
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS
DOCTORALES
DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

MANUEL VALENTINI Y COLOMER

Hacia una escatología del
Sábado Santo: el *descensus*
ad inferos y la escatología
de los individuos

VOLUMEN 68 / 2019

SEPARATA

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 0214-6827
VOLUMEN 68 / 2019

DIRECTOR/ EDITOR

J. José Alviar
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALES

Juan Luis Caballero
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Fernando Milán
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIA

Isabel León
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Esta publicación recoge los extractos de las tesis doctorales defendidas en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

Redacción, administración, intercambios y suscripciones:
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia.
Facultad de Teología.
Universidad de Navarra.
31080 Pamplona (España)
Tel: 948 425 600.
Fax: 948 425 633.
e-mail: faces@unav.es

Edita:
Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A.
Campus Universitario
31080 Pamplona (España)
T. 948 425 600

Precios 2019:
Suscripciones 1 año: 30 €
Extranjero: 43 €

Fotocomposición:
pretexto@pretexto.es
Imprime:
Ulzama Digital
Tamaño: 170 x 240 mm

DL: NA 1067-1984
SP ISSN: 0214-6827

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

VOLUMEN 68 / 2019

Alejandro Jesús ARENAS HERRERA

La noción de liturgia en la obra de Manuel Garrido Bonaño O.S.B. antes de la constitución *Sacrosanctum Concilium*

5-87

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Alfonso Berlanga

Antonio BALSERA

La nunciatura de Francesco Tiberi (1827-1834)

89-161

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Federico Suárez

Antonio Augusto DIAS DUARTE

El pecado como esclavitud del hombre

163-209

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Teodoro López

Rafael PARDO FERNÁNDEZ

El pontificado de Pedro Adán Brioschi entre los años 1898-1923

211-287

Tesis doctoral dirigida por la Prof. Dra. Carmen Alejos

Rodolfo PRIETO SÁNCHEZ

El seguimiento de Cristo desde el Concilio Vaticano II hasta *Veritatis splendor*

289-369

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Tomás Trigo

Julio Agustín SÁNCHEZ LEÓN

Religión, sociedad y vida pública en Richard John Neuhaus

371-435

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Gregorio Guitián

Manuel VALENTINI Y COLOMER

Hacia una escatología del Sábado Santo: el *descensus ad inferos* y la escatología de los individuos

437-507

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José Alviar

Universidad de Navarra
Facultad de Teología

Manuel VALENTINI Y COLOMER

Hacia una escatología del Sábado Santo:
el *descensus ad inferos* y la escatología
de los individuos

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

Pamplona
2019

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 19 mensis decembris anni 2018

Dr. Ioseph ALVIAR

Dra. Isabella LEÓN

Coram tribunali, die 14 mensis decembris anni 2017, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LXVIII, n. 7

Presentación

Resumen: El «descenso de Cristo a los infiernos» es quizás el más oscuro de todos los misterios cristianos. Sin embargo, arroja una respuesta luminosa al interrogante más profundo del ser humano: ¿qué sucede después de la muerte? Jesucristo experimenta el «desgarrón» de su naturaleza humana al separarse el alma y el cuerpo –este permanece tres días en el sepulcro, aquella «visita» a las almas de los justos fallecidos antes que Él–, pero resucitando vence la muerte y la transforma en vía de salvación. Así, el Salvador redime la muerte y redime a los muertos.

El presente trabajo indaga en las reflexiones eclesiales (bíblicas, patrísticas, teológicas, artísticas y magisteriales) sobre el «misterio del Sábado Santo» buscando extraer de estas sus implicaciones para la escatología intermedia de los individuos. Acaba con un ensayo en el que el autor intenta dar una visión unificadora de estos aspectos.

Palabras clave: descenso a los infiernos; escatología intermedia; misterio pascual.

Abstract: The «Descent of Christ into Hell» is possibly the most obscure mystery of Christianity. Yet it sheds some light upon the deepest question of human existence: what happens after death? Jesus Christ himself suffered the fracture of His human nature – according to the biblical and patristic formulation, while his body remained in the tomb, his soul «visited» the place of the dead. He, however, resurrected, vanquishing death and converting it into a portal that opens out to everlasting life. In this way He redeemed both the dead and death itself.

This thesis first reviews ecclesial formulations (biblical, patristic, theological, artistic and magisterial) on the «Mystery of Holy Saturday» to gather those elements that illumine, with a Christological or Paschal light, the postmortal destiny of human individuals. The concluding essay offers a systematic synthesis of individual eschatology as patterned after the Sacred Triduum of Christ.

Keywords: Descent of Christ into Hell; Eschatology of individuals; Paschal Mystery.

El Símbolo apostólico confiesa de Jesucristo: «*descendit ad inferos*». Esta frase, que se repite domingo a domingo en la celebración eucarística, hace alusión a un hecho que se encuentra en el corazón del Misterio Pascual –misterio central del cristianismo–. Sin embargo, como reconoce J. Ratzinger, «quizá sea este artículo de la fe el más extraño a nuestra conciencia moderna»¹. En efecto, el «misterio del Sábado Santo» es probablemente el elemento de fe más enigmático para el cristiano de nuestros días; de hecho, apenas se habla de él en la predicación y la catequesis.

Verdaderamente Dios ha muerto: falleció en la cruz hace ya dos mil años y permaneció «tres días» bajo el poder de la muerte. Pero, precisamente por-

que se trata del deceso de Alguien que es Dios, este acontecimiento de la historia de la salvación no puede dejar de arrojar luz y energía sobre la condición humana y sobre nuestro mundo. ¿Puede el Creador ser vencido por la fuerza maligna del pecado, y por la muerte que es «salario del pecado» (Rm 6,23)? ¿Pueden los seguidores del Salvador ser derrotados por las tinieblas? ¿En qué medida el misterio del Sábado Santo, quizás el más «oscuro» de todos los misterios, puede «iluminar» el enigma de la existencia humana, marcada por «el miedo a la muerte» (Hb 2,15)?

Revelando no solo a Dios sino también al hombre, Jesucristo se hizo nuestro Modelo y Camino: siguiéndole hasta su Pasión, «la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido»². Esta es la buena nueva cristiana: el poder de la muerte ha sido vencido por Cristo, y los suyos pueden participar de esta victoria. «Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera del Evangelio nos envuelve en absoluta oscuridad»³. Quien sigue a Jesucristo, unido a Él en el Espíritu Santo, cumple la ley de la caridad, y así «se restaura internamente todo el hombre hasta que llegue la redención del cuerpo»⁴.

Estas intuiciones recogidas por el Concilio Vaticano II reflejan bien los importantes resultados de la teología que se había ido fraguando a lo largo del siglo XX. Se trataba de un volver a centrar los grandes temas teológicos en Jesucristo, «iniciador y consumidor de la fe» (Hb 12,2). También la escatología debía tener como centro a Cristo, porque «Cristo es la culminación y el punto de concentración de una especie de «historia de la unión hipostática» (en el sentido más amplio: entre la divinidad y la creaturalidad), que arranca desde la creación y es conducida por Dios hasta la culminación escatológica»⁵.

Si la escatología tiene como centro el misterio de Cristo, de tal modo que se la puede entender como una «cristología realizada»⁶, el centro de la cristología es, a su vez, el Misterio Pascual, puesto que el *esjaton* de los hombres, tanto individualmente como en el cuerpo de la humanidad reconciliada, no es otro que Cristo crucificado y resucitado⁷. De esta manera, «el evento pascual constituye la norma constante de la escatología cristiana. La escatología cristiana, en efecto, está caracterizada [...] por ser una ‘eschatologia crucis et gloriae’»⁸. Todo el universo se encamina hacia el Misterio Pascual ya realizado en Jesucristo⁹. A la vez, la participación de cada persona en la historia de la consumación se realiza «*bajo forma crístico-pascual*»¹⁰.

Por lo tanto, la Pascua de nuestro Señor es modelo y guía de la pascua del cristiano, no solo a nivel sacramental –por el Bautismo, en efecto, hemos sido sepultados con Cristo para caminar en una nueva vida¹¹–, sino también

a nivel «existencial»; y no solo según la praxis moral –imitación del Hijo de Dios por las virtudes y la ascética cristianas¹²–, sino también en el plano del ser. La muerte, afirma el *Catecismo de la Iglesia católica*, «para los que mueren en la gracia de Cristo, es una participación en la muerte del Señor para poder participar también en su Resurrección»¹³.

Esta muerte «en Cristo», incoada en la ascética de renuncia a sí mismo, tiene también perspectivas eclesiales¹⁴. Si bien cada uno muere solo y una sola vez¹⁵, por la comunión de los santos las almas de los difuntos unidos al Señor pasan a engrosar las filas de los bienaventurados, hasta que se complete el número de los elegidos¹⁶. Otros, unidos a Cristo también pero aún no purificados del todo, permanecen en estado de purgación hasta el momento oportuno. En cambio, quienes rechazan la gracia de la conversión caen en el «estado de autoexclusión definitiva de la comunión con Dios y con los bienaventurados»¹⁷.

Esta visión de las realidades póstumas intermedias ha sido puesta en entredicho, cuando no negada, por algunos autores –tanto protestantes como católicos– durante el siglo XX, quienes propusieron no ya una escatología clásica de doble fase –estado intermedio y estado final–, sino de una sola fase. Según ellos, tras la muerte se entra directamente en el estado final: a la muerte sigue inmediatamente la resurrección y el juicio; para cada hombre, la Parusía del Señor se produce en el momento de la muerte. Los inconvenientes de esta postura son múltiples; de hecho las críticas se han dado tanto desde el punto de vista de la filosofía como desde el de la teología bíblica e histórica. Hay una dificultad que salta a la vista con facilidad y que, sin embargo, no ha recibido demasiada atención por parte de los teólogos dogmáticos: las teorías monofásicas no parecen respetar el paralelismo entre el Triduo Pascual originario y la participación en él del cristiano.

Si la muerte del Señor y su resurrección son el paradigma de nuestra propia muerte y resurrección, ¿no podremos sostener también que su estado entre muerte y resurrección sea la guía de nuestro propio estado entre muerte y resurrección? Se presenta aquí una perspectiva cristológico-escatológica que, como decíamos, sorprendentemente ha sido poco atendida en la reflexión teológica. Son numerosas las comparaciones entre la muerte de Jesús y la nuestra, y entre su resurrección y la nuestra; pero apenas hay obras que iluminen nuestro estado entre muerte y resurrección desde el misterio de muerte del Hijo de Dios, que es el misterio de su «descenso a los infiernos».

¿De qué manera el misterio del Sábado Santo puede iluminar la escatología intermedia? ¿Se puede decir que «en el caso del discípulo del Señor se reproduce esta misma fase del misterio cristológico-pascual»¹⁸? San Gregorio de

Nisa consideraba: «¿qué hemos contemplado en el autor de nuestra salvación? Estado de muerte durante tres días, y vida nuevamente. Por tanto tenemos que imaginarnos también en nosotros algo semejante»¹⁹. Aunque el niseno afirma esto refiriéndose al Bautismo, ¿no podríamos pensar que también en el tránsito del discípulo de Jesús a través de la muerte se debe reproducir la Pascua de Cristo? Así, J. Alviar asevera que «la trayectoria de cada cristiano pasa también por el «Triduo Sacro», atravesando las mismas etapas que recorrió Jesús: *morir-esperar-resucitar*. Debe pensarse, entonces, que cada persona que muere en el Señor participa ineluctablemente del misterio del Segundo Día. ¿Y qué es el misterio de ese Día, sino el *misterio de la espera de la resurrección*? Al igual que Cristo pasó por esta etapa intermedia o «puente» en el interior del misterio pascual, el «yo» del difunto «espera» la reconstitución del cuerpo»²⁰. En esta perspectiva, «si se pretendiese suprimir la escatología intermedia, habría que enfrentarse con el problema de una exclusión arbitraria de un elemento del paradigma-Cristo. Si el mismísimo patrón de nuestro itinerario escatológico pasó por el *Viernes*, el *Sábado* y el *Domingo*, no parece aceptable sustraer al cristiano del paso por el *Sábado Santo*»²¹.

¿Qué luz puede arrojar, por tanto, el misterio del *Sábado Santo* al estado escatológico intermedio de los hombres, esto es, entre su muerte y su resurrección? ¿De qué modo puede el creyente imitar y seguir a Jesucristo en su «paso» (Pascua) por la muerte a la resurrección?

La respuesta a estas preguntas marcó el objetivo de la tesis doctoral, de la que ahora se presenta un extracto. La investigación estuvo enfocada a la comprensión del significado del misterio del *Sábado Santo en tanto en cuanto promete arrojar luz sobre la escatología intermedia de los individuos*. Existían estudios anteriores en torno al tema del *descensus Christi*, pero había habido escasa investigación teológica centrada específicamente en el *nexus mysteriorum* entre lo que pasó con Cristo –paradigma de lo humano– y lo que ocurre con los seres humanos tras morir.

Además, respecto a las variadas interpretaciones de este misterio de fe que se han dado en el siglo XX, faltaba por hacer una valoración crítica y comparativa de esas posturas –de esto nos hemos ocupado en parte en el capítulo 5, que es el que se reproduce parcialmente en el presente extracto–. De todas maneras, los pocos trabajos que existían sobre el *descensus* estaban centrados en el aspecto eclesiológico o soteriológico de este misterio, pero se habían valido poco de esta doctrina para iluminar la escatología individual.

Nuestro trabajo ha seguido un orden etiológico, rastreando primero las fuentes bíblicas y patrísticas y examinando después la reflexión teológica de los Padres y de los autores posteriores, para estar en condiciones de formular,

finalmente, una propuesta sobre cómo el misterio del Sábado Santo podría servir para entender mejor la escatología individual.

En el primer capítulo, por tanto, hemos analizado las referencias bíblicas sobre la estancia del Hijo de Dios en el mundo de los difuntos durante su *triduum mortis*. Ya algunos exégetas habían examinado estos pasajes; sin embargo, nuestro cometido ha sido resaltar los elementos que pudieran dar lugar a vertientes interpretativas sobre el *esjaton* intermedio de los individuos. Lo mismo hemos hecho en los siguientes capítulos, referentes a los testimonios judeocristianos y de la primera patrística (cap. 2), a los Padres del siglo de oro (cap. 3) y a los testimonios magisteriales y teólogos medievales y modernos (cap. 4).

En el quinto capítulo, que es el que publicamos parcialmente en este extracto, hemos tratado con mayor extensión algunas interpretaciones del misterio del Sábado Santo, elaboradas en el siglo XX. Siguiendo el criterio adoptado para los capítulos anteriores, nos hemos limitado a considerar las lecturas del *descensus Christi* que proporcionaran sugerencias sobre la escatología intermedia. De este modo, nos hemos centrado en los autores de la teología contemporánea –especialmente H.U. von Balthasar, K. Rahner, J. Ratzinger y J. Galot, y también un par de estudiosos provenientes de las tradiciones ortodoxa y protestante– cuya reflexión parecía prometer mayor fecundidad para el asunto concreto que nos ocupaba. Es sabido que cada uno de los autores nombrados tiene un amplio sistema escatológico; nosotros hemos extraído los hilos de su pensamiento que pudieran integrar una reflexión sobre la participación del ser humano en el Sábado Santo de Cristo.

La investigación doctoral desembocaba en un ensayo –también incluido en el presente extracto– en el que, una vez identificados los puntos firmes del dogma extraíbles de las fuentes, intentábamos presentar una propuesta personal para la dilucidación de la escatología intermedia desde el misterio del Sábado Santo.

No podemos concluir esta presentación sin agradecer a quienes han hecho posible la tesis doctoral. Antes que nada, a la Fundación Horizonte, que sostuvo económicamente nuestros estudios a lo largo de la estancia en Pamplona. Luego, al director de la investigación, el Prof. Dr. J. José Alviar, que propuso el tema de estudio y siguió cada paso del desarrollo del trabajo, y a los profesores que se tomaron la molestia de leer, asesorar y criticar lo que aquí se escribe. A la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, especialmente al personal de limpieza de los edificios, a las secretarías, a los profesores que nos ilustraron y a los directivos y administrativos. También al Colegio Mayor Aralar, que nos brindó todas las comodidades y facilidades

para llevar a cabo esta tarea. Y de un modo muy particular al personal de la Biblioteca de Humanidades de la Universidad de Navarra, que se esmeró de manera extraordinaria en la atención a todas nuestras necesidades. A ellos, y a quienes puedan haber quedado en los *infern* de nuestra memoria, va nuestro más sentido agradecimiento.

Notas de la Presentación

1. RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, Salamanca: Sígueme, 1970, 256.
2. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 22.
3. *Ibidem*.
4. *Ibidem*.
5. ALVIAR, J., *Escatología. Balance y perspectivas*, Madrid: Cristiandad, 2001, 112-113. Esta es la idea fundamental que se encuentra en el célebre artículo de Jean Daniélou «Christologie et eschatologie», del año 1954 (recogido en GRILLMEIER, A. y BACHT, H. (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. III, Würzburg: Echter-Verlag Würzburg, 1954, 269-286), que tanta influencia ha tenido en la escatología posterior.
6. Cfr. ALVIAR, J., *Escatología. Balance y perspectivas*, 26.
7. Cándido Pozo reformula en este sentido una conocida sentencia de Hans Urs von Balthasar: «Cristo es la «realidad última» de la creatura. Como alcanzado es cielo; como perdido, infierno; como examinante, juicio; como purificante, purgatorio. Cristo es aquel donde lo finito muere y por lo que para Él, en Él resucita» (POZO, C., *Teología del más allá*, 2ª ed. Madrid: BAC, 1980, 86).
8. BORDONI, M. y CIOLA, N., *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, Bologna: EDB, 1991, 46.
9. Cfr. ALVIAR, J., *Escatología. Balance y perspectivas*, 120-121.
10. *Ibid.*, 167.
11. Cfr. Rm 6,2-7.
12. Cfr. 1P 2,21.
13. *Catecismo de la Iglesia católica*, 1006. Cfr. Rm 6,3-9; Flp 3,10-11.
14. Cfr. Col 1,24.
15. Cfr. Hb 9,27.
16. Cfr. Ap 6,11.
17. *Catecismo de la Iglesia católica*, 1033.
18. ALVIAR, J., *Escatología. Balance y perspectivas*, 174.
19. GREGORIO DE NISA, *La gran catequesis*, XXXV, 4.
20. ALVIAR, J., *Escatología. Balance y perspectivas*, 174.
21. *Ibidem*.

Índice de la Tesis

INTRODUCCIÓN	9
PRESENTACIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO	9
<i>STATUS QUAESTIONIS</i>	18
ITINERARIO DE TRABAJO	21
ADVERTENCIAS Y AGRADECIMIENTOS	23
Capítulo 1	
EL <i>DESCENSUS CHRISTI</i> EN LA SAGRADA ESCRITURA	27
1. LA MUERTE COMO «DESCENSO» EN LA ANTIGUA TRADICIÓN JUDAICA	31
2. LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS Y LOS <i>HECHOS DE LOS APÓSTOLES</i>	34
Mt 12,39-40: El signo de Jonás	35
Mt 27,51-53: La apertura de los sepulcros	37
Lc 23,42-43: La promesa al buen ladrón	40
Hch 2,24-28: La profecía de David	43
3. EL <i>CORPUS PAULINUM</i>	44
Rm 10,6-9: hacer subir a Cristo	44
1Co 15, 20-26: Cristo, primicia de los que mueren	46
Los pasajes de la Epístola a los efesios	47
Flp 2,7-10: Humillación y exaltación de Cristo	50
Los pasajes de la Epístola a los colosenses	52
4. LA <i>EPÍSTOLA A LOS HEBREOS</i>	55
5. LA <i>PRIMERA EPÍSTOLA DE PEDRO</i>	59
6. EL <i>CORPUS JOÁNICO</i> : LOS PASAJES DEL <i>APOCALIPSIS</i>	72
SÍNTESIS	74

Capítulo 2	
EL DESCENSUS CHRISTI HASTA EL SIGLO III d.C.	83
1. EL JUDEOCRISTIANISMO	84
A. La predicación a los que duermen	86
El <i>Evangelio de Pedro</i>	86
El <i>Apócrifo de Jeremías</i>	89
La «tradición del presbítero»	92
Los <i>Oráculos sibilinos</i>	93
B. El «bautismo» en la morada de los difuntos	95
El <i>Pastor de Hermas</i>	95
La <i>Epístola de los Apóstoles</i>	97
C. El combate contra satanás y la muerte	99
Los <i>Testamentos de los XII patriarcas</i>	99
La <i>Ascensión de Isaías</i>	102
D. Escritos que sintetizan los diversos temas	104
Las <i>Odas de Salomón</i>	104
2. LA PATRÍSTICA HASTA EL SIGLO III D.C.	111
A. Asia	112
Ignacio	112
Melitón	115
Hipólito	117
B. Occidente	121
Ireneo	121
Tertuliano	129
C. Alejandría	132
Clemente	132
Orígenes	138
SÍNTESIS	148
Capítulo 3	
EL DESCENSUS CHRISTI DESDE EL SIGLO IV d.C.	153
1. LA PATRÍSTICA EN EL SIGLO IV D.C.	154
A. Alejandría	156
Atanasio	156
Cirilo	161
B. Asia Menor	163
Gregorio de Nisa	163
C. Siria	171
Efrén	171
D. Galia	174
Hilario	174

ÍNDICE DE LA TESIS

2. FORMULACIONES ECLESIALES, LITÚRGICAS Y ARTÍSTICAS	177
A. Magisterio papal	178
B. <i>El sensus fidei</i> : símbolos de fe y liturgia	180
El Credo apostólico	180
La liturgia	184
C. El arte plástico	189
SÍNTESIS	195

Capítulo 4

EL *DESCENSUS CHRISTI* EN LA EDAD MEDIA Y LA EDAD MODERNA

	199
1. LA EDAD MEDIA	200
A. Pedro Abelardo	202
B. Buenaventura	204
C. Tomás de Aquino	206
D. El magisterio de Benedicto XII	216
2. LA EDAD MODERNA	218
A. La doctrina luterana	218
B. La doctrina reformada	219
C. El catecismo del Concilio de Trento	224
D. Roberto Belarmino	226
3. EVOLUCIÓN POSTERIOR	230
SÍNTESIS	235

Capítulo 5

EL *DESCENSUS CHRISTI* EN EL SIGLO XX d.C.

