HANS URS VON BALTHASAR

TRATADO SOBRE EL INFIERNO COMPENDIO

EDICEP C.B.

HANS URS VON BALTHASAR

TRATADO SOBRE EL INFIERNO COMPENDIO

EDICEP C B

Primera edición: diciembre 1999
Segunda edición: noviembre 2000

Colección: **COMPENDIOS n. 12**
Fotocomposición: EDICEP

© Johannes Verlag, Einsiedeln. Freiburg, 1997[10].
Título original: Was dürfen wir hoffen?; Kleiner Diskurs über die Hölle y Apokatastasis.
Versión española: **Salvador Castellote Cubells**

PRINTED IN SPAIN
I.S.B.N.: 84-7050-569-6
Depósito Legal: V-3886-1999

© by EDICEP C.B.
Almirante Cadarso, 11 • 46005 - VALENCIA (España)
Tfno.: (34) 96 395 20 45 • 96 395 72 93 • FAX: 96 395 22 97
E-mail: edicep@nexo.net • www.edicep.com

IMPRIME: GUADA Litografía S.L. VALENCIA (España)

ÍNDICE

¿QUÉ PODEMOS ESPERAR? 7

I. EL PUNTO DE DISCUSIÓN Y LA ACUSACIÓN 9
II. EL NUEVO TESTAMENTO 23
III. ORÍGENES Y AGUSTÍN 37
IV. TOMÁS DE AQUINO 57
V. EL CARÁCTER PERSONAL 67
VI TESTIMONIOS 77
VII EL DILEMA DE BLONDEL 91
VIII. LA ETERNIDAD DEL INFIERNO 101
IX ¿LA AUTODESTRUCCIÓN DEL MAL? 109
X. SATANÁS 117
XI. JUSTICIA Y MISERICORDIA 121

UN PEQUEÑO DISCURSO SOBRE EL INFIERNO 129

ESTADO DE LA CUESTIÓN 131
Fe cristiana 137
La sabiduría de la Escritura 141
El infierno para los otros 150
Alegría por la condena 157
«Ser yo mismo amatema de Cristo por mis hermanos» 162
La obligación de esperar por todos 167

APOKATÁSTASIS 177

Posibles posturas 187

¿QUÉ PODEMOS ESPERAR?

Dedicado al Instituto para Estudios intermedios ISTRA con agradecimiento

Trop souvent nous concevons l'ésperance d'une manière trop individualist comm seulement notre salut personnel. Or l'espérance porte essentialment sur les grandes actions de Dieu concernant la création entière. Elle porte sur le destin de l'humanité entière. C'est le salut du monde que nous attendons. En réalité l'espérance porte sur le salut de tous les hommes –et c'est seulement dans la mesure où je suis englobé en eux qu'elle porte sur moi.

Jean Cardenal Daniélou, S.J.
Essai sur le mystère de l'histoire (1953) 340

Ni en la Sagrada Escritura ni en la tradición de la Iglesia se dice nada con certeza sobre si algún hombre está o no en el infierno. El infierno es, más bien, considerado como una posibilidad real, unida al ofrecimiento de conversión y de vida.

Katholischer Erwachsenen-Katechismus
Das Glaubensbekenntnis der Kirche
Editado por la Conferencia Episcopal Alemana (1985) 423

I. EL PUNTO DE DISCUSIÓN Y LA ACUSACIÓN

Nosotros, los que vivimos la fe cristiana, y, en la medida en que su carácter mistérico nos lo permite quisiéramos también comprenderla, nos encontramos *bajo* juicio. *Bajo* y no en absoluto *por encima*, en el sentido de que supiésemos de antemano su resultado y pudiésemos, a partir de este saber, seguir especulando sobre el mismo. El apóstol, que no se sabe consciente de ninguna culpa, no se siente, por ello, justificado: «Mi juez es el Señor» (1 Co 4, 4). Pero esto no quiere decir que nos encontremos ante ese juicio descorazonados y sin saber qué hacer, sino que tenemos confianza (*parrhesia*) y esperanza, como el mismo apóstol nos dice con firmeza, pues nuestro Juez es aquel que –según nos dice el dogma– lleva sobre sí nuestros pecados. ¿Estamos, pues, ciertos de nuestra salvación? Ciertamente, no, pues ¿qué hombre sabe si ha correspondido en su existencia al infinito amor que Dios quiso darle? ¿No tendríamos, más bien, que afirmar lo contrario, si hemos de ser sinceros y no caer en el fariseísmo? ¿Hemos dejado, en nuestro intento de responder a la gracia, que Dios actúe sobre nosotros según su benevolencia,

o más bien hemos pensado que lo sabíamos todo mejor que Dios y que hemos actuado a nuestro antojo?[1]

La pregunta acerca de la forma y de la extensión que pueda tener la esperanza cristiana se nos presenta porque tenemos una actitud respetuosa ante ese estar *bajo* juicio. Pues el juicio puede ser «inmisericorde» y amenazador para aquellos que en su vida han sido inmisericordes (St 2, 13), pero será misericordioso (pues el juez es el salvador) para aquellos que han intentado responder en su propia vida a la misericordia de Dios: «La misericordia triunfa sobre el juicio». Ambas posibilidades nos están patentes, como bien nos lo dice el procedimiento que Dios ha seguido en el pacto con nosotros: «Mira; hoy pongo ante ti la vida con el bien, la muerte con el mal» (Dt 30, 15). «Mira; yo pongo ante vosotros el camino hacia la vida y el camino hacia la muerte» (Jr 21, 8); «En el camino de la justicia está la vida; el camino tortuoso lleva a la muerte» (Pr 12, 28). A través del Nuevo Testamento (Mt 7, 13s.; 2 P 2, 15) va discurriendo esta alternativa hasta llegar a la primitiva literatura cristiana (Didaché 1, 1; Ba 18-20). El hombre

1. En Filipenses 2, 12-13 dice Pablo: «Así, pues, amados míos, vosotros que siempre me habéis obedecido... esforzaos con temor y temblor en lograr vuestra salvación. Que es Dios quien, más allá de vuestra buena disposición, realiza en vosotros el querer y el actuar». «Temor y temblor» es una forma de hablar veterotestamentaria, aceptada en el Nuevo Testamento, para designar la postura del esclavo ante el señor. Inmediatamente antes se había hablado de la figura de esclavo de Cristo, de manera que aquí se trata de una «utilización parenética del salmo cristiano» (Lohmeyer, Phil. 103). La «obediencia» y el «sometimiento» están muy motivados por el hecho de que es Dios mismo el que todo lo hace en nosotros «según su parecer», tanto el querer como el obrar. Aquí se habla de un respeto profundo y de ninguna manera de temor, como nos recomienda el apóstol en los versículos siguientes: «Hacedlo todo sin murmuraciones ni discusiones. Así seréis limpios e irreprochables; seréis hijos de Dios sin mancha...» (2, 14-15).

tiene que elegir estando *bajo* juicio. La cuestión es si Dios quiere depender de la elección del hombre en su plan de salvación, o si su libertad, que es absoluta y que sólo quiere su salvación, no queda supeditada a la libertad humana, creatural y, por ello, relativizada.

Podríamos acercarnos más al tema de otra manera y veríamos que Anselmo así lo hace: si a los hombres se les puede dividir en justos e injustos, ¿podríamos, por ello, dividir también los atributos divinos de tal manera que en una parte esté la misericordia y en otra la justicia (vindicativa)? Y como ambas no pueden enfrentarse en una noble competencia, como ocurre en el teatro de Calderón, no podrá ocurrir más que lo que dice una dogmática española: «Un castigo saludable proviene de la pura misericordia» (se está pensando en el purgatorio). «Un castigo vindicativo (poena vindicativa) proviene de la pura justicia, y corresponde, con todo rigor, a la culpa» (aquí se está refiriendo al infierno) [2]. Es decir, que allí donde la misericordia de Dios (que aquí se considera finita) ya no resiste más, sólo queda la «pura justicia». Pero como a los atributos divinos no les corresponde una tal limitación, surge la controversia de si, estando *bajo* juicio, podemos esperar por todos los hombres.

Yo me he atrevido a afirmar esto y, por eso, se me ha llamado al orden por parte del redactor de la revista «Der Fels» (G. Hermes) [3]; en la revista «Theologisches» han

---

2. GERHARD HERMES, «Ist die Hölle leer?», en *Der Fels* año 15, Sept. 1984, 250-256; Idem, «Hoffnung auf das Heil aller?» En «H.U. v. Balthasar nichts neues», en *Der Fels*, Nov. 1984, 316-320. Citamos las columnas de las páginas con a, b, c.

3. SAGÜES, De novissimis, en *Sacrae Theologiae Summa*, IV (Madrid 1953) 930.

participado en esta disputa Heribert Schauf y Johannes Bökmann [4]; el objetivo de estos dos últimos lo tendremos en cuenta sobre todo en el penúltimo capítulo. Yo ya había dado a conocer mi opinión en Roma, en una conferencia de prensa, en la que me agobiaron preguntándome sobre el infierno, lo que condujo a graves distorsiones del tema en los periódicos («L'inferno è vuoto»); a todo esto, yo publiqué en «Il Sabato» aquella «Pequeña catequesis sobre el infierno», que –sin mi conocimiento– fue reproducida en el «Osservatore Romano», provocando la irritación en las páginas de las revistas [5].

---

4. H. SCHAUF, «Die ewige Verwerfung in neueren und älteren kirchlichen Verlautbarungen», en *Theologisches* 178 (1985) 6253-6258; Idem, «Selbsverzehrung des Bösen? Einige Fragen an H. U. v. Balthasar und seinen Kommentar zur Apokalypse des hl. Johannes», *Ibid.* 6394-6396 (columnas a, b). El enérgico defensor de la opinión defendida en ambas revistas podría ser Wilhelm Schamoni (ya en *Die Zahl der Erwählten,* 1965; últimamente en *Theologischer Rückblick,* 1980, Editorial J. Kral, Abensberg, 39-54: «Gehen wir verloren?»). Aquí, tomando como motivo una serie de pasajes muy curiosamente relacionados entre sí, se afirma: 1. El infierno es un misterio impenetrable e incomprensible por la razón, 2. La Iglesia ha dicho «desde tiempos remotos» que «los más de los hombres se condenan», aunque, «en los últimos siglos» ha permitido la opinión de que «los más de los hombres se salvan», pero la frase «la mayor parte de la humanidad, *con mucho*, se salvará» ha sido totalmente rechazada. Con razón dice Schamoni que «la justicia divina representa exactamente el mismo valor que su amor» (sobre estas cuestiones volveremos en nuestro último capítulo), pero concluir de aquí, con 1 Co 1, 19, que la «locura» de Dios –que es «más sabia que la sabiduría de los sabios»– se refiere no sólo a «la palabra de la cruz, sino a una palabra crucificante, como Mt 7, 14, esto no parece corresponder a la opinión de Pablo.

5. SCHAUF (6258 b): «Nos asombra que el Osservatore Romano haya publicado el cuestionable artículo de Balthasar. ¿Ha ocurrido esto con la aquiescencia de la Congregación de la Fe?» Böckmann expresa el mismo asombro: «que una institución eclesiástica que hasta ahora ha trabajado con materiales buenos y que es digna de agradecimiento, edite este comentario tan problemático» (*Ibid.* 6394 b). Clara referencia al «muy apropiado» artículo de Hermes en la revista «*Der Fels*». El ojo de la inquisición me está mirando: «Dedicaremos más atención al tema y a los argumentos de Balthasar» (6394 b). El asombro de ambas revistas muestra que no tienen ni idea de mis otras publicaciones, en las que muy bien hubieran podido encontrar cientos de leños para mi hoguera.

Bökmann tiene razón cuando dice: «Si tuviéramos la certeza de alcanzar sin más el fin último, dejaría de haber un motivo muy esencial para la conversión y para la incondicional decisión cristiana» [6]. Pero yo jamás he hablado de certeza, sino de esperanza. Una certeza la tienen más bien esos tres, y G. Hermes lo expresa esto con una fuerza insuperable: «Una esperanza de este tipo no existe, porque no se puede esperar contra un *saber cierto* y la clara voluntad de Dios» (318b). Es imposible que «nosotros podamos esperar algo de lo que con toda *certeza sabemos* que no sucederá» (*Ibid.*). Por ello, así reza la frase final del artículo: «No hay esperanza de que todos se salven» (320a). Si yo hablo «no menos de cinco veces» de la posibilidad real, ante la que cada uno se encuentra, de perder la salvación, se me responde que no trato el asunto «con seriedad, haciendo muecas amargas, sino diciendo la verdad. Y no se dice toda la verdad sobre el infierno hablando sólo de su *posibilidad*... y no de su *realidad*». Y ahora viene la primera paradoja: «Concédaseme esto: si es real y seriamente *posible* –incluso teniendo en cuenta todos los contraargumentos– que los hombres se condenan, entonces no hay ninguna razón plausible para decir que los hombres *realmente* no se condenan» (320a). No entiendo nada: si Dios le presenta a Israel los «dos caminos», ¿se sigue acaso necesariamente de ello que Israel ha escogido el camino de la perdición? Y en la presentación de los dos caminos ha habido mucha seriedad. Pero G. Hermes *sabe* que la posibilidad es realidad; y no es, como diremos en seguida, con mucho el único que lo sabe. ¿Cómo? Lo veremos a continuación.

---

6. *Theologisches*, l. c. 6394 b.

Pero antes algo muy lamentable. Al no compartir ese *saber* seguro –y no lo hace así R. Schnackenburg cuando él, por ejemplo, dice de Judas que «no está claro que se haya condenado para siempre»–[7] se me coloca entre los «católicos vulgares» (256a), que encubren el más allá con «nieblas rosadas» e «imaginaciones» (252a) con su «optimismo salvífico» (625b), que participan irresponsable y terriblemente en la operación de desmotivación, recurriendo al parloteo insustancial y descolorido del actual «estilo eclesiástico» (253a), que hacen «teología modernista» (250b) y que aconsejan una «desmedida confianza en la misericordia de Dios» (253a). Está bien. Si se me rebaja por parte del ala izquierda a puro conservador sin remedio, por parte de la derecha me encuentro sobre un montón de basura. Pero, volvamos a nuestro tema.

No se puede esperar por todos los hombres. Quizás sí por algunos, y si esto es así, ¿por cuáles? Y ahora viene la segunda paradoja de G. Hermes: «Sí que podemos esperar y rezar por cada uno (¡) de los hombres para que alcance la salvación, porque (?) no sabemos cómo lo juzgará Dios. Pero no podemos esperar que todos los hombres entren en el cielo, porque eso está excluido expresamente por la revelación» (318b). Pero dejemos a un lado esta afirmación paradójica y observemos la conclusión de la frase, que nos descubre finalmente, de dónde le viene a él ese «saber cierto». Naturalmente, de los textos neotestamentarios, donde se habla y con bastante profusión de la gehenna de fuego (Mt 5, 22.29s.; 10, 28; 23, 33), de las «tinieblas exteriores» (Mt 8, 12; 22, 11ss.; 25, 30), del castigo eterno (Mt 25, 46), del fuego inextinguible (Mc 9, 42), y

7. LThK², VIII, 662.

del estanque de fuego, en el Apocalipsis (21, 8). No sólo hay amenazas por parte de Jesús –por ejemplo, contra la ciudades impenitentes (Mt 11, 20ss.), contra los que pecan contra el Espíritu Santo (Mt 12, 31), contra el siervo inmisericorde, los malos viñadores y contra el siervo perezoso (Mt 18, 21ss.; 21, 33ss.; 25, 30)–, sino, por lo que parece, una realística descripción de lo que pasará en el juicio final, donde el juez con gestos miguelangelianos (en la capilla sixtina) arroja de sí a los malvados: «Apartaos de mí, al fuego eterno... a la pena eterna» (Mt 25, 41.46). Es algo definitivo: «No os conozco» (Mt 7, 23; 25, 12). ¿No es esto suficiente para conseguir ese «seguro saber»?

Ahora bien, también hay en el Nuevo Testamento una serie de expresiones –sobre las que trataremos más tarde– y que parecen tener a la vista una redención universal. Con toda la claridad deseable se dice que la voluntad salvífica de Dios se dirige a todos los hombres, por lo que la Iglesia debe orar por todos los hombres, sobre todo, sabiendo que Cristo se ha entregado como rescate por todos (1 Tm 2, 1-6); que el Jesús joánico, que «tiene poder sobre toda carne» (17, 1), levantado en la cruz, «atraerá a todos hacia sí» (12, 32); que la gracia de Cristo sobrepasa a toda la culpa de Adán (Rm 5, 12-21); que «Dios nos encerró a todos en la desobediencia para tener de todos misericordia» (Rm 11, 32), etc. Volveremos sobre estos pasajes.

Por de pronto, dos cosas. Yo he puesto de manifiesto (como todo lector puede apreciar) que las palabras amenazadoras fueron pronunciadas principalmente por el Jesús prepascual, mientras que las universalísticas (sobre todo en Pablo y Juan) lo fueron teniendo presente la redención realizada en la cruz. (Que hay expresiones ame-

nazadoras postpascuales, por ejemplo en 2 Ts 1, 6s.; Hch 4, 5ss.; 10, 26ss, etc. no es de extrañar: siempre hay dos caminos ante el hombre). Estamos, pues, ante dos series de expresiones, que nosotros, estando *bajo* juicio, ni podemos ni debemos tratar de sintetizar. Se me echa en cara, por ello, que hable de una «revelación continuada incluso dentro del Nuevo Testamento» (317b), encontrando esta «apoyatura» inútil e inexacta por el puro hecho de que las palabras del Jesús prepascual se han reflejado también en el período postpascual, teniendo, por ello, la misma dignidad inspirada que las expresiones paulinas o joánicas. Negar estas últimas, no se me ha ocurrido ni soñando. Pero no se trata aquí de inspiración, sino de la simple intuición de que el Jesús prepascual vive de cara a una «hora», en la que el fracaso terrenal se transforma en la total «victoria sobre el mundo» (Jn 16, 33); una «hora» en la que el Padre sólo a través de la pasión y resurrección del Hijo ha acabado de decir *toda* su palabra, la cual sólo entonces pudo ser comprendida por los discípulos y en su seguimiento por toda la Iglesia creyente. Por esto, a las palabras y acciones del Jesús prepascual no les quitamos valor alguno, sino que las colocamos en su lugar adecuado dentro de la totalidad y unidad de la palabra de Dios.

Y esto nos lleva a la segunda cuestión. Yo he hablado de que hay que dejar abierto el hiato entre las dos series de expresiones. El hombre, que está *bajo* juicio, no puede hacer de ellas una síntesis, sobre todo si se trata de una síntesis que subsume una serie en la otra, desvalorizando prácticamente las universalísticas, por el puro hecho de que se cree tener un «saber seguro» de la potencialidad de las primeras. Si se actúa así, es cuando aparecen las horribles especulaciones teológicas, de las que G. Hermes nos

del de Florencia (1439-1445, DS 1306). Todas estas fórmulas no son otra cosa que formulaciones abreviadas de la parábola sobre el juicio de Mt 25, con la separación de ovejas y carneros, siendo las primeras recibidas en el reino de los cielos y los otros enviados al fuego eterno. Ninguna confesión cristiana de fe puede tener otro lugar que el de estar bajo juicio de Cristo, teniendo, por tanto, que confrontar a los creyentes con «ambos caminos», los dos posibles resultados de su destino.

La liturgia, no sólo la de los primeros siglos, sino la de todo el cristianismo, sólo puede, desde este su lugar bajo juicio, que repetir la oración suplicante para ser salvado de la condenación y ser llevado al cielo por la gracia de Dios. Y es aquí donde importa tener en consideración que la palabra «infernum» pudo designar durante mucho tiempo el «mundo inferior», el «reino de los muertos» (sheol) con su perdición, aunque también el «infierno» cristiano en sentido estricto. Los textos litúrgicos se dirigen sin excepción a Dios con la petición de ser trasladados desde el mundo de la perdición a la salvación y a la bienaventuranza, tanto cuando lo piden por los vivos como por los muertos. Piden «ab aeterna damnatione eripi» (Gelasianum III 17, 1247); «libera (animam) de locis poenarum» (*Ibid.* 91, 1621), «ut temporaliter potius maceremur, quam suppliciis deputemur aeternis» (Gregorianum 71, 1), «ut, quod denuntiatum est in ulteriorem, transeat in salutem» (vet. Gelasianum) 43, 440=, «quod perpetuae mortis eripuisti casibus» (Gelasianum I 57), «(Deus) qui utrumque sexum de interitu perpetuae mortis redemisti» (Ge. ad Cagin 1850), «qui neminem vis perire» (Gel. I 41, 413), «animas famulorum tuorum ab aestuantis ignis ardoribus eruas» (Mozarabicus Liber ordi-

num 427), etc.[17] ¿Cómo podría orar la Iglesia de otro modo, estando bajo juicio?

Si pasamos de esta fe y de esta oración eclesial a las especulaciones teológicas, se nos mostrará una situación más bien caótica, pero de ninguna manera (como dice G. Hermes, 251a) una que «ha sido mantenida sin titubeos desde los Padres y teólogos a través de los siglos». Según Mt 25, que sigue siendo el texto directivo, hay una clara afirmación de la realidad del infierno[18]; empezando por el martirio de san Policarpo (en el año 156), desde Justino y Tertuliano (que como es sabido «se reirá cuando vea desde el cielo cómo "se asan" todos los reyes endiosados, todos los poderes perseguidores de cristianos, todos los sabios y filósofos con sus discípulos», De spect. 30), hasta san Agustín y sus sucesores. (El sadismo del Africano no lo imitó ni su discípulo Cipriano ni ningún otro).

El interés se orienta, en primer lugar, a la configuración de los castigos eternos, manteniéndose en las imágenes del fuego, del gusano que no muere, de las «tinieblas exteriores», en una palabra, en los símbolos empleados en el Evangelio. Lo admirable es que hay que esperar a los dos más importantes predicadores del infierno, Crisóstomo y Agustín, antes de que aparezca en la conciencia cristiana la esencia propia de la «poena damni», la pérdida de la gloria y de la visión de Dios. «Yo sé» –dice el primero– que «muchos tiemblan con sólo oír hablar de la Gehenna, pero para mí la pérdida de la gloria es más

17. Argumentación precisa y otros textos en: ALBERT BLAISE y DOM ANTOINE DUMAS OSB, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques* (Brepols, s.a. [1966] §§ 314-319). Los textos oficiales aducidos bastan; no hace falta ampliarlos más con concilios provinciales modernos (Bordeaux 1956) ni con esquemas conciliares rechazados como hace Heribert Schauf (l.c. 6253, 6256).

18. Textos en Rouët de Journel, Enchir. Patristicum (1911), Index 869-870.

terrible que los tormentos del infierno. Miles de infiernos no serían nada en comparación con la pérdida de esta gloria que nos tendrá que hacer felices por toda la eternidad: ¡Qué martirio ser uno de los que Cristo se aparta y oye de su boca: No os conozco; sentirse acusado de no haberle dado de comer cuando estaba hambriento» [19]. Y no de otra manera procede san Agustín: «Quien en alguna medida haya comenzado a saborear la dulzura de la sabiduría y de la verdad, comprenderá qué clase de castigo es el verse apartado del rostro de Dios». Los demás que tengan miedo al fuego [20].

Pero íntimamente relacionada con ésta hay otra pregunta, que ha preocupado mucho a los Padres: ¿Es el fuego del que habla Jesús un fuego «espiritual», consistente en los remordimientos de la conciencia del alma pecadora, que sabe haber sido arrojada definitivamente del orden de Dios? Ya Minutius Felix había hablado de un «sapiens ignis» [21], pero fue Orígenes el primero que amplió claramente este pensamiento. «Caminad a la luz de vuestro fuego y con la llama que vosotros mismos habéis encendido» (Is 50, 11). Estas palabras parecen decir que todo pecador ha encendido las llamas de su propio fuego eterno y que no ha sido arrojado a un fuego encendido por otro y que ya existía antes que él. Alimento y materia de este fuego son nuestros pecados, que el apóstol Pablo llama «madera, paja y heno» (1 Co 3, 12). Así como una alimentación precaria produce fiebre en un cuerpo, «así se enciende en el alma, que ha amontonado

19. *In Mattt. hom.* 23, 7-8.
20. *En. in Sal.* 49, 7 (PL 36, 569).
21. *Octavius* 35, 3 (Edición latina y alemana de B. KYTZLER, Kösel 1965) 192.

sobre sí enormes cantidades de malas acciones y pecados, en un momento determinado, todo este montón y comienza a arder para castigo del alma. Si el espíritu ha de tener ante sus ojos por el poder de Dios la historia de todos los vergonzosos delitos cometidos por él en su increencia, la conciencia será atravesada por sus propios punzones: ella misma será su acusadora y su testigo. Así como la violenta separación de nuestros miembros y el anquilosamiento de nuestras articulaciones causan tremendos dolores a nuestro cuerpo, así sufrirá el alma –que se encuentra fuera de la armonía y del orden, que Dios había creado para ella– el dolor y los castigos por sus faltas y desmesuras» [22]. Este pensamiento tuvo muchas repercusiones y fue ampliamente imitado. Así, sobre todo, por san Ambrosio: «¿Qué son las tinieblas exteriores? ¿Hay acaso allí una cárcel, subterráneos en los que el culpable tenga que ser encerrado? No, sino que aquellos que se obstinan en mantenerse fuera del orden y de las promesas de Dios son los que están en esas tinieblas exteriores. No hay, pues, en realidad ningún chirriar de dientes ni ningún fuego, que sea alimentado por llamas materiales; no hay ningún gusano real» [23]. Ahora sigue la comparación con las comidas indigestas, que hacen que el cuerpo tenga fiebre, y su aplicación a los pecados del alma, «hace que los siempre nuevos pecados junto con los antiguos se consuman y, quemados en su propio fuego, sean devorados por su propio gusano» [24]. San Jerónimo habla sólo de un fuego espiritual, ya que el alma espiritual no puede ser

22. *Peri Archon* II, 10, 4-5 (un poco reducido).
23. *Expos. Evang. sec. Lucam* VII, 204.
24. *In Epist. ad Ephes.* III, 5, 6 (PL 26, 522).

afectada por un fuego material [25]. Por esto se explica que no se pueda decir que Dios «ha creado el infierno» [26]. Nadie más que el hombre puede ser el culpable de su existencia. Pero también se aprecia que la idea de una autoacusación del hombre –que para G. Hermes es algo contradictorio («¿Quién se acusará a sí mismo, si él mis-

---

25. Por ej. en el discurso 3° de la fiesta de Pascua (PG 46, 680).

26. «Es seguro que Dios, omnisciente, no ha creado un infierno así, si no hubiera de estar lleno». G. Hermes 252 a. Por el contrario, M. SCHMAUS: «El infierno ha sido creado por la creatura, no por Dios. Todo condenado crea el infierno que le corresponde». *KD* IV/2 449.

Valdría la pena oír aquí un poco de lo que dice MARTELET, S.J.: «Si Dios es amor, como nos enseña el Nuevo Testamento, el infierno debería ser algo imposible. Por lo menos constituye una gran anomalía. Ser cristiano no significa en modo alguno creer más en el infierno que en Cristo. Ser cristiano es, primero que nada, creer en Cristo, y, si se pregunta, esperar que será imposible que haya un infierno para los hombres, porque el amor, con el que somos amados, será, al final, el victorioso. Y, con todo, este amor no ha eliminado nuestra libertad, pues un amor regalado siempre tendrá que ser también un amor aceptado. Ni Cristo, ni el Espíritu ni el Padre, nadie podrá nada contra la libertad, que se cierra de tal manera en sí misma que cuanto más se manifiesta el amor regalado como infinito, tanto más se hace su rechazo algo absoluto. Pero un rechazo así, que es algo absurdo, no puede ser la última palabra sobre las "últimas cosas".

Nunca nos habla el Evangelio de un rechazo tal como de una posibilidad plausible, con la Jesús se pudiese quedar satisfecho. Pues el infierno es el absurdo mismo. No es la parte de un todo, en el que tuviese su sitio apropiado, sino que es un verdadero escándalo, imposible de confesarlo. Es una acción violenta, que la libertad se puede atribuir a sí misma, pero que no puede ser querida por Dios y jamás lo será. Pero este absurdo existe, por lo menos, en un caso: para aquel que nos esconde a Jesús mostrándonoslo como el mentiroso absoluto y el absoluto destructor del hombre (Jn 8, 44). Prescindiendo de este caso, el infierno, esa cosa absurda e impensable, mantiene en el Evangelio el carácter de algo *posible*. Pero esto hay que comprenderlo bien: sí que se habla de un rechazo del amor, pero nunca de un Dios que negase ese amor. Nunca habrá seres no queridos por Dios, pues Dios es el amor por antonomasia. Si ocurriese esto, Dios mismo se debería sentir culpable –y aunque sólo hubiera un solo caso– de no haber amado verdaderamente.

Por esto habría que leer y releer el Nuevo Testamento a la luz del amor divino, aunque es cierto que en él se habla del fuego, del gusano y de la segunda muerte, que excluyen del reino. Cristo no conoce a los malvados, los aleja de sí.

mo es malo?») [27]– es lo más claro allí donde el desamor arraigado del hombre se encuentra con el amor absoluto de Dios. ¿Por qué eso de «todos lo verán, incluso quienes lo traspasaron?» (Ap 1, 7). Dejemos por ahora la patrística. Cuando el señor Hermes desprecia el testimonio que yo aduzco de Karl Rahner [28], muy bien le podría ser materia de reflexión el de C. S. Lewis, que él, por cierto, cita [29] casualmente, y que es el tema principal de su obra

---

Pero el infierno, como rechazo del amor divino, sólo existe unilateralmente, de la parte del que se lo crea para sí mismo. Pero es, con todo, imposible, que Dios mismo actúe lo más mínimo en este caos, sobre todo para volver a restaurar la gloria de su amor rechazado por medio de la victoria de su justicia, como desgraciadamente tantas veces se afirma. Si hay en Dios una especie de reacción contra el infierno –¿y cómo no iba a haberla?–, será una reacción dolorosa no de satisfacción: Dios encontraría grabada en su misma carne una señal de fuego: se descubre que ha de ser en forma de cruz. Nuestro dolor ante el infierno sería únicamente un eco de su propio dolor. El sentido de los textos neotes "Oíd lo que os va a suceder", sino, más bien, éste otro: "Oíd lo que en ningún caso os va a suceder". Si Cristo habla en el Evangelio de una posible perdición del hombre, porque éste rechaza el amor, no lo hará con toda seguridad para que esto suceda, sino precisamente para que no suceda. ¿Cómo podría Cristo soportar esta pérdida, él que se ha sometido a la muerte y al pecado? Pero ni siquiera podría estar de acuerdo con ello, él que lo ha hecho todo para evitarlo.

Pero si el amor de Dios fuese rechazado de manera absoluta, este rechazo significaría un esfuerzo sin sentido de construir un mundo *en contra*, que sería lo opuesto a la vida, una especie de des-creación (*dé-création*) radical de sí mismo». L'au-delà rétrouvé, Christologie des fins dernières (Desclée 1974) 181-191 (texto abreviado). Cfr. también el gran artículo de GASTON FESSARD, escrito con mucha precaución, «Enfer éternel ou salut universel?», en «Le Mythe de la Peine», Colloque Castelli (Aubier, Paris 1967) 223-255, donde, al final (254), se dice: «Il ne m'est pas interdit cependant de supposer, ne fût-ce que comme un exercice de réflexion, qu'à la fin des temps mon espérance soi comblée et que tous les hommes soint effectivament sauvés». Sobre la meditación ignaciana sobre el infierno, *Ibid.*, 238.

27. 318 c.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.* 318 b. «la teología sólo puede hablar legítimamente del infierno si tiene claro que Dios no lo quiere, sino que quiere la felicidad del hombre». W. KRECK, *Die Zukunft des Gekommenen* (München 1961) 147.

maestra, «La gran decisión», o el testimonio del cardenal Ratzinger: «Cristo no reparte perdición, Él mismo es pura salvación. La condena no es obra suya, sino que consiste en que el hombre se ha separado de Él; surge de nuestro permanente egoísmo. La palabra de Cristo, como anuncio de salvación, nos hará ver que es el condenado mismo el que pone sus propios límites, separándose de la salvación» [30]. Bernanos, en la famosa escena del cura rural con la condesa, hace decir a aquél: «El infierno, muy Sra. mía, es el desamor». Luise Rinser dice en una de sus novelas: «Yo tengo una imagen del infierno muy concreta: Uno se encuentra sentado abandonado de Dios, y siente que ya no puede seguir amando más, nunca más, y que nunca se encontrará con ningún hombre, jamás, por toda la eternidad» [31]. Y C. S. Lewis dice: «La cerrazón en sí mismo de cualquier creatura en la mazmorra de su propio corazón, eso es, en definitiva, el infierno» [32]. Y de forma admirable nos habla Dostojewski en su parábola «la cebollita» (en los hermanos Karamassof): la vieja mujeruca es sacada del estanque del infierno por el ángel, junto con su cebollita –que ella había regalado en cierta ocasión a un pobre, su única buena obra en toda su vida–: los otros pecadores que lo advierten, se pegan a ella «para que también a ellos se les saque de allí con ella. Pero la mujeruca había sido mala, muy mala, y los apartó de sí con una patada, chillando: "Sólo a mí me pueden sacar de aquí y no a vosotros; es mi cebollita que no la

30. *Eschatologie* (Pustet 1977) 169.

31. *Tagebuch eines Landpfarrers* (München 1949) 171.– *Mitte des Lebens* (Frankfurt 1959) 140. Ambas citas en O. Betz, *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung* (Echter, Würzburg 1965) 230.

32. *Die große Scheidung*, 74.

vuestra". Apenas había dicho esto, cuando la plantita se rasgó en dos y dejó caer de nuevo a la vieja en el mar de fuego y allí sigue quemándose hasta el día de hoy» [33]. Y en las descripciones de Starez Sossima: «Sobre el infierno y el fuego infernal»: «También en el infierno están los que siguen siendo orgullosos y crueles, independientemente de su dudoso saber y de la irreplicable verdad que está ante ellos. Para éstos el infierno es ya algo voluntario e insaciable; se han hecho ellos mismos mártires por propia y libre voluntad. Ellos mismos se han condenado, al condenar a Dios y a la vida. Se quedan insatisfechos por toda la eternidad y rechazan el perdón, blasfeman contra Dios que los llama» [34]. Coincide todo esto con la carta del papa Pelagio I al rey Childebert, en la que se dice: «iniquos autem arbitrio voluntatis propriae "vasa irae apta ad interitum" permanentes», han sido entregados al infierno (DS 443). Todos estos (fácilmente ampliables) testimonios son como un comentario a las palabras del Señor: «Yo no he venido para juzgar al mundo, sino para salvarlo. Quien a mí me desprecia y no recibe mis palabras, tiene ya su propio juez: la palabra que yo he anunciado (y que él no quiere oír), ésta le juzgará en el último día» (Jn 12, 47s.). Naturalmente, este autojuicio del pecador se produce ante el amor eterno y no sin la voluntad y el consentimiento del juez del mundo, como ya lo he explicado suficientemente en otro lugar [35].

---

33. (Darmstadt 1968) 576.

34. *Ibid.* 530-531.

35. *Theodramatik* IV (1938) 267ss. Aquí mismo, en 264ss., otros testimonios sobre el autojuicio. Cfr. Lc 19, 22: «Con tus mismas palabras de juzgo, siervo malvado».

