico consistente en la disolución de la unidad sustancial del cuerpo y del alma (→ hombre), en la corrupción del cuerpo y en la desaparición del hombre como hombre. La muerte ha brotado del → pecado y es su paga (Rom 6,23). Antes de la muerte del Señor, era un acontecimiento desgraciado, el medio por el que → Satán, el «detentador del imperio sobre la muerte» (Heb 2,14), se hizo dominador perpetuo del hombre caído, y la corrupción del cuerpo venía a ser el sello de este destino definitivo. Aunque todavía hoy, hasta la resurrección de la carne, la muerte sigue siendo el fin del hombre, Satanás ha perdido ahora, en el tiempo de la salvación, todo poder en relación con los elegidos. Los que durante toda su vida estaban sometidos al temor de la muerte (Heb 2,14), han quedado liberados. Ha cambiado de sentido la muerte para quienes creen en la muerte de Cristo y han sido bautizados en ella (→ fe; → bautismo). En ellos ejerce ya su poder la → vida, y la muerte de la muerte ya ha acontecido (2 Cor 4, 12). La eucaristía, juntamente con el bautismo, sella sus cuerpos para la vida y la resurrección. Según 1 Cor 15,51, si los justos en el último día no tendrán que pasar por la muerte, sino que serán incluidos sin más en la transformación general, esto indica suficientemente que la muerte no tiene ya su antigua función, sino una nueva: la de introducirnos en la resurrección (→ resurrección de Jesús, II).

Teológicamente, para nuestra cuestión es importante señalar que la muerte es el fin del tiempo en que al hombre le es posible merecer o desmerecer, como enseña la doctrina católica. La muerte viene a ser como «la noche, en que nadie trabaja» (Jn 9,4). La muerte define la suerte eterna del hombre. Con ella cesa toda posibilidad de cambiar esta suerte en bien o en mal.

La teología moderna plantea el problema de si recibimos la muerte sólo pasivamente o, por el contrario, podemos arrostrarla despiertos y activos, de manera personal difícil de comprender para nosotros. En este último caso, la muerte significaría existencialmente el punto extremo de la vida terrena en el que el hombre podría decidir aún su destino a la luz y con fuerza de una última → gracia; sería, entonces, el instante de una «decisión final», en el que quedarían recogidas todas las decisiones de la vida (cf. A. Winklhofer, *Das Kommen Seines Reiches*, 309ss; → decisión; → unción de los enfermos; → muerte, II).

b) *El juicio*. El → juicio sigue, según la doctrina de la Iglesia, inmediatamente a la muerte (DS 854, 1000, 1304). Recibe el nombre de «juicio particular» porque, a diferencia del «juicio universal», se ejerce sólo sobre el individuo que acaba de morir. Dogmáticamente, y según el magisterio de la Iglesia, este «juicio particular» no es tanto el desarrollo de un juicio cuanto el *cumplimiento* de la sentencia judicial; es decir, la retribución, premio o castigo inapelable que entra en vigor inmediatamente después de la muerte del individuo. Se trata aquí, pues, menos de la *manera* en que entra en vigor esta retribución que del *hecho* de que esto sucede *inmediatamente*.

Con ello se responde, a la vez, a la pregunta por el estado de las almas separadas entre la muerte y la resurrección de Cristo (→ inmortalidad). La Iglesia responde con Pablo que quienes se durmieron en el Señor «están con el Señor»; por consiguiente, sus almas no duermen, como suponen los hipnosiquitas, ni se han extinguido o han muerto, como opinan los thetropsiquitas. Las almas separadas alcanzan con la muerte su lugar definitivo y reciben la recompensa o el castigo merecidos. Juan XXII enseñó, como teólogo privado, que quienes pasaron en gracia de Dios a la otra vida no quedaron sumidos en el sueño, sino que están hasta el día del juicio en posesión de una fidelidad natural, y no en el purgatorio ni tampoco en el goce de la visión intuitiva de Dios. Pero lo cierto es que el «juicio particular» procura al punto su recompensa sobrenatural a los justos que mueren. La bula *Benedictus Deus*, de 1336, en efecto, rechazó la opinión de Juan XXII. Para los justos que acaban de morir se cumple lo dicho en Lc 23,43: «Hoy estarás conmigo en el paraíso». Según la doctrina católica, no hay más que *un* estadio intermedio, y sólo para los elegidos que murieron en el Señor, pero están necesitados aún de una última purificación. Nos estamos refiriendo al purgatorio.