	239
1. HANS URS VON BALTHASAR	242
El <i>descensus</i> como experiencia de la «muerte segunda» por parte de Cristo	243
La reconfiguración cristológica de las realidades escatológicas	251
La dinamicidad del <i>esjaton</i> cristiano	257
2. JOSEPH RATZINGER	266
La novedad de la Pascua cristiana: el restablecimiento de la comunión	267
El Sábado Santo: día en que el amor transforma la muerte	268
El carácter teo-dialógico y dinámico del <i>esjaton</i> cristiano	275
Escatología relacional	280
3. KARL RAHNER	290
El <i>descensus</i> como incorporación salvífica de Cristo en la entraña del mundo	291
La muerte del cristiano como apropiación de la muerte redentora de Jesucristo	296
4. JEAN GALOT	304
La glorificación del alma de Cristo en la muerte	305
La glorificación de las almas de los cristianos en la muerte	308

5. PROPUESTAS ORTODOXAS	314
Sergei Bulgakov	320
El <i>descensus Christi</i> como <i>kenōsis</i> y evento de salvación	321
La dinamicidad del <i>esjaton</i> intermedio y la extensión de la salvación a los no cristianos	325
6. PROPUESTAS PROTESTANTES	337
Alan Lewis	338
El Sábado Santo a la luz de la Cruz	339
La total gratuidad del <i>esjaton</i> del cristiano	341
7. INDICACIONES DEL MAGISTERIO PONTIFICIO CONTEMPORÁNEO	344
A. Juan Pablo II	345
B. El Catecismo de la Iglesia católica	348
C. Benedicto XVI	349
SÍNTESIS	352

Ensayo final

EL SÁBADO SANTO DE CRISTO Y LA ESCATOLOGÍA DE LOS INDIVIDUOS

	359
1. ELEMENTOS FIRME DE DOCTRINA	359
2. EL MISTERIO DEL SÁBADO SANTO Y LA ESCATOLOGÍA INTERMEDIA: UNA PROFUNDIZACIÓN EN EL <i>NEXUS MYSTERIORUM</i>	365
A. Las coordenadas del misterio del Sábado Santo	366
a) Jesucristo, <i>verus homo</i>	366
b) Jesucristo, <i>verus Deus</i>	368
B. El significado del Sábado Santo en Cristo	370
a) Misterio de solidaridad y de <i>kenōsis</i>	370
b) La redención de la muerte	372
c) El Sábado Santo en la unidad del Misterio Pascual	374
C. El significado del Sábado Santo en los cristianos	376
a) La reconfiguración cristológica del <i>esjaton</i>	376
b) La muerte del hombre como participación en la Pascua de Cristo	379

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria (fuentes)	387
Siglos I a III	387
Siglos IV y V	392
Siglos VI a XIX	397
Siglo XX	399
Bibliografía secundaria	402

Bibliografía de la Tesis

1. BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA (FUENTES)

a) Siglos I a III

- Ascensión de Isaías*: CCA, 7. Sigo la versión de F. Corriente y L. Vegas, en Díez Macho, A. y Piñero Sáenz, A. (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, tomo VI, Madrid: Cristiandad, 2009.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Éclogas proféticas*: GCS 17, 137-155. Sigo la traducción de M. Merino Rodríguez, en Clemente de Alejandría, *Extractos de Teódoto. Éclogas proféticas. ¿Qué rico se salva? Fragmentos*, Madrid: Ciudad Nueva, 2010.
- *Extractos de Teódoto*: SC 23. Sigo la traducción de M. Merino Rodríguez, en Clemente de Alejandría, *Extractos de Teódoto. Éclogas proféticas. ¿Qué rico se salva? Fragmentos*, Madrid: Ciudad Nueva, 2010.
- *Hipotíposis*, fragmento 24: GCS 17, 212. Sigo la traducción de M. Merino Rodríguez, en Clemente de Alejandría, *Extractos de Teódoto. Éclogas proféticas. ¿Qué rico se salva? Fragmentos*, Madrid: Ciudad Nueva, 2010.
- *Stromateis*: SC 446. Sigo la traducción de D. Mayor, en Clemente de Alejandría, *Stromatéis. Memorias gnósticas de verdadera filosofía*, Burgos: Abadía de Silos, 1993.
- Constituciones de los Apóstoles*: Funk, F.X. (ed.), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Paderbornae: Schoeningh, 1905. Sigo la traducción de J.J. Ayán Calvo, en *Constituciones apostólicas*, Madrid: Ciudad Nueva, 2010.
- Epístola de los Apóstoles*. Traduzco de la versión francesa de Pérès, J.-N., *L'Épître des apôtres. Accompagnée du Testament de notre Seigneur et notre Sauveur Jésus-Christ*, Turnhout: Brepols, 1994.
- Evangelio de Pedro*: Vaganay, L., *L'Évangile de Pierre*, 2 ed. Paris: Gabalda, 1930. Sigo la traducción de Edo, P.M., *El Evangelio de Pedro*, Salamanca: Sígueme, 2015.
- HERMAS, *El Pastor*: Funk, F.X. (ed.), *Patres apostolici*, I, Tübingen: Laupp, 1901, 414-639. Sigo la traducción de Ruiz Bueno, D., *Padres apostólicos*, Madrid: BAC, 1950.
- HIPÓLITO, *Sermón sobre el Cantar de los cantares*: CSCO 264, tomo 16.
- *El anticristo*: GCS 25. Sigo la traducción de F.A. García Romero en Hipólito, *El Anticristo*, Madrid: Ciudad Nueva, 2012.

- *La gran oda*, fragmento: Nautin, P., *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes*, Paris: Cerf, 1953. Traduzco de la versión italiana de Zani, A., *La cristologia di Ippolito*, Brescia: Morcelliana, 1983, 649.
- *Sobre las bendiciones de Isaac, de Jacob y de Moisés*: PO XXVII.
- *Comentario al Libro de Daniel*: GCS 25.
- IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Cartas*: Funk, F.X. (ed.), *Patres apostolici*, I, Tübingen: Laupp, 1901, 212-295. Sigo la traducción de Ayán Calvo, J.J. (ed.), *Ignacio de Antioquía, «Cartas». Policarpo de Esmirna, «Carta». Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomeno*, Madrid: Ciudad Nueva, 1991.
- IRENEO DE LYON, *Contra las herejías*, I; III; IV; V: SC 264; 211; 100; 153. Sigo la traducción de J. Garitaonandia Churruca en Ireneo de Lyon, *Contra las herejías*, Sevilla: Apostolado mariano, 1994-1999.
- *Demostración de la predicación apostólica*: SC 406. Sigo la traducción de E. Romero Pose, en Ireneo de Lyon, *Demostración de la predicación apostólica*, Madrid: Ciudad Nueva, 1992.
- JUSTINO, *Diálogo con Trifón*: PTS 47. Sigo la traducción de Ruiz Bueno, D., *Padres apologistas griegos (s. II)*, Madrid: BAC, 1954.
- Libro de Henoc*: Charles, R.H. (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, II: *Pseudepigrapha*, Oxford: Clarendon Press, 1913, 163-281.
- MELITÓN DE SARDES, *Homilía sobre la Pascua*: SC 123. Sigo la traducción de J. Ibáñez y F. Mendoza, en Melitón de Sardes, *Homilía sobre la Pascua*, Pamplona: Eunsa, 1975.
- NOVACIANO, *La Trinidad*: CCL 4, 1-78. Sigo la traducción de Carmelo Granado en Novaciano, *La Trinidad*, Madrid: Ciudad Nueva, 1996.
- Odas de Salomón*: Franzmann, M., *The Odes of Solomon. An Analysis of the Poetical Structure and Form*, Freiburg, Göttingen: Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991. Sigo la traducción de A. Peral y X. Alegre, en Díez Macho, A. y Piñero Sáenz, A. (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, III, 2 ed. Madrid: Cristiandad, 2002.
- Oráculos sibilinos*: Charles, R.H. (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, II: *Pseudepigrapha*, Oxford: Clarendon Press, 1913, 368-406. Sigo la traducción de E. Suárez de la Torre, en Díez Macho, A. y Piñero Sáenz, A. (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, III, 2 ed. Madrid: Cristiandad, 2002.
- ORÍGENES DE ALEJANDRÍA, *Comentario a la Epístola a los romanos*: Heither, T., *Commentarii in Epistulam ad romanos. Liber quintus, liber sextus*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1993. Traduzco de la versión italiana de F. Cocchini, en Orígenes, *Comentario alla Lettera ai romani*, I, Casale Monferrato: Marietti, 1985
- *Comentario al Evangelio de Juan*: SC 120.
- *Comentario al Evangelio de Mateo*: SC 162.
- *Contra Celso*, II: SC 132. Sigo la traducción de D. Ruiz Bueno, en Orígenes, *Contra Celso*, Madrid: BAC, 1967.

- *Diálogo con Heraclides*: SC 67. Traduzco de la versión italiana de G. Gentili, en Orígenes, *Disputa con Eraclide*, Torino: Edizioni Paoline, 1971.
- *Homilías en el Primer Libro de los reyes*: GCS 33.
- *Homilías sobre el Éxodo*: SC 321. Sigo la traducción de Á. Castaño Félix, en Orígenes, *Homilías sobre el Éxodo*, Madrid: Ciudad Nueva, 1992.
- *Homilías sobre el Génesis*: SC 7 bis. Sigo la traducción de J.R. Díaz Sánchez-Cid, en Orígenes, *Homilías sobre el Génesis*, Madrid: Ciudad Nueva, 1999.
- *Sobre los principios*, IV: SC 269. Sigo la traducción de S. Fernández, en Orígenes, *Sobre los principios*, Madrid: Ciudad Nueva, 2015.
- TERTULIANO, *Acerca del alma*: CCL 2. Sigo la traducción de J.J. Ramos Pasalodos, en Tertuliano, *Acerca del alma*, Madrid: Akal, 2001.
- *Apologético*: CCL 1.
- *Sobre la resurrección de la carne*: Evans, E. (ed.), *Tertullian's Treatise on the Resurrection*, London: SPCK, 1960.
- Testamentos de los XII patriarcas*: Charles, R.H. (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, II: *Pseudepigrapha*, Oxford: Clarendon Press, 1913, 282-367. Sigo la traducción de A. Piñero, en Navarro, M.A., De la Fuente, A. y Piñero, A. (dir.) *Apócrifos del Antiguo Testamento. V. Testamentos o discursos de adiós*, Madrid: Cristiandad, 1987.

b) Siglos IV y V

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Carta 164*: CSEL 44, 521-541. Sigo la traducción de L. Cilleruelo, en Agustín de Hipona, *Obras*, XI: «Cartas (2.º)», Madrid: BAC, 1953.
- *Carta 187*: CSEL 57, 81-119. Sigo la traducción de L. Cilleruelo, en Agustín de Hipona, *Obras*, XI: «Cartas (2.º)», Madrid: BAC, 1953.
- *Explicación II en el Salmo 30*: PL 36, 229-256.
- *Sermón sobre el Símbolo*: CCL 46, 181-199.
- *Sermón 244*: PL 39, 2194-2196.
- *Sobre las herejías*, 79: CCL 46, 265-358.
- AMBROSIAS, *Comentario a la Epístola a los efesios*: PL 17, 371-404.
- *Comentario a la Epístola a los romanos*: PL 17, 45-184.
- ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Epístola a Epicteto*: PG 26, 1049-1070.
- *La encarnación del Verbo*: Thomson, R.W. (ed.), *Athanasius. Contra gentes and De incarnatione*, Oxford: Clarendon Press, 1971. Sigo la traducción de J.C. Fernández Sahelices, en Atanasio de Alejandría, *La encarnación del Verbo*, Madrid: Ciudad Nueva, 1989.
- BASILIO DE CESAREA, *El Espíritu Santo*: SC 17 bis. Sigo la traducción de A. Velasco Delgado, en Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo*, Madrid: Ciudad Nueva, 1996, 163.

- CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Comentario al Evangelio de Juan*, libro XII: PG 74, 608-756.
 — *Epístola a los monjes en Egipto*: PG 77, 10-40.
 — *Fragmentos en la Primera Epístola de Pedro*: PG 74, 1012-1016.
- CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis*: SC 126 bis. Sigo la traducción de J. Sancho Bielsa, en Cirilo de Jerusalén, *Catequesis*, Madrid: Ciudad Nueva, 2006.
- Cuarta Fórmula de Sirmio*: Kattenbusch, F., *Das apostolische Symbol. Seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche. Ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengeschichte*, II, Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1900, 896. Traduzco de la versión latina de Mansi, J.D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, III, Florientiae: Antonio Zatta Veneti, 1759, 294.
- EFRÉN DE SIRIA, *Cantos nisibenos*: CSCO (Syri) 218 y 240. Traduzco de la versión italiana de M. Campatelli, en Brock, S. (ed.), *Efrem il Siro. L'Arpa dello Spirito*, Roma: Lipa, 1999.
- *Mimro*: PO 37. Traduzco de la versión francesa de Teixidor, J., «Le thème de la descente aux enfers chez saint Éphrem», *L'Orient Syrien* 6 (1961) 34.
- *Sermón sobre nuestro Señor*: CSCO (Syri) 270. Traduzco de la versión inglesa de E.G. Mathews y J.P. Amar, en McVey, K. (ed.), *St. Ephrem the Syrian. Selected prose Works*, Washington: Catholic University of America Press, 1991.
- EPIFANIO DE SALAMINA, *Contra las herejías*: GCS 25; 31; 37. Traduzco de la versión inglesa de F. Williams, en Epifanio de Salamina, *The «Panarion» of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects. 1-46)*, 2 ed. Leiden: Brill, 2009.
- EUSEBIO DE CESAREA, *Demostración evangélica*: PG 22, 273-281.
 — *Historia eclesiástica*: SC 31. Sigo la traducción de A. Velasco-Delgado, en Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*, Madrid: BAC, 2001.
- Evangelio de Nicodemo*: Gounelle, R., e Izydorczyk, Z. (ed.), *L'évangile de Nicodème. Ou Les actes faits sous Ponce Pilate (recension latine A)*, Turnhout: Brepols, 1997. Sigo la traducción de De Santos Otero, A., *Los evangelios apócrifos*, Madrid: BAC, 2009.
- FILASTRIO DE BRESCIA, *Sobre varias herejías*: CSEL 38. Traduzco de la versión latina en Filastrio de Brescia, *Delle varie eresie*, Roma: Città Nuova, 1991.
- GREGORIO DE NACIANZO, *Discurso 45*: PG 36, 624-664. Traduzco de las versiones griega e italiana de C. Moreschini, en Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, 2 ed. Milano: Bompiani, 2002.
- GREGORIO DE NISA, *Contra Apolinar*: GNO III/1, 129-233.
 — *Diálogo sobre el alma y la resurrección*. GNO III/3. Traduzco de la versión italiana de S. Lilla, en Gregorio di Nissa, *L'anima e la risurrezione*, Roma: Città Nuova, 1992.
 — *El bautismo de Cristo*: GNO IX, 219-242.
 — *La gran catequesis*: PG 45, 10-105. Sigo la traducción de A. Velasco en Gregorio de Nisa, *La Gran Catequesis*, Madrid: Ciudad Nueva, 1990.
 — *Sobre el espacio de los tres días*: GNO IX, 271-306. Traduzco de la versión inglesa de S.G. Hall, en Spira, A. y Klock, C. (eds.), *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa*.

- Translation and Commentary*, Cambridge (Massachusetts): The Philadelphia Patristic Foundation, 1981, 31-50.
- GREGORIO MAGNO, *Epístola 15 en el libro VII* (Carta al presbítero Jorge y al diácono Teodoro, de la Iglesia de Constantinopla): DH 587. Traduzco de la versión latina en Gregorio Magno, *Opere*, V/2: «Lettere (IV-VII)», Roma: Città Nuova, 1996, 438.
- *Homilías sobre el Libro de Ezequiel*: PL 76, 785-1072.
- *Homilías sobre los evangelios*, II: SC 522. Sigo la traducción de P. Gallardo, en *Obras de San Gregorio Magno*, Madrid: BAC, 1958, 633-780.
- HILARIO DE POITIERS, *Comentario al Evangelio de Mateo*, II: SC 258. Sigo la traducción de L.F. Ladaria, en San Hilario de Poitiers, *Comentario al evangelio de Mateo*, Madrid: BAC, 2010.
- *Comentario a los Salmos*: CSEL 22.
- *Sobre la Trinidad*: CCL 62-62 A. Sigo la traducción de L.F. Ladaria, en Hilario de Poitiers, *La Trinidad*, Madrid: BAC, 1986.
- HIPÓLITO DE ROMA, *La tradición apostólica*: SC 11 bis. Sigo la traducción contenida en Hipólito de Roma, *La Tradición Apostólica*, Salamanca: Sígueme, 1986.
- HORMISDAS, *Carta al emperador Justino*: DH 369.
- JERÓNIMO DE ESTRIDÓN, *Comentario a la Epístola a los efesios*: PL 26, 439-554. Sigo la traducción de M.-A. Marcos Casquero y M. Marcos Celestino, en San Jerónimo, *Obras completas*, IX: *Comentarios paulinos*, Madrid: BAC, 2010.
- JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías 2 y 36 sobre el Evangelio de Mateo*: PG 57, 23-31 y 413-419. Sigo la traducción de D. Ruiz Bueno, en *Obras de san Juan Crisóstomo*, I, Madrid: BAC, 1955, 21-38 y 716-730.
- *Homilías sobre la Primera Carta a los corintios*: PG 61, 9-373. Sigo la traducción de M.I. Delgado Jara, en *Obras de San Juan Crisóstomo*, IV: *Homilías sobre la Primera Carta a los Corintios*, Madrid: BAC, 2012.
- LEÓN MAGNO, *Carta 15*: PL 54, 690.
- RUFINO DE AQUILEYA, *Explicación del Símbolo*: CCL 20. Sigo la traducción de P. Cervera Barranco, en Rufino de Aquilea, *Comentario al Símbolo apostólico*, Madrid: Ciudad Nueva, 2001.
- SÍMACO, *Epístola apologética X*: PL 62, 66-71.
- SÓCRATES, *Historia eclesiástica*: PG 67, 67-367.

c) Siglos VI a XIX

- BELARMINO, R., *Disputas sobre las controversias de la fe cristiana*, IV: *Sobre el alma de Cristo*, Neapoli: apud Josephum Giuliano, 1856, 270-288.
- BENEDICTO XII, Constitución *Benedictus Deus*, 29 de enero de 1336: DH 1000-1002.
- *Escrito «cum dudum» dirigido a los armenios*, agosto de 1341: DH 1006-1020.

- BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Breviloquio: S. Bonaventurae opera omnia*, V, Claras Aguas (Quaracchi): Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1891, 199-291. Sigo la traducción contenida en Amoros, L., Aperrribay, B. y Oromi, M. (ed.), *Obras de San Buenaventura*, I, Madrid: BAC, 1945.
- *Comentario al III libro de las sentencias*, d. 22, q. 4: *S. Bonaventurae opera omnia*, III, Claras Aguas (Quaracchi): Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1887, 449-466.
- CALVINO, J., *Institución de la religión cristiana*, II. Sigo la traducción de C. de Valera, reeditada por L. de Usoz y Río y actualizada por la Fundación Editorial de Literatura reformada, en Calvino, J., *Institución de la religión cristiana*, I, Madrid: Visor Libros, 2003.
- Catecismo Romano*. Traduzco de la versión latina en *Catecismo romano*, Madrid: BAC, 1956.
- CLEMENTE VI, *Carta «Super quibusdam» a Mekhitar, Católicos de los armenios*, 29 de septiembre de 1351: DH 1050-1085.
- CONCILIO IV DE LETRÁN, *Definición contra los albigenses y los cátaros*: DH 800-802.
- ESCOTO ERÍGENA, *La división de la naturaleza*, V: PL 122, 859-1022.
- INOCENCIO II, *Carta «Testante Apostolo» al obispo Enrique de Sens*: DH 738.
- LUTERO, M., *Carta a Amsdorf*, 13 enero 1522: WA [Briefwechsel] II, 422-423..
- PEDRO ABELARDO, *Comentario a la Epístola a los romanos*: PL 178, 783-978.
- *Exposición del Símbolo de los Apóstoles*: PL 178, 617-630.
- *Sí y no*: PL 178, 1329-1610.
- SÍNODO IV de Toledo, *Confesión trinitario-cristológica*: DH 485.
- SÍNODO DE ROMA, *Declaración en la tercera sesión*, 25 de octubre de 745: DH 587.
- TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Epístola a los romanos*, cap. 10, l. 1: edición de www.corpusthomicum.org.
- *Comentario al III Libro de las sentencias*, d. 22, q. 2: edición de www.corpusthomicum.org.
- *Comentario al IV Libro de las sentencias*, d. 45, q. 1: edición de www.corpusthomicum.org.
- *Comentario al Símbolo de los Apóstoles*, a. 5: edición de www.corpusthomicum.org.
- *Compendio de teología*, cap. 235: edición de www.corpusthomicum.org.
- *Suma de teología*, III, q. 52: edición de www.corpusthomicum.org.
- *Respuesta en 36 artículos al lector Véneto*, aa. 24-25: edición de www.corpusthomicum.org.

d) Siglo XX

- ALFEYEV, H., «Le Christ vainqueur des enfers», *Contacts* 54 (2002) 232-259.
- BALTHASAR, H.U. von, *Epílogo*, Madrid: Encuentro, 1998.
- «Escatología», en *Ensayos teológicos*, I: *Verbum Caro*, Madrid: Encuentro, 2001.

- *Escatología en nuestro tiempo*, Madrid: Encuentro, 2008.
- *Gloria*, VII: *Nuevo Testamento*, Madrid: Encuentro, 1989.
- «Presentación», *Communio* (edición española) 3/1 (1981) 4-6.
- *Teodramática*, IV: *La acción*, Madrid: Encuentro, 1995.
- *Teodramática*, V: *El último acto*, Madrid: Encuentro, 1997.
- *Teología de los tres días. El Misterio Pascual*, Madrid: Encuentro, 2000.
- *Tratado sobre el infierno. Compendio*, Valencia: Edicep, 1999.
- BENEDICTO XVI, *Entrevista concedida al programa de la televisión pública italiana RAI «A su imagen»*, 22 de abril de 2011: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, VII/1 (2011) 503-509.
- *Homilía en la Vigilia Pascual*, 7 de abril de 2007: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, III/1 (2007) 637-641.
- *Meditación en la veneración de la Sábana Santa*, 2 de mayo de 2010: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, VI/1 (2010) 614-617.
- BULGAKOV, S., *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Roma: Città Nuova, 1990.
- *La Sposa dell'Agnello. La creazione, l'uomo, la chiesa e la storia*, Bologna: EDB, 1991.
- Catecismo de la Iglesia católica*: versión española conforme al texto latino oficial, de Asociación de editores del Catecismo, 1999.
- GALOT, J., *Jesús Liberador. Cristología II*, Madrid: Centro de Estudios de Teología Espiritual, 1982.
- «La descente du Christ aux enfers», *Nouvelle Revue Théologique* 83 (1961) 471-491.
- «La vittoria di Cristo sulla morte», *La Civiltà Cattolica* 138-II (1990) 118-131.
- JUAN PABLO II, *Catechesis*, 11 de enero de 1989: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XII/1 (1989) 74-79. Sigo la traducción contenida en *Creo en Jesucristo. Catequesis sobre el Credo (II)*, 4 ed. Madrid: Palabra, 1997, 391-397.
- LEWIS, A., *Between Cross and Resurrection. A Theology of Holy Saturday*, Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- MEYENDORFF, J., *Teología bizantina. Corrientes históricas y temas doctrinales*, Madrid: Cristiandad, 2002.
- «The Time of Holy Saturday», en Allen, J.J. (ed.), *Orthodox Synthesis. The Unity of Theological Thought*, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1981, 51-63.
- «La vida de los muertos», en *Escritos de teología*, IV, 4 ed. Madrid: Cristiandad, 2012, 401-408.
- *Sentido teológico de la muerte*, 2 ed. Barcelona: Herder, 1969.
- «Sobre el sentido del dogma de la Asunción», en *Escritos de teología*, I, 3 ed. Madrid: Cristiandad, 1967, 239-252.
- RATZINGER, J., «De dónde nacen mis meditaciones sobre la Semana Santa» [prólogo de 1997], en *La muerte de Cristo. Meditaciones sobre la Semana Santa*, Madrid: Encuentro, 2013, 7-17.

- *El camino pascual*, 2 ed. Madrid: BAC, 2005.
- *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Madrid: Cristiandad, 2001.
- *Escatología. La muerte y la vida eterna*, 2 ed. Barcelona: Herder, 2007.
- *Introducción al Cristianismo*, Salamanca: Sígueme, 1970.
- *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, Madrid: Encuentro, 1997.
- *La muerte de Cristo. Meditaciones sobre la Semana Santa*, Madrid: Encuentro, 2013.

2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- AGUIRRE, R., *Exégesis de Mateo, 27,51b-53. Para una teología de la muerte de Jesús en el Evangelio de Mateo*, Vitoria: Eset, 1980.
- ALVIAR, J., *Escatología. Balance y perspectivas*, Madrid: Cristiandad, 2001.
- *Escatología*, Pamplona: Eunsa, 2004.
- ANCONA, G., *Disceso agli inferi. Storia e interpretazione di un articolo di fede*, Roma: Città Nuova, 1999.
- ANDERSON, D.W., *The Origin and Purpose of Matthew 27:51b-53*, Dunedin: pro manuscripto, 2013.
- AYÁN CALVO, J.J. (ed.), *Ignacio de Antioquía, «Cartas». Policarpo de Esmirna, «Carta». Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomeno*, Madrid: Ciudad Nueva, 1991.
- BARTH, M., *The Anchor Bible. Ephesians*, New York: Doubleday, 1984.
- BAUCKHAM, R., «Descent to the Underworld», en Freedman, D.N. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, II, New York: Doubleday, 1992.
- BENDINELLI, G., «Origene e il 'descensus ad inferos'», *Divus Thomas* 28 (2001) 183-210.
- BIFFI, I., *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, I, Milano: Jaca Book, 1994.
- *Il mistero dell'esistenza cristiana. Conformi all'immagine del Figlio*, Milano: Jaca Book, 2002.
- BLANCO, P., *Joseph Ratzinger – Benedicto XVI. Un mapa de sus ideas*, Madrid: BAC, 2012.
- BOERSMA, H., *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa. An Anagogical Approach*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- BOF, G., *Storia della teologia protestante. Da Lutero al secolo XIX*, Brescia: Morcelliana, 1999.
- BORDONI, M., *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, vol. III: *Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Roma: Herder, 1986.
- BROTHERTON, J.R., «Hans Urs von Balthasar on the Redemptive Descent», *Pro Ecclesia* 22/2 (2013) 167-188.
- CABROL, F., «Descente du Christ aux enfers d'après la liturgie», en *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* IV/1 (1920) 682-693.

