

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Matilde BAYO LÓPEZ

**DIMENSIÓN PNEUMATOLÓGICA EN
LOS MANUALES DE ESCATOLOGÍA**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

2007

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 23 mensis decembris anni 2006

Dr. Ioseph ALVIAR

Dr. Lucas Franciscus MATEO-SECO

Coram tribunali, die 24 mensis iunii anni 2005, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Sr. D. Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. L, n. 5

PRESENTACIÓN

Afirma un documento reciente de la Comisión para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española: «Es preocupante que vaya tomando cierta carta de naturaleza la pura y simple desesperanza... Nos preocupan las consecuencias que se derivan de la falta de esperanza para la vida personal y social»¹. Vivimos, en efecto, en una época en la que la esperanza –sobre todo la esperanza sobrenatural– parece sufrir un eclipse. Frente a los interminables conflictos humanos y las catástrofes naturales, los hombres parecen haber olvidado las promesas salvadoras y consoladoras del Señor. Como también constataba el Papa Juan Pablo II, junto con los Obispos de Europa, «la época que estamos viviendo... resulta en cierto modo desconcertante. Tantos hombres y mujeres parecen desorientados, inseguros, sin esperanza, y muchos cristianos están sumidos en este estado de ánimo. Hay numerosos signos preocupantes que, al principio del tercer milenio, perturban el horizonte del Continente europeo»².

Pero nos recordaba el Papa Juan Pablo II: «El Espíritu ha sido dado a la Iglesia para que, por su poder, toda la comunidad del pueblo de Dios, a pesar de sus múltiples ramificaciones y diversidades, persevere en la esperanza: aquella esperanza en la que «hemos sido salvados». Es la esperanza escatológica, la esperanza del cumplimiento definitivo en Dios, la esperanza del Reino eterno, que se realiza por la participación en la vida trinitaria»³. Como afirmaba este texto papal, sigue habiendo un fundamento para la esperanza de los hombres en la historia: el Espíritu Santo, que ha sido entregado por el Padre y el Hijo al mundo como prenda de un mundo escatológi-

1. «Esperamos la resurrección y la vida eterna» (26-XI-1995), n. 5.

2. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Ecclesia in Europa* (28.VI.2003), n. 7.

3. JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et Vivificantem* (18-V-1986), n. 66.

co, renovado. El Espíritu del Resucitado conduce a la humanidad, al mundo y a la historia, hacia la consumación final deseada por Dios, un fin que supera las posibilidades naturales de lo creado y que consiste en la participación de las criaturas en la misma vida trinitaria.

Según esto, el Espíritu Santo desempeña un papel clave en la economía salvífica, y por tanto cabría esperar que al Paráclito le sea asignado un lugar preeminente en los tratados de escatología. ¿No es enviado por el Padre juntamente con el Hijo, para recuperar y transformar el mundo? ¿Cómo el «Señor y Vivificador» que profesamos en el Credo, no ejerce una función destacada en los misterios de la «Vida Eterna» y la «Resurrección de los muertos»? Sin embargo, a pesar de las voces que tras el Vaticano II han abogado por una mayor presencia del Espíritu Santo en la teología, y en especial en la escatología, tenemos la impresión de que la incorporación de la dimensión pneumatológica en los manuales de escatología no se ha realizado de manera cabal. Como dice un teólogo español, S. del Cura Elena, «son más bien escasos los proyectos globales de teología sistemática donde la escatología se haya elaborado explícitamente en perspectiva pneumatológica»⁴. Y en efecto, una ojeada a las obras recientes revela que, las más de las veces, la presencia del Espíritu es más bien escasa y pobre (sobre todo si se compara con la dimensión cristológica). La elaboración de una escatología verdaderamente pneumatológica parece un trabajo que está por hacer.

Esta primera impresión, sin embargo, necesita ser contrastada con datos más completos, obtenidos de un bosquejo sistemático de obras recientes de escatología. Es preciso comprobar si realmente esas obras han incorporado la dimensión pneumatológica de manera orgánica en su discurso; y en que grado, y de que modo.

Hemos optado por centrar nuestro trabajo en los manuales escatológicos editados en España a partir de los años noventa. En cuanto a la horquilla temporal, los años escogidos son de especial interés, porque en ellos se publican obras más serenas y maduras; en las décadas anteriores, la escatología estaba muy polarizada en torno a los debates sobre la escatología intermedia y sobre el concepto liberacionista del «Reino de Dios». Estos debates no propiciaban las condiciones adecuadas para un planteamiento en profundidad de la dimensión

4. S. DEL CURA ELENA, *Escatología contemporánea: la reencarnación como tema ineludible*, en AA.VV., *Teología en el Tiempo*, Burgos 1994, p. 314.

pneumatológica de la escatología. El panorama teológico católico se ha ido serenando sólo poco a poco, ayudado por la publicación de documentos como la Carta redactada por la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1979 y dirigida a los Obispos, titulada «*Recentiores episcoporum synodi*», y el documento de la Comisión Teológica Internacional de 1991 «Sobre algunas cuestiones de escatología». Paulatinamente, el mayor sosiego teológico ha hecho posible una ampliación de los campos de interés de los escatólogos, y ha llevado, entre otras cosas, a una reflexión más consistente en la dirección pneumatológica.

La elección de obras publicadas en lengua castellana puede justificarse por la cantidad y calidad de las publicaciones escatológicas que han aparecido en estos años. Quizá en escatología, más que en otros campos dogmáticos, ha habido una producción bastante consistente, tanto de obras de autores nativos hispanoparlantes como de traducciones de libros originalmente publicados en alemán, inglés e italiano. En particular, las obras de Pozo y de Ruiz de la Peña destacan por su influencia en el mundo católico (de hecho han sido traducidas a otros idiomas); en cierto modo, ellos han provocado cierta «migración» del centro de gravedad de la reflexión escatológica, hacia el ámbito de habla hispánica, animando la producción de otros como Sayés, Rico Pavés, Tornos, Tamayo-Acosta, Ibáñez y Mendoza, así como a la traducción de obras de países próximos como los manuales de Bordoni, Ciola, Durwell y Nocke.

La tesis doctoral —de la que presentamos un extracto— se divide en dos bloques. Primero examinamos los manuales de escatología. Analizamos la estructura de cada obra y su manera de insertar el aspecto pneumatológico en su discurso teológico. Esto nos permite hacer una primera valoración de la presencia del Espíritu Santo en esas obras: ¿la tercera Persona está suficientemente presente?

Para poner un poco de orden en nuestro estudio de las obras escatológicas, agrupamos los tratados según lo que consideramos su argumento central: «cristológico», «antropológico», «histórico-narrativo», etc. No pretendemos con esto hacer una clasificación rígida y simplista de las obras, que tienen múltiples dimensiones; con tal clasificación sólo pretendemos aunar un poco —para un fin sintético— consideraciones más o menos convergentes de autores diversos.

Después de nuestro bosquejo de libros escatológicos, examinamos, en un segundo bloque, otras obras, no ya de temática puramente escatológica, sino de corte pneumatológico o trinitológico. Nos parece imprescindible agregar este estudio complementario, porque

en muchos casos los argumentos pneumatológicos que proponen los autores de tales obras sirven para completar las consideraciones de los escatólogos en sus manuales. En otras palabras, hay una clara continuidad entre lo que dice la escatología y lo que dice la pneumatología.

Así, pues, examinamos las propuestas teológicas en publicaciones recientes de Congar, von Balthasar, Hilberath, González de Cardedal, Schütz, Müller, y Forte. No pretendemos hacer una exposición exhaustiva de todo su pensamiento; nos centramos más bien en la conexión que ellos perciben entre el misterio del Espíritu Santo y el misterio del *éschaton*. Aunque estos autores en su mayoría no ofrecen una propuesta formal sobre «la dimensión pneumatológica de la escatología», sí proporcionan ideas muy sugerentes que pueden ayudar a construir un tratado coherente.

En nuestro análisis de las obras trinitarias y pneumatológicas, seguimos un esquema básico: vemos primero cómo los autores conciben la personalidad del Espíritu Santo en el interior de la Trinidad, para pasar a continuación a examinar el papel de la Tercera Persona en los momentos decisivos de la «*historia salutis*»: creación, encarnación, pascua, y finalmente consumación. En este esquema expositivo, la acción final o escatológica del Espíritu queda íntimamente relacionada con su actividad en la historia, e incluso en la «pre-historia» (eterna, intratrinitaria).

Así, pues, el esquema de la tesis es el siguiente: en un capítulo preliminar hablamos de la historia reciente (sobre todo, post-Vaticano II) de los desarrollos en el campo escatológico y en el pneumatológico. Esta breve historia proporciona un adecuado contexto teológico-histórico desde donde se pueden valorar los intentos de incluir la dimensión pneumatológica en la escatología.

Los dos siguientes capítulos se centran en el examen de la efectiva dimensión pneumatológica de los manuales escatológicos recientes, previamente agrupados –como ya dijimos– según lo que consideramos su eje principal. A continuación –en dos capítulos más– examinamos las obras de pneumatólogos y trinitólogos, para ver de qué manera sus reflexiones complementan las líneas esbozadas por los escatólogos.

En un capítulo final ofrecemos un balance de la cuestión, e intentamos esbozar en grandes líneas una posible presentación unificada de la acción pneumatológica en el *éschaton*.

En el presente extracto de la tesis, ofrecemos principalmente los contenidos del primer capítulo y del último: consideramos que, jun-

tos, estos dos capítulos sintetizan la historia reciente del «reencuentro» entre la escatología y la pneumatología.

Esperamos que nuestra investigación sirva como una ocasión para redescubrir la personalidad del Paráclito —el «Divino Desconocido», en palabras de J.R.M. Ladrieux⁵, o el «Gran Desconocido», en palabras de S. Josemaría Escrivá de Balaguer⁶—, y su papel clave en toda la obra salvadora.

5. Cfr. su libro *Le Divin Méconnu*, publicado en Dijon en 1921.

6. Cfr. p. ej. su homilía *El Gran Desconocido*, en *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, cap. 12.

ÍNDICE DE LA TESIS

CAPÍTULO INTRODUCTORIO

1. INTRODUCCIÓN	9
2. RASGOS PRINCIPALES DE LA RENOVACIÓN PNEUMATOLÓGICA Y ESCATOLÓGICA EN EL SIGLO XX	16
Desarrollo de la pneumatología	16
1. Renovación anterior al Vaticano II	16
2. Pneumatología del Vaticano II	22
3. Pneumatología postconciliar	29
Desarrollo de la escatología	41
1. Renovación anterior al Vaticano II	41
2. La enseñanza escatológica del Vaticano II	46
3. La escatología postconciliar	54
Algunos temas principales	54
Algunos autores significativos	62
3. CONCLUSIÓN: HACIA UN ENCUENTRO ENTRE LA PNEUMATOLOGÍA Y LA ESCATOLOGÍA	68

CAPÍTULO SEGUNDO DIMENSIÓN PNEUMATOLÓGICA DE LA ESCATOLOGÍA (I)

CONTEXTO HISTÓRICO	73
Examen de los manuales	78
Manuales de signo cristológico	80
C. Pozo, teología del mas allá	81
C. Pozo, la venida del señor en la gloria	86
M. Bordoni-N. Ciola	92
A. Sayés	101
J. Rico pavés	104
A. Tornos	111

CAPÍTULO TERCERO
DIMENSIÓN PNEUMATOLÓGICA
DE LA ESCATOLOGÍA (II)

MANUALES DE SIGNO ANTROPOLÓGICO	117
F. J. Nocke	118
J. Tamayo-Acosta	120
MANUALES DE «CONSUMACIÓN PASCUAL-CÓSMICA»	124
J. L. Ruiz de la Peña	125
F. X. Durrwell	129
MANUALES NARRATIVO/CRONOLÓGICO	134
Ibáñez, I., Mendoza, F.	135
BALANCE	137

CAPÍTULO CUARTO
LA DIMENSIÓN ESCATOLÓGICA
DE LA PNEUMATOLOGÍA (I)

INTRODUCCIÓN	147
EL ESPÍRITU EN EL MISTERIO DEL «CRISTO TOTAL»	149
Y. M. CONGAR	151
1. La trinidad eterna	152
2. La trinidad en la economía de salvación	154
3. Jesús y el espíritu	156
4. La iglesia y el espíritu	158
5. El éschaton y el espíritu	164
6. Balance	166
7. Conexión con las propuestas escatológicas	168
H. U. VON BALTHASAR	169
1. El espíritu en la trinidad y en la historia	173
Espíritu y creación	175
Espíritu y redención	177
El espíritu santo al final de la historia	183
2. Balance y síntesis	186
3. Conexión con las propuestas escatológicas	188

CAPÍTULO QUINTO
LA DIMENSIÓN ESCATOLÓGICA
DE LA PNEUMATOLOGÍA (II)

PNEUMATOLOGÍA ANTROPOLÓGICA	191
Hilberath	193
1. Reflexiones trinitarias	194
2. El espíritu en la economía salvífica	197

Creación	197
Renovación de la vida	200
Consumación	201
3. Síntesis y balance	201
González de Cardedal	203
1. El espíritu santo en la creación	205
2. El espíritu santo en las almas	206
3. El espíritu santo consumidor	213
4. Síntesis y balance	215
5. Conexión con las propuestas escatológicas	216
PNEUMATOLOGÍAS DE CONSUMACIÓN PASCUAL	217
C. Schütz	218
1. El espíritu santo en la trinidad	218
2. Dimensión escatológica	220
3. Dimensión cósmico-pascual	225
4. Síntesis y balance	228
Müller	229
1. El espíritu en la trinidad	230
2. El espíritu en la historia de la salvación	231
3. El espíritu en la consumación	233
4. Síntesis y balance	236
5. Conexión con las propuestas escatológicas	237
PROPUESTAS TRINITARIAS «HISTÓRICO-NARRATIVAS»	238
Forte	239
1. El espíritu santo en la trinidad	239
2. Presencia del espíritu santo en la historia	241
3. El espíritu santo en la vida de la gracia	243
4. El papel del espíritu santo en el éschaton	246
5. Síntesis y balance	247
6. Conexión con las propuestas escatológicas	248