Pero volvamos, después de este excurso, a los Padres de la Iglesia. Existe entre ellos la idea de que ningún cristiano, incluso si ha pecado gravemente, irá al infierno. Cipriano lo insinúa [36], Hilario también [37], Ambrosio se expresa en esta ocasión muy formalmente, [38] y Jerónimo no menos: «Quien de todo corazón se entrega a Cristo, vive eternamente, aunque haya muerto en su pecado, por razón de su fe» [39]. Pero esta esperanza no tiene por qué ocuparnos más por ahora. Mucho más importante es la cuestión central acerca de la existencia de un infierno eterno. Orígenes es considerado, como sabemos, como el primero que niega un infierno eterno, por lo que fue condenado como hereje, mucho tiempo después de su muerte, por el emperador Justiniano. Pero las cosas no están tan claras. Unas veces habla de forma hipotética en la obra más significativa para este tema, siendo su principal pensamiento el de los griegos: que fin de las cosas debe corresponder a su primer inicio. Él quiere afrontar el tema «con discreción», incluso «con temor y precaución», «más con la intención de investigarlo y de comentarlo, que de definirlo de alguna manera y de fijarlo» [40]. Es ahora cuando ciertamente siguen expresiones nada cuidadas de que Cristo devolverá al Padre toda la creación, presentándole al lector la pregunta de si también los diablos «se podrán convertir en los eones venideros por razón de su libre voluntad, o de

36. *Epist.* 55, 20.
37. *In Sal.* 57, 7.
38. *In Sal.* 36, 26; *In Sal* 118, sermo 20.
39. *Epist.* 119, 7; igualmente, *Dial. adv. Pelagianos* 1, 28.
40. *Peri Archon* 1, 6, 1-2.

si su maldad, ya casi natural y fija en ellos, por la larga costumbre que ya tiene de ella, lo impedirá. A ti, lector, te compete juzgar sobre esto...» [41] El mismo Orígenes parece inclinado a dar una respuesta afirmativa. Durante toda su vida fue atacado por esta opinión, pero él rechaza haber eliminado los castigos del infierno [42]. Pero muchos pasajes de sus obras dejan entrever la esperanza para todos los hombres, casi siempre apoyándose en las palabras de la Sagrada Escritura [43]. La opinión exacta del maestro ha sido descubierta con gran agudeza por el cardenal De Lubac [44]. Su investigación confirma la de H. Crouzels, otro conocido investigador de Orígenes: «La opinión de que Orígenes enseñase con su apocatástasis el perdón del diablo y de los condenados está tan extendida que nadie se atreve a preguntar lo que hay detrás. Sin embargo, un estudio exacto y suficiente de la cuestión nos mostraría que no está suficientemente fundada» [45]. En el centro de la meditación de Orígenes hay dos textos paulinos: 1 Co 3, 12s.: que todos tienen que pasar a través del fuego temporal (que es Dios mismo: Hch 12, 29) y dependiendo de si se ha edificado sobre Cristo o no, su obra resistirá o no, mien-

41. *Ibid.* 1, 6.

42. Cfr. *Comm. in Ioh.* 19, 3.

43. Cfr. mi selección de Orígenes *Geist und Feuer* (Salzburg ²1952) 466-492.

44. *Tu m'as trompé, Seigneur* (ahora en: Recherches sur la Foi, Beauchesne 1979). Tr. alemana: *Du hast mich betrogen, Herr* (Johannesverlag, Einsiedeln 1984). Citamos el texto alemán.

45. *Ibid.* 84-85. Otros testigos con la misma idea: PICO DELLA MIRANDOLA, NONNOTTE S.J. (1774), J. DUPUIS, P. NEMESHEGI, S. LEAUCHLI, «Origen's Interpretation of Judas Iscariot», en: *Church History* 22 (1953) 253-268, así como la insobornable MARGUERITE HARL, «La mort salutaire du Pharaon selon Origène», en: *Studi e materiali di Storia delle religioni* (1967) 260-268.

tras que ellos mismos «se salvarán como quien pasa por un incendio». Y después, sobre todo, 1 Co 2, 9: que «ni al hombre se le ocurrió pensar lo que Dios tenía preparado para los que le aman». Pero si la recompensa de Dios sobrepasa todas las imaginaciones terrenas, ¿no tendrá que ocurrir lo mismo con los castigos divinos, cuyo horror nadie en la tierra se puede imaginar, y precisamente no se lo pueden imaginar aquellos que ahora «no tienen sentimientos de desasosiego»? [46] Nosotros aún vivimos en el terreno de los símbolos, seamos espirituales o terrenales, «perfectos» o «principiantes»; en este terreno nuestra situación es la misma: el último fundamento del misterio nos es a todos infranqueable, ya lo veamos desde la fe sencilla, ya lo estudien e investiguen los entendidos. Orígenes se guarda muy mucho de atreverse a dar una opinión. En ninguno de los textos que se refieren a nuestras homilías se hace un estudio temático sobre el infierno eterno o sobre la salvación universal» [47]. Podríamos, finalmente, decir sobre el alejandrino, con Gustave Bardy: «Al comienzo del *Peri Archon* nos recuerda las regula fidei, destacando qué artículos deben ser nece-

46. *In Jr hom.* 21, 5.

47. De Lubac, l.c. 96-97. Henri Crouzel, hoy por hoy el mejor conocedor de Orígenes, muestra que la antropología del alejandrino fue esencialmente tricotómica: Cuerpo-Alma-Pneuma; lo último es el elemento humano que tiende a Dios. Pero –dice Crouzel– «el condenado no tiene ya ningún pneuma. Orígenes parece, pues, quitarle por eso toda posibilidad de arrepentimiento, lo que sería un fuerte argumento contra la interpretación de su "Apokatastasis", como una conversión de demonios y de hombres condenados a la gracia de Dios. En Ireneo podemos encontrar la misma idea». *Reallexikon f. Antike und Christentum*, t. V (1970) Arrt. Geist, p. 521. Ciertas reflexiones de Cullman, en: *Immortalité de l'âme ou Ressurrection des Morts?* (Neuchâtel 1956) podríamos muy bien traerlas aquí en consideración, a la luz de lo que de Lubac siempre ha dicho sobre el carácter dinámico de la tricotómica antropología.

sariamente guardados y qué aspectos pueden ser discutidos. Sobre estos últimos se expresa él, pero sólo hipotéticamente, sin querer imponer su opinión; se muestra dispuesto a renunciar a ellos, si se le pide. Nadie ha demostrado en el tema que nos ocupa una mayor valentía, pero nadie tampoco ha recibido la doctrina eclesial con más simplicidad. Después de su muerte se le acusó de muchos errores, que él, a veces, se había imaginado, pero sin aceptarlos, o de tales de los que no se encuentra ninguna huella en su obra» [48].

Orígenes fue condenado, porque discípulos tardíos expandieron sin discreción su doctrina sobre la «reinstauración de todas las cosas». Otros de los más importantes Padres de la Iglesia no lo fueron, a pesar de que defendieron claramente la apocatástasis: así Clemente de Alejandría [49]. Gregorio de Nisa [50], y Dídimo el ciego [51], también Jerónimo, antes de su querella con Rufino [52]; otros lo hicieron más discretamente, predicándola como

---

48. *Les pères de l'Eglise en face des problèmes posés par l'enfer,* en: *L'Enfer* (Sammelband), Foi Vivante, Ed. de la revue des jeunes (Paris 1950) 145-239.

49. Para él todos los castigos del más allá son «mejorables». *Strom.* VII, 16, 102; Cfr. VI, 6, 46.

50. Por ej. *Or. cateh.* 26, 7-9; 35, 14, 15. La búsqueda exacta del cardenal DANIÉLOU («Comble du mal» y «Apocatastase», en L'Etre et le Temps chez GRÉGOIRE DE NYSE, Brill, Leiden 1970, 186-204, 205-226) insiste en que el concepto tiene un sentido mucho más amplio e importante que el de una eliminación del infierno. Pero la finitud del mal está en él mucho más destacada que en Orígenes, y la desaparición «después de largos períodos» (como él dice con Platón y Orígenes) es para él incuestionable.

51. También para Dídimo sólo hay castigos curativos: *De Trin.* II, 12 (La obra no es, creo, auténtica), Cfr. también *Contra Manichaeos* 2.

52. *In Epist. ad Ephes.* II, 7; IV, 16. Naturalmente, habría que traer a colación aquí a EVAGRIO PÓNTICO (Keph. Gnost, ed. Guillaumont 1958) 2, 84; 5, 20; 6, 27.

sólo asequible para los cristianos maduros: Gregorio Nacianceno [53] y Máximo Confesor [54]. Por otra parte, no faltaron «predicaciones populares» que «calentaron el infierno»; el que lo hizo más espantoso fue, sin duda, Basilio [55], y, un poco más suave, Crisóstomo [56]; ellos sólo hicieron que popularizar una doctrina que, desde el comienzo de la historia de la Iglesia, fue comprendida tanto por los fieles sencillos, como por los teólogos –como después veremos–, como la interpretación literal del «doble juicio» de Mt 25 y de otras expresiones neotestamentarias.

Si tenemos esto en cuenta, no nos sorprenderá ya más el enorme interés que Agustín tuvo sobre la realidad no sólo del infierno, sino de sus numerosos ocupantes. Con todo, hay aquí un cambio de dirección en la historia de la

---

53. «Hay otro fuego, que no limpia, sino que castiga eternamente los crímenes cometidos. A no ser que alguien quisiese haber comprendido esto último de manera más digna para el hombre y para Dios». Or. 40, 36. «Dios, que nos ha creado cuando éramos nada y que nos has vuelto a crear cuando después nos disolvimos (en la muerte), nosotros heredaremos o el fuego o a Ti, Dios, Creador de la luz; pero si heredamos a Dios, ¿lo heredarán todos? Esto que lo decida otro» (Poemata de seipso; PL 37, 1010). Cfr. CHARLES BIGG, *The christian Platonists of Alexandria* (Oxford 1886) 293.

54. Cfr. nuestra exposición en «Kosmische Liturgie» (Johannesverlag Einsiedeln ²1961) 356-359. Mi interpretación fue cuestionada por BRIAN E. DALEY S.J. (Apokatastasis and «Honorable Silence», en The Eschatology of Maximus the Confessor, en: M.C., Actes du Symposion sur Maxime le Confesseur, Paradosis 29 (Fribourg 1982) 309-339, pero su forma de argumentar no consiguió convencerme. Además, esta cuidadosa investigación de P. Daley aporta otros textos (pp. 321s.) en favor de mi postura. Naturalmente, Máximo es (como ya lo he dicho) antiorigenista en puntos esenciales y en el punto que nos interesa es «very careful». Ciertamente, reparte Dios premio y castigo justamente, pero el «amor a los enemigos» de Dios queda igualmente destacado. El texto más fuerte sobre la separación definitiva es Ambig PG 91, 1392 A-D.

55. *In Sal* 38 4, 8 (PG 29, 360s).

56. *Exh. ad Theodorum* 1, 10; *In Matt. hom.* 43, 4.

Iglesia, cuando Agustín interpreta los textos discutidos de una manera tal que nos da a entender que él sabe el resultado del juicio divino. Y todos los que se inclinan ante su autoridad serán sabedores en el mismo sentido que él: desde Gregorio el Grande, hasta la primera y alta Edad Media, Anselmo, Buenaventura, sin exceptuar a santo Tomás, hasta los reformadores y jansenistas. Todos ellos completaron su obra, partiendo de este saber, cual base completamente asegurada, desde sus ulteriores especulaciones hasta la doble predestinación de Dios.

En la Ciudad de Dios se dedica todo un libro (21) a los castigos del infierno, tapando cuidadosamente cualquier posible agujero que permitiese a los «co-sufridores» negar el hecho de un infierno habitado por hombres y no sólo por los diablos. Pero su «compasión» es sólo un «mero sentimiento humano», «a lo más piensan en su propio provecho, ya que se prometen equivocadamente, por la inmensa misericordia de Dios para con el género humano, estar libre de castigos por sus propias malas costumbres» [57]. El argumento principal contra esta «compasión» es que si ellos tienen compasión por hombres como ellos, no podrán ponerle límites, teniendo que extenderlo hasta los ángeles castigados, «pues ¿por qué se extiende ese caudal de simpatía sobre todo el género humano, si se seca cuando llega a los ángeles?» [58] Se considera injusto el que «alguien sea condenado a castigos eternos por haber cometido pecados quizás graves, pero a corto plazo». «Pero ¿habrá que retener a éste en prisión sólo durante el tiempo que duró su acción para

57. *De Civ. Dei* XXI, 18.
58. *Ibid.* 17.

que se haga merecedor de este castigo?» ¿No hay acaso en la tierra cadena perpetua? ¿No hay pena de muerte que justamente se aplica? «¿Por qué, pues, no es lo mismo con el castigo de la segunda muerte?» [59] «Los platónicos quieren claramente que cada pecado tenga su castigo –impuesto por leyes humanas o divinas–, pero que sirva para el mejoramiento de la vida, produciéndose en esta vida... o después de la muerte». A continuación sigue una larga diatriba, que, por la caída de Adán, presenta toda la vida sobre la tierra como pecado y plaga, sin excluir «el impresionante dolor de los niños». De esta manera, vuelve la respuesta a la objeción a ser la misma que la de antes: aquí, castigos de por vida, allá, eternos [60]. Pero ¿no hay acaso escritores que conceden una salvación universal, como la expresión paulina: «Dios ha permitido que todos seamos rebeldes, para tener misericordia de todos?» (Rm 11, 32). Y ¿acaso no tiene ningún resultado el ruego de los santos al juez divino? [61] La respuesta nos remite, de nuevo, al diablo: «¿Por qué no ruegan ellos –totalmente felices como son–, con sus puras oraciones llenas de compasión, por los ángeles, para quienes está preparado el fuego eterno?» [62] A las expresiones universalísticas se les opone sencillamente el hecho que el Señor condena al fuego eterno... donde serán castigados por los siglos de los siglos [63]. Pero, ¿cómo, si Dios en Timoteo 2, 4 manifiesta su voluntad de que todos los hombres se salven y encarga a la Iglesia orar por todos

59. *De Civ. Dei* XXI, 11.
60. *Ibid.* 13-16.
61. *Ibid.* 18.
62. *Ibid.* 24.
63. *Ibid.* 23. Se cita a Mt 25, 41, Ap 20, 10.

los hombres? Hagamos una distinción, que a alguien le quitará el aliento: «Ahora sí que ora la Iglesia por los hombres, que le son hostiles, porque aún tienen tiempo de un arrepentimiento fructífero. Pero si supiese de algunos que todavía viven, que con total seguridad están predestinados con el diablo al fuego eterno, no debería rogar ni por ellos ni por el diablo. Pero como no sabe con seguridad de ninguno, ruega por todos los que de alguna manera le son hostiles y que aún se encuentran en sus cuerpos, aunque sabe que no por todos será escuchada». Pero ella, por lo demás, tampoco ruega por aquellos «que durante su vida han tenido un corazón impenitente». La Iglesia no ora por el diablo, «y la misma razón hay para impedirle rogar por los increyentes e impíos muertos, aunque se trate de hombres» [64]. Recibir los sacramentos sin cambiar de vida internamente [65], obras de misericordia y otras buenas obras, no sirven de nada si el hombre no tiene compasión consigo mismo [66]. Cómo sea posible que el administrador injusto sea recibido por los santos en los «eternos tabernáculos», por cuya concesión él ha pedido, «esto es muy difícil de esclarecer y muy peligroso determinarlo más. Yo, por lo menos, no lo he podido descubrir mientras discurría sobre ello». Esto es así, porque «la comodidad humana se mecería en el sentimiento de la seguridad», si pensase que «únicamente se podría salvar por el mérito de otros» [67]. Pero ¿por qué no deben ser las palabras de Dios simplemente amenazas, ya que él profetizó la incondicional caída de Nínive, sin que se

64. *De Civ. Dei* XXI, 24.
65. *Ibid.* 25.
66. *Ibid.* 27.
67. *Ibid.* 27, hacia el final.

cumpliera lo dicho, cuando los ninivitas se convirtieron? «La amenaza es, según su opinión, verdadera, porque Dios profetizó lo que ellos realmente merecían, aunque no quisiera llevarlo a término». ¿Y no hay pasajes en la Escritura que nos permiten adivinar una compasión así por parte de Dios, aunque «no estén claramente expresados para que muchos se arrepientan por temor a los largos e incluso eternos castigos?» [68] Pero Agustín no se deja desorientar ante tales pasajes bíblicos, presuntamente «poco claros», ya que para él son los «claros» los que le dan absoluta seguridad, pues la «sentencia del juicio divino no puede quedar sin contenido ni disminuida» [69].

La puerta se ha cerrado de golpe y ha sido cuidadosamente asegurada con muchos cerrojos; y para la teología del futuro va a quedar por mucho tiempo también cerrada. Sólo unos pocos aventureros, que no habían sabido nada de la ciencia escolástica, se atrevieron a hablar un lenguaje distinto. Los escucharemos. Pero estas voces no son suficientes. Lo realmente importante es la pregunta de si no hay ninguna comprensión de un infierno duro que supere la alternativa aquí manifestada, de manera que se pueda decir: «La verdad no es un simple o-esto-o-lo-otro: o hay alguien en el infierno o nadie. Ambas cosas son una expresión parcial de la verdad total. Por eso tiene Ignacio razón al hacer y hacérnosla hacer una meditación sobre el infierno... La verdad consiste en una suma de verdades parciales y cada una de estas verdades parciales debe ser expresada en su totalidad, debe ser

68. *De Civ. Dei* XXI, 18.
69. *Ibid.* 23.

repensada y vivida. No se consigue la verdad manifestando una parte y ocultando otra. En cada perspectiva debe ser expresada la totalidad» [70].

Esta observación nos da ocasión para cerrar el presente capítulo con una observación que afecta a la teología patrística. En todo lo dicho no teníamos en absoluto la intención de colocar las doctrinas de Orígenes (por cierto, ampliamente contradictorias entre sí) y de Agustín sobre el infierno en el centro de su pensamiento teológico. Para Orígenes esto está muy claro, después de los análisis de De Lubac; su enorme obra exegética hizo fructificar enormemente a toda la posteridad hasta la Edad Media (pensemos sólo en Erasmo). Pero no sería menos insensato fijar en este solo punto la inconcebiblemente rica y variada teología de Agustín. Aunque sus innumerables estimulaciones doctrinales no se puedan unificar en un sistema bien integrado, están, con todo, vitalmente, unidas entre sí y hacen conjuntamente referencia a un centro que no es otro que un corazón inflamado de amor, con el cual en la mano siempre se representa al santo. Si esto es verdad –y la tradición siempre ha visto así al gran «padre de occidente»–, entonces no debemos comprender sus exposiciones escatológicas, duras en sí y en su edad madura aún más, como si con ellas se apartase de su objetivo más profundo. Fue una parte de su preocupación por las almas el pensar que tenía que conformar sus amonestaciones ante la posibilidad de perderse de esta manera tan extremista. Y su lucha no se dirigió sólo contra el laxismo, sino, y, con toda razón, también contra la

70. ADRIENNE VON SPEYR, *Kreuz und Hölle*, t. II (Johannesverlag, Einsiedeln 1972) 85-86.

esperanza temeraria de los grandes Padres de la Iglesia antes citados, de que no se debería tener ningún miedo a una condenación definitiva, por graves que fueran los pecados. Esto había que censurarlo. Sólo hay que lamentar que este gran hombre, al que el mundo tanto le debe, no puso los límites previstos en el Evangelio[71].

---

71. Sin embargo, citemos, finalmente, a dos maestros franceses de la teología: «Agustín transformó en contraposiciones históricas lo que en Pablo era una contraposición dialéctica. El teólogo de la gracia fue vencido por el teólogo del pecado original. Sólo en nuestros días ha conseguido la teología católica salir de este callejón sin salida». Henri Rondet en *L'Esprit Saint et l'Eglise* (Fayard, Paris 1969). «Incluso el gran Agustín traspuso, sin quererlo, la omnipotencia divina, comprendida al estilo pagan, a su amor, describiendo la gracia como un placer irresistible, en clara oposición a la sensualidad pecadora. Por ello, en realidad, no aceptó que Cristo hubiese muerto por todos los hombres, incluso por los pecadores, pues en este caso la libertad humana hubiese tenido que oponerse a la misericordia omnipotente. Y como a ésta no se le puede oponer nadie, se sigue necesariamente que la gracia no se le concede a los condenados. La predestinación a la salvación queda por tanto limitada, en contra de las palabras paulinas (1 Tm 2, 4). Pero Dios no predestina a nadie al infierno. Los límites del gran Agustín se encuentran precisamente allí donde él desequilibra la historia de la salvación, centrándola en Adán y en vez de en Cristo. El juicio procede según el primer pecado, con ausencia del Salvador que ha de venir y a quien el Padre le ha encomendado todo juicio. ¿Cómo sabe Agustín que hay condenados? Dios no nos ha entregado ningún lista de condenados. Dios no nos ha revelado nada por el estilo. Es Jesús el único que clara, fuerte y constantemente nos enseña que la condena es posible, que hemos de temerla, sobre todo nosotros, sus amigos, que estamos en peligro de negarlo. Pero Agustín ha condenado a todo el mundo en Adán. No está mejor enterado sobre el infierno que Orígenes, que no arroja a nadie en él. Pero, ¿cómo lo sabe?» André Manaranche, *Le monothéisme chrétien* (Cerf, Paris 1985) 238.

IV. TOMÁS DE AQUINO

Sobre la doctrina de Agustín sobre la esperanza, tal y como nos la ha desarrollado en su librito «De la fe, la esperanza y el amor», se han hecho, ya en la alta Edad Media, casi innumerables recensiones, tanto editadas como no, y todas ellas se ocupan de cuestiones más o menos importantes: Si fe sin esperanza, y esperanza sin amor son posibles; si esperanza, como Hch 11, 1 parece insinuar, es una actitud envuelta en la fe, y otras por el estilo. Pero en el apartado 8° de la obra citada de Agustín hay una frase que, aunque está formulada fugazmente, tiene que causar un profundo espanto a cualquiera que medite sobre ella. La fe –dice el autor– «se refiere a cuestiones propias o ajenas», pero, además, se puede referir al bien y al mal, mientras que la esperanza sólo vale ante el bien, y precisamente al que ha de venir, y sólo ante aquellos bienes que importan al que los espera» [72]. Pues, ¿quién podría esperar por otro, si no puede saber si él está o no predestinado? ¡Qué limitación tan horrenda de la esperanza cristiana! Con todo, nadie antes

72. PL 40, 235.

de Tomás de Aquino, «se ha atrevido a dudar de esta afirmación» [73]. Como si no hubiera existido.

Tomás propuso en su *Suma* la siguiente pregunta: «¿Puede alguien esperar la vida eterna por otro?, utilizando la frase comentada de Agustín como argumento contra su afirmación. Su respuesta es cautelosa, pero rasga, al mismo tiempo, el velo que cubría siglos y siglos la esperanza cristiana. Si consideramos la esperanza "absolutamente" (es decir, sin su referencia a otras virtudes), la frase de Agustín tendría sentido. Pero si, por el contrario, se antepone el amor que une al que espera con los otros hombres, no tiene sentido. Allí, donde reina el amor, que se refiere de manera inmediata a los otros, y los valora como a uno mismo», se puede desear para el otro lo mismo que para sí, y esperar para él lo mismo que se desea y espera para sí. Y como es la misma virtud del amor con

73. «Après lui (St. Augustin) aucun n'a osé mettre en doute cette proposition». JACQUES-GUY BOUGEROL, «La théologie de l'Espérance au XIIe et XIIIe siècles», t. I, Etudes, 287. Etudes Augustiniennes, 3, Rue de l'Abbaye, Paris 1985 (el t. II contiene los textos). Como el Lombardo recogió en sus sentencias (III, d. 26) el texto de san Agustín, todos los comentadores lo vieron en seguida. Algunos se apropian sencillamente de la frase agustiniana, por ejemplo, OTTO RIGALDUS, que, sin embargo, ya había preparado la solución tomista: «Caritas non tantum est in diligendo se, sed etiam in diligendo Deum et proximum, et ita ad alienum bonum se extendit; sed extendere se in aliquid quasi habendum, hoc est ut habeat illud, hoc implicat in se rationem boni proprii» (Bougerol, t. II, texto 39, VI, p. 567). San Buenaventura contrapone a la expresión agustiniana otra que había sido expuesta con frecuencia por éste: «quod de nemine desperandum est, dum est in via», pero la reducción final («dum est in via», esto es, mientras tenga la posibilidad de convertirse a la Iglesia o al arrepentimiento) no es capaz de superar la problemática con éxito (3 d 26, dubium IV; Quar. III 584 ab). El mismo santo Tomás esquiva el problema en el comentario a las Sentencias, concediendo a la esperanza teológica certeza (certitudo), pero que «ex aliquo accidentali impedimento» puede ser engañosa (se entiende esto en casos de omisión de servicios o de empecinamiento culpable), por lo que «el temor de la separación (con respecto a Dios) está unido a la esperanza» (3 d 26 q 2a 4, ad 2 y 4).

la que se ama uno a sí mismo, a Dios y al prójimo, así es también la misma virtud de la esperanza con la que se espera para uno mismo y para el otro. La edición Marietti (1948) añade una nota: «Esto es imposible que suceda mediante un amor natural o cualquier otra inclinación benevolente». Da gusto oír que el «Compendium Theologiae» del Aquinate –posiblemente su última, y, por ello, incompleta obra– nos da ideas más concretas para saber quién es ese «otro», a quien el amor, y siguiéndole, la esperanza, aprecia «como al propio yo». Tomás presenta el pasaje de la carta a los Efesios (5, 1s.): «Sed imitadores de Dios como sus hijos más queridos y caminad en el amor», y sigue diciendo: «El amor de Dios no está limitado, sino que se extiende sin limitaciones a todos, "él ama todo lo que es", como dice Sb 11, 24, y especialmente a los hombres, según Dt 33, 3: "Él amó a los pueblos"». Refiriéndose a Mt 18, 10, y a la aceptación segura por parte de Dios de las peticiones hechas por dos reunidos de común acuerdo, dice Tomás: «Que los ruegos de muchos no consigan su fin, es imposible» [74]. Pasando a la virtud de la esperanza, precisa él que «se puede creer que aquello que esperamos podrá alcanzarse; esto es lo que añade la esperanza al mero deseo. El hombre puede desear también cosas en las que no cree poder alcanzarlas; pero la esperanza no puede consistir en esto» [75]. Sobre el contenido de nuestra esperanza nos informa la primera petición del Padre Nuestro: se puede y se nos permite desear que Dios «sea ensalzado como el grande según la forma de pensar y el respeto de muchos (omnium), él,

74. *Comp. Theol.* 2 p., c. 5.
75. *Ibid.* c. 7.

que en sí mismo siempre es grande. Y, consiguientemente, no podemos considerarlo como imposible, ya que precisamente se hizo hombre, para que el hombre reconozca la grandeza de Dios. Pedimos, pues, para que lo que él ha comenzado llegue a su culminación» [76]. Tomás cita a Cipriano, quien, al comienzo de su explicación del Padre Nuestro, insiste diciendo que Cristo. «el maestro de la unidad, no quiso que la oración se rezase privadamente por cada uno, de manera que uno sólo rezase por sí mismo. No decimos: "mi Padre del cielo", y mucho menos "dame mi pan de cada día"; nadie pide que le sean perdonados los pecados sólo a él, ni pide privadamente no caer en la tentación o ser liberado del mal. Oramos públicamente y en comunidad, no sólo por uno solo, sino por todo el pueblo, pues como tal somos uno» [77].

Lo novedoso en este pasaje de la Summa consiste en que la universalidad de la esperanza proviene de la del amor (todo lo contrario que en Agustín, en Lombardo y en sus primeros comentadores). La cuestión que subyace, sin aparecer, es ésta: ¿hasta dónde llega el amor? Podríamos objetar –si creyésemos en la doble predestinación agustiniana y nos mantuviésemos firme en mantener la condenación segura de un número determinado de hombres– que el amor debería detenerse ante estas barreras.

---

76. *Ibid.* c. 8.

77. *De dominica oratione* (CSEL 3, 271). La Iglesia ora así, por ejemplo, al final del Canon IV. Pero también santo Tomás en el oficio de Corpus: «Offertur (sacrificium) in Ecclesia pro vivis et mortuis, ut omnibus possit quod est pro salute omnium institutum» (Mandonnet, Opuscula omnia IV [1927] 466. El texto se lee también en el oficio de las horas). La obra ya citada del cardenal de Lubac Catholicisme (tr. alemana *Glaube aus der Liebe,* Johannesverlag, Einsiedeln ²1970) puede servirnos como la interpretación de estas palabras que abarca toda la tradición. Cfr., sobre todo, los textos representativos en el anexo.

Pero la Escritura no nos obliga a tomar esta decisión. Donde, a lo más, podría levantarse una tal barrera sería allí donde un pecador rechaza definitivamente el amor incondicional de Dios. ¿No debería extenderse, pues, nuestro amor como la caridad de Dios? Hansjürgen Verweyen presentó en su ensayo «Das Leben als äußerster Horizont der Christologie» [78], por lo menos, este tema, con la siguiente tesis: «Quien cuente con la posibilidad de que alguno, fuera de uno mismo, se pierda eternamente, ése no podrá amar nunca sin reserva». Y subraya, sobre todo, «los efectos de esta idea en mi vida práctica. Me parece que la más ligera insinuación sobre la existencia de un infierno para los demás, en momentos en que la convivencia entre los hombres es especialmente difícil, nos conduce a abandonar a los demás a su suerte. Si hubiera alguna vez alguien absolutamente incapaz de aprender, ¿por qué no deberían aquellos que hacen de mi vida un infierno, pertenecer a ésos?» Pero, ¿no estaríamos obligados, como cristianos, «a reconocer los valores propios de cada uno y a buscar nuestra propia alegría en este reconocimiento de los demás?» «Ante la misericordia inmensa de Dios, que no excluye a nadie de su Reino, ésta sería la admonición más exigente que se puede pensar: la decisión por una paciencia que nunca acaba, sino que está dispuesta a esperar por toda la eternidad». Esto es, según dice con razón Verweyen, «tomado en sentido estricto, sólo un juicio de la razón práctica», esto es, no una formulación, que «pudiera acabar en teoría», sobre todo, en teorías «fuera de toda confrontación con la palabra de la cruz» [79].

---

78. *La vida como horizonte más extremo de la Cristología* (N. del T.).
79. *Christologische Brennpunkte* (Ludgerus, Essen 1977) 117-133.

Karl Rahner ha insistido tenazmente en la imposibilidad de traducir la exigencia práctica en una teoría sobre el resultado del juicio de Dios para todos los hombres. Él ha indicado –como después veremos– que «nosotros debemos dejar estar, como "misterio de iniquidad", la posibilidad de un "No" radical, subjetivo y definitivo a Dios» [80]. Pero añade tres anotaciones. La primera, que la doctrina cristiana no dice «nada sobre cómo y en qué medida esa posibilidad concreta del individuo se hace realidad en la humanidad como tal». La segunda: se puede decir (y otros lo dicen con él), de cara a la eliminación del equilibro de Rm 5, que «la accesibilidad» a dos posibles salidas de mi vida no significa «necesariamente en el cristianismo la doctrina de dos resultados de igual rango, disponibles para un hombre en la encrucijada, sino que esta accesibilidad aparece junto a la doctrina de que el mundo y su historia en su totalidad realmente desemboca en el eterno amor de Dios» [81].

---

80. *Grundkurs des Glaubens* (1977) 109.

81. *Ibid.* 426. RAHNER apoya esta expresión mediante su doctrina de la «desigualdad» del Sí o del No; el No de la creatura no está junto al Sí de Dios «*con el mismo derecho y con la misma fuerza*, pues todo el No de aquella vida, que lo tiene prestado siempre del Sí... sólo puede ser comprendido desde el Sí, y no al revés». *Ibid.* 108-109. Por ello, la libertad humana no pone límites «naturalmente a la soberanía de Dios ante esta libertad» (*Ibid.* 111). «Hablar del cielo y del infierno no se hace desde el mismo plano». LThK², t. 3, 1096, Cfr. SPEYR, Johannes I (1949): «Nuestra tiniebla ante la luz de Dios no está como un absoluto frente a otro absoluto. La tiniebla del pecado tampoco está fuera del poder de Dios. Por ello es posible que Dios envuelva con su gracia nuestras oscuras tinieblas con la aún más grande tiniebla (de la cruz)» (61). «Un homme peut'il se perdre, si un autre homme, ancré en Dieu est lié à lui? Pour se perdre, il faudrait qu'il s'opposa si fort à l'amour qu'il ne soit plus possible de rester attaché à lui. Mais le refus d'aimer sera-t-il jamais plus fort que la charité ilimité de l'Esprit?» F.-X. DURRWELL: *L'Esprit Saint le Dieu* (Cerf 1982) 96.

De donde se deduce –y ésta es su tercera anotación, en la que vamos a reflexionar un poco más y que yo he tenido que oír, dirigida existencialmente a mí– la amenaza de una posible condenación. Las palabras de la Escritura son «indicaciones sobre la seriedad absoluta de la decisión,... una absoluta seriedad de muerte». El mensaje cristiano «nos dice a cada uno de nosotros, no a los otros, sino a mí: Tú puedes por ti mismo –por aquel que tú eres en tu más profunda intimidad y que lo seguirás siendo definitivamente– ser aquel que se cierra, en la soledad definitiva de su No a Dios» [82]. Lo mismo anuncia el más grande filósofo católico de la modernidad, Maurice Blondel, en su obra señera «L'Action» (1893), como mostraremos a continuación.

Podemos ya cerrar este capítulo refiriéndonos al filósofo de la esperanza de nuestro siglo. No estoy pensando en Bloch, sino en Gabriel Marcel, quien nos retrotrae exactamente al punto en que Tomás de Aquino había abierto las puertas de la esperanza para los otros. Marcel nos dirá, con razón, apoyado en sus análisis que podemos esperar por todos los otros. «Pues no puede haber ningún particularismo de la esperanza; la esperanza pierde todo su sentido y toda su fuerza cuando no dice "todos nosotros", "todos juntos". Ahora bien, esta unidad, evidente y fundamentalmente, sólo se puede apoyar en la llamada de un único Dios» [83].

Para comprender esta última frase, hay que partir de la negación que hace Marcel de un yo autocomprendido y cerrado en sí mismo; pues un yo concreto no hay sino

82. *Ibid.* 110.

83. G. MARCEL, *Structure de l'Espérance, en Dieu Vivant* 19 (Seuil, Paris 1951) 80.

desde un tú y hacia un tú y un nosotros; de lo contrario, será él mismo un infierno [84].

El paso desde la cerrazón del yo en sí mismo hasta el tú constituye la realización de la persona, fundada en el amor, con el que juntamente crece la esperanza («el amor lo espera todo» –dice Pablo 1 Co 13, 7). Y, en primer lugar, la esperanza para ti; después también para nosotros y, finalmente, para mí. «No hay amor sin esperanza. Pero yo siempre espero por nosotros, siempre pienso que la comunión es indestructible... En esto consiste la esperanza: Creo en tu amor». La distinción entre fe, esperanza y amor sólo puede ser accidental y superficial. «Yo espero por ti y por nosotros: ésta es la expresión adecuada y más perfecta del acto que la palabra "esperar" expresa todavía confusa y entreabiertamente» [85]. Pero Marcel nos advierte sobre el peligro de una cerrazón de un amor tú-yo, que no se abriese hacia la existencia de todos, incluso del ser infinito de Dios, pues sólo así se podría realizar verdaderamente. Y es así cómo llega él a la definición: «La esperanza es, esencialmente, la disponibilidad abierta de un alma, que se entrega íntima y suficientemente a la experiencia de comunión, para realizar el acto –por encima de un mero querer y conocer– en el que afirma la perennidad (perennité) vital, que confiere a esta experiencia la seguridad y la garantía» [86]. Esperar por uno mismo sería un egoísmo y un orgullo insoportables; pero

---

84. «Una conciencia centrada en sí misma... vive el tiempo cerrado de la desesperanza (des-espoir), que como una contra-eternidad, sería una eternidad vuelta contra uno mismo: la eternidad del infierno. Desesperación es infierno y, por tanto, soledad. Existe la relación entre tiempo cerrado y ruptura de toda comunicación con los demás». *Ibid.* 76.

85. R. TROISFONTAINES, *De l'Existence à l'Etre; la philosophie de Gabriel Marcel* (Namur/Paris, s.a.) II, 199-201. Cfr. Marcel, *Homo Viator* (Aubier, Paris 1944) 89-91.

86. *Homo Viator* 9 y 90-91.

Marcel muestra siempre de nuevo que la esperanza comunitaria, que, como ha puesto de manifiesto Tomás, se funda en el amor, es inseparable de la humildad y de la oración, refiriéndose con ello al «inolvidable» libro sobre la esperanza de Charles Péguy: «La puerta hacia el misterio de la esperanza». Al afirmar Marcel que la esperanza comunitaria sólo puede consistir en la humildad y la oración (y, por lo tanto, sólo como metafísica cristiana [87], más aún, católica), nos da a entender que ella es totalmente lo opuesto a todo tipo de «presunción» [88]. «De la humildad no se puede separar una cierta paciencia» [89], lo que nos recuerda la expresión de H.-J. Verweyen. Para Marcel esta esperanza, inseparable de la fe y del amor, está más allá de la dialéctica entre «deseo» (désir) y «miedo»; debería situarse, como inseparable del amor, más aún, como su testimonio, dentro de la expresión joánica de que el amor perfecto excluye el temor (1 Jn 4, 18).