- CAGIN, P., *L'euchologie latine. Étudiée dans la tradition de ses formules et de ses formulaires*, II: *L'Eucharistia. Canon primitif de la Messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies*, Paris: Desclée & Cie, 1912.
- CHAINED, J., «Descente du Christ aux enfers», *Dictionnaire de la Bible. Supplément 2* (1934) 395-431.
- CHARLES, R.H., *A critical and exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, vol. I, Edinburgh: T. & T. Clarck, 1920.
- (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, II: *Pseudepigrapha*, Oxford: Clarendon Press, 1913.
- CHIALÀ, S., *Discese agli inferi*, Magnano: Qiqajon, 1999.
- CODA, P., *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Roma: Città Nuova, 1998.
- CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*: AAS 58 (1966) 1025-1120.
- CONGAR, Y.M.-J., *El misterio del Templo*, Barcelona: Estela, 1964.
- CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, «Carta circular sobre la preparación y celebración de las fiestas pascales (16-I-1988)», en Pardo, A. (dir.), *Documentación litúrgica posconciliar. Enchiridion*, 2 ed. Barcelona: Regina, 1992, 1186-1206.
- *Missale romanum*, Belgium: Midwest Theological Forum, 2005.
- CONSTAS, N., «'To Sleep, Perchance to Dream': The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature», *Dumbarton Oaks Papers* 55 (2001) 91-124.
- CORRIENTE, F. y VEGAS, L., «Ascensión de Isaías», en Díez Macho, A. y Piñero Sáenz, A. (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, VI, Madrid: Cristiandad, 2009.
- DABROWSKI, W., «La discesa di Cristo agli inferi secondo il commento di san Tommaso d'Aquino al Corpus Paulinum», *Angelicum* 89 (2012) 339-376.
- D'ALÈS, A., *La théologie de saint Hippolyte*, Paris: Beauchesne & C., 1906.
- DALEY, B.E., «Balthasar's reading of the Church Fathers», en Oakes, E.T. y Moss, D. (ed.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 187-206.
- *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- DALTON, W.J., *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3:18-4:6*, 2 ed. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1989.
- «Interpretation and Tradition: An Example from 1 Peter», *Gregorianum* 49 (1968) 11-37.
- DANIÉLOU, J., «Christologie et Eschatologie», en Grillmeier, A. y Bacht, H. (ed.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, III: *Chalkedon heute*, Würzburg: Echter-Verlag, 1954, 269-286.
- *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden: E.J. Brill, 1970.

- *Teología del judeocristianismo*, Madrid: Cristiandad, 2004.
- DE MEESTER, «Descente du Christ aux enfers dans les liturgies orientales», en *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* IV/1 (1920) 693-696.
- DE SANTOS OTERO, A., *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid: BAC, 1956.
- *Los evangelios apócrifos*, Madrid: BAC, 2009.
- DROBNER, H.R., «Three Days and Three Nights in the Heart of the Earth. The Calculation of the Triduum Mortis according to Gregory of Nyssa», en Spira, A. y Klock, C. (eds.), *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa. Translation and Commentary*, Cambridge (Massachusetts): The Philadelphia Patristic Foundation, 1981, 263-278.
- DUQUOC, C., «La descente du Christ aux enfers. Problématique théologique», *Lumière et Vie* 87 (1968) 45-62.
- EDO, P.M., *El Evangelio de Pedro*, Salamanca: Sígueme, 2015
- ERNST, C., «The Theology of Death», *The Clergy Review* 44 (1959) 588-601.
- ESCRIVÁ, J., *Es Cristo que pasa. Homilias*, 34 ed. Madrid: Rialp, 1997.
- EVDOKIMOV, P., *El arte del icono. Teología de la belleza*, Madrid: Publicaciones Claretianas, 1991.
- FACULTAD DE TEOLOGÍA. Universidad de Navarra, *Sagrada Biblia. Comentario*, Pamplona: Eunsa, 2010.
- FERNÁNDEZ, S., *Orígenes, Sobre los principios*, Madrid: Ciudad Nueva, 2015.
- FEUILLET, A., «La Demeure céleste et la destinée des chrétiens. Exégèse de II Cor. V, 1-10 et contribution à l'étude des fondements de l'eschatologie paulinienne», *Recherches de Science Religieuse* 44 (1956), 161-192 y 360-402.
- FITZMYER, J.A., *The Anchor Bible. Romans*, New York: Doubleday, 1993.
- FORTE, B., *Teologia della storia*, Milano: Cinisello Balsamo, 1991.
- FRANCO, C. y GARCÍA, J.M., *Pasión de Jesús según san Mateo y descenso a los infiernos*, Madrid: Encuentro, 2007.
- GARCÍA CORDERO, M., «La esperanza del más allá en el judaísmo contemporáneo de Jesús», *Ciencia tomista* 113 (1986) 209-249.
- GARCÍA, F., «La anástasis – Descenso a los infiernos», *Revista Digital de Iconografía Medieval* III/6 (2011) 1-17.
- GOUNELLE, R., *La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d'une croyance*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2000.
- GRILLMEIER, A., *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el Concilio de Calcedonia (451)*, Salamanca: Sígueme, 1997.
- GRUDEM, W., «He did not descend into Hell: a Plea for following Scripture instead of the Apostles' Creed», *Journal of the Evangelical Theological Society* 34 (1991) 103-113.
- GÜDER, E., *Die Lehre von der Erscheinung Christi unter den Todten*, Berna: 1853.
- HALL HARRIS III, W., «The Ascent and the Descent of Christ in Ephesians 4:9-10», *Bibliotheca Sacra* 151 (abril-junio 1994) 198-214.

- HAUKE, M., «‘Sperare per tutti’? Il ricorso all’esperienza dei santi nell’ultima grande controversia di Hans Urs von Balthasar», *Rivista Teologica di Lugano* 6 (2001) 195-220.
- HUIDEKOPER, F., *The Belief of the first three centuries concerning Christ’s Mission to the Underworld*, New York: James Miller, 1876.
- IBÁÑEZ, J. y MENDOZA, F., *Melitón de Sardes. Homilía sobre la Pascua*, Pamplona: Eunsa, 1975.
- JERUMANIS, A.-M. (dir.), «Esperienza mistica e teologia. Ricerca epistemologica sulle proposte di Hans Urs von Balthasar (25-26 maggio 2000)», *Rivista Teologica di Lugano* 6 (2001) 1-264.
- KATTENBUSCH, F., *Das apostolische Symbol. Seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche. Ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengeschichte*, II, Leipzig: Hinrichs’sche Buchhandlung, 1900.
- KAY, J.F., «He Descended into Hell», *Word & World* 31/1 (2011) 17-26.
- KELLY, J.N.D., *Primitivos Credos Cristianos*, Salamanca: Sígueme, 1980.
- KILBY, K., *Balthasar. A (Very) Critical Introduction*, Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2012.
- KNABENBAUER, J., *Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum*, I, 3 ed. Parisii: P. Lethielleux, 1922.
- KÜRZINGER, J., «Descenso de Cristo a los infiernos», en Bauer, J. (dir.), *Diccionario de teología bíblica*, Barcelona: Herder, 1967, 259-264.
- LACOCQUE, A., «Bajada a los infiernos», en Centro Informática y Biblia – Abadía de Maredsous (dir.), *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, 2 ed. Barcelona: Herder, 2003, 765-766.
- LADARIA, L.F., *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1989.
- LEWIS, T.J., «Abode of the Dead», en Freedman, D.N. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, II, New York: Doubleday, 1992.
- LINCOLN, A.T., *World Biblical Commentary. Ephesians*, Dallas: Word Books, 1990.
- LOCHBRUNNER, M., «Das Ineinander von Schau und Theologie in der Lehre vom Karsamstag bei Hans Urs von Balthasar», *Rivista Teologica di Lugano* 6 (2001) 171-193.
- LOOFS, F., «Christ’s Descent into Hell», en *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions*, II, Oxford: Clarendon Press, 1908, 290-301.
— «Descent to Hades (Christ’s)», en *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 4 (1964) 654-663.
- LORDA, J.L., *Antropología bíblica. De Adán a Cristo*, Madrid: Palabra, 2005.
- MAAS, W., «‘Descendió a los infiernos’. Aspectos de un artículo de fe olvidado», *Communio* (edición española) 3 (1981) 69-86.
- MARTELET, G., *Victoire sur la mort. Éléments d’anthropologie chrétienne*, 2 ed. Lyon: Chronique sociale de France, 1963.

- MASPERO, G., «Trid spat (De tridui... spatio)», en *Diccionario de San Gregorio de Nisa* (2006) 866-870.
- MANSI, J.D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, III, Florientiae: Antonio Zatta Veneti, 1759.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, F., «Semiarianismo», *Gran Enciclopedia Rialp* 21 (1989) 148-150.
- MATEO-SECO, L.F., *Estudios sobre la cristología de san Gregorio de Nisa*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1978.
- «Eucaristía», en *Diccionario de San Gregorio de Nisa* (2006) 383-390.
- «La teología de la cruz», *Scripta theologica* 14 (1982/1) 165-180.
- «Recensión a Jöhri, M., *Descensus Dei. Teologia della Croce nell'opera di Hans Urs von Balthasar*», *Scripta Theologica* 15 (1983) 1054-1056.
- MAZZANTI, G., *Discesa agli inferi e dramma nuziale. Dall'abisso di morte alle nozze escatologiche*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 2011.
- MEESTER, A. DE, «Descente du Christ aux enfers dans les liturgies orientales», *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* IV/1 (1920) 693-696.
- MERINO RODRÍGUEZ, M., *Clemente de Alejandría. Extractos de Teódoto, Élogos proféticos, ¿Qué rico se salva?, Fragmentos*, Madrid: Ciudad Nueva, 2010.
- *Clemente de Alejandría. Stromata VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano*, Madrid: Ciudad Nueva, 2005.
- MICHL, J., «Cartas católicas», en Wikenhauser, A. y Kuss, O. (dir.), *Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento*, VIII, Barcelona: Herder, 1977, 309-695.
- MONNIER, J., *La descente aux enfers. Étude de pensée religieuse, d'art et de littérature*, Paris: Fischbacher, 1905.
- NOSSENT, G., «Mort, immortalité, résurrection», *Nouvelle Revue Théologique* 91 (1969) 614-630.
- OAKES, E.T., «Benedict the theologian. Irreducible faith», *The Christian Century* 128-14 (2011) 22-26.
- «Descensus and Development. A Response to Recent Rejoinders», *International Journal of Systematic Theology* 13 (2011) 3-24.
- «The Internal Logic of Holy Saturday in the Theology of Hans Urs von Balthasar», *International Journal of Systematic Theology* 9 (2007) 184-199.
- O'CALLAGHAN, P., *Cristo, speranza per l'umanità. Un trattato di Escatologia cristiana*, Roma: Edusc, 2012.
- OCÁRIZ, F., «La resurrección de Jesucristo», en Mateo Seco, L.F. y otros (ed.), *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del Hombre. III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1982, 749-773.
- ORBE, A., «El «Descensus ad inferos» y san Ireneo», *Gregorianum* 68 (1987) 485-522.
- *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid-Roma: Ciudad Nueva – Pontificia Università Gregoriana, 1994.

- *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, II, Madrid: BAC, 1972.
- *Teología de san Ireneo*, III, Madrid-Toledo: BAC-Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo, 1988.
- PANNENBERG, W., *Fundamentos de cristología*, Salamanca: Sígueme, 1974.
- PERAL, A. y ALEGRE, X., «Odas de Salomón», en Díez Macho, A. y Piñero Sáenz, A. (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, III, 2 ed. Madrid: Cristiandad, 2002, 61-100.
- PERROT, C., «La descente du Christ aux enfers dans le Nouveau Testament», *Lumière et vie* 87 (1968) 5-29.
- PICCA, S., *La discesa agli inferi e la salvezza dei non cristiani. Linee teologiche per una soluzione del problema*, Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2005.
- PIÑERO, A., «Testamentos de los doce Patriarcas», en Navarro, M.A., De la Fuente, A. y Piñero, A. (dir.) *Apócrifos del Antiguo Testamento. V. Testamentos o discursos de adiós*, Madrid: Cristiandad, 1987, 11-160.
- PITSTICK, A.L., *Christ's Descent into Hell. John Paul II, Joseph Ratzinger, and Hans Urs von Balthasar on the Theology of Holy Saturday*, Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- «Development of Doctrine, or Denial? Balthasar's Holy Saturday and Newman's Essay», *International Journal of Systematic Theology* 11 (2009) 131-145.
- *Light in Darkness. Hans Urs von Balthasar and the Catholic doctrine of Christ's descent into Hell*, Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2007.
- PITSTICK, A.L. y OAKES, E.T., «Balthasar, Hell, and Heresy: An Exchange», *First Things* 168 (2006) 25-32.
- «More on Balthasar, Hell, and Heresy», *First Things* 169 (2007) 16-19.
- PITTA, A., *Lettera ai romani*, 2 ed. Milano: Paoline, 2001.
- POZO, C., *La venida del Señor en la gloria. Escatología*, Valencia: Edicep, 1993.
- *Teología del más allá*, 3 ed. Madrid: BAC, 1992.
- QUILLIET, H., «Descente de Jésus aux enfers», *Dictionnaire de théologie catholique* 4 (1920) 565-619.
- RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret, I: Desde el Bautismo a la Transfiguración*, Madrid: La esfera de los libros, 2007.
- RATZINGER, J. y SCHÖNBORN, C., *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid: Ciudad Nueva, 1994.
- RICHARD, M., «Hippolyte de Rome (saint)», en *Dictionnaire de Spiritualité* 7 (1969) 531-571.
- ROTHKRAZ, J., *Die Kardinalfehler des Hans Urs von Balthasar*, Durach: Anton Schmid, 1989.
- ROUSSEAU, O., «La descente aux enfers dans le cadre des liturgies chrétiennes», *La Maison-Dieu* 43 (1955) 104-123.
- RUIZ BUENO, D., *Padres apologistas griegos (s. II)*, Madrid: BAC, 1954.
- *Padres apostólicos*, Madrid: BAC, 1950.
- RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Burgos: Aldecoa, 1971.

- SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, Decreto general *Maxima redemptionis*, 16 de noviembre de 1955: AAS 47 (1955) 838-847.
- SANTAMARÍA LANCHO, J.A., *Un estudio sobre la soteriología del dogma del Descensus ad inferos: 1 Pe 3,19-20a y la tradición sobre «la Predicación de Cristo en los Infiernos»*, München: *pro manuscripto*, 2007.
- SCHLIER, H., *Carta a los efesios. Comentario*, Salamanca: Sígueme, 1991.
- SERVAIS, J., «Per una valutazione dell'influsso di Adrienne von Speyr su Hans Urs von Balthasar», *Rivista Teologica di Lugano* 6 (2001) 67-89.
- SHEERIN, D., «St. John the Baptist in the Lower World», *Vigiliae Christianae* 30 (1976) 1-22.
- SPICQ, C., *Les épîtres de saint Pierre*, Paris: Gabalda, 1966.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E., «Oráculos sibilinos», en Díez Macho, A. y Piñero Sáenz, A. (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, III, 2 ed. Madrid: Cristiandad, 2002, 241-395.
- TEIXIDOR, J., «Le thème de la descente aux enfers chez saint Éphrem», *L'Orient Syrien* 6 (1961) 25-40.
- TISCHENDORF, C., *Evangelia apocrypha*, 2 ed. Lipsiae: Hermann Mendelssohn (Metzger & Wittig), 1876.
- TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre la potencia*, q. 9, a. 2, arg. 14: edición de www.corpusthomisticum.org.
- TURNER, R.V., «*Descendit ad Inferos*: Medieval Views on Christ's Descent into Hell and the Salvation of the Ancient Just», *Journal of the History of Ideas* 27/2 (1966) 173-194.
- ZANI, A., *La cristologia di Ippolito*, Brescia: Morcelliana, 1983.
- ZEDDA, S., *L'escatologia biblica*, I, Brescia: Paideia, 1972.

El *descensus Christi* y la escatología de los individuos en el siglo XX

En el siglo XX el interés por el tema del *descensus* de Cristo toma un nuevo impulso con la renovación teológica operada por los movimientos bíblico, patrístico y litúrgico. Era inevitable porque, como hemos visto, el misterio del Sábado Santo hunde sus raíces en la Sagrada Escritura, es repetidas veces comentado por los Padres y constituye un elemento central en la liturgia de la Iglesia, especialmente la oriental.

Numerosos teólogos del siglo XX han escrito sobre el *descensus Christi*¹. Sin embargo, en no pocas ocasiones tales referencias constituyen una simple mención o el replanteamiento de tesis e interpretaciones ya propuestas por autores anteriores. El hecho de que sean pocas las nuevas hipótesis sobre su significado se puede deber a la dificultad de la cuestión: dificultad en la interpretación de los pasajes bíblicos pertinentes y en la comprensión del contexto judeocristiano en que este misterio se formula. De ahí que algunos estudiosos, tomando este artículo como una transposición de mitos paganos en la doctrina cristiana, hayan llegado a proponer su eliminación del Credo de la Iglesia². En cambio, otros teólogos han intentado desentrañar el significado profundo de este elemento de fe, manteniendo que no es un artículo mitológico, sino «puramente cristológico, y una consecuencia necesaria de la encarnación del Logos»³.

Entre los teólogos que tratan sobre el Sábado Santo y el *descensus ad inferos*, son muy pocos los que ofrecen una consideración de ese misterio de Cristo en tanto en cuanto puede iluminar el estado de los demás hombres que mueren. Las propuestas más relevantes en este sentido se encuentran en la teología católica, quizá debido a los debates sobre la escatología intermedia que tuvieron lugar a mediados de siglo. También en campo ortodoxo ha habido alguna reflexión en este sentido, aunque no tan amplia como la que se ha dado en teología católica. En ámbito protestante, las interpretaciones no superan en mucho los límites que pusieron los reformadores a la escatología intermedia.

A continuación estudiaremos la reflexión de autores diversos sobre el misterio del Sábado Santo según que ilumina otro enigma: el estado de los hombres *post mortem* y *ante resurrectionem* (o el «*esjaton* intermedio»). Veremos que hay pocas líneas interpretativas diversas, representadas fundamentalmente por H.U. von Balthasar, J. Ratzinger, K. Rahner y J. Galot.

Cabe mencionar dos dificultades importantes en el estudio de las reflexiones de los mencionados teólogos. Por una parte, se trata de autores que se refieren al tema en cuestión desde perspectivas diferentes (cristología, soteriología, liturgia, etc., cada uno desde los propios presupuestos científicos o existenciales). Estamos ante un mosaico teológico no fácil de sintetizar. Por otra, los términos y las categorías que maneja cada estudioso no suelen significar exactamente lo mismo para los demás autores. De todas maneras, aunque las diversas teologías del Sábado Santo no sean totalmente comparables, creemos factible y fructífero intentar establecer un diálogo entre ellas⁴.

1. HANS URS VON BALTHASAR

La más conocida «teología del Sábado Santo» es la de Hans Urs von Balthasar (1905-1988 d.C.). El *descensus* de Jesús a los «infiernos» constituye la base fundamental de todo su pensamiento escatológico. En concreto, y según sus propias palabras, este misterio es el «verdadero centro real de toda escatología cristiana»⁵. A continuación se examinará, sobre todo, lo que el autor expone en su *Teología de los tres días*, además de otros escritos pertinentes⁶.

a) *El descensus como experiencia de la «muerte segunda» por parte de Cristo*

La idea fundamental que sostiene von Balthasar, a lo largo de su vida intelectual, es que Cristo, en su Pascua, experimentó no solo la muerte física, sino también la llamada «muerte segunda», es decir, la condenación⁷. Esta *kenōsis* tiene su fundamento último en la «abnegación» de las Personas divinas en el mismo seno de la Trinidad, y solo puede realizarla alguien que sea Dios⁸. Según el autor, entender la muerte de Cristo como el hacerse solidario con los hombres no solo en lo que es síntoma y castigo del pecado, sino en la co-experiencia de la negación humana al amor de Dios, es la «única lectura posible de la cruz»⁹.

Con esta interpretación del *descensus* Balthasar pretende hacer una asimilación novedosa de la tradición. Quiere un desarrollo de esta doctrina en

tres direcciones: como experiencia de la muerte segunda (el infierno, estado de condenación), como experiencia del pecado (lo que implica rechazar la imagen triunfal del *descensus*) y como acontecimiento trinitario¹⁰. Para esto, afirma, «hay que examinar críticamente los numerosos fragmentos de tradición y recomponerlos de modo distinto al que durante mucho tiempo ha sido habitual»¹¹. Por otra parte, califica de «mala teología» la que limita *a priori* el efecto salvífico del *descensus* «afirmando saber de antemano –con el presupuesto de una determinada doctrina de la predestinación y con la equiparación de *hadēs* (gehena) e infierno– que Cristo no pudo llevar a cabo salvación alguna en el «auténtico infierno» (*infernus damnatorum*)»¹². Todo lo contrario: si, para Balthasar, el *descensus* constituye «la verdad central de la doctrina de la redención y de las cosas últimas del hombre», es porque «aquel absoluto elemental que hace del cristianismo la religión de la redención por antonomasia es el vaciamiento del *hadēs* en el que había sucumbido la humanidad, la supresión de esa realidad eterna»¹³.

No es posible, pues, interpretar los «muertos» con los que se solidariza el Señor como solamente los «justos», puesto que, «antes» de Cristo (no temporalmente, sino lógicamente), no existe diferenciación entre muerte primera y muerte segunda. Acerca del pasaje de Col 2,12-15 («sepultados con él por medio del Bautismo, también fuisteis resucitados con él mediante la fe en el poder de Dios, que lo resucitó de entre los muertos. Y a vosotros, que estabais muertos por los delitos y por la falta de circuncisión de vuestra carne, os vivificó con él, y perdonó gratuitamente todos nuestros delitos, al borrar el pliego de cargos que nos era adverso, y que canceló clavándolo en la cruz. Habiendo despojado a los principados y potestades, los exhibió en público llevándolos en su cortejo triunfal»), comenta Balthasar que el «*terminus a quo*» de la resurrección (la de Cristo y la nuestra) es «la muerte interior del pecado»¹⁴. Y, sobre el texto de Rm 14,9 («para esto Cristo murió y volvió a la vida, para dominar sobre muertos y vivos»), sostiene que en el trasfondo está presente la conexión pecado-muerte¹⁵. Además, considera que la diferenciación en el *šēol* de una estancia de buenos y otra de malos es una teoría tardía y ajena al Antiguo Testamento¹⁶, y que la distribución de los difuntos entre distintos «receptáculos» es producto de la cosmologización que tuvo lugar tras la patrística primitiva y que se intensificó durante la Edad Media, cosmologización que tuvo trágicas consecuencias, sobre todo reduciendo el carácter de acontecimiento del *descensus*¹⁷.

Atendiendo a las formulaciones del misterio del Sábado Santo, Balthasar prefiere usar el enunciado «ir a los muertos» en vez de «descenso a los in-

fiernos»; esta última locución manifestaría rasgos mitológicos extrabíblicos, apoyados no obstante en un cuerpo doctrinal no mítico¹⁸. No entiende este acto del Triduo como una «actividad» o «padecimiento» de Nuestro Señor en el más allá, sino como «estar entre» los muertos y como el «anuncio» –eco o efecto– de la redención acabada en la Cruz¹⁹. Se trata de una solidaridad de Cristo con los difuntos, pero no de una comunicación viva –no la hay entre los muertos–, sino que en este caso «solidaridad significa ‘estar solo con’»²⁰.