CAPÍTULO CONCLUSIVO

SPIRITUS IN NOVISSIMIS-NOVISSIMA IN SPIRITU

1. EL «ENCUENTRO» ENTRE LA ESCATOLOGÍA Y LA PNEUMATOLOGÍA	251
2. DIMENSIÓN PNEUMATOLÓGICA DE LA ESCATOLOGÍA: PERSPECTIVAS CONCRETAS	255
3. ENSAYO TEOLÓGICO: HACIA UNA REFLEXIÓN UNITARIA SOBRE LA DIMENSIÓN PNEUMATOLÓGICA DE LA ESCATOLOGÍA	257
4. RESUMEN CONCLUSIVO	267
BIBLIOGRAFÍA	275
1. Obras de escatología	276
2. Obras de pneumatología y sobre la trinidad	280
3. Obras generales	285

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

1. OBRAS DE ESCATOLOGÍA

- ALVIAR, J., *Escatología. Balance y perspectivas*, Madrid 2001.
— *Escatología*, Pamplona 2004.
- BORDONI, M., CIOLA, N., *Jesús nuestra Esperanza: Ensayo de escatología en perspectiva trinitaria*, Salamanca 2002.
- BREUNING, W., *Elaboración sistemática de la escatología*, en *Mysterium Salutis*, J. FEINER, M. LÖHRER (dirs.), V, Madrid 1971, pp. 741-845.
- COLZANI, G., *L'escatologia nella teologia cattolica degli ultimi 30 anni*, en *L'escatologia contemporanea*, G. CANOBBIO, M. FINI (dirs.), Padova 1994, pp. 81-120.
- COMISIÓN EPISCOPAL (ESPAÑOLA) PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Esperamos la Resurrección y la Vida Eterna* (26-XI-1995), Madrid 1996.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algunas cuestiones actuales de escatología* (1990), Toledo 1992.
- DE LA POTTERIE, I., *La création conduite par l'Esprit dans son cheminement échatologique (Rm 8, 14)*, en AA.VV., *The Law of the Spirit in Rm 7 and 8*, Roma 1976, pp. 209-241.
- DE MIER, F., *Apuesta por lo eterno*, Madrid 1997.
- DEL CURA ELENA, S., *Escatología contemporánea: la reencarnación como tema ineludible*, en AA.VV., *Teología en el tiempo. Veinticinco años de quehacer teológico*, Burgos 1994, pp. 309-358.
- DURRWELL, F. X., *El mas allá. Miradas cristianas*, Salamanca 1997.
- FERNÁNDEZ, A., *La escatología en el siglo II*, Burgos 1979.
- GIBLET, J., *Pneumatologie et Eschatologie*, en *Credo in Spiritum Sanctum*, J. SARAIVA (dir.), Vaticano 1983, pp. 895-901.
- IBÁÑEZ, J., MENDOZA, J., *Dios consumidor: Escatología*, Madrid 1992.
- JIMÉNEZ MARTÍNEZ, P., *Escatología cristiana*, México 1999.
- JOOS, A., *Escatología orientale oggi*, en *L'escatologia contemporanea*, G. CANOBBIO, M. FINI (dirs.), Padova 1994, pp. 161-245.

- JUAN PABLO II, *Creo en la vida eterna*, Madrid 2000.
- KEHL, M., *Escatología*, Salamanca 1992.
- LADARIA, L. F., *Fin del hombre y fin de los tiempos*, en *Historia de los dogmas, II: El hombre y su salvación*, B. SESBOÜÉ (dir.), Salamanca 1996, pp. 309-356.
- MAGGIALI, L., *Cambiamenti di accento nella concezione dell'escatologia lungo la storia*, en «Credere oggi» 45 (1988) 38-51.
- MORALES, J., *Solidaridad de la creación con el destino humano*, en *Esperanza del hombre y revelación bíblica. Actas del XIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, J. M. CASCIARO et al. (dirs.), Pamplona 1996, pp. 271-286.
- NOCKE, F. J., *Escatología*, Barcelona 1984.
- O'CALLAGHAN, P., *La fórmula «Resurrección de la carne» y su significado para la moral cristiana*, en «Scripta Theologica» 21 (1989) 777-803.
- *L'agire dello Spirito Santo, chiave dell'escatologia cristiana* en «Annales Theologici» 12 (1998) 327-373.
- OCARIZ, F., *La revelación en Cristo y la consumación escatológica de la historia y del cosmos*, en *Dios en la Palabra y en la Historia*, C. IZQUIERDO et al. (dirs.), Pamplona 1993, pp. 377-385.
- *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona 2000.
- POZO, C., *La venida del Señor en la gloria: escatología*, Valencia ³2002.
- *Teología del más allá*, Madrid ³1992.
- RAHNER, K., *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*, en *Escritos de teología*, IV, Madrid 1964, pp. 411-439.
- *El sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1969.
- RAST, T., *La escatología en la teología del siglo XX*, en *La teología en el siglo XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano*, H. VORGRIMLER, R. VAN DER GUCHT (dirs.), II, Madrid 1974, pp. 245-263.
- RATZINGER, J., *Escatología*, Barcelona 1979.
- RICO PAVES, J., *Escatología cristiana. Para comprender qué hay tras la muerte*, Murcia 2002.
- ROYO MARÍN, A., *El misterio del mas allá*, Madrid ³1972.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La otra dimensión: escatología cristiana*, Santander ⁴1991.
- *La pascua de la creación: escatología*, Madrid ³2000.
- SANNA, I., *L'escatologia cristiana in K. Rahner, H.U. von Balthasar, W. Kasper*, en «Lateranum» 53 (1997) 393-454.
- SARANYANA, J. I., *La Escatología en España (I)*, en «Anuario de Historia de la Iglesia» VII (1998) 229-248; VIII (1999) 253-276; IX (2000) 295-315.

- SAYES, J. A., *Más allá de la muerte*, Madrid 1996.
- SCHMAUS, M., *Teología Dogmática, VII: Los novísimos*, Madrid 1961.
- SCHÜTZ, C., *Fundamentos de la Escatología*, en *Mysterium Salutis*, V, J. FEINER, M. LÖHRER (dirs.), Madrid 1984.
- TAMAYO-ACOSTA, J., *Para comprender la Escatología cristiana*, Estella 1993.
- TORNOS, A., *Escatología I y II*, Madrid 1989, 1990.
- TOURON DE PIE, E., *Escatología cristiana. Aproximación catequética*, Madrid 1990.
- VIDAL F., ARMENDÁRIZ, L. M., TORRES QUEIRUGA, A., *Escatología*, Bilbao 2003.
- VON BALTHASAR, H. U., *Escatología*, en *Panorama de la Teología Actual*, J. FEINER et al. (dirs.), Madrid 1961, pp. 499-518.
- *Gloria. Una Estética teológica, VII: Nuevo Testamento*, Madrid 1989.

2. OBRAS DE PNEUMATOLOGÍA Y TRINITOLOGÍA.

- AA.VV., *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*, I-II, Città del Vaticano 1983.
- AA.VV., *El Espíritu Santo ayer y hoy*, Salamanca 1975.
- AA.VV., *La teología trinitaria de Juan Pablo II*, Salamanca 1988.
- ARANDA, A., *Estudios de Pneumatología*, Pamplona 1985.
- ARTIGAS, L., *El Espíritu Santo en la escatología paulina según la teología protestante de nuestro siglo*, Vitoria 1975.
- BOBRINSKOY, B., *Communion du Saint-Esprit*, Bégrolles-en-Mauges (Maine-et-Loire) 1992.
- *Le mystère de la Trinité*, Paris 1986.
- BORDONI, M., *La cristología nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995.
- BOUYER, L., *Le Consolateur. Esprit-Saint et vie de grâce*, Paris 1980.
- CANTALAMESSA, R., *Contemplando la Trinidad*, Burgos 2004.
- *El soplo del Espíritu*, Valencia 1998.
- *Ungidos por el Espíritu*, México 1993.
- CHEVALLIER, M.-A., *Aliento de Dios. El Espíritu Santo en el Nuevo Testamento*, Salamanca 1982.
- CIOLA, N., *Teología trinitaria. Storia-Metodo-Prospettive*, Bologna 1996.
- COMISIÓN TEOLÓGICO-HISTÓRICA DEL COMITÉ PARA EL JUILEO DEL AÑO 2000, *El Espíritu del Señor*, Madrid 1997.
- CONGAR, Y. M., *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983.
- *Sobre el Espíritu Santo*, Salamanca 2003.
- CONTRERAS, F., *El Espíritu Santo en el Apocalipsis*, Salamanca 1987.
- DE MARGERIE, B., *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975.

- DUNN, J. D. G., *Jesús y el Espíritu*, Salamanca 1981.
- DURRWELL, F. X., *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1986.
- *El Espíritu del Padre y del Hijo*, Madrid 1990.
- EVDOKIMOV, P., *L'Esprit dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969.
- FORTE, B., *Trinidad como historia*, Salamanca 1988.
- GARIJO-GUEMBE, M., *Bibliografía sobre la trinidad en la teología ortodoxa*, en «Estudios Trinitarios» 11 (1977) 369-441.
- GONZÁLEZ, C. I., *El Espíritu del Señor que da la vida. Teología del Espíritu Santo*, México 1997.
- *El Espíritu Santo en los Padres griegos*, México 1996.
- GRANADO, C., *El Espíritu Santo en la teología patristica*, Salamanca 1987.
- GROPPE, E., *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, Oxford 2004.
- GUERRA, M., *La Pneumatología en los Padres de la Iglesia*, Burgos 1983.
- HERON, A., *The Holy Spirit in the Bible, in the History of Christian Thought and in Recent Theology*, London 1983.
- HILBERATH, B. J., *Pneumatología*, Barcelona 1996.
- JUAN PABLO II, *Creo en el Espíritu Santo*, Madrid 1997.
- LAMBIASI, F., *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1987.
- MATEO-SECO, L. F., *Dios uno y trino*, Pamplona 1998.
- McINTYRE, J., *The Shape of Pneumatology*, Edinburgh 1997.
- MOLTMANN, J., *El Espíritu de la vida*, Salamanca 1998.
- MONDIN, B., *La Trinità, mistero d'Amore*, Bologna 1993.
- MORALES, J., *El Espíritu Santo «Creador»*, en «Scripta Theologica» 20 (1988) 627-641.
- MÜHLEN, H., *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca ²1998.
- *Espíritu, Carisma y liberación*, Salamanca ²1983.
- *Los dones del Espíritu hoy*, Salamanca 1987.
- NELLAS, P., *Le vivant divinisé*, Paris 1989.
- OCARIZ, F., *Hijos de Dios por el Espíritu Santo*, en «Scripta Theológica» 30 (1998) 479-503.
- PAVLIDOU, E., *Cristologia e pneumatologia: tra Occidente cattolico e Oriente ortodosso neo-greco*, Roma 1997.
- PEDRINI, A., *Bibliografia Tomista sulla Pneumatologia*, Libreria Editrice Vaticana 1994.
- PENNA, R., *Espíritu Santo*, en *Nuevo Diccionario de teología bíblica*, P. ROSANO et al. (dirs.), Madrid 1990, pp. 552-574.
- PERCHINUNNO, M., *La dimensione pneumatologica della vita cristiana nei manuali italiani di teologia morale (1970-1990)*, Roma 2000.
- PHILIPÓN, M., *La Santísima Trinidad y la Iglesia*, en *La Iglesia del Vaticano II*, Guillermo BARAÜNA (dir.), Barcelona 1966.

- PIKAZA, X., *Dios como Espíritu y Persona*, Salamanca 1989.
 — *Hijo eterno y Espíritu de Dios*, Salamanca 1987.
 RODRÍGUEZ, P. et al. (eds.), *El Espíritu Santo y la Iglesia. Actas del XIX Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1998.
 ROSATO, P. J., *Karl Barth's Theology of the Holy Spirit*, Tübingen 1976.
 SAYÉS, J. A., *La Trinidad misterio de salvación*, Madrid 2000.
 SCHÜTZ, C., *Introducción a la Pneumatología*, Salamanca 1991.
 SILANES, N., *La Iglesia de la Trinidad*, Salamanca 1983.
 — *Ven, Espíritu Santo*, Salamanca 1976.
 THOMPSON, J., *The Holy Spirit in the Theology of Karl Barth*, Allison Park (Pennsylvania) 1991.
 TIMIADIS, E., *La Pneumatología ortodoxa*, Bilbao 1978.
 VON BALTHASAR, H. U., *Teodramática*, II, IV, V, Madrid 1995, 1996, 1997.

3. OBRAS GENERALES

- CLÉMENT, O., *L'Église orthodoxe*, Paris 1965.
 EVDOKIMOV, P., *Ortodoxia*, Barcelona 1968.
 FELMY, K. C., *Teología ortodoxa actual*, Salamanca 2002.
 FORTE, B., *Teología de la Historia*, Salamanca 1995.
 GONZÁLEZ DE CARDÉDAL, O., *Jesús de Nazareth. Aproximación a la cristología*, Madrid 1993.
 — *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1997.
 ILLANES, J. L., SARANYANA, J. I., *Historia de la Teología*, Madrid ²1996.
 LOSSKY, V., *Teología mística de la Iglesia de oriente*, Barcelona 1982.
 MEYENDORFF, J., *Initiation a la théologie byzantine*, Paris 1975.
 MÜLLER, G. L., *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Barcelona 1998.
 NICOLAS, J.-H., *Synthèse dogmatique. Complément: de l'univers à la Trinité*, Paris 1993.
 PANNENBERG, W., *Teología sistemática*, II, Madrid 1996.
 SCHNEIDER, T. (dir.), *Manual de Teología dogmática*, Barcelona 1996.
 SCHULTZE, B., *Teología latina y teología oriental*, Barcelona 1961.
 STANILOAE, D., *Genio dell'ortodossia*, Milano 1986.
 VILANOVA, E., *Historia de la Teología cristiana*, III, Barcelona 1992.
 VON BALTHASAR, H. U., *Teología de la Historia*, Madrid 1992.