Todo lo que hemos dicho en este capítulo se ha referido, como podemos ver, al concepto de esperanza cristiana (en manera alguna de forma exhaustiva), pero sin confrontarla directamente con las palabras amenazantes del Nuevo Testamento, aunque sí indirectamente, de manera que este concepto se desarrollará en dimensiones cristianas, que no permitirán su cuestionamiento por un presunto «saber seguro», y mucho menos su anulación. Todos tenemos claro que con esto sólo se ha abierto un camino y que la meta aún no ha sido alcanzada.

---

87. *Structure del'Espérance,* l.c. 78.

88. «Sa certitude ne saurait être présomptueuse». TROISFONTAINES, l.c.194. «La seule esppérance authentiques est celle qui va à ce qui ne déppend pas de nous, celle dont le ressort est l'humilité». *Ibid.* 195.

89. *Structure,* l.c. 80.

V. EL CARÁCTER PERSONAL

De lo que acabamos de decir resulta que la «persona» –esto es, el yo, que salta hacia el tú y hacia todos– sólo en cuanto se encuentra en este salto –dicho de otra manera, amando al prójimo de la misma manera que Dios le ama, quien «hace salir el sol sobre buenos y malos»– se ve entroncado en la esperanza, en el fondo, como el último. Pero también como tal, que siempre se pregunta si ha realizado este salto real o aparentemente, decidida o pusilánimemente, definitiva o sólo por un tiempo. Y aunque alguien se pudiera saber dentro de esa «seguridad» inherente a la esperanza cristiana, éste tal aún no sabrá si él pecará contra el amor, haciéndose con ello merecedor de poder perder la seguridad de la esperanza. Por ello es inevitable decir que cada uno de los cristianos está muy seriamente ante la posibilidad de su perdición. Pues, por una parte, habría estado ciertamente perdido, si la redención por la cruz no le hubiese redimido de esta perdición. «Todo el mundo es culpable ante Dios,... pues todos han pecado y todos están privados de la gloria de Dios» (Rm 3, 19.23). Por otra parte, nadie, según la fe cristiana, puede estar tan seguro de su estado de gracia que no pueda equivocarse (DS 1534, 1563). Por ello pide Ignacio de Loyola que se haga, al final de la primera semana de ejercicios, una seria, implacable y profunda meditación sobre el

infierno, con la que apercibirse internamente de lo que es el castigo que sufren los condenados, para que yo, si me olvidase del amor de mi eterno Señor, por lo menos el miedo a los castigos me libraría de caer en pecado (n. 65). Pero el que así medita que no lo haga en una soledad cerrada como en el infierno, sino (como se hacen las meditaciones de la primera semana) en «diálogo con nuestro Señor Jesucristo», que, «continuamente me ha manifestado hasta ahora tan grandes favores y misericordia que no me ha dejado caer en el estado de los condenados por los pecados de mi vida pasada» (n. 71) [90]. Este amor misericordioso no puede ser limitado (antropomórficamente), como tal, por un individuo de manera que lo hiciese consistir en el fracaso de este amor paciente, como un hombre que se arroja a sí mismo en la perdición por haber despreciado este amor. Y nuestro propio amor tiene que orientarse de acuerdo con el ejemplo del amor de Dios, como lo ha mostrado perfectamente Verweyden. El sermón de la montaña nos lo exige expresamente, en relación precisa con el amor a los enemigos (Mt 5, 48; Lc 6, 36).

A partir de esta personal referencia, resulta que yo puedo entregar la preocupación por la salvación de los

90. Sobre la meditación del infierno de los ejercicios, cfr. el comentario de E. PRYZWARA, *Deus semper Major* (Herold, Wien ²1964): «Hundido en ese infierno, mantengo yo un diálogo con Cristo, nuestro Señor. Y esto sólo puede ser el reconocimiento total de la lógica justicia que yo he experimentado; *no como si cualquier hombre* (tampoco yo, ni yo en relación conmigo mismo) *tuviera en su mano asegurar la condenación de nadie*, porque la libre decisión de Dios tiene la última palabra». 200. Observemos la coincidencia de estas palabras con las del otro gran (¡tres tomos!) comentador de los ejercicios, Gaston Fessard, *La dialectique des Exercices spirituals* (1956, 1966, 1984). En el t. 2, 99-100, aparece el añadido (en el texto de la Vulgata) de un «quizás», en el Texto del n. 52, 3; *ibid.* 102s, sobre el atrevimiento del gran amor divino, pero, después, la confrontación orante ante la cruz.

otros a la misericordia de Dios, concentrándome en mi propia situación ante Dios. Hay, con todo, en la Escolástica un teorema que dice que la virtud de la esperanza lleva consigo su propia certeza (certitudo). «Pero es difícil de definir de qué clase de certeza se trata» –afirma san Buenaventura [91]; e intenta dar una respuesta, diciendo que sólo es esa certeza cuando la voluntad se apoya, no en su propia veleidosidad, sino en Dios, lo que sólo puede hacer con una fe viva y un auténtico amor, pero, incluso entonces, sólo se conseguirá la «seguridad de una promesa seria», y no la de un «saber evidente» [92]. «Aunque yo no sepa si yo tendré el amor hasta el final, una cosa sé: que el amor y los méritos que presumo tener, me conducirán con toda seguridad a la vida eterna» [93]. Partiendo de aquí se comprende la hermosa expresión de Kierkegaard: «Yo no he llegado en toda mi vida tan lejos, ni llegaré más allá que hasta el "punto de temor y temblor" en el que yo estoy completamente seguro de que cualquier otro fácilmente se salvará... sólo yo no. Decir a los otros: estáis perdidos por toda la eternidad, esto no lo puedo decir. Para mí sólo permanece invariable esto: todos los demás se salvarán, esto es lo bastante seguro, sólo en mi caso tengo incertidumbre» [94].

En una larga meditación sobre «las últimas cosas» [95] toca Guardini el hecho de que el «nuevo Testamento realiza el paso de lo general a lo personal [96]; y nos ofrece una justificación de la frase de Kierkegaard. ¿Por qué

91. 3, d. 26, a. 1, q. 5.
92. 3, d. 26, q. 2, a. 4, ad 4.
93. *Ibid.* ad 5.
94. Citado en *Theodramatik* IV (1983) 266.
95. Würzburg 1949[2].
96. *Ibid.* 23.

«sólo en mi caso tengo incertidumbre»? Porque según la doctrina cristiana el perdón de Dios siempre espera una respuesta del hombre. «La justicia no sólo se le debe hacer al hombre, sino dársela como propia; no sólo debe estar colgada sobre su cabeza, sino dentro de él, identificándose con él dentro de su más íntima voluntad». «¡Pero qué tarea ésta la de hacer buena a la voluntad hasta sus raíces!» «Ser bueno con autenticidad sería realizar en cada momento lo que ella nos exige para que así la vida vaya ascendiendo hasta la plenitud de su obra, exigida por Dios, y de su perfección. Lo que ahora no se hace, no se podrá ya nunca recuperar, porque cada hora sólo se da una vez y la próxima ya exigirá lo suyo. ¿Qué ocurrirá con los vacíos y las lagunas de esta vida tan pasajera? ¿Y qué pasará con lo que se ha hecho mal?... Lo que se hace queda asentado en su ser. ¿Qué será de ello?» ¿En aquel momento, «cuando el tiempo haya pasado y el hombre ya no pueda hacer nada más?» [97] Quizás esté pensando que los vacíos y las lagunas no tienen importancia. Pero, si las compara él con el criterio señalado por Cristo que no mete su dedo sino en los vacíos y deficiencias: «Yo tuve hambre, y no me distéis de comer; tuve sed, y no me distéis de beber...», y si se hace hincapié en que lo que no se hizo con uno de estos pequeñuelos, no se le hizo a él, ¿que clase de importancia reciben entonces esos vacíos y lagunas? Su importancia nos extraña, pues «lo extraño consiste en lo concreto, más aún, en lo personal del proceso» [98]. Mis aparentemente pequeñas omisiones reciben una tal importancia que no tengo tiempo de mirar ni a derecha ni a izquierda para ver qué tal les va a los otros.

97. *Ibid.* 31-38.
98. *Ibid.* 71.

Mis bagatelas se convierten, de pronto, en cosas absolutas. «Esto me lo habéis hecho vosotros». Ninguno, que hubiera estado en esa escena como interlocutor, se hubiera dado cuenta de este corrimiento de importancia. «¿Cuándo te hemos...» (Mt 25, 37.44). Partiendo de aquí, comprenderemos con más profundidad las palabras de Pablo: «Yo no me juzgo a mí mismo. Cierto que de nada me arguye la conciencia, mas no por eso me creo justificado; quien me juzga es el Señor» (1 Co 4, 3-4). Muy bien podría acercarse a los de la otra parte, que en pensar que debe estar situado en aquel juicio entre los de la derecha.

Lo que quiere decir: Ante la medida definitiva hay un autojuicio. «El individuo reconoce de una vez lo que él realmente es. Se puede calificar este conocimiento de la propia persona con sus culpas y pecaminosidad como un autojuicio, pero este autojuicio tiene algo que ver con el gran juicio que todo lo abarcará» [99]. Este autojuicio resulta ciertamente por el descubrimiento de la verdad, tal y como se manifestará al final, es decir, ante el descubrimiento de la cruz, como la verdad de aquello que el mundo ha cometido contra Dios y de lo que Dios ha hecho para con el mundo: «Los ojos de todos los que le atravesaron lo contemplarán y se lamentarán por su causa todos los hijos de la tierra» (Ap 1, 17). Basta con que la verdad se manifieste para que se realice el juicio. Éste será el sentido de la palabra de Jesús: «Yo no he venido para juzgar al mundo, sino para salvarlo. Quien me desprecia

99. OTTO BETZ, *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung* (Echter, Würzburg 1965) 212. Tenemos que referirnos insistentemente a esta obra tan bien documentada y tan equilibrada. En el mismo contexto cita a M. Schmaus: «El hombre se ve como es... Y como él tiene que verse y juzgarse como es, sin encubrimientos y disculpas, será su propio juez en la muerte» (*Kath. Dogmatik* IV/2, «Von den letzten Dingen» ^{5}1959, 449).

a mí y no escucha mis palabras, ya tiene su juez: la palabra que yo le he dado, ésa le juzgará en el último día» (Jn 12, 47s.). J. Ratzinger habla al respecto de una «última limpieza de la Cristología y del concepto de Dios: Cristo no reparte perdición; él mismo es pura salvación, y quien está con él, está dentro del campo de la salvación y de la salud. La desgracia no la da él, sino que está ahí donde el hombre se ha apartado de él; surge del egoísmo recalcitrante» [100]. C. S. Lewis, en su genial novela «The Great Divorce» [101], ha descrito cuán y de qué múltiples maneras contrario puede aparecer este egoísmo a la medida celeste. Aquí describe el autor, con cada vez nuevos diálogos fingidos, las diferentes situaciones con las que el amor celeste se encuentra ante el egoísmo infernal; las más de las veces, todo acaba sin resultados, pero, a veces, acaba siendo el egoísmo como el punto de enganche con el que se coge el amor, describiendo a continuación el camino de la purificación: el purgatorio. «Yo sólo quiero tener mi razón» –dice el que viene del infierno– «Yo no he pedido misericordia de ningún condenado a la cruz». «Entonces, hazlo» –dice el que está en el cielo–. «Hazlo en seguida» Pide la misericordia del condenado a la cruz... Tú no fuiste un hombre justo y nunca has hecho lo que tenías que hacer de bueno. Ninguno de nosotros ha hecho lo más que podía hacer». «Tú» –gritó la sombra–, ¿Tienes tú la insensatez de decirme que no soy un tipo bueno?» [102] En el diálogo pueden intercalarse todas las

100. *Eschatologie* (Pustet, Regensburg 1977) 169.

101. En alemán: *Die Große Scheidung* (41985, Johannesverlag, Einsiedeln).

102. *Ibid.* 39. «Sólo necesitamos la pequeña semilla de un deseo de Dios para iniciar el proceso», 98. «Con tal que arda la más pequeña chispa bajo toda esta ceniza, soplaremos para que todo el montón se torne rojo y claro. Pero si no queda más que ceniza, no tardaremos mucho en soplarla hasta los ojos. Debe ser barrida», 80.

clases de un saber mejor que el otro y de una autojustificación. «Yo no quiero ayuda. Yo lo que quiero es que me dejen solo» –dice uno [103]; «Encerrarse la criatura en la mazmorra de su propio corazón – eso es, en el fondo, el infierno» [104]. «Todos los que están en el infierno, lo han escogido. Sin esta autoelección, no podrían estar en el infierno» [105]. Este informe acaba con una expresión doble, imposible de unificar en una sola: ¿Cómo se puede estar en el cielo sin tener piedad de los condenados? La piedad ¿llega hasta los más bajos? La respuesta es: «Sólo el más grande se puede empequeñecer hasta entrar en el infierno. Sólo uno ha bajado al infierno». Pero ¿no estarían entonces todos redimidos? A esto, la segunda expresión: «Sobre el fin de las cosas, no puedes sabe nada, o, por lo menos, nada que se pueda expresar en tales conceptos... Suena grandioso decir que vosotros no queréis la salvación, que no deja ni siquiera a una sola creatura en la oscuridad exterior. Pero líbrate de estos sofismas». Pues vosotros sólo podéis hablar dentro del tiempo, en el que no tenéis ante vosotros otra cosa que la elección. La libertad, que es la que más os hace semejantes al creador. Pero «cualquier intento de ver la imagen de la eternidad de otra manera que a través de la lente del tiempo, destruye vuestro saber sobre la libertad. Tomad, como ejemplo, la frase sobre la predestinación, que (con la suficiente verdad) dice que la verdad eterna no espera al futuro para poder realizarse, pero muestra, al precio de perder la libertad, de la más profunda de las dos verdades. ¿Y no haría lo mismo el universalismo? Vosotros no

103. *Ibid.* 66.
104. *Ibid.* 74.
105. *Ibid.* 78.

podríais conocer la realidad eterna por medio de una definición. El tiempo mismo y todas las acciones y acontecimientos que llenan el tiempo son la definición y debe ser vivida» [106].

Con esta verdad de George MacDonald –a quien C. S. Lewis le ha agradecido su conversión en la tierra, y a quien se lo encuentra en su novela, como Dante a su guía Virgilio– pierden toda su fuerza todas las luces de la apocatástasis, con las que algunos poetas, sobre todo rusos y algunos personajes de Dostojewski, intentaron deslumbrarnos; y con las que algunos teólogos (especialmente protestantes) juegan con las cartas sobre el tapete o a escondidas [107]. La construcción central de Karl Barth es sistemática: Jesucristo, el elegido, fue condenado por los pecadores, para que todos los culpables se transformasen en salvados y redimidos. Todos los esfuerzos en asegurar que él con esto no pretendía hablar de una «apokatástasis pantón», «pues la gracia, que al final tuviese automáticamente que abarcar y alcanzar a todos y a cada uno, no sería una gracia divina» [108], se quedan en pura «retórica», como dice W. Kreck [109].

Nosotros podríamos dar por terminado este aspecto personal del juicio –considerado como un autojuicio– volviendo la mirada hacia el Nuevo Testamento. Se trata allí ampliamente la doctrina de que el amor infinito de Dios y que enseña a los pecadores, debe ser aceptado por

---

106. *Ibid.* 128-133.

107. Cfr., junto a KARL BARTH, la exposición resumen de ERNST STRAEHILM, *Die Verkündigung des Reiches Gottes*, t. I-VII (Basel 1951-1967) y toda la bibliografía de Gotthold Müller sobre la cuestión de la apocatástasis en el apéndice: Identität und Immanenz (EZV, Zürich 1968) 321-337.

108. K. BARTH, *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes* (Zollikon 1947) 8.

109 *Die Zukunft des Gekommenen* (München 1961) 144.

éstos. Y aceptación significa no sólo considerarlo como verdadero, sino comportarse de acuerdo con él. Esto es un tema tan central que debe ser incluido en el Padre Nuestro como la única condición: «como nosotros perdonamos a los que nos ofenden». Ya en las bienaventuranzas aparece esta expresión: «Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzaran misericordia» (Mt 5, 7), y el añadido al Padre Nuestro resalta otra vez con fuerza: «Porque si vosotros perdonáis a otros sus faltas, también os perdonará a vosotros vuestro Padre celestial. Pero si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre perdonará vuestras faltas» (Mt 6, 14s.). La parábola del siervo malo nos lo pone bien claro: su petición de clemencia es escuchada primero por su señor, al que le debe mucho (Mt 18, 26s.) y sólo después, cuando el siervo no corresponde a la bondad del señor, éste airado lo castiga; y, partiendo de este caso, se repite otra vez la doctrina para todos: «Así hará con vosotros mi Padre celestial, si no perdonare cada uno a su hermano de todo corazón» (*Ibid.* 34s.). En este contexto está la indicación de buscar la reconciliación con el hermano «mientras vas con él por el camino» (Mt 5, 25; cfr. Lc 12, 58). Y por eso la respuesta al siervo perezoso: «Sabías que yo soy hombre severo que tomo donde no deposité y siego donde no sembré, ¿por qué, pues, no diste mi dinero al banquero...» (Mt 19, 22s.). La formulación mas fuerte de esta verdad fundamental se encuentra en Santiago, que en le versículo anterior había hablado de la «ley de la verdad»: «Porque sin misericordia será juzgado el que no hace misericordia. La misericordia se gloría como superior al juicio» (2, 13): aquí parece que el hombre misericordioso como si debilitase la justicia de Dios; pero en el fondo se

repite precisamente lo mismo que se había dicho en el encuentro del señor con el siervo malo: que Dios es el primero en ser misericordioso y que sólo reacciona airado ante la falta de misericordia del hombre.

Pero no podemos decir que la cárcel en la que es arrojado el que no tiene misericordia sea el «infierno», pues aquí, como en el pasaje del juicio de Mt 5, 26, se trata de una deuda que durará hasta que se pague el «último centavo». La cárcel no es, pues, otra cosa que la imagen de la pura justicia, que en la parábola ha sido provocada por el mismo hombre, que hace surgir desnuda una airada justicia, que estaba sólo latente en el Señor (se le suplica) [110].

110. Los exegetas subrayan, con razón, que la exigencia de Jesús (también en la escena del juicio: Mt 25) conecta con la comprensión veterotestamentaria (Cfr. Pr 17, 5; Sir 28, 4; Tob 4, 9-11; Test Zab 8, 4); para los textos rabínicos, Cfr. H. WINDISCH, *Die katholischen Briefe* (Tübingen ^{3}1951, a St 2, 13). Cfr. también W. GRUNDMANN, *Mathäus* (Berlin 1968), para Mt 25, 35-36.

TESTIMONIOS

Valdría la pena seguir alguna vez la historia de la comprensión de la escatología paso a paso, que confirma en el centro de la Iglesia, a pesar de aquel saber-demasiado agustiniano sobre el infierno, las exposiciones hechas hasta ahora. En esta línea encontraríamos sobre todo dos motivos: uno consistiría en una contemplación y meditación que surge del amor de Dios en Cristo: que este amor es más fuerte que cualquier impedimento que se le oponga, y que, por ello, nos está cristianamente permitido tener una esperanza para todos los hombres. El segundo motivo se apoya en las palabras de san Pablo de que «le produce una tan gran tristeza y un dolor tan continuo» la dureza de sus hermanos y deudos, según la carne, los judíos, que «desearía ser anatema de Cristo» por ellos que le son tan queridos (Rm 9, 3). Con frecuencia ambos motivos se encuentran mutuamente entrelazados. A continuación tendremos que reducirnos a unos cuantos pocos pero importantes testimonios.

Mechtthild von Hackerborn (†) escuchó estas palabras del Señor: «Te digo la verdad: me gusta mucho que los hombres esperen de mí grandes cosas, pues quienquiera que crea que yo le compensaré después de esta vida por encima de sus méritos, y que me corresponda en esta vida alabándome y dándome gracias, ése será bien reci-

bido y yo le recompensaré mucho más, infinitamente más de lo que él cree y de lo que su atrevida esperanza le dice. Pues es imposible que alguien deje de conseguir aquello en lo que ha creído y ha esperado... Con esperanza cierta debes creer que yo, después de esta vida te recibiré como un padre recibe a su más querido hijo... Yo, que soy la misma fidelidad, soy incapaz de engañar a mis amigos con cualquier tipo de excusas» [111]. Santa Teresita de Lisieux conocía este texto, aunque no fue ella quien lo reseñó en su Historia de un alma, pero fue incorporado, quizás dictado por ella misma, en esta su obra por haberlo ella apreciado tanto [112]. En el caso de Mechthild, ese «mucho más» de lo que se puede creer o esperar, no se le promete y se le concede a ella personalmente, sino que expresamente se le da para que lo comunique a los demás [113]. El nombre de Jesús, el más grande de todos, es «Salvator omnium saeculorum», Redentor de todos los tiempos. «Pues yo soy redentor y salvador de todo aquello que fue y será». Y esto expresamente para el «cielo y la tierra y el infierno, pues yo abarco y mantengo todas las creaturas. Y cuando me presento ante el Padre para alabarle y darle gracias, no puede ocurrir otra cosa que las faltas de todas la creaturas sean reparadas por mí y en mí de la manera más digna» [114]. A los que «se encuentran enredados entre graves pecados los miro yo en el amor con el que los elegí y en la claridad a la que tienen que llegar»; por ello, «hay que recordar frecuentemente cuán saludable,

111. *Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae*, t. 2 (Solesmes/Paris 1887) 201-202.
112. *Geschichte einer Seele* (Johannesverlag, Einsiedeln 1947) 221-222.
113. *Revelationes*, l.c. 34-36.
114. *Ibid.* 48-49.

aunque ocultamente, juzgo a los que se encuentran en pecado como si fueran hombres justos, y cuán amablemente, pensando en ellos, cambio en bien incluso lo más malo» [115]. Como ejemplo nos puede servir el beso de Judas, sobre el que dice el Señor: «Con este beso sintió mi corazón tal amor, que, si se hubiese arrepentido, yo, gracias a ese beso, lo hubiese ganado como el esposo a la esposa» [116]. (Adrienne von Speyr nos dirá más cosas sobre el arrepentimiento de Judas) [117]. Mechthild puede tomar la mano del Señor y hacer con ella un signo de la cruz tan grande que el cielo y la tierra parecieran estar llenos de ella [118].

Cosas parecidas a lo que ella dice sobre el juicio de Jesús, hay en los testimonios de la «Magistra theologorum» (como la ha llamado Bordoni) [119], Ángela de Foligno: «Nada me da un conocimiento más completo de Dios que la experiencia del juicio que Dios hace continuamente. Y cuando, por la mañana o por la tarde, oro diciendo: "Por tu encarnación, por tu nacimiento y por tu pasión redímeme, Señor", añado con una alegría más grande de la que jamas siento: "Por tu santo juicio, ¡redímeme, oh Señor!" Y digo esto porque yo la bondad de Dios no la reconozco mejor en un hombre bueno y santo que en un condenado. Este misterio sólo se me reveló una vez, pero jamás caerá de mi memoria, ni jamás olvidaré la alegría que me proporcionó... Todo lo cambia en favor de los buenos» [120]. La visión más profunda de Ángela se refiere al

115. *Ibid.* 281.
116. *Ibid.* 196.
117. *Johannes*, t. III (1948) 447; Kreuz und Hölle I (1966) 48.
118. L.c. 182-183.
119. Título de su obra, Foligno 1909.
120. P. DONCOEUR, *Le livre de la Bienheureuse Angèle de Foligno* (Paris 1926) 88-89.

último anonadamiento de Dios, su altísima libertad dentro de su máxima obediencia, de su pobreza franciscana, de su «dolor más profundo y fuerte por su gran misericordia para con el género humano. Él tomó sobre sí, con el más profundo dolor, el dolor de todos, en correspondencia con la culpa y el castigo que a cada uno le correspondía»[121].

En la Edad Media nadie se atrevió más que la gran mística inglesa, Lady Julian of Norwich, que nos refleja sencillamente las palabras que el Señor le dirigió: «Dios es el sumo bien, y Dios ama todo lo que ha hecho. Si, pues, alguno, hombre o mujer, niega su amor a uno de sus prójimos, éste no ama en absoluto, porque no ama a todos; no se salvará, pues no hay paz en él. Quien ama a todos sus hermanos cristianos, éste ama todo lo que hay. En la humanidad que será salvada está escondido todo lo que es, todo lo que ha sido creado, y el Creador, sobre todo, pues en los hombres está Dios y así en los hombres está todo incluido... Yo soy, ciertamente, una mujer, sin estudios, débil e insegura, pero sé muy bien lo que digo, pues lo he recibido de Él, el gran maestro» [122]. Juliana sabe muy bien del pecado que no puede ser amado, pero que será llevado y perdonado por la pasión de Cristo (su lecho estaba lleno de sangre). «Como yo he sanado la gran miseria» –le dijo– por eso quiero que tú reconozcas que yo haré bueno todo lo que es deficiente» [123].

---

121. *Ibid.* 104.

122. *Eine Offenbarung der göttlichen Liebe,* Edición abreviada (Herder, Freiburg 1959) 78-79.

123. *Ibid.* 105-106. Los capítulos de la versión más larga también tienen todos ellos el mismo tono: «One time our good Lord said: All thing shall be well; and another time he said: Thou shalt see thyself that all manner (of) thing shall be well» (*Revelations of Divine Love,* ed. Grace Warrack, London [13]1949, 64) «But when God shewed for sin, then said He: All SHALL be well» (*Ibid.* 70).

El tema de la esperanza se abre ampliamente en el caso de santa Teresita de Lisieux [124]. Ella es consciente de que algo nuevo está pasando, cuando ella no se entrega a Dios como una «víctima sacrificada por la justicia», «para apartar y cargar sobre sí los castigos que se cernían sobre los pecados» –para esto no sentía ninguna inclinación– sino como una «víctima de la misericordia». ¿Acaso no necesita tu amor misericordioso igualmente de una víctima así?... Por todas partes se la malinterpreta y se la rechaza. Y ahora confronta la eficacia de la justicia divina con la del amor: «Si el peso de tu justicia tiende a caer, siendo así que sólo se extiende sobre la tierra [125], cuanto más tenderá tu amor misericordioso a inflamar las almas, pues tu misericordia se levanta hasta el cielo» (cfr. Sal 36, 6). Con permiso de su priora, hará ella, a partir de ahora, su festivo acto de entrega a la misericordia divina. Lo que esto pretende es aplicar a la eficacia del amor de Dios la supremacía paulina sobre la justicia (entendido, no en sentido veterotestamentario, sino como justicia vindicativa). Y esto por un acto de confianza ilimitada en Dios, al que ella considera como «la esperanza ciega en su misericordia». «Yo creo» –dice ella de Dios y de los santos– «que ellos están a la espera a ver lo lejos que llego con mi confianza, pero la palabra de Job no ha penetrado en vano en mi corazón: "Aunque me mates, quiero esperar en ti"». «Crean en la verdad de lo que yo ahora les digo: nunca se puede tener demasiada confianza en el buen Dios, que tan poderoso y misericordioso es. Recibimos de él tanto

124. Para los textos siguientes, Cfr. mi libro: *Schwestern im Geist, Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon* (Johannesverlag, Einsiedeln 1970) 316-320. Allí, los datos de las citas.

125. La cursiva es de la misma Teresa.

cuanto esperamos». Y es ahora cuando cita ella aquellas palabras antes mencionadas del Señor a Mechthild. Y añade: «Nunca esperaremos demasiado de Dios;... y lo mismo pedimos de él, cuando a él nos confiamos». Previendo su misión divina, puede ella decir: «Todas mis esperanzas serán cumplidas en abundancia, y el Señor hará tantas maravillas conmigo, que incluso superarán mis ilimitados deseos». Santa Teresita tuvo una conciencia tan viva de esta «superación» de la misericordia divina que, durante una representación navideña hecha para edificación de la comunidad, hizo aparecer en escena a varios ángeles alrededor del pesebre. El «ángel del niño Jesús» y el «ángel de la santa faz» (de la pasión) cantan al amor infinito del Hijo, hecho hombre, en previsión de su futura pasión, pero también de su resurrección y de su victoria. En seguida, aparece el «ángel del último juicio, con un espada y una balanza». Reproducimos algunos de sus versos: «Pronto llega el día de la venganza; este sucio mundo tendrá que pasar por el fuego. Nosotros veremos el esplendor de su gloria, ya no más oculta bajo los rasgos de un niño; nosotros cantaremos su victoria y lo reconoceremos como el omnipotente. Vosotros, habitantes de la tierra, temblaréis y ya no podréis soportar la ira de este Niño, que es hoy el Dios del amor. Él ha escogido el dolor y pide a cambio sólo vuestro débil corazón. En el juicio reconoceréis su poder y temblaréis ante un Dios vengador». Y ahora, el «ángel de la santa faz» toma la palabra y pide al Niño la prometida misericordia por los pecados, cuyo arrepentimiento depara a Dios una alegría más grande que la de los noventa y nueve justos que no necesitan arrepentirse. Sigue la voz del Niño: «Yo quiero escuchar tu súplica: todas las almas encontrarán su perdón». El ángel

de la venganza expone de nuevo sus exigencias: «No olvides, Jesús, que el pecador debe ser castigado; ¿vas a olvidar en tu amor tan grande que el número de los impíos es innumerable?» En el juicio quiero yo castigar los crímenes y destruir a todos los desagradecidos; la espada está preparada; ¡voy a vengarte! A lo que Jesús responde: «Hermoso ángel, esconde tu espada. Tu oficio no es juzgar a la naturaleza que yo quería levantar y redimir. El juez del mundo soy yo mismo y mi nombre es Jesús». El ángel del juicio cae de rodillas y «se asombra, fuera de sí (éperdu), de tu amor inefable». Al final, todos los ángeles juntos: «¡Qué grande es la dicha de la humilde creatura! Los serafines querrían, a pesar de su embeleso, dejar su naturaleza de ángeles y volver a ser contigo como niños» [126].

El segundo motivo, que mencioné al comienzo de este capítulo, era el deseo que Pablo formula en Rm 9, 3: ser tenido como «anatema», en lugar de sus hermanos judíos. La medida del amor aquí expresada –que va hasta la identificación con el destino terrenal o del más allá de uno solo o de un número de hombres– puede manifestarse de distinta manera, precisamente cuando se trata de una condena definitiva. Puede manifestarse como una petición,

126. *Ste. Thèrése, Théâtre au Carmel* (Cerf, DDB, Paris 1985) 91-109. Comentario 302-316. Sobre Las relaciones de Teresa con el infierno, ADRIENNE VON SPEYR: Para ella, «el infierno ha sido superado por el dolor y el descenso del Señor, y nosotros, fieles, también lo superaremos junto con Él, si sufrimos con Él. Para Teresa este cosufrimiento es cosa de los que quieren servir al Señor seriamente para que la Iglesia se realice. El infierno es para ellos, por tanto, un estar "fuera" de la Iglesia... La pregunta de su propio infierno no les preocupa. Ésta es quizás la razón por la que su noche nunca es del todo oscura: ella sabe que no ha pecado, pues el confesor se lo ha dicho... Y así ya no podrá desde ahora ir al infierno, con el que nada tiene que ver. Pero como ella está acostumbrada a ponerse de ejemplo, y no pudiendo tener nada que ver con él, cesa de poner ejemplos sobre el infierno y cesa el mismo infierno». *Allerheiligenbuch* II (1977) 74.

dirigida a Dios, de cargar sobre sí la condena de los otros. Si esto sucede con plena conciencia del que quiere asumir la representación, esta acción debería estar prohibida, y con razón, por un juez espiritual. Pero en la mayoría de los casos, la petición se produce desde un inmenso amor, que se manifiesta con una espontaneidad incontenible hacia el Señor, cuya pasión ha sido de alguna manera comprendida. Pero es también posible que el Señor reconozca la disponibilidad de un alma de sufrir con Él esta representación, haciendo que el alma experimente como respuesta a esto, algo del infierno eterno, que es lo que, sin saberlo del todo, anhela. En estas experiencias –como muestran los ejemplos que hemos aducido– se aprecia algo de lo que es la condena, como después veremos.

Dejamos aparte el caso tan complicado de santa Cristina von Stommeln [127], siempre sufriendo como si estuviera en el infierno, y mencionemos para el primer caso a la santa carmelita Maria-Magdalena Pazzi, que se mostró dispuesta a entregar su vida «mil veces al día», de prescindir del cielo, si con ello se pudiese salvar una sola alma, y que decía de sí misma que le gustaría «transformarse en agua para lavar todos los corazones» [128]. Enormemente expresivo se manifiesta todo esto en la consejera de san Juan Eudes, Marie des Vallées, que ya muy pronto manifestó su deseo «de sufrir la ira de Dios»; desatendiendo a la reprimenda del Señor: «No sabes lo que pides», dijo ingenuamente: «Oh, si tú supieses lo mucho

127. Cfr., con relación a esto, la extensa descripción de THEODOR WOLLENSHEIM, *Das Leben der ekstatischen und stigmatisierten Jungfrau Christine von Stommeln* (Köln 1859) y la más tardía, en Dicctionaire de Spiritualité II (1953) 875; literatura utilizada (M. Viller).

128. *Tutte le Opere di S. M.-M. de Pazzi* (7 vol., Florencia 1960-1966), t. II, 543, 547, 560, 630; t. III, 86 etc.

que deseo sufrir, no me dirías eso»; y se le concedió vivir un par de días en el infierno [129]. Más tarde, serán años [130]. Para el segundo caso, lo mejor que hay es la experiencia de santa Teresa de Ávila, cuya tácita disponibilidad es aceptada por Dios: «Me vi de pronto, sin saber cómo, arrojada en el infierno». Esta corta experiencia –nos dice– fue tal que no podría describirla, tanto se diferenciaba de las otras, que se pueden tener en el mundo. «Mientras escribo estas líneas, se me congela la sangre en mis venas y siempre que, durante mi trabajo o mis preocupaciones, me viene a la memoria este recuerdo, todos los sufrimientos terrenos aparecen ante mis ojos como nada; en cierta manera, no tenemos razón para lamentarnos por ellos». La entrada en el infierno le pareció muy estrecha; conducía a través de un pasadizo bajo, oscuro y estrecho. Lo que estaba debajo le parecía como agua muy sucia y llena de barro, que despedía un gran mal olor y estaba infectada de gusanos. «Detrás había una cavidad, hecha en el muro, en la que me vi encerrada». Allí sufre ella estos tormentos tan «insoportables» que ni los puede describir. Todo lo que se sufre por el diablo «es nada, comparado con lo que yo sufrí en esa cárcel. Además, vi que este tormento iba a durar eternamente y sin interrupción». La palabra «desesperación» la escribe varias veces. «En este lugar infesto,

129. E. DERMENGHEM, *La vie admirable et les révélations de Marie des Vallées* (Plon-Nourrit, Paris 1926)26.

130. «Elle fait à haute voix d'être damnée éternellment pour les pêcheurs et pour tous les hommes, si telle est la volonté de Dieu». *Ibid.* 791, y todo el capítulo «Facta peccatum»: 60-80. Expongamos una rara expresión de María: «El amor de Dios es más terrible y se comprende mejor que nos haga padecer– que su justicia. Todo lo que su justicia me hizo padecer en el infierno no es comparable con lo que en los últimos doce años me ha afectado el amor divino. Yo amo la justicia divina y la encuentro hermosa, suave y agradable, pero el amor es de manera horrible implacable y temible». *Ibid.* 73.

en el que desaparece para siempre la más mínima esperanza de consuelo, no se puede uno ni sentar ni acostar; no hay sitio para ello. Estaba encerrada como en un agujero hecho en la pared; y las mismas paredes, horribles a la vista, me presionaban con todo su peso; uno se ahoga; no hay luz; sólo tinieblas oscuras». «¿Dónde había estado?» –se pregunta Teresa, después– y rompe en oración de acción de gracias, viendo que el Señor la había salvado, más veces de lo que ella sabía, de esta terrible cárcel, «a la que volví contra tu voluntad» [131]. Vemos aquí lo cerca que se encuentra Teresa de Jesús de las experiencias de san Juan de la Cruz, quien, en las descripciones de su «noche oscura», habla de las experiencias del infierno: Dios «agosta y destruye la sustancia espiritual del alma y la arroja en unas tinieblas tan profundas y oscuras que se siente, ante su miseria, como nada y arrojada sin fuerzas a una muerte espiritual. Es como si un animal se la hubiese tragado en su oscuro estómago, donde ella se siente como digerida». El santo cita aquí los salmos 18, 3-7 y 88, 6.8, donde «David» se siente arrojado de la mano de Dios, que ya no se acuerda de los que han sido arrojados a la «fosa»; «pesa tu ira sobre mí y has desencadenado sobre mí todos tus furores, pues el alma siente profundamente la oscuridad de la muerte, suspirando ante la muerte y los espantos del infierno; se siente apartada de Dios, castigada por Dios y arrojada lejos de él; ella es el objeto de su ira y de su abominación. Más aún: todo le parece como si este estado fuese a ser eterno» [132].