Sobre las condiciones de esa estancia de Cristo entre los muertos, dice Balthasar que «la ascensión de la experiencia del *šeol* por parte del redentor (y por consiguiente también la espera de tal ascensión por parte de los no redimidos) no podemos fijarla temporalmente y nos vemos forzados a formar el paradójico concepto, que se anula a sí mismo, de una ‘*poena damni* transitoria’»²¹. Es una «paradoja absoluta», porque «en el concepto de *damnatio* va en sí incluido el que sea definitivo»²². Tal pena corresponde jurídicamente a todos los hombres, hijos de Adán. Pero quienes vivieron en el amor de Cristo antes de su llegada no experimentan en el *šeol* toda la pena de daño, porque viven en la fe, la esperanza y la caridad. Nuestro Señor, en cambio, sostiene el autor, sí la experimenta, y esta diferencia entre Él y los demás hombres es «la consecuencia última de la ley de la solidaridad»²³. De esta manera, Cristo toma sobre sí en representación vicaria la experiencia peor del estar muerto, la pena de daño, para ahorrársela a los muertos. Solo renunciando a la luz de la redención –he aquí otra paradoja– Jesús puede comunicarla a los demás difuntos²⁴.

Se trata de una proyección –no temporal, sino «allende el tiempo, en el «supra-tiempo» (o no-tiempo)»²⁵, esto es, en el reino de los muertos– de la gracia de la redención consumada en la Cruz. En la Cruz nuestro Señor cancela y suprime la fuerza jurídica de la *damnatio* (cfr. Col 2,14), la cual, «pese a su infinitud intrínseca, encuentra su finitud en la infinitud divina»²⁶. El infierno es así «un *productum* de la redención que, en su realidad en sí, solo debe ser «visto» por el redentor, pasando a ser en su pura abyección algo «para él»: aquello sobre lo cual se le da poder (las llaves) en su resurrección»²⁷. Jesucristo asume toda la realidad del infierno y, así, la destruye. En efecto, el Señor lleva al *šeol* la fe confiada –las virtudes teologales–, o sea, una realidad «sobrehumanamente viva»; «pero allí donde algo realmente vivo, procedente del cielo, se manifiesta en el *šeol*, este deja ya de ser el *šeol*»²⁸. Este es, para el autor, el único sentido que es posible dar al *descensus Christi*. Por eso, afirma Balthasar categóricamente: «si la redención no es la superación del infierno como muerte eterna, que amenaza al pecador (¿y quién no es pecador?), entonces no es nada y no ha conseguido nada»²⁹.

b) *La reconfiguración cristológica de las realidades escatológicas*

Según Balthasar, su teoría no debe ser entendida como equivalente a la de la *apocatastasis* o salvación prácticamente automática de todos los hombres, porque «la distinción entre *hadēs* e infierno encuentra precisamente aquí su significación teológica [...]: con la resurrección, Cristo deja el *hadēs* tras de sí: la imposibilidad para la humanidad de acceder a Dios; pero desde su profundísima experiencia trinitaria, lleva consigo el «infierno»: como expresión de decidir como juez sobre la salvación o condenación eterna del hombre»³⁰. Después del evento de la Cruz –juicio del Padre sobre la humanidad–, Jesucristo es constituido como juez de vivos y muertos. Desde entonces, cielo e infierno se definen en relación a Cristo, y en las manos de Él está la decisión sobre el destino definitivo de cada hombre³¹. Quien sea enviado al infierno también permanecerá «dentro de los márgenes del Reino de Cristo, ante el cual han de doblar sus rodillas los «infernales» no menos que los celestiales y terrenos»³². De este modo, «el infierno sería el destino del hombre que ciertamente ha conocido esta acción expiatoria de Dios para con todos, pero la ha rechazado conscientemente: quien ha recibido y «gustado» la plenitud de los bienes futuros y «a pesar de todo ha caído», «es imposible que se renueve una segunda vez alcanzando la conversión» y «al final arderá en el fuego» (Hb 6,4-8; cfr. 12,25s)»³³. Se trata del pecado contra el Espíritu Santo³⁴. Sin embargo, añade Balthasar, no está en las manos del hombre el veredicto sobre la condenación de uno o más hombres, sino en las de Cristo; por tanto, se trata de un «misterio, al que nadie puede adelantarse»³⁵.

Con su ida a los muertos, el Señor ofrece la salvación a todos los hombres, «de manera que los muertos deben tomar partida conforme a la «posibilidad del hombre de tomar una decisión a favor o en contra de la revelación de Dios en Cristo», e influidos también por la «orientación fundamental del alma» a lo largo de la vida; a esa decisión están llamados, tanto los muertos anteriores, como los posteriores a la manifestación de Cristo»³⁶. Rahner y Boros –sentencia Balthasar– «en esto tienen razón»³⁷; en la muerte nuestro Señor ha establecido el fruto salvador de la Cruz. De este modo, el *descensus* «aporta «movimiento al estado intermedio de los difuntos», pues en él Cristo se constituye en el ‘centro que trasciende todas las barreras naturales’»³⁸.

Durante muchos siglos, observa Balthasar, las realidades del *esjaton* eran consideradas de manera cosmológica o física (como «lugares» de destino *post mortem*); en el siglo XIX, sin embargo, gracias al cambio de perspectiva cósmica operada por la ciencia, esta visión fue desmoronándose para dar ocasión a una

concentración cada vez más cristocéntrica de la escatología. Según Balthasar, este proceso significó un volver al tema decisivo de la Revelación, incluso al centro de la fe veterotestamentaria: la vida eterna es simplemente vida con Dios. «*Ipse post istam vitam sit locus noster*», decía san Agustín³⁹. «Dios es «la postrimería» de la criatura. Lo es como cielo ganado, como infierno perdido, como juez que juzga, como purgatorio purificador. Dios es aquel en el que lo mortal muere y por el cual y para el cual resucita. Pero es todo eso en la manera como se dirige al mundo, a saber, en su Hijo Jesucristo, que es la revelación de Dios y, por consiguiente, el resumen de las ‘postrimerías’»⁴⁰. Balthasar quiere, pues, reinterpretar cristológicamente el cielo, el infierno y el purgatorio, y los demás *esjata*, pues, según la «teoría de los receptáculos» –división del inframundo en habitaciones diversas para los justos, para los niños no bautizados, para los purgantes y para los condenados–, el paso del Antiguo al Nuevo Testamento, mediante el *descensus* del Señor, no habría cambiado nada sustancial en el más allá, salvo el remplazo del limbo de los justos por el «Paraíso». En cambio, para el autor, con la Pascua de Cristo se pasa del antiguo al nuevo eón: la «vuelta» del Hijo al Padre «es la *creación de aquella dimensión* dentro de la cual, por libre gracia de Dios, inician su cambio el hombre y el cosmos»⁴¹.

Por tanto, el Cielo es la «incorporación» del creyente en el «cuerpo celestial» de la humanidad resucitada de Cristo (no habría que considerar, en consecuencia, el estado intermedio como un asunto «puramente espiritual») ⁴². El purgatorio, «aquel aspecto del juicio divino que permite al pecador un tránsito purificador por el fuego»⁴³, es también un estado nuevo, «el *šeol* en marcha» hacia el Padre. Sobre el infierno Balthasar habla una y otra vez en diversos artículos aduciendo los mismos argumentos sobre la esperanza de salvación universal.

c) *La dinamicidad del esjaton cristiano*

Según el teólogo suizo, la vida eterna no es una prolongación de la vida temporal, porque la eternidad ya es «simultánea» al tiempo (desde el inicio de la creación): el cristiano puede vivir, anticipar, el «cielo» en la tierra (o, mejor, vivir su tierra en el «cielo»). La eternidad es una dimensión «vertical», mientras que el tiempo es «horizontal». Este «llenarse» el tiempo de la eternidad es posible gracias a la resurrección de Jesucristo, acontecimiento «entre el tiempo y la eternidad, o, dicho plásticamente: el acontecimiento que abre para el tiempo las puertas de la eternidad»⁴⁴.

Esta «cosecha» de lo temporal en lo eterno concluye con la muerte. «‘Después’ del tiempo será tarde para conferir contenido eterno a lo temporal, que ya no existirá»⁴⁵. La vida humana consiste en la negación progresiva de uno mismo, para vivir, en cambio, la vida de Cristo en la existencia temporal. La muerte representa la última y definitiva renuncia de uno mismo que, sin embargo, abre paso a la eternidad en la que el hombre «ya era». En efecto, «nosotros somos este ser temporal, pero lo somos porque el Dios eterno nos pensó y nos amó desde la eternidad, y nos eligió para ser ante sus ojos, para ser en Él. De modo que somos en Dios antes que en nosotros mismos. En Dios somos anteriores, toda una eternidad anteriores que en nuestro propio ser temporal»⁴⁶. En esta perspectiva, tiempo y eternidad no se excluyen, sino que el primero se explica desde y en dirección a la segunda. Pero el tiempo no es un paréntesis entre la «eternidad previa» y la «posterior»: el hombre aporta su «cosecha temporal» en la vida eterna. La eternidad en la original idea de Dios coincide, inseparable e indistinguiblemente, con la «eternidad «postemporal» de nuestra vida resucitada en Dios»⁴⁷.

Acerca de la relación entre la inmortalidad del alma y la resurrección de la carne, Balthasar sostiene, respecto a la primera, que ha habido una «corrección cristiana de la antropología platónica»⁴⁸. Para el autor, inmortalidad y resurrección no son realidades netamente separables, sino que están estrechamente unidas, ya que la inmortalidad del alma es «la condición de tipo óptico necesaria para la elevación del hombre hasta la participación en la vida intra-divina»⁴⁹. Sin embargo, no se trata de la inmortalidad de tipo platónico sin más, sino de la forma de inmortalidad que está expresada mediante las metáforas veterotestamentarias que describen el *šeol*: persistencia desvaída, combinación de la auténtica mortalidad del alma con su auténtica perdurabilidad. Según Balthasar, la situación de «incompletitud» del alma separada del cuerpo es «el mejor *terminus a quo* –por ser deseado por Dios– de un anuncio de la resurrección del hombre»⁵⁰.

Ahora bien, para los salvados, el *esjaton* entre muerte y resurrección «es necesariamente y en todo caso una consecuencia de la resurrección –humanamente completa– de Cristo de entre los muertos»⁵¹, porque la resurrección del hombre, como participación de la resurrección del Señor, es un proceso incoado en la tierra y que se consumará en el Día del juicio; es un único acontecimiento que se inicia con la superación de la muerte por parte del alma y concluye con la resurrección del cuerpo⁵².

Además, no se debe olvidar la dimensión eclesial de la resurrección, que lleva ínsita una dimensión mariana. En efecto, el hombre que muere no es un

ser aislado, sino que de la humanidad terrena pasa a la humanidad redimida, esto es, la Iglesia, «aquella corporación y corporeidad nueva y celestial que ya lo acogió en su existencia perecedera y lo hizo miembro suyo»⁵³. El Cuerpo de la Iglesia pasa también hacia la etapa gloriosa, según la imagen de la Santísima Virgen María, ya glorificada en cuerpo y alma⁵⁴.

Von Balthasar formula más interrogantes e ideas sobre el más allá, sin pretender dar una respuesta definitiva⁵⁵.

* * *

Hasta aquí nuestro resumen del pensamiento de Balthasar sobre el *descensus Christi* y el *esjaton* de los individuos, resumen siempre difícil de hacer debido a la oscuridad del lenguaje y de los conceptos empleados por el teólogo suizo. A pesar de todo, podemos afirmar que el misterio del *descensus* de Jesús se encuentra en el núcleo del pensamiento escatológico de nuestro autor.

La experiencia infernal de Cristo es singular, según Balthasar: el misterio del Sábado Santo es una realidad exclusiva del Redentor, que ningún hombre ha podido ni podrá experimentar. Jesús toma sobre sí «lo peor» del destino humano ultraterreno, el infierno de la condenación, con el fin de liberar de esa experiencia nefasta a los demás.

En su teología del Sábado Santo Balthasar ofrece elementos muy interesantes para la cristología y la escatología. Sobre todo, tiene valor su insistencia en que el *descensus* de Jesús es un «estar entre los muertos»: en definitiva, un misterio de solidaridad. En este punto conecta fuertemente con la tradición eclesial.

También tiene validez su interpretación del *descensus* como el momento en el que el más allá se transforma: el *šeol* (en sentido veterotestamentario) es «destruido» porque Cristo se hace presente en el *esjaton* humano. A partir de este punto la realidad post-mortal queda redefinida en relación a su Persona (y su Cuerpo). Balthasar, podríamos decir, propone una escatología cristológica-eclesial, en la que el destino de la humanidad se entiende como una incorporación progresiva al Cuerpo del Resucitado.

Sin embargo, su peculiar interpretación del *descensus* –como vaciamiento del infierno– no goza de un firme fundamento en la Revelación, que se nos ha transmitido por la Escritura y la Tradición⁵⁶. Más aún, parece contraria a esta última –el mismo autor lo admite–, lo cual ha abierto el espacio para que algunos teólogos la consideren como extraña a la verdad católica, cuando no herética⁵⁷. Una fuente principal «extra-patrística» del pensamiento de Balthasar

sar es, sin duda, la «experiencia mística» de Adrienne von Speyr, de quien era director espiritual⁵⁸.

De todos modos, de las afirmaciones del autor no resulta fácil deducir una posición teológica clara sobre los aspectos más problemáticos, en concreto sobre la inmutabilidad divina y el vaciamiento del infierno. Balthasar ha preferido permanecer en el claroscuro, manifestado en numerosos silencios y en «la deliberada omisión de marcar claramente su postura personal distinguiéndola de lo que, desde cuanto dice, podría calificar de extremo»⁵⁹.

El teólogo suizo ha afirmado que «la última palabra, también aquí, la tienen los santos»⁶⁰. Sin embargo, como observa otro teólogo, «el testimonio de los santos es decisivamente desfavorable a la opinión de que el infierno podría estar vacío [...] La propuesta balthasariana de poner en primera fila a los santos y la mística, aplicada consecuentemente, lleva a la falsificación de la esperanza en la apocatástasis y confirma el doble desenlace del juicio»⁶¹.

2. JOSEPH RATZINGER

La escatología de Joseph Ratzinger (nacido en 1927) se encuadra en una teología de amplias reflexiones que se nutren de la filosofía, de las ciencias humanas y del dato de la fe transmitido en la Escritura y en la Tradición. No es fácil distinguir un «sistema» en sus escritos; sin embargo, puesto que para él la teología es esencialmente interpretación de la Palabra de Dios, y el centro de la Revelación es el Misterio Pascual, podemos decir que su trabajo teológico está permeado de la meditación en la Pascua de Cristo⁶². Un puesto singular en sus reflexiones sobre el Misterio Pascual lo ocupa el Sábado Santo⁶³.

a) *La novedad de la Pascua cristiana: el restablecimiento de la comunión*

Para Ratzinger, hay una clara relación de continuidad y novedad entre la Pascua judía y la nueva Pascua, la de Cristo. La primera tenía todo un significado de juego entre la muerte y la vida: la condena a muerte de Israel por parte de Egipto; la muerte de los primogénitos egipcios; la liberación de los israelitas para la vida... En la nueva Pascua, Jesucristo «carga con la muerte y destruye su poder en la resurrección»⁶⁴, y así provoca para los cristianos su liberación; liberación de la muerte, y también del individualismo. En efecto, para Israel la Pascua es la fiesta de la liberación como «pueblo», fiesta «con la

que Israel comienza su propio camino como pueblo de Dios en la historia»⁶⁵. En la nueva Pascua, por su parte, «el Resucitado no se queda solo, sino que atrae hacia Sí a toda la humanidad, y da lugar, con ello, a la comunión universal entre todos los hombres»⁶⁶.

Ratzinger señala dos consecuencias de esta visión: la restitución de la capacidad dialógica del ser humano y la relación con el Bautismo. Sobre lo primero, escribe: «la liberación de la muerte es, al mismo tiempo, la liberación del cautiverio del individualismo, de la cárcel del yo, de la incapacidad de amar y comunicarse»⁶⁷. Y, a continuación, enlaza con lo segundo: «de este modo, la Pascua se convierte en la gran fiesta bautismal en la que el hombre realiza, por así decirlo, el paso a través del Mar Rojo, sale de su antigua existencia para entrar en comunión con Cristo, el Resucitado y, de esta forma, con todos los que le pertenecen»⁶⁸. Para Ratzinger, pues, el Hijo de Dios restablece la adecuada relacionalidad entre los hombres al asociarlos a su Pascua mediante el Bautismo.

b) *El Sábado Santo: día en que el amor transforma la muerte*

En unas meditaciones sobre el Sábado Santo escritas a mediados de los años '60 para la Radio Bávara, Ratzinger reflexionó sobre el significado del segundo día del Triduo pascual. Sus consideraciones pretendían ser un intento de comprensión y transmisión de ese misterio en el mundo actual, que parece vivir «un gran Sábado Santo»⁶⁹ (en el sentido de silencio de Dios). Se trata de escritos de carácter pastoral, aunque no desprovistos de interés teológico: en efecto, constituyen la base de lo que habría de exponer pocos meses después en sus clases de introducción al Cristianismo en Tubinga. Las intuiciones expresadas en las meditaciones las retoma también más adelante en su labor pastoral y en su trabajo teológico. La idea fundamental de estas reflexiones es que el Sábado Santo es el «día de la ocultación de Dios»⁷⁰.

Para Ratzinger este ocultamiento de Dios es parte esencial de la Revelación. Es un ocultamiento que tiene la forma del silencio: se trata, en efecto, de la Palabra que muere. Pero este silencio es revelador⁷¹. «Solo a través del fracaso del Viernes Santo, sólo a través del silencio de muerte del Sábado Santo los discípulos pudieron ser llevados a la comprensión de lo que era verdaderamente Jesús y de lo que su mensaje significaba en realidad. Dios debía morir por ellos para poder vivir realmente en ellos»⁷². El silencio de Dios se hacía necesario, para purificar la imagen reducida que de Él tenían los discípulos –y nosotros– y «experimentar de nuevo el abismo de su grandeza»⁷³.

En el misterio del Sábado Santo se inscribe el *descensus Christi*, un misterio que «nadie está en disposición de explicarlo verdaderamente»⁷⁴; solo en el momento de nuestra muerte comprenderemos «algo de la gran claridad de este oscuro misterio»⁷⁵. Se trata de un «evento» que significa la solidaridad de Cristo con los hombres y que, a la vez, transforma la misma muerte. En efecto, desde el momento en que Jesús «entra» en el ámbito de la muerte –ámbito de la soledad y del apartamiento de Dios–, los hombres se encuentran acompañados en este trance. «La muerte ya no es lo mismo después de que Cristo la ha sufrido, después de que él la ha aceptado y penetrado»⁷⁶. Ahora, gracias a la presencia del Señor, «la muerte es también vida»⁷⁷.

El grito del Señor en la Cruz –«Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» (Mc 15,34)– es «el núcleo significativo del descendimiento a los infiernos»⁷⁸, porque expresa la verdadera «médula» de la Pasión. En los sufrimientos de Cristo no importan tanto los dolores físicos cuanto «la soledad radical, el completo abandono»⁷⁹. Lo absurdo de la muerte del hombre –ser desligado de la comunicación de amor que aspira a ser eterna– «asume en Jesús su máxima exasperación»⁸⁰, precisamente porque se halla inmerso en la comunión con su Padre.

Sin embargo, experimentando este aislamiento, nuestro Señor se hace solidario con los hombres y llena «el abismo de la soledad del hombre que en su ser más íntimo está solo»⁸¹. En el fondo, la obra de la redención consiste en esta superación del poder aislante de la muerte. «Toda la angustia de este mundo es, en último término, la angustia provocada por esta soledad. Por tal motivo, el término empleado en el Antiguo Testamento para el reino de los muertos era el mismo con que se indicaba el infierno: *šəol*. La muerte, en efecto, es soledad absoluta. Pero la soledad que ya no puede ser iluminada por el amor, que es tan profunda que el amor ya no puede acceder a ella, es el infierno»⁸². Este es el auténtico miedo del hombre, que «no puede vencerse mediante la razón, sino mediante la presencia de una persona que lo ama»⁸³. Nuestro Señor, al ser atrapado en las redes de la muerte, ilumina con su amor el infierno, y de este modo el «infierno» deja de ser tal⁸⁴.

Ratzinger no pretende afirmar que en su descenso Jesús destruyó el infierno de los condenados. De hecho, varios años más adelante confiesa que nunca ha podido adherirse completamente a la tesis de Balthasar según la cual «Cristo mismo habría estado en los infiernos, en el sentido más profundo del término, y solo en este último estadio de su descenso la redención habría llegado hasta el abismo más profundo, hasta el propio infierno»⁸⁵. El autor alemán prefirió inclinarse por la solución de los exegetas e historiadores del dog-

ma, que leían en el artículo del Credo una simple confesión del hecho de que Jesús murió. Sin embargo, reconoce que esta es una respuesta que no explica el interrogante más profundo sobre el sentido de la muerte (aunque puede al menos ilustrarlo). Así, Ratzinger quiere recuperar «lo esencial de la propuesta de von Balthasar»⁸⁶, con su propia interpretación del término «infierno»: «Cristo fue «al infierno», cuya esencia es justamente la privación del amor, la separación de Dios y de los hombres. Pero allí donde llega Él, el «infierno» deja de ser infierno, puesto que Él mismo es la vida y el amor, puesto que Él es el puente que une al hombre y a Dios y, por eso mismo, también a los hombres entre ellos. Así, el descenso es al mismo tiempo también transformación: ya no existe la última soledad –o como mucho puede existir para aquel que la quiere expresamente, que desde lo más íntimo y desde aquello que lo constituye rechaza el amor porque quiere ser solamente él mismo, desde él mismo y por él mismo–»⁸⁷. «El infierno o, como dice la Biblia, la segunda muerte (cfr. Ap 20,14) es ahora el voluntario encerrarse en sí mismo»⁸⁸.

Por lo tanto, el corazón de la obra de la redención y del *descensus* es el amor. Ratzinger lo defiende frente a la doctrina anselmiana de la satisfacción y otras teorías soteriológicas. Según la Biblia, en la Cruz se revela que Dios es amor, no un ser justiciero; Él es quien toma la iniciativa y sale al encuentro del hombre. En este contexto, el único sacrificio que tiene sentido es el «sí» del amor: «el principio constitutivo del sacrificio no es la destrucción, sino el amor. En cuanto que el amor rompe, abre, crucifica y divide, todo esto pertenece al amor como forma del mismo en un mundo marcado con el sello de la muerte y del egoísmo»⁸⁹. Por eso afirma Ratzinger: «Aquel cuya existencia está tan dividida que simultáneamente está en Dios y en el abismo de una criatura abandonada por Dios, está dividido, está «crucificado». Pero esta división se identifica con el amor: es su realización hasta el fin (Jn 13,1) y la expresión concreta de la amplitud que crea»⁹⁰. En definitiva, el *descensus* significa el hacerse presente el Amor ante cada ser humano para salvarlo de su soledad egoísta.

c) *El carácter teo-dialógico y dinámico del esjaton cristiano*

Aunque Ratzinger no desarrolla con más detalle la relación entre el Sábado Santo y la escatología intermedia de los individuos, encontramos en su «manual» de escatología, publicado originalmente en 1977, algunas indicaciones interesantes. El autor se enfrentaba entonces, además de con la teología

política, con la teoría de la resurrección en la muerte. Su propuesta la define como una concepción «teo-dialógica» de la vida eterna, en referencia a la idea de que el hombre vive porque está inscrito en la memoria de Dios: la vida humana está en referencia directa con la vida divina, con su «memoria». Pero esta «inscripción» del hombre en el ser de Dios tiene un carácter dialógico: para Ratzinger, en el alma se encuentra la capacidad propia del ser humano de relacionarse con la verdad y el amor eternos, es decir, con Dios. La posibilidad de una vida tras la muerte se debe, pues, a esta capacidad, es decir, en el fondo, a la existencia del alma.

Contra lo que puede parecer a primera vista, esta concepción no se basa en la teoría platónica de la subsistencia del alma fuera del cuerpo. El primer punto de referencia de Ratzinger es la convicción paulina de que entre muerte y resurrección hay para el hombre un «estar con el Señor» (Flp 1,23). Y esto no lo «realiza» un alma desencarnada tal como la pensaba Platón: el bautizado ha sido «incorporado» a Jesucristo, pertenece misteriosamente al Cuerpo del Resucitado, y por tanto nunca será del todo «acorpóreo», aunque exista una separación de su alma y su cuerpo.