DIMENSIÓN PNEUMATOLÓGICA EN LOS MANUALES DE ESCATOLOGÍA

I. HACIA UN ENCUENTRO ENTRE LA PNEUMATOLOGÍA Y LA ESCATOLOGÍA

A. Rasgos principales de la renovación pneumatológica en el siglo XX

1. *Influjo de la renovación carismática*

La producción pneumatológica alcanzó un gran auge en las décadas posteriores al Concilio Vaticano II gracias a diversos factores. En primer lugar, en los años inmediatamente posteriores al Concilio, nació el movimiento católico de renovación carismática. Este movimiento, que comenzó en la Iglesia católica en EEUU en 1967, tuvo en su origen una estrecha relación con las iglesias pentecostales protestantes. Es considerado por numerosos autores como un temprano impulsor de la «conciencia pneumatológica» de la década de los 70. El movimiento carismático, cuyo punto de referencia es la primera comunidad cristiana —tan abundantemente inspirada por el Paráclito—, se puede caracterizar, según Mühlen (autor que ha seguido el movimiento desde sus primeros pasos), como un «experimentar la experiencia de la dependencia de Dios»¹. Su ámbito es principalmente laical y comunitario, se basa en una intensa vivencia de la fe (que se convierte luego en instrumento de evangelización)². Reafirma el papel central, interior, del Espíritu Santo en la actual construcción de la Iglesia, aunque sin llegar a defender que la unidad de las denominaciones cristianas deba realizarse ignorando sus divergentes posturas eclesiológicas³.

Es cierto, sin embargo, que el fuerte acento que este movimiento pone en la normatividad de la vivencia de la acción del Espíritu con-

lleva el riesgo de postergar las doctrinas o las estructuras institucionales. Como reconoce Mühlen en la segunda edición de su libro «Espíritu, Carisma, Liberación», existe la necesidad de una reflexión pausada acerca de la experiencia en el Espíritu Santo: «... un peligro mas extendido es el de sustituir la doctrina con la experiencia, abriendo de esta forma el camino a la herejía. Sobre todo no se ha reflexionado aun suficiente sobre la relación entre la experiencia de sí mismo y la experiencia del Espíritu...»⁴. En cualquier caso, la extensión del movimiento carismático en ámbitos católicos y no católicos ha prestado una contribución al fenómeno ecuménico: «uno de los frutos más importantes de la renovación carismática es su influjo sobre el movimiento ecuménico y la unidad de la Iglesia. La experiencia común del Espíritu crea un clima de comunicación»⁵. (En la actualidad, sin embargo, el tema más importante para el desarrollo de estos movimientos es el discernimiento de los espíritus en los distintos grupos y comunidades⁶, con el fin de armonizar carismas e instituciones eclesiales).

2. *Propuestas de teólogos no-católicos*

Junto al movimiento carismático, tuvo influjo, en la pneumatología católica postconciliar, cierta «ebullición pneumatológica» acontecida en el ámbito protestante, propiciada por las ideas de Barth, Tillich, y Moltmann (los dos primeros, fallecidos poco después del término del Concilio Vaticano II). Según Barth⁷, la persona del Espíritu Santo está unida al misterio de la revelación: es el «momento subjetivo»⁸ del acontecimiento de la revelación, y lo es en la medida en que es Dios y, en Dios, acto de donación de entrega y de comunión. Dios se revela en Cristo y los hombres entran en una unión ontológica con Cristo gracias a la fe que, cuando es auténtica, es obra del Espíritu Santo. (En términos del propio Barth, la «divina noética» —de una fe que opera el Espíritu en el hombre— conduce a una «divina óntica» —de comunión del individuo con Cristo—⁹). Desde la perspectiva de conjunción entre Dios-que-se-revela y el hombre-de-fe, Barth puede afirmar que *en* el Espíritu se identifican los acontecimientos objetivo y subjetivo de la revelación¹⁰. Barth resalta el aspecto de *donación*, de entrega por parte de Dios, que hace posible esta íntima comunión con el hombre. Dios se abre a las criaturas por la revelación, *en* el Espíritu Santo, y en el Espíritu Santo se hace posible la respuesta del hombre a esta comunicación.

En realidad, en razón del papel intratrinitario del Espíritu Santo como donación, Barth entiende la tercera Persona como fundante de la misma existencia de criaturas capaces de abrirse ante Dios y también de retornar a Él como hijos reconciliados: «es Dios Espíritu Santo el que hace posible la existencia de la criatura en cuanto tal, al anticipar y garantizar en aquel designio su reconciliación con Dios y su salvación por él en la unión del Padre con el Hijo; es Dios Espíritu Santo el que le permite la existencia, el que la lleva en su existir, al que ella está remitida en su existencia»¹¹.

Mientras para Barth la pneumatología se vincula estrechamente con la noción de revelación, en el pensamiento de Tillich la persona del Espíritu está unida al concepto de «vida»: «la afirmación de que Dios es Espíritu significa que la vida como espíritu es el símbolo universal de la vida divina»¹². Hay una relación entre Dios, en cuanto Espíritu, y el dinámico espíritu humano. El Espíritu Santo invita al espíritu creado a unirse a Él, para quedar de este modo transformado en un ser nuevo.

Por lo que se refiere a J. Moltmann¹³, su pensamiento ha encontrado cierto eco en la reflexión pneumatológica de las últimas décadas, a pesar de algunas deficiencias básicas. En su obra *Der Geist des Lebens* (München 1991)¹⁴, el teólogo protestante se inspira en la teología trinitaria oriental para dibujar su cuadro personal de la tercera Persona: «según la imagen de la palabra y de la espiración, el Hijo y el Espíritu proceden a la vez del Padre. No hay ninguna precedencia de uno respecto a otro»¹⁵. A pesar de la procedencia «paralela» y la función propia del Espíritu, su obra salvífica se entrelaza en la historia con la de Cristo: «la obra de Cristo no se realiza sin la obra del Espíritu, a la cual tiende, pero manteniendo que la obra del Espíritu puede distinguirse de la obra de Cristo y que no se agota en ella»¹⁶. Así, la pneumatología de Moltmann precede y acompaña a la cristología, hasta constituir una «cristología pneumatológica»¹⁷. (Además, la pneumatología de Moltmann quiere ser una teología «que surja de la experiencia de la vida»¹⁸; pretende describir la continuidad entre la experiencia de la vida y la experiencia del Espíritu. En esto se inspira en los carismáticos protestantes¹⁹).

No faltó tampoco el influjo por parte de los ortodoxos en la pneumatología católica de los años postconciliares. A ello contribuyó, en grado no desdeñable, el mayor deseo ecuménico en el ámbito católico, que llevó a los pensadores a prestar atención a las perspectivas orientales sobre el Espíritu Santo. Así pues, las numerosas obras sistemáticas sobre la Trinidad y sobre el Espíritu Santo publicadas por or-

todoxxos en esos años –con un subrayado especial en las funciones de santificación/divinización y de unificación que ostenta el Paráclito–, encontraron su camino en la reflexión de los cristianos de occidente. Los autores con mayor influencia en la teología católica en este sentido, fueron²⁰ B. Bobrinskoy²¹; O. Clément²², P. Evdokimov²³; J. Meyendorff²⁴; P. Nellas²⁵; D. Staniloae²⁶ y E. Timiadis²⁷.

3. *Propuestas en el ámbito católico*

En la misma teología católica, en tiempos postconciliares ha habido una reflexión seria y abundante sobre el Espíritu Santo por parte de importantes pensadores. Sobre algunos de ellos –Congar, von Balthasar, Hilberath, González de Cardedal, Schütz, Müller, Forte (autores que tienden puentes particularmente interesantes entre pneumatología y escatología)– tratamos detenidamente en los capítulos IV y V de la tesis. Pero particular mención merecen también otros autores que han aportado reflexiones valiosas a la teología contemporánea sobre el Espíritu Santo: A. Aranda²⁸, M. Arias Reyero²⁹, R. Cantalamessa³⁰, N. Ciola³¹, B. de Margerie³², L. F. Mateo-Seco³³, B. Mondin³⁴, H. Mühlen³⁵, K. Rahner, N. Silanes³⁶.

K. Rahner es relevante por dos motivos, ambos de carácter general. En primer lugar, reivindicó la fuerte re-trinitarización del tratado *De Deo*. En su momento, el teólogo alemán lanzaba esta llamada apremiante: «Los cristianos, a pesar de que hacen profesión de fe ortodoxa en la Trinidad, en la realización religiosa de su existencia son casi exclusivamente monoteístas. Podemos, por tanto, aventurar la conjetura de que si tuviéramos que eliminar un día la doctrina de la Trinidad por haber descubierto que era falsa, la mayor parte de la literatura religiosa quedaría inalterada»³⁷. Aunque la propuesta trinitológica del mismo Rahner estuvo algo lastrada por su excesiva dependencia de la filosofía heideggeriana, puede afirmarse que su llamada suscitó un amplio eco en el ámbito teológico católico. De modo parecido, su otra propuesta en trinitología, que él denomina el «axioma fundamental», suscitó una notable reacción. Al identificar la «Trinidad inmanente» (Dios en su misterio eterno) con la «Trinidad económica» (Dios en relación con el mundo)³⁸, formuló un principio que fue objeto de discusión, por sus posibles connotaciones hegelianas (la Trinidad se tiene que realizar en la historia), pero cuya idea nuclear –debidamente matizada– ha llegado a formar parte del moderno enfoque sobre Dios. Bien entendida, esta

idea consiste en que nuestro mejor conocimiento de la intimidad de Dios proviene de la contemplación de los *mirabilia* que Él ha ido obrando *en la historia*, especialmente con relación a la salvación de los hombres.

Otros dos autores católicos con un influjo no despreciable en la teología católica postconciliar sobre el Espíritu Santo son Mühlen y Congar. En cuanto a Mühlen –como hemos visto al inicio de esta sección– fue de los primeros teólogos católicos que intentaron caracterizar, valorar, e incorporar en su reflexión la experiencia en el Espíritu de los (entonces) nuevos movimientos carismáticos. Aunque en un principio sus escritos –marcados por un gran entusiasmo ante un fenómeno nuevo, que para él evocaba los primeros tiempos cristianos– contenían afirmaciones imprecisas³⁹, este autor fue con el tiempo –y las críticas recibidas– depurando sus conceptos y ofreciendo un cuadro más luminoso sobre el Espíritu Santo. Su pneumatología se centra en la categoría de relación⁴⁰, intentando recuperar toda la riqueza de esta categoría teológica. Entiende la función del Espíritu en la vida divina, pues, desde una perspectiva personalista: la Tercera Persona es el «nosotros» trinitario, o «lugar» en el que se encuentran el Padre y el Hijo. Partiendo de esta visión expone el papel del Paráclito en la economía salvífica como de *unificación*. Es «una persona en muchas personas», en Cristo y en los cristianos: principio de una solidaridad trascendente.

En cuanto a Congar reservamos, como ya dijimos, para un capítulo posterior el estudio detallado de su propuesta pneumatológica y de sus obras. Pero no está de más consignar aquí el hecho de que tanto católicos como no católicos consideran su «Creo en el Espíritu Santo» (1979-1980), –sensible a la tradición y a la aportación de la teología oriental– como una especie de *Summa pneumatológica*⁴¹. Esta gran obra, junto con otras menores posteriores⁴², hacen de este autor un punto obligado de referencia para la reflexión pneumatológica en los tiempos modernos.

En cuanto al Magisterio eclesial reciente refleja claramente el interés renovado por la Tercera Persona. En el año 1981 se celebró, contemporáneamente en Roma y en Constantinopla, el XVI centenario del I Concilio de Constantinopla: con este motivo Juan Pablo II escribió una Carta al Episcopado católico⁴³ animando a ahondar en la doctrina sobre el Paráclito, con la seguridad de que tal profundización ayudaría en el acercamiento a las iglesias orientales. En esta línea, en 1986, el mismo Juan Pablo II publicó su Encíclica *Dominum et Vivificantem* sobre el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y del

mundo, documento que puede considerarse una exposición resumida del pensamiento católico renovado sobre el Paráclito. Además, en el período comprendido entre 1989 y 1991, Juan Pablo II dedicó su «Catequesis sobre el Credo» a la Persona y Misión del Espíritu Santo centrándose en la Revelación del Espíritu Santo, la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia y el Espíritu Santo y la vida del alma⁴⁴. El «Catecismo de la Iglesia católica», promulgado por Juan Pablo II en 1992, consideró ampliamente a la Tercera Persona y su acción, tanto en la profesión de la fe, como en la celebración de la liturgia y en la vocación del hombre como vida en el Espíritu⁴⁵. En el 1998, año dedicado al Espíritu Santo en el trienio de preparación para el Jubileo del año 2000, el Comité Preparatorio publicó un libro que daba –de modo divulgativo, pero a la vez profundo– una visión de conjunto de los alcances de la pneumatología⁴⁶.

* * *

En este apartado hemos expuesto brevemente los factores más importantes en la «renovación pneumatología» de los últimos años. Resumiendo nuestra exposición los elementos más significativos serían:

- Los movimientos de renovación carismática contribuyeron a un mayor aprecio de la acción del Espíritu Santo en la vida de los cristianos en el actual momento histórico;
- Incidieron en la pneumatología católica ideas provenientes del mundo protestante: la propuesta barthiana, que pone al Espíritu Santo en estrecha relación con el acontecimiento de la revelación, y la de Tillich, que relaciona el Espíritu con la historia del hombre como ser espiritual; también la de Moltmann, propugnando una cristología pneumática. Asimismo, influyeron perspectivas ortodoxas, con un subrayado en la función transfiguradora del Espíritu en la historia.
- En el ámbito católico Rahner recordó la necesidad de pensar la teología en clave decididamente trinitaria, Mühlen abogó por un empleo renovado de las categorías relacionales y personales, y Congar elaboró una consistente teología del Espíritu Santo.