---

131. La experiencia ocurrió en 1539 y está descrita en su autobiografía, cap. 32. Encendió su celo por la salvación de las almas y es una de las razones para la fundación de la orden.

132. *Sämtl. Werke*, t. 2: Die dunkle Nacht und Gedichte (Johannesverlag, Einsiedeln 1978) 84-85.

Podríamos citar aún a Marie de l'Incarnation, que ha sido considerada por Bremond como la mística franciscana más grande. En su obra «Gewissenrechenschaft» [133] (1654) describe ella sus más profundas humillaciones, sufridas durante su ininterrumpido trabajo apostólico en Quebec: «Caí desde una profunda sima de luz y amor en otra de oscuridad y negrura lacerante; me vi hundida como en un infierno, llena de tristeza y de amargura, que aumentaban hasta la desesperación, surgiendo de estas oscuridades sin que yo supiera por qué». Ella se veía situada como al margen de esta sima, a la que gustosamente se habría arrojado para satisfacer, por el castigo eterno, a la divina justicia. «Yo veía que era merecedora del infierno y que la justicia de Dios no me hubiera hecho a mí ninguna injusticia, si me hubiese arrojado a esa sima, pues lo hubiese aceptado, con tal de no perder por ello la amistad de Dios» [134].

Todas estas experiencias –que se podrían aumentar aún más– no tienen nada que ver con la presunta indiferencia de los quietistas; todas ellas nacen más bien de un amor ardiente a la cruz, al deseo de sufrir con Cristo por la redención de la humanidad, y poder así participar de forma agradable a Dios del abandono de Jesús por parte del Padre. Éste es verdaderamente el motivo que mueve a la Juana de Arco de Péguy (en ambas redacciones de su poesía: el drama socialista de su juventud y el «Mystère» cristiano posterior) a entregarse a la perdición eterna por todos sus hermanos. Pero las descripciones de los santos nos ofrecen claves importantes para descifrar lo que se

133. *Examen de conciencia* (N. del T.).

134. *Ecrits spirituels et historiques, publiés par Dom Claude Martin* etc. (4 vol., Paris-Québec, vol. 2 (1930) 376-378.

llama «eternidad» del infierno. Pero sobre esto en el capítulo VIII.

Podemos deducir de todo esto que L. Locher ha elegido bien el título de su libro «El infierno pertenece a la Buena Nueva» [135]. Después de la bajada del Redentor a los infiernos, podemos decir: «El infierno es desde ahora una parte del universo recibido por Cristo; se convierte, por ello, en un misterio de salvación. Cristo lo toma todo sobre sí... y así todo se transforma» [136]. «La solidaridad es la que nos redime» [137]. Esta solidaridad del amor de Jesús para con los pecadores sobrepasa todo lo que nos podemos imaginar, todo lo que podamos pensar y sentir. En Jesús está todo el dolor de los pecadores, distinto y mucho más. El corazón del pecador no conoce lo suficientemente a Dios, para comprender el terrible error y la miseria de los pecadores: la separación de Dios. Jesús solo, el Hijo de Dios, el Hijo amada del Padre, sufre el mismo mal que los hombres, la misma maldad de todos los pecadores del mundo a la luz de Dios y con la plenitud del amor» [138]. «El sábado santo meditamos sobre el cumplimiento del misterio de salvación: el infierno pertenece desde ahora a Cristo». Se cita a Tomás de Aquino, a Proclo de Constantinopla y, finalmente, a Gregorio el Grande: «Cristo ha bajado a lo más profundo de la tierra, cuando bajó a los infiernos, para buscar las almas de los escogidos. Así Dios transformó este abismo en camino» [139]. Lochet ter-

---

135. Herold, Wien-München 1981 (original francés: *Jésus descendu aux enfers* (Cerf, Paris 1979).
136. *Ibid.* 77.
137. *Ibid.* 81.
138. *Ibid.* 78.
139. *Ibid.* 89-90.

mina valorando correctamente las expresiones neotestamentarias: A la pregunta: «Señor, ¿serán pocos los que se salvan?» (Lc 13, 23), responde Jesús advirtiéndonos a entrar por la puerta estrecha. Pero está también su promesa de atraer a todos desde la cruz. ¿Contradicción? «El lenguaje de Jesús es el de los profetas. La aparente contradicción es la misma que la de los profetas». «A quien nos pregunte: "¿se salvarán todos?", le responderemos según el Evangelio: "No lo sé". No tengo ninguna seguridad. Lo que significa, igualmente, que yo no tengo seguridad de que no todos se salven. Toda la Escritura está llena de promesas de una salvación, que une a todos los hombres, de un Redentor, que reúne en sí al universo, redimiéndolo. Esto basta para esperar la salvación para todos y no entrar en contradicción con la palabra de Dios» [140].

140. *Ibid.* 127-128 (Texto comparado con el original).

VII. EL DILEMA DE BLONDEL

Maurice Blondel ha luchado como pocos con el problema del infierno eterno en su obra «L'Action» (1893), con la que ha prestado al pensamiento católico un nuevo comienzo. Es consciente, claro, de que «el auténtico cristianismo habla de él como si hablara de una justa y posible consecuencia, pero que la Iglesia no lo ha relacionado nunca oficialmente con un hombre determinado» [141]. Sin embargo, en sus primeras disquisiciones [142], e incluso en su obra tardía, piensa que el infierno es un problema, que debe ser discutido con seriedad filosófica y teológicamente. Antes de entrar en discusión con su última posición, expongamos su gran objetivo: liberar a Dios de la responsabilidad de un castigo eterno para los empedernidos. Con razón se refiere a san Agustín, quien, apoyado en las palabras de Jesús de que no ha venido a juzgar, sino a salvar al mundo, dice: «¿No quieres que él te salve? Pues tú mismo te juzgas» [143]. «Precisamente porque la gracia de Dios no se le niega a ningún hombre con voluntad libre, no se puede quitar peso a la oposición voluntaria contra ese escondido estímulo de la providencia redentora. El culpable se odia y se inculpa a sí mismo». Blondel recha-

141. *La Philosophie et l'Esprit chrétien* II (P.U.F. 1946) 553 (cit. PhE).

142. *Cartes intimes* (Cerf, Paris 1961); tr. alemana: *Tagebuch vor Gott* (Johannesverlag, Einsiedeln 1964), citado según ésta: TG.

143. *Comm. in Joh.* tr 12, 12 (PL 35, 1490).

za la frase del Dante sobre la puerta del infierno. «Decir que esta cárcel con sus castigos es "la obra del amor primero y más alto" es decir que a Dios hay que responsabilizarlo de lo que sólo los impenitentes lo son». Con repugnancia rechaza el gesto condenatorio del Cristo de Miguel Ángel, poniendo en su lugar a Fra Angélico, cuyo Cristo juez sólo muestra sus heridas: «y de este espectáculo se apartan los pecadores impenitentes y se dan golpes de pecho, inculpándose a sí mismos. El viejo Blondel insiste en su punto de partida: en la «elección libre» del hombre, que, como elección primaria, alberga algo de «supratemporal», una «ilimitada responsabilidad», «Los desagradecidos, orgullosos, impenitentes tienen que reconocer así la verdad y el amor, ante el que ellos han cerrado su pensar, su querer y su corazón. El concepto cristiano de castigo no corre el peligro de hacernos pensar en una venganza divina. Para la vieja ley del temor sí que podría ser adecuado hablar de la ira de un Dios vengador que se levanta contra los sediciosos e idólatras. La verdad del Nuevo Testamento tan sólo conoce un castigo, el que hace que los que definitivamente endurecen sus corazones se destruyan a sí mismos en el fuego. El acusador y el verdugo no son otro que el mismo rebelde que sólo puede atribuir la culpa a sí mismo. A la condena se unen los culpables cuando se hacen conscientes de su perversión. El infierno no ha sido, pues, creado por Dios. Es la consecuencia lógica y moral del pecado de los culpables». Visto así, «el mismo infierno, creado por los pecadores, aún puede ser una glorificación, con inmenso dolor, dada a la magnanimidad infinita del Creador y Redentor» [144].

144. PhE 353-363.

Que esto nos sirva sólo de prólogo. Para poder acercarnos a la cuestión propiamente dicha, volvamos a la primera obra cumbre de Blondel, «L'Action» (1893) y a los estadios previos que la motivaron en «Diario ante Dios» (1883-1894), en los que el autor reúne, en una oración incansable, los pensamientos que concluirán en su «tesis» ante Dios, por la que luchó denodadamente. Pero precisamente aquí es donde aparece el problema fundamental: la tesis, que ha de presentar en la Sorbona, debe ser un estudio puramente filosófico, que, según la voluntad del autor, ha de manifestar a la «acción como la realidad fundamental de la existencia cristiana, elevándola a través de varios estadios previos hasta la última decisión: ¿Puede el hombre, por su acción (a la que también pueden pertenecer la renuncia y el dolor), completarse definitivamente, o necesita de una ayuda (divina), que él no se puede procurar, ni siquiera exigirla como debida? [145] En su finitud, es incapaz de igualarse con el ser infinito, al que esencialmente tiende (aquí se refiere Blondel a «una especie de argumento ontológico» [146], aunque también podría haberse referido a san Agustín o a santo Tomás [147] –como ha mostrado de Lubac–). Pero si, a pesar de todo, lo hace, comete un fallo en su «más alta decisión»; se condena a sí mismo a una contradicción desgarradora. ¿Podría haber formulado Blondel esta tesis, si, desde un principio, no hubiese construido su tesis filosófica desde la oración cristiana y con la permanente convicción de que el hombre sólo con

145 «Dieu n'a de raison d'être, dans notre pensée et notre action qu'autant que, inaccesible et inviolable en son mystère, il demeure hors de nos prises»: *L'Action* (1893) 357 (=A). «Iniciative absolument gratuite de Dieu»: *L'Action* (1949) II, 377.

146. A 334.

147. H. DE LUBAC, *Surnaturel* (1946).

la gracia de Dios puede llegar a la perfección? Después se verá obligado a trazar exactamente los límites entre filosofía y teología in abstracto (mientras que in concreto jamás perdió de vista la interacción de ambas esferas en la concreta existencia), pero, de vez en cuando, ambas esferas chocan (en «L'Action»), apareciendo esa expresión insospechada y única para nuestra pregunta:

«¡Peligroso poder el del hombre! Si él quiere que Dios ya no exista para él, Dios ya no existe para él. Pero como siempre conserva el fundamento de su voluntad creadora, se cierra tanto en ella que se convierte totalmente en su posesión. Su ser permanece sin el SER. Y la perdición es cuando Dios hace valer su voluntad (de él). Fiat voluntas tua, homo, in aeternum. Abusar y echar a perder el mundo no es nada, comparado con la perdición, que la voluntad pervertida carga sobre sí: abusar de Dios y matarlo en el hombre, matarlo hasta el punto de que el hombre sea capaz de darle un golpe divino. Lo que no podemos construir solos, parece que lo podemos destruir con nuestras propias fuerzas. Pero no; si el principio de la culpa humana se encuentra en la voluntad culpable, su eficacia mortífera no está limitada al hombre sólo. La acción es una síntesis de hombre y Dios: ni solo Dios ni solo el hombre pueden cambiarla, ni producirla, ni destruirla. Y para mantenerla no basta ningún decreto de la omnipotencia divina [148]. Haría falta algo más. Y si se me permite, lo diría así: Dios tuvo necesariamente que morir, si el crimen humano tenía que ser destruido; Dios tuvo que morir libremente para que el crimen del hombre pudiera ser perdonado y destruido. El hombre no lo puede hacer por sí mismo» [149].

148. Ésta es una concepción fundamental de Anselmo en «*Cur Deus homo*».
149. A 371-372.

En este pasaje encontramos el resultado de la lucha que el joven Blondel mantuvo con sus ideas durante diez años. La iremos mostrando a continuación, utilizando algunas páginas de su diario. Fue una lucha amarga, y, al parecer, con empate. Y esto por dos motivos: primero, porque la «option suprème», a la que tiende toda la obra intelectual de Blondel, se realiza para él ante el Dios del amor eterno, por lo que, si es negativa, se convierte en el pecado contra el Espíritu Santo, imperdonable incluso en la otra vida. En segundo lugar, porque la doctrina de la eterna condenación (por razón de la tradición secularizada de san Agustín y de la Edad Media) le pareció siempre una realidad intocable. Por lo que es admirable que Blondel –en el sentido de la expresión antes mencionada de «L'Action»– llegue a concepciones que se acercan mucho a la epoché propuesta aquí por nosotros.

Proponemos algunos pasajes, en los que la «autocondena» de determinadas almas parece evidente, precisamente ante el dolor del Crucificado: «Lo que crucificó definitivamente tu santa alma fue el mal de los pecadores, que se pierden eternamente. Te faltaron –sitio– y te ofrecieron hiel. Y nosotros tenemos que sufrir al ver la autocondena de las almas; son nuestros miembros los que se nos han arrancado. Ay, tenemos que esforzarnos para curarlos (¡)» [150]. Esta última formulación es significativa. «¿Cómo puede yo creer en la maldad ilimitada del condenado, de un hombre a quien he conocido y amado? Pero, sobre todo: ¡Cuánto hay que rezar y sufrir por los que yerran!» [151] El dilema se hace patente: «Gran dificultad es

150. TG 123.
151. TG 191. Cfr. *ibid.* 259.

querer justificar la fuerza del amor divino y, al mismo tiempo, mostrar, con la lógica del pecado, su aparente restricción y su oculta maldad. Muchos se revelan contra el castigo eterno y no quieren justificar a un juez tan duro, pero, al mismo tiempo, muestran, con la lógica del pecado, su aparente restricción y su oculta maldad. Muchos se revelan contra el castigo eterno y se niegan a servir a un juez tan duro, pero, precisamente por ser tan duro e irrevocable, no tenéis excusa vosotros de no haberlo desarmado con vuestro sometimiento» [152]. «Tú lo has realizado todo, incluso el poder de producir una especie de maniqueísmo por medio de la voluntad levantisca, productora del mal, un infierno, que ni siquiera tu bondad puede hacer desaparecer» [153].

A continuación, en una profunda meditación sobre los dolores de la Pasión, aparecen nuevas formas de expresión. El dolor de Jesús es «absoluto», es decir, más profundo que el que pudiera sufrir cualquier hombre, incluso un condenado, y, sin embargo, hay condenados. Escuchemos: «Oh, Redentor mío, nadie ha sufrido como Tú. Y en el sentido profundo de la palabra sólo Tú has sufrido absolutamente. Tu pasión no es un dolor como otros dolores humanos, él es el dolor, la pasión. Tú lo has soportado todo y has conocido lo que los hombres han sufrido, y, sobre todo, todo aquello que injustamente no han sufrido, hasta la condena que los arranca de tu abrazo cuando ellos mismos se apartan de tu felicidad. A ti te suplico, varón del dolor divino» [154]. Lo hemos matado y por su sacrificio nos hemos permitido escapar de la

152. TG 322.
153. TG 374. Cfr. 343-344, en el sentido de la expresión en A: TG 382-383.
154. TG 568-569.

segunda muerte, la muerte del alma. Hemos creado el infierno y Él se ha hecho a sí mismo pecado y conocido lo que es estar abandonado y deshecho hasta el final. No ha hecho desaparecer ni el infierno, ni el pecado, ni la muerte, pero sí ha renovado y puesto en nuestras manos la salvación, la vida y el cielo» [155]. Y de nuevo esa típica variación, como en los primeros textos: «"¿Por qué me has abandonado?" ¡Y precisamente en el momento de tu muerte! La muerte del alma: esto es el tormento infernal de la pasión: y hay que sentirla en sí mismo para conocer todo el horror de la impiedad, para compadecerse de la tribulación de las almas que se condenan a sí mismas y para poder entregarse totalmente por su salvación (¡), ir hacia Ti, Dios mío, con el temor y el ardor de Pedro; "¿A quién iremos?"» [156]

¿No hay ya en estas expresiones una esperanza de que un entregarse tal a Dios no será inútil? Tendríamos que introducir aquí los textos sobre María como «la omnipotente intercesora» [157]. Finalmente, vienen los textos, en los que la comparación entre la experiencia del crucificado y la del condenado ya no aparece como compensada, sino a favor del primero: «No (padecer) sólo por los propios pecados, sino por los pecados de los otros; transformarse «en pecado», como Cristo en Getsemaní y en el Calvario. La verdadera pasión es la inútil; ¡tanta sangre derramada, tanto dolor en vano, tanta miseria humana culpable! Ante esto, los más horribles tormentos pueden

155. TG 222.

156. TG 209. La expresión TG 193 queda ambigua: «La pasión no es sólo rescate; es la misma experiencia de Cristo en los infiernos. Por esta experiencia el infierno se hace real y el hombre se condena. Cristo es el realizador universal».

157. Cfr. TG 488, 382, 543.

parecer dichosos con tal que sirvan para la salvación. Y, con todo, Tú sacas del mal más grande el más grande bien por tu más grande misericordia. Yo te suplico, Padre, que realices esta transubstanciación moral por tanta amargura...» [158] Y la esperanza aún puede aumentar: «Esta pasión es terrible, pues quita todo pecado, rodea el infierno, abarca toda posible culpa y su esencia es adelantarse a todo. Aunque sólo hubiese un único condenado, el corazón del Redentor sentiría lástima, con todo el ardor de su amor, por el aún tan pequeño rebaño de los elegidos: el buen Pastor piensa sólo en la oveja perdida. El Padre es estricto y amenaza antes para no tener que castigar tanto después» [159]. «Tú has querido soportar todas estas muertes y, resucitando, les has abierto a todos ellos el camino de la vida» [160]. «Tú quisiste sufrir la vergüenza, el desprecio, agotar los tormentos, y todo esto fue tu verdad, y sólo la sobreabundancia tenía que glorificarte ante tu Padre» [161].

Así lucha Blondel. Unos cuantos pasajes ensombrecen lo que aclararemos en nuestro último capítulo. A Blondel le gusta hablar de que el hombre no debe juzgar, sino compadecerse de todos los pecadores. Y lo fundamenta esto diciendo que Dios se reserva para sí la justicia y nos entrega la misericordia. Pero sus formulaciones son unilaterales: «Tú has concedido (al hombre) el servicio de la misericordia, le has dado tu vida, tu fruto, tu poder omnipotente y todo por tu bondad» [162]. «Pues así tenemos

158. TG 219.
159. TG 263.
160. TG 486.
161. TG 377. Cfr. 485: «Tú te has condenado a ti mismo, para que ya no tuviesen ellos la culpa de haberte condenado». *Ibid.* 510.
162. TG 278. Cfr. 217.

nosotros que amar a los pecadores, pues la misericordia se ha encarnado en nosotros y para nosotros para separarse aún más de la justicia vindicativa» [163] «Nosotros tenemos que buscar la justicia menos que a Dios» [164]. Pero pronto se aclaran las ideas: «Sin embargo, la misericordia crece en la estricta justicia. No hay que temer ampliar las perfecciones divinas. Cada una multiplica las demás» [165].

163. TG 301.
164. TG 313.
165. TG 354.

VIII. LA ETERNIDAD DEL INFIERNO

¿Qué significa el término «eterno» referido al infierno? Podríamos poner en su frontispicio la frase lapidaria de santo Tomás: «En el infierno no hay verdadera eternidad, sino más bien tiempo» [166]. Lo que quiere decir que pongamos en claro, antes de ulteriores aclaraciones, la oposición que hay entre la eternidad cabe Dios en el cielo y la así llamada eternidad del infierno. Todas las otras explicaciones del Aquinate están totalmente determinadas temporalmente. Mantiene el concepto de «infinitud» en el sentido de que admite un cambio de castigos: desde el fuego más abrasador hasta el frío más intenso [167]. Ya sabemos cómo utilizó Dante estos elementos tradicionales. Otro momento de la tradición nos lleva etimológicamente a san Agustín (del que pronto hablaremos), aunque en éste sobresalen las influencias platónicas: Cuando el mundo se acabe, se paralizará el movimiento de los cielos, y ya no habrá

---

166. *S. Th.* I, 10, 3, ad 2: «In inferno non est vera aeternitas, sed magis tempus». Ya el Pseudo (?) Dídimo había comprendido que sólo Dios es eterno, mientras que las creaturas están sometidas necesariamente al cambio (*De Trinitate* II, 6, 4).

167 *S. Th. Ibid.* y I-II 67 y ad 2. Aquí se subraya que este cambio de castigos no permite a los condenados ningún tipo de esperanza de evasión (evasio).

más posibles cambios en los cuerpos que los que se realizan «secundum esse spirituale» [168]. Tomás acostumbra, apoyado en Boecio y más aún en Aristóteles [169] (aunque aceptando la limitación de que ésta es la única manera que tenemos de pensar sobre el tiempo), a denominar la eternidad celeste como «nunc stans» o como «tota simul possesio».

San Agustín está muy influido por Porfirio, de quien posiblemente había tenido noticia por el tercer libro de Jámblico «De mysteriis» [170], cuando habla sobre el infierno en «De Genesi ad litteram, XII». Del idealismo platónico procede la triple división del hombre en espíritu, imaginación (denominada por la terminología filosófica como pneuma, spiritus) y corporalidad. En resumen, la visión celestial más alta es la espiritual, mientras que la experiencia del infierno es propia de la imaginación, en la que se graban horribles «imágenes corporales» («similitudines corporum»). «Hay, pues, una realidad infernal, pero supongo que es imaginaria, no corporal» [171]. Esto

---

168. *Quodl.* 8, q. 8 c. in contrar., Suppl. 86, 3 c: «spiritualiter per modum intentionis», «per modum animae»; Suppl. 97, 1, ad 3: «per actionem spiritualem,... imprimendo formas... secundum esse spirituale in animam». Para una explicación psicológica: *De ver.* 26, 3, ad 11.

169. Boethius. Cfr. *S. Th.* I, 10, 1 obj 1: «interminabilis vitae tota simul et perfecta possesio»; Aristóteles: *IV Phys.* c.11: 219 b1.

170. Traducido por Th. Hopfner (1922) Nota p. 206.

171. *De Genesi ad litt.* XII, 32, 61 (PL 34, 481). Schelling ha manifestado en su «Clara» algo semejante: «Sería razonable que hombres, que en la muerte han caído completamente en la pura naturaleza, les mantenga una especie de sueño en el que se verán envueltos por una tormenta de ideas oníricas... Y si la imaginación es instrumento con el que han pecado las más de las veces, ¿no debería ser ésta también aquello por la que son más castigados? Y el tormento que esperan los pecadores en la otra vida ¿no debería consistir principalmente en tormentos de la fantasía, cuyo objeto fue especialmente el mundo corporal?» (WW I, 9, 80-81).

condiciona el hecho de que el infierno sea comprendido como estado y no como lugar [172].

Otra cosa hay en las especulaciones agustinianas que nos sorprende. Del pasaje de la Vulgata, en el que se dice que Dios resucitó a Cristo «rotas las ataduras del infierno» (Hch 2, 24) deduce él «que también el alma de Cristo había estado sumergida en las regiones donde los pecadores son castigados, para que liberase así de los tormentos a tantos cuantos él tuviese por conveniente liberar según su para nosotros misteriosa justicia». Estas regiones las diferencia claramente de las otras que nosotros llamamos antesala del infierno, que es como él denomina al seno de Abrahán, donde no hay ningún tormento. «Infierno (inferi) no se puede llamar a estos lugares de descanso; como tal no tiene lugar en el mundo subterráneo [173].

Pero estas especulaciones nos amenazan con apartarnos de nuestro tema principal: la diferencia entre la eternidad celeste y la infernal. Si comparamos la expresión aristo-

---

172. «Nos preguntamos, y con razón, por qué el infierno (inferi) está considerado como algo de debajo, siendo así que no se trata de un lugar corporal, o por qué se habla del mundo subterráneo, si no está bajo la tierra» (*De gen. ad litt.* XII, 62). El viejo Agustín pensó en sus *Retractationes* que tendría que rechazar estas afirmaciones (2, 24, 2). Ya en la *Ciudad de Dios* (21, 10) se sintió el obispo obligado a rechazar la doctrina de un fuego inmaterial, que sólo actúa a través de imágenes fantásticas, y de un demonio sin cuerpo, que, «a pesar de su incorporeidad seguía sometido a llamas materiales», lo que sólo podía suceder «de manera admirable e incomprensible», y para el hombre «totalmente inalcanzable». La inimaginibilidad del cielo y del infierno en la antigua imagen del mundo sólo se atrevieron a seguirla defendiendo los más osados pensadores medievales (Eriúgena, Cusano). No hay manera de saber por qué se sigue discutiendo sobre el lugar donde está el infierno hasta en el *Dicctionaire deThéologie Catholique* (artículo: Enfer).

173. *De gen. ad litt.* XII, 33, 63-64. Sobre todo este tema, Cfr. *Augustinus, Psychologie und Mystik* (De gen. ad litt. 12), traducido y prologado por E. KORGER y HANS URS VON BALTHASAR (Johannesverlag, Einsiedeln 1960).

télica «nunc stans» (que santo Tomás –como ya hemos dicho– no la entiende como definición, sino como aproximación) con las experiencias dadas a conocer en el capítulo anterior, nos parecerá que este «nunc stans» se puede aplicar más bien a éstas, pues las consideramos ajenas a cualquier dimensión temporal y definidas por un estrecho, vacío y cerrado «ahora», y esto en el lugar más terrible de todos («bajo la cola de Satanás», escribe Mechthild von Magdeburg), lo que teológicamente quiere decir una limitación del egoísmo fatal, que rechaza cualquier forma de amor, sintiéndose así arrojado a su yo, querido y rechazado al mismo tiempo (A=A). No nos extraña que todo esto haya sido calificado por el gran español como «desesperación». En el infierno puede haber «tormento y desesperación», pero «ningún arrepentimiento» [174]. El mal del infierno... no contiene ningún deseo de Dios. El condenado se quiere a sí mismo y al infierno como son» [175].

Habrá, pues, que dar la razón a Otto Betz, cuando dice: «Resulta etimológicamente equívoco hablar de la eternidad del infierno. Eternidad en sentido estricto sólo corresponde a Dios, que está por encima del tiempo y es señor del tiempo. Una creatura puede participar de la eternidad de Dios si participa de su gloria. El condenado, por el contrario, no es ni eterno, ni Dios le hace partícipe de su gloria. A él le corresponde otra clase de ser, que sea expresión de su desesperación y de su desesperanza: la infinitud y la permanencia. El pecado no tiene, pues, una vida "eterna", sino que fija al hombre de tal manera que

174. K. FRÖLICH, *Die letzen Dinge* (München 1959) 37.
175. A. WINKELHOFER, *Vom Kommen seines Reiches* (Frankfurt 1959) 95.

cae en una situación inamovible, que no quiere ningún tipo de conversión ni desea ningún perdón» [176].

Para comprender mejor este tipo de ser, que participa de la eternidad de Dios, dirijámonos a los Padres griegos mejor que a otro sitio. La «supratemporalidad» de Dios es, con respecto a toda temporalidad, algo tan positivo que se le concede lo mejor del tiempo: su apertura tanto al futuro como al pasado, en todo momento del presente. Por eso se ha impuesto hoy la opinión de que Pablo en 1 Co 13, 13 habla de fe, amor y esperanza como de la terna que permanece eternamente, aunque sigue siendo cierto que las dos virtudes «ciegas»: la fe y la esperanza se transformarán en la visión de Dios. La doctrina tomista de que nosotros nunca podremos comprender a Dios quedó concretizada por san Ireneo: «Dios debe ser siempre el mayor de todos y esto no sólo en este mundo, sino también en el futuro, para que Él sea siempre el maestro y el hombre aprenda siempre de Dios, como discípulo. ¿No dice acaso el Apóstol que, cuando todo lo demás desaparezca, permanecerán sólo estas tres: fe, esperanza y amor? Nuestra fe en el Señor siempre permanecerá imperturbable, pues nos da la seguridad de que Él es el único Dios, de que nosotros siempre le amaremos, pues es nuestro Padre, y de que también esperaremos poder recibir algo más de Dios y aprender de Él, porque Él es la bondad y posee un reino inagotable y un reino sin fin y una enseñanza ilimitada» [177]. Es bien sabido, y muchos textos nos lo enseñan, que esta visión teológica ha sido desarrollada por Gregorio de Nisa, al identificar éste el descanso infinito en Dios

176. *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung* (Würzburg 1965) 223. Cfr. DTC V/1 (1913) 921.

177. *Adv. Haer.* II, 28, 3.

con el movimiento infinito hacia Él [178]. Con esta expresión teológica –que se deduce de la eterna vida divina– no debemos dar ni una respuesta a los «eones» gnósticos, como ya hemos dicho, ni se debe «comprender la eternidad como contrapuesta al tiempo»; y si la Escritura habla de que «un día con el Señor es como mil años y mil años como un día» (Sal 91, 4; 2 P 3, 8), por eso mismo, se puede afirmar «no la infinitud de Dios», sino la infinitud del tiempo de Dios» [179]. Mil imágenes rodean esta realidad, porque, en último término, «ningún ojo ha visto, ningún oído ha oído, ni ha penetrado en el corazón del hombre lo que Dios tenía preparado a los que le aman» (1 Co 2, 9). Y si Jesús habla de las «muchas estancias» que hay en la casa del Padre y que él va a prepararnos un lugar (Jn 14, 2), no, por eso se olvida la teología que lo que se quiere es ordenar la multiplicidad en una unidad comprensible. Se habla de la Jerusalén celeste, de la herencia celestial, de reinar con Dios, de la luz como la del sol, del eterno sábado, del gran banquete y de las bodas del Cordero: en todas estas imágenes están incorporados los que han sido aceptados. A nadie se le ocurrirá buscar un sitio dentro del cosmos para el cielo (ya Scoto Eriúgena consideraba «loco» al que tal hiciese). San Agustín, apoyándose en Pablo, que «preferiría ser disuelto en la muerte con tal de estar junto a Cristo» (Flp 1, 23), puede darnos esta sencilla respuesta a la pregunta de dónde podría estar situado el cielo: «Él mismo (Cristo) será nuestro sitio después de la

178. Textos importantes, en nuestra traducción del Comentario al libro del Cantar de los Cantares «Der versiegelte Quell» (Johannesverlag, Einsiedeln ^{3}1984), así como en nuestro libro: *Présence et pensée, essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nyse* (Beauchesne, Paris 1941).

179. O. CULLMANN, *Christus und die Zeit* (Zollikon ^{2}1948) 23 y 60.

muerte» [180]. Y en Cristo está todo el eterno proceso trinitario, que abarca a todo el mundo y lo cubre.

De esta manera –y más no queríamos nosotros demostrar aquí– no se puede pensar una contradicción más grande que la que hay entre lo que se califica como eternidad en la vida eterna y en la muerte «eterna». La primera es el desarrollo más grande posible de cualquier duración dentro de la vida absoluta de Dios; la otra, la total reducción, hasta lo inverosímil, a un ahora inamovible y desconsolador. Y en la primera se presenta cualquier ocasión para el desarrollo perfecto del hombre –no sólo de su contemplar, sino también de su hacer–, mientras que en el infierno no se puede ni ver ni hacer nada.

180. *Enarr. in Sal.* 30.

IX. ¿LA AUTODESTRUCCIÓN DEL MAL?

Ya tendremos ocasión de volver sobre la pregunta –que a más de uno ha intranquilizado– de si se puede hablar de una autodestrucción del mal. Se la considera como una «teoría que yo propuse» en el Osservatore Romano, y que no es sino una «teoría errónea e indemostrada» [181]. Se trata de aquellos pasajes del libro del Apocalipsis, en los que se arroja al «estanque de fuego» todo lo que es negativo en la historia del mundo e irreconciliable con el nuevo mundo de Dios. Son cosas muy distintas entre sí, que nosotros sólo podremos tratar si las vamos escogiendo una a una.

Lo que quizás nos depara menor dificultad es la destrucción de la «muerte» y del «abismo» (Hades), a los que se le asigna una «segunda muerte» (Ap 20, 14), que es como decir «La muerte de la muerte». La imagen ya era conocida por Pablo, quien, citando a Isaías (Is 25, 8), habla de que la muerte «ha sido vencida» (1 Co 15, 54), o bien: «lo mortal ha sido absorbido por la vida» (2 Co 5, 4). La palabra «katapinein» significa literalmente «tragar» y, en sentido figurado, «absorber, consumir, en el sentido de una total destrucción» [182]. Esta consunción no

181. H. SCHAUF, l.c. 6395.
182. Walter Bauer, Wb.z. N.T. en esta palabra.

puede significar, en el caso presente, una «victoria» o una existencia continuada en la «vida», sino una superación tal que –para expresarlo lo más positivamente posible– transforma todo lo negativo que hay en la muerte y en el infierno en la pura positividad del vencedor. Pablo se da por satisfecho en 1 Co 15 alabando esta victoria de lo «incorruptible» sobre lo «corruptible» (v. 42), retando casi irónicamente a la muerte victoriosa: «¿Dónde está, muerte, tu victoria?» (v. 55). Aquel gran poder en la historia del mundo, que el Apocalipsis llama el cuarto jinete: «se llamaba muerte y el abismo lo seguía»; aquel sheol veterotestamentario que se engulle a todo viviente, sea bueno o malo, pero que es, a su vez, tragado por la vida que comienza con la resurrección de Cristo. «Yo soy el que vive. Estuve muerto, pero ahora vivo para siempre y tengo en mi poder las llaves de la muerte y del abismo» (Ap 1, 18).

Pero también son arrojados al lago de fuego otros seres. En primer lugar, Babilonia, la gran ramera, que ha seducido a todos los pueblos con el vino ardiente de su prostitución (en el Antiguo Testamento: idolatría) y de la que se pide que salga el pueblo de Dios (Ap 18, 4), y que, finalmente, «será abrasada por el fuego» (*Ibid.* 8), de manera que se verá «desde lejos» subir «el humo de su incendio» (*Ibid.* 7), de lo que se alegra el cielo: «¡Aleluya! El humo de su incendio sigue subiendo por los siglos de los siglos» (Ap 19, 3; según Is 34, 10). Ya nadie podrá afirmar que esta Babilonia es una persona, pues tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento (1 P 5, 13) es el símbolo del poder enemigo contra Jerusalén, que el Apocalipsis identifica (quizás secundariamente) con la ciudad de Roma (17, 9). Babilonia es una realidad que manifies-

ta su poder a través de la historia del mundo, pero que es declarada como «caída» (14, 8), incluso antes de que se le aparezca al vidente (17, 1ss.).

Después de ella son vencidos los tres animales apocalípticos y arrojados al lago de fuego. En primer lugar, «el animal y el falso profeta» (19, 20); al final también el origen del mal, «el gran dragón, la antigua serpiente, llamados Diablo y Satanás» (12, 9). «... donde serán atormentados noche y día por los siglos de los siglos» (20, 10). De esta «trinidad» de animales impíos tampoco se podrá decir, de forma indiferenciada, que son personas. Estos poderes malévolos son, más bien, comparables a los «principados y potestades», que Pablo tantas veces cita. Él no los describe como malos, sino más bien como neutrales, aunque también ellos han sido «despojados» y «expuestos a pública vergüenza» por Cristo (Col 2, 15); éstos son aquellos «príncipes de este mundo» que no han conocido a Cristo, por lo que los «han clavado en la cruz» (1 Co 2, 8). En el Apocalipsis, que siempre pinta en blanco y negro, representan claramente los poderes anticristianos (aparecen en el mundo sólo después de la ascensión del Mesías, cap. 13), y, como el vidente los ve y describe como personificaciones, podemos decir de ellos que serán «arrojados» al estanque de la muerte por toda la eternidad. La forma de describir su realidad es difícil, pues los mismos hombres, seducidos por estos poderes, les prestan algo de su propia realidad, pues, aunque el mal seductor del mundo sólo tiene la forma de una «humareda (negra) de un horno gigantesco», y «el sol y el aire se entenebrecieron» (9, 2). Los pecados cometidos por el hombre son algo real, que alimentan y concretizan a los poderes seductores, de manera que esta realidad producida de alguna manera

por los hombres, es arrojada a la autodestrucción junto con estos poderes seductores, allí donde Dios ha creado el nuevo mundo y la ciudad santa Jerusalén. Observemos que hasta ahora hemos hablado del mal como tal, del pecado, y no de los pecadores. La imagen, que hace arrojar a los poderes malévolos, privándolos de la creación definitiva, puede ser interpretada como la de su destrucción. Pero como esto no es un proceso que ocurra dentro del tiempo terrenal, muy bien puede el vidente trasportarlo a la eternidad.