La concepción teo-dialógica aparece entonces como una concepción cristológica, porque «en Cristo se ha hecho carne el diálogo de Dios con nosotros»⁹¹, de modo que solo en Jesucristo tenemos acceso a la vida eterna. Y este diálogo ha tenido lugar también más allá de la muerte, en el lugar de los muertos. También en la muerte, «en el país de la ausencia de relaciones»⁹², se ha establecido una relación, se ha abierto el acceso a Dios.

Ratzinger se enfrenta a una antropología monista, que sostiene que al final de la vida muere todo el hombre y en ese mismo momento resucita, esto es, entra en la eternidad. Esta antropología monista se corresponde con una escatología monofásica: ya no se confiesa un «tiempo» medio entre muerte y resurrección, sino que ambos eventos son consecutivos, o incluso coinciden, pues el término del tiempo sería el inicio de la eternidad. Aparte de los dos problemas fundamentales que ve Ratzinger en esta teoría –la restauración del platonismo anticristiano y la contradicción de una eternidad con inicio–, y de tantas otras dificultades, el autor recuerda un dato bíblico y dogmático elemental: el mensaje de la resurrección de Cristo es «al tercer día» y no inmediata a su muerte, de modo que pone «muy claramente una distancia entre muerte y resurrección»⁹³.

Sobre el estado intermedio que sigue a la muerte, Ratzinger sostiene que tal inmortalidad del alma –se refiere a la concepción cristiana, no platónica– depende absolutamente de la resurrección futura. Desde el punto de

vista cristiano, no es concebible una inmortalidad sin resurrección, porque la subsistencia del alma después de la muerte está en las manos de Dios. Pero esta afirmación debe ser bien comprendida, sobre todo a partir de los datos bíblicos.

En efecto, la tradición de Israel incluye en la definición de Dios el que sea «el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob» (Éx 3,6). Puesto que Él es la Vida, no puede definirse en relación a los muertos: Él es un Dios de vivos. En el Nuevo Testamento, es Jesús quien dice de Sí mismo: «Yo soy la Resurrección y la Vida» (Jn 11,25). Desde entonces, la escatología se concreta en la cristología. El cristiano tras su muerte, como el buen ladrón, está «con Cristo en el Paraíso» (cfr. Lc 23,43)⁹⁴. El discípulo ya no descansa en el seno de Abraham, sino en el de Cristo (cfr. Jn 13,23), quien vive a su vez en el seno del Padre (cfr. Jn 1,18). Entrar en relación con Cristo es ingresar en la vida divina. Esta relación se da ya aquí en la tierra, mediante la fe y los sacramentos. De esto habla el discurso de Jn 6.

«Dondequiera que el hombre se introduce en el yo de Cristo, se ha metido ya ahora en el espacio de la vida definitiva. La cuestión de una situación intermedia entre muerte y resurrección, por ejemplo, una interrupción de la vida, ni siquiera se plantea, precisamente porque el yo de Jesús es la resurrección y, en consecuencia, la fe, que significa el contacto entre Jesús y yo, opera aquí y ahora el paso de la línea de muerte [...] Ahora se ve claro que existe el amor que realmente es más fuerte que la muerte. El límite entre *šeol* y vida pasa por en medio de la existencia humana. El hombre en Cristo se encuentra en la vida y esto de modo definitivo»⁹⁵.

Por lo tanto, es gracias a la «vida en Cristo» por lo que hay una continuidad, no ruptura, entre «esta vida», en la carne, y la «vida futura», en el Cielo. Jesucristo es la vida, pero vida resucitada; más aún, Él es «la Resurrección». Es la fuente de la vida que comunica. «La resurrección de Cristo y la resurrección de los muertos no son dos realidades sino una sola»⁹⁶. De esta manera, el estado intermedio tras la muerte es a la vez continuación del ser-en-Cristo e incoación de la resurrección-en-Él; no es un estado definitivo, sino que se refiere a la resurrección y depende, en cuanto «vida», de esta⁹⁷. De aquí también la relación profunda entre el estado intermedio del cristiano difunto y los sacramentos: son estos los que logran para el fiel la participación en el Cuerpo de Cristo (eucarístico y místico), de modo tal que «la vinculación a Jesús es ya *ahora* resurrección; cuando se haya establecido la comunión con Él, se habrá superado aquí y ahora la frontera de la muerte»⁹⁸.

d) *Escatología relacional*

Según Ratzinger, la tradición teológica cristiana ha llegado a formular una antropología propia, basada en la fe en la resurrección final como participación de la resurrección de Cristo y caracterizada por un nuevo concepto de alma. El alma, según la síntesis de santo Tomás, es espíritu que informa el cuerpo y solo así constituye una sustancia completa. «El alma pertenece al cuerpo como «forma», pero eso que es la «forma» del cuerpo es espíritu, convirtiendo al hombre en persona y abriéndolo de cara a la inmortalidad»⁹⁹. El alma es, por tanto, para Ratzinger, apertura a la inmortalidad.

A pesar de su dimensión espiritual, el ser humano –sostiene Ratzinger– está en contradicción: por una parte, está abierto a la eternidad, es *capax Dei*; por otra, la *visio Dei* es necesariamente un don de Dios. No debe caerse pues ni en un naturalismo que deje en las solas manos del hombre la consecución de su fin sobrenatural, ni en un sobrenaturalismo que conciba la inmortalidad del alma como obra de un milagro. Más bien hay que decir, según Ratzinger, que el hombre ha sido creado «en relación» con Dios, «relación que implica la indestructibilidad»¹⁰⁰.

Esa referencia a Dios, esa apertura de la existencia, es lo que llamamos «alma» y constituye lo más propio y profundo del ser humano¹⁰¹. Se trata de la capacidad para la verdad y el amor: de aquí surge la vida eterna y esta adquiere su sentido pleno¹⁰². Pero no se trata meramente de un dato ontológico: aparte de don, la inmortalidad implica una exigencia ética, la de morir a uno mismo para abrirse al amor, en imitación de la *ken sis* o descenso de Jesús. Ratzinger afirma que «la inmortalidad no anida en el hombre mismo sino en una relación, en la relación hacia lo que es eterno y lo que otorga sentido a la eternidad. Esto permanente que puede dar vida y dar plenitud a la vida es la verdad, es el amor. El hombre puede vivir eternamente porque es capaz de tener relación con lo que da eternidad. Y aquello que da sustento a esa relación con el hombre lo llamamos «alma». El alma no es otra cosa que la capacidad del hombre de relacionarse con la verdad, con el amor eterno»¹⁰³.

Para Ratzinger, por tanto, todas las realidades últimas se pueden explicar desde la clave de la relacionalidad. Podríamos decir que su escatología es una escatología relacional, es decir, teo-lógica y eclesiológica. La vida eterna es, pues, el diálogo de Dios con los hombres en Cristo. Se trata ni más ni menos que de la filiación divina vivida en común con los demás: en esto consiste la relación que da la vida, en ser «hijos en el Hijo». Pero tal filiación es esencialmente también una fraternidad entre los cristianos, porque «el diálogo

cristiano con Dios pasa precisamente a través de los hombres»¹⁰⁴. Esto no es simplemente una exhortación moral de apertura a los demás, sino una realidad ontológica –por el bautismo el fiel está «incorporado» a Cristo, como miembro con otros miembros de un solo cuerpo (cfr. Rm 12,5; 1Co 12,12)– e histórica¹⁰⁵. Como ya dijimos, precisamente aquí está el núcleo de la realidad humana, el alma como capacidad de relación. Así, pues, el diálogo de Dios con los hombres, la relación que da la inmortalidad bienaventurada, no se produce sino en el Cuerpo de Cristo, esto es, en la Iglesia, y ese diálogo consiste esencialmente en la comunión, es decir, la caridad, el amor al prójimo en Cristo. Tal relación presupone la fe en Jesucristo y la esperanza de la vida eterna con Él.

El Cielo, la vida eterna, es, por tanto, el estar con Cristo. Ha sido abierto, en consecuencia, en la Pascua del Señor, en su muerte y resurrección¹⁰⁶. La victoria de Jesucristo ha sido definitiva, pero no completa, hasta que no se venza al último enemigo, la muerte (cfr. 1Co 15,25-28). Por eso, mientras no se cumpla la resurrección universal con la venida del Señor en la gloria, el Cielo será un estado pleno y no pleno al mismo tiempo, porque la Parusía «representa la definitiva revelación y plenitud del acontecimiento pascual»¹⁰⁷. El Cielo es una realidad eclesial: mientras no se acabe la historia y se complete el número de los elegidos, libres ya del sufrimiento de esta tierra, no puede darse la felicidad completa, «porque un cielo sobre una tierra que es un infierno no sería cielo»¹⁰⁸. Además, mientras las culpas propias sigan influyendo negativamente en el mundo, es difícil pensar que se ha llegado al final del camino, a la perfección total¹⁰⁹. Solo podemos afirmarlo, en cambio, de la Virgen Santísima, concebida sin pecado y asunta al Cielo: «ha llegado plenamente al hogar porque no hay culpa que haya salido de Ella que haga sufrir a otros y siga actuando en el padecimiento, que es el agujón de la muerte en el mundo»¹¹⁰.

En contraposición a la felicidad celestial, el infierno es el estado de quienes viven encerrados, quienes excluyen la relación. Se trata de «un ser en el no-ser [...], una existencia en contradicción consigo misma, una posibilidad negadora de sí misma: *šeol*»¹¹¹. Para Ratzinger, existe infierno porque la vida del hombre va en serio, porque la libertad es real. A diferencia de Balthasar, acentúa el hecho de la posibilidad de condenación; aclara que el Señor «no trata a los hombres como menores de edad, que no pueden, en definitiva, ser responsables de su propia suerte, sino que su cielo descansa en la libertad, que hasta a los condenados les deja el derecho de querer su condenación»¹¹².

El purgatorio, a su vez, es, para Ratzinger, el mismo Cristo como fuego purificador «que transforma al hombre haciéndolo «conforme» a su cuerpo

glorificado»¹¹³ para insertarlo en este. Se trata, pues, de una realidad personal y crística –un encuentro de mi yo con el Señor que me transforma– pero también eclesial, referida al Cuerpo de Cristo: por una parte, mis culpas siguen pesando en los demás miembros de la Iglesia; por otra, el amor de ellos se expresa en los sufragios por los difuntos. En efecto, «lo que impide el sentarse definitivo a la comida escatológica, a la fiesta radiante, no es solamente la culpa que se deja detrás de sí, sino también el amor que tiene que vencer la culpa [...] La culpa que todavía existe, el sufrimiento que sigue pesando como consecuencia de la culpa, a eso es a lo que se llama ‘purgatorio’»¹¹⁴. El hombre está necesariamente en relación con los demás, de manera que «el propio ser se encuentra presente en los otros como culpa o como gracia [...], y el que los otros lo maldigan o lo bendigan, lo perdonen y cambien su culpa en amor, forma parte de su propio destino»¹¹⁵. De ahí la necesidad, para las almas purgantes, de su sufrimiento penitente y de las oraciones de la Iglesia.

Ratzinger no se aventura a explicar el «tiempo» del encuentro con Cristo en el purgatorio. «El «momento» transformante de este encuentro escapa a las medidas terrenas de tiempo»¹¹⁶. Lo que está claro es que no hay consumación plena mientras la historia siga su curso¹¹⁷. En general, respecto al «tiempo» del más allá del hombre, el autor recurre al concepto agustiniano de «tiempo de la memoria» o «tiempo humano» –san Agustín no usa exactamente estas palabras–, que no se mide de la misma manera que el tiempo físico (relativo a las rotaciones solares) o el biológico (por ejemplo, la «vida» de un árbol manifestada en sus nudos). «Los distintos niveles del tiempo se incorporan y trascienden en la conciencia humana, que de esa manera y a su modo se convierte en ‘temporal’»¹¹⁸. Pero la interioridad del hombre está definida por el conocimiento y el amor, de modo que su temporalidad tiene que ver necesariamente con su relacionalidad y, por tanto, con la temporalidad de los demás: «su embarcarse en el amor o también su negativa a amar lo vinculan al otro y a su temporalidad especial, a su antes y después. La red de co-humanidad representa, al mismo tiempo, una red de co-temporalidad»¹¹⁹.

Por lo tanto, la duración humana *post mortem et ante resurrectionem* mantiene una referencia a la realidad corpórea, a las demás personas y, en consecuencia, a la historia (aún no cerrada cuando muere el hombre particular). Según Ratzinger, «ahí radica también la razón de que sea definitivo lo que se hizo en esta vida y de que exista la posibilidad de una purificación y de un destino último que tiene que llegar a su plenitud por una nueva relación con la materia»¹²⁰. La permanencia del «tiempo de la memoria» en el alma del difunto excluye, pues, la posibilidad de una conversión *post mortem* (ya «no

hay tiempo» para esta), a la vez que explica el purgatorio (en su dimensión de relación de amor) y conserva la referencia al cuerpo dejado, referencia renovada por la participación más plena en el Cuerpo del Resucitado. Concluye Ratzinger: «este es el único modo de entender la resurrección como nueva posibilidad para el hombre y hasta como una necesidad que debe esperarse para él»¹²¹.

La incorporación a Cristo, iniciada en los sacramentos y realizada de modo definitivo pero aún no pleno en la muerte, no es una realidad meramente espiritual, sino que llega a su plenitud con la resurrección, es decir, con la ascensión por parte del alma del cuerpo que le pertenece. El cuerpo separado del alma en el momento de la muerte no es abandonado del todo, porque el alma es esencialmente *forma corporis*. De esta manera, según Ratzinger, el alma humana asume a lo largo de la existencia terrena su propia corporeidad y la «incorpora» a Cristo. Esto significa «que el hombre se interioriza como materia durante toda su vida y que, consecuentemente, no se desprende de esa relación tampoco en la muerte sino que la lleva en sí mismo [...] No hay tipo alguno de cuerpo que retenga el alma, sino que el alma, que subsiste, retiene interiorizada en sí misma la materia de su vida y está así tendida hacia Cristo resucitado, hacia la nueva unidad de espíritu y materia que en él se ha inaugurado»¹²². Pero esta tensión no se acaba sino con la resurrección de los cuerpos; entonces el alma volverá a ser de modo pleno y definitivo *forma corporis*.

* * *

Tanto la propuesta escatológica de Ratzinger como su interpretación del Sábado Santo se centran en una concepción relacional de la persona¹²³. En esta perspectiva, la salvación que consigue Jesucristo en su Pascua consiste en la liberación del individualismo, porque el hombre solo supera la soledad que encuentra en lo más profundo de su ser por una relación esencial con su Creador. Cristo se sumerge en la muerte y la llena de su presencia divina, de tal modo que ofrece al ser humano en ese trance su compañía.

Así se hace realidad la posibilidad ínsita en el ser mismo del hombre, que es *capax Dei*, de abrirse a la verdad y el amor eternos. La redención obrada por Cristo restablece la posibilidad de relación del hombre con Dios. Da un nuevo fundamento a esta relación: la incorporación sobrenatural al Resucitado. Quienes rechazan esta asimilación, quienes prefieren mantenerse encerrados en sí mismos, se quedan en el infierno (o *šeol*, en el sentido de estado de condenación¹²⁴).

La comunión con Cristo y los demás ya comienza de hecho en esta vida mediante los sacramentos, que transforman al hombre y lo incorporan al Cuerpo místico del Salvador, insertándolo en la comunión con Dios y los demás hombres¹²⁵.

3. KARL RAHNER

Es conocida la teoría de Karl Rahner (1904-1984) sobre la muerte del cristiano, expuesta sobre todo en un breve libro titulado «Sentido teológico de la muerte», del año 1958¹²⁶. Este libro y sus ideas causaron un gran impacto en la teología, especialmente por su crítica a la visión antropológica neoplatónica (dualista) que, según él, se ha introducido en el cristianismo¹²⁷. En lo que respecta al objeto de la presente investigación, interesa examinar sobre todo la tercera y última parte de la obra, acerca de la relación entre la muerte de Cristo y la muerte del cristiano, donde Rahner expone también su visión del *descensus Christi*. Para tratar sobre la muerte, el autor no parte exclusivamente de los datos teológicos. Parte también de la antropología trascendental (con especial influjo de Heidegger). Su intento consiste, por tanto, al igual que hace en otros ámbitos de la teología, en otorgar a la escatología un fundamento antropológico¹²⁸.

a) *El descensus como incorporación salvífica de Cristo en la entraña del mundo*

Según Rahner, el hombre es una unidad de naturaleza y persona; la muerte, en consecuencia, posee una doble dimensión: natural y personal. La muerte, por tanto, puede considerarse como pasión y como acción: pasión del elemento biológico, que se aboca a la corrupción del cuerpo, y acción del espíritu, que «empieza a abrirse a una nueva relación con el mundo en cuanto totalidad, empieza a abrirse de una manera más profunda y universal a cierta relación pancósmica con el mundo»¹²⁹. Por lo tanto, para el autor, con la muerte no se produce una separación del alma de la materia (lo que sería una «acosmicidad»), sino que aquella se une a esta de una manera más radical, en cuanto que toma contacto con la fuente, con el centro de unidad de todo el cosmos («pancosmicidad»)¹³⁰. Esta apertura a la universalidad de lo real es lo que hace de la muerte el punto de consumación de la vida personal¹³¹.

Por otra parte, para Rahner, es mediante la muerte de Jesucristo como se lleva a cabo la Redención. Y esto de manera necesaria: no podría haberse dado

de otro modo. El autor critica las posturas que otorgan a los otros misterios de la vida del Señor el mismo valor salvador que su muerte, y especialmente la doctrina de la redención como satisfacción, porque para estas teorías la salvación que otorga Cristo no mana de su muerte, sino propiamente de su obediencia; por tanto, estas posturas no explican la razón última de la muerte de Jesús, a la que consideran solo en su dimensión pasiva¹³².

En cambio, para descubrir el valor redentor de la muerte misma de Cristo, Rahner propone tomarla como un todo, en sus dos dimensiones de acción y pasión¹³³. Ofrece, pues, un «complemento» a la teoría de la satisfacción. Por una parte, afirma que Jesús vive la muerte de modo pleno, al igual que los demás hombres: Él experimentó en sí mismo «la oscuridad propia de la muerte humana, la impotencia de la personal consumación en el vacío del término corporal [...] Operó y sufrió precisa y concretamente la muerte que es la aparición, la expresión y manifestación visible del pecado en el mundo»¹³⁴, hasta el abandono de Dios¹³⁵. Por otra parte, la muerte del Señor es también manifestación de la gracia, pues se trata del mismo Hijo divino. En este sentido, su muerte es distinta del resto de los hombres: «lo propio de la muerte de Cristo radica más bien, evidentemente, en que la muerte, que es manifestación del pecado, en Él fue aparición de la gracia»¹³⁶, porque es «aparición de la aceptación de la voluntad del Padre, que es la negación del pecado»¹³⁷. En este sentido, la obediencia –cumplimiento de la voluntad de Dios Padre– alcanza aquí su lugar debido: no como razón superior e independiente de la muerte, sino como necesariamente unida a esta. En este sentido, su muerte es necesaria: solo por medio de esta Jesús pudo lograr la redención¹³⁸. Y todas las demás acciones de la vida de Cristo encuentran su valor redentor en su muerte: redimen según que manifiestan la muerte¹³⁹.

Rahner pretende aplicar a la muerte de Jesucristo su «hipótesis» –así la llama– de antropología metafísica de la muerte, según la cual el alma, al separarse del cuerpo, adquiere una nueva relación con el cosmos¹⁴⁰. Para desarrollar este intento, el autor recurre al *descensus* de Jesús. Admite que la significación bíblica de este artículo del Credo es la confesión de su muerte igual a la de todos los hombres. Pero ve también en él un elemento positivo, que tiene que ver con el concepto de *hadēs*: «recordemos ante todo la idea de «profundidad», de «mundo inferior» que subyace en la representación del *hadēs*. Esta idea sugiere e incluye en cierto modo el sentido de «lo interior», de «fondo», de «lo esencial», de «lo radicalmente uno» [...] El hombre que baja al *hadēs* entra de algún modo en la capa más profunda de la realidad del mundo, en el fondo que une radicalmente a todo»¹⁴¹. Estamos aquí ante una reinterpretación personal y peculiar de las categorías tradicionales.

Aplicando la hipótesis antropológica al caso de Jesucristo muerto, Rahner sostiene que, al igual que todos los hombres, la humanidad del Señor adquiere una nueva relación con la unidad del mundo. Sin embargo, la «realidad de Cristo [...] se convirtió en una determinación, en un principio interno del mundo entero y, consiguientemente, en un elemento existencial previo de toda vida personal»¹⁴². Esto quiere decir que, por la muerte de Jesús, el mundo ha cambiado, tanto ontológica como axiológicamente: Cristo se hace «el corazón del mundo», «el centro íntimo de toda realidad creada», de tal modo que se puede afirmar que su muerte «ha creado una situación de salud de todos los espíritus que por su corporeidad pertenecen al mundo»¹⁴³. Por lo tanto, el descenso de Jesús a «las profundidades» es el verdadero evento redentor: significa la muerte del Hijo de Dios y, por eso, su incorporación salvífica en la misma entraña del mundo, lo que hace posible la extensión del efecto redentor a toda realidad creada, en todo tiempo y lugar¹⁴⁴. De este modo, toda la historia del ser está tocada por la gracia de Cristo con ocasión de su *descensus* a los «infiernos»¹⁴⁵.

b) *La muerte del cristiano como apropiación de la muerte redentora de Jesucristo*

¿Cómo se relaciona la muerte de Jesús, mirada desde este punto de vista, con la muerte de sus discípulos? Para Rahner, «la consecuencia es que ahora también nosotros, por su gracia, podemos pertenecer a Dios y a Cristo en la muerte, aunque esta muerte, de suyo, es alejamiento de Dios»¹⁴⁶. Puesto que la muerte del hombre en gracia es un «morir en el Señor» (cfr. Ap 14,3; 1Tes 4,16; 1Co 15,18), sostiene el autor que tal muerte ha de considerarse «como un hecho de salud [...] la culminación de la recepción y operación de la salud»¹⁴⁷. Se trata, en el fondo, de la apropiación por parte del hombre de la muerte redentora de Jesucristo¹⁴⁸. Y esto no solo en un plano sobrenatural, sino ya en el meramente humano: puesto que la muerte del hombre concentra y consuma toda la acción personal de su vida, la muerte es «el acto supremo del hombre»¹⁴⁹, de todo hombre¹⁵⁰.

En el caso del cristiano, esta consumación tiene un significado más explícito: la muerte lleva a cabo «realmente», «pragmáticamente», lo que «sacramentalmente», «místicamente», había acontecido en el Bautismo y la Eucaristía. Así, la *significatividad* de los sacramentos –manifestación de la muerte salvadora de Jesucristo– se hace *realidad* en la muerte de los cristianos¹⁵¹. En

este sentido podríamos añadir –Rahner no lo hace aquí– que toda la vida del hombre es como un sacramento de su muerte, pues esta es lo que realiza de modo pleno lo que estaba solo incoado en aquella. La muerte, por tanto, aparte de ser castigo del pecado, tiene una dimensión positiva, pues consuma la unión del individuo con Cristo muerto, que, como ya vimos, es expresión de su cumplimiento perfecto de la voluntad del Padre.

Tal unión se inicia mediante las virtudes teologales infundidas en el alma por los sacramentos: «en la medida en que la fe, la esperanza y la caridad penetran en la muerte, adquieren el modo de existir propio de la vida cristiana en el presente eón: el modo de la rendida obediencia [...] Y en cuanto estos tres actos fundamentales son momentos en la muerte del hombre mismo, se transforma la muerte misma»¹⁵². A la muerte, por lo tanto, el hombre no lleva consigo méritos u obras propias, sino la vida divina que se contiene en su fe, su esperanza y su caridad. En ese momento «el cristiano siente su vida, al diluírsele en el vacío e impotencia de la muerte, como un alejamiento de Dios, como la amargura de la culpa –de la culpa propia y de la humanidad–, y, sin embargo, cree en la misericordia de Dios, y espera su vida dentro de Dios, y ama a este lejano Dios»¹⁵³.