Puesto que recompensa y castigo no llegan automáticamente, sino que dependen de Dios, salta a la vista que les ha de preceder algo así como una sentencia judicial divina. Esta sentencia es preparada por el hombre, quizá, conscientemente en el momento de su muerte; pero lo cierto es que, inmediatamente después de morir, la conoce y reconoce con plena lucidez y conciencia gracias a una → luz sobrenatural, de modo que la sentencia aparece sin restricción alguna al alma en toda su justicia interior. En este momento el alma reconoce el valor de su vida terrena y recapitula todas sus obras. Estas aún no han cesado de dar sus frutos ni cesarán jamás, pero su condición radical de buenas o malas ha quedado definida para siempre. Por ello

la sentencia judicial de Dios en el «juicio particular» es irrevocable e inmutable (→ redención; → justificación).

c) *El purgatorio*. No todos los destinados al cielo por el «juicio particular» están ya en condiciones de entrar inmediatamente en el cielo. A veces han de pasar antes, según la doctrina católica, por un estadio de purificación, es decir, por el purgatorio. Con esto tocamos un tema gravado por una problemática confesional. Por la Sagrada Escritura y la enseñanza de la Iglesia sabemos muy poco sobre el estado de los difuntos entre la muerte y la resurrección de la carne; los teólogos, por consiguiente, no saben, ni con mucho, tanto sobre el purgatorio como los predicadores y los escritores piadosos de otros tiempos creían saber. El magisterio de la Iglesia afirma únicamente —y ésta es también la creencia de los griegos— que necesitan de una purificación después de la muerte aquellas almas que no lograron una completa madurez por estar cargadas de pecados veniales e imperfecciones, o de penas temporales debidas por sus pecados (DS 830, 1066s, 1304, 1580, 1820, 1867, 3554), y que en esa purificación puede ayudarlas la → Iglesia de muchas maneras: con oraciones, limosnas, obras satisfactorias, indulgencias y, sobre todo, el sacrificio de la misa (DS 798, 838, 856, 1010, 1304, 1490, 1820, 1867, 1398, 1416, 2642, 2535; → oración; → sustitución). Ninguna mención del fuego del purgatorio puede encontrarse en el magisterio solemne de la Iglesia (cf. DS 1066); por consiguiente, no debe urgirse la fe en él.

Es verdad que con Inocencio IV y Clemente VI aparece la idea de fuego en sus declaraciones sobre el purgatorio; pero se trata de alusiones accidentales: no hay ninguna definición propiamente tal. Puede tomarse aquí el «fuego» como una simple imagen, cuyo significado sería que las almas que salieran de esta vida en gracia, pero aún no han llegado a su última transformación y unión con Dios, experimentan una especie de ardor nostálgico, una quemazón del corazón, que podemos designar como fuego, sobre todo teniendo en cuenta que también ellas han de experimentar esta su inmadurez como culpa propia (→ analogía).

No se debe, pues, exagerar el carácter punitivo del purgatorio. Es esencialmente el lugar de una purificación, que tiene sus raíces más profundas en una experiencia de la unión con Dios por la gracia y que sin la gracia no sería posible. Si llamamos al purgatorio lugar de castigo, también deberíamos llamarlo lugar de recompensa, ya que Dios destina al purgatorio a sus fieles, a los que le están unidos por la gracia santificante, pero aún no son bastante puros. Desde luego, esta condición de las almas en el purgatorio tiene carácter de sufrimiento (→ dolor), pues el hombre entero está radicalmente inclinado hacia Dios. Es cierto que tal inclinación puede, en este mundo, ser fascinada por toda suerte de supuestos bienes, pero en los elegidos se convierte en una nostalgia de Dios. Se comprende fácilmente, según esto, que en el purgatorio también se dé la alegría de la confianza y la gratitud porque Dios concede bondadosamente al alma la posibilidad de lograr su madurez por el sufrimiento.

