

LEONARDO BOFF

**HABLEMOS DE
LA OTRA VIDA**



COLECCION

Alcance

3

Hablemos de la otra vida

Colección «ALCANCE»

3

Leonardo Boff

HABLEMOS DE LA
OTRA VIDA

10.^a edición

Editorial SAL TERRAE
Santander

Ex Bibliotheca Lordavas

Título del original portugués-brasileño:

Vida para além da morte

© Editora VOZES, Petrópolis

Traducción:

Juan Carlos Rodríguez Herranz

© by Editorial Sal Terrae

Polígono de Raos, Parcela 14-I

39600 Maliaño (Cantabria)

Fax: (942) 36 92 01

E-mail: salterrae@salterrae.es

<http://www.salterrae.es>

Con las debidas licencias

Impreso en España. Printed in Spain

ISBN: 84-293-0496-7

Dep. Legal: BI-2112-03

Impresión y encuadernación:

Grafo, S.A. - Bilbao

SUMARIO

Introducción 11

Capítulo I

MUERTE Y JUICIO, INFIERNO, PURGATORIO Y PARAISO: ¿COMO SABEMOS DE ELLOS? 15

1. Dando razones de nuestra esperanza.—2. El hombre es un nudo de pulsiones y relaciones.—3. El principio-esperanza, fuente de utopías.—4. La fe como decisión radical por un sentido.—5. En el cristianismo la utopía se convirtió en topía.—6. La religión de la jovialidad: «Aunque me mate, aun así, espero en él».—7. Escatología: hablar a partir del presente en función del futuro.—8. ¿Por qué la tierra si el cielo es lo que importa?—9. ¿Por qué el cielo si la tierra es lo que importa?—10. Ni tanto al cielo ni tanto a la tierra; el cielo comienza en la tierra.

Capítulo II

LA MUERTE, LUGAR DEL VERDADERO NACIMIENTO DEL HOMBRE 35

1. La muerte como fin plenificante de la vida.—2. Las dos curvas existenciales.—3. ¿Qué es a fin de cuentas el hombre?—4. La muerte como corte y tránsito.—5. La muerte como verdadero nacimiento del hombre.—6. La resurrección como el toque final a la hominización.—7. El hombre resucita al morir y en la consumación del mundo.—8. ¿Cómo será el cuerpo resucitado?—9. Conclusión: fin de los caminos de Dios, el cuerpo.

Capítulo III

DECISION FINAL Y JUICIO AL MORIR. 49

1. La muerte como crisis radical, decisión y juicio.—2. Y entonces caerán todas las máscaras...
3. El juicio comienza ya durante la vida.—4. «Estad atentos y velad».

Capítulo IV

EL PURGATORIO, PROCESO DE PLENA MADURACION ANTE DIOS 59

1. El proceso de plena maduración del hombre ante Dios.—2. Hacia un purgatorio del purgatorio.—3. El purgatorio, una reflexión teológica a partir de la Biblia.—4. El purgatorio como crisis y acrisolamiento al morir.—5. Las felices almas del purgatorio.—6. Nuestras oraciones por los hombres en estado de purgatorio.—7. Podemos anticipar aquí en la tierra el purgatorio.

Capítulo V

EL CIELO, LA REALIZACION HUMANA ABSOLUTA. 73

1. ¿Por qué precisamente cielo?—2. El cielo es profundamente humano.—3. El cielo como patria y hogar de la identidad.—4. Las imágenes bíblicas del cielo: a) El cielo como banquete nupcial; b) El cielo como visión beatífica; c) El cielo como vida eterna; d) El cielo como victoria; e) El cielo como reconciliación total.—5. El cielo en cuanto Dios: todo en todas las cosas.—6. La grandeza y la esencia del mundo es ser puente.—7. En el cielo veremos a Dios tal como es.—8. ¿En el cielo seremos todos Cristo?—9. Si el cielo es un descanso...—10. El cielo comienza en la tierra.

Capítulo VI

EL INFIERNO: LA ABSOLUTA FRUSTRACION HUMANA 91

1. El cristianismo en cuanto religión del amor, del Dios que es hombre, del hombre nuevo y del futuro absoluto.—2. El cristianismo como religión que toma al hombre absolutamente en serio.—3. El hombre posee una dignidad absoluta: la de poder oponerse a Dios y decirle que no.—4. El hombre relativo puede crear algo absoluto.—5. El infierno existe, pero no es el de los

diablos con cuernos.—6. Lo que dice la Sagrada Escritura sobre el infierno: a) El infierno como fuego inextinguible; b) El infierno como llanto y crujir de dientes; c) El infierno como tinieblas exteriores; d) El infierno como cárcel; e) El infierno como gusano que no muere; f) El infierno como muerte, segunda muerte y condenación; g) Valor de estas imágenes.—7. El infierno como existencia absurda.—8. ¿Es posible que el hombre se cree un infierno y diga no a la felicidad?—9. ¿Podemos ir al infierno sólo por un pecado mortal?—10. Conclusión: el realismo cristiano.