* * *

La teoría de Rahner sobre la muerte ha tenido amplia difusión, pero también ha suscitado críticas importantes, referidas sobre todo a la doctrina del *descensus* y a la concepción de la muerte humana.

Respecto al primer punto, hay que decir en primer lugar que la interpretación rahneriana del *hadēs* dista mucho de la tradición bíblica y patrística. En cierto modo, está en el polo opuesto, porque, en realidad, el «estrato más profundo», que da unidad y sentido a todo el mundo, no está en el *hadēs* (el reino de la muerte), sino en los más altos Cielos (el designio amoroso de Dios, que es la Vida). La muerte, para Jesucristo, no implica «la ganancia de una nueva riqueza de ser o de relación, sino una pérdida de plenitud de ser, una entrada en el mundo de las sombras, *šeol* o *hadēs*, el corazón de la oscuridad, y no del cosmos»¹⁵⁴. Además, la inserción de Cristo en el corazón del mundo es tradicionalmente relacionada con la Ascensión, no con su *descensus ad inferos*¹⁵⁵.

Cornelius Ernst, en su crítica a esta idea rahneriana, afirma que no es posible desligar la muerte de Jesucristo de su resurrección, pues es en esta donde aquella adquiere plenitud de sentido¹⁵⁶. Esta última observación es oportuna, por cuanto Rahner apenas habla de la resurrección: enfoca la redención solo

en virtud de la muerte y la apertura al mundo producida por esta, apertura que en el texto del autor es claramente una ganancia, al desligarse el alma del límite corporal¹⁵⁷. En efecto, para Rahner, la muerte «no solo significa fin y término, sino también consumación y perfección»¹⁵⁸.

Respecto a la teoría rahneriana sobre la «pancosmicidad» alcanzada por el alma del difunto, se «echa de menos una indagación previa sobre la naturaleza del estado intermedio que ayude a situar en su marco ontológico la presunta pancosmicidad del alma»¹⁵⁹. Estamos ante una de las fragilidades principales de la tesis de Rahner: su concepción de la unidad cuerpo-alma, que problematiza el estado intermedio del alma separada. En efecto –recuérdese el intento «antidualista» del autor–, si todo el ser del alma se concreta en informar el cuerpo, entonces habría que concluir o que en la muerte «el alma cesa de ser o que no existe el estado intermedio. Una referencia actual a la materia que no sea la actuación formal se queda por debajo de las expectativas ontológicas del espíritu humano y no resuelve la dificultad que la hipótesis quiere salvar»¹⁶⁰.

A los puntos anteriores acompaña otro elemento problemático: la relación entre el tiempo de esta vida y la eternidad del más allá. En un escrito publicado en 1960¹⁶¹, Rahner se enfrenta a una concepción del estado *post mortem* como extensión temporal de la duración de la vida terrena. En la muerte, según el autor, el hombre alcanza una consistencia definitiva; en este sentido, la muerte constituye «un fin para el hombre *entero*»¹⁶². La eternidad no es una continuación del tiempo, sino que llega a ser «*en* el tiempo como su propio fruto»¹⁶³; la eternidad es «un modo de la espiritualidad y libertad consumadas en el tiempo»¹⁶⁴. ¿Qué diferencia hay entonces entre la inmortalidad del alma y la de la resurrección? En Rahner no queda del todo clara la imperfección del estado intermedio; para él, los muertos «ya han encontrado» la plenitud de Dios¹⁶⁵: «según la revelación esta eternidad lleva la temporalidad del hombre uno y *entero* a su realidad definitiva, de forma que también puede ser llamada resurrección de la carne [...] Por eso, tanto la doctrina eclesiástico-cristiana de la «inmortalidad del alma» como la de la «resurrección de la carne» se refieren siempre en el fondo al hombre entero y uno»¹⁶⁶. De ahí que no solo respecto a la resurrección sino también en la afirmación de la inmortalidad del alma «se hace referencia a la consistencia *total* de realidad y de significación del hombre tal y como depende de la vitalidad y fuerza, creadora de realidad, de Dios»¹⁶⁷. Por lo tanto, según Rahner, el hombre alcanza una plenitud personal en la muerte; en cambio, al final de la historia se dará la plenitud total del mundo, que lleva consigo la glorificación de los cuerpos¹⁶⁸.

A pesar de su oscura conceptualización y fundamentación discutible –más filosófica que teológica– la teoría de Rahner contiene elementos positivos que pueden ser provechosos si se enfocan desde una perspectiva más ceñida a la tradición cristiana: las dos dimensiones de la muerte de Cristo; la consideración de la muerte del cristiano como incoada en la vida sacramental; la concentración de la persona en el momento de la muerte; etc. De todos modos, no deja de tener razón Balthasar cuando califica la teoría de Rahner como bíblicamente injustificable y teológicamente insuficiente¹⁶⁹. Su propuesta pretende ser teológica, pero –como en el caso del mismo Balthasar– se ve hipotecada por fuentes externas a la Revelación, por lo que no pasa de ser una especulación personal de valor limitado a la hora de profundizar en el misterio del Sábado Santo.

4. JEAN GALOT

En el volumen de su cristología que versa sobre la misión de Jesucristo, Jean Galot (1919-2008) trata sobre el *descensus* basándose sobre todo en el pasaje de 1P 3,18ss¹⁷⁰. Interpretando el versículo 18 –Cristo «fue muerto en la carne, pero vivificado en el espíritu»– como la entrada victoriosa (en gloria) de Jesús en el reino de los muertos, la idea fundamental que sostiene es que la primera glorificación de Cristo, la más decisiva, tuvo lugar en su muerte: es la glorificación del alma. La resurrección corporal al tercer día depende de esta primera glorificación y es como su manifestación en el cuerpo¹⁷¹.

a) *La glorificación del alma de Cristo en la muerte*

Galot sostiene que entre el Viernes Santo y el Domingo de Resurrección el alma de Cristo se encuentra en un doble estado –lo que puede parecer paradójico, pero es la única respuesta que, según el autor, da el Nuevo Testamento–: en el estado de muerte y en el estado de gloria. El primero concierne a la separación del cuerpo; el segundo, a su inmediata glorificación espiritual¹⁷². Este doble estado indica que se está operando una «transformación de la muerte», que es aquello en lo que consiste la victoria sobre ella: la experiencia de la muerte se transforma en experiencia de glorificación¹⁷³. Esta tensión entre muerte y gloria permite dar razón de la unidad del evento pascual: muerte y resurrección, en vez de oponerse, se ligan por la transformación ontológica de Cristo, ya que «el estado glorioso del alma de Cristo en la muerte se comunica

al cuerpo y con esto pone fin al estado de muerte»¹⁷⁴. Así, pues, la transformación de la muerte, la victoria sobre ella, «exige» la resurrección¹⁷⁵.

La glorificación del alma de Cristo sucede de manera inmediata, sin dilación tras la muerte¹⁷⁶. El reino de los muertos al que «va» el Señor al morir no es un estado de condenación, como piensan Speyr y Balthasar. Para Galot, «toda experiencia de infierno, cualesquiera que sean las atenuaciones que se quieran introducir en esta, estaría en contradicción con los misterios de la Encarnación y de la Redención»¹⁷⁷. En cambio, precisamente por su experiencia de la muerte, del *šeol* –entendido no como lugar de castigo, sino como estancia de los muertos¹⁷⁸–, «asumiendo las consecuencias del pecado que deberían haber sido un castigo, Jesús ha hecho de estas una cosa totalmente distinta: una oferta redentora para la salvación del mundo»¹⁷⁹.

La razón que justifica esta glorificación del espíritu previa a la glorificación del cuerpo es, como todo en la vida del Señor, soteriológica. La cuestión que está en juego aquí «es abrir el acceso a Dios a los espíritus de los muertos. Está en juego la condición del espíritu»¹⁸⁰. Por eso Cristo debía también «hacerse espíritu», para solidarizarse con los espíritus, esto es, con el estado de los muertos. Era necesario, pues, que hubiera una glorificación del alma separada, para salvar a las almas separadas. La distancia entre muerte y resurrección de Cristo no solo manifiesta que el Señor ha muerto realmente, sino que también expresa su proximidad a los difuntos¹⁸¹. De este modo, la glorificación del alma humana de Cristo en la muerte es el «evento capital» de la redención, porque mediante esta el Señor comunica la gloria celeste a las almas de los justos, y es esta glorificación primera el motivo de que pueda resucitar al tercer día. La glorificación del Señor tras la muerte ilumina, así, al *esjaton* intermedio de todos los hombres que mueren. «Este estado glorioso del alma de Cristo, comunicado a un gran número de almas, constituye la prueba decisiva de que la entrada en la muerte puede ser una entrada en la gloria, antes de la resurrección corporal»¹⁸².

Así conecta Galot el *descensus Christi* y el estado de las almas entre muerte y resurrección. Con la entrada de Cristo en el reino de la muerte, queda abolido el carácter carcelario de este: desde entonces, en la muerte las almas pueden encontrarse con Jesús glorioso y recibir también la glorificación, si son dignas.

b) *La glorificación de las almas de los cristianos en la muerte*

El autor ve en la glorificación de Jesús un modelo de la glorificación de los cristianos tras la muerte. En efecto, sostiene que el estado intermedio del

alma de Cristo es «preludio» del estado intermedio de los elegidos: «lo que Jesús ha vivido durante los «tres» días es desde entonces vivido por la turba innumerable de los bienaventurados durante el largo periodo que conduce a la humanidad hacia el fin del mundo»¹⁸³. Se trata de una experiencia semejante, no exactamente igual: Galot prefiere decir que hay una analogía, porque «siendo persona divina, Cristo posee en su alma una plenitud de estado de gloria que no puede reproducirse del mismo modo en ningún otro»¹⁸⁴. Sin embargo, afirma el autor, «el estado de gloria otorgado a los elegidos se asemeja esencialmente al que Cristo posee»¹⁸⁵, así como la filiación divina adoptiva de los cristianos es una semejanza y participación de la filiación divina trascendente del Señor¹⁸⁶.

Esta última idea deja entrever un amplio campo de especulación sobre las relaciones entre la gracia de la filiación divina y la situación de los hijos de Dios en el más allá¹⁸⁷. Sin embargo, Galot no desarrolla esta reflexión más que en algunos momentos puntuales de interpretación del pasaje de 1P 3,18ss. El autor sostiene que la «predicación» efectuada por el alma separada de Jesús, que se menciona en ese pasaje, debe entenderse como una «llamada a la conversión y a la salvación mediante una luz otorgada a la inteligencia y al corazón del hombre [...], gracia otorgada a todos los hombres»¹⁸⁸. El descenso de Jesús al inframundo tiene así un efecto retroactivo y general: la gracia de la Nueva Alianza se hace asequible no solo a los cristianos, sino también a los hombres de épocas anteriores¹⁸⁹.

Esencialmente la misma gracia es ofrecida a todos los hombres, creyentes o no: la gracia de la salvación. Tanto para los cristianos como para quienes vivieron (y viven) sin conocer el Evangelio, «esta gracia tiene la misma cualidad fundamental»¹⁹⁰, aunque para los últimos no pueda prestar la ayuda propia de la participación en la vida eclesial y los sacramentos¹⁹¹. Esta gracia hace, incluso a los hombres que no conocen el Evangelio, «aptos para recibir la plenitud de la salvación»¹⁹². De algún modo misterioso, las personas antiguas que no conocieron la revelación de Cristo recibían cierta luz y fuerza provenientes del Misterio Pascual: una especie de don anticipado¹⁹³.

El «Cielo» es un estado de bienaventuranza, no un lugar. Por esta razón, sostiene Galot que no es correcto hablar de un retraso de su comienzo (ni en el caso de Cristo ni en el de los otros difuntos) hasta el tercer día (Resurrección) o más tarde (Ascensión)¹⁹⁴. Cristo recibió la glorificación en su alma nada más morir, e inmediatamente la compartió con sus compañeros difuntos.

La interpretación del «Cielo» como un estado y no un lugar permite usar, según Galot expresiones clásicas de un modo nuevo. Por ejemplo, puede

decirse que cuando baja Cristo a «las profundidades» y hace presente su divinidad y su gracia entre los muertos, «crea» allí mismo el «Cielo». De modo parecido, podría afirmarse que el *descensus* a la muerte es a la vez una *ascensio*: aunque morir es en un sentido una bajada humillante a «las profundidades» de la existencia, puede a la vez denominarse una ascensión celestial en razón del acceso a Dios y la vida eterna¹⁹⁵.

* * *

La reflexión de Galot sobre el *descensus Christi* se sitúa básicamente en la línea de la interpretación «tradicional» del pasaje de 1P 3,18-4,6. El texto bíblico le da pie para hablar de una glorificación del alma de Cristo inmediata a la muerte, a la vez que le obliga a mantener un doble estado para esa alma: el de separación del cuerpo y el de gloria. La «tensión» entre ambos estados manifiesta un proceso de transformación de la muerte en vistas de la resurrección. En esto consiste la victoria sobre la muerte: en «estar *vivo* en la *muerte*», aunque la victoria plena solo se dará con la resurrección del cuerpo.

Se podría objetar que este autor apoya sus reflexiones casi exclusivamente en el pasaje mencionado de la *Primera Epístola de Pedro*, cuya directa relación con el *descensus* es discutida por bastantes exegetas y teólogos. Esto le constriñe a hablar de la resurrección del Señor como un simple efecto en la carne de la glorificación de su alma en ultratumba, teoría que no sintoniza con otros textos de la Escritura que tratan de la Resurrección como la verdadera victoria de Cristo sobre la muerte y como el centro de la fe. Además, es discutible la interpretación del autor de la «predicación» de la que habla 1P 3,19 y del «efecto retroactivo» de la Redención, que se basa en una extraña concepción de tiempo y eternidad.

De todos modos, un importante acierto de Galot es el paralelo que establece entre el estado de Jesucristo entre su muerte y su resurrección (el domingo) y el estado de los demás hombres entre la muerte y la resurrección (al final de los tiempos). Para el autor, la glorificación de Cristo es modelo de la glorificación de los cristianos, de modo que los tres días que pasó el Señor en ultratumba antes de resucitar son un paradigma del estado intermedio de las almas antes de la resurrección universal. Galot habla de una «analogía» entre ambos estados, cuya similitud estriba en una « semejanza esencial » entre la gloria de que gozan las almas cristianas y la gloria infinita que corresponde al alma de Jesucristo. Se trata de una relación de « semejanza y participación » entre el *status mortis Christi* y el *status mortis christianorum*, al modo en que la

filiación divina adoptiva de los cristianos es una semejanza y participación de la filiación divina natural del Verbo encarnado. Lamentablemente Galot no desarrolla más ampliamente esta reflexión, que parece tan prometedora.

5. SÍNTESIS

El siglo XX es el escenario de un nuevo interés en el tema del *descensus Christi* y, más todavía, de la escatología intermedia. La profundización teológica que se ha llevado a cabo en estos campos depende fundamentalmente de las nuevas perspectivas abiertas a la reflexión en las pasadas décadas. En particular, son nucleares en este avance la concentración cristológica de los temas escatológicos y las dimensiones trinitaria y eclesial de las postrimerías.

La conexión entre *descensus* y escatología intermedia ha sido puesta de relieve por varios autores, de los cuales en este capítulo se han visto los más relevantes. Sus aportaciones más significativas a esta cuestión abren varias perspectivas para una reflexión más general y unitaria.

Por una parte, en el tratamiento del *descensus* se ha puesto un mayor énfasis en el primer significado de este acontecimiento: que el Hijo de Dios murió verdaderamente, es decir, experimentó la «soledad» que implica el abandono de la vida en la carne. Se trata del insondable misterio de la «muerte de Dios». El *descensus ad inferos* significa, entonces, la *ken sis* más profunda a la que llega la Divinidad. Además, Cristo «toca» en la muerte la realidad del pecado, en cuanto aquella es una consecuencia y como la manifestación de este. H.U. von Balthasar va más lejos, afirmando que el Señor asumió no solo las consecuencias del pecado, sino la misma culpa, sufriendo por tanto, en sustitución vicaria, todo el horror de la ira divina, el mismo infierno. En todo caso, el Verbo encarnado ha pasado por la muerte, ese trance que, según Rahner, «concentra» toda la vida de la persona humana. Así, ha redimido ese «núcleo» en el que la vida terrena se abre al más allá y que define el destino eterno del hombre. Se ha convertido en acompañante del ser humano, en el momento crucial del paso al más allá.

De este modo, la muerte de Cristo habla también de su solidaridad con los humanos: el Señor compartió nuestro destino hasta el extremo, hasta el «lugar» de la deposición total de la vida. De este modo, Él llena ese «espacio de soledad» con su presencia amorosa, y su solidaridad es, así, causa de la redención, también en ultratumba (cfr. Ratzinger y, en cierta medida, Balthasar). Jesús transforma la muerte, y esta pasa a ser, para los que mueren reconcilia-

dos, el ingreso definitivo en la comunión con Cristo y, por Él, con el Padre y el Espíritu Santo y los demás salvados.

La reflexión sobre el *descensus* ha sido motivada también por el interés de dar respuesta a la cuestión de la salvación de los no-cristianos. Esto lo ponen de manifiesto de una u otra manera casi todos los teólogos estudiados. Pero en algunos de ellos se percibe un intento de «ir más allá» de las posturas de la tradición eclesial. Así, mientras que para la Iglesia antigua el objetivo principal de la predicación en ultratumba era otorgar la redención a los Padres y justos que vivieron antes de Cristo, algunos autores extienden este influjo salvífico a toda la humanidad. Y puesto que la obra del Dios omnipotente no puede quedar imperfecta, y el amor cristiano «todo lo espera», se ha llegado con diferentes énfasis a postular, por el *descensus* de Cristo, la eficacia universal de la obra redentora, es decir, la salvación tocante a toda la humanidad (en esto sobresale Balthasar).

El tratamiento del misterio del Sábado Santo ha subrayado también la unidad del Misterio Pascual. La muerte de Jesús y su resurrección no son dos eventos independientes y separados, de los cuales el primero expresaría la ignominia del Dios humillado y sometido a los poderes infernales, y el segundo la gloria del Resucitado que triunfa sobre la muerte. En la interpretación del *descensus* de Cristo encontramos una línea que lo ve como la extensión de la *ken sis* del Viernes Santo (Balthasar) y otra línea que encuentra en ese misterio un «adelanto» de la Resurrección (Galot); no obstante, en todas las visiones subyace el interés por presentar la interconexión e inescindibilidad de los eventos del Triduo. Aunque en algunos autores esta mutua relación no quede satisfactoriamente establecida (en especial Rahner), en general el Sábado Santo aparece como un puente que hace brillar en el Viernes la victoria del Domingo, y en el Domingo la redención alcanzada el Viernes. No habría, pues, dos sentidos (derrota y triunfo), sino uno solo: la resurrección manifiesta la victoria que supone el amor obediente hasta la muerte.

Respecto a la profundización en la escatología intermedia, un aspecto en el que coinciden los autores estudiados es la necesidad de interpretar el estado *post mortem* de una manera menos «física», o sea, no atribuyendo a la «habitación» de los espíritus las dimensiones espacio-temporales de este mundo. Las soluciones son diversas y –se debe admitir– ninguna convincente del todo. Puesto que los vivos no tenemos experiencia del «mundo» de los muertos, no es posible dilucidar mucho más.

Por otra parte, se debe subrayar especialmente la interpretación del Cielo, el infierno y el purgatorio como estados –y no lugares– en relación a Cris-

to: el *šeol* ha sido superado por la resurrección de Jesús, y desde entonces todo hombre define su destino eterno en referencia al Resucitado (punto puesto de relieve por Balthasar), como introducción en su Cuerpo místico o como exclusión de este. El estado intermedio constituye, por tanto, una participación en el Cuerpo místico de Jesucristo, el cual llegará a su acabamiento con la resurrección de los muertos. Se da, por lo tanto, cierta «dinamicidad» en la «vida» de los difuntos, determinada por la participación en la nueva Vida del Resucitado –incoada ya en la existencia mortal mediante los sacramentos– y por la espera del fin de la historia, cuando Cristo «entregue el Reino a Dios Padre» y «Dios sea todo en todas las cosas» (1Co 15,24.28). Tal «dinamicidad» debería entenderse no en el sentido de que tras la muerte se puede merecer, sino en el de la operatividad propia de la situación humana entre defunción y resurrección (gozo contemplativo de los santos, relación filial y fraternal, intercesión, purificación para las ánimas del purgatorio, etc.).

En esta misma línea dinámica, cabe incluir una dimensión solidaria. Adentrarse *post mortem* en la vida eterna con el Señor –o, a otro nivel, en el estado provisional de purificación– es incorporarse de modo definitivo al Cuerpo místico de Cristo, incorporación que había sido iniciada con el Bautismo. De esta manera, ese Cuerpo de Cristo (el *Christus totus*) crece con el paso de los cristianos a través de la muerte, hasta completar el número de los elegidos (cfr. Ap 6,11).

Esta hermenéutica conecta con la idea de «comunidad» (o solidaridad), tan central en la eclesiología contemporánea, que da lugar a una teoría cristológica inclusiva de la salvación de los no-cristianos. Así se pone de relieve la relacionalidad humana, también como característica de la vida *post mortem*, en referencia tanto a Dios (comunidad con Cristo y la Trinidad en el más allá) como al resto de los hombres (comunidad de los santos y unidad del género humano), así como la relación que el alma conserva con su cuerpo, aunque este se corrompa. La historia que el alma lleva consigo tras la muerte incluye la memoria tanto de la propia corporalidad como de las relaciones establecidas con las demás personas. De este modo, según algunos de los autores estudiados (sobre todo Ratzinger), no podría darse pleno Cielo para un difunto mientras las propias culpas siguieran influyendo en la historia del mundo y no se purificaran todas las relaciones. De ahí la necesidad de los sufragios de la Iglesia por los difuntos.

1. Una panorámica general de los principales autores contemporáneos se puede encontrar en: ANCONA, G., *Disceso agli inferi. Storia e interpretazione di un articolo di fede*, Roma: Città Nuova, 1999, 85-115.
2. Por ejemplo, GRUDEM, W., «He did not descend into Hell: a Plea for following Scripture instead of the Apostles' Creed», *Journal of the Evangelical Theological Society* 34 (1991) 103-113.
3. BALTHASAR, H.U. VON, «Presentación», *Communio* (edición española) 3/1 (1981) 5.
4. No está de más decir, en este punto, que no es nuestra intención hacer una exposición exhaustiva o realizar una crítica pormenorizada de todo el pensamiento escatológico de cada autor: este trabajo ya ha sido hecho por otros cuyas obras referimos en la Bibliografía. Nos limitamos a destacar y valorar ideas sobre el Sábado Santo de Jesús que podrían dar luz a la escatología de los individuos.
5. BALTHASAR, H.U. VON, *Escatología en nuestro tiempo*, Madrid: Encuentro, 2008, 58. Es interesante tener en cuenta que en los trabajos donde Balthasar habla del *descensus* «siempre se trata de «transcripciones teológicas» de las experiencias del Sábado Santo de Adrienne von Speyr» (HAAS, A., nota en BALTHASAR, H.U. VON, *Escatología en nuestro tiempo*, 145-146). Sobre esta relación, véanse las actas del XIV Coloquio de teología de Lugano: «Esperienza mistica e teología. Ricerca epistemologica sulle proposte di Hans Urs von Balthasar (25-26 maggio 2000)», *Rivista Teologica di Lugano* 6 (2001) 1-264.
6. El texto de *Teología de los tres días* fue publicado originalmente bajo el título «Mysterium paschale» en la obra conjunta *Mysterium Salutis* (cfr. FEINER, J. y LÖHRER, M. (dir.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, vol. III: *Cristo*, capítulo IX: *El Misterio Pascual*, Madrid: Cristiandad, 1971, 143-335). Balthasar también trata del misterio del Sábado Santo en su célebre trilogía –*Gloria, Teodramática, Teológica*– y en algunos escritos menores.
7. «Lo propio de la teología del Sábado Santo no consiste en la realización de un acto final de la autoentrega del hijo humanado al Padre [...]; consiste más bien en algo completamente único, que se expresa en la «realización» de toda impiedad, es decir, de todos los pecados del mundo como dolor y caída en la «muerte segunda» o «caos segundo», fuera del mundo ordenado por Dios al principio» (BALTHASAR, H.U. VON, *Teología de los tres días. El Misterio Pascual*, Madrid: Encuentro, 2000, 47). Las «pruebas» bíblicas y de tradición acerca de esta experiencia de condenación por parte de Cristo las expone von Balthasar en el apartado «Aproximación experiencial al hiato» (pp. 62-68).
8. Cfr. BALTHASAR, H.U. VON, *Teología de los tres días*, 32. Nuestro Señor «se puede entregar hasta el abandono divino sin renunciar a sí mismo como Dios, porque, en su calidad de Dios, es tan inmanente como trascendente respecto al mundo creado por Él» (*ibid.*, 70).
9. BALTHASAR, H.U. VON, *Teología de los tres días*, 117. La conclusión de esta «necesidad» es que «quedan eliminadas todas las teorías que, dejando a un lado la redención real, buscan con la mirada otras formas «posibles» de reconciliación del mundo: como si hubiera bastado ya un simple «decreto» de Dios, o la simple encarnación, o hasta «una sola gota de sangre» de Cristo» (*ibid.*, 117).