No debe por ello perderse de vista que en el purgatorio es Dios tan sólo

quien actúa en el alma y que ésta nada puede hacer sino abandonarse a tal acción. El alma nada puede sino recibir sumisa y agradecida los sufrimientos que pesan sobre ella a causa de su obligado alejamiento de Dios. Lo que así ella pasa, lo pasa sin mérito alguno. Las noches pasivas del alma, de las que tienen experiencia los místicos (→ mística), nos dan una idea de este sufrimiento inactivo.

La doctrina católica sobre el purgatorio no aparece directamente en la Sagrada Escritura: sólo hallamos algunas alusiones (DS 838, 1487). Los textos aducidos como prueba del purgatorio, tal 2 Mc 12,42; Mt 12,32, e incluso 1 Cor 3,12ss, no deberían ser dados de lado por inválidos y vanos, ni tampoco debería exagerarse al presentarlos como «prueba de Escritura» del purgatorio. Pero hay por medio más de mil setecientos años de testimonio de la tradición viva, un testimonio que se acerca hasta los tiempos inmediatamente posapostólicos y refleja una tradición que desde muy pronto se apoya en esos pasajes de la Escritura (Y. Congar, *El misterio de la muerte y su celebración*, Buenos Aires 1952, 197ss).

En la enseñanza de la teología moderna sobre el purgatorio se muestra una clara tendencia a separar radicalmente esta purificación del tormento del infierno. En la Edad Media y en los tiempos del barroco, los predicadores influyeron fuertemente en la idea que corrientemente nos hacemos del purgatorio, y lo describieron de tal forma, que el purgatorio se distinguiría del infierno únicamente por su duración limitada.

El actual cambio de interpretación se debe, entre otras razones, a haber tenido en cuenta las modificaciones introducidas por la → Iglesia oriental en la doctrina sobre el purgatorio, que insiste más en la idea de purificación que en la de castigo. De este modo, comienza a verse de nuevo con más claridad que estas «pobres almas» no son simples miembros de la Iglesia «paciente» que nada pueden hacer ni merecer para alivio de su suerte personal (DS 1488) y que están reducidas a esperar las muchas formas de ayuda por parte de la Iglesia «militante», sino que además pueden rogar y sufrir por esta misma Iglesia.

d) *El cielo*. Después del logro de la madurez última por la purificación en el purgatorio, el alma alcanzará el cielo ya antes de la resurrección de los muertos.

El cielo es tanto un «lugar» como un estado. No podemos imaginarnos dónde está ese lugar en el que se lleva una existencia puramente espiritual y sobrenatural. Es, además, mucho más importante saber lo que el cielo significa como estado que saber «dónde» está. En varios pasajes de la Sagrada Escritura «cielo» designa con toda seguridad a Dios, cuyo nombre temían expresar los judíos (→ Dios). Quien está, pues, en el cielo, está con Dios. Pero en este estado de felicidad preliminar, que desembocará con la resurrección de los cuerpos glorificados en una nueva fase, se ha de distinguir entre lo que es tal estado y la felicidad que fluye de él. «Quien está en el cielo, ve a Dios como él es» (DS 1000), lo conoce de un modo supraracional (DS 2851) cara a cara, se hace uno con él, ha entrado en un comercio de vida con él que es, a la vez, la forma más alta de glorificar a Dios entre

las posibles al hombre. «Esta es la vida eterna, que ellos te conozcan y a quien tú has enviado, Jesucristo» (Jn 17,3). De esta *visio Dei inmediata, intuitiva et fruitiva* fluye la *beatitudo*, la felicidad de quien ha alcanzado este estado. Dicho estado es de carácter sobrenatural y se consigue en raíz ya en el estado de gracia santificante.

Es, además, doctrina católica que esta felicidad es diversa, conforme a los desiguales méritos de los bienaventurados y a la libre voluntad de Dios. La recompensa del cielo es desigual (DS 1305), pero es eterna (DS 72, 76, 443, 684, 801, 2916) y ya no cesará (DS 1001).