Capítulo VII

EL ANTICRISTO ESTA EN LA HISTORIA 105

1. «Historia bifrons»: Cristo y Anticristo.—2. El misterio de iniquidad: el Anticristo.—3. El Anticristo en el Nuevo Testamento: «vino de los nuestros pero no era de los nuestros».—4. El Anticristo está en la historia: ¡Vigilad!

Capítulo VIII

EL FUTURO DEL MUNDO: LA TOTAL CRISTIFICACION Y DIVINIZACION 115

1. El fin ya está presente al comienzo y en el medio.—2. ¿Cuál es el futuro del cosmos?—3. Un modelo anticipado del fin: Jesucristo resucitado.—4. ¿Cuándo se alcanzará la meta final?—5. ¿Qué enseñó Cristo sobre el fin del mundo?—6. Conclusión: el cristiano es un «parroquiano» permanente.

Capítulo IX

¿COMO SERA EL FIN: CATASTROFE O PLENITUD? 129

1. ¿Qué es escatología y qué es apocalíptica?—2. El modelo de representación apocalíptico.—3. El modelo de representación teilhardiano.—4. No sabemos ni cómo ni cuándo.—5. Futuro inmanente del mundo técnico y futuro trascendente del mundo.—6. La venida de Cristo como gracia y juicio ya está aconteciendo.

Capítulo X

AL FIN SE VERA QUE DIOS ESCRIBE DERECHO CON LINEAS TORCIDAS: EL JUICIO FINAL 143

1. La comunión de todos con todo.—2. ...Y quedará patente el plan de Dios.

Capítulo XI

UNA ESPIRITUALIDAD ESCATOLOGICA: SABOREAR A DIOS EN LA FRAGILIDAD HUMANA Y FESTEJARLO EN LA CADUCIDAD DEL MUNDO.	149
1. El ya y el aún no: La fiesta y la contestación.—	
2. O crux, ave, spes unica!—3. ¡Venga a nosotros tu Reino!—4. La verdad no es lo que es sino lo que todavía será.	
APENDICE: TEXTOS Y ESTUDIOS	159
I.—El Purgatorio	161
1. El tratado sobre el Purgatorio de Santa Catalina de Génova.—2. ¿Qué sentido tienen todavía las indulgencias?: a) ¿Cómo surgieron las indulgencias?; b) ¿En qué se basa la doctrina sobre las indulgencias?; c) Por una recuperación de la doctrina sobre las indulgencias.—3. El reencarnacionismo y la doctrina actual acerca de la escatología: a) El hombre, ¿posee un alma o es un alma?; b) La doctrina de la reencarnación y el problema de las desigualdades humanas; c) La doctrina de la reencarnación y el problema del mal en el mundo.	
II.—El Cielo	183
1. La entrada en el cielo.—2. ¿Qué significa que Cristo subió a los cielos?: a) La ascensión, ¿fue visible o invisible?; b) La ascensión, esquema literario; c) ¿Qué quiso decir S. Lucas con la ascensión?	
III.—El Infierno.	195
1. Sobre el infierno y el fuego eterno: consideración mística de F. Dostoyewski.—2. El solidario y el solitario, el cielo y el infierno.—3. ¿Qué significa que Cristo descendió a los infiernos?: a) Cristo descendió a los infiernos y no al infierno; b) Cristo asumió la última soledad de la muerte; c) La verdad de una afirmación mitológica; d) La situación nueva del mundo: Cristo en el corazón de la tierra.	
IV.—El Juicio universal	207
El vaivén de las cosas humanas y los ocultos juicios de Dios.	

V.—El futuro del Universo 211

1. ¿Qué enseña el Nuevo Testamento sobre el fin y la consumación del universo?: a) Planteo del problema; b) Resumen de la doctrina neotestamentaria acerca de la escatología y perspectivas para la situación de la Iglesia.—2. El fin de la vida planetaria: el encuentro del hombre que asciende con Dios que desciende.—3. Y Dios será en todas las cosas.