10. La dimensión trinitaria del *descensus* puede verse, por ejemplo, en BALTHASAR, H.U. VON, *Teodramática, V: El último acto*, Madrid: Encuentro, 1997, 245ss. Sobre esto, cfr. BROTHERTON, J.R., «Hans Urs von Balthasar on the Redemptive Descent», *Pro Ecclesia* 22/2 (2013) 167-188, especialmente 170-175.
11. ÍD., *Teología de los tres días*, 145. El «mucho tiempo» del que habla son los 20 siglos de Cristianismo, como afirmaba antes: «lo dicho hasta ahora nos lleva a examinar críticamente la tradición teológica desde finales del siglo I hasta hoy, sin por eso rechazarla completamente...» (*ibid.*, 139).
12. *Ibid.*, 152.
13. ÍD., *Escatología en nuestro tiempo*, 65.
14. ÍD., *Teología de los tres días*, 134.
15. Cfr. *ibid.*, 135.
16. Cfr. *ibid.*, 140. «Las especulaciones que, bajo el influjo persa y helenístico, penetraron en el judaísmo tardío, sobre una diferenciación en el *šəol* entre castigo y recompensa por el comportamiento en la tierra son significativas en su contexto y marginalmente se dejan sentir también en el Nuevo Testamento (y de modo especial en Lc): en la parábola del pobre Lázaro (Lc 16,19-31) y en la promesa de Jesús al buen ladrón (Lc 23,43). Pero tanto «paraíso» como «gehena» siguen siendo términos equívocos y solo recobran su univocidad teológica con la llegada del Sábado Santo. El Pentateuco, Josué, Jueces y Reyes desconocen cualquier diferenciación del destino en el más allá» (ÍD., *Gloria, VII: Nuevo Testamento*, Madrid: Encuentro, 1989, 188, nt 40).
17. Sostiene Balthasar que si Cristo, en su *descensus*, solo libera a quienes ya esperaban con esperanza sobrenatural esa liberación (limbo de los justos), entonces nada nuevo aporta este acontecimiento más que la salvación *actual* de los que ya estaban salvados pero *en espera*. El verdadero efecto de la redención se produciría solo en la tierra, como una largición de gracia a los vivos para evitar que, cuando mueran, caigan en los mismos «receptáculos» (purgatorio, infierno) donde cayeron sus predecesores (cfr. ÍD., *Escatología en nuestro tiempo*, 61). Sin embargo, si, para Balthasar, *šəol* y purgatorio se excluyen mutuamente (el segundo es una realidad propia de la Nueva Alianza), se hace difícil interpretar el pasaje de 2M 12,42-45. El mismo Balthasar dice que en ese texto el *šəol* es «pensado como transido con elementos de la vida del Redentor» (cfr. *ibid.*, 65).
18. Cfr. ÍD., *Teología de los tres días*, 131-132.
19. Cfr. *ibid.*, 131. «Cuando el peso de la voluntad del Padre, que había cargado sobre el sí kenótico de Jesús la culpa del mundo, hubo «triturado» (Is 53,10) literalmente al portador, no se podía tratar, en este «hundirse» en el abismo supremo de la muerte, de un descender activo y mucho menos de una toma triunfal de posesión o, incluso, solo de una lucha (*descensus*), sino únicamente de una traslación pasiva» (ÍD., *Gloria, VII: Nuevo Testamento*, 189), «a pesar de que en 1P 3,19 se use una expresión activa: *poreutheis*» (*ibid.*, nt 44). Cfr. ÍD., *Escatología en nuestro tiempo*, 59.
20. ÍD., *Teología de los tres días*, 143. Haciendo referencia a los dos «temas» del Sábado Santo, el del anuncio y el de la desatadura, dice von Balthasar, respecto al primero, que «la *proclamación* se ha de tomar en su pura objetividad, incluso en cuanto es *eu-angelion*, como la colocación en la muerte eterna de un manifiesto de la vida eterna» (*ibid.*, 155), sin atender al modo ni a los receptores, etc., con lo cual «queda eliminado de antemano el problema de una conversión posterior de los ya muertos» (*ibid.*). También se debe entender objetivamente, y no subjetivamente («cuántos»), el motivo de la desatadura: la teología no puede decir nada de lo subjetivo; de otro modo, conduciría a la doctrina de la apocatástasis (cfr. *ibid.*).
21. *Ibid.*, 144. El concepto de «*poena dammi temporal*» lo toma Balthasar de POHLE, J. y GIERENS, M., *Lehrbuch der Dogmatik*, III, 9 ed. Paderborn: Schöningh, 1937, 660.
22. BALTHASAR, H.U. VON, *Escatología en nuestro tiempo*, 57.
23. ÍD., *Teología de los tres días*, 144. Pero, además, la *poena dammi* del Salvador es infinitamente superior a la de todos los demás, porque Él es el Hijo eterno del Padre: «¿quién sino Él puede,

- por tanto, medir en toda su profundidad lo que significa ser abandonado y dejado caer por el Padre?» (ÍD., *Escatología en nuestro tiempo*, 59).
24. Cfr. ÍD., *Teología de los tres días*, 148.
 25. ÍD., *Escatología en nuestro tiempo*, 58.
 26. *Ibid.*, 57.
 27. ÍD., *Teología de los tres días*, 150. Unas páginas atrás (*ibid.*, 140), Balthasar hace referencia a la carta de san Agustín a Evodio en la que el santo afirma que nuestro Señor descendió también al infierno inferior. Sin embargo, el autor silencia otro texto del Obispo de Hipona que afirma que Jesucristo no sufrió la muerte del alma: «la muerte de nuestro Señor Jesucristo no sucedió en el alma, sino solo en la carne; nuestra muerte, en cambio, no sucede solo en la carne, sino también en el alma: en el alma por el pecado, en la carne por la pena del pecado. Aquel, en cambio, que no cometió pecado ni lo tuvo en el alma, murió pero solo en la carne, y esto por la semejanza en la carne de pecado que recibió de Adán» (Agustín de Hipona, *Sermón sobre el Símbolo*, 5). Cfr. PITSTICK, A.L., *Light in Darkness. Hans Urs von Balthasar and the Catholic doctrine of Christ's descent into Hell*, Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2007, 35).
 28. BALTHASAR, H.U. VON, *Escatología en nuestro tiempo*, 63.
 29. *Ibid.*, 62.
 30. ÍD., *Teología de los tres días*, 153.
 31. Por el contrario, Johann Rothkranz hace notar que la Constitución *Benedictus Deus* no diferencia entre un infierno anterior y otro posterior a Cristo, lo que sí hace con respecto al Cielo. Solo el Cielo estaba cerrado antes de la redención de nuestro Señor, no el infierno: cfr. ROTHKRANZ, J., *Die Kardinalfehler des Hans Urs von Balthasar*, Durach: Anton Schmid, 1989, 372, cit. en PITSTICK, A.L., *Light in Darkness*, 258.
 32. BALTHASAR, H.U. VON, *Escatología en nuestro tiempo*, 67.
 33. ÍD., *Gloria*, VII: *Nuevo Testamento*, 192.
 34. Cfr. ÍD., *Teodramática*, IV: *La acción*, Madrid: Encuentro, 1995, 326.
 35. ÍD., *Escatología en nuestro tiempo*, 67.
 36. ÍD., *Teología de los tres días*, 153. Balthasar toma estas ideas de GÜDER, E., *Die Lehre von der Erscheinung Christi unter den Toten*, Berna: 1853, 367.
 37. BALTHASAR, H.U. VON, *Teología de los tres días*, 153.
 38. *Ibid.* La consideración de semejante liberación llevada a cabo por Jesús en el infierno –su vaciamiento– abre la cuestión de la esperanza, que Balthasar califica como «el capítulo más difícil de la escatología cristiana, que solo con la mayor prudencia y tímida contención debe verse en forma conceptual y verbal» (ÍD., *Escatología en nuestro tiempo*, 68). Se trata de un tema anti-guero en el autor, pero que constituyó el objeto del último debate en el que participó y de uno de los últimos libros que publicó, cuestión que define radicalmente su teología. La historia de este debate se encuentra bien documentada en HAUKE, M., «‘Sperare per tutti’? Il ricorso all’esperienza dei santi nell’ultima grande controversia di Hans Urs von Balthasar», *Rivista Teologica di Lugano* 6 (2001) 195-220. Para Balthasar, el juicio de Cristo al final de los tiempos no se diferencia del mismo juicio de la cruz que consumió la redención de la humanidad. Por eso, la actitud de la humanidad redimida ha de ser de esperanza. Pero la esperanza cristiana no se equipara ni con la apocatástasis origeniana (condenada en 543 en el Concilio regional de Constantinopla) ni con optimismos mundanos sin fundamento, puesto que no se trata de una certeza de conocimiento, sino precisamente de esperanza (el teólogo suizo se confronta con la apocatástasis en: BALTHASAR, H.U. VON, *Teodramática*, V: *El último acto*, 266ss.). A la vez, la esperanza es también contraria a las teorías «pesimistas» –según Balthasar– de san Agustín, san Fulgencio, santo Tomás, etc., sobre el gran número de los que se condenan, pues sería un «golpe mortal» para el amor cristiano saber que hay personas destinadas a la condenación. La fe confiada no tiene su objeto, pues, en «verdades» o «cosas», sino que, puesto que se trata de una entrega interior, «se dirige siempre a la persona de Jesucristo» (BALTHASAR, H.U. VON, *Escatología en nuestro tiempo*, 72). «Si lo miramos así –dice más adelante–, todos los rayos de

la verdad escatológica se concentran en Cristo: nuestro morir y resucitar, incluso nuestro ser juzgados, nuestro ir al infierno o al cielo, no pueden caer fuera del campo cristológico, sino que son realizaciones de posibilidades y realidades de Jesucristo» (*ibid.*, 74). Por eso, según Balthasar, se puede esperar que todos se salven, y tal esperanza «casi se le propone al creyente» (*ibid.*, 72), por ejemplo en 1 Tm 2,1-4 («te encarezco ante todo que se hagan súplicas, oraciones, peticiones y acciones de gracias por todos los hombres, por los emperadores y todos los que ocupan altos cargos, para que pasemos una vida tranquila y serena con toda piedad y dignidad. Todo ello es bueno y agradable ante Dios, nuestro Salvador, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad»). De todas maneras, admite (no falto de ironía) que «tampoco podemos forzar a toda la Iglesia a que tenga esta opinión» (*ibid.*). El autor acaba el «epílogo» de su célebre trilogía, tras citar a Rahner («tenemos el deber de la esperanza de salvación para todos») y a Ratzinger («la relación por principio a este sentido salvador del dogma –la posibilidad real del eterno fracaso– debe proporcionar en este terreno el mojón y la guía interior de toda especulación»), con este texto de Lauter: «¿serán todos los que se dejen reconciliar? Ninguna teología o profecía puede responder esta pregunta. Pero el amor «*todo lo espera*» (1Co 13,7). No puede más que esperar la reconciliación de todos los hombres en Cristo. Tal esperanza ilimitada no solo es cristianamente permitida, sino *mandada*» (BALTHASAR, H.U. VON, *Epílogo*, Madrid: Encuentro, 1998, 117. Las referencias son: RAHNER, K., «Hölle», en *Sacramentum mundi* 2 (1968) 737; RATZINGER, J., «Hölle», en *Lexikon für Theologie und Kirche* V (1960) 448; LAUTER, H.-J., «Martin Luther Gotteserfahrung und die katholische Mystik», *Pastoralblatt für die Diözesen. Aachen, Berlin, Essen, Köln, Osnabrück* 11 (1982) 101). Aparte de que la doctrina católica nunca ha defendido una doble predestinación y de que la interpretación que hace Balthasar del pensamiento de san Fulgencio, san Agustín y santo Tomás es muy discutible, la reflexión del autor suizo sobre la esperanza de salvación universal es sumamente problemática: ¿hasta qué punto es coherente con la afirmación de la libertad del hombre?; ¿se diferencia realmente de la apocatástasis, más allá de los juegos de palabras?

39. AGUSTÍN DE HIPONA, *Explicación II en el Salmo 30*, 3, 8.
40. BALTHASAR, H.U. VON, «Escatología», en *Ensayos teológicos*, I: *Verbum Caro*, Madrid: Encuentro, 2001, 279. Balthasar hace referencia al célebre artículo de DANIELOU, J., «Christologie et Eschatologie», en GRILLMEIER, A. y BACHT, H. (ed.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, III: *Chalkedon heute*, Würzburg: Echter-Verlag, 1954, 269-286.
41. BALTHASAR, H.U. VON, «Escatología», 281.
42. *Ibid.* El autor sigue aquí a FEUILLET, A., «La Demeure céleste et la destinée des chrétiens. Exégèse de II Cor. V, 1-10 et contribution à l'étude des fondements de l'eschatologie paulinienne», *Recherches de Science Religieuse* 44 (1956), 161-192, 360-402.
43. BALTHASAR, H.U. VON, «Escatología», 283. Balthasar piensa que el fuego del purgatorio es el mismo que el del infierno y que el mismo juicio de Cristo: cfr. *ibid.*, 283-284.
44. ÍD., *Escatología en nuestro tiempo*, 76. El autor sostiene que no debe interpretarse la resurrección de Cristo con «categorías temporales intra-mundanas», porque la resurrección obra una elevación del tiempo terreno a la «forma temporal» interna de Dios, la vida eterna (elevación que, sin embargo, ya estaba operándose en todos los momentos de la vida terrena del Hijo de Dios). Sin embargo, no se trata de una entrada en la eternidad sin más, como dejando atrás toda temporalidad. La Resurrección produce un cambio que «*crea por sí mismo un espacio* para un orden completo del acontecer que como tal tiene su propia e imperceptible forma de suceder y de duración, que no coincide con la cronológica del tiempo del mundo, y que, por tanto, tampoco se asemeja sin más con la forma de duración divina, eterna» (*ibid.*, 45). Podemos tomar esta idea como una crítica a la teoría monofásica que contrapone el tiempo del más acá a la eternidad del más allá. «Si sucediese esto último –dice Balthasar a continuación–, estaríamos a punto de pensar el acontecimiento de la resurrección netamente transportado a la intemporalidad divina y de considerarlo siempre acontecido (o aconteciendo), con lo cual la vida terrena temporal y la pasión del Señor aparecería, monofásica o gnósticamente, como

una especie de disfraz de una existencia gloriosa presente debajo, y toda la tragedia y la impotencia de su camino estaría desde siempre superada y desvaída» (*ibid.*, 45-46). En todo caso, una argumentación católica en esta línea debería salvar siempre la *communicatio idiomatum*.

45. *Ibid.*, 78.
46. *Ibid.*, 81. Parecería leerse cierto platonismo en estas palabras. Según el realismo de santo Tomás, en cambio, antes de ser creados no somos reales, no existimos; las ideas divinas son Dios mismo.
47. *Ibid.*, 82. Ahora bien, si la «eternidad original» en Dios coincide con la «eternidad posttemporal» tras la resurrección, ¿cuál es la «cosecha temporal» que aporta el hombre con su existencia? Por otra parte, el autor advierte a continuación que «debemos evitar representarnos el vivir en Dios como si tuviese un punto inicial *temporal*, aunque no tenga un punto final, porque tales representaciones provienen del tiempo, sin duda alguna. Hablando estrictamente, no hay ninguna «entrada» en la eternidad» (*ibid.*). Sin embargo, de hecho, la muerte del hombre acontece en el tiempo y, por tanto, parecería obligado sostener que ese momento marca un antes y un después para el ser humano entre su existencia histórica y su vida escatológica.
48. *Ibid.*, 53.
49. *Ibid.*, 50.
50. *Ibid.*, 51.
51. *Ibid.*, 52.
52. Cfr. *ibid.*, 53. Sin embargo, Balthasar hace referencia a la diferenciación medieval del Cielo y el infierno, que atribuía la eternidad para el primero –participación en la vida divina– y la mera perdurabilidad para el segundo.
53. *Ibid.*, 55.
54. Balthasar comenta que pueden existir también otros resucitados, además de María, según Mt 27,53 y la tradición sobre la resurrección del apóstol Juan. De todos modos, cita la idea de Karl Rahner de que «la resurrección no puede ser un suceso individual [...] Según esto, el Hijo del hombre no «puede» haber resucitado solo» (RAHNER, K., «Sobre el sentido del dogma de la Asunción», en *Escritos de teología*, I, 3 ed. Madrid: Cristiandad, 1967, 244). Cfr. BALTHASAR, H.U. VON, *Escatología en nuestro tiempo*, 56 y nt 12.
55. «¿Quién puede decir con seguridad si hay un único tipo de relación entre el alma y el cuerpo: el que conocemos? Y ese, ¿nos es realmente conocido? ¿Y qué significa para un «alma» –inseparablemente corporal y anímica– el integrarse por obra de la gracia de Cristo, en un mundo nuevo que ya se está constituyendo corporalmente? Y, vista desde la perspectiva de la vida eterna, ¿en qué consiste la distancia, ciertamente existente pero no extensa temporalmente, entre el ingreso actual en la bienaventuranza [...] y la resurrección en el día final?» (BALTHASAR, H.U. VON, *Escatología en nuestro tiempo*, 56, nt 12). Estas preguntas de Balthasar, por su parte, suscitan otros interrogantes en el lector de su escrito: ¿en qué sentido el alma es «inseparablemente corporal y anímica»?; ¿qué significa que la distancia entre muerte y resurrección es «no extensa temporalmente»?; cuando habla de que el mundo nuevo «ya se está constituyendo corporalmente», ¿se refiere al cuerpo místico que es la Iglesia?
56. Karen Kilby observa que «Balthasar frecuentemente escribe como posicionado sobre sus fuentes –sobre la tradición, sobre la Escritura, sobre la historia– e incluso también sobre sus lectores. Frecuentemente parece que presume, que pone el punto en su forma más aguda y polémica, una visión propia del ojo de Dios» (KILBY, K., *Balthasar. A (Very) Critical Introduction*, Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2012, 13). Con este juicio, Kilby no pretende hacer una valoración moral sobre el autor, sino constatar un modo de hacer teología que se encuentra a lo largo de toda la obra de Balthasar: el partir de una precomprensión del mundo para tomar de las fuentes lo que sirva a esta idea inicial. Por ejemplo, sobre el tratamiento de la patrística, Brian Daley comenta que Balthasar «dedicó una extraordinaria energía y atención a leer las obras de los Padres que le atraían, e incluso hizo investigación primaria textual y literaria en algunos de ellos. Pero tras decir y hacer todo,

- él los sigue utilizando esencialmente como fuentes que sostengan su propio compromiso con el pensamiento y la cultura moderna europea. En consecuencia, sus discusiones sobre los Padres, tan extensivas, resultan de algún modo un *acompañamiento* a su personal agenda intelectual», en vez de permitir que los autores antiguos nos hablen con sus propias voces (DALEY, B., «Balthasar's reading of the Church Fathers», en OAKES, E.T. y MOSS, D. (ed.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 189; cfr. 202).
57. Véase el libro ya citado de PITSTICK, A.L., *Light in Darkness. Hans Urs von Balthasar and the Catholic doctrine of Christ's descent into Hell*, Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2007, y los debates mantenidos por esta autora y Edward T. Oakes en las revistas *First Things* 168 (2006) 25-32; y 169 (2007) 16-19; e *International Journal of Systematic Theology* 9 (2007) 184-199; 11 (2009) 131-145; y 13 (2011) 3-24.
 58. Cfr. SERVAIS, J., «Per una valutazione dell'influsso di Adrienne von Speyr su Hans Urs von Balthasar», *Rivista Teologica di Lugano* 6 (2001) 67-89; LOCHBRUNNER, M., «Das Ineinander von Schau und Theologie in der Lehre vom Karsamstag bei Hans Urs von Balthasar», *Rivista Teologica di Lugano* 6 (2001) 171-193.
 59. MATEO-SECO, L.F., «Recensión a Jöhri, M., *Descensus Dei. Teologia della Croce nell'opera di Hans Urs von Balthasar*», *Scripta Theologica* 15 (1983) 1055.
 60. BALTHASAR, H.U. VON, *Tratado sobre el infierno. Compendio*, Valencia: Edicep, 1999, 136. Este volumen contiene tres pequeños ensayos publicados en los últimos años de la vida del autor: ¿Qué podemos esperar?, *Un pequeño discurso sobre el infierno y Apokatástasis*.
 61. HAUKE, M., «'Sperare per tutti'? Il ricorso all'esperienza dei santi nell'ultima grande controversia di Hans Urs von Balthasar», 219.
 62. En este sentido, se podría calificar su trabajo intelectual como una «teología pascual». Para Ratzinger, el centro de la fe es Cristo, y en el centro de la cristología se encuentra el Misterio pascual. De ahí que el autor critique la contraposición entre teologías de la Encarnación y teologías de la Cruz: cfr. RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, Salamanca: Sígueme, 1970, 195ss. Cfr. BLANCO, P., *Joseph Ratzinger – Benedicto XVI. Un mapa de sus ideas*, Madrid: BAC, 2012, 16.
 63. Se trata de un tema que le fue siempre querido, porque él mismo nació en el Sábado Santo de 1927 y fue el primer bautizado de ese año con el agua recién bendecida: «siempre ha sido muy grato para mí el hecho que, de este modo, mi vida estuviese ya desde un principio inmersa en el misterio pascual, lo que no podía ser más que un signo de bendición. Indudablemente no era el domingo de Pascua, sino exactamente el Sábado Santo. No obstante, cuanto más lo pienso, tanto más me parece la característica esencial de nuestra existencia humana: esperar todavía la Pascua y no estar aún en la luz plena, pero encaminarnos confiadamente a ella» (RATZINGER, J., *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, Madrid: Encuentro, 1997, 22). Cfr. RATZINGER, J., «De dónde nacen mis meditaciones sobre la Semana Santa» [prólogo de 1997], en *La muerte de Cristo. Meditaciones sobre la Semana Santa*, Madrid: Encuentro, 2013, 8-9.
 64. RATZINGER, J., *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Madrid: Cristiandad, 2001, 124-125.
 65. *Ibid.*, 124.
 66. *Ibid.*, 125.
 67. *Ibidem*.
 68. *Ibid.* Más adelante dirá: «el bautismo es vivir, al mismo tiempo que Cristo, su descenso a los infiernos y su ascensión, y ser acogidos, por medio de él, a la comunión de la vida nueva» (*ibid.*, 160).
 69. RATZINGER, J., *La muerte de Cristo. Meditaciones sobre la Semana Santa*, 36.
 70. *Ibidem*.
 71. «Dios no es solo la palabra comprensible; es también el motivo silencioso, inaccesible, incomprendido e incomprensible que se nos escapa. Sabemos que en lo cristiano se da el primado del Logos, de la palabra sobre el silencio: Dios *ha* hablado, Dios *es* palabra. Pero con eso no hemos de olvidar la verdad del ocultamiento permanente de Dios. Solo si lo experi-

- mentamos como silencio, podemos esperar escuchar un día su palabra que nace del silencio» (RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, 258).
72. RATZINGER, J., *La muerte de Cristo. Meditaciones sobre la Semana Santa*, 38.
73. *Ibidem*.
74. *Ibid.*, 42.
75. *Ibid.*, 46.
76. *Ibid.*, 42.
77. *Ibid.*. El autor sostiene que esta superación de la soledad debe ser la clave exegética de «los textos de los padres que hablaban de la salida de los muertos de sus sepulcros, de la apertura de las puertas del infierno, textos que se interpretaron mitológicamente; también hay que comprender así el texto, al parecer tan mítico, del evangelio de Mateo donde se nos dice que con la muerte de Jesús se abrieron las tumbas y que salieron los cuerpos de los santos» (RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, 263).
78. RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, 260.
79. *Ibidem*.
80. RATZINGER, J., *El camino pascual*, 2 ed. Madrid: BAC, 2005, 128.
81. RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, 260. Esta soledad radical del hombre constituye «la contradicción más profunda con su esencia de hombre» (*ibid.*). Se trata de una experiencia antropológica, vista también por Sartre: «nadie puede entrar en lo más íntimo de otra persona. Todo encuentro, por muy hermoso que sea, fundamentalmente no hace sino adormecer la incurable herida de la soledad. En lo más profundo de nuestra existencia mora el infierno, la desesperación, la soledad inevitable y terrible» (*ibid.*, 262).
82. RATZINGER, J., *La muerte de Cristo. Meditaciones sobre la Semana Santa*, 44-45.
83. RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, 261.
84. «Cristo [...] ha descendido al fondo inalcanzable e insuperable de nuestra condición de ser abandonado [...] La soledad insuperable del hombre ha sido superada desde el momento en que *Él* se ha encontrado en ella. El infierno ha sido vencido desde el momento en que el amor ha entrado también en la región de la muerte y la tierra de nadie de la soledad ha sido habitada por él [...] A partir del momento en que en el espacio de la muerte se da la presencia del amor, se da la vida en medio de la muerte» (RATZINGER, J., *La muerte de Cristo. Meditaciones sobre la Semana Santa*, 45).
85. RATZINGER, J., «De dónde nacen mis meditaciones sobre la Semana Santa», 13-14.
86. *Ibid.*, 15.
87. *Ibid.*, 16.
88. RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, 263. Cfr. *ibid.*, 273.
89. *Ibid.*, 252. De este modo, la sangre ofrecida por Cristo «no hemos de concebirla como un don material, como un medio de expiación cuantitativo, sino simplemente como la concreción del amor del que dice Juan que llega hasta el fin (Jn 13,1)» (RATZINGER, J., *Introducción al Cristianismo*, 250).
90. *Ibid.*, 253. Este es, según el autor, el significado de la Cruz en la liturgia del Sábado Santo antes de la reforma del Vaticano II: «la liturgia del Sábado Santo se refiere más bien a la imagen de la Cruz más apreciada por la Iglesia antigua: a la Cruz rodeada por rayos luminosos, signo a un tiempo de la muerte y de la resurrección» (RATZINGER, J., *La muerte de Cristo. Meditaciones sobre la Semana Santa*, 48). Se trata de una liturgia de esperanza: puesto que la Humanidad de Cristo se fundamenta en la relación filial de amor con su Padre, «resurge necesariamente más allá del umbral de la muerte y asume de nuevo su plenitud humana, la indivisible unidad de alma y cuerpo [...] A través de El, la humanidad ha sido introducida en la naturaleza misma de Dios: este es el fruto de su muerte. Nosotros existimos *en Dios*» (RATZINGER, J., *El camino pascual*, 129). De ahí que la plegaria cristiana se realice *orientándose*, esto es, volviéndose al oriente, hacia la Cruz, que es el emblema de Cristo glorioso que retorna. La Cruz es signo de esperanza: no significa solo un evento del pasado, sino del futuro (cfr. RATZINGER, J., *La muerte de Cristo. Meditaciones sobre la Semana Santa*, 49).