Los bienaventurados, que a la vez viven en feliz compañía con los ángeles, procuran también ayuda a la Iglesia militante y paciente. Creemos que ellos toman parte íntimamente en los destinos de la Iglesia y de sus miembros en la tierra. Esta participación es incrementada por la oración que les dirigen los fieles en la tierra (→ santos, culto).

e) *El infierno*. Lo contrario del cielo es el infierno; éste permanece aún después de Cristo (DS 1011). Es el lugar y el estado de la eterna imperfección (DS 76, 626, 780, 801, 839, 858, 926, 1351, 2625). El infierno es un estado de suplicio, que consiste en la eterna y definitiva privación de la cercanía de Dios. Puesto que el pecado mortal implica ya esencialmente un estado de lejanía de Dios, pues distancia de Dios y lleva a las criaturas, hay que ver la esencia interna del infierno en el pecado mortal mismo, en el que han muerto los condenados. Este pecado constituye la pérdida (*damnum*) del bien supremo, sin el que el hombre no puede ser feliz, y además para toda la eternidad, en la cual jamás harán olvidar al hombre esta pérdida unos bienes que él puede estimar como sus sucedáneos. De esta pérdida resulta un tormento abisal, y para nosotros, lleno de misterio en las almas, al menos en cuanto fue merecida por un pecado personal. En lugar de la unión con Dios, surge una vinculación mortal con el diablo; es el *corpus diabolicum* a que aluden muchos textos de la Sagrada Escritura (1 Jn 3,8; Rom 6,6ss).

Es también doctrina de la Iglesia que a este tormento resultante de la «pena de daño» va unido un tormento adicional, la «pena de sentido» (*poena sensus*), a la que la Sagrada Escritura llama «fuego» (Mt 5,22; Mc 9,43, etc.) o «tinieblas» (Mt 8,12). Los teólogos están de acuerdo en que este fuego —sin duda, real— no es de la misma naturaleza que el fuego de la tierra. Pero cabe también la posibilidad de suponer que este fuego es sólo una imagen que alude a un sufrimiento adicional, unido a la «pena de daño», cuya naturaleza no podemos determinar más exactamente. Quizá se trate del sufrimiento que tiene el hombre alejado de Dios al encontrarse con una creación divina que se le ha vuelto radicalmente extraña.

Se ha de afirmar la eternidad de los tormentos del infierno (DS 72, 76, 342, 411, 443, 780, 801). La eternidad del infierno radica tanto en la positiva voluntad de castigo de Dios como en la incapacidad interna de conversión en el condenado, el cual se ha encallado en el pecado mortal. Pero, en último término, su fundamento reside en la naturaleza, incomprensible para nosotros, de la → eternidad, que no conoce «después» y es un «ahora permanente» (*nunc stans*). En la → revelación del NT se habla repetidas veces

del fuego eterno e inextinguible (Mt 25,41) y del suplicio eterno a que están sometidos los condenados, y ello con un carácter definitivo semejante al de la vida eterna de los bienaventurados en el cielo. Al fin y al cabo, el castigo temporalmente infinito del infierno no es comprensible en sí racionalmente para una criatura finita. Pero este castigo se ha de afirmar como un elemento de la revelación, y la Iglesia lo ha mantenido siempre como indiscutible (DS 72, 76, 342, 411, 443, 780, 801, 837, 1048, 1351).

2. *Las postrimerías colectivas.* a) *El retorno de Cristo (parusía).* En el centro de las postrimerías, por así decirlo «últimas», está el retorno de Cristo. Este retorno traerá el eterno día de Dios, al que alumbrará la → gloria del Señor (Ap 21,23). Es una verdad de fe, común a todos los cristianos, que Cristo volverá y que entonces será el fin del mundo. Jesús manifestó repetidas veces este misterio del futuro tan claramente que no ha necesitado en la fe de la Iglesia ningún desarrollo o justificación. Este retorno irá acompañado de todo aquello que nosotros unimos al concepto de último día: resurrección de los muertos, «juicio universal» y destrucción o renovación y transformación del → mundo.