Todo este conjunto está descrito en imágenes en el Apocalipsis, que no es un libro histórico, sino un libro de visiones. No tiene, pues, ningún sentido el proyectar en él acontecimientos del mundo: «¿Habrá que decir que el mal será destrozado en el pecador y que éste, ya sin pecado, se salvará al final de su vida terrena? ¿O se habla aquí del hombre después de su muerte terrena?» [183] Ninguna de las dos cosas. Aquí no se habla de ningún hombre vivo. Otra pregunta: «¿Se consume el mal de tal manera que deja de existir, o queda algo que se va autoconsumiendo eternamente, como una especie de humo?» [184] Aquí se contraponen mutuamente tiempo y eternidad, lo que no es correcto. Sobre esto, véase lo dicho en el capítulo anterior. Como excursus sobre esta parte, podríamos decir este libro de visiones explica sus imágenes fuera de los acontecimientos reales del Evangelio: por ello, jamás se habla en él de un perdón de los pecados (aunque podríamos, por ello, seguir preguntándonos: ¿dónde va a parar la realidad del pecado cometido?). La mera contra-

183. H. Schauf, l.c. 6395.
184. *Ibid.* 6396.

posición entre Dios y el anti-dios, entre los santos y los «perros» (12, 15), entre los «sellados por Dios» (7, 3) y los «marcados con el sello del animal» (13, 16) se queda en una constante ascensión: «El que es injusto, continúe aún en sus injusticias,... el justo practique aún la justicia» (22, 11). Este puro carácter visionario del Apocalipsis, que deja a un lado lo histórico, nos impide sacar consecuencias referidas a acontecimientos histórico-terrenales, y mucho menos a los evangélicos.

Es ahora cuando, finalmente, una determinada categoría de hombres malos es arrojada al estanque de fuego junto con sus figuras alegóricas. «Los cobardes, los infieles, los abominables, los homicidas, los fornicadores, los hechiceros, los idólatras y todos los embusteros tendrán su parte en el estanque de fuego, que arde con fuego y azufre» (21, 8; par. 22, 15). En otro lenguaje: «Y todo el que no fue hallado escrito en el libro de la vida fue arrojado al estanque de fuego» (20, 15). La descripción de las categorías de pecado nos recuerda a Pablo: «Ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas, ni los ladrones, ni los avaros, ni los ebrios, ni los maldicientes, ni los rapaces poseerán el reino de Dios» (1 Co 6, 9-10). Pablo habla amonestando y advirtiendo a seres que viven en la historia a que se conviertan y que no piensen que se puede entrar en el cielo automáticamente; Juan, en el Apocalipsis, tiene visiones de distintas situaciones ante el juicio.

Oigamos el comentario de Adrienne von Speyr sobre el v. 20, 15: «El libro de la vida aboga porque la vida temporal sea integrada en la eterna. Pero para esta integración no basta con la aportación de una hoja vacía del libro de la vida. Hace falta una cualificación... Hace falta una medi-

da mínima... Sobre la forma de llevar este libro reina inseguridad hasta el día del juicio. Y si alguien presentase una hoja totalmente en blanco, no se le admitiría en el juicio por parte del que juzga, sino que sería excluido de él y arrojado sin piedad al estanque de fuego». Cada uno se representa a sí mismo, pero no resulta tranquilizante para los asistentes el que un par haya pasado antes por el juicio, pues «cuando se echa mano del libro de la vida para el enjuiciamiento, desaparece toda comparación; en ese momento todo depende de la gracia que Dios ha ofrecido a cada uno: de la gracia dispuesta sólo para él y para él reservada... El libro de la vida adquiere la forma de un libro de absoluciones, mientras que el otro libro, es el libro de los pecados... La gracia recibe entonces toda su claridad al compararse con el libro de los pecados. Dios no tiene necesidad de una tal comparación: le basta con mirar al libro del bien y del mal para descubrirlo todo, también la gracia. Pero para los hombres esta comparación es necesaria para que vean cómo han utilizado la gracia de Dios...

Ahora parece como si en el libro de la vida hubiese también páginas vacías. Y ya no sabemos si lo que está vacío para el hombre también lo está para Dios. Si se da lo primero, la concesión de la gracia al pecador le parecería tan extraña (él jamás ha respondido a la gracia) que no la vería ni reconocería como gracia, y, lleno del más grande temor y de la angustia más grande, tendría que dejarse arrojar en el estanque de fuego, que realmente existe y de cuya existencia tiene él, por la justicia de Dios, un conocimiento pleno. Juan ve a los acusados en su movimiento de ser arrojados, pues él tiene que dar testimonio de esta posibilidad. Este testimonio es parte de su tarea como

enviado; él tiene que poder informar de que él lo ha visto, pues esto pertenece, como posibilidad, a la esencia del juicio, y para poder informar tiene que haberlo visto. En este pasaje todo está claro: la esperanza, que él tiene para todos, no está caracterizada por excluir el horror de una posible condenación» [185].

185. *Apocalypse* (Johannesverlag, Einsiedeln ²1976) 687-690. Cfr. también el Comentario en 21, 8: Quien contraponga a «la verdad de Dios» su «no definitivo», «un no inexorable, que pronuncia cada vez que se le presenta alguna exigencia» ése es un perfecto mentiroso. En el estanque de fuego, como «"la segunda muerte", la mentira como tal desaparece. Ya no tiene la posibilidad de construirse un mundo de fantasía, le falta el material para ello, y nada puede ya tergiversar. Pero esta muerte de la mentira no conlleva la posibilidad de una conversión a la verdad, sino más bien la necesidad de endurecerse en la muerte de la mentira... Quien sea mentiroso hasta el final, sabrá, sí, que hay una verdad, pero... ésta le parecerá algo completamente extraño, inalcanzable, algo que no le puede llenar en manera alguna. Y como el rechazo es una mentira sin esperanza, seguirá estando sin esperanza». *Ibid.* 716-717. En la explicación de Ap 22, 11 se dice: «De nuevo aparece la especial relación del Apocalipsis con el tiempo. En el tiempo del Señor, en el Evangelio, no podría estar esta frase. En el tiempo superior del Apocalipsis, el tiempo terrenal ya no juega ningún papel. Pero aún sigue existiendo en él una amenaza, como si se dijese al niño malo: "Sigue así, sigue", y, mientras, se busca el azote. Para el niño es mucho más terrible esta frase que si se le dijese: "Escucha, no hagas eso". El castigo es considerado de una manera totalmente distinta. En el Evangelio es la posibilidad amenazante para el caso en que uno no se convierta. En el Apocalipsis, el castigo es para toda la eternidad». *Ibid.* 804.

X. SATANÁS

Por el libro del Apocalipsis hemos sabido que el mal es más que una realidad nacida del hombre o de su historia; más bien busca poner de tal forma a su disposición y absorber ambas cosas, persona e historia, que se convierte en un poder más que humano, que actúa contra Dios, y que, finalmente, sólo puede ser absorbido (kataphagein) por un fuego del cielo, ya que puede cercar «el campamento de los santos y la ciudad amada» (Ap 20, 9). Con esto coincide, si dejamos el campo del Apocalipsis, el testimonio paulino de que «nuestra lucha no va contra la carne y la sangre, sino... contra los malos espíritus bajo el cielo», que sólo pueden ser resistidos y vencidos con la armadura de Dios» (Ef 6, 12ss.). Estamos, pues, también ante los poderes satánicos del Evangelio, que sólo surgen dentro de la historia de la salvación, cuando «el Santo de Dios» hace su aparición en la tierra, a quien ellos ven y conocen como el verdadero Anticristo (Mc 1, 4). Este «Santo» se hace necesario para que irrumpa como «más fuerte» en la casa del fuerte y pueda arrebatarle los enseres (Mt 12, 29). Y si Jesús concede a sus discípulos «poder para expulsar demonios» (Mc 3, 15), sólo lo hace si ellos oran con una oración de la que se han manifestado, a veces, incapaces (Mc 9, 29; Mt 17, 21).

Nos enfrentamos así con la cuestión de un poder misterioso –para los hombres, superpoder– que de alguna manera tiene rasgos «personales», rasgos que se manifiestan precisamente ante la presencia de Jesús. Digamos ya desde ahora que la esperanza teológica no tiene ninguna relación con este poder. El terreno sobre el que actúa la redención del Hijo de Dios encarnado es, con toda evidencia, la humanidad. Tiene, pues, razón Karl Barth cuando dice que algunas manifestaciones sobre el destino de los poderes satánicos están tan al margen del Nuevo Testamento que con ellos es imposible construir ningún tipo de demonología –el rayo de luz de la revelación cae centralmente sobre el hombre, a quien le basta con saber que lo satánico se encuentra realmente en la periferia que ya no está completamente iluminada– y que tampoco se debe, pues el hombre no está llamado a mirar, curioso, en la oscuridad del infierno, sino, lleno de agradecimiento, hacia el Dios misericordioso (KD III/3, 608-623). Sin embargo, como ya lo hemos dicho en otro lugar (TD II/2, 449ss.), no podemos estar de acuerdo con la afirmación de Barth que dice que los ángeles no habrían tenido libertad de elección, por lo que hay que rechazar sin más el mito de la «caída de los ángeles». A esta teoría hay que oponer la opinión de de Lubac de que Dios no puede crear una creatura libre y, al mismo tiempo, «constituida en el bien»; a la esencia de una libertad regalada pertenece, más bien, el poder elegir su valor más alto y realizarse, lo primero que todo, a sí misma [186].

---

186. *Surnaturel* (Aubier, Paris 1946) Parte 2: Esprit et Liberté (187-321). El pasaje que no se vuelve a considerar es quizás lo más agudo que tenemos de H. de Lubac.

Incluso si fuese creado el ángel perfecto en su naturaleza y conocedor de todos los valores, siempre hubiese mantenido su libertad de elección ante el Dios sobrenatural. Partiendo de esto, la doctrina de la caída de los ángeles, profundamente enraizada en toda la tradición, no sólo resulta plausible, sino inevitable, si reconocemos lo satánico como existente.

Otra cuestión es saber hasta qué punto el concepto «persona» puede ser aplicado al ser satánico, pues persona supone siempre una relación positiva con otra persona, una especie de simpatía o, por lo menos, una inclinación natural y participación. Esto es precisamente lo que no se puede decir de un ser que, como tal, hubiese decidido levantarse radicalmente contra Dios, el amor por antonomasia. Habrá que hablar, pues, con J. Ratzinger, de una «Ur-person», de la «descomposición y deshecho del ser persona», por lo que es propio del demonio «levantarse sin rostro, siendo su irreconocibilidad su propia fuerza» [187]. E. Brunner dice al respecto: «Él actúa de una forma impersonal, más aún, de una forma que deshace la persona» [188]. Karl Lehmann ha seguido [189] toda esta problemática hasta los más pequeños pormenores, llegando a una conclusión parecida: después de haber rechazado una demonología sistemática, concede «que el problema no puede ser resuelto con juegos ilustrados, y que la gran tradición filosófico-teológica sobre el tema no es ni mucho menos tan ingenua como se la supone» [190]. Y tiene razón cuando ter-

187. *Abschied von Teufel?*, en: Dogma und Verkündigung (Weidel, München-Freiburg 1973) 233-234.

188. *Dogmatik* II, 158.

189. *Der Teufel – ein personales Wessen?*, en: W. KASPER y K. LEHMANN, *Teufel, Dämonen, Bessesenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen* (Grünwald 1978) 71-98.

190. *Ibid.* 97-98.

mina, atacando a las teologías que le quitan hierro al asunto, con las mordaces palabras de Kolakowski en su «Gespräch mit dem Teufel» [191]. Lo mismo hubiera podido hacer con las de Ivan Karamasoff.

Podemos terminar reteniendo la idea de «autodestrucción», como «autodestrucción en la eternidad», en el sentido de H. Schauf, pues la conversión de una persona, creada como buena, contra el mismo bien puede ser objetivamente caracterizada, en cuanto conversión que es del ser contra sí mismo, como la perversión en absoluto. Cuando el salmo 18 (v. 27) dice de Dios: «cum perverso perverteris», este «cum» puede muy bien ser traducido por «in»: el que rechaza en absoluto el fuego del amor de Dios, sólo puede sentir este fuego como devorador. H.-J. Kraus comenta el versículo diciendo: «Quien vive en la ley del testamento de Dios, existe por ello en un campo de fuerzas que trae la salvación. Pero quien desprecia a Yahvé, se aparta a sí mismo de esta esfera de salvación» [192]. Y A. Weiser: «A quien obra mal, rompiendo el orden del testamento, le parece que también Dios obra mal, al intentar imponer su orden contra la desobediencia y enjuiciar al pecador, dejándole a él la maldad de su ser» [193].

191. «Diálogo con el demonio» (N. del T.).
192. *Psalmen* I (Neukirchner Verlag ²1961) 147.
193. *Die Psalmen* (Das Alte Testament Deutsch. Göttingen ⁷1966) 130.

XI. JUSTICIA Y MISERICORDIA

Ya advertimos al principio lo incapaz de una dogmática para contraponer los atributos divinos entre sí, de manera que pudiera hablarse de una justicia sin relación con la misericordia. Esto significaría limitar la misericordia –contra lo que enérgicamente se levantó primero que nadie, para extrañeza nuestra, el mismo san Agustín. Ambos versículos deben ser verdaderos: «Todos los caminos son misericordia y verdad» (Sal 25, 10) y «Justo es el Señor en todos sus caminos» (Sal 145, 17). «Mirad –dice san Agustín– a la misericordia y a la justicia. No imagináis que ambas pueden estar separadas la una de la otra. A primera vista parece que son opuestas de manera que quien sea misericordioso no tenga justicia, y quien se aferra incondicionalmente a la misericordia se olvide de la justicia. Pero Dios es omnipotente: no deja que la justicia desaparezca bajo la misericordia, ni que en un juicio justo deje de estar la misericordia» [194]. Bernardo pudo así llamar, siguiendo a san Agustín, los dos pies de Dios a la justicia y a la misericordia: «Tened cuidado de no abandonar la huella de ninguna de las dos. Si el dolor de los pecados y el miedo ante el juicio te agobian, has tocado

194. *Enarr. in Sal.* 32, en el v. 5.

con tus labios la huella de la verdad y de la justicia. Si tu miedo y tu dolor se suavizan mirando a la bondad divina y con la esperanza de alcanzar el perdón, sabe que tú has abrazado el pie de tu Redentor. Pues no se puede besar uno sin el otro: pensar en la pura justicia nos arroja en la sima de la desesperación, y arrebujarse engañosamente en la misericordia produce una seguridad perniciosa» [195]. Sin embargo, en estas imágenes de san Bernardo los atributos divinos están más bien yuxtapuestos que integrados.

Esta integración constituye el objetivo de san Anselmo, que es muy consciente de la dificultad de su propósito. Ya en el Monologion [196] sabe él que Dios está más allá de todo lo pensable, llegando en su Proslogion a la fórmula «quo nihil majus cogitari possit» (cap. 1), donde Dios sigue siendo «quiddam majus quam cogitari possit» (cap. 15). Se encuentra un primer camino en las conclusiones acerca de la salvación, capaz de unificar los atributos divinos aparentemente separables, permitiendo que éstos surjan de la «fuente profunda y misteriosa de tu bondad» (cap. 9) o de tu «justicia». «Si eres misericordioso, porque eres muy bueno, y muy bueno, sólo porque eres muy justo, entonces eres tú verdaderamente misericordioso porque eres muy justo. Ayúdame, oh Dios justo y misericordioso, para que yo también comprenda lo que digo. ¿Es verdad que tu misericordia nace de tu justicia?» Pero en este momento su pensamiento desvaría, debido a que la piedra del infierno agustiniano se le cruza en el camino. Para la justicia deben permanecer abiertas las dos posibilidades: el perdón y el castigo (vindicativo). Si castigas a

195. *In Cant.* sermo 6.

196. Quizás estimulado por unas palabras de las *Confesiones*: «Nunca podrá pensar ningún alma algo mejor que a Ti mismo» (VII, 4, 6).

los malos, eres justo, porque así corresponde a sus acciones; pero si perdonas a los malos, también eres justo, no porque lo merezcan sus acciones, sino porque así lo quiere tu bondad (cap. 10). De esta manera la voluntad divina se eleva a concepto genérico («pues sólo es justo lo que tú quieres, e injusto lo que tú no quieres»), y con ello, todo desaparece en la incomprensibilidad de Dios: «Pues no hay razón alguna que nos permita comprender por qué de entre los que son igualmente malos salvas más a unos que a otros, por tu gran bondad; y por tu gran justicia condenas más a unos que a otros» (cap. 11).

Que Dios no puede ser misericordioso con desprecio de su justicia no es difícil de demostrar, pues perdonar a un pecador, sin que por ello se restablezca la justa relación entre él y Dios, no sería una gran misericordia digna de Dios. Pero, ¿se puede decir lo mismo de lo contrario? ¿Que Dios ante el mal –independientemente si lo castiga o no– no puede ser justo, si, al mismo tiempo, no es misericordioso? Este argumento no lo puede hacer el Proslogion por la razón dicha: Lo más que se puede decir es: «melior est, qui malis puniendo et parcendo est bonus, quam qui puniendo tantum» (cap. 9).

Unos pocos, sin embargo, han descubierto que el argumento aquí interrumpido se continúa en la obra redactada más tarde Cur Deus homo?, ofreciendo un contraargumento, que no se puede encontrar en ningún otro sitio que no sea la cruz del Hijo. Hans-Jürgen Verweyen ha dicho en una trabajo corto, pero profundo [197], que el «debitum» debido a Dios y que el pecador detenta ante él, no es otra cosa que la «rectitudo voluntatis», presente cuando la crea-

197. *Die Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bei Anselm von Canterbury*, en IKZ *Communio* 14 (enero 1985) 52-55.

tura, como Imago Trinitatis, en el Hijo de Dios, en el que ha sido creada, vive superándose a sí misma de cara a Dios. Si no lo hace, aparece en la creación «un lugar oscuro», que, aparentemente, nada podrá iluminar. Pero hay una escapatoria: si Dios, como bondad infinita, hace su aparición desde su infinita libertad, y ofrece no sólo su vida y su muerte debidas a Dios, sino que muere de una muerte que mira, iluminándolo, aquel lugar siniestro, y devora «por este plus de muerte toda nuestra muerte». «Esta muerte es el único camino por el que la misericordia de Dios puede restablecer la justicia, que fue dañada por la libertad finita».

Michel Corbin S.J. va más allá, pero siguiendo el mismo camino [198]. Pone las expresiones anselmianas bajo el principio formulado esquemáticamente por santo Tomás: «Hoc fuit abundantioris misericordiae (quando Deus satisfactorem dedit Filium suum) quam si peccata sine satisfactione dimisisset» [199]. Pero ahora tenemos que demostrar que Dios no puede salvar a la humanidad con su sola misericordia sin referencia a su justicia. «Una salvación así sería menos grande que lo que nos ofrece una lectura comprensiva de la Biblia» y no correspondería al pensamiento de Dios: «id quo majus cogitari nequit». Pero ante la cruz comprendemos que «lo que afecta a la misericordia de Dios y que parece que se te ha pasado por alto al contemplar su justicia y el pecado del hombre, lo hemos encontrado tan inmenso y tan concorde (concors) con la justicia que no puede ser pensado ni más grande ni más justo» [200]. La identidad entre justicia y misericordia no se consigue senci-

198. *Enarr. in Sal.* 32, al v. 5.
199. *S. Th.* III, 46, 2, ad 3.
200. *Cur Deus homo* II, 20 (Schmitt II, 131).

llamente por la muerte de Cristo como tal (aunque para los hombres no hay «nada tan amargo y difícil» [201] como la muerte), sino por el don del Padre «al pecador destinado a eternos castigos»: «Toma a mi único hijo y devuélvemelo en vez del tuyo». Y el Hijo dice: «Tómame a mí y redíme-te» [202]. Lo que conlleva que el Hijo muere abandonado por Dios, o, según Pablo, «es hecho pecado» (2 Co 5, 21).

En su Kirchliche Dogmatik II/1 (1940), desarrolla Barth ampliamente el argumento iniciado por san Anselmo [203]. Y tiene razón, pues también san Anselmo, intentando pensar metódicamente «ex rationibus necesariis», recibe todo el material de la fe, pues ¿de dónde sabe él que todos los caminos de Dios son misericordia y justicia, si no es del salmo citado? Barth llega al centro de su preocupación teológica guiado por esta identidad de la misericordia divina y de la justicia divina. Pero le hace falta –como ya hemos dicho– un pequeño giro (Cristo, condenado por todos para que todos los condenados alcancen la salvación) para no caer en peligrosa cercanía de la apokatástasis pantón, donde no queremos seguirle.

Seguiremos mejor el camino del Aquinate, quien en su quaestio «Sobre la justicia y la misericordia de Dios» (S. Th. I, 27) medita sobre la frase anselmiana: «Si castigas a

---

201. *Ibid.* II, 11 (Schmitt II, 111).

202. *Ibid.* II, 10 (Schmitt II, 131-132).

203. KD II/2: Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit: 413-457. Si hay que mantener esta identidad y si Dios es llamado «un fuego que consume» (Dt 4, 24; Is 33, 14; Hb 12, 29), entonces no hay necesidad de otro fuego que el ardiente justicia-amor de Dios para consumir al pecador, que se opone con odio definitivo, y mientras así lo haga, a este fuego. Con esto queda justificada la doctrina –que san Agustín expuso claramente en su *Confesiones* y de donde proviene– de que la culpa ya contiene en sí misma su propio castigo –lo que, como hemos dicho (*Theodramatik* IV, 267ss.), no excluye que esto suceda dentro del juicio divino.

los malos, eres justo, pues éste es su desgraciado mérito; pero si perdonas a los malos, también eres tú justo, porque así corresponde a tu bondad» (Prosl. 10). Pero entre el desgraciado mérito de la creatura y la bondad de Dios no hay equilibrio, pues la justicia, con respecto a lo primero que hemos dicho, está subordinada a la misericordia divina; debe ser, más bien, un modo de esta misericordia. El que exista algo así como hombres y mundo no se lo debemos en absoluto a la justicia, sino únicamente a la bondad de Dios, y sólo cuando la generosidad grandiosa de Dios se complace en crear algo extradivino, aparecen en juego puntos de vista como «justicia, generosidad y misericordia». En la medida en que Dios concede a las creaturas lo que les corresponde, es justo, pero, en la medida en que se lo concede, no para su propio provecho, sino por puro amor, obra generosamente, y en la medida en que las perfecciones concedidas por Dios a las creaturas superan todo defecto, obra él con misericordia (a. 3). Esto lo podemos considerar con más pormenor: Lo que a uno le pertenece, eso es lo que se le debe, por razón de su necesidad interna. En la creatura esta deuda se puede extender hacia dos partes: una hacia lo creado (así la parte está orientada al todo y cada cosa a su fin); otra, por la que todo lo creado está orientado a Dios. Por esto, se puede hablar aquí de un doble carácter del pecado: Dios le debe a la creatura lo que está de acuerdo con su voluntad y con su saber, y lo que su bondad quiera revelarle; en este sentido, la justicia de Dios es expresión de su «decentia» [204], por lo que se concede a sí mismo lo que a sí mismo se debe. Por otra parte, él debe a la creatura lo que a ésta le

204. «Decentia» en el sentido de «lo que le corresponde» (N. del T.).

es «decente», por ejemplo, al hombre el que tenga manos, o que someta a los animales. Pero esta segunda forma de pecado depende de la primera. Pues, si Dios da a una creatura lo debido, no por eso se convierte él en co-deudor, ya que él no está ordenado a las creaturas, sino que son éstas las que están más bien ordenadas a él. El que sean, y que sean así como son, no se lo deben a la justicia, sino únicamente a la bondad y a la magnanimidad de Dios (a. 1, ad 3), de manera que tenemos que ver su justicia –tanto ante sí misma como ante las creaturas– como un modo de su bondad. «La acción de la justicia divina supone siempre la acción de su misericordia y se funda en ella». A un ser sólo se le puede deber aquello a lo que está ordenado: al hombre, las manos, porque tiene un alma racional, pero la tiene, porque es hombre, y como esta serie no se puede alargar hasta el infinito, hay que llegar a un último eslabón: el hombre, como tal, se debe únicamente a la bondad divina. «Por eso, en toda obra de Dios aparece su misericordia como la raíz primera», y como las primeras causas son las que con más fuerza aparecen en las obras, por eso «dota Dios a la creatura, por la abundancia de su bondad, más generosamente de lo que su equilibrio interno exige. Pues para salvaguardar el orden de la justicia harían falta menos cosas de las que la bondad divina otorga, la cual supera toda relación creatural» (a. 4).

Podríamos terminar este ensayo con un texto de Josef Pipper, quien reduce toda la problemática de este último capítulo al tema del título: «La "antítesis" de la justicia divina y la bondad divina ha sido, por así decirlo, "superada" por la esperanza teológica, y no sólo "teoréticamente", sino más bien "existencialmente": la esperanza sobre-

natural es la adecuada respuesta del hombre al hecho de este atributo en Dios, que, existencialmente considerada, es antinómica. Si alguien contempla sólo la justicia de Dios, podrá esperar tan poco como quien sólo contempla su misericordia: ambos caen en la desesperanza, uno por desesperación, otro, por temeridad. La sola esperanza es la que hace justicia a la realidad de Dios, que supera toda antinomia, y cuya misericordia es su justicia y cuya justicia es su misericordia» [205].

205. *Über die Hoffnung* (Hegner, Leipzig 1035) 73.

UN PEQUEÑO DISCURSO SOBRE EL INFIERNO

«Si nuestra verdad debe pertenecer a la de Dios,
tiene que mantenerse fundamentalmente abierta a ella.
Quien excluya la esperanza de su fe, toda su fe
se convertirá en un saber cerrado.
Quizás lo más decisivo se encuentre en lo oculto,
teniendo que desmembrar todos nuestros juicios
para empezar de nuevo a componerlos desde lo oculto.
Todo parece ser como si la fe tuviera sus raíces más profundas
en la esperanza y como si la luz de cada día terrenal
recibiese todo su esplendor de las profundidades
del día de la revelación».

Adrienne von Speyr

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Te advierto, querido lector, que lo que aquí vamos a tratar es una discusión entre teólogos. Pero una discusión que a ningún cristiano le deja indiferente. Mi pequeño libro: ¿Qué podemos esperar? [1] ha sido desmenuzado hasta lo indecible en la revista «Theologisches» [2], en lo que la revista «Der Fels» [3] ha tenido mucho que ver. Tengo encima de mi mesa una serie de cartas injuriosas y conjuraciones que piden volver a la verdadera fe, etc. ¿De qué se trata? Nada menos que de la obligación que todos los hombres tienen de esperar. Pero también se puede decir, por el contrario, que nuestra esperanza en una salvación definitiva está limitada, pues sabemos –más aún, es un dogma de fe– que un número de hombres sufre en el infierno eterno. Consecuentemente, yo, que me niego a aceptar un dogma de fe, tendré que ser un herético.

Digamos, por de pronto, que hay que tomar en serio la objeción, que siempre se aduce, de que con una «confianza tan osada en Dios» se está fomentando «un optimismo [4]

---

1. Johannes Verlag, Einsiedeln 1981. Tenemos que presuponer aquí el conocimiento de su contenido. Aquellos lectores que quieran saber más sobre el tema, deberían leerlo.

2. Ocho números: desde septiembre hasta abril de 1987. «Theologisches», en adelante Th.

3. Marzo 1987, con referencias a 1984, 250ss., 316ss.

4. Th 1986, 7255.

salvífico frívolo, que va prevaleciendo cada vez más y que conduce a la despreocupación».

Todo acabará bien, pues Dios es amor. Pero tengo que decir que mi obra entera (para quien de verdad la conozca) no tiene nada que ver en absoluto con esta frivolidad. Yo pienso que lo más serio que existe no es la justicia vindicativa de Dios, sino su amor. Ya volveremos a hablar sobre ello.

Según mis oponentes, sólo podemos hablar sobre el infierno seriamente si afirmamos con toda seguridad que hay en él hombres condenados por toda la eternidad. Me niegan con toda su empeño que yo pueda darle una forma personal y existencial a la idea de que yo, precisamente yo, deba preguntarme siempre si podría resistir ante el tribunal de Jesucristo. Y me responden: No. Sólo habrá verdadera seriedad en ello si sé que el infierno está lleno. Vuelvo a citar, frase pro frase, el «Catecismo católico para adultos» que fue discutido en Roma (editado por Walter Kasper): «Ni en la Sagrada Escritura ni en la tradición se dice nada acerca de si algún hombre se encuentra realmente en el infierno. Más bien se presenta el infierno como una posibilidad real, unida al ofrecimiento de arrepentirse y de vivir» [5]. Yo mismo he citado del gran Padre de la Iglesia, san Agustín, el paso de una «posibilidad real» a una «seguridad objetiva», cuya opinión (dejo en suspenso si proviene o no de sus diez años de maniqueísmo) ha arrojado sobre la historia de la teología occidental unas terribles sombras, hasta el punto de que las exhortaciones bíblicas a no tomar en broma nuestro destino final se han transformado –realmente se les ha quitado toda su fuerza– en

5. Editado por la Conferencia Episcopal Alemana 1985, 423.

informaciones sobre el resultado del juicio divino que nos espera.

En el libro antes citado presenté algunas importantes cuestiones teológicas. Por ejemplo, sobre la separabilidad o inseparabilidad de los atributos de Dios: justicia y misericordia [6]. ¿Puede el amor de Dios perder en algún momento la paciencia de manera que no tenga más remedio que proceder con la más pura justicia vindicativa? Mi respuesta fue: Sí, ciertamente [7]. La solución que yo proponía de que Dios no castiga a nadie, sino que es el hombre el que, cerrándose definitivamente al amor, se juzga a sí mismo, no fue tenida en cuenta. Ya intenté entonces hacer la observación de que la Sagrada Escritura contiene junto con las palabras amenazantes muchas otras de esperanza para todos, y que si nosotros transformamos en hechos objetivos las primeras, las segundas pierden todo su sentido y su fuerza. Tampoco esto se tuvo en cuenta en la polémica suscitada.

Por el contrario, mis palabras han sido siempre mal interpretadas como si dijeran que quien confía en que todos sus hermanos y hermanas se salven, «confía en un infierno vacío» (¡Vaya expresión!). O bien en el sentido de que quien expresa esta esperanza lo que hace es enseñar la doctrina de la «apokatástasis» (salvación universal), condenada por la Iglesia, cosa que yo he rechazado expresamente: todos estamos ante el tribunal de Dios y no tenemos ni derecho alguno ni posibilidad de verle previamente sus cartas al juez. ¿Cómo es posible

6. *¿Qué podemos esperar?* 120ss.

7. «Dios (que es) inapelablemente justo al castigar, al premiar, es, al mismo tiempo, la plenitud del amor para aquellos que lo merecen» (¡) (Th 1986, 7331).

identificar esperanza con saber? Yo espero que mi amigo se cure de su grave enfermedad..., mas ¿acaso lo puedo saber?

Pero si hoy espero por ti, por otros, por todos, no tengo por qué excluirme a mí (lo contrario no ocurre: yo espero por mí; pero no sé con seguridad si tú estás entre los escogidos). El cardenal Danielou ha expresado esto de forma maravillosa: «Con excesiva frecuencia tenemos una idea demasiado individualista de la esperanza, como si se tratase sólo de nuestra salvación. En realidad, la esperanza se refiere fundamentalmente a las obras grandiosas de Dios que abarcan la creación entera. Se refiere al destino de la humanidad toda, cuya salvación esperamos. La esperanza se refiere en realidad a la salvación de todos los hombres y sólo en la medida en que yo soy parte de ellos, también se refiere a mí» [8]. Yo podría añadir a esto que realicé con Danielou estudios teológicos, profundizando en el estudio de los padres griegos: Orígenes y, sobre todo, Gregorio de Nisa y Máximo Confesor. Pero Danielou continuó más tarde desarrollando sus trabajos con más profundidad que yo.

Esto ocurría mucho antes de mi encuentro con Adrienne von Speyr, cuya teología del viernes santo (descenso de Cristo a los infiernos) ha sido condenada por mis críticos de forma radical. Según Bökmann, es «por lo menos cuestionable» [9]; Besler le encuentra «numerosas contradicciones» [10], concluyendo que «su doctrina está en

8. *Essai sur le mystère de l'histoire* (Paris 1953) 340.

9. Th 1986, 7255. El que yo haya rechazado en Roma su comentario a Juan es pura invención; yo ya lo tuve en cuenta una vez.

10. *Ibid.* 7260: Las objeciones 7261 son totalmente absurdas.

contradicción con la revelación cristiana y con el magisterio de la Iglesia» [11]. ¡Qué lástima que el Santo Padre piense de manera totalmente distinta, según se deduce de la alocución pronunciada en el Simposio sobre Adrienne Speyr [12], que, según su deseo, se celebró en Roma. ¡Arrojemos a las brujas al fuego lo antes posible antes de que se las declare santas! Desgraciadamente, en el caso de Edith Stein, a quien le dejo el epílogo en este libro, llegarían demasiado tarde.

Mis críticos actúan como si yo estuviera solo en el limbo al que me destierran. Pero mira por dónde que yo me encuentro rodeado de muy buena compañía. Aquí están –como ya lo dije antes– mis dos grandes maestros Erich Pryzwara y Henri Cardenal de Lubac, mi antiguo maestro Rondet, mi amigo Fessad, su eminencia el cardenal arzobispo de Paris [13], el gran Blondel, el en otro tiempo socialista Péguy, que sólo quiere ser católico si se le permite esperar por todos, Claudel en su famoso Cantique de Palmyre (Prose, Pléiade 730s.), Gabriel Marcel, el agresivo León Bloy («Ningún ser está excluido de la salvación, de lo contrario no habría comunión de los santos. La exclusión de una sola alma del concierto maravilloso del mundo sería un peligro para la armonía universal») [14];

---

11. *Ibid.* 7263. «El que Adrienne es una auténtica mística... hay que negarlo con toda seguridad» (Th 1987, 3/44)

12. *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung.* Actas del Simposio romano (1986) 181s.

13. Cfr. su expresión sobre el final de Judas: «La petición de perdón de Jesús, que la hizo para todos los que fueron instrumentos de su pasión..., es una palabra de misericordia y no una ligera e irresponsable amnistía. La misericordia es la otra cara de la auténtica justicia», en «*Wagt den Glauben*» (Johannes-Velag, Einsiedeln 1987) 97-98.

14. En *Méditations d'un Solitaire en 1916* (Obras IX, Mercure de France) 240.

pero también y de forma evidente el cardenal Ratzinger, Hermann-Josef Lauter, Walter Kasper, Gisbert Greshake y Hansjürgen Verweyen. Y quien quiera leer atentamente el texto [15] que Reinhold Schneider dirige contra mí, se dará cuenta de que piensa lo mismo que todos. Ni siquiera falta a esta cita Romano Guardini [16], ni tampoco –last not least– Karl Rahner, que ha dicho muchas cosas inteligentes sobre este tema [17]. En suma, que me encuentro muy a gusto en esta compañía.

La última palabra, también aquí, la tienen los santos. No importa lo que piensen sobre si en el infierno hay o no hay gente; el solo pensamiento sobre su posibilidad les resulta inaguantable: «Cuando vemos a alguien, sobre todo si es un amigo, que se encuentra en dificultades o que sufre mucho, es natural que nos sintamos llenos de compasión por él; y si sus dolores son fuertes tanto más los sentimos nosotros. Ahora bien, ver un alma condenada eternamente al castigo de todos los castigos... ¿quién lo podría soportar? (Teresa de Ávila) [18]. Por eso decimos con la Iglesia esta oración de esperanza: «Señor Jesucristo, tú que extendiste tus brazos en la cruz para salvar a todos los

---

15. Th 1987, 41-49. Schneider toma, como símbolo de nuestro tiempo ateo, según su visión trágica, al descarriado Schächer. «La cruz del perdido» es el «horrible signo, que quiere dominar este tiempo». Y el otro le dice: «Nosotros sufrimos con razón». «Es una palabra en la cruz, pues no podremos librarnos de la cruz. Pero también es una palabra del poder silencioso,... pues está claro que la luz ilumina desde arriba al que pronuncia esta palabra, y que la luz se manifiesta alrededor de la cruz junto a la que se habla, y los hombres se hacen hermanos. El "no" no puede seguir dominando». Cristo también sufre por el que «no ha sido agraciado».