Cabe hablar, pues, de una pneumatología renovada en los tiempos actuales. La aguda conciencia de la presencia y acción de la Tercera Persona en el misterio de Dios y en la historia de salvación ha llevado incluso a un autor a decir que «la pneumatología no es solo un tratado dogmático frente a otros, la dimensión pneumatológica recorre toda la teología»⁴⁷.

B. Rasgos principales de la renovación escatológica en el siglo XX

1. *Algunos temas principales*

a) *Escatología general.*

En cuanto a la escatología posterior al Vaticano II, podemos resaltar en primer lugar dos cuestiones de *escatología general* que ocuparon a los teólogos: por una parte, con la pretensión de desarrollar un aspecto señalado por el magisterio conciliar, una abundante reflexión sobre el *éschaton* como *consumación cristológica-eclesiológica*. Por otra parte, en diálogo con corrientes presentes en la cultura contemporánea (concretamente, cuestiones planteadas por las ciencias de la naturaleza o de las doctrinas marxistas), *la reflexión sobre las relaciones entre la historia actual y el eón futuro*. Veamos estos dos puntos con más detenimiento.

(1) *La perspectiva cristocéntrica y eclesiológica* se hace bastante general en los tratados de escatología publicados después del concilio Vaticano II. En esencia, los autores procuraron cifrar en la persona e historia de Jesucristo la fuente primordial de las realidades escatológicas. Cristo, ya decía von Balthasar, es el *éschaton* en persona, el *éschatos*, y el misterio de renovación radical brilla en toda su biografía, incluso en su aparente fracaso en la cruz y en su muerte (y por supuesto, en su resurrección y su ascensión)⁴⁸. Los hechos de la vida terrena del Señor incoan un misterio «pascual»: misterio de «morir a uno mismo» (por la oblación en la cruz, y —en un sentido— por la encarnación) junto con un resurgir para ser glorificado (en la resurrección y la ascensión). Este dinamismo pascual se irradia desde la persona de Jesús al resto de la humanidad que vive en la historia. Se forma así un «cuerpo» sobrenatural (cfr. Ef 4, 13) que, bajo el impulso del Espíritu, goza de un desarrollo progresivo hasta constituir, en el último día, el completo Cristo Total: la Cabeza glorificada junto con sus miembros resucitados. La cristología y la eclesiológica se fusionan de este modo con la escatología; y ésta se muestra claramente como culminación de los misterios de Cristo y de la Iglesia (tal y como ya insinuaban los documentos del Vaticano II)⁴⁹.

(2) Por lo que se refiere a la meditación sobre *las relaciones entre la consumación final y la historia actual*, cabe señalar en primer lugar el carácter marcadamente interdisciplinar de esta reflexión: consecuencia, como ya dijimos, del diálogo que los teólogos emprendieron con corrientes de pensamiento de la cultura moderna. «La concepción evolutiva del mundo, y las doctrinas marxistas con las implicaciones

filosóficas-históricas, antropológicas e ideológicas que conllevan»⁵⁰, obligaron a los pensadores a introducir consideraciones nuevas en sus escritos acerca del *telos* de la historia humana. Al hacerlo, subrayaron dos aspectos singulares. El primero de ellos fue: *el carácter trascendente de la consumación esperada por los cristianos*. Mientras que las escatologías seculares prescindían de la idea de un futuro dependiente de Dios, «cayendo en una concepción intramundana como realidad disponible, natural, histórica»⁵¹, los escatólogos cristianos respondían subrayando el carácter gratuito de la intervención final divina. Frente a la idea de una meta humana lograda exclusivamente «desde abajo», fruto de una evolución o del empleo de las fuerzas humanas, los teólogos destacaron los fundamentos *teo-lógicos* del mundo: su origen en un Dios Creador (que crea el mundo de la nada, de modo que la existencia del mundo no proviene del «no-ser todavía», sino de la acción libre de Dios), y su consumación por parte de Dios Re-creador (que del mismo modo que creó gratuitamente el ser, lo renovará gratuitamente).

El segundo aspecto fueron *las relaciones entre el Reino escatológico y el progreso mundano*. Este tema, inseparable de la cuestión trascendencia-inmanencia del *éschaton*, ya había sido abordado escuetamente por el Concilio, como hemos señalado, especialmente en *Gaudium et Spes*. En esencia, la literatura teológica de los años sucesivos abundó en el tema de la *imbricación* (que no identificación) de la escatología con la tarea de transformar el mundo actual. Este enfoque fue alentado no sólo por el diálogo con el proyecto utópico marxista, sino también por las aportaciones de estudiosos de la Escritura, que alcanzaron en ese momento una intelección más exacta de los géneros profético y apocalíptico⁵². Los autores veían entre estos dos géneros una importante diferencia: la profecía bíblica sería expresión del *presente* en cuanto *proyectado* por Dios hacia su verdadero futuro (a la vez que *condicionado* por la correspondencia actual de los hombres). La apocalíptica, en cambio, ofrecería un cuadro centrado en la *segura intervención de Dios en el futuro*, por encima de toda posibilidad humana. Según esta segunda manera de hablar, «la revelación definitiva no habría llegado todavía»⁵³. Así, puede decirse que la dimensión profética destacada por los biblistas sirvió para apoyar la tesis de la *relevancia* —de cara al Reino— de las decisiones y acciones realizadas en el tiempo presente, mientras que la dimensión apocalíptica sirvió como complemento, impidiendo caer en una escatología totalmente «desde abajo», polarizada por completo en torno al *presente*.

Quedó claro que, para llegar al final, hacían falta tanto la actuación del Señor como la colaboración histórica de los hombres. Así, la doctrina escatológica cristiana se configuró no como una enseñanza puramente sobre acontecimientos futuros, sino también como un reclamo vivo a los hombres del tiempo presente: prolongación de la fuerza transformante que emana continuamente Cristo resucitado⁵⁴.

b) *Temas de escatología individual/intermedia*

Una vez resumidos los rasgos característicos de la escatología final que fue desarrollada después del Concilio, pasamos a examinar los temas de escatología individual o intermedia abordados por los teólogos en este mismo periodo. Podemos sintetizarlos en dos puntos: (1) *reflexiones en torno a la muerte* (que algunos entienden como momento de máxima realización de la persona) y (2) *el debate en torno a la «escatología intermedia»*. Veamos estos dos puntos.

(1) Con relación al tema de la *muerte*, se aprecia en bastantes autores un interés por dialogar con la filosofía existencialista, especialmente con la de Heidegger. Como observa un estudioso, «la nueva reflexión sobre la muerte ha estado provocada en gran parte por varios filones de la cultura contemporánea que han puesto de relieve toda una dimensión de *personalización* del hombre a través de la libertad, puesta en jaque por la posición-límite de la muerte»⁵⁵. Las propuestas resultantes forman un gran abanico; algunos, siguiendo una idea de K. Rahner⁵⁶, llegan a ver la muerte bajo una luz sumamente positiva, como momento de máxima personalización del individuo, evento que se hace posible el acto de total autoentrega a Dios. (Visión, podemos añadir, un tanto ingenua, porque olvida otro dato revelado: que la muerte tal y como acontece en la historia es *consecuencia del pecado*). Otros autores se sitúan en el extremo opuesto, pensando pesimistamente la muerte como fuerza capaz de aniquilar al hombre (ya que éste, según ellos, nunca puede existir sin cuerpo). Todavía otros buscan posiciones de mayor equilibrio. Reconocen, por una parte, que la muerte sí posee un lado oscuro y negativo, porque representa *el naufragio ontológico del ser compuesto que se llama hombre*. No es deseable en sí misma –como afirmaban los platónicos–, como si fuera una «liberación» gozosa del alma, porque el hombre es esencialmente un espíritu *encarnado*. Por otra parte, sostienen que la muerte también tiene su lado luminoso, siempre cuando es contemplada *en conexión con Cristo*. La muerte de un discípulo del Señor puede ser entendida efectivamente como un acto de suprema entrega a la voluntad del Padre, en tanto en cuanto que el sujeto se

identifica con los sentimientos del Hijo en la Cruz (si así lo hace, puede afrontar la muerte con la seguridad de alcanzar la resurrección futura).

Podemos añadir que tal «positivización» de la muerte se debe en parte a la incorporación de perspectivas holistas sobre el hombre, derivadas de diversos ámbitos: en primer lugar, del personalismo (especialmente en el ámbito francés), con aportaciones de autores como Levinas o Marcel, quienes elaboran una metafísica de la corporalidad humana. En segundo lugar, de la exégesis bíblica, que redescubrió en los textos escriturísticos la primacía de la resurrección de la carne en la escatología judeocristiana y la importancia de la categoría de Vida⁵⁷. En consecuencia, la corporeidad humana fue valorada como parte esencial de la personalidad humana, dimensión de la imagen de Dios que es el hombre *completo*. El problema metafísico que representa la disociación provocada por la muerte no puede ser respondido con el simple postulado de la pervivencia feliz del alma desencarnada, sino que ha de ser solventada con la fe en la resurrección de la carne en el último día.

(2) Respecto *al debate en torno a la escatología intermedia* durante este periodo, podemos afirmar que ha sido intenso y en ocasiones virulento; y ha sido, posiblemente, un factor que ha impedido durante un tiempo centrarse en otros temas importantes de la escatología: en definitiva, una «distracción teológica»⁵⁸. Algunos pensadores católicos, haciendo eco de ideas nacidas en el mundo protestante, propusieron la idea de la «resurrección-en-la-muerte», es decir, el salto instantáneo del individuo que fenece al Día del Juicio y de la Resurrección. Esta tesis traía numerosas y profundas consecuencias para el resto de la escatológica: consideraba superfluas las nociones de un alma separada y de un «tiempo intermedio»; ponía en duda las doctrinas de purificación postmortal y la utilidad de las oraciones de los vivos por los difuntos; y dejaba sentir su influencia en el modo de rezar de pastores y fieles. Finalmente, en 1979 terció la Congregación para la doctrina de la Fe, con el documento ya mencionado, *«Recentiores episcoporum synodi»*: aun reconociendo las limitaciones del lenguaje humano para hablar de la ultratumba, defendió el término tradicional de «alma» como expresión correcta de la creencia cristiana acerca de la situación postmortal del hombre, y defendió también la idea de cierto «intervalo» (desde luego, no medible según nuestros relojes o calendarios) entre el momento de morir y el día de resucitar. Recomendó a teólogos y pastores exponer la doctrina católica de forma compatible con los puntos inamovibles de la fe escatológica cristiana.

2. *Algunos autores significativos de la escatología postconciliar*

Tras señalar los *temas* tratados con mayor intensidad en estos años, vale la pena citar a algunos *autores* que han tenido mayor protagonismo a la hora de determinar los enfoques y los contenidos de la escatología. No pretendemos aquí ser exhaustivos –tratamos de otros autores importantes en los capítulos II y III de la tesis–, pero sí lo suficientemente ilustrativos como para iluminar la amplia gama de posturas e intereses de los escatólogos en las últimas décadas.

Es interesante notar que han tenido especial resonancia las aportaciones de algunos pensadores del ámbito hispánico; concretamente, C. Pozo y J. L. Ruiz de la Peña, cuyas obras han sido traducidas a varios idiomas europeos (y cuyas ideas analizamos detenidamente en los capítulos II y III de la tesis). En el ámbito alemán destacan –por diversos motivos que enseguida trataremos– los católicos J. B. Metz y J. Ratzinger, y los protestantes W. Pannenberg y J. Moltmann.

La aportación de Metz se sitúa en la temática ya referida arriba de la conexión entre la escatología cristiana y la tarea humana de transformar el mundo. Para este autor, la reflexión desemboca en la propuesta de una «teología política»⁵⁹. El pensamiento de Metz parte de la constatación de que el desarrollo del mundo proporciona al hombre moderno instrumentos para afrontar muchos problemas sin acudir a planteamientos religiosos. Hay, pues, una urgente necesidad de defender la relevancia del Evangelio para cualquier momento histórico. En el caso del mundo contemporáneo, podemos observar la persistencia de injusticias y desigualdades sociales, a pesar del incremento de bienes materiales. Aquí, sostiene Metz, la fe y la teología han de aportar su luz. Concretamente, pueden ejercer una función de *crítica* de las situaciones que contradicen el mensaje evangélico. Aun consciente de la provisionalidad de las construcciones humanas con respecto al Reino escatológico, el cristiano debe emprender la tarea de transformar, en la medida de sus fuerzas, las condiciones de la sociedad actual, particularmente a través de actuaciones políticas⁶⁰. (En continuidad con la teología política de Metz surgiría en Latinoamérica, a partir de los años setenta, la llamada «teología de la liberación». Este movimiento, si bien nutrido por ideas originadas en el ámbito alemán, se centrará en los retos propios del continente latinoamericano, y provocará un intenso debate sobre el papel de los cristianos en la historia).

A diferencia de Metz, el pensamiento de J. Ratzinger⁶¹ se centra en otro punto debatido de la escatología contemporánea: la cuestión del

estado intermedio (o, en palabras de C. Pozo, el esquema «bifásico» de la escatología). Después de una primera toma de postura en su «Introducción al cristianismo»⁶², Ratzinger matiza y perfila su pensamiento progresivamente, hasta plasmarlo de forma bastante acabada en su manual de Escatología⁶³. Es reconocido entonces como uno de los defensores mas solventes de la noción cristiana del alma (no idéntica a la noción platónica), entendida como elemento que pervive después de la muerte del individuo y actúa como principio de identidad entre la persona mortal y la persona que resucita en el último día. Puede resumirse así la tesis de Ratzinger: el único modo de *garantizar* que el sujeto de resurrección final será *el mismo individuo* que vivió vida mortal en la tierra, es postular que el núcleo espiritual de la persona (llámese alma) es capaz de perdurar en estado «incompleto» después de la muerte, aguardando el día de la resurrección de la carne. Los argumentos de Ratzinger, bien fundamentados en los datos escriturísticos y en la tradición, han ejercido una notable influencia en la escatología intermedia, tanto dentro como fuera del mundo alemán.