91. RATZINGER, J., *Escatología. La muerte y la vida eterna*, 2 ed. Barcelona: Herder, 2007, 17.
92. *Ibid.*, 174.
93. *Ibid.*, 131.
94. Esto se encuentra también de modo clarísimo en san Pablo: cfr. 1Tes 4,13-5,11; 1Co 15,12-58; Flp 1,23; 2Co 5,1-10. Pablo no se esfuerza en explicar la cuestión antropológica; de esto se deduce que acepta la herencia judía. Lo nuevo, en cambio, es «la realidad cristológica como lo decisivamente importante [...] Con toda obviedad, se centra cristológicamente la herencia judía de que se disponía» (RATZINGER, J., *Escatología*, 148).
95. RATZINGER, J., *Escatología*, 137.
96. *Ibid.*, 136.
97. De esta manera, la fe cristiana da unidad a la escatología, que en la tradición judía estaba señalada por la supervivencia en el *šeol* y la resurrección final como dos realidades que no se conectaban adecuadamente.
98. RATZINGER, J., *Escatología*, 136.
99. *Ibid.*, 167.
100. *Ibid.*, 172. «La inmortalidad no se debe al propio esfuerzo, y, aunque es don de la creación, no se trata de algo sencillamente dado en el plano natural» (*ibid.*, 174).
101. Cfr. *ibid.*, 172.
102. Cfr. *ibid.*, 174.
103. RATZINGER, J., «Entre muerte y resurrección», en *íd.*, *Escatología*, 301-302. El artículo aquí citado apareció en la revista *Communio* en el año 1980, pp. 273-286. El autor lo incluyó como anexo en la 2 ed. de su *Escatología*.
104. *Íd.*, *Escatología*, 176.
105. Por eso, hablando del juicio final, dice Ratzinger: «a causa de la real interdependencia de todos los hombres y de toda la creación, el que la historia llegue a su plenitud no es para nadie algo meramente externo, que no le afecte realmente. Lo que la doctrina del cuerpo de Cristo hace es formular aquí hasta sus últimas consecuencias, gracias a la cristología, lo que de suyo hay que esperar a partir de la antropología misma: todo hombre existe en sí y fuera de sí; cada uno existe, al mismo tiempo, en los otros, y lo que acontece en cada individuo repercute en el conjunto de la humanidad; lo que se da en la humanidad, se da en él. Así que el cuerpo de Cristo quiere decir que todos los hombres son un organismo, con lo que el destino del conjunto es también el del individuo» (*ibid.*, 206).
106. Cfr. *ibid.*, 250.
107. *Ibid.*, 220.
108. *Ibid.*, 204.
109. Cfr. *ibid.*, 203. «Una culpa que sigue actuando es una porción de mi mismo, alcanza hasta el interior de mi propio ser, siendo, en consecuencia, un aspecto de mi perenne exposición al tiempo, en el que hay hombres que sufren muy realmente por mi causa, introduciéndose por ello en mi propio ser» (*ibid.*).
110. *Ibid.*, 203-204.
111. *Ibid.*, 173-174. El autor utiliza *šeol* en un sentido teológico, no propiamente exegetico.
112. *Ibid.*, 233.
113. *Ibid.*, 246.
114. *Ibid.*, 204-205.
115. *Ibid.*, 248.
116. *Ibid.*, 246. «Ese momento no es eterno, sino un paso, pero el intentar calificarlo de muy breve o de largo, de acuerdo con criterios procedentes de la física sería igualmente ingenuo y, en cuanto a la cosa, absolutamente lo mismo. Su «medida temporal» radica en la profundidad de los abismos de esta existencia, que son sobrepasados, transformados por el fuego. Comparar tal «tiempo de existencia» con el tiempo propio de este mundo equivale a desconocer lo específico del espíritu humano en su relación con el mundo y en su diferenciación destacada respecto de

- él» (*ibid.*, 246-247). Por esto mismo, también, Ratzinger prefiere no denominarlo *aeuum*, como hace G. Lohfink, porque este es un concepto inventado por los medievales para referirse al tiempo propio de los ángeles, espíritus puros; en cambio, en el caso del hombre, «su pertenencia al mundo corpóreo tiene su influencia en el modo de su realización espiritual» (*ibid.*, 198).
117. Desde esta teología de la relacionalidad critica Ratzinger la idea de Greshake de la resurrección en la muerte mientras la historia siga su curso, aunque sea una «marcha victoriosa». «Tal marcha victoriosa de Dios implicaría algo cruel y despreciativo para el hombre. El Dios que llegamos a conocer en la cruz de Cristo es distinto. Para Él la historia es tan real que lo lleva al *šeol*, es tan real que el cielo sólo puede ser verdadera y definitivamente tal cuando esté sobre una nueva tierra» (*ibid.*, 205).
 118. *Ibid.*, 199.
 119. *Ibidem.*
 120. *Ibidem.*
 121. *Ibid.*, 199-200.
 122. Íd., «Entre muerte y resurrección», en *Escatología*, 300-301.
 123. El concepto de persona es «una de las categorías fundamentales de la teología ratzingeriana [...] un principio estructurante de su propio pensamiento» (BLANCO, P., *Joseph Ratzinger – Benedicto XVI. Un mapa de sus ideas*, 24-25). Cfr. el apartado «El concepto de persona» en Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, 150-153.
 124. Ratzinger utiliza el término *šeol* de manera ambigua, unas veces refiriéndose al lugar de los muertos, y otras indicando el infierno de los réprobos. Este «juego» le permite superar la univocidad de la interpretación de Balthasar. Por otra parte, el infierno, entendido como autoexclusión explícita de la comunión con Cristo, sería «inaugurado» con el *descensus* del Señor: cfr. OAKES, E. T., «Benedict the theologian. Irreducible faith», *The Christian Century* 128-14 (2011) 26.
 125. Es interesante que Ratzinger se refiera a la recomposición de una relación fundamental en lo profundo del ser del hombre. Esta idea es coherente con la doctrina católica de la justificación, que entiende la acción de la gracia como una transformación en lo más íntimo de la persona humana. A la vez, es un nuevo argumento contra la tesis de una justificación extrínsecista, propia de la Reforma.
 126. Se trata originariamente de un artículo aparecido en *Zeitschrift für Katholische Theologie* 79 (1957) 1-44, al que el autor añadió un «excurso sobre el martirio». Se citará por la segunda edición castellana: RAHNER, K., *Sentido teológico de la muerte*, 2 ed. Barcelona: Herder, 1969.
 127. Cfr. RAHNER, K., *Sentido teológico de la muerte*, 22.
 128. Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Burgos: Aldecoa, 1971, 264 y 266.
 129. RAHNER, K., *Sentido teológico de la muerte*, 21-22.
 130. Esto no supone, advierte Rahner, que por la muerte el mundo pase a ser «cuerpo del alma [...] Ni tampoco se trata, naturalmente, de una omnipresencia del alma en la totalidad del cosmos. El alma, en efecto, abandona su lugar determinado en tiempo y espacio *dentro* de este mundo y de la relación de las cosas particulares entre sí, y por eso no puede pensarse en una repentina ubicuidad de esta dimensión» (*ibid.*, 24).
 131. Cfr. *ibid.*, 65.
 132. Cfr. *ibid.*, 68.
 133. Cfr. *ibid.*, 65.
 134. *Ibid.*, 69.
 135. Cfr. *ibid.*, 78.
 136. *Ibidem.*
 137. *Ibid.*, 70.
 138. «Supuesta la ascensión de la carne del pecado y, consiguientemente, de la muerte, nunca se podrá propiamente decir que Cristo nos hubiera podido también redimir por otra cualquiera acción moral que Dios hubiera aceptado como rescate nuestro» (*ibid.*).

139. Para sostener esto, Rahner parte de una consideración antropológica: puesto que a lo largo de toda su vida el hombre «va muriendo su muerte [...] se comprende mejor cómo la vida y la muerte de Cristo, aun en su sentido redentor, constituyen una unidad. La vida de Cristo nos redime en cuanto la muerte está axiológicamente presente en toda ella» (*ibid.*).
140. Y aunque no se sostenga esta hipótesis –admite el autor–, se debe afirmar, por el testimonio de la Sagrada Escritura, «que por la muerte de Cristo se abrió de un modo nuevo para el mundo entero aquella realidad espiritual que Él poseía desde el principio y actuaba en su vida, cuya consumación llegaría por su muerte» (*ibid.*, 71).
141. *Ibid.*, 72.
142. *Ibid.*, 73. Sin embargo, antes el autor había formulado la hipótesis –lo que en Rahner tiende a ser afirmación– de que la relación cósmica del hombre, de todo hombre, tras la muerte «acaso pueda significar que el alma, al abandonar en la muerte su forma corporal limitada y abrirse al todo, concurre de alguna manera a determinar el universo y lo determinaría precisamente como fondo de la vida personal de los otros en cuanto seres corporeoespirituales» (*ibid.*, 25). ¿En qué se diferenciaría, por tanto, la nueva influencia de la muerte de Cristo de la «influencia inmediata realizada dentro del mundo por la persona particular, en razón de su relación real y ontológica con él, a la que se ha abierto con la muerte» (*ibid.*)?
143. *Ibid.*, 74. Marcello Bordoni ve esta teoría de Rahner cercana a la intuición del «Cristo cósmico» de Teilhard de Chardin en su obra *Le milieu divin. Essai de vie intérieure*, del año 1957 (contemporáneo al artículo de Rahner): cfr. BORDONI, M., *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, vol. III: *Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Roma: Herder, 1986, 534.
144. Para Rahner, en efecto, la unidad radical del mundo a la que se incorpora el difunto subyace a la diversidad espacio-temporal: cfr. RAHNER, K., *Sentido teológico de la muerte*, 72.
145. El autor ve coherente con esta visión la «doctrina de la causalidad instrumental física de la humanidad de Cristo» para la donación de la gracia a los hombres: cfr. *ibid.*, 74.
146. *Ibid.*, 79.
147. *Ibid.*, 77.
148. Cfr. *ibid.*, 63.
149. *Ibid.*, 103. Cfr. *ibid.*, 77.
150. «El orden sobrenatural es el orden real y en él no tenía que darse la muerte», afirma el autor (*ibid.*, 78).
151. Rahner cita como base de esta afirmación a un escritor del siglo VI: «nuestra muerte mística no es distinta de la pragmática, aunque solo en la pragmática se consume» (Eutiquio, *Sobre la Pascua*, 5; cit. en RAHNER, K., *Sentido teológico de la muerte*, 83). El fundamento escritural para esta sentencia lo encuentra el autor en Rm 6,4: «cuando Pablo dice que por el bautismo hemos sido sepultados juntamente con Cristo para la muerte, aquí «muerte», en cuanto es suya (de Cristo), solo puede entenderse de la muerte real [...] Se trata justamente de la participación en la muerte de Cristo por nuestra muerte real, una participación que se realiza constantemente de nuevo a lo largo de la vida y que llega a su consumación en la muerte real del cristiano» (RAHNER, K., *Sentido teológico de la muerte*, 82-83).
152. RAHNER, K., *Sentido teológico de la muerte*, 79-80.
153. *Ibid.*, 79.
154. ERNST, C., «The Theology of Death», *The Clergy Review* 44 (1959) 601, cit. en RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *El hombre y su muerte*, 262.
155. Cfr. ERNST, C., «The Theology of Death», 599, cit. en RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *El hombre y su muerte*, 262.
156. Cfr. ERNST, C., «The Theology of Death», 601, cit. en RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *El hombre y su muerte*, 262.
157. Sin embargo, Juan Luis Ruiz de la Peña no está totalmente de acuerdo con esta crítica: para él, la teoría de Rahner sobre la muerte «se sitúa en el marco de una estrecha unidad de los tres

- momentos pascuales (muerte, descenso, resurrección)» (Ruiz de la Peña, J.L., *El hombre y su muerte*, 263). Admite, no obstante, que «una teología de la muerte debiera acaso prestar más atención a este acontecimiento [= la resurrección], en el que las fuentes de la revelación ven la victoria sobre aquella, y que, por lo mismo, es la última y definitiva palabra de la fe acerca del misterio en cuestión» (*ibid.*, 268).
158. RAHNER, K., *Sentido teológico de la muerte*, 59.
159. RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *El hombre y su muerte*, 261.
160. *Ibid.*, 262. Cfr. *ibid.*, 267.
161. Cfr. RAHNER, K., «La vida de los muertos», en *Escritos de teología*, IV, 4 ed. Madrid: Cristianidad, 2012, 401-408.
162. *Ibid.*, 401.
163. *Ibid.*, 402. «La eternidad resulta del tiempo y no es solo una recompensa después del tiempo y añadida a él» (*ibid.*, 406).
164. *Ibid.*, 402.
165. *Ibid.*, 406.
166. *Ibid.*, 406-407.
167. *Ibid.*, 407.
168. Cfr. *ibid.*.
169. Cfr. BALTHASAR, H.U. VON, *Teología de los tres días*, 126-127, nt 105.
170. Cfr. GALOT, J., *Jesús Liberador. Cristología II*, Madrid: Centro de Estudios de Teología Espiritual, 1982, 343-372. Se trata originalmente de un artículo aparecido en 1961 –GALOT, J., «La descente du Christ aux enfers», *Nouvelle Revue Théologique* 83 (1961) 471-491–, incluido en este libro como capítulo con el título «La glorificación espiritual de Cristo en la muerte».
171. Cfr. GALOT, J., *Jesús Liberador*, 371. «Para ser precisos –dice el autor en otro lugar–, la resurrección consiste en una vida nueva dada al cuerpo» (GALOT, J., «La vittoria di Cristo sulla morte», *La Civiltà Cattolica* 138-II (1990) 118), es una repercusión en la carne de la glorificación del alma (cfr. *ibid.*, 124). Galot responde a la posible objeción sobre la preeminencia de la resurrección como evento de salvación definitiva, según la confesión de la Biblia y de la Tradición. Para el autor, la resurrección es efectivamente el acontecimiento principal «por lo que respecta a aquellos que viven en la tierra, para la Iglesia» (*ibid.*, *Jesús Liberador*, 354). La resurrección es la *manifestación para nosotros* de la gloria alcanzada por Cristo, la victoria visible a nuestros ojos. Además, la resurrección comporta la glorificación de la naturaleza humana entera, no solo del alma. La muerte es completamente vencida con la resurrección (cfr. *ibid.*, «La vittoria di Cristo sulla morte», 124). «Pero en relación con el mundo espiritual, el triunfo ha tenido lugar desde el mismo momento de la muerte de Jesús» (*ibid.*, *Jesús Liberador*, 354).
172. Cfr. *ibid.*, «La vittoria di Cristo sulla morte», 119-120.
173. Cfr. *ibid.*, 119.
174. *Ibidem*.
175. A diferencia de otros autores, para Galot la victoria de Cristo sobre la muerte no está tanto en el «salir vivo de» ella como en el «estar vivo en» ella (aunque esto último concluye con la salida para resucitar).
176. Cfr. *ibid.*, 123.
177. *Ibid.*, 122.
178. Galot hace referencia al artículo de GARCÍA CORDERO, M., «La esperanza del más allá en el judaísmo contemporáneo de Jesús», *Ciencia tomista* 113 (1986) 209-249, especialmente 219-222.
179. GALOT, J., «La vittoria di Cristo sulla morte», 122. Según el autor, Jesús no tiene experiencia ni del pecado ni del infierno, sino solo de la muerte. Experimentándola, ha quitado a la muerte «el carácter de punición del pecado que le había sido atribuido en la tradición judaica. Perfectamente inocente, Él no podía sufrir una punición» (*ibid.*). Para Galot, la *kenōsis* de Jesús consistió en renunciar a las propiedades de gloria de su divinidad; este estado de humillación tiene su punto final con la muerte (cfr. *ibid.*, 123).

180. *Ibid.*, 120.
181. Desde entonces, «los hombres saben que, pasando a través de la muerte, comparten el destino de aquel que es Dios» (*ibid.*, 121).
182. ÍD., *Jesús Liberador*, 370.
183. ÍD., «La vittoria di Cristo sulla morte», 124.
184. *Ibid.*, 129. La razón es que «con la visión beatífica que pertenece a su alma humana, Él ve al Padre en el Espíritu; siendo Hijo de Dios, introduce esta visión humana en el misterio trinitario. Su posición filial confiere un carácter único a su visión» (*ibid.*).
185. *Ibidem.*
186. «Así como la gracia de la filiación adoptiva implica al mismo tiempo una semejanza y una participación de la filiación trascendente de Cristo, así el estado de gloria de los hijos adoptivos se asemeja al del Hijo unigénito» (*ibid.*).
187. Por ejemplo, podría dar cuenta del estado intermedio la afirmación de que la gracia es una participación en la vida divina del Cristo glorificado (en el alma y en el cuerpo), de modo que, al morir la persona, el alma sigue subsistiendo con la glorificación imperfecta que ya poseía, mientras que el cuerpo, que ya había comenzado a participar de cierta glorificación –el cristianismo no es solo una doctrina para el alma–, sufre la corrupción pero está sellado para la resurrección. Como la vida divina en el alma del cristiano no es sino vida filial, se podría decir que la filiación divina es la fuente y la razón de la vida que gozará el alma entre muerte y resurrección. Pero estas son consideraciones que Galot no hace.
188. *Ibid.*, 127.
189. El efecto retroactivo es posible porque «en el momento en que Jesús entró en el más allá, se encontró en una condición que superaba el correr del tiempo material. Su poder glorioso pudo ejercitarse en este nivel superior, con un influjo sobre el pasado. Con esto se comprende mejor por qué la gracia recibida por las generaciones precedentes es gracia de Cristo como aquella concedida a los que se adhieren a la Iglesia» (*ibid.*, 127-128). Ciertamente esta teoría sobre el tiempo y la eternidad puede parecer a primera vista cándida y difícil de sostener (cfr. LEWIS, A., *Between Cross and Resurrection. A Theology of Holy Saturday*, Grand Rapids: Eerdmans, 2001, 39, nt 43). En efecto, Galot afirma que Jesús en su descenso a los infiernos «re-crea» la historia, para salvar a los más obstinados pecadores de todos los tiempos (cfr. GALOT, J., *Jesús Liberador*, 362). ¿Cómo es posible esto?
190. GALOT, J., «La vittoria di Cristo sulla morte», 128.
191. Galot sostiene que según la idea de la *Primera carta de Pedro*, «los difuntos han debido recibir, por analogía, aquello que los bautizados reciben sobre la tierra» (*ibid.*, 131). Esta afirmación es coherente, si no derivada, con las teorías paleocristianas del bautismo conferido por Cristo en su descenso a los infiernos. La relación entre *descensus* y bautismo es explícita en el texto de 1P, como se ha visto.
192. *Ibid.*, 129.
193. «No había ninguna necesidad de anticipar el estado de gloria; los que habían acogido la gracia estaban ciertos, después de la muerte, de entrar un día en la beatitud perfecta» (*ibid.*, 129).
194. En este aspecto, el autor critica las posiciones de santo Tomás y de H. Quilliet, las cuales, afirmando la glorificación inmediata de los salvados, retrasan la entrada en el Cielo de Cristo y de los demás difuntos al momento de la Resurrección y de la Ascensión, respectivamente. Para Galot, estos eventos tienen que ver con la glorificación del cuerpo, no con la apertura del Cielo. Además, no tendría sentido un Cielo cerrado cuando el mismo Cristo promete al buen ladrón que «hoy mismo» estaría con Él en el «Paraíso» (cfr. *ibid.*, 130).
195. Cfr. *ibid.*, 131.

Índice del Extracto

PRESENTACIÓN	439
ÍNDICE DE LA TESIS	445
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	447
EL <i>DESCENSUS CHRISTI</i> Y LA ESCATOLOGÍA DE LOS INDIVIDUOS EN EL SIGLO XX	465
1. HANS URS VON BALTHASAR	466
a) El <i>descensus</i> como experiencia de la «muerte segunda» por parte de Cristo	466
b) La reconfiguración cristológica de las realidades escatológicas	469
c) La dinamicidad del <i>esjaton</i> cristiano	470
2. JOSEPH RATZINGER	473
a) La novedad de la Pascua cristiana: el restablecimiento de la comunión	473
b) El Sábado Santo: día en que el amor transforma la muerte	474
c) El carácter teo-dialógico y dinámico del <i>esjaton</i> cristiano	476
d) Escatología relacional	479
3. KARL RAHNER	483
a) El <i>descensus</i> como incorporación salvífica de Cristo en la entraña del mundo	483
b) La muerte del cristiano como apropiación de la muerte redentora de Jesucristo	485
4. JEAN GALOT	488
a) La glorificación del alma de Cristo en la muerte	489
b) La glorificación de las almas de los cristianos en la muerte	492
5. SÍNTESIS	495
ÍNDICE DEL EXTRACTO	507