16. Su obra *Die letzten Dinge* (²1949) –que, por cierto, cita a Mt 25, pero que deja sin comentar las palabras decisivas– tiene un carácter personal.

17. Cfr. *Grundkurs*, 107-110.

18. *Lebensbeschreibung*, cap. 32.

hombres, haz que nuestras obras te sean gratas y haznos ver que tú has redimido al mundo» [19].

Fe cristiana

No estaría de más que, para esclarecer un poco la cuestión, echáramos un vistazo sobre lo que es esencial en la fe cristiana. Su esencia se descubre de forma evidente en la forma del bautismo del primer cristianismo, que, según nos muestra con claridad la teología de los Padres, consiste en un «apartamiento de los ídolos, para consagrarse por Cristo al Dios eterno» (Justino, 1. Apol., cap. 49) [20].

Esto podría haberse realizado de la siguiente manera: el bautizando, mirando al poniente, renuncia al demonio y a sus tentaciones; después, volviéndose al oriente, responde con un triple sí a la triple pregunta del obispo: ¿Crees en Dios Padre, en Dios Hijo, en Dios Espíritu Santo?, para después, o entretanto, ser sumergido en la pila bautismal. Precisamente de estas fórmulas trinitarias bautismales surgieron después las primitivas fórmulas del Credo, que contienen esta triple estructura [21].

Creer significa este cambio corporal de postura; conversión quiere decir «volverse hacia aquél en el que aún

---

19. Oración de las Horas, Tiempo ordinario, 4.ª semana, miércoles, Non. Quisiera añadir aquí que P.B. De MARGERIE, que en Francia es un tradicionalista, apenas conocido como francotirador, y que en Alemania ha sido descubierto por la gente del derecho como una luz teológica, citado con frecuencia en la polémica, no representa para mí ninguna autoridad.

20. Cfr. para lo que sigue, sobre todo: HENRI DE LUBAC, *Credo, Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubenbekenntnisses* (Johannesverlag, Einsiedeln 1975).

21. Con respecto a los pormenores, Cfr. N. NELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie* (Vandenkoeck & Ruprecht, Göttingen 1972). Con respeto a las formulaciones de juramento, cfr. pp. 37-45; 49, 79, 392s.

no hemos creído» (Clemente Alex., Strom. II, 1, 2). Este «volverse-hacia» es el que realiza toda nuestra persona hacia el Dios, en el que se confía (no en vano fe significa en latín tanto creer como confiar). Los creyentes, los «fideles», son los que confían en Dios, porque ese Dios se nos revela como la verdad y la fidelidad, como el verdadero y permanente sentido de nuestra existencia. «Creer para un cristiano significa comprender nuestra vida como respuesta a la palabra, al lógos, que sostiene y mantiene en su ser a todas las cosas. Significa afirmar que el sentido de la vida no lo ponemos nosotros, sino que lo recibimos, y que ya nos ha sido dado». «La expresión "creo" podríamos, pues, traducirla correctamente con un "yo me entrego"» (J. Ratzinger) [22].

De aquí la división en tres partes del acto de fe, que ya se encuentra en los Padres y que es repetida continuamente hasta la Edad Media, según la cual sólo la tercera de ellas expresa en toda su plenitud la fe: Credere Deum (creer que Dios existe), credere Deo (creer lo que Dios nos dice), credere in Deum (entrega creyente a Dios) [23]. Esta tercera expresión incluye las dos primeras, pero de manera que «la fe sea por esencia una respuesta de todo el hombre» [24]. «Así como Dios llama al hombre, con una llamada personal, así exige la revelación que el hombre le responda también personalmente» [25].

---

22. *Einführung in das Christentum* (Kösel, München 1968) 47, 59.

23. H. de Lubac, l.c., 191s.

24. *Ibid.* 195. Cfr. 225: La fe cristiana sólo superficialmente es comparable con la «fe» de otras religiones: «Fe no es una especie de término genérico, sino el nombre para algo que sólo se da una vez: la respuesta del hombre al Dios que viene por Cristo». (Guardini, *Vom Leben des Glaubens,* 1935, 33).

25. *Ibid.* 228.

¿Qué significa, pues, creer en Dios? Entrar por la fe en Dios (san Agustín, In Io. Ev. Tract. 29, 6). Y que esto se realiza en comunidad es algo evidente para los Padres, pero bien que evitan ellos expresamente (como igualmente ocurre en las fórmulas del Credo) decir: «Creo en la Iglesia (in ecclesiam)»; más bien dicen: «Creo que la Iglesia existe (credo ecclesiam)»; con la Iglesia y en ella creo y me confío a Dios [26].

Esta incondicional confianza en la verdad de Dios incluye una no menos perfecta esperanza en Dios y un amor hacia él: «La fe en Cristo es esperar en Dios y amarlo» (san Agustín, Sermo 144, 2). Una fe viva es inseparable de la esperanza y del amor» (cfr. 1 P 1, 3-9).

Partiendo de esta fe así comprendida, que en la praxis significa un total y «ciego» arrojarse-en-los-brazos-de-Dios, podemos deducir claramente que en las confesiones de fe eclesiales sólo pueden manifestarse hechos salvíficos (el demonio, del que el creyente se ha apartado, no aparece de ninguna manera en esas confesiones y hablar de una «fe en el diablo» sería como un escarnio a todo lo dicho). Lo que aparece correspondiendo centralmente al Evangelio es que Cristo será el juez de todos nosotros, «de los vivos y de los muertos». Pero aquí se trata, juntamente con la segunda y amplísima parte del Credo, de un momento de la economía divina de la salvación en su conjunto, que desde la creación (Padre) procede hasta la Redención (Hijo) y la salvación (Espíritu).

El creyente se arroja también en los brazos de este juicio de Cristo: «Yo no me juzgo a mí mismo; mi juez es el Señor» (1 Co 4, 3s.), pues «ninguno de nosotros vive para

26. *Ibid.* 132-156.

sí mismo, y ninguno muere para sí mismo; si vivimos, vivimos para el Señor; si morimos, morimos para el Señor». Por eso prohíbe Pablo que se adelante por parte de los hombres este juicio: «Cristo ha muerto y ha resucitado para reinar sobre vivos y muertos. ¿Por qué juzgas tú, pues, a tu hermano? O ¿por qué desprecias a tu hermano...? Cada uno tiene que dar cuentas por sí mismo ante Dios» (Rm 14, 7ss.). ¿Tienes tú el derecho de negar a tu hermano la esperanza que tú para ti mismo has depositado en la fe viva en tu juez?

Siendo así que toda nuestra salvación la hemos puesto en las manos de nuestro juez, estamos hablando de cosas muy serias: Cristo, «como administrador de lo que se le ha confiado, tiene que dar cuentas de ello. Nada ni nadie nos permite quitarle importancia a la inmensa seriedad que se cierne sobre este tipo de saber... Es una última apelación, que el derecho nos confirma, a poder poner en práctica el amor. Un amor que destruiría el derecho, si cometiera injusticia. El amor verdadero es el que sobrepasa el derecho, superándolo, pero nunca destruyéndolo. Evidentemente, hemos de evitar el extremo contrario. No es discutible que el artículo sobre el juicio se ha desarrollado en la conciencia cristiana de tal manera que necesariamente ha tenido que conducir a la destrucción de toda la fe en la redención y de la donación de la gracia»: contra el «Maranatha» (¡Ven, Señor!) aparece el «Dies irae». Pero la confesión de fe de los primeros cristianos no pensaba así: «En los ámbitos comunitarios, en los que el Symbolum está espiritualmente muy arraigado, está muy presente la antigua tradición cristiana; la palabra sobre el juicio es recibida en clara unión con la promesa de la gracia. Cuando se dice que es Jesús el que nos juzga, el juicio

aparece al mismo tiempo bajo el aspecto de esperanza» (J. Ratzinger) [27]. Aduce el cardenal, como argumento en defensa de su proposición, un pasaje de la segunda carta de Clemente: «Hermanos, tenemos que pensar sobre Jesucristo lo mismo que sobre Dios, sobre aquel que juzgará a vivos y muertos. No seamos pusilánimes en la manera de pensar sobre nuestra salvación, pues, si así lo hacemos, lo mismo lo haremos sobre nuestra esperanza» (2 Clem 1, 1s.).

La seriedad ante la que nos encontramos es la seriedad de un amor que supera todo derecho. El amor de Dios a cada hombre es absoluto y inefable. ¿Quién podrá «por derecho» resistirle? Ningún santo se atrevería a decir: «yo, sí». Nadie ha amado todavía a Dios con todo su corazón, con toda su alma, con todas sus fuerzas. Todos sin excepción tenemos que decir: «Señor, no soy digno». Todos tendremos que entrar un día en su presencia, entonces «todo ojo lo verá y cuantos lo traspasaron y por él se lamentarán todas las tribus de la tierra. Sí, amén» (Ap 1, 7). No hay nada más serio que el amor, precisamente porque él es «superación de todo derecho». A él hay que entregarse para bien o para mal.

La sabiduría de la Escritura

Lo que hemos expuesto hace poco en la primera parte *¿Qué podemos esperar?* no es otra cosa que decir que Jesucristo ni puede ni quiere darnos algo así como un «reportaje» sobre nuestra vida después de la muerte a nosotros, que nos encontramos en peligro constante de pecar e incluso de hacerlo gravemente, sino darnos luz

27. L.c. (nota 3) 270-271.

suficiente para que podamos esperar en Dios y suficientes y serias advertencias de que tenemos que contar con la posibilidad real de echar por tierra nuestra salvación.

Pero en el Nuevo Testamento hay dos series de expresiones que no podemos unir en una síntesis clara. La primera abre a nuestra esperanza un panorama casi sin límites; pero no podemos separar esta serie de la otra, que no nos permite ningún tipo de conclusión trivial («todo saldrá bien») y que de manera inexorable nos pone ante la seria posibilidad de nuestra perdición. E incluso lo hace cuando «gustando la palabra de Dios y los prodigios del mundo futuro, cayeron en la apostasía». Si para nosotros mismos «crucificamos al Hijo de Dios y lo exponemos a la afrenta», seremos «réprobos y próximos a la perdición». ¿Cómo es posible que Dios, que nos ha dado lo más valioso que tiene: su Hijo, no castigue al «que pisotea al Hijo de Dios y reputa por profana la sangre de la alianza en la cual fue santificado, e insulta al Espíritu de la gracia?» (*Ibid.* 10, 29).

En Juan y en su forma de comprender el juicio de Dios se ven diáfanamente las implicaciones y contraimplicaciones de ambas series de expresiones. Jesús habla de las dos y se las refiere a sí mismo: «Yo no he venido a juzgar al mundo, sino a salvar al mundo» (12, 47), y «He venido al mundo para un juicio, para que los que no vean, vean, y los que ven se vuelvan ciegos» (9, 39). Pero la aparente contradicción bien pronto se resuelve: Jesús viene como la luz del amor absoluto («hasta el fin» 13, 1), para salvarlos a todos. Pero ¿cómo?, pues algunos se apartan conscientemente de ese amor, negándolo (3, 19; 9, 40-41). Esta pregunta, que ni tiene respuesta definitiva ni la puede tener, dice así: ¿Se apartará definitivamente el que se aparta ahora?

Hay dos posibles respuestas a esta pregunta: la primera dice sencillamente que sí. Es la respuesta de los «infernalistas». La segunda dice: No lo sé, pero pienso (apoyándome en la primera serie de expresiones bíblicas) que puedo esperar a que la luz del amor divino pueda penetrar a través de cualquier oscuridad o apartamiento humano. Se puede mostrar con algunos ejemplos cómo la primera forma de la lectura entrelee, partiendo de las advertencias más extremadas, la existencia fáctica de un infierno lleno, y qué es lo que ocurre con la primera serie de los textos. Podríamos incluso aducir pruebas por las que el tránsito de una amonestación a una realidad fáctica es un «paso» que, al quitarle fuerza a la primera serie, resulta problemático.

Todo comienza con la incuestionable elección de Yahvé al aceptar graciosamente a Israel. «Hoy pongo ante tus ojos vida y dicha, muerte y desgracia, bendición o maldición. ¡Escoge la vida!» (Dt 30, 15.19). A continuación sigue una larga serie de bendiciones y una aún más larga de maldiciones. No nos importa aquí ver cómo el Antiguo Testamento ha ido cambiando estas motivaciones principales. Sabemos que la desgracia se experimenta y se interpreta en principio como castigo terrenal por la transgresión de la alianza, mientras que la muerte y el Hades aparecen como el destino común para todos los mortales, aunque ya muy pronto la muerte como castigo se unía a la imagen del fuego (*Untergang der Rote Korach*, Num. 20. Véase el simbolismo de la ira divina como fuego junto a otras representaciones: Dt 32, 22-26). En los profetas aparece también el tema de la elección, pero apenas se dice algo sobre un castigo en el más allá, si exceptuamos el último versículo de Isaías (el fuego que no se apaga y el gusano que no muere de los cadáveres en el valle Hin-

nom, que reaparece en Si 7, 17 LXX y en el Nuevo Testamento). Por primera vez aparece en Daniel 12, 2 la expresión de una resurrección para unos para la vida eterna, para otros para vergüenza y eterno horror, que encuentra su eco en 2 M 7, 9. Y también aquí aparece por vez primera la oración y la ofrenda por los soldados caídos (en cuyos vestidos se habían encontrado ídolos prohibidos por la ley), para que pudieran estar presentes y sin mancha el día de la resurrección (*Ibid.*, 12, 39-46). Mientras que (sobre todo en el libro de Job) el mundo de abajo está representado, sobre todo, por la oscuridad más intensa, y en el libro de Henoch y otros escritos intertestamentarios en el lugar del castigo (gehenna) hay hielo, oscuridad y fuego, el destino último se va desplazando cada vez más, ya en los últimos tiempos del cristianismo primitivo, desde el pueblo al individuo. Los últimos salmos distinguen en Israel entre el justo perseguido y que implora a Dios del «malvado» y descreído.

Ni el Bautista, que anuncia el juicio de Dios y habla del fuego inextinguible para los malos, ni Jesús, que utiliza las imágenes veterotestamentarias del fuego eterno y del gusano que no muere, ninguno de los dos temía no ser comprendido. Ni siquiera en la parábola del Epulón, hundido en un Sheol ardiente (Hades: Lc 16, 23), nada dice Jesús a sus discípulos que éstos no pudieran comprender. Ni siquiera en Mt 25, donde los malos son arrojados al fuego eterno, que (como lo dicen los apócrifos y la carta de Judas nos lo repite) está preparado para el demonio y sus secuaces.

La responsabilidad individual de cada uno ante el tribunal de Dios (que aparece ya muy clara en Ezequiel) queda resaltada en el Nuevo Testamento, sobre todo en las

cartas paulinas y en las cartas católicas. Se habla aquí, aún en forma veterotestamentaria, del día de la ira (Rm 2, 5, 1 Ts 1, 10), de una posible perdición (1 Co 9, 11s.), de una doble retribución (2 Ts 1, 5-10): «Para que reciba cada uno según lo que hubiere hecho, bueno o malo» (2 Co 5, 10).

Lo que verdaderamente es novedad en el Nuevo Testamento es que la justicia de la alianza antigua se concretiza en la confesión de la definitiva Palabra de Dios: Jesucristo: «El que no está conmigo está contra mí» (Lc 11, 23). «Porque si alguien se avergonzare de mí y de mis palabras... también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga (a juicio) en la gloria del Padre con los santos ángeles» (Mc 8, 38). Todos los escritos joánicos están impregnados de la «crisis» (división, juicio) entre Cristo, luz, y su negación, tinieblas. Y este «sí» o este «no» sobrepasan los límites de la vida terrenal, pues hay una resurrección para la vida y otra para el juicio (Ju 5, 29). Esta misma estructura dual recorre toda la carta de Juan. Para Jesús no cuenta la muerte del cuerpo; quien cree en él «tendrá vida, aunque muera» (Jn 11, 26); tendrá la vida eterna; quien lo niegue no verá la vida, sino que la ira de Dios está sobre él (3, 35). La decisión absoluta tiene que tomarse durante la vida aquí en la tierra, si no, es demasiado tarde: «Si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados» (8, 24). Por eso, el pecado contra el espíritu (la negación de una evidencia que Dios nos envía) tampoco en la otra vida puede ser perdonado (Mt 12, 32). Sería inútil aducir más textos acerca de la decisión absoluta exigida ante Cristo y su testimonio divino.

Sólo una cosa más: Es la exigencia absoluta que Jesús establece de que hay que amar al prójimo y a los enemigos, como condición para recibir el perdón de Dios. Si no

perdonáis a los hombres, tampoco Dios os perdonará (Mt 6, 14). O bien: si habéis recibido perdón y tratáis a vuestro prójimo con excesiva justicia, con la misma inmisericordia os tendrá que tratar Dios a vosotros (Mt 18, 33; St 2, 13); seréis arrojados a la cárcel hasta que paguéis toda la culpa (Mt 5, 26; 18, 34): esta cárcel es dura, pero no eterna. Y cuando Jesús anuncia a los que se justificaban a sí mismos que los pecadores entrarán antes que ellos en el Reino de Dios (Mt 21, 31); no les anuncia un castigo eterno, como tampoco condena a Israel, que no lo ha recibido, cuando le anuncia su destrucción (Lc 13, 35). Y cuando les dice a las ciudades impenitentes que «serán arrojadas al infierno» y que en el juicio se sentarán en el último lugar (Mt 11, 23s.), está hablando el mismo lenguaje que Ezequiel (16) sobre Jerusalén.

Ante los incontables textos amenazantes del Nuevo Testamento, que llegan incluso a ser más graves que las amenazas realmente tan terribles contra un Israel idólatra (Lev 26, 14-43; Dt 28, 15-68), ya que las perspectivas de castigo se abren al más allá, nos podemos hacer una pregunta, que en definitiva nunca podremos contestar: Estas amenazas de Dios, que «se ha reconciliado con el mundo por Cristo», ¿se cumplirán tal y como nos las presenta? El desengaño de Jonás, al ver que Dios no cumple las amenazas de destrucción contra Nínive, preocupó muchísimo a los escolásticos. ¿Es necesario que se dé el «paso» desde la mera amenaza al «saber» que se realizará? Esto parece tanto más lógico cuanto que estamos convencidos de que Dios, con su gracia redentora, no quiere obligar a nadie a la salvación; no es él, sino el hombre el culpable cuando se opone al amor de Dios y se pierde (cfr. Concilio de Quiercy: DS 621ss.).

Pero ¿qué ocurre con las frases de la segunda serie, en las que la obra redentora del mundo pecador, emprendida por Dios en Cristo, se manifiesta como la victoria total sobre los enemigos de Dios? No saldremos bien parados si no hacemos algún «distingo»: Dios tiene buena voluntad, pero permite que ésta «fracase» ante la maldad de los hombres. «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. Pues sólo hay un Dios y un Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Jesucristo, que se entregó a sí mismo como redención de todos» (1 Tm 2, 4s.). Permíteme, Señor, que hagamos algunas distinciones en tu voluntad: «Dios quiere con voluntad antecedente (voluntate antecedente) que todos los hombres obtengan la salvación, pero consecuentemente (consequenter) también quiere él que algunos se condenen, según las exigencias de su justicia» (Tomas de Aquino, *S.Th.* I, 19, 6, ad 1; De ver. 23, 2). Podríamos incluso hablar de una voluntad de Dios «absoluta» y otra «condicionada» (*I Sent.* 46, 1.1, ad 2). Digamos, además, que Cristo es llamado «el salvador de todos los hombres, sobre todo de los creyentes» (1 Tm 4, 10): ¿No se apercibe ya en esta formulación una limitación? Pero ¿qué decir de la palabra victoriosa de Jesús, con la que él predice el efecto de pasión: «Ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera, y yo, si fuere levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12, 31s.)? Bien; él procurará quizás atraerlos, pero no logrará mantenerlos. «Estad tranquilos, yo he vencido al mundo» (Jn 16, 33). Desgraciadamente, sólo a la mitad, Señor, a pesar de todos tus esfuerzos. «Se ha manifestado la gracia de Dios que trae la salvación a todos los hombres» (Tt 2, 11). Digamos con más precisión: ha ofrecido la gracia, pero no sabemos cuántos la

han recibido. Dios «no quiere que nadie se pierda, sino que todos vengan a penitencia» (2 P 3, 9). Lé gustaría eso, pero, por desgracia, no lo consigue. «Cristo se ofreció una vez para soportar los pecados de todos» (Hb 9, 28). Quizás sea verdad, pero la cuestión es saber si todos quieren que se los quiten. «Dios nos encerró a todos en la desobediencia para tener de todos misericordia» (Rm 11, 32). Que él se compadezca de todos, puede ser que sí, pero no por eso podemos decir que todos admitan esta compasión, es decir, que permitan que se extienda a todos. Y si en toda esta cuestión afirmamos que llegará el momento en que «todo Israel se salvará» (Rm 11, 26), con esta explicación generalizada no necesariamente incluimos a cada individuo. Las cartas de la cautividad parecen hablar con una generalización parecida cuando dicen de Dios que «ha reconciliado todas las cosas en el cielo y en la tierra» (Col 1, 20). «Ha recapitulado todas las cosas en Cristo, las del cielo y las de la tierra» (Ef 1, 10). Unas expresiones de este tipo de carácter más bien hímnico y «doxológico» no hay porqué interpretarlas literalmente. Lo mismo hay que decir, naturalmente, del himno de la carta a los Filipenses, en el cual «toda rodilla se dobla en el cielo y en la tierra y en las regiones subterráneas, y toda lengua confiesa que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre» (Flp 2, 10s.). Y cuando Jesús ora al Padre diciendo: «Tú le has dado poder sobre toda carne, para que a todos los que Tú le diste les dé Él vida eterna» (Jn 17, 2), lo mejor que podríamos hacer es diferenciar la primera expresión: «toda carne», que puede ser universal, de la segunda: «todos», que se refiere sólo a una porción de elegidos. Pero ¿podemos interpretar el impresionante pasaje de 2 Co 5, 20s., limitándolo de esta manera?: «Dios, a quien no conoció el pecado, lo hizo

pecado por nosotros para que en Él fuéramos justicia de Dios». ¿Y no nos da casi una lastimosa impresión cuando el mismo Pablo en Rm 5 nos insiste diciendo que «en Adán (origen de la humanidad natural) todos han sucumbido a la muerte», «pero el don gratuito conferido por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, ha abundado mucho más en beneficio de todos». Y esto mismo se repite hasta siete veces, ampliándolo incluso hasta decir que «por la transgresión de todos (pues todos son culpables de la condena de Cristo)... llega a todos la justificación y la vida». La insistencia en decir «mucho más» y «abundado» no se puede pasar por alto (Rm 5, 15-21). ¿Acaso nos encontramos ante una serie de piadosas exageraciones?

Podríamos seguir aduciendo más pasajes. Nosotros no negamos en absoluto que la serie de amenazas pierdan su fuerza; negamos tan sólo que la serie de amenazas quite su fuerza a las citadas expresiones de carácter universal. Y no afirmamos más que esto: que las expresiones nos dan derecho a esperar a favor de todos los hombres, que es como decir que nosotros no nos vemos constreñidos a dar el paso desde las amenazas a la posición de un infierno lleno de nuestros hermanos y hermanas, con lo que destruiríamos nuestra esperanza.

Quien, como cristiano, no pueda ser feliz más que negándonos la generalización de la esperanza, para estar seguro de su infierno bien repleto de gente, a ése no queremos contradecirle. Ésa fue la opinión de un gran número de importantes teólogos, sobre todo, los seguidores de san Agustín. Pero rogaríamos, como contrapartida, que se deje a la esperanza toda su vigencia y que la obra redentora de Dios llegue a su creación. La certeza no es fácil conseguirla, pero la esperanza se puede fundamentar.

Y ésta será la razón por la que la Iglesia, que ha declarado santos a tantos hombres, nunca se ha manifestado sobre la condenación de uno solo [28]. Ni siquiera sobre la de Judas, que de alguna manera se convirtió en el exponente de que todos los pecadores son conjuntamente culpables. ¿Quién puede saber la clase de arrepentimiento que hubiera podido tener Judas cuando vio que Jesús era condenado? (Mt 27, 3).

El infierno para los otros

El Evangelio de Jesucristo es la revelación del amor más alto y por nada sustituible de Dios hacia nosotros, que no nos preocupábamos ni un ápice por ese amor, ni teníamos idea de sus dimensiones, pero nos sentíamos muy contentos de que alguien nos quitase el lastre de nuestras culpas ante Dios y se las cargase sobre sí mismo. «Cristo murió por nosotros, cuando aún éramos pecadores... enemigos» (Rm 5, 8.10), es decir, olvidados de Dios, los que «vuelven la espalda y no la cara a Dios» (Jr 2, 27).

Pero ¿habrá algún hombre capaz de ver cara a cara al absoluto y eterno amor de Dios, y de estar «a su altura»? ¿Y no tendría que reflexionar, en primer lugar, existencialmente, sobre la enorme distancia que lo separa de ese amor y sobre su propia tibieza e indiferencia, quien quisiera, desde la fe y con sinceridad, acercarse a ese amor, para no sucumbir a la locura de que podría, desde sí mismo, arrojarse en los brazos de Dios y ser capaz, de pronto, de vivir su amor en un «fuego abrasador»?

---

28. «La Iglesia nunca ha dicho sobre un hombre concreto que se haya condenado». JOHANN AUER, «*Siehe, ich mache alles neu*» *Der Glaube an die Vollendung der Welt* (Pustet, Regensburg 1984) 71.

Para darnos a conocer esta distancia insuperable, nos ofrece san Ignacio de Loyola, al final de su meditación sobre el pecado, que nos introduce en sus «Ejercicios espirituales», una última consideración sobre el infierno. Cada uno tiene que valerse con toda seriedad por sí mismo; verse arrojado con todos sus sentidos en las «llamas», en el «humo», en el «mal olor», en la «amargura», en el «llanto», en los «gritos» y en las blasfemias contra Cristo y los suyos; pero no como forzando la fantasía, sino teniendo bien claro en su conciencia que todos aquellos que no guardaron, a pesar de su fe, sus mandamientos (el amor, naturalmente) estarán para siempre condenados a no tener ese amor eterno que ellos rechazaron. Y esto tiene que hacerse teniendo presente el amor de Cristo crucificado, llenos de admiración ante el hecho de que, gracias a su misericordia, hasta ahora no me ha ocurrido a mí tal cosa, porque Él murió de forma incomprensible por mis pecados. El darnos cuenta del «contrario» (n. 59) entre «su sabiduría y mi ignorancia, su justicia y mi injusticia» es para Ignacio la condición para ser admitido en el humilde servicio (n. 114) de Cristo.

«Infierno» significa aquí lo que me toca a mí personalmente, no de forma hipotética, sino con todo derecho, y al que yo, sin mirar de reojo a los demás, tengo que enfrentarme con toda seriedad. Y no hay razón de que –como le ocurrió al caballero Schwab sobre el lago Constanza–, después de haberme sabido destronado, me muera ahogado, sino que me está permitido vivir, lleno de agradecimiento, hacia aquel que me ha llevado, a través del hielo de mi abandono de Dios.

Pero, ¡ay de mí si mirando hacia atrás veo cómo otros, que no han tenido tanta suerte como yo, se hunden entre

las olas! Si objetivizo de tal guisa el infierno y hago de ello un «objeto» teológico-científico y empiezo a reflexionar sobre cuántos van a ese infierno y cuántos escapan de él, en ese mismo momento todo empieza a ser distinto: el infierno ya no es más lo mío, sino aquello que toca «a los demás», mientras que yo, a Dios gracias, he escapado de él. Y me puedo referir con toda piedad e interés a la Sagrada Escritura: «Los cobardes, los incrédulos, los abominables, los homicidas, los fornicadores, los hechiceros, los idólatras y todos los embusteros tendrán su parte en el estanque que arde con fuego y azufre» (Ap 21, 8). ¿No os engañéis: ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los avaros, ni los ebrios, ni los maldicientes, ni los rapaces poseerán el Reino de Dios» (1 Co 6, 9s.). Pero se dice el Monseñor que empieza a hacer teología: me parece que yo no estoy bajo ninguna de esas categorías. Y de repente le viene esta oración a los labios: «Dios mío, te doy gracias de que no soy como los demás hombres, rapaces, injustos, adúlteros, ni como ese publicano» (Lc 18, 11). Cada uno llena el infierno a su gusto con toda clase de personajes horrendos: Iván el terrible, Stalin el criminal, Hitler el loco y todos sus secuaces, lo que ciertamente constituye un compañía que uno no quisiera encontrarse en el cielo.

Podemos dar por válido un argumento que aparece en toda la historia de la teología: siempre que alguien ha querido llenar el infierno con una «massa damnata» de pecadores, él mismo se sitúa entre los que no están allí, mediante una componenda más o menos consciente (quizás precavida, pero siempre llena de consuelo).

Pregúntese si no al gran Agustín, el maestro de la gracia y del amor, que deja a la mayor parte de la humanidad

caer en el infierno, si él, poniendo su mano en el corazón, no se preocupó alguna vez de su salvación eterna, después de su conversión. «Grande es lo que el Señor nos promete para el futuro, pero es mucho mayor aún aquello que celebramos recordando lo que ya ha hecho por nosotros. ¿Dónde estaban o quiénes eran los impíos, cuando por ellos murió Cristo? ¿Quién dudará que a los santos pueda dejar el Señor de darles su vida, si él mismo les entregó su muerte?... Él hizo, pues, con nosotros este admirable intercambio: tomó de nuestra naturaleza la condición mortal, y nos dio de la suya la posibilidad de vivir... Él, que promete con verdad, ¿cómo no va a darnos los premios de los santos...?» [29] «Toda la masa (de la humanidad) es digna de castigo, y si a algunos se les castigara con la condenación merecida, esto no sería ciertamente injusto. Los que han sido liberados del castigo por la gracia, no se llaman vasos de sus propios méritos, sino «vasos de su misericordia» (Rm 9, 23). Misericordia, ¿de quién? De aquel que envió a Jesucristo al mundo para salvar a los pecadores (1 Tm 1, 15); de aquel que los conoció desde antes y los predestinó (praedestinavit) y los llamó y los justificó y los glorificó (Rm 8, 29s.). ¿Quién estaría tan loco de no dar infinitas gracias por la misericordia de aquel que libró a los que quiso y a quien en ningún caso podría la justicia hacerle culpable de haber condenados a todos sin excepción?» [30] Sería inútil seguir citando; inútil también endosarle al gran maestro la herejía de la «certeza de la fe».

Pero ¡qué pena da ver lo que se ha armado en la historia hasta después de la Reforma, por culpa de la idea de que

29. Augustinus, *Sermo Güelferbitano:* PL, Supl. II, 545s.
30. *Ibid.*

prácticamente sólo unos pocos están «predestinados» para el cielo! En el fondo, lo mismo da si son pocos que muchos. Podríamos recordar el «libro cuarto de Esdras», de origen judío, y compuesto después de la destrucción de Jerusalén, donde el «profeta», durante su viaje por los infiernos, descubre el inmenso número de condenados y, desorientado, pregunta a Dios qué clase de mundo es éste. La respuesta de Dios es: «Me alegro por los pocos que encuentran la salvación; no quiero entristecerme por los que se pierden». Naturalmente, Esdra se consideró entre los que se salvan [31].

No tendría sentido exponer ahora las cuantiosas especulaciones enormemente complicadas, que desde san Agustín atraviesan toda la Edad Media, y que intentan de mil maneras, a partir de la certeza de un infierno más o menos poblado, exculpar a Dios de ello. Lo único que a nosotros nos interesa es saber que este infierno, en la mayoría de los casos, está sólo «para los demás», para aquellos a los que, por sus pecados, ¿«el infierno les angustia?», sin temerlo seriamente para uno mismo. Cuando aquel pobre diablo, como Gottschalk –que en cuestiones de predestinación apenas había superado un consecuente agustinismo– fue condenado, azotado y encarcelado de por vida, él mismo tenía, en sus mismas oraciones, la certeza de estar entre los elegidos [32].

Es cierto que cuando los reformadores pusieron en su haber la certeza de fe de estar entre los elegidos, esta doctrina no surgió de la nada y sin preparación, pues ya entonces estaba vigente –baste con citar un ejemplo– según san Buenaventura, la esperanza sobrenatural de

31. *De natura et gratia* 5; PL 44, 250.
32. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel* (1928) 274, 276.

conseguir de forma infalible la salvación. Sabemos cómo Lutero tuvo que luchar con su conciencia para apartarse del pensamiento de condenación y refugiarse en Dios desde la sola fe. Él siente no poder comprender de manera alguna el mandamiento divino de que Dios lo castigará justamente por sus pecados. ¿O es que Dios quería que tuviese esta experiencia para que el pecador se le entregase para bien o para mal, reconociendo que él no es nada por sí mismo y que debe estar preparado para ir al infierno si esto va en beneficio de la gloria y justicia divinas? Por eso la «pregunta crucial que se le presenta a Lutero es saber si hay posibilidad de conseguir la conciencia de la unidad con Dios, partiendo de la incondicionalidad de la autocondena» [33]. ¿Podríamos aprender a «pensar a un tiempo, aplicándolo a nosotros mismos, en la simple condena y en el igualmente incondicionado y gratuito perdón?» [34] «Para Lutero la cuestión tiene una amarga importancia, a pesar de que él sólo considera la posibilidad de la condena» [35]. En sus lecciones sobre la carta a los Romanos (1515-1516) considera que una certeza de fe incuestionable es un gran consuelo, que se puede conceder a los débiles, mientras que el cristiano fuerte tiene que soportar la tensión y colocarse «seriamente ante la posibilidad de pertenecer él mismo a los condenados. Aquí es precisamente donde se manifiesta el amor de Dios en su más plena pureza, aceptando la voluntad de Dios, incluso cuando se destroza mi propia dicha» [36]. Lógicamente, más tarde,

---

33. LAMBOT, *Oeuvres... de Godescalc d'Orbais* (Lovaina 1945) 73, 183 etc.
34. KARL HOLL, *Gesammelte Aufsätze* I, Luther (Tübingen 71948) 68.
35. *Ibid.* 144.
36. *Ibid.* 151.

la idea de la certeza de fe le agobia tanto a Lutero que acepta para todos la postura que él antes había sostenido sólo para los débiles [37].

La posición de Calvino y del calvinismo clásico es muy conocida, de manera que no necesita de mayor explicación: la división de la humanidad en elegidos (élus) y condenados (réprouvés) es tan clara que, por la existencia de una falta o de una debilidad de fe se puede comprobar empíricamente que se pertenece a la clase de los últimos. In Institutio III, 2 describe Calvino el «puro y claro conocimiento» que nuestra fe en la obra redentora de Cristo ha generado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, dando las señales de reconocimiento que separan esta auténtica fe de la «casual y pasajera» de los condenados. Éstos «no llegan hasta esa misteriosa e íntima revelación de su salvación, que la Escritura sólo concede a los elegidos» (n. 12). Así, para los seguidores de Calvino, «la certeza de la salvación y la seguridad del estado de gracia es la señal esencial de la fe y el efecto más inmediato, que él mismo produce en la conciencia de los elegidos..., una certitudo absoluta inmediatamente dada por la fe» [38]. Ten-

37. WA II, 215, 8ss.: «Yo he deseado ser anatema de Cristo» (Rm 9, 3). «Estas palabras les parecerán extrañas, e incluso absurdas, a los que se creen santos... Pero para aquellos que de verdad aman a Dios con el amor de un niño o de un amigo, que no viene de la naturaleza, sino sólo del Espíritu Santo, estas palabras son maravillosas y testimonio de un ejemplo de perfección. Estos tales se entregan libremente a cualquier forma de la voluntad de Dios, incluso a la que los arrojara al infierno y a la muerte eterna, si es que Dios quisiera que su voluntad se cumpliera completamente de esta manera, y así no buscan nada de lo que es suyo. Pero así como se identifican sin condiciones con la voluntad de Dios, de la misma manera es imposible que permanezcan en el infierno» (*Römerbrief-Vorlesung 1515-1516* [München ³1957] 302).