Por lo que se refiere al ámbito protestante, han tenido un peso particular las ideas de W. Pannenberg y J. Moltmann. Las reflexiones de Pannenberg se centran en la *dimensión histórica* de la economía divina. Pannenberg se fija en la presencia de una *promesa de revelación completa* y un contenido *aun no realizado* en el Evangelio. Aguardamos todavía, afirma este teólogo, un total desvelamiento por parte de Dios. Es cierto que, a lo largo de la historia, Dios ha ido revelándose de diversas maneras. (Pannenberg entiende que la «revelación» no acontece principalmente a través de palabras o teofanías —es decir, del desvelamiento inmediato del propio ser divino—, sino que se realiza de forma indirecta, en y a través de acontecimientos históricos bajo la dirección de Dios⁶⁴.) Sucesivos acontecimientos *orientan* radicalmente la historia humana hacia su *telos* (y en este sentido la historia tiene un carácter «escatológico»). Imprimen un rumbo irrevocable a la marcha del mundo, conduciéndolo hacia el acometimiento último y más importante, el Día de la plena revelación. Esta revelación final será el apto colofón de la historia, al ser desvelamiento del *sentido total* de ésta⁶⁵.

De modo especial, los eventos de la muerte y resurrección de Cristo ostentan para nuestro autor este carácter «escatológico» (en sentido de «director»), porque inician y manifiestan el destino hacia el cual se dirige la creación. Mas aun, afirma Pannenberg, con su resurrección Cristo ya ha alcanzado en persona el fin de la historia, si bien para los demás hombres este fin no haya llegado aún.

La religión cristiana aparece así como un misterio «proléptico», portadora de *promesas* y de *cumplimientos*. Y por ello, según Pannenberg, la tensión escatológica debe quedar patente en toda la teología, y ésta a su vez debe aspirar a ser por entero «escatológica».

Moltmann, como hemos comentado, es uno de los autores protestantes más citados en estudios de escatología, en parte por haber planteado, contemporáneamente con el Concilio Vaticano II, un proyecto teológico con nombre feliz: «Teología de la esperanza»⁶⁶. Su pretensión es reconectar la escatología con la esperanza, dado que el *éschaton* engloba todo lo esperado por el hombre. El *éschaton* no es sólo el objeto de una mirada ociosa o curiosa (*futurum*), sino que es la respuestas a nuestras más profundas expectativas (*adventus*)⁶⁷.

Este autor elabora una escatología de cuño muy personal, centrada en la resurrección de Cristo. El misterio de resurrección, afirma, impregna todo el hecho cristiano en la historia y le otorga un sabor escatológico (es decir, una promesa divina de transformación). Pero a su vez, la resurrección llama al misterio de la cruz, que para Moltmann significa la asunción del sufrimiento y de la muerte en la misma vida interior de Dios. No se trata simplemente de una experiencia por parte de la naturaleza humana de Jesús, sino de la asunción del abismo del dolor y de la muerte en el abismo de Dios. (Como se puede ver, esta especie singular de la *theologia crucis* –Dios crucificado y resucitado, olvidando los matices de la *communicatio idiomatum*– es una pieza clave en la escatología de Moltmann. Dista de la concepción católica de la cruz y se acerca mucho a las posiciones hegelianas). Basándose en la mutua imbricación de estos dos acontecimientos de la vida de Cristo –su muerte y su resurrección–, un cristiano puede cultivar la esperanza en su corazón, a pesar de las vicisitudes del tiempo presente. Puede estar seguro de alcanzar, como Jesús, la Vida eterna; porque en la cruz se reveló hasta qué punto nuestro sufrimiento y nuestra muerte están integrados en la vida de Dios⁶⁸.

* * *

Los rasgos que acabamos de resumir determinan el perfil de la escatología en la época postconciliar. Recapitulando, podemos afirmar que se deben, en parte, al diálogo con instancias extrateológicas –como las filosofías existencialista, personalista y marxista–, y con los modernos planteamientos de las ciencias empíricas. Todo ello ha obligado a esta disciplina a profundizar más en áreas concretas como por ejemplo la relación entre esperanza cristiana y utopías terrenas; la

trascendencia del Reino de Dios y el compromiso cristiano con el mundo; el carácter holista de la persona humana; etc.

El espíritu dialogal de la escatología de estas últimas décadas se puede notar también en su pretensión de ser una disciplina capaz de incidir en las actitudes y el comportamiento de los cristianos. Posee una fuerte conciencia, después de tantos siglos, de que el mensaje cristiano es capaz de alimentar la esperanza. Y una ojeada a la literatura religiosa de nuestros tiempos permite comprobar que, efectivamente, la renovación escatológica ha contribuido a la revalorización de la virtud teologal de la esperanza⁶⁹.

C. Hacia un encuentro entre la Pneumatología y la Escatología

Nuestro bosquejo de las líneas de desarrollo tanto de la pneumatología contemporánea como de la escatología permite apreciar cierto «movimiento convergente». Como ya hemos señalado, a partir del Vaticano II la pneumatología adquiere un gran impulso, y la perspectiva pneumatológica empieza a estar más presente en todas las áreas de teología. El Espíritu Santo ha adquirido ya un protagonismo central en los tratados de la Revelación, de Cristología, de Gracia, y de Eclesiología...

Por otra parte, la escatología, en la medida en que ha ido incorporando la perspectiva relacional/personalista, ha adquirido una dimensión trinitaria mayor. El *éschaton* comienza a pensarse en categorías como «la participación de las criaturas en la Vida del Señor», «encuentro con Cristo», «misterio final de *koinonía*»... Ineludiblemente, la mirada del escatólogo gravita más y más hacia la Tercera Persona, artífice de la Comunión y la Vida. Así que son cada vez más los autores que argumentan la conveniencia de subrayar el protagonismo del Espíritu Santo en las realidades últimas⁷⁰.

En la teología positiva también, las investigaciones de biblistas y patrólogos de las últimas décadas han apuntado en la misma dirección básica. Los estudios exegeticos⁷¹ muestran una estrecha conexión entre el Espíritu Santo, el misterio pascual, el misterio de la vida nueva en Cristo, y el misterio de la vida eterna. (El Espíritu Santo, presente en el hombre especialmente a partir del bautismo, inserta al individuo en la vida del Resucitado, y completará este trabajo en el último día. Así, su presencia en la historia es prenda y primicia de un mundo nuevo). En la misma línea, los estudios patrísticos⁷² subrayan la fe de las primeras generaciones cristianas en la acción del Espíritu

Santo en los misterios de creación y de re-creación, especialmente su inhabitación en el interior del hombre después del bautismo para divinizarlo y prepararlo para la resurrección. Esta firme fe en la «función escatológica» del Paráclito ha quedado plasmada de modo elocuente en muchos símbolos de los primeros siglos⁷³, que profesan la fe/esperanza en el Espíritu Santo como Señor y Dador de Vida.

Cabe preguntarse ahora –a la vista del desarrollo de la pneumatología y de la escatología, y del reclamo de tantas instancias por una mayor conexión entre las dos disciplinas–, si efectivamente se ha logrado una tal conexión en los tratados sistemáticos de escatología. ¿Se han incorporado las perspectivas pneumatológicas de Biblia y de la tradición? ¿El cristocentrismo sistemático ha quedado completado o complementado por el «pneumatomorfismo»? ¿O seguimos todavía en la «Edad del Hijo» en la Escatología?

II. *SPIRITUS IN NOVISSIMIS-NOVISSIMA IN SPIRITU*

A. El «Reencuentro» efectivo entre la escatología y la pneumatología

El examen detenido de manuales y tratados modernos de escatología, pneumatología y trinitología (realizado en cuatro capítulos de la tesis doctoral) nos permite confirmar la existencia de lo que hemos denominado más arriba como un «movimiento de encuentro» entre escatología y pneumatología. En efecto, nuestro examen –primero, de la «dimensión pneumatológica» de tratados recientes de escatología; y luego, de la «dimensión escatológica» de modernos tratados de pneumatología (o trinitología)– nos lleva a afirmar que dos sectores teológicos –sobre los novísimos y sobre el Espíritu Santo–, largo tiempo separados en la reflexión sistemática, vuelven a tener intensos puntos de contacto. Puede decirse que, hoy en día, los teólogos no conciben el misterio de consumación final del hombre y del mundo sin incluir la acción del Paráclito; y tampoco piensan el misterio de la Tercera Persona puramente en términos de vida intratrinitaria: consideran también la acción pneumatológica *ad extra*, que transfigura la creación.

Esta primera conclusión, si bien un tanto general y obvia, no deja de ser significativa. Es indicadora de la reunificación que viene experimentando la totalidad de la teología dogmática en tiempos recientes, la superación de las divisiones rígidas y un tanto artificiales de an-

taño. Tal fenómeno de «reintegración» se debe a factores muy diversos. A nivel de la dogmática en general, estos factores han sido:

- la renovación, en el siglo XX, de los estudios bíblicos y patrísticos, que permitieron recuperar el carácter unitario del mensaje evangélico originario;
- diferentes propuestas teológicas que apuntaban, todas ellas, a maneras «transversales» de contemplar los misterios de fe por ej. el «principio cristocéntrico» como hilo conductor de los demás misterios (Rahner, Daniélou, etc.); la «comunidad transpersonal» como dimensión omnipresente en los misterios (de Lubac) o el *drama salutis* como telón de fondo de la visión cristiana de la realidad (von Balthasar).

Con respecto al tratado escatológico en concreto, la re-conexión con otros sectores de la dogmática se debe además a:

- el debate en torno al escatologismo consecuente, que –por encima de las luces y sombras– llevó al reconocimiento unánime por protestantes y católicos de la presencia de una fuerte «carga escatológica» en toda la predicación del Señor;
- la revalorización –gracias en parte al movimiento litúrgico– del *misterio pascual*, como punto de referencia de los demás misterios de la fe cristiana;
- finalmente, la creciente toma de conciencia de la *dimensión trinitaria* inherente a todos los misterios cristianos (que implica la adopción de perspectivas cristocéntricas y pneumatológicas).

Estos y otros factores han llegado a influir hondamente el planteamiento sobre los novísimos. Sobre todo, han conducido a una más decidida inclusión de la dimensión trinitaria en los misterios finales (parusía, resurrección, vida eterna, etc.), así como a una «ampliación» del tratado pneumatológico, más allá de los misterios de la Iglesia y de la gracia, hasta la escatología. Se ha producido, de esta forma, un «reencuentro» entre la escatología y la pneumatología, recuperándose una visión que los antiguos cristianos ya mantenían, al profesar su *esperanza* de la resurrección y la vida eterna en la *sección tercera* (*pneumatológica*) del Credo.

En los capítulos II a V de la tesis hemos examinado detenidamente los derroteros concretos –cristológico, antropológico, cósmico, etc.– por los que ha discurrido este «reencuentro» entre la escatología y la pneumatología. Por encima de la rica diversidad de caminos, es posible destacar un principio o tesis común, que puede expresarse de la siguiente manera: «el Espíritu de consumación es el Espíritu de la Trinidad». En otras palabras: el aspecto consumidor y vivificador de

la tercera Persona no puede considerarse separadamente de su aspecto unificador y vinculador en el interior trinitario. O para decirlo todavía de otra forma: El Espíritu preexistente a la historia es el Espíritu que cierra la historia.

El principio que acabamos de enunciar evoca la tesis rahneriana, anteriormente citada: «La Trinidad económica = La Trinidad inmanente». Ciertamente, esta ecuación rahneriana encierra no sólo una intuición válida sino también riesgos teológicos. Entendida mal o exageradamente –en sentido hegeliano, por ejemplo– lleva a la idea de una Trinidad que no es plenamente tal hasta que no haya llegado a realizarse *ad extra*, entablando relaciones con lo no-divino. Bien entendida, sin embargo, la ecuación es una válida declaración de principios para la reflexión teológica. Quiere decir, por una parte, que el conocimiento profundo de las Tres Personas divinas sólo nos adviene de la *historia real* de salvación, es decir, de las acciones y palabras con que las personas divinas han ido interviniendo en el mundo. También significa –y es éste el aspecto de mayor importancia para la escatología– que sólo es posible entender a fondo y cabalmente la función consumadora del Espíritu Santo respecto a las criaturas, si se hace referencia a su papel originario y primordial en el seno de la eterna Trinidad. La acción con que llega finalmente a transfigurar a la creación guarda relación intrínseca con la función eterna de relacionar Padre e Hijo; o dicho de otra manera: la acción pneumatológica escatológica es una cierta prolongación de la acción pneumatológica intratrinitaria. Sería una superficialidad, por tanto, hablar de misterios como la resurrección, la *palingenesia*, o la vida eterna, sin mencionar la *inmersión pneumatológica* de las criaturas en el *reflujo eterno* de entrega y comunión entre el Padre y el Hijo.

Tenemos, de nuevo, una conclusión de tipo general y un tanto obvia, pero que no deja de tener su importancia. En efecto, el «principio de inseparabilidad» de las dimensiones intratrinitarias y extratrinitarias del Espíritu, comúnmente reconocido por los autores estudiados, actúa como la clave para la profundización teológica en el papel escatológico del Paráclito. Tal «principio» implica una manera más profunda y precisa, si bien más trabajosa, de pensar el *éschaton*. En el fondo, significa la adopción de la *perspectiva personalista y relacional*, que contempla el engarce entre Personas divinas y personas humanas como el *telos* de la historia: un misterio interpersonal final, cuya estructura es cierta extensión de las relaciones eternas entre Padre, Hijo y Espíritu Santo. Misterio articulado, del «Emmanuel», Dios-con-nosotros (o también, nosotros-con-Dios; o incluso más

exactamente, La Trinidad-con-nosotros y nosotros-con-la Trinidad). Como enseguida tendremos ocasión de recordar, todas las propuestas parciales que hemos bosquejado tienen en el corazón de su reflexión, cierta «trinitarización» del concepto del *éschaton*.