Este retorno del Señor será poderoso e inesperado. «Como el rayo se enciende en Oriente y brilla hasta Occidente, así ocurrirá con el retorno del Hijo de Hombre» (Mt 24,27). Entonces ejercerá el Señor su pleno señorío sobre toda la creación. «El señorío sobre el mundo pertenece ahora a nuestro Señor y a su Ungido» (Ap 11,15). «Con su ejército de ángeles se revela el Señor Jesús desde el cielo en llamas de fuego» (2 Tes 1,7). «Con gran poder y majestad» (Mc 13,26) demuestra Jesús su nueva presencia en el mundo y «hace nuevas todas las cosas» (Ap 21,5).

Ya los discípulos preguntaban cuándo ocurrirían todas estas cosas. Jesús rehusó responder a esta pregunta e indicó, sin embargo, las señales de la proximidad de este día. No puede afirmarse que este día coincida con un fin natural del mundo (DS 1361). No vendrá Cristo porque termine el mundo, sino, al revés, llegará el fin señalado al mundo porque vendrá Cristo. Los → apóstoles supusieron, al parecer, que la parusía tendría lugar en la época en que ellos vivían. No son conciliables la esperanza de una parusía próxima por parte de la Iglesia primitiva y la esperanza de una parusía lejana que tiene el cristianismo moderno. Los signos de la proximidad de la parusía que aparecen en la Escritura no nos dan posibilidad alguna de definir cuánto tiempo transcurrirá entre su aparición y el fin que ellos significan. Estos signos son la gran apostasía, la aparición de falsos profetas (Mt 24,4; 2 Tes 2,3), la predicación del evangelio en todo el mundo (Mt 24,14) o la conversión de todo Israel (según Rom 11,25). A ellas se añade la aparición del anticristo, del «hombre de la impiedad», del «hijo de la perdición», «que se alza sobre Dios y todos los santos» (2 Tes 2,3-12; cf. 1 Jn 2,18-22). El tiene sus precursores en todos aquellos que, detentando un poder político, han perseguido a Cristo y al nuevo pueblo de Dios; y precisamente por ello hay que contar con que, al tiempo de su aparición, no se le reconocerá con toda seguridad, por más que entonces la lucha contra

Cristo y su comunidad se desencadene con rigor desconocido hasta entonces (cf. Apocalipsis de Juan). Cuando llegue el día de Cristo, el «día de la cólera» (Rom 2,5), entonces se producirá la transformación de toda la creación en su forma definitiva.

b) *La resurrección de los muertos.* Podemos considerar a Cristo mismo como autor de este acontecimiento que concierne a todos los hombres que hayan vivido o vivan en la tierra. Jesús es «la resurrección y la vida» (Jn 11, 25). En la resurrección, las almas de todos los muertos (DS 76, 540) recibirán de nuevo sus propios cuerpos (DS 2, 5, 10, 11ss, 44, 72, 190, 200, 150, 462, 684). El alma no recibirá un cuerpo cualquiera, sino uno que sea verdaderamente el suyo y guarde una identidad material o formal con el que tuvo en su existencia terrena (DS 76, 190, 684, 797, 801, 854, 859, 1002). Así, pues, serán diversos los cuerpos asignados a cada hombre conforme a la correspondiente recompensa o castigo eterno. El cuerpo de los condenados no será «transformado». «Ellos serán reproducidos íntegros respecto a todo aquello que les es natural...» (Tomás de Aquino, *Contr. Gent.* IV, 39); recibirán una «transfiguración negativa» (M. J. Scheeben, *Los misterios del cristianismo*, Barcelona 1950, 732). Con la resurrección de la carne queda reconstituido el → hombre que con la muerte dejó de ser y únicamente existía en su alma, la cual, aun separada, estaba siempre internamente ordenada al cuerpo.

No sabemos cómo sucederá todo esto al fin de los tiempos. Pablo nos dice que con el cuerpo queda depositada en la tierra una semilla corruptible y que al fin se cosechará un cuerpo incorruptible (1 Cor 15,35ss). El fundamento radical de la resurrección de los muertos es la voluntad todopoderosa de Dios: «Dios da la forma que quiere» (1 Cor 15,38).