38. HEINRICH HEPPE, *Reformierte Dogmatik* (revisada nuevamente por E. BIZER, Neukirchen 1935) 410-411. Citas de la dogmática clásica sobre el tema en 411-431.

dríamos realmente que preguntarnos cómo puede ser posible, en sentido cristiano, un simple amor al prójimo, más aún, a los enemigos, dada esta duplicidad en la naturaleza humana, que tiene vigencia hasta la eternidad. Pero no podemos dejar de decir que algunos tardíos escolásticos católicos se calentaban la cabeza pensando sobre la manera cómo se tendría que tratar a un hombre condenado en el infierno (cosa que se sabría por revelación particular de Dios): ¿con amor cristiano o simplemente con educación?

El concilio de Trento puso definitivamente el punto final a toda esta doctrina de la «certeza de fe» en la elección [39]. Karl Barth rechazó, por su parte, esta doctrina calvinista explicando que Jesucristo, como el único despreciado por Dios, ha muerto por nosotros, pecadores, para hacernos elegidos en Él: doctrina ésta que, como ya hemos dicho en otra parte, se encuentra muy cerca de la apokatástasis. Lo que para nosotros era un objeto de esperanza, se transforma, en su caso, prácticamente, en certeza. Lutero expresó este mismo pensamiento: «También Cristo ha sido condenado y abandonado como todos los santos. Él no sólo ha sufrido, como algunos dicen, sino que real y verdaderamente se entregó a Dios Padre, por nosotros, en eterna condenación» [40].

Alegría por la condena

Está claro que la parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro no significa otra cosa que una admonición a los

39. DS 1534, 1564, 1565.
40. *Römerbrief-Vorlesung*, l.c. 302-303.

que viven en la tierra para que tengan misericordia del pobre que tienen delante de su puerta. Por muy drásticamente que se describa cómo el condenado en las llamas de la gehenna pide que Lázaro, que se encuentra en el «seno de Abraham, que le dé en la punta de su dedo una gota de agua, no podemos pedir de la parábola una respuesta sobre el estado de ánimo de Abraham y de Lázaro a la vista del atormentado: ¿sienten compasión, indiferencia...? Hacer esta pregunta resulta absurdo, teniendo en cuenta todo el contexto de la parábola, pues «su propósito se refiere a la salvación de los hombres y no a una mera información objetiva como tal»; la parábola «nos dice algo, de forma querigmática, sobre la vida de ahora y que nos concierne aquí y ahora». Cualquier afirmación teológica y neotestamentaria sobre el infierno sólo tiene un sentido: «llevar al hombre a gobernar su vida a la vista de la posibilidad real de una condena eterna, dándole a comprender la revelación como una exigencia de decisiva seriedad. Esta fundamental relación con el sentido salvífico del dogma tiene que poner la piedra fronteriza y establecer, en este campo, el hilo conductor de toda especulación» (J. Ratzinger)[41].

Pero, suponiendo que hubiese realmente una visión sobre el abismo entre el cielo y el infierno, no tendría, por ello, un teólogo, consciente de su trabajo, que proponerse la cuestión de cómo se sienten los santos, viendo que algu-

41. A. AUER dice sobre esto, aunque no con mucho convencimiento: «Todos los hombres se salvarán eternamente, porque Dios es amor. Se suele observar con satisfacción que nosotros no podríamos ser felices cabe Dios, si viéramos "entre nosotros" a nuestros hermanos y hermanas condenados para siempre. Aquí se esconde una comprensión humana demasiado ingenua sobre la felicidad eterna, que no puede hacer justicia a nuestro concepto católico del Dios trino. ¿No estará quizás en juego en todo esto una falsa interpretación (marxista) de la sociedad?»

nos de sus hermanos y hermanas se abrasan en el infierno. Tal cuestión sólo se propondría naturalmente, cuando, en primer lugar, hubiera de verdad alguien allí, y, en segundo lugar, caso de que se viera la cosa desde el cielo, cuando se la echase en falta.

Al final del libro de Isaías se describe cómo los que han sido salvados en la Jerusalén escatológica y gloriosa (terrenal) salen por las puertas de la ciudad y «ven allí los cadáveres de los hombres que se han alzado contra Mí. Su gusano no morirá nunca y su fuego no se apagará; ellos serán el horror para toda carne» (Is 66, 24). En lugar de «horror» los Suptuaginta ponen «vista» y la traducción latina de san Jerónimo lo formula así: «et erunt usque ad satietatem visionis omni carni» (PL 28, 848), lo que traducido literalmente daría: «y ellos serán para toda carne hasta que se les sacie la vista». Una cita muy oscura, por cierto. De cualquier manera, en el Antiguo Testamento hay pasajes parecidos, por ejemplo el Salmo 58, 7.11: «Rómpeles, oh Dios, los dientes en la boca... Gozará el justo al ver el castigo, bañará sus pies en la sangre del impío».

Ahora bien, el autor del manual teológico medieval, Pedro Lombardo, acaba su obra preguntando si los habitantes de la Jerusalén celestial «contemplarán» algún día a los que sufren en el fuego ante las puertas de la ciudad y qué impresión les causará esa «visión llena de satisfacción» (el autor se está refiriendo propiamente a la traducción de san Jerónimo). «Por último, preguntamos» –así acaba Lombardo– «si la visión del castigo de los condenados empaña (decoloret) la gloria de los bienaventurados o más bien la aumenta». Basándose en Gregorio el Grande, afirma que en el cielo «no habrá ya más compasión de la miseria», de manera que la alegría de los bienaventurados en el cielo

ya no podrá ser empañada. «Pero, aunque estén satisfechos con su alegría, el ver el castigo de los malos, de cuya compañía ellos se han liberado por la gracia, les servirá para aumentar su gloria». «Ellos dan gracias por su salvación, al ver la indecible miseria de los impíos. "Pues el justo se alegra al ver la venganza" (Sal 58, 11)» (*4 Sent.* 50).

El maestro seráfico Buenaventura, que sólo puede hablar sobre el infierno con mucha dureza, se asusta al comentar esta última afirmación del Lombardo. Se limita a comentar (recurriendo de nuevo al Sal 58) diciendo que los bienaventurados ven el infierno, mientras que los condenados no lo ven; por lo menos, ya no lo ven más después del juicio final, puesto que esto les distraería de su dolor. Y opina, con san Gregorio, que la compasión es algo de aquende la tierra y que no «pertenece a la naturaleza en general» (4. d. 50, p. 2, a. 1, q. 3).

Tomás, por el contrario, no se arredra ante ninguna cuestión por espinosa que parezca. Se arguye a sí mismo al ver que la compasión es un modo de amor y que éste está perfecto en los bienaventurados. Incluso el mismo Dios tiene compasión de nuestra miseria, lo mismo que los ángeles. Ahora bien: «Quien se compadece de otro, participa de alguna manera de su dolor; pero los bienaventurados no pueden participar del dolor de nadie». Pero ¿es verdad que se alegran de los castigos de los condenados? Si fuere así, tendríamos que hablar de odio o de alegría por el mal ajeno. A esto se oponen de nuevo los pasajes bíblicos ya citados. ¿Qué hacer? Dios, los ángeles y los hombres pueden tener compasión de los pecadores, mientras están aquí en el mundo, por el hecho de querer ayudarles a salvarse. «Pero en el mundo futuro su miseria ya no podrá ser cambiada, por lo que ya no tiene sentido

el que haya entonces compasión». Pero ¿y alegría? «Per se», no; «per accidens», sí, pues los justos, a la vista de la justicia divina, se alegran de su propia salvación y sólo «accidentalmente sobre los castigos de los condenados» (4, d. 50, q. 2, aa. 3 y 4).

Dejemos a seres más inteligentes que yo que busquen los centenares y centenares de comentarios, impresos o no, al libro de las Sentencias, y que analicen las opiniones de innumerables teólogos acerca de este penoso –yo diría más bien vergonzoso– problema. Mas ¿se puede ocultar totalmente este problema teniendo en cuenta que hablamos de un infierno, que está, con toda seguridad, repleto? ¿También si ocurriese que yo estuviera mirando desde el cielo cómo mi madre o mi mejor amigo sufren bajo los horrores eternos?

No se trata de reunir de forma patética situaciones tales; se trata únicamente de no tener más remedio que hacerse, de forma totalmente aséptica, la siguiente pregunta: ¿De verdad que en estos casos hipotéticos queda roto todo vínculo humano y cristiano –que llamamos «communio sanctorum»–? Profundicemos más, viéndolo todo desde Dios: ¿Ya no ama más Dios a los condenados, por los que su propio Hijo ha muerto? O es que –volviendo a mi primera hipótesis– los que niegan a Dios absolutamente arden en el fuego del absoluto y divino amor que a ellos mismos envuelve?[42]

42. Uno de los muchos listillos que me escriben cartas vejatorias, se imaginó lo siguiente: «¿Acaso puede uno en el cielo echar de menos a familiares o amigos condenados? Jesús dice que en el cielo los hombres serán como ángeles; el parentesco de la sangre ya no tiene nada que decir. Lo único que nos une es tener el mismo pensamiento: "Es mi madre, mi hermano, mi hermana que está cumpliendo la voluntad del Padre". Si yo durante mi vida en la tierra hubiera conocido a mi madre como una meretriz cualquiera, no tendría en el cielo ninguna gana de verla». ¿Es esto seguro para uno que ama en Dios? ¿Y si no hubiese sido esa meretriz cualquiera?

«Ser yo mismo anatema de Cristo por mis hermanos»

Pablo, que acaba de afirmar (Rm 8, 39) que nada le podrá separar del amor de Dios en Cristo nuestro Señor, manifiesta en el versículo siguiente, «en el Espíritu Santo», su dolor continuo por sus «hermanos», por sus «deudos según la carne» y que desearía ser anatema de Cristo si con ello pudiera atraerlos a Cristo. Pronto veremos cómo los exégetas se las arreglan para interpretar esta afirmación tan extraña.

Pero, en primer lugar, tengamos presente el hecho sorprendente de que Pablo tuvo ya en Moisés un predecesor. Dios está lleno de ira ante el becerro de oro. Moisés, al bajar de la montaña con las tablas de la ley y ver al pueblo danzando, se llena de la misma ira y rompe las tablas contra el suelo. El becerro se destruye, pero al día siguiente les anuncia Moisés que él procurará amainar la ira de Dios. Sube a la montaña y se ofrece a sí mismo como víctima por los pecados del pueblo. «Perdónales su pecado o bórrame del libro (de la vida)» (Ex 32, 32).

Esta acción de Moisés ha sido celebrada siempre en el Antiguo Testamento: «Dios hubiera ya decretado exterminarlos, si Moisés, su elegido, no se hubiera puesto en la brecha para desviar su indignación del exterminio» (Sal 106, 23). Jeremías lo imita: «Acuérdate cómo me presenté ante ti para hablarte a favor suyo, para apartar de ellos tu indignación» (Jr 18, 20). Y de forma parecida habla Ezequiel (13, 5; 22, 30). En el libro del Deuteronomio, el autoofrecimiento de Moisés a Dios se describe como una postración ante Dios durante cuarenta días y cuarenta noches para pedirle clemencia (Dt 9, 25).

Pero también bastantes Padres de la Iglesia han defendido este acto de amor heroico en Moisés, sobre todo des-

de el Crisóstomo, hasta Bernardo y Ruperto von Deutz [43]. Éste dice: «No queremos trivializar lo que Moisés dijo con toda seriedad, porque no somos capaces de comprender, al ser tan débiles y fríos, la riqueza del espíritu de Moisés que ardía en amor. Ninguna objeción: Que quererse apartar de Dios es un pecado (sucede por amor); que es algo imposible (Moisés no lo considera); que es algo desordenado y poco inteligente (sucede por amor hacia el pueblo: conviene que uno muera si así muchos se salvan).

El autoofrecimiento de Pablo a Dios por sus hermanos según la carne tampoco le quita importancia a la acción de Moisés. Orígenes ha comparado Rm 9, 3 con Ex 32, 32, e incluso lo ha hecho entre el ofrecimiento de Pablo de ser anatema de Cristo con la expresión de Gal 3, 13, donde Cristo se hace maldición por nosotros [44]. Gregorio Nacianceno (Or 2, 55) dice lo mismo: Pablo imita aquí a Cristo. Todos los Padres de la Iglesia alaban su inmenso amor a los enemigos [45]. No tiene sentido esperar aquí interpretaciones minimalistas [46]. «En cualquier caso el ofrecimiento de Pablo hay que tomarlo en serio» [47]. «Estar dispuesto a ello es para el cristiano el mejor argumento de su

43. Pasajes citados por CORNELIO A LAPIDE, *Exoduskommentar* (Vivès 1895) 729-732. Cornelio cita, al final, ejemplos de autoofrecimiento de paganos por la patria, pero hace notar que éstos sólo hubiesen tenido que ofrecer su cuerpo, mientras que Moisés ofreció también su misma alma. Cfr. también las citas del Crisóstomo, que Tomás de Aquino aduce en este pasaje de su comentario a la carta de los Romanos.

44. *Römerkommentar* PG 14, 1138s.

45. Más información en K. H. SCHELKLE, *Paulus, Lehrer der Väter* (Düsseldorf 1956) 327-330.

46. Por ej., ÁLVAREZ DE PAZ, *De vita spirituali* (Lugduni 1608). «Él quiere apartarse por algún tiempo del consolador sentimiento de la presencia de Cristo» (632a). Otras explicaciones más suaves en R. Cornely, *Römer* (1896) 473s.

47. OTTO MICHEL, *Der Brief an die Römer* (⁴1966) 225.

amor a Israel» [48]. También Lutero tomó en serio este deseo paulino, viendo en él la manifestación de un amor perfecto (Carta a los Romanos, en esta cita).

¿Están solos y sin imitación estos dos ejemplos de un amor extremo? No. Hay en la historia de los santos variadas imitaciones en el deseo, incluso el voto, de ofrecer la propia salvación por los demás. Aún no ha sido escrita la historia de estas audacias no del todo inocuas, y ni se nos pasa por la cabeza a nosotros hacerlo ahora aquí. Pero ¡hay que ver lo mucho que se encuentra en los escondrijos más profundos de la historia cristiana!; ¡hasta dónde llegan las oraciones y juramentos de madres cristianas por sus hijos e hijas descarriados! ¡Hasta el mismo ofrecimiento de los mártires o de sencillos sacerdotes por sus enemigos o por los que, habiéndoles sido confiados, ya no tienen recuperación! Sólo Dios podría revelarnos todo esto, uniéndolo indisolublemente al grito angustioso de su Hijo: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» En este grito –pues el Hijo de Dios se ha hecho por nosotros «maldición» y «pecado»– se encuentran escondidos y superados todos los ofrecimientos que desde Moisés hasta Pablo se nos presentan como algo alocados.

Entramos en aguas profundas, en las que ningún espíritu humano hace ya pie. ¿Es posible que el orgullo humano pueda hacer frente definitivamente al que como hombre-

48. ERNST KÄSEMANN, *An die Römer* (1973). También Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer* (EKK 1980) presenta los pasajes paralelos de Rm 9, 3 y Ex 32, 32, y aprecia que Pablo «en cierta manera imita la acción de Cristo»: «Así como Cristo tomó sobre sí la maldición de la ley para salvar a los pecadores, que estaban perdidos, así también quiere ahora Pablo salvar a sus hermanos perdidos por su falta de fe, convirtiéndose en anatema condenado a la perdición». Naturalmente, no deja de reconocer que «sólo la cruz es el lugar del pecado escatológico creado por la justicia de Dios» (II 187).

Dios ha asumido la representación de sus pecados? Digamos con confianza y sin más: Sí, es posible. Y si llenamos así el infierno con estos negadores de Dios, los teólogos no tienen más remedio que inventarse raros «distingos» en la voluntad con la que Dios nos concede la gracia. Hay una gracia suficiente (gratia sufficiens), que se distingue por que, vista desde Dios, debería «bastar» para que los pecadores se arrepintiesen, pero que éstos la rechazan de manera que no basta para alcanzar su propósito. Y una gracia eficaz (gratia efficax), que consigue alcanzarlo. No pretendemos, por otra parte, decir que ésta última se imponga a la voluntad del pecador, pues su aceptación debe ser libre. ¿Estamos perdidos en medio de una oscuridad? La representativa aceptación de nuestros pecados por parte de Cristo no se puede comprender en absoluto como un cambio mágico-mecánico: prescindiendo de la cruz, soy un pecador merecedor del infierno, pero, por la cruz, se me han quitado los pecados y me he transformado en un candidato del cielo. Así, desde luego, no van las cosas. Sin mi consentimiento nadie puede disponer de mí como persona libre que soy. ¿Cómo, pues, se puede comprender según esto la gracia concedida por la obra representativa de Cristo (y escondida en ella la de Moisés, Pablo y otros que se han ofrecido por los demás)?

Podríamos intentar dar una respuesta diciendo que el Espíritu Santo, el espíritu de la libertad absoluta, nos permite ver, dentro de nuestro espíritu libre, lo que sería nuestra propia y auténtica libertad, al confrontarnos con nosotros mismos, con nuestra propia y más alta posibilidad: nosotros podríamos afirmarnos no sólo a nosotros mismos (esto es lo que realiza la acción representativa), sino que se nos propone, mejor, se nos inculca también el

gran sentido que tiene una tal afirmación y el gozo por ello. ¿Quieres tú vivir realmente en continua contradicción contigo mismo?

Hasta aquí puede llegar la gracia. Y en el caso de que queramos seguir manteniendo los «distingos» citados, tendríamos que decir: la gracia es «eficaz», cuando presenta a mi libertad una imagen tan evidente de sí misma que ésta no puede hacer más que aceptarla libremente; y sería tan sólo «suficiente» si esta imagen no mueve realmente a mi libertad a aceptarse a sí misma, permaneciendo más bien en su propia contradicción.

No podemos ahondar más en estas profundas aguas. Tenemos que detenernos aquí y constatar que depende del poder de Dios el hacer que la gracia derramada en el mundo por el ofrecimiento victimal de su Hijo (2 Co 5, 19) sea lo suficientemente poderosa para transformarse para todos los pecadores en gracia «eficaz». Pero esto sólo lo podemos esperar.

Al mirar retrospectivamente hacia Moisés y Pablo, se nos muestra algo que da valor a esta esperanza. La «diferencia» que ambos se desean ante Dios para sí mismos ha bastado para conseguir el «comienzo» de aquello por lo que ellos mismos se ofrecieron. La voluntad de Dios se ha suavizado y Yahvé enviará a su ángel para que preceda al pueblo que camina por el desierto y lo conduzca a la tierra prometida. Y aquí podría muy bien haber añadido el apóstol: «Todo Israel se salvará». Los ocasos son los que se transforman en la gracia de un libre amanecer. Esto es lo que tendríamos que decir a esas miles de madres que se ofrecen por sus hijos descarriados.

La obligación de esperar por todos

Si las amenazas de un juicio y las terribles y horribles imágenes de la dureza de los castigos que amenazan a los pecadores, tal y como las encontramos en la Escritura y en la Tradición, tienen algún sentido, éste no es otro que el de poner ante mis ojos lo seria que es la responsabilidad que por mi libertad me toca. Pero ¿me obligan tanto la Escritura como la Tradición, partiendo de estas amenazas de juicio, a aceptar, más allá de mí mismo, que otro además de mí haya caído en el infierno o esté predestinado a ello? Me parece que, por el contrario y en principio (claro que sólo desde la perspectiva de una razón práctica y fomentadora, que no desde una especulativa-científica), sólo se puede defender la tesis siguiente: Quien cuenta con la posibilidad de que haya un solo condenado por toda la eternidad, fuera de uno mismo, ése no sabe lo que es el amor desinteresado... El más mínimo pensamiento sobre la existencia de un infierno eterno para los demás, nos tienta a decir –precisamente en momentos en que la comunicación humana es más difícil– que cada cual se las arregle por sí mismo. Más bien tendríamos que «decidirnos real e incondicionalmente a aceptar a cada hombre con todo su valor, y en esta aceptación del otro encontrar nuestra propia y definitiva alegría. Mirando las cosas así, decir que hay un "cielo para todos" no significa fomentar la pereza en el compromiso ético, sino más bien exigirles a todos los que uno pueda que piensen en decidirse en favor de una paciencia, que fundamentalmente nunca acaba, sino que está dispuesta siempre a esperar a los demás. Si yo, apoyado en la universal bondad de Dios, no puede proscribir a nadie para siempre, está claro que mi eterna

desdicha consistirá en que yo mismo no tengo la suficiente paciencia para esperar indefinidamente la "conversión del otro"» [49]. No digamos, por favor, al buen Dios: «¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano»? ¿Puede un cristiano pronunciar estas palabras asesinas? ¿Qué hombre no es mi hermano?

Karl Rahner tiene razón cuando dice: «Tenemos que mantener juntas y con toda su fuerza aquellas frases que hablan sobre el poder de la voluntad universal de Dios por la salvación, sobre la redención de todos por Cristo, sobre la obligación de esperar la salvación de todos, y aquellas otras que lo hacen sobre la verdadera posibilidad de una perdición eterna». Y en lo que se refiere a la evangelización, «un deseo animoso de entregarse con confianza y esperanza a la infinita misericordia de Dios, debe estar junto, y con la misma vigencia, con la clara insistencia en un infierno, como posibilidad del aún existente endurecimiento» [50]. La certeza de que un número determinado de hombres, sobre todo incrédulos, caen en el infierno eterno dejémosla al islamismo; nosotros tenemos, en cualquier caso, que oponer la cristiana «universalidad de la redención al particularismo judío de la salvación» [51]. Hermann-Josef Lauter nos propone la comprometida pregunta: «¿Se dejarán reconciliar verdaderamente todos? Esta pregunta no hay teólogo ni profeta que la pueda contestar. Pero el amor lo espera todo (1 Co 13, 7). No puede menos que esperar en la reconciliación de todos los hombres en

---

49. HANSJÜRGEN VERWEYEN, *Christologische Brennpunkte* (Ludgerus, Essen 1977) 119-122.

50. *Sacramentum mundi* (Freiburg, II 1968). Art. *Hölle* [Infierno (N. del T.)] 737-738.

51. *Ibid.* (Freiburg, I 1967) Art. *Erlösung* 101.

Cristo. Una esperanza tan ilimitada no sólo se nos permite a los cristianos, sino que se nos manda» [52]. «No puedo dejar de pensar –dice el exegeta Joachim Gnilka– en que Pablo tuvo, por lo menos alguna vez, la ardiente esperanza de que todos los hombres conseguirían la salvación, doctrina esta que, después, se fue extendiendo bajo el nombre de apokatástasis y que, como doctrina, fue condenada. Pero hoy también se nos permite mantener viva esa esperanza, bajo la condición de que la solidaridad entre todos los hombres, que queda expresada en ella, sea puesta en práctica por los cristianos, se luche por ella y por ella se sufra, como así fue el caso en la vida del apóstol» [53]. G. Greshake: «Y sin embargo, esperanza universal» [54]. «Uno puede esperar por el otro la vida eterna, siempre que se mantenga con él en la unidad del amor» –así nos lo enseñaba Tomás de Aquino– [55]. Y ¿a qué hermano nuestro le negaremos este amor? ¿Tendremos realmente que creer al Dante cuando escribe sobre su puerta del infierno, diciendo: «El divino poder me ha creado, la sabiduría más elevada y el amor primero» (Inf III), para tener después que mirar a su alrededor y ver lo que ocurre en su infierno?

Haríamos mejor siguiendo a la doctora de la Iglesia, santa Catalina de Siena, cuando manifestaba a su confesor, el beato Raimundo de Capua: «Aunque estuviera ardiendo en medio de las llamas del amor divino, no dejaría yo de pedir con todo el ardor de mi corazón a mi Creador, rico

52. Hoja pastoral (Köln 1982) 101.

53. *Die biblische Botschaft vom Himmel und Hölle-Befreiung oder Versklaverung?*, en: *Ungewisses Jenseits?* (ed. por G. Greshake, Patmos Paperback 1986) 30.

54. *Ibid.* 83-88.

55. *S. Th.* II II, 17, 3. La exégesis de este pasaje hecha por BESLER es sencillamente insuficiente (Th 1986, 7332).

en misericordia, que manifestase su misericordia a todos mis hermanos». Ella hablaba –nos cuenta Raimundo– con voz tenue a su amado y le decía: ¿Cómo podría yo, Señor, comprender que uno solo de los que tú has creado, como a mí, a tu imagen y semejanza, se pierda y se escape de tus manos? No. No quiero de ninguna manera que se pierda ni siquiera uno solo de mis hermanos, ni uno solo de los que están unidos a mí por un nacimiento igual en la naturaleza y en la gracia. Yo quiero que todos ellos le sean arrebatados al antiguo enemigo, y que tú los ganes para honor y mayor gloria de tu nombre. Y el Señor –como ella confesaba a Raimundo en secreto– le contestaba: «El amor no puede permanecer en el infierno; lo destruiría totalmente; sería preferible eliminarlo antes que permitir que en él reine el amor». «Si tu verdad y tu justicia se revelasen –replicaba la santa– desearía que ya no hubiese ningún infierno o por lo menos que ningún alma cayese en él. Si yo permaneciese unida a ti por el amor y me pusiesen a las puertas del infierno y pudiera cerrarlas de tal manera que nadie pudiese entrar, ésta sería la más grande de mis alegrías, pues vería como se salvan todos los que yo amo» [56].

Pero es ahora cuando nos atosigan con los innumerables textos que nos demuestran que la misma Catalina, así como otros muchos místicos –que han experimentado en su seguimiento de Cristo una condena sentida como eterna y un abandono de Dios (Besler nos ha proporcionado una relación de varias páginas de estas experiencias)– de hecho, y a pesar de todo, estaban convencidos de que

56. *Vie de Sainte Catherine de Sienne par le bienhereux Raymond de Capoue* (ed. Hugueny O.P., Paris s.f.) 479, 481. Agradezco esta cita a P. CHRISTOPH VON SCHÖNDORF, O.P.

muchos se condenaban. Y es precisamente ahora cuando nos encontramos ante la absoluta paradoja del amor cristiano. El infierno, que se les ofrece a su vista, no produce en ellos ningún tipo de resignación, sino que es precisamente ahora cuando se enardecen oponiéndose a él. Pero tendremos que realizar una auténtica discreción de espíritus. Hay casos en los que el santo ve cómo una gran cantidad de hombres marcha (como si fueran «copos de nieve» u «hojas que caen») hacia el infierno, y al ver su «marcha hacia el infierno», se arroja en la brecha. Hay otros casos en los que tienen, como un don, una vivencia personal del infierno, sin ver a ningún condenado. Es una gracia divina la que despierta en ellos el celo de ponerse en su lugar (así en Juan de la Cruz y Teresa de Jesús): «De aquí provienen los fuertes impulsos de ayudar a las almas, de manera que me parece que preferiría con la más grande de mis alegrías morir mil veces para que se salvara de esta terrible tortura siquiera sea una sola alma» (Teresa). De santa Teresita dice con razón Besler: «No hay duda de que ella tomaba muy en serio la doctrina de la Iglesia sobre la posibilidad de un eterno castigo». Aunque hubo casos en que no sólo se aparecían imágenes del infierno (que, según pienso, es lo que sucedió con las imágenes del infierno a los niños de Fátima), sino que algunos escogidos tuvieron la certeza subjetiva de que un número de personas ya estaba condenado, sin embargo (y esto es lo que pretende la revelación) prevalecía en ellos el deseo de oponerse a lo que se les aparecía, el querer darlo todo casi por irreal, sobre todo la idea de que ya nada se pudiese hacer por los que se daban por perdidos. Éste es, con toda evidencia, el caso de la «visión del infierno» –en el libro de los ejercicios– que debe proponerse uno ante los que se

pierden, y en cualquier caso –como siempre lo propone Ignacio– en diálogo con nuestro Señor Jesucristo.

De hecho, en todos estos casos, se trata de una gracia por la que se nos permite tener compasión junto con el Señor, como ocurre con total claridad en Marie des Vallées: «Sus dolores fueron como el Señor le aseguró– una participación en los suyos, una renovación de lo que él tenía que padecer cuando llevó sobre sí los pecados del mundo y se hizo a sí mismo pecado. Era un infierno totalmente nuevo... el que el amor divino creó para mí y que en su crudeza, en su fuerza y en sus tormentos sobrepasaba el infierno de los condenados» (Besler, Th. 1986, 7458s.), con lo que llegamos a las experiencias y manifestaciones de Adrienne von Speyr. Precisamente los pasajes (que, según se dice, he pasado por alto) de Mechthild von Hackerborn, Ángela de Foligno, Julian of Norwich (*Ibid.* 7359) muestran que la santa, incluso ante su creencia en un infierno, tanto más se esfuerza por un amor que borre todo lo que antes que ella se había escrito. La idea, muchas veces aducida, de aminorar, por lo menos, sus tormentos, es una idea, que se apoya en especulaciones escolásticas, y que hay que considerarla como un intento aproximativo de reconciliar lo que aparentemente es contradictorio.

Pero nosotros queremos, como hemos prometido, terminar con un precioso pasaje tomado de la obra de la nueva santa Edith Stein, pues es el que con más precisión expresa lo que hemos intentado desarrollar en estos cortos capítulos.

«Intentábamos comprender qué porción de libertad había en la obra redentora. Para ello no basta una consideración de la libertad sin más. Hay que examinar también cuál es el poder de la gracia y si existe algún límite absoluto para ella. Y vimos en seguida que la gracia tenía que

llegar al hombre. Desde sí misma lo que puede es, en el mejor de los casos, llegar hasta la puerta, pero nunca forzar la entrada. Y seguimos viendo que ella puede llegar a él sin que éste la busque, sin que la quiera. La pregunta es si ella puede completar su obra sin la colaboración de éste. Nos pareció que tendríamos que responder que no a esta pregunta. Es una cosa muy seria, que claramente se funda en que la libertad de Dios, a la que llamamos omnipotencia, encuentra un límite en la libertad del hombre. La gracia es el espíritu de Dios que se anonada hasta el alma del hombre. Pero no puede morar en ella si no se la admite libremente. Es ésta una verdad muy dura. Afirma –prescindiendo del límite aludido de la omnipotencia divina– la posibilidad fundamental de separarse de la redención y del reino de la gracia. Pero no pone un límite a la misericordia divina. Pues si nosotros no nos podemos cerrar al hecho de que la muerte temporal viene para muchos, sin que ellos hayan jamás visto la eternidad y sin que ellos hayan jamás sentido la salvación como problema; ni al hecho de que muchos se esfuerzan durante toda su vida por la salvación, sin tener parte en la gracia, tampoco sabemos si acaso llegará en el más allá para todos ellos la hora decisiva y que la fe nos diga que así es.

El amor misericordiosísimo puede anonadarse hacia cada uno de nosotros. Y nosotros creemos que así es. ¿Y si hubiera almas que se cerrasen continuamente a él? Como posibilidad en sí no se puede rechazar. De hecho puede ser infinitamente improbable, precisamente por lo que la gracia preparatoria puede operar en el alma. Sólo puede llamar a la puerta, y hay almas que, ante esta tenue llamada, le abren, mientras que otras no la oyen. Después se insinúa por las almas y se extiende por todas ellas más

y más. Cuanto más grande sea el espacio que él ocupa de forma tan ilegítima, tanto más improbable se hace que el alma se cierre a él. Él ve el mundo a la luz de la gracia. Él reconoce lo santo cuando se lo encuentra y se siente atraído por él; igualmente reconoce lo malo y lo rechaza. Todo lo demás queda en penumbra ante estas cualidades. A todo esto corresponde en su interior un impulso a comportarse en el sentido de la gracia según su propia razón y no según una razón natural o según la razón del mal. Si sigue este impulso interior, implícitamente, se somete al hacerlo al reinado de la gracia. Pero es posible que no lo haga. Para ello es necesario que se dé una actividad propia dirigida contra el influjo de la gracia. Y esta acción de la libertad produce una enorme tensión, tanto más cuanto más se haya extendido la gracia en el alma. Esta actividad oponente se apoya –como todos los actos libres– en un fundamento de otras características, a saber en impulsos naturales, que, junto con la gracia, siguen estando presentes en el alma.

Cuanto más espacio consiga ganar la gracia a lo que antes la contentaba, tanto más se puede zafar de los actos dirigidos contra ella. No hay límites en sí para esto. Si se apartan del alma todos los impulsos que se oponen al espíritu de la luz, se torna infinitamente improbable que se dé una decisión libre contra este espíritu. Después, la fe en el ilimitado amor y gracia de Dios justifica la esperanza en una universalidad de la redención, aunque siga manteniéndose también la posibilidad de una condenación eterna, debido a la en sí abierta posibilidad de una resistencia a la gracia. Visto así, se vuelven a levantar las barreras antes aludidas a la omnipotencia divina. Sólo se mantienen mientras se contrapongan la libertad divina y

la humana, y se deja fuera de consideración el ámbito que constituye el fundamento de la libertad humana. La libertad humana no puede ser ni rota ni excluida por la divina, pero sí algo «engañada». El descenso de la gracia al alma humana es la acción libre del amor divino. Y no hay límites a su expansión. Saber los caminos que ella elige para su acción, saber por qué se preocupa por un alma y deja a otra que sea ella la que lo haga, saber si, cómo y cuándo es eficaz allí donde nuestros ojos no perciben su presencia... todo esto son preguntas que escapan a una explicación racional. Hay sólo un conocimiento de las posibilidades principales y, gracias a esas posibilidades principales, una comprensión de los hechos que nos son accesibles» [57].

57. EDITH STEIN, *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, ed. por L. Gelber y Romaeus Leuven OCD (Freiburg 1962) 158ss. A GEORG BÄTZING tengo que agradecerle su indicación sobre esta cita.

APOKATÁSTASIS [1]

1. Lección pronunciada como profesor invitado en la Facultad de Teología de Trier, abril 1988. El autor fue nombrado cardenal por el papa Juan Pablo II el 29 de mayo de 1988, pero murió dos días antes de su solemne ingreso en el colegio cardenalicio.

La palabra *apokatástasis* aparece sólo una vez en la Biblia, Hb 3, 21, cuando Pedro está predicando en el templo y dice a los judíos: «El cielo debe retenerlo hasta que lleguen los tiempos en que todo sea restaurado (*apokatástasis pantón*), como anunció Dios por boca de los santos profetas en el pasado». Dos traducciones son posibles: «hasta que lleguen los tiempos de la restauración de todo de lo que Dios ha hablado...» o bien: «hasta que llegue la restauración de todo lo que Dios ha hablado por sus profetas» [2].

La primera traducción coincide con el sentido fundamental de la palabra, que significa «restauración». En el griego profano se utiliza: 1. en medicina: restauración de la salud, 2. en derecho: devolución de los rehenes a sus ciudades de origen, 3. en política: renovación del ordenamiento estatal primitivo, 4. en astronomía: nueva llegada al punto de intersección planetaria, que significa la llegada del «gran año», y, partiendo de aquí, 5. en cosmología filosófica: vuelta de un período anual, establecido sobre todo por la Stoa: al conseguirse una idéntica posición planetaria tiene lugar el incendio del mundo y la renovación del mismo, cuyo ciclo comienza idénticamente de nuevo («retorno de lo mismo»). Observemos que según Jámblico, al producirse el incendio del mundo «no queda nada de malo en absoluto», «todo se torna racional y sabio». En el neoplatonismo todo, incluso el alma, procede del

2. A. Oepke, Art. *Apokatástasis*, ThWNT, I 390.

uno divino, hasta el punto en que comienza la vuelta y el ascenso renovado hacia Dios [3]. Según esta significación fundamental de la palabra, se aprecia claramente una concepción *cíclica*: la meta es la restauración del comienzo: Orígenes expresa esta idea en una frase: «semper similis est finis initiis» [4].

Pero la segunda traducción de la cita de los Hechos de los Apóstoles parece más adecuada, ya que expresa mucho mejor el sentido del discurso: «Dios cumplió así lo que había anunciado por los profetas: que su Mesías tenía que padecer» (18), por tanto «arrepentíos» (19). «Llegarán así tiempos de consuelo de parte del Señor, que os enviará de nuevo a Jesús, el Mesías, que os estaba destinado» (20). «El cielo debe retenerlo hasta que lleguen los tiempos en que todo sea restaurado, como anunció Dios por boca de los santos profetas» (21). A continuación sigue, en primer lugar, el gran anuncio del Mesías por Moisés (22-23), después, por todos los profetas hasta Samuel (24), y, finalmente, se habla del pacto con Abraham (25). En todo esto se aprecia una idea *linear*: la línea temporal desde el principio hasta Abraham, Moisés, Samuel y todos los profetas hasta Jesús, con el que se da la esperanza cierta del reino mesiánico como culminación y la llegada de «los tiempos de consuelo» y el cumplimiento de todo lo prometido.