B. Dimensión pneumatológica de la escatología: perspectivas concretas

Después de lo dicho anteriormente, podemos ahora repasar en una segunda mirada las diversas maneras de unir escatología y pneumatología. Representan diferentes formas de entender el *éschaton*. ¿En qué consistirá la acción de «plenificar» o «consumar», que Dios ejercerá sobre la creación al final de la historia? A esta pregunta los teólogos dan respuestas variadas, inspirándose en un aspecto u otro de la rica revelación bíblica sobre el fin de los tiempos.

Por un lado, la noción paulina de resucitar «en» y «con» Cristo (cfr. 1 Co 15; Ef 1, 23; 4, 13; Col 2, 10), junto con comparaciones joánicas como la de la vid y los sarmientos (cfr. Jn 15, 5), nutre una corriente –Bordoni, Ciola– que concibe al Espíritu Vivificador como fluyendo del Hijo Encarnado, Muerto y Resucitado, hacia los hombres, como una savia que fluye de la Cabeza a los miembros. Desde este punto de vista, la Tercera Persona es el portador de Vida divina que se difunde a la humanidad hasta lograr su transformación cristológica.

Por otro lado, la idea paulina de Cristo como «nuevo Adán» (cfr. Rm 5-6), da lugar a una corriente «antropológica» –Hilberath, González de Cardedal–, que ve al Espíritu como colmando la virtualidad de la criatura humana para el diálogo y la comunión íntima. Desde esta perspectiva, el Espíritu Santo actúa como agente de apertura personal, que permite una más honda comunión con otras personas, tanto divinas como humanas.

Por otra parte, expresiones paulinas como «Dios, todo en todos» (1 Co 15, 28) o pasajes referentes a renovación en el Espíritu (cfr. Rm 8, 14-17) inspiran una corriente «pascual-cósmica» –Ruiz de la Peña, Schütz– que concibe el paso de todo lo creado al estado glorioso como obra, no sólo del *Logos*, sino también del *Pneuma*. Desde este punto de vista, el Espíritu es «co-recreador» con el Verbo; es decir, responsable del tránsito de todo lo creado, de su estado actual imperfecto, a un estado cabal y definitivo.

Finalmente, la idea de salvación como música de fondo de la presentación bíblica de la historia engendra una corriente «narrativa»,

que contempla cómo el Espíritu protagoniza un drama consistente en el diálogo entre la libertad divina y la libertad creatural. Desde esta perspectiva, la Tercera Persona es el punto viviente de engarce entre las libertades finitas y la Libertad Infinita.

Todas estas corrientes son diferentes entre sí, y cada una tiene sus matices y acentos propios, así como ventajas y desventajas propias (como hemos tenido ocasión de comentar, en las secciones valorativas de los capítulos II-V de la tesis). Pero ninguna de estas propuestas de inclusión de la dimensión pneumatológica en la escatología aparece como una construcción arbitraria, resultado de una elucubración carente de fundamento escriturístico y tradicional. Ocurre más bien lo contrario: cada una de las propuestas posee solvencia teológica, y ninguna puede ser menospreciada.

Cabe preguntarse, ahora, si no sería posible llegar a una síntesis, que unifique los diferentes enfoques que hemos visto hasta ahora; es decir, elevarse por encima de propuestas parciales, para trazar las líneas de una reflexión teológica básica, acerca de la dimensión pneumatológica de la escatología. ¿Es factible tal empresa teológica? ¿Existe realmente una realidad de fondo, que permite alcanzar una visión unitaria? En el breve ensayo que sigue intentamos esbozar, al menos, una posible teología de la dimensión pneumatológica del *éschaton*⁷⁴.

C. Ensayo teológico: hacia una reflexión unitaria sobre la dimensión pneumatológica de la escatología

Partimos de una opción básica: la de adoptar una perspectiva decididamente personalista y relacional en nuestra reflexión. (En esto no hacemos sino seguir a la mayoría de los escatólogos que hemos estudiado, así como a Juan Pablo II en su recomendación durante el discurso del 21.VII.1999⁷⁵). Queremos con esto decir que una escatología auténticamente cristiana deberá elaborarse refiriéndose, no sólo a un «Dios (Uno) Consumador», sino al Padre, Hijo y Espíritu Santo, en su unidad y distinción personal. Desde tal perspectiva, el *telos* del proyecto de Dios (o de la historia salvífica) puede ser expresado como el *Reino o familia de Dios*, si entendemos por ello *la unión articulada, definitiva, entre las Personas divinas y las personas creadas*: o, en palabras del Sínodo de los Obispos de 1985 –aplicadas a Iglesia actual, pero válidas también para la Iglesia escatológica–: *mysterium communionis hominum cum Deo et inter se, per Christum in Spiritu Sancto*. El *éschaton*, en su íntima esencia, no es más que esto: *el miste-*

rio supremo de relación entre Dios Trino y los hombres. O, si se quiere, inserción sobrenatural de las criaturas en el misterio divino, que es una «unidad en la distinción». Las propuestas de los autores que hemos analizado –por ejemplo, resurrección con Cristo gracias a su Espíritu (Pozo, Bordoni, Ciola); paso pneumatológico a la gloria del Señor Pascual (Ruiz de la Peña, Rico Pavés); etc.– no son más que variantes más concretas de este tema básico, de un Dios Trino en Personas que pretende meternos en su vida interior.

Una vez tomada esta opción básica –de «trinitizar» formalmente la reflexión escatológica– podemos dar un paso más. Echando mano de un principio anteriormente citado, de «unidad» entre la Trinidad interior (o inmanente) y la Trinidad en su acción *ad extra* sobre las criaturas (economía), podemos adoptar, como punto de partida para la reflexión sobre la consumación de la creación, el *misterio interior y eterno* de la Trinidad.

En primer lugar, consideremos la relación entre el Padre y el Hijo. Aquí podemos afirmar, junto con los autores estudiados y la Tradición eclesial, que existe a la vez una distinción y una comunión entre la primera Persona y la segunda. Hablando en términos de amor y de entrega, podemos afirmar que *el Padre se entrega eternamente a su Hijo, y éste, recibiendo la donación del Padre con infinito agradecimiento, se ofrece a su vez como don total al Padre.* El Padre es la *Fuente* original de todo Ser y Bondad; el Hijo es el *Receptor* perfecto de todo lo que el Padre es y hace. Recíprocamente el Hijo es el cabal *entregador* de todo lo que ha recibido del Padre, ofertando todo en un holocausto filial. La entrega por parte del Padre al Hijo de todo lo que posee hace al Hijo consustancial con el Padre: Dios igual que el Padre. A la vez, le distingue del Padre, porque es Dios por recepción, y no por origen.

La distinción y a la vez unión entre el Padre y el Hijo es el contexto místico en el que se sitúa la verdad sobre la tercera Persona. Es en este misterioso terreno –de diferencia-y-compenetración entre Padre e Hijo–, donde subsiste el Espíritu Santo. El continuo reflujo de amor, de donación y acogida, entre la Primera y la Segunda Persona, es la Tercera Persona. El Espíritu-Amor *es la hipostatización del vínculo (paterno-filial) entre las dos primeras personas.* En la Tercera Persona, las personas del Padre y del Hijo se abren la una ante la otra, permaneciendo a la vez distintas. Y es que el Amor tiene esta característica peculiar, de operar una fuerte unidad entre dos polos, sin por ello disolver o confundir esos dos polos. *E duobus unum:* una comunión construida sobre la diferencia. (Por ello tenían razón los Padres del X

Concilio de Toledo, al presentar al Espíritu como procedente de un único principio, *Filioque*; e igualmente tenían razón los Orientales, al insistir en que la *ekporeusis* (procedencia específica) del Espíritu es del Padre *a través* del Hijo distinto del Padre.).

Después de este esbozo de teología trinitaria –resumen y síntesis de los elementos propuestos por los autores estudiados–, podemos pasar a considerar la acción de Dios *en la historia*.

La Trinidad es una comunión fecunda. No se agota en ella misma, se desborda *ad extra*. Es porque el Amor tiende de por sí a irradiarse de forma gratuita. De hecho, hemos visto cómo muchos autores, cada uno de ellos a su manera, intentan mostrar que el proyecto de Dios para las criaturas no es más que cierta prolongación de su propia vida interior, o más específicamente *una extensión de las relaciones intratrinitarias a los seres creados*. He aquí un misterio participativo, gratuito. En definitiva, Dios hace posible que, *en* el Hijo y *por* la acción del Espíritu Santo, muchos otros seres puedan dirigirse con la palabra «Abbá» al *Padre* que está en los cielos. Estamos ante un misterio de sobreabundancia, una especie de generosidad o gratuidad que no está enraizada en ninguna necesidad interna a Dios, sino que está fundada en el Amor. Y aquí, de nuevo, apreciamos lo central que es la tercera Persona (Amor subsistente) en el esquema.

La historia de progresiva divinización de las criaturas ocurre, podríamos decir, impulsada por el Amor, configurada por la constante acción del Espíritu Santo. Ciertamente que la acción pneumatológica se realiza en la historia de diversos modos y grados. Primero en la creación, momento en que el Bien divino se «expande» de modo amoroso y libre *ad extra*. Dota a algunas criaturas de una naturaleza libre, capaz de dialogar con, y corresponder a, el amor de Dios.

El libre albedrío con que están dotadas las criaturas angélicas y humanas es considerado por varios autores que hemos estudiado (Hilberath, Müller) como un vestigio del Espíritu Santo. ¿Qué es la naturaleza creada libre, sino el don de la capacidad de «abrirse» hacia otros –hacia Dios y las demás criaturas–, sin perder la propia individualidad? (Nos referimos aquí no a una simple conexión gnoseológica, sino a una verdadera *koinonía*: gracias al Espíritu, puro nexo de unión, se otorga al hombre la potencialidad de establecer una profunda comunión interpersonal con Dios y con las demás criaturas).

Si la entrega amorosa (o pneumática) del Padre al Hijo está en la raíz de todas las formas de autoentrega de Dios a las criaturas, la oblación amorosa (pneumática) del Hijo frente al Padre está en la base de todas las autoentregas de las criaturas al Padre. En el Espíritu

Santo, por así decir, se «transfiere» o se «extiende» a las criaturas el misterio de entrega filial al Padre. (Desde la perspectiva de esta función bi-direccional de la Tercera Persona, facilitando un misterio de mutua donación o entrega, se entiende por qué la Escritura y la Tradición asignan el nombre de Don al Espíritu Santo: no sólo es quien otorga al hombre el bien más grande –de acceso a Dios–, sino también es quien convierte a cada criatura en un misterio de acogida y de ofrenda, al estilo del Padre y del Hijo).

Ciertamente, el pecado que irrumpe en la historia humana significa una fuerza alienante que se interpone entre Dios y las criaturas. Pero no tiene la última palabra. En una medida sin precedentes, en la plenitud de los tiempos, Dios se entrega a los hombres en el tiempo, a través del misterio de la Encarnación. Es imposible concebir la encarnación del Hijo sin hablar de su envío por el Padre, y la acción o «sombra» del poder del Espíritu Santo. La acción pneumatológica, para muchos de los autores que hemos estudiado, se cifra en que, *en el Espíritu*, el Padre se abre a lo no-divino para comunicar la misma vida que otorga a su Hijo, y operar así una extensión de su misterio paternal original. A partir de Cristo, Cabeza, el Espíritu fluye con toda su energía vivificadora y transformadora a los hombres, para constituir a lo largo del tiempo un cuerpo misterioso: la familia de los hijos de Dios (*familia filiorum Dei*: GS, 40).

Con la obra de Redención –que tiene forma cristológica y cañamazo pneumatológico, gracias a la misión conjunta del Hijo y del Espíritu–, se abre para la humanidad un nuevo tiempo, de salvación, un «tiempo final» que sólo aguarda la Parusía. Ya queda establecido un puente entre lo eterno y lo temporal: una misteriosa conexión trascendente, que vincula la entrega eterna del Hijo al Padre; la entrega del Cristo al Padre en la Cruz; y la entrega de la humanidad al Padre en la historia. Asimismo, se vinculan de manera inefable la generosidad eterna del Padre hacia el Hijo; el otorgamiento paternal de gloria a la Víctima Pascual; y la concesión de participación en esta gloria a los discípulos verdaderos del Señor. En suma, una «explosión» ad extra, pneumatológica, del misterio de mutua entrega entre Padre e Hijo.

La nueva vida en Cristo por el Espíritu comienza, para cada individuo, con el bautismo, cuando el sujeto humano recibe el don del Espíritu del resucitado. Es alimentada progresivamente por los demás sacramentos, en especial por la Eucaristía, sacramento de compenetración por excelencia. El otorgamiento –por un puente pneumático, podríamos decir– del amor filial al Padre originalmente residente en el Hijo, transforma a la criatura humana y le eleva al *status* de hijo

adoptivo. Al igual que el Espíritu es agente constitutivo de la actitud filial de Jesús –en cuanto Hijo eterno y también en cuanto hombre–, informando su existencia con un sentido de entrega total a la voluntad del Padre y al cumplimiento de su Misión, el Espíritu compartido con los hombres les hace partícipes del holocausto del Señor ofrecido en la Cruz al Padre. A la vez, abre a los hombres el acceso a los dones pascuales que otorga el Padre a Cristo.