Este cuerpo será conformado con el cuerpo resucitado de Cristo. Por ello se le atribuye cierta espiritualización, es decir, una incorruptibilidad e inmortalidad que excluye toda otra muerte; una claridad por la que el cuerpo refleja en sí y muestra el fulgor del alma perfecta; una agilidad y sutileza por la que el cuerpo estará a la plena disposición del alma espiritual, la cual lo penetrará totalmente.

c) *El juicio universal.* La resurrección de los muertos es ya un acto del «juicio universal», pues el hombre resucitará en su forma definitiva y eterna según sus méritos o deméritos. Es cierto que el «juicio universal» será obra no del Padre (DS 737), sino del Hijo, del Hijo hecho hombre (DS 44, 76, 150, 502, 540, 791, 797, 852, 859).

El «juicio universal» no traerá consigo, de ningún modo, una *apokatástasis* (restitución) de los ángeles caídos y de los hombres ya condenados (DS 411). A diferencia del «juicio particular» —para indicar sólo algunos de sus momentos—, tendrá la función de juzgar la historia y mostrar la significación social y sobrenatural de cada hombre para lo bueno y lo malo, en cuanto influyó en el curso de la historia. Quizá el último sentido de este acontecimiento es el sometimiento de toda la creación a Cristo, la revelación del señorío universal de Cristo y el traspaso de toda esta creación al Padre por Cristo, y con todo ello, su última madurez (1 Cor 15,23ss). Esto signi-

fica, a la vez, la completa victoria sobre Satanás. Con ello cobrará realidad la gran teodicea que Dios se propone a través de Cristo, la demostración del sentido y la dirección que Dios ha dado tanto al curso general de la historia como al destino de cada hombre en particular.

d) *El fin del mundo y su transformación.* Con la resurrección de los muertos y el «juicio universal», el retorno de Cristo traerá también el último día de la historia y del mundo en su forma actual. Ese día no supondrá una simple destrucción del mundo, aunque el hecho sea descrito en la Sagrada Escritura muy expresivamente en forma de una destrucción (Lc 21,25; Ap 21,1). Según 2 Pe 3,12, «se deshará el cielo en fuego... Pero nosotros esperamos, conforme a su promesa, un nuevo cielo y una nueva tierra, en la que more la justicia». Esta esperanza de una tierra nueva y de un cielo nuevo, es decir, de una creación renovada y transformada, y de la «restauración de todas las cosas» (Hch 3,21) se funda tanto en la revelación del AT como en la del NT (cf. Is 60-66; Ap 21-22).

La escatología cristiana es determinante por lo que se refiere a cada uno de los acontecimientos de las postrimerías «individuales» y de las «colectivas» y a su realidad. Sería, desde luego, teológica y especulativamente posible determinar con más exactitud no sólo su interna conexión funcional, sino también su contenido y esencia más allá de su pura facticidad; no obstante, la especulación y la curiosidad humana han de respetar la reserva y discreción de la revelación en este punto, mucho más de lo que las respetaron otras épocas de la historia de la teología. Precisamente en el campo de la escatología existe el peligro de caer en lo abstruso yendo más allá de lo estrictamente revelado y de hacer con ello no digna de fe la revelación de las postrimerías. Va contra el sentido de la revelación de las postrimerías empeñarse en lograr un simple conocimiento de ellas. Esas realidades, que sin excepción nos conciernen en nuestro más íntimo ser y esencia personales, nos elevan a la comunión con Dios o nos privan de ella irrevocablemente. Por ello nos llevan a nuestra perfección personal o nos privan del sentido de nuestra personalidad, que radica únicamente en la participación en la vida de Dios. Las raíces de las postrimerías ya están presentes en la vida terrena: en el estado de gracia, que es vida del hombre, y en el estado de pecado, que es su muerte. A ellas, objeto de fe y no de conocimiento, ha de volverse el cristiano, ya desde ahora, con total disponibilidad; pues aunque son realidades verdaderamente futuras, le están ya próximas y preparadas en su vida terrena. Las postrimerías han sido reveladas para que imprimamos una ordenación nueva a nuestra vida, de acuerdo con la voluntad de Dios, manifestada en Cristo, y han de ser eficaces en esta tarea. Las postrimerías exigen que se viva de ellas por la fe, no que se las investigue curiosamente.