Pero mirándolo bien, esta interpretación linear-histórica no puede diferenciarse sin solapamientos de la primera, la cíclica. La palabra-acción *apokathistemi*, que se encuentra tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, nos indica una «reinstauración» de Israel en su territorio, sobre

3. Citas tomadas de CHR. LENZ, Art. *Apokatástasis*, RAC, I 510-516.
4. *Peri Archon* I 6, 2.

todo desde su destierro a Babilonia, con cada vez más claras referencias mesiánicas y bajo la condición de un arrepentimiento del pueblo. Aquí cobra importancia la figura de Isaías, que es quien tiene que preparar y dirigir esta reinstauración (Ml 3, 24; Si 48, 10, donde se habla de la reconciliación entre padres e hijos, pero, sobre todo, de la reinstauración del pueblo de las siete tribus), siendo Jesús el que atribuye esta figura a Juan el Bautista (Mt 11, 14)[5]. La interpretación cíclica resuena también en la pregunta de los discípulos al Resucitado: «¿Vas a establecer (*apokathistaneis*) ahora el reino de Israel?» (Hch 1, 6).

Si echamos una mirada a toda la historia de la teología en su conjunto, nos daremos cuenta de que hay ciertamente un desarrollo linear intratemporal, desde el relato de la creación hasta el pacto con Noé y Abraham, David y los profetas, hasta Jesús, el tiempo de la iglesia y el escatológico, que, según Oskar Bultmann (*Christus und die Zeit* 1946)[6] es el concepto decisivo del tiempo en la Biblia, en oposición a la comprensión cíclica y no cristiana del mundo, pero teniendo en cuenta que el esquema linear ha sido recubierto y conformado cada vez más por una reflexión sobre la vuelta, la reinstauración y la búsqueda de los orígenes. En el Antiguo Testamento, como ya hemos dicho, esto se manifiesta en una espera creciente en la instauración tanto política como moral de la integridad original y de la pureza del pacto[7], siempre en rela-

5. Una descripción pormenorizada del papel atribuido a Isaías (realización de la apokatástasis, sumo sacerdote de los últimos tiempos, apoyo en las necesidades [véase Mt 24, 47.49], quizás también el del sufrimiento por los pecados) en J. JEREMIAS, Art. *Elías*, ThWNT II 930-943.

6. Hay una crítica en W. KRECK, *Die Zukunft des Gekommenen* (München ²1966) 25-39.

7. E. L. DIETRICH, *Sûb sebût. Die letzte Wiederherstellung bei den Propheten* (Gießen 1925).

ción, como lo demuestra Heinrich Groß, con la esperanza oriental antigua, siempre a la espera de una paz mundial universal y eterna[8]. Y cuanto más avanza la reflexión teológica sobre el acontecimiento cristiano, tanto más queda comprendida la línea promesa-cumplimiento dentro del momento cíclico. El «movimiento» del Jesús joánico es un círculo perfecto. «Salí del Padre y vine al mundo; ahora dejo el mundo para volver al Padre» (Jn 16, 28). Y cuanto más se comprenda de forma eterna y atemporal la salida del Padre, y cuanto el eterno plan sobre el mundo de Dios más graciosamente incluya a la humanidad creada (Ef 1, 4-6) en este eterno nacimiento desde Dios, tanto más corresponderá a esta Alpha en el plan de Dios la Omega de su realización total. Y esto hay que comprenderlo no al estilo de Escoto como pura idealidad, sino a través del paso por la redención del mundo en la sangre redentora de Cristo (Ef 1, 7; Col 1, 20; Hb 9, 11-14). «El cordero sin defecto y sin mancha, ya conocido antes de la creación del mundo y manifestado al fin de los tiempos por amor vuestro» (1 P 1, 19-20). El círculo se cierra perfectamente en Romanos 8, 30: predestinación, llamamiento, justificación, glorificación, sin que nos sea permitido pensar aquí en una doble predestinación.

Volvamos ahora la vista hacia la patrística y consideremos la relación que aparece en ella entre la comprensión cíclica y linear de la apocatástasis.

Son totalmente cíclicos los sistemas de la gnosis: al principio la totalidad de todo ser en la plenitud de Dios; después, la caída del mundo, con la aparición de la mate-

8. *Die Idee des ewigen und allgemeinen Welfriedens im alten Orient und im Alten Testament* (Trier 1956).

ria; a continuación, la aparición del Redentor, que reconduce lo caído a la plenitud divina, aunque en todo ello se aprecia una gradación: los hombres espirituales y los verdaderos gnósticos retornan a la más alta región, mientras que los hílicos, esto es, los que dependen de la materia, y el demiurgo, el creador de la materia, lo hacen a una esfera subordinada. Lógicamente, se rompe en todo esto la unión entre el Antiguo Testamento –con una supuesta forma material de pensar– y el Nuevo (Marción), es decir, se niega la sucesión histórica.

Contra esto reacciona fuertemente san Ireneo: La carne ha sido creada por Dios y es buena; la antigua alianza es la prehistoria de la encarnación del Verbo en la nueva alianza. La sucesión linear domina claramente, aunque la historia de la salvación es comprendida como recapitulación, pero es el comienzo frustrado en Adán y Eva el que se «reconstituye» en Cristo y en María. El hombre creado es aún incapaz de soportar todo el peso glorioso del amor de Dios; tiene que pasar por la «experiencia» (*peira*) del mal, para llegar a la madurez, a una existencia encarnada siguiendo a Cristo y, por medio de la Eucaristía y la resurrección, llegar a la perfección. Tengamos en cuenta que en esta consideración linear el pecado es comprendido como un sistema pedagógico. Pero san Ireneo, no obstante, habla también de una recapitulación (*anakephalaiosis*) de todo lo malo en el Anticristo al final de los tiempos, para que «todo el poder del mal reunido pueda ser arrojado en el lago de fuego» (*Adv. Haer.* V 29, 2).

A partir de aquí surge la pregunta –sobre todo cuando en Alejandría se intenta recuperar lo cristiano, en la imagen de un mundo cíclico, como una auténtica teología neotestamentaria– en Clemente y Orígenes de que lo que de

malo residual queda después de la vuelta del mundo a Dios, eso, precisamente por haber estado ausente en el punto Alpha, no puede estarlo en el Omega. Es una pregunta que ha preocupado mucho a los Padres hasta san Agustín. En la segunda parte de este trabajo volveremos a ocuparnos de ella. Pero preguntémonos nosotros ahora cómo podríamos superar teológica y especulativamente el esquema cíclico veterotestamentario, que el linear veterotestamentario e irenéico incluye.

De forma esquemática se manifiestan tres intentos de solución. El primero es el orgánico, que, sin renunciar al creacionismo, se apropia del esquema platónico-gnóstico. Orígenes habla expresamente y como haciendo pruebas (*gymnastikós*) de que sus aportaciones no deben tomarse burdamente. El hombre ha sido creado por Dios, pero no sin cuerpo (como tantas veces se dice), sino con un cuerpo fino y espiritual [9], como *imagen* de Dios, que debe desarrollarse a través de su libertad hacia esa *semejanza* divina [10], en principio asexualmente, pues cuando se dice que «los creó hombre y mujer y los bendijo: creced y multiplicaos», esto ocurre como un preludio de lo venidero (*praeveniens quod futurum erat*) [11]. Sólo cuando el hombre se aparta de Dios y se acerca hacia lo material, su cuerpo se hizo más denso y dio comienzo la reproducción sexual animal. Uno de los ángeles principados había caído antes que el hombre y se transformó en serpiente tentadora. Pero el fin del hombre es –así lo dice Orígenes primero que nadie y no Agustín o Bernardo– ocupar el lugar

9. *Peri Archon* I 6, 4; III 6, 9.
10. *Ibid.* III 6, 1; *De Orat.* 27, 2; *C. Celso* 4, 30; *Ez. hom.* 13, 2.
11. *Gen. hom.* 1, 14.

de los ángeles caídos, capacitado a ello por medio de la obra de la redención del Logos [12]. Es decir, una apokatástasis comprendida fundamentalmente desde su aspecto cíclico: caída vertical desde Dios y vuelta hacia Él [13]. Con la transformación de la burda materialidad en un cuerpo glorioso desaparece también todo el mal.

El segundo esquema, que describe Gregorio de Nisa, sólo se diferencia muy poco del primero. Pero impide hacer una diferenciación entre las dos formas de materialidad, puesto que nuestros primeros padres ya tenían en el paraíso el mismo cuerpo que nosotros. Con todo, para Gregorio la forma animal de reproducción comienza sólo después de la expulsión del paraíso, aunque Dios les concedió desde el principio, en previsión del pecado original, las características sexuales, que, sin embargo (como ocurre en Orígenes), no habrían sido utilizadas en la forma paradisíaca y para nosotros desconocida de procreación [14]. El género humano sacado de los lomos de Adán es temporal y, por ello, limitado, pero está destinado a volver al estado paradisíaco por la resurrección. Nos encontramos ante una extraña mezcla de apokatástasis linear y cíclica: como si Ireneo hubiese construido sobre Orígenes, pero la cuenta no resulta clara, porque los resucitados ya no tienen necesidad de las características sexuales [15]. Podríamos adivinar

12. *Ez. hom.* 13, 2.

13. La presentación exacta en G. BÜRKE, «Des Origenes Lehre vom Urstand», en *ZkathTh* 72 (1950) 1-39.

14. *De hominis opificio*, cap. 22.

15. Con más pormenor en mi *Présemce et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Beauchesne 1942) 29-60. Gregorio es consciente de lo paradójico de su pensamiento: «Aunque lo que aparece en el hombre parezca un estado contradictorio... debe ser, no obstante, colocado en una serie ordenada y necesaria, apoyándonos tanto en la doctrina de la Escritura como en conclusiones racionales», *De hominis opificio*, prooemium.

cómo Gregorio soluciona el problema de la desaparición de lo malo: así como todo el desarrollo material e histórico es finito, así también lo malo, en contraposición a lo bueno.

Un tercer esquema, que intenta obviar los peligros del origenismo y mantener, al mismo tiempo, sus geniales intuiciones, se encuentra en Máximo el Confesor. Su pensamiento es claramente cíclico, pero el Alpha, de donde procede, no es un estado preformacionista del hombre en Dios (cosa que rechaza enérgicamente), sino la idea que Dios tiene de todo ser y, por tanto, de todo hombre que iba a crear. Desaparece prácticamente el estado paradisíaco, porque el hombre, tan pronto como fue creado, se aparta de Dios. Así tenemos una historia del mundo lineal de tipo ireneico, pero Cristo, el hombre-Dios, nos muestra la idea original y nos la concede en el nacimiento divino desde el agua y el espíritu, de manera que el camino de la perfección es, desde entonces, la búsqueda de nuestra idea presente en Dios, el «ascenso» (*anodos*) y la «reinstauración» (*apokatástasis*) se apoyan en «la palabra de Dios (*lógos*), por la que hemos sido creados» [16]. De esta manera se presenta un *endiosamiento* del hombre por Cristo, que, como dice Máximo, es lo mismo que cuando Dios se humaniza.

Sería atractivo proseguir con la historia de estos tres esquemas. Desde el último llegaríamos, a través de Scoto Eriugena, hasta Eckhart, para quien la verdadera realidad del hombre es idéntica con la idea divina (que esencialmente es Dios), y, más allá, hasta el cristomonismo de Blondel y Teilhard de Chardin. Pero la pregunta clave, que trataremos en la segunda parte, es más urgente.

---

16. *Ambiguorum liber* 7 (PG 91, 1080C).

Posibles posturas

El Nuevo Testamento contiene expresiones, que refuerzan el doble resultado que tienen los juicios veterotestamentarios: no se trata sólo de reprobaciones, eliminación de los enemigos y malvados, sino expresamente «del fuego eterno, preparado para el demonio y sus ángeles» (Mt 25, 41); se trata del pecado contra el espíritu, que «no se perdonará ni en esta vida ni en la otra» (Mt 12, 32), de un definitivo «no os conozco» (Mt 25, 12), sí, incluso de aquel «jamás os he conocido» (Mt 7, 23). Junto a éstas y otras palabras, que «con toda claridad hablan de un doble resultado: salvación o reprobación, hay otras numerosas expresiones que hablan de que la gracia sobreabunda sobre al pecado (Rm 5, 17), de la misericordia para con todos, paganos, judíos y cristianos (Rm 11, 32), de la recapitulación (*anakephalaiosis*) de todos en Cristo (Ef 1, 10).

Nuestra tarea no debe consistir en el intento de meter, forzándolos, en un sistema especulativo aquellos pasajes bíblicos que no son reconciliables entre sí, sino en describir las posturas que se han adoptado en la historia de la teología y en la reflexión sobre el hecho neotestamentario. Ninguno de estos intentos procedió con ligereza; en todos ellos, incluso en los que no aprobamos, se barrunta un respeto ante el misterio. Pero todos ellos deben encarar el concepto de una apokatástasis comprendida de forma primaria como cíclica, aunque reflexionando y no dejándose apartar ligeramente del terrible pensamiento de que los hermanos y las hermanas de Cristo, que el Padre creó para él y por ellas redimiéndolas murió, podrían perderse eternamente y caer no sólo en puros castigos sin fin, sino hacer fracasar el plan universal de salvación de Dios, en

vez de conseguir en Dios el fin previsto. Todo creyente serio, que escucha la palabra de Dios, tiene que enfrentarse ante estas terribles amenazas, aunque no le gusten en absoluto. No puede apartar la vista de ellas, no puede pasarlas por alto ni para sí mismo ni para los hombres con los que se siente solidario en Cristo.

Los primeros siglos ofrecieron motivos para la primera decisión. El plan de Dios debe realizarse por encima de todos las resistencias que se le opongan. Junto a Clemente, Orígenes, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Evagrius Ponticus se encuentran, además, los antioquenos Diodoro de Tarssis, Teodoro de Mopsvestia, los sirios Bar Sudaile e Isaac de Nínive [17], también, según creo, Máximo el Confesor y, con toda seguridad, Scoto Eriugena. De los más tardíos hasta hoy vamos a prescindir. Esta primera posición la podemos comprender muy bien desde las palabras de Juan:. «La perfección del amor en nosotros se muestra en que tenemos confianza en el día del juicio... En el amor no hay temor, pues el amor perfecto arroja fuera el temor; porque el temor supone castigo, y el que teme no es perfecto en el amor» (1 Jn 4, 17-18). Aquí precisamente es donde se sitúa la diferencia que hace Clemente de Alejandría entre el *gnostikos*, como aquel que es perfecto en el amor de Dios, y el que aún no es así de perfecto. Orígenes llama *haplousteroi* a los que no están firmes ni moral ni espiritualmente. El *gnostikos* sabe, según Clemente, que «todas las cosas en general y en particular están orientadas por el Señor a la salvación de la totalidad», mientras que «los que son duros de corazón serán

17. Véase el estudio sobre la Gehenna (*Oxf. Bodl. syr* e 7).

obligados a hacer penitencia por medio de los castigos necesarios... De lo demás quiero callar» [18]. Este silencio no lo tuvo en cuenta Orígenes en su obra juvenil, pero sí que dice que él habla sobre el tema como haciendo pruebas (*gymnastikos*); en obras posteriores trata de la doctrina de la apokatástasis cerrada, haciendo sólo algunas indicaciones sobre ella, ya que no la considera adecuada en la predicación oficial para los débiles»[19]. Su postura no se la puede derivar tanto del «silencio místico» sobre altas verdades de los filósofos griegos (Casel)[20], cuanto de la palabra de Pablo transportado al tercer cielo, que «escucha palabras inefables que a ningún hombre *le es permitido* pronunciar» ni tampoco puede. Ambas traducciones del griego «ouk exon» son posibles; el problema alcanzará más tarde su importancia, cuando Dionisio Areopagita se empeña en afirmar la imposibilidad de expresar lo divino con conceptos humanos. Pero entre los alejandrinos domina claramente la traducción «no le está permitido» [21]. Orígenes dice que no podría confiar a los que son demasiado humanos esas palabras inefables, ni responderlas con tinta y papel, pues quizás también Pablo «sólo las confió a

18. *Stromata* VII 12, 2 hasta 13, 1 (BDK Clemens, t. V 18-19.

19. E. R. REDEPPENING, *Origenes* (1841) I 339s; II 244.

20. O. CASEL, *De philosophorum graecorum silentio mystico* (Gießen 1919). Este silencio es considerado expresamente por Casel como un estadio previo del silencio cristiano sobre los misterios (véase el prólogo). Para los Padres pudo haber sido importante la expresión de Filón (*Ibid.* 72-86). Su idea fundamental es, según CASEL, el hecho de que la verdad divina no necesita de un revestimiento externo y artificial, «sino que se defiende a sí misma ante los ojos de los profanos y sólo pueden gozar de su hermosura los dignos» (*Ibid.* 83). Resulta muy poco probable el que para Clemente el silencio fuera una cita del *Agamenon* 36 de Esquilo (el guardián saluda al rey a su regreso a casa, pero silencia el estado en que se encuentra ésta).

21. Correspondiente a Mt 12, 4; Hch 2, 29; Cfr. 1 Co 6, 12: «Todo me está permitido, pero no todo conviene».

aquellos que no andaban tras las cosas humanas, esto es a Timoteo y a Lucas» [22]. El mismo Timoteo podrá ir después a las mismas fuentes que Pablo [23]. Pero nos equivocaríamos totalmente si quisiéramos comprender a Orígenes en el sentido de que los perfectos podrían saber que todo iba a salir bien, mientras que los cristianos normales tendrían que continuar con su miedo al infierno. Hay que tener en cuenta que para los apologetas sólo Dios es inmortal y totalmente supratemporal, y que por la gracia tenemos que hacernos partícipes de él para llegar a ser lo que él es. Con esto está claro que cuando Orígenes habla de los «castigos eónicos», éstos, como no son divinos, pueden tener un fin al cabo de largos eones. El silencio sobre la Apokatastasis tiene, pues, en él otra motivación, que nos lleva a hablar sobre la segunda postura.

2. La segunda postura, defendida también por Orígenes y puesta de manifiesto por H. de Lubac [24], proviene de 1 Co 2, 9. Si jamás vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado a los que le aman, ¿no habrá que decir lo mismo de los castigos que se esperan en el más allá? Y si, según 1 Co 3, 12-15, todos tienen que llegar a Dios pasando por el fuego, y todo lo que es «madera, heno o paja» se consumirá por el fuego, para que ellos mismos

---

22. *In Jos. hom.* 23, 4 (VII 447, 3)

23. «Fragm. zu 1 Kor 11» (JTS, IX [1907-1908] 440): H. CROUZEL, *Origène et la Connaisance mystique* (DDB 1959) 116.

24. *Du hast mich betrogen, Herr* (Johannesverlag 1984). Cfr. para lo que sigue mis dos trabajos: *Was dürfen wir hoffen?* (Johannesverlag Einsiedeln/Trier 1986) y *Kleiner Diskurs über die Hölle* (Schwabenverlag, Ostfildern 1987), son la primera y segunda parte de este libro. Añadimos aquí otro texto del cardenal J. Daniélou: «Dieu ne mettra personne en enfer, mais certains s'y précipiterons d'eux-mêmes, plutôt que de devoir quelque chose à Dieu» (Bulletin des Amis du Card. Danielou 14 abril 1988, 49).

«se salven» pasando por este fuego, ¿quién podrá medir lo terrible de este «Ordal?» «El misterio de este pasaje debe quedar oculto, para que la gente no pierda el valor... O, ¿dónde encontraríamos a un Pablo que pudiese decir: "es mejor morir para estar con Cristo"? Yo, por lo menos, no puede hablar así, pues sé que cuando yo muera, mi madera morirá conmigo. Yo tengo la madera de las malas palabras, la madera de la incontinencia, de la deslealtad y otras muchas maderas que he utilizado en la construcción de mi vida. Tú ves que todo esto está escondido a la multitud de creyentes, y así debe ser, y cada uno de nosotros piensa que él no ha cometido idolatría ni pecado –¡ojalá estuviésemos limpios de todo esto!– y que al partir de esta vida ya está salvado» [25]. Orígenes insiste en que el principio y el fin de las cosas están escondidos para nosotros y que sólo conocemos un cierto medio [26]. El fuego que nos espera lo denomina Orígenes, según Clemente, como «sabio», espiritual, es el bautismo en espíritu y fuego, según las palabras del Bautista, que bautiza en agua. El espíritu lo recibimos en Pentecostés, pero el fuego nos espera después de la muerte; el Señor «se manifestará en la corriente de fuego y llevará consigo la espada llameante», no pudiendo volver al paraíso sin pasar por ella [27]. Y como ningún alma está completamente limpia y «todas necesitan

25. *In Jr. hom.*. XX (19) 3; cfr. *Gespräch mit Herakleides* (ed. Scherer SC 142) 3-16.

26. *In Is. hom.* 4, 1.

27. *In Luc. hom.* 24 (IX 158). Dos homilías después, vuelve Orígenes sobre el tema: Bautismo en espíritu y fuego hace referencia a Dios, que es espíritu, pero también fuego: *In Luc. hom.* 26 (IX 164). El «fuego sabio» es expresión de Clemente (*Strom.* VII 34, 4; *Paed.* III 44, 2); Orígenes utiliza este concepto también en *De Orat.* 29, 16; Minutius Felix im Octavius («sapiens ignis»). Cfr. H.-J Horn, «Ignis aeternus: une interprétation morale du feu éternel chez Origène», en *REG*, 82 (1969) 76-88.

de limpieza», de una limpieza «misteriosa e inefable» [28], puede Jos. A. Fischer decir con razón: el creyente sencillo «lleva su ignorancia más fácilmente que Orígenes todo su saber» [29]. Por ello puede éste decir en su *Contra Celsum*: «Lo que se pudiera decir acerca de esta pregunta no se puede explicar a todos y no tiene aquí su lugar adecuado. Incluso es peligroso escribir estas cosas; a la mayoría les basta con saber que los pecadores serán castigados. Ir más allá de esto no es útil para aquellos, a quienes apenas se les puede alejar algún tiempo del mal y de los pecados que de aquí proceden, por el miedo a los castigos eónicos» [30]. Es por lo que el cirujano esconde su cuchillo ante el paciente [31]. Ahora bien, hay que limpiarlo y ponerlo al fuego, o ¿es que crees que puedes entrar en el santuario con tu madera, heno y paja, ensuciando así el reino de Dios?» Acuérdate «de que nuestro Dios es llamado fuego que consume»; no consume «lo que ha sido creado a su imagen y semejanza, no consume su propia creación, sino lo que hemos construido nosotros mal sobre ella» [32].

3. Mientras que Orígenes nos presenta con sumo cuidado su opinión y rechaza, por ejemplo, enérgicamente en su carta [33], escrita en Alejandría a sus amigos, el haber enseñado la salvación del diablo («ni siquiera un loco podría decir algo semejante»), intenta Gregorio de Nisa aportar argumentos filosófico-teológicos para demostrar

---

28. *In Num. hom.* 25, 6; Cfr. *In Ex. hom.* 6, 4.

29. *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche* (München 1954) 301.

30. *Contra Celsum* VI 26 (SC, t. III 242-244).

31. *In Jr. hom.* XX (19) 3. Ante la escatología de Orígenes no tiene sentido alguno el diferenciar entre purgatorio y fuego escatológico.

32. *In Jr. hom.* XVI 5.

33. Pormenores sobre el tema en H. CROUZEL, *Origène* (Lethillieux, Paris 1985) 38ss.; 331ss.

que los castigos del infierno no pueden ser igual de eternos que Dios. Su principal argumento es el de la esencial superioridad de lo bueno sobre lo malo, que esencial e internamente tiene que ser limitado. El pecador alcanza unos límites en los que ha hecho todo el mal que podía hacer y ya no puede hacer más, así como la noche, cuando ha alcanzado su punto culminante, se transforma en día [34]. Este pensamiento queda completado por otro: el médico deja crecer un absceso hasta que pueda ser operado, de la misma manera la encarnación entró cuando el mal había alcanzado su punto culminante [35]. La doctrina de Gregorio (que nunca ha sido condenada) es comprensible si se tienen en cuenta dos cosas: una, la fuerte influencia de Plotino, para quien cualquier salida de lo uno divino necesariamente tiene un límite, de lo que se sigue una conversión (*epistrofé*) óntica y moral, determinando la añoranza de lo uno ese retorno ascendente, a lo que sigue la visión típicamente nisena de que la eterna felicidad consiste en un infinito movimiento en Dios, ya que a Dios no se le puede alcanzar nunca.

Después de que el Cesar Justiniano hubo condenado el origenismo, no tuvo Máximo más remedio que reformular con más cuidado su doctrina de la *apokatástasis*; inició así un intento de defender a Gregorio de Nisa mediante una distinción. El que éste pensase en primer lugar, como todos los capadocios [36], de forma cíclica, condiciona el

34. *Or. in Nativ.* (PG 44, 1129 CD; 1132 A).

35. Todos los textos más importantes se encuentran en J. DANIÉLOU, *L'Être et le Temps chez Gregoire de Nysse* (Brill, Leyden 1970), en los capítulos «Comble» y «Apocatastase» 186-226.

36. I. ESCRIBANO-ALBERCA, *Zum zyklischen Zeitbegriff der alexandrinischen und kapadokischen Theologie* (= TU) 108, Berlin 1972, 42-51.

regreso final a Dios, incluso del mal, pero –y así deja hablar Máximo al Niseno– sólo para ver a Dios, no para disfrutar de sus bienes (es decir, de la eterna felicidad)[37]. El mismo Máximo pudo haberse ahorrado, de manera semejante a como lo hizo Orígenes, la doctrina de la *apokatástasis pantón* para los perfectos en el amor. La doctrina ya vulgarizada del infierno la anuncia como una admonición ascética. Son frecuentes las expresiones universalísticas como en Rm 5.

---

37. El texto completo dice: «La tercera comprensión (de la *apokatástasis*) la necesita Gregorio sobre todo allí donde las fuerzas anímicas, que quedaron sometidas al pecado, deben ser recuperadas a su estado primitivo, pues las potencias del alma necesitan perder –después de pasar por varios eones, y de haber sido arrastrada a lo largo de mucho tiempo, donde no encuentran descanso (*stasis*)– las señales que la maldad gravó en ellas, de la misma manera que toda la naturaleza recupera en el tiempo esperado la incontaminación en la carne (en la resurrección), para llegar así definitivamente a Dios, que no posee ningún tipo de limitación (*péras*); y así recuperan (*apokatastenai*), por el conocimiento (de Dios) y no por la participación en sus bienes, el estado primitivo, mostrándose así que el creador no tiene ninguna culpa de sus pecados». MAXIMUS, *Quaestiones et Dubia* 13 (PG 90, 796AC). No es necesario traducir *katekechretai* por «abusar». Máximo jamás sospecharía de que Gregorio hubiese abusado de algo. B. D. DALEY, SJ cuestiona esta traducción (en contra de Sherwood y Grumel, ambos buenos conocedores de Máximo) en: *Apokatastasis and «honorable silence» in the eschatology of Maximus the Confessor* (en: MAXIMUS CONFESSOR, *Actes du Symposium*, etc. ed. Heinzer/Schönborn, Fribourg 1982) 309-339, aquí en nota 63 – pero creo que no tiene razón en ello. E. MICHAUD, «Maxime le Confesseur et l'apocatastase» (*Rev. int. Théol.* 10 [1902] 257-272 es el que habría afirmado primero que nadie que Máximo había enseñado la reconciliación total. Los pasajes en los que nos advierte del infierno serían más bien admoniciones que teología. V. GRUMEL le siguió en esto (en: DTC 10, 2, 1928, 457); M. Viller (RAM 11, 1930, 259s) había rechazado la idea por razón de la polémica antiorigenista del Confesor. Yo pensé (en: *Kosmische Liturgie* 1961) poder mantener la opinión de Michaud, ya que Máximo, por lo menos en tres pasajes, que habían pasado desapercibidos, defiende la reconciliación universal como una doctrina sistemática. En dos de los tres pasajes hay referencias claras a la interpretación de Orígenes sobre el árbol del paraíso (PG 90, 257C-260A; 412A-413B), a saber, que en la cruz mueren no sólo el Hijo de Dios, sino también el diablo y sus se-

Podríamos, formulando otra vez la intuición fundamental de Gregorio, referirnos a la advertencia hecha repetidas veces por Karl Rahner de que la posibilidad de la auto-oposición [38] de la creatura ante el creador «nunca debe ser comprendida como una posibilidad existencial-ontológica de la libertad con la misma fuerza que el Sí a Dios, porque el No sólo es comprensible desde el Sí» [39].

Pero aún hay otra postura acerca de la doctrina de la *apokatástasis*, que se puede comprender desde esta expresión origenista: El cuerpo místico de Cristo habrá conseguido su completa felicidad sólo cuando él, el último y peor de los pecadores, se convierta [40]. Desde este

---

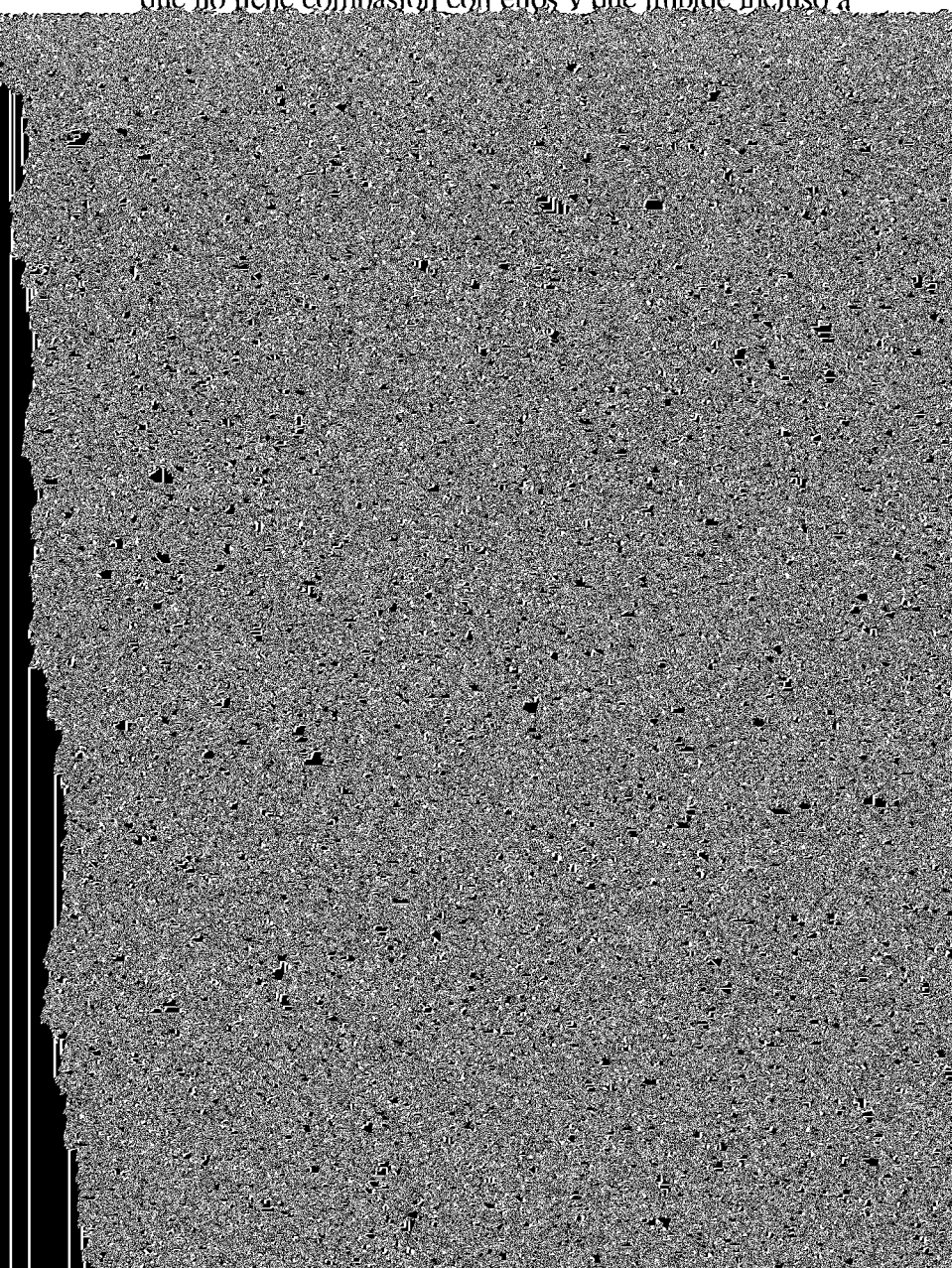
cuaces; el tercer pasaje sobre Col 2, 15 (superación de los malos espíritus en la cruz) añade que Máximo «podría haber dado otra interpretación más misteriosa y alta», pero que la dejó, «porque, como ya sabes, no hay que exponer en los libros la escondida verdad divina; debe bastar con lo dicho... Pero si Dios quiere revelárnosla a nuestras miradas, investigaremos más exactamente apoyándonos en las ideas del Apóstol». (PG 90, 316D). Aquí no se trata, como cree P. Daley, de una teología negativa areopagística (el no-poder-decir), sino claramente de un no-*estar permitido*-decir, no «out simple modesty» (Daley 318). La intemporal referencia a Orígenes (muy frecuente en Máximo. Cfr. nuestro trabajo sobre las centurias gnósticas, l.c. 488-643) no es ni mucho menos «more than a litle far-fetched» (Daley 320). Daley aduce además dos textos que son claramente universalísticos (321-322), prescindiendo de otros pasajes análogos de carácter más bien bíblico (328). Es cierto que Máximo acostumbra a designar a los redimidos (*sozoménous*) al fin de los tiempos como los dignos (*axíous*) de ello, y a hablar en muchos pasajes (Daley 334) del castigo eterno. No se podía hablar de otra manera después de Justiniano y del II Concilio de Constantinopla. Si nos fijamos en Scoto Eriugena, que defiende la *apokatástasis* con la misma claridad que Gregorio de Nisa, su referente, Máximo, forma el eslabón que lo une con los capadocios.

38. DALEY, l.c. 328. Gregorio conoce el pensamiento irenéico de que el hombre, enseñado por la «experiencia» del mal, se vuelve hacia el bien» (*De hominis opificio* 21; PG 44, 201BC).

39. *Grundkurs* (Herder 1976) 109.

40. «Quando cosumerat (Christus) hoc opus (redemptionis)?» «Quando me, qui sum ultimus et nequior omnium peccatorum, consummatum fecerit et perfectum, tunc consummat opus ejus; nunc autem adhuc imperfectum est opus ejus, donec ego maneo imperfectus». *In Lev. hom.* 7, 2 (VI 376).

«yo, el último» surge el pensamiento sobre la impronta existencial: precisamente a mí es al que me acecha la amenaza de una posible perdición. «San Antonio el Grande oraba en su celda (así se cuenta en las *Viten der Wüstenväter*), cuando oyó una voz que le decía: "Antonio, aún no has conseguido la medida de un joyero de Alejandría". A la mañana siguiente se levantó el viejo, con su cayado de palma en la mano, entró en casa de aquel hombre, que se turbó al verlo. Y Antonio le preguntó: "Dime lo que estas haciendo". Y aquél le contestó: "No veo lo que pudiera haber hecho de bueno. Ah, sí, por la mañana, al levantarme de la cama, me digo: toda la ciudad, desde el más pequeño hasta el más grande, entrará en el reino por sus buenas acciones, mientras que yo sólo heredaré castigos por mis pecados; y, por la tarde, me digo lo mismo". Abba Antonius dijo: "Como un buen joyero, que trabaja pacíficamente en su casa, heredarás el reino; pero yo, a quien le falta el don de la discreción, podré quizás vivir en el desierto, pero no te he superado"» [41]. Otro padre del desierto ruega a Dios diciendo: «Dime, Señor, si te complazco». «Y vio a un ángel que le decía: "Tú no has alcanzado aún la altura del jardinero que vive aquí". El padre fue a su búsqueda y encontró a un jardinero y le rogó que le trasmitiera sus intenciones. Durante mucho tiempo estuvo pidiéndoselo, hasta que aquél, por fin, le dijo: "Cuando por la mañana me levanto, me digo: toda la ciudad entrará en el reino, sólo yo sufriré castigos por mis pecados". Se oyó entonces un canto y un ruido que venía de la calle. "¿No te molesta esto?" "No" –contestó el otro–. "¿Pero en qué estás pensando?" "Pienso que toda

41. *Les sentences des pères du désert, nouveau recuil* (Apothègmes inédits... Solesmes 1970) n. 490.

núa amando a los condenados eternamente, lo que precisamente constituye su tormento. O que él los ama, sí, pero que no tiene compasión con ellos y que impide incluso a