Podemos hablar de una «apertura pneumatológica» operada en el hombre, gracias a la cual se abre su existencia a la identificación personal con el Hijo y a la relación filial con el Padre, así como a la caridad fraterna con respecto a los hombres. El Espíritu Santo «abre» o «amplía» a las criaturas, las transforma de entidades aisladas, a miembros estrechamente unidos en el cuerpo de Cristo. En otras palabras, las convierte en *realidades profundamente relacionales y dialogantes*. Es ésta una función muy propia del Espíritu, vínculo sustancial entre Padre e Hijo. La presencia del Espíritu Santo en el corazón humano (cfr. Ga 4, 6) identifica a los cristianos con Cristo, les dota con sus mismos sentimientos (cfr. Flp 4, 6), sentimientos de agradecimiento al Padre y de entrega total a Él.

Esta «integración pneumatológica» en un misterio global de comunión representa, de hecho, un enriquecimiento ontológico de la criatura humana. Hace del hombre –un ser con innato potencial para la relación– un ser verdaderamente en relación, identificado con la misma filiación residente en Cristo. El Espíritu Santo, al operar tal cristificación, proporciona a los bautizados un fundamento nuevo a su ser y su personalidad, sin disolver totalmente su individualidad: un nuevo *ser-en-Cristo*, participación de su realidad como Filiación Subsistente con respecto al Padre.

A lo largo de la vida del cristiano, y hasta el último instante de su existencia terrenal, el Espíritu inabitante constituye la semilla de la esperanza y las arras de la vida eterna. Y su acción en el corazón humano en el momento de la muerte asocia al hombre más hondamente aun a la Persona y el Misterio Pascual de Cristo. Hace posible, por la caridad, unir el personal dolor, sufrimiento y angustia al holocausto filial que el mismo Hijo ofreció al Padre en el Calvario. A la vez, la presencia del Espíritu constituye las arras de la resurrección final (cfr. Rm 6, 4; 1Co 15, 23 s.). El cristiano se enfrenta así con la muerte, con la seguridad de que, al igual que el Espíritu resucitó a Cristo –ratificando de modo pleno su filiación divina–, el Espíritu también llevará a las últimas consecuencias la filiación adoptiva del cristiano: le conducirá a la resurrección gloriosa.

La labor del Paráclito –esencialmente «filializador», como hemos visto– culminará en el último día. Al igual que la creación y la redención, la consumación será obra del Padre, del Hijo, y del Espíritu: será el acercamiento definitivo de Dios Uno y Trino a las criaturas, para hacerlas plenamente partícipes de las relaciones intradivinas y así vivificarlas sobrenaturalmente. Con la comunicación plena del Paráclito a los hombres, éstos alcanzarán la forma plenamente gloriosa de resucitados en Cristo, el Cristo Total completo, y quedarán insertos cabalmente en la relación íntima y eterna de Jesús con su Padre. Aparecerá entonces de manera completa un *misterio teándrico*, con una articulación orgánica y jerárquica, entre las Personas divinas y las criaturas. Ésta, y no menos, es la Vida Eterna.

Mayor misterio no se puede concebir. Y el mismo núcleo de este misterio consiste en la comunión interpersonal, obra del Espíritu Santo, que –como perenne misterio de apertura– logra cierta permeabilidad de la realidad personal y posibilita la interpenetración entre personas (divinas y humanas). La perijóresis intradivina queda entonces «completada», con la inserción de las criaturas en las mismas relaciones nativas existentes entre Padre, Hijo y Espíritu Santo. Hijos del Padre, en el Hijo, por el Espíritu Santo. El resultado final de la acción del Espíritu-Amor será un universo de criaturas máximamente «abiertas», o vinculadas en la comunión.

Podemos añadir, como último apunte, que, a su modo, el resto de la creación participará del misterio de transformación-en-Cristo. Porque la acción «relacionadora» del Espíritu establecerá una más firme conjunción y armonía ente la nueva humanidad y su entorno. El cosmos, en solidaridad con los resucitados, quedará alcanzado y transfigurado por la energía vital que fluye del Resucitado, Así, Cristo –primogénito y cabeza del mundo nuevo– ofrecerá al Padre la creación entera, recuperada y convertida en oblación perfecta, aceptable a los ojos del Padre.

Al final de este esbozo de las líneas fundamentales de una posible escatología pneumatológica, podemos subrayar tres ideas:

(1) La primera es una observación metodológica: sólo si se cuenta con una base trinitaria razonablemente completa es posible dilucidar el misterio de consumación final. Parece necesaria, para la cabal intelección del *éschaton*, una *concepción previa adecuada del misterio interior de Dios*. Porque ¿qué es el *éschaton*, sino la penetración final de las criaturas en el corazón de la Trinidad? Es preciso disponer, por tanto, de una teología trinitaria bien construida, para poder proceder con la elaboración de una escatología. (Evidentemente, si se sigue

este camino, resulta inevitable tratar del papel del Espíritu Santo en el misterio de consumación final).

(2) En segundo lugar, otra observación metodológica también: parece necesario, para apreciar el papel de la tercera Persona en el *éschaton*, *contemplar en toda su amplitud su acción en la historia de la salvación*. Si lo hacemos así, podemos vislumbrar una gran historia—desde la protología hasta la escatología— de acercamiento y de apertura de la vida íntima divina frente a las criaturas, hasta alcanzar su plenitud en la Parusía.

Debemos sostener que el *éschaton* es sólo una parte, si bien la culminante, de un majestuoso drama, donde las protagonistas principales son siempre las tres Personas divinas, en su unidad-y-distinción. En el centro mismo de este drama—tejido del diálogo entre la libertad infinita y las libertades finitas— hallamos la actividad del Espíritu Santo, como responsable de realizar la apertura de las personas y la unión entre ellas. Es siempre el vínculo sustancial entre personas dialogantes. El Paráclito elabora, con su acción, una profunda *koinonía* entre lo divino y lo creado. (En realidad, el Espíritu no hace sino *actualizar* en las criaturas su propio misterio como reflujo eterno de amor entre el Padre y el Hijo. Es decir, configura un mundo escatológico que *no es más que un reflejo de la estructura interior de la Trinidad*. La gloria de Dios se manifestará plenamente así en el último día: en la gloria de las criaturas, transfiguradas a su imagen).

(3) Por último, una observación conceptual: desde la perspectiva relacional o trinitaria, el misterio de salvación aparece no ya como simple liberación del pecado o de la finitud, sino como una inmersión positiva en las relaciones originarias de la Trinidad. Es en efecto una especie de entrada en la Eternidad, o incorporación a la misma vida altísima de Dios. Podríamos afirmar, entonces, que Dios salva sobre todo por «asimilación» o «asunción». «Toma» o «adopta» gratuitamente lo no-divino, para hacerlo «suyo». En términos de Trinidad, el Padre adopta al hombre como hijo, injertándolo en Cristo por la acción del Espíritu. La tercera Persona, como una especie de «alma» o principio vital, *es la que opera y consume el gran proyecto de orgánica asunción de la humanidad en la vida superior de Dios*.

III. CONCLUSIÓN

1. Como señalamos en el estudio histórico preliminar, la renovación tanto de la pneumatología como de la escatología a partir del

Concilio Vaticano II reclamaba un tratamiento más completo del Espíritu Santo en la escatología. Este requerimiento se formuló con más fuerza aun en las décadas posteriores al Concilio, con muchas voces de diferentes ámbitos proponiendo un tratamiento más pneumatológico de todo el misterio cristiano.

El estudio que hemos realizado de las obras escatológicas y de otras de tipo trinitario o pneumatológico ha revelado con mayor detalle la existencia de este «movimiento convergente». Por una parte, los escatólogos modernos han estado haciendo, efectivamente, intentos por incorporar más plenamente al Espíritu Vivificador en la reflexión sobre los novísimos; por otra, los pneumatólogos han estado reivindicando la importancia de la Tercera Persona no sólo en el misterio trinitario, sino también en los tratados sobre la obra de salvación y especialmente de la consumación.

Ciertamente, muchas de las propuestas actuales tienen todavía un carácter parcial, y ninguna tiene la pretensión de erigirse en un sistema omnicomprensivo. De lo que no se puede dudar, sin embargo, es de *la existencia de una aspiración* a tender un puente sólido entre la escatología y la pneumatología (o, si se quiere, la trinitología). Es ésta la primera, y quizá la más fundamental, conclusión de nuestro trabajo.

Tras esta primera afirmación, pasamos a exponer conclusiones más específicas, que sirven para dar una visión detallada del «movimiento de encuentro» entre escatólogos y pneumatólogos.

2. Constatamos que, efectivamente, en escatología, los autores de manuales en estos últimos años poseen un convencimiento unánime del papel clave del Espíritu en la consumación de la creación. Este papel consumidor, sin embargo, es contemplado por los autores desde diversos ángulos. Incluso dentro del grupo más consistente —que intenta formular una «escatología cristológica»— los autores hablan con acentos distintos. Pozo define la acción del Espíritu Santo sobre todo como agente de inserción del hombre en la gloria de Cristo resucitado; Rico Pavés se centra en la función unificadora del Paráclito, que une a cada cristiano con Cristo y con los demás hombres; por su parte Bordoni y Ciola —siguiendo una línea bastante prevalente en la teología italiana— hablan de la labor «personificadora del Paráclito», gracias a la cual se consolida la capacidad dialogal de la criatura humana. Por otro lado, otros escatólogos como Ruiz de la Peña y Durwell hablan del trabajo transfigurador o pascual que realiza el Espíritu Santo tanto en los hombres como en el cosmos.

A pesar de su actitud unánimemente favorable, nos parece que ninguno de los autores llega a elaborar una propuesta suficientemente orgánica con respecto a la incorporación del Espíritu Santo en el tratado escatológico. En la práctica, la Tercera persona aparece más bien en los libros en momentos aislados y de forma sucinta; casi podríamos afirmar que su función queda –¿comprensible o incomprensiblemente?– demasiado subordinada a la función de Cristo. Es como si la reflexión escatológica continuara en una especie de «Edad del Hijo», sin adentrarse decididamente en la «Edad del Espíritu Santo». Así, aunque se afirma que la consumación escatológica es una obra trinitaria, el papel de la tercera Persona es presentada más bien como un pequeño complemento de la actividad de Cristo Salvador. La Tercera persona no tiene así una presencia fuerte en la estructura del misterio escatológico; como máximo, brilla puntualmente como agente de Vida en la resurrección final.

3. Comprobado el déficit pneumatológico en los tratados de escatología, hemos considerado algunas recientes obras pneumatológicas y trinitarias, cuyos autores parecen dedicar mayor atención al misterio del Espíritu Santo en la *historia salutis*. Hemos visto que el punto de arranque de la reflexión de estos autores (p. ej. Hilberath, Schütz, Müller, Forte) se sitúa en la «personalidad intratrinitaria» del Espíritu, que sirve de base para tratar ulteriormente la labor de la tercera Persona en la economía salvífica hasta llegar al día final. Esta inserción de la acción escatológica del Espíritu en un marco más amplio –del misterio trinitario y del proyecto global de salvación– es, a nuestro parecer, un valioso complemento que los pneumatólogos aportan a las consideraciones de los escatólogos.

Los pneumatólogos y trinitólogos comienzan, como hemos dicho, por situar al Espíritu en la «realidad intratrinitaria»: la comunión y a la vez la distinción entre la Primera Persona y la Segunda. El Padre, origen de todo ser, entrega al Hijo su propia substancia, y el Hijo acepta plenamente agradecido esta entrega y se entrega a su vez totalmente al Padre. La tercera Persona es concebido por los autores como la hipostatización de esta corriente de entrega mutua entre el Padre y el Hijo. Es un vínculo de unión que no anula la diferencia entre los dos polos.

Los autores conciben el proyecto salvador de Dios como una extensión (gratuita, amorosa) *ad extra* de las relaciones intratrinitarias a las criaturas, en una especie de desbordarse de la sobreaabundante vida íntima divina: el Padre quiere que, *en el Hijo, por la acción del Espíri-*

tu, otras muchas criaturas puedan llegar a ser hijos suyos. Así, el Espíritu Santo desempeña un papel de progresiva inserción histórica de las criaturas en la Trinidad, actuando como un puente entre lo divino y lo no-divino, o como «agente de apertura» por el cual Dios se abre a los seres creados y éstos a su vez abren su corazón a Dios.

Esta obra del Paráclito llega a una especie de clímax en los misterios de la Encarnación y de la Iglesia, gracias a los cuales la persona del Hijo se une de alguna manera a todos los hombres en la historia, y capacita a éstas para unirse a su propia «realidad teándrica». Comienza entonces una historia de participación en el misterio del Hijo hecho hombre, en la que cada receptor humano del Espíritu de Cristo es transformado en hijo adoptivo de Dios: hijo en el Hijo. El Espíritu Santo –al igual que lo hace el interior trinitario– abre para el cristiano el camino de la relación filial con el Padre (y secundariamente de la apertura fraterna con todos los hombres).

Sin embargo, esta integración pneumatológica en el misterio de la *koinonía* divina sólo puede esbozarse en la historia: llegará a su consumación en el día final, cuando el hombre habitado por el Espíritu romperá de algún modo su molde personal para identificarse completamente con Cristo y llegar a ser más cabalmente hijo del Padre. (He aquí la dimensión cristológica y pneumatológica del Juicio Final: los hombres quedarán finalmente segregados en ámbitos de salvación y de no-salvación, según hayan dejado o no al Paráclito realizar su tarea de conformarlos con Cristo, el Hijo amado).

4. La reflexión teológica termina, en cierto sentido, en el mismo lugar de donde empezó: en la perspectiva relacional, personalista. El *éschaton* es la máxima interrelación entre Personas divinas y personas creadas, posibilitada por la acción del Vínculo sustancial que es el Espíritu.