F. Guntermann, *Die Eschatologie des hl. Paulus*, Münster 1932; M. Schmaus, *Von den letzten Dingen*, Münster 1948 (bibliografía); R. Guardini, *Die letzten Dinge des Menschen*, Würzburgo 1949; *Das Mysterium des Todes*, Francfort 1955; P. Althaus, *Die letzten Dinge*, Gütersloh 1957; F. Mussner, *Was lehrt Jesus über das Ende der Welt?*, Friburgo 1958; G. Lanczkowski-H. Grop-R. Schnackenburg-K. Rahner, *Eschatologie: LThK III* (1959) 1083-1098; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, IV, 2, Mu-

nich ⁵1959 (bibliografía); A. Winklhofer, *Das Kommen seines Reiches*, Francfort 1959; J. Staudinger, *La vida eterna. El misterio del más allá*, Barcelona 1959; A. Piolanti, *El más allá*, Barcelona 1959; A. Closs-J. Gnülka-K. Rahner, *Fegfeuer*: LThK IV (²1960) 49-55; J. Gnülka-J. Ratzinger, *Hölle*: LThK V (²1960) 445-449; J. Haeckel-J. Schmid-J. Ratzinger, *Himmel*: LThK V (²1960) 352-358; R. W. Gleason, *El mundo futuro*, Santander, 1960; H. U. von Balthasar, *Escatología: Panorama de la teología actual* (Madrid 1961) 498-518; K. Rahner, *Escritos de Teología*, IV, Madrid 1962, 411-439; J. Alfaro, *Die Menschwerdung und die eschatologische Vollendung des Menschen*: *Catholica* 16 (1962) 20-37; J. Brinktrine, *Die Lehre von den Letzten Dingen*, Paderborn 1963; J. Alberione, *The Last Things*, Boston 1964; K. Rahner, *Escatología: Escritos de Teología* IV (Madrid 1964) 409-449; G. Sauter, *Zukunft und Verheissung*, Zurich 1965; K. Rahner, *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1965; R. Gabás Pallás, *Escatología protestante en la actualidad*, Vitoria 1965; J. Mouroux, *El misterio del tiempo*, Barcelona 1965; M. Vidal, *Escatología cristiana a la luz del Vaticano II*, Madrid 1965; P. Hoffmann, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, Münster 1966; P. Müller-Goldkuhle, *Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts*, Essen 1966; J. Ratzinger, *Heilsgeschichte und Eschatologie: Theologie im Wandel* (Francfort 1967) 68-89; W. Breuning, *Muerte y resurrección en la predicación*: *Concilium* 32 (1968) 177-196; L. Boros, *El espíritu de una reelaboración de la escatología*: *ibíd.*, 247-257; C. Pozo, *Teología del más allá*, Madrid 1968; *Escatología. Perspectivas esperanzadoras de la vida cristiana*: *Concilium* 41 (1969); E. Schillebeeckx, *Dios, futuro del hombre*, Salamanca 1970; *Inmortalidad y resurrección*: *Concilium* 60 (1970); R. Schnackenburg, *Der Christ und die Zukunft der Welt: Christliche Existenz nach dem Neuen Testament* (Munich 1968; trad. española: *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, Estella 1970) 149-185; J.-L. Ruiz de la Peña, *El hombre y su muerte*, Burgos 1971; L. Boros, *El hombre y su última opción*, Madrid 1972; K. Rahner, *Escatología*: SM II (1972) 653-663; J. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Barcelona 1972; *La muerte y el cristiano*: *Concilium* 94 (1974); J.-L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Madrid 1975; G. Greschake-G. Lohfin, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Friburgo 1975; J.-L. Ruiz de la Peña, *La muerte-acción en la teoría de la opción final y en K. Rahner*, en A. Vargas-Machuca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo* (Homenaje a K. Rahner), Ed. Cristiandad, Madrid 1975, 545-564; Ch. Schütz, *Fundamentos generales de la escatología*: *Mysterium Salutis* V, cap. 6 (Ed. Cristiandad, Madrid 1978); H. Gross, *Líneas generales de la escatología bíblica*: *Mysterium Salutis* V, cap. 7 (Ed. Cristiandad, Madrid 1978); W. Breuning, *Elaboración sistemática de la escatología*: *Mysterium Salutis* V, cap. 8 (Ed. Cristiandad, Madrid 1978).

A. WINKLHOFFER