Es ésta, quizá, una de las más relevantes conclusiones generales de nuestro trabajo de investigación: la culminación del proyecto salvador de Dios concebida como una asimilación o incorporación de las criaturas a las mismas relaciones interpersonales que constituyen la Trinidad. Si es así, debe afirmarse que la escatología sólo se puede entender satisfactoriamente desde un planteamiento trinitario suficientemente completo, es decir, en un discurso que incorpore seriamente las relaciones personales intratrinitarias. Solo desde tal perspectiva personalista y relacional se puede establecer la plena conexión entre escatología y pneumatología, presentando el proyecto escatológico de Dios como *un misterio de koinonía entre las personas divinas y las per-*

sonas creadas, que obedece a la estructura de la misma Trinidad eterna: con el Padre, en el Hijo, por el Espíritu Santo.

Aunque hayamos intentado en nuestro trabajo formular el «punto de articulación» entre la escatología y la pneumatología –tal y como se puede desprender de las obras estudiadas– hemos de reconocer que queda una ingente labor teológica por hacer. El panorama al que nos hemos asomado se asemeja a una construcción. Ya están puestos los fundamentos y los pilares principales, y son sólidos... pero una parte importante de los materiales destinados a integrarse en el conjunto se hallan dispersos todavía, pendientes de encajar del todo. Es nuestra esperanza que, en las próximas décadas, el proyecto de elaboración de una escatología plenamente pneumatológica, llegue a feliz término.

NOTAS

1. H. MÜHLEN, *Der gegenwärtige Aufbruch der Geisterfahrung und die Unterscheidung der Geister*, en W. KASPER (ed.), *Gegenwart des Geistes*, Freiburg, 1979, p. 33. Cfr. también C. SCHÜTZ, *Introducción a la Pneumatología*, p. 153.
2. Cfr. *Introducción a la Pneumatología*, pp. 151-156.
3. Cfr. *El Espíritu Santo*, pp. 405-415.
4. H. MÜHLEN, *Espíritu, carisma, liberación*, Salamanca 1983, p. 19.
5. Cfr. *Introducción a la pneumatología*, pp. 289-297.
6. Cfr. *Los dones del Espíritu hoy*, p. 13.
7. Cfr. los ss. estudios sobre la pneumatología barthiana: P. J. ROSATO, *Karl Barth's Theology of the Holy Spirit*, Tübingen 1976; J. THOMPSON, *The Holy Spirit in the Theology of Karl Barth*, Allison Park (Pennsylvania) 1991.
8. Cfr. *Kirchliche Dogmatik*, I, 1, Zürich 1964, p. 494.
9. *Kirchliche Dogmatik*, IV, 3/1, Zürich 1960, p. 344.
10. «En la realidad del (derramamiento del Espíritu Santo) radica... el poder ser hijos de Dios y reconocerlo en su revelación». *Kirchliche Dogmatik*, I, 2, Zürich 1960, p. 222. Cfr. *Introducción a la Pneumatología*, pp. 139-141.
11. *Kirchliche Dogmatik*, III, Zürich 1957, p. 60.
12. P. TILICH, *Teología sistemática*, I, Esplugues de Llobregat 1972, p. 321.
13. Sus obras más significativas en el campo que estudiamos son: *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, Salamanca 1978; *Trinidad y Reino de Dios*, Salamanca 1983; y *El Espíritu de la vida*, Salamanca 1998.
14. Trad. Española de *El Espíritu de la vida*, Salamanca 1998.
15. *El Espíritu de la vida*, p. 87.
16. *Ibid.*, p. 10.
17. Son muchos los autores católicos que elaboran este tipo de cristología: cfr. M. BORDONI, *La Cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995; Y. CONGAR, *Para una cristología pneumatológica*, en *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, pp. 598-607; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología y Pneumatología*, en *Jesús de Nazareth. Aproximación a la cristología*, Madrid ³1993, pp. 555-580; C. GRANADO, *El Espíritu Santo en la Teología patristica*, Salamanca 1987; X. PIKAZA, *Hijo eterno y Espíritu de Dios*, Salamanca 1987.
18. *El Espíritu de la vida*, p. 12.
19. Puede encontrarse más información sobre la pneumatología protestante en L. ARTIGAS, *El Espíritu Santo en la escatología paulina según la teología protestante de nuestro siglo*, Vitoria 1975.

20. Puede encontrarse más información sobre la pneumatología ortodoxa en M. GARJO-GUEMBE, *Bibliografía sobre la trinidad en la teología ortodoxa*, en «Estudios Trinitarios» 11 (1977) 369-441.
21. *Le mystère de la Trinité*, Paris 1986; *Communion du Saint-Esprit*, Bégrolles-en-Mauges (Maine-et-Loire) 1992; *Le mystère de l'Église*, Paris 2003.
22. *L'Église orthodoxe*, Paris 1965.
23. *Ortodoxia*, Barcelona 1968; *L'Esprit Saint et l'Église d'après la tradition liturgique*, Paris 1969.
24. *Initiation a la théologie byzantine*, Paris 1975.
25. *Le vivant divinisé*, Paris 1989.
26. *Genio dell'ortodossia*, Milano 1986.
27. *La pneumatología ortodoxa*, Bilbao 1978.
28. *Estudios de pneumatología*, Pamplona 1985.
29. *El Dios de nuestra fe*, Santa Fe de Bogotá 1991.
30. *Contemplando la Trinidad*, Burgos 2004; *Ungidos por el Espíritu*, México 1993; *El soplo del espíritu*, Valencia 1998; *El misterio pascual*, Valencia 2000.
31. *Teología trinitaria. Storia-Metodo-Prospettive*, Bologna 1996.
32. *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975.
33. *Dios Uno y Trino*, Pamplona 1998.
34. *La Trinità, mistero d'Amore*, Bologna 1993.
35. Sus obras más significativas: *Una mystica persona: die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen*, München 1967; *Catequesis para la Renovación Carismática*, Salamanca 1979; *Espíritu, carisma y liberación*, Salamanca 1983.
36. *La Iglesia de la Trinidad*, Salamanca 1981.
37. *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en J. FEINER, M. LÖHRER (eds.), *Mysterium salutis*, II, Madrid 1977, p. 271.
38. Cfr. *ibid.*, pp. 277-278.
39. Cfr. p. ej. la reseña de A. ARANDA en «Scripta Theologica» 10 (1978) 754-759, a la primera edición del libro de MÜHLEN, *Espíritu, Carisma, Liberación. La renovación de la fe cristiana*, Salamanca 1976.
40. Cfr. B. J. HILBERATH, *Pneumatología*, p. 190.
41. Y así está titulado un libro-resumen del pensamiento de Congar: P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo. Summa pneumatologica di Yves Congar*, Roma 1998.
42. *Esprit de l'homme, Esprit de Dieu*, Paris 1986; *La Parole et le Souffle*, Paris 1983; *Pneumatologie dogmatique*, en B. LAURET, F. REFOULÉ (dirs.), *Initiation à la pratique de la théologie*, II, Paris 1982, pp. 483-516; *Commento* (a la Dominum et Vivificantem), en *Lasciatevi muovere dallo Spirito*, Brescia 1986, pp. 129-137.
43. Cfr. JUAN PABLO II, Carta *A Concilio Constantinopolitano* (25.III.1981), n. 2: AAS 73 (1981), 515.
44. Cfr. los discursos reunidos en JUAN PABLO II, *Creo en el Espíritu Santo*, Madrid 1997.
45. Cfr. *Catecismo de la Iglesia católica*, Madrid 1992, nn. 683 ss.; 1066 ss.; 1691 ss.
46. Cfr. COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000, *El Espíritu del Señor*, Madrid 1997.
47. B. J. HILBERATH, *Pneumatología*, pp. 191-194 (Cita a varios autores: Barth, Jüngel, Moltmann, Pannenberg).
48. Cfr. H. URS VON BALTHASAR, *Escatología*, en J. FEINER et al. (dirs.), *Panorama de la teología actual*, Madrid 1961, p. 505.
49. Cfr. J. ALVIAR, *Escatología. Balance y perspectivas*, Madrid 2001, pp. 25-27.
50. C. SCHÜTZ, *Fundamentos generales de la escatología*, en *Mysterium Salutis*, V, J. FEINER, M. LÖHRER (dir.), Madrid 1984, p. 592.
51. M. BORDONI, N. CIOLA, *Jesús nuestra esperanza*, p. 17.

52. En su momento, K. Rahner ya resumía la tesis de los exegetas así: «la expresión del presente en el futuro constituye la escatología (o si se quiere el profetismo), y la “impresión” del futuro en el presente la apocalíptica». K. RAHNER, *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*, en *Escritos*, IV, p. 428.
53. *Ibid.*, p. 605.
54. Se llega así a una escatología que no aleja al creyente de la historia humana, sino que más bien le ayuda a descubrir en las vicisitudes históricas una profundidad que reclama la eternidad. La escatología se torna en urgente recordatorio a un mundo que está llamado a ser consumado en unión con Dios, a través de Jesucristo. Cfr. C. SCHÜTZ, *La consumación escatológica*, en *Mysterium Salutis*, V, Madrid 1984, p. 613.
55. M. BORDONI, N. CIOLA, *Jesús nuestra esperanza*, p. 186.
56. Cfr. K. RAHNER, *El sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1969.
57. Cfr. J. ALVIAR, *Escatología: balance y perspectivas*, pp. 38-43.
58. Cfr. *ibid.*, p. 80.
59. Para más detalles, cfr. su *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968.
60. Cfr. J. L. ILLANES, J. I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, pp. 374-376.
61. Tal como está formulado en obras como *El Dios de la Fe y el Dios de los filósofos*, Madrid 1962; *Teología e historia: notas sobre el dinamismo histórico de la Fe*, Salamanca 1972; *Iglesia, ecumenismo y política: nuevos ensayos de eclesiología*, Madrid 1987; *La Iglesia: una comunidad siempre en camino*, Madrid 1992; *Principios de moral cristiana, compendio*, Valencia 1999.
62. Edición original: J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, Munich 1968.
63. J. AUER, J. RATZINGER, *Kleine Katholische Dogmatik*, IX, Regensburg 1977.
64. Para una exposición sintética de su pensamiento, cfr. su *Systematische Theologie*, Göttingen, 1988; *An Introduction to Systematic Theology*, Michigan 1991. Cfr. también J. SARANYANA, J. L. ILLANES, *Historia de la Teología*, Madrid 1996, pp. 385-387.
65. Cfr. M. BORDONI, N. CIOLA, *Jesús nuestra esperanza*, p. 158.
66. Cfr. *Theologie der Hoffnung*, Munich 1964.
67. Cfr. M. BORDONI, N. CIOLA, *Jesús nuestra esperanza*, p. 153.
68. Cfr. J. L. ILLANES, J. I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, pp. 376-379.
69. Cfr. M. BORDONI, N. CIOLA, *Jesús nuestra esperanza*, p. 33.
70. Cfr. M. BORDONI, N. CIOLA, *Jesús nuestra esperanza*, pp. 69-73; F. BRANCATO, *Verso il rinnovamento del trattato di escatologia*, en «Sacra Doctrina» 47 (2002) 175-180. «Nella sua correlazione con la pneumatología léscatología riscopre quindi la propria specificità ed evita il rischio di venire ridotta a un semplice elemento strutturale della cristología... grazie all'azione dello Spirito, la storia conserva la sua apertura al futuro... in quanto la salvezza per il genere umano cosnoscerà il suo pieno compimento soltanto per l'opera dello Spirito» p. 176; S. DEL CURA ELENA; *Escatología contemporánea: la reencarnación como tema ineludible*, en AA.VV., *Teología en el tiempo. Veinticinco años de quehacer teológico*, Burgos 1994, pp. 309-358.
71. J. GIBLET, *Pneumatologie et Eschatologie*, en *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso teológico internazionale di Pneumatología*, II Roma 1982, pp. 895-901; R. KOCH, *Espíritu*, en *Diccionario de Teología Bíblica*, Barcelona 1967, pp. 334-359; R. PENNA, *Espíritu Santo*, en *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Madrid 1990, pp. 573ss.
72. Cfr. A. ARANDA, *Estudios de Pneumatología*; Pamplona 1985, pp. 76-115. Recoge la doctrina escatológica de Ireneo en «Adversus haereses», señalamos tres puntos: la acción del Espíritu junto con el Hijo en la creación del mundo y del hombre; la obra interior del Espíritu en las almas y la intervención de la tercera Persona en la resurrección final; cfr. C. GRANADO, *El Espíritu Santo en la teología patristica*, Salamanca 1987. pp. 32-49. Señala la misma doctrina de Ireneo.

73. Cfr. A. ARANDA, *Estudios de Pneumatología*, pp. 121ss.
74. En esto nos basamos en las ideas contenidas en el libro de J. José Alviar, *Escatología*, Pamplona 2004, que salió a la luz cuando estábamos finalizando nuestro trabajo de investigación.
75. «Hoy el lenguaje personalista logra reflejar de una forma menos impropia la situación de felicidad y paz en que nos situará la comunión definitiva con Dios».

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN	309
ÍNDICE DE LA TESIS	315
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	319
DIMENSIÓN PNEUMATOLÓGICA EN LOS MANUALES DE ESCATOLOGÍA	325
I. HACIA UN ENCUENTRO ENTRE LA PNEUMATOLOGÍA Y LA ESCA- TOLOGÍA	325
A. Rasgos principales de la renovación pneumatológica en el si- glo XX	325
1. Influjo de la renovación carismática	325
2. Propuestas de teólogos no-católicos	326
3. Propuestas en el ámbito católico	328
B. Rasgos principales de la renovación escatológica en el siglo XX ...	331
1. Algunos temas principales	331
2. Algunos autores significativos	335
C. Hacia un encuentro entre la Pneumatología y la Escatología ...	338
II. <i>SPIRITUS IN NOVISSIMIS-NOVISSIMA IN SPIRITU</i>	339
A. El «reencuentro» efectivo entre la escatología y la pneumato- logía	339
B. Dimensión pneumatológica de la escatología: perspectivas concretas	342
C. Ensayo teológico: hacia una reflexión unitaria sobre la di- mensión pneumatológica de la escatología	343
III. CONCLUSIÓN	349
NOTAS	355
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	359