Al hermano en religión y amigo Fray Frederico José Leopoldo Vier, por sus 40 años de servicio a la teología. Al igual que el Salmista, contempla los días pasados y tiene los ojos vueltos hacia la eternidad.

A la memoria del amigo Joao Camillo Oliveira Torres que mucho esperó este libro. Ahora, sin espera, ve la Realidad tal como es.

INTRODUCCION

(Para leer al final)

Erase una vez, dice la leyenda, un hombre que creía en la tierra de los justos y buenos. ¡Debe haber en este mundo de Dios una tierra de los justos y buenos! ¿Por qué no habría de haberla? En esa tierra los hombres buenos y justos se aman como viejos amigos, se ayudan como hermanos y se acogen mutuamente como si fueran huéspedes que llegan cansados, sedientos y hambrientos, de un largo viaje. En esa tierra todo es bello y sonriente, agradable y bueno.

Tal era la tierra que el hombre pretendía constantemente buscar y encontrar. Era pobre. Peregrinaba de acá para allá. De repente se dio cuenta de que estaba viejo y fatigado, tan acabado que ya no le quedaba más que tumbarse y morir. Aun así, recobró el ánimo, sonrió levemente y dijo para sí: «¡Tonterías! ¡Todavía puedo aguantar! Si espero un poco más de esta vida y me voy a la tierra de los justos y buenos». La tierra de los buenos y de los justos era su único y gran motivo de alegría...

Y sucedió que por aquel lugar (que tanto puede ser Siberia como nuestro Sertao) apareció un hombre

considerado como sabio eminente. Traía muchos libros, proyectos, mapas y otras muchas cosas que hacen que le consideren a uno sabio.

El viejo, con los ojos chispeantes de ansiedad, le preguntó al sabio: «Señor, dígame por favor, ¿dónde está la tierra de los justos y buenos?».

El sabio ni le miró; echó mano a los libros y mapas y comenzó a hojearlos, compulsarlos y examinarlos con dedos nerviosos. Y concluyó:

«La tierra de los buenos y de los justos no existe. Mis mapas son minuciosos y completos y no indican nada de la tierra de los justos y buenos.»

El viejo perdió el brillo de sus ojos de niño. No quería, no podía creerlo y volvió a preguntar con una leve esperanza:

«Señor, mire otra vez. La tierra de los justos y buenos existe; yo lo sé. Debe estar por ahí. Si no es así, sus libros son leyendas y mentiras y no valen un comino.»

El sabio se sintió ofendido: «Todos mis libros son científicos y mis mapas están confeccionados con las técnicas más avanzadas, basados en fotografías hechas por los satélites artificiales. ¡La tierra de los justos y buenos no existe! ¡Es el sueño de un viejo caduco!».

El viejo de los ojos fijos se enfureció terriblemente.

«¿Qué dice? Llevo viviendo y esperando largo tiempo y siempre he creído en una tierra de los buenos y justos. Y ahora, según sus mapas, no existe ninguna. Todo quedaría en el sueño de un viejo caduco. ¡Esto es una burla!» Y volviéndose al sabio le dijo:

«Usted, charlatán insolente y prestidigitador barato, usted no es un sabio y su ciencia no es más que la elaboración de una cabeza desequilibrada».

Y le dio uno, dos, tres coscorrones en la cabeza; y luego otro y otro más, hasta siete. Después se fue para casa, se echó en cama y dijo: «Ahora lo he entendido todo. Me voy a la tierra de los buenos y de los justos...». Y murió.

Muerte y juicio, infierno, purgatorio y paraíso: ¿cómo sabemos de ellos?

¿Podemos hacer afirmaciones válidas sobre el futuro sin convertirnos en profetas del día de inocentes, sean de buen o de mal augurio? El cristianismo afirma saber cosas bastante concretas sobre el mañana del hombre, de la historia y del cosmos. Quizás resida en eso el meollo de su mensaje que es evangelio y buena noticia para todos: la vida vence sobre la muerte, el sentido triunfa sobre el absurdo, donde abundó el pecado sobreabunda la gracia; el hombre no se encamina hacia una catástrofe biológica llamada muerte, sino hacia una realización plena del cuerpo-espíritu;

el mundo no marcha hacia un fin dramático en una conflagración cósmica, sino hacia la consecución de su meta y hacia la floración global de las semillas que germinan ya en él. En una palabra: El cristianismo anuncia de antemano el cielo como convergencia realizadora de todas las pulsiones humanas. Se refiere al infierno como a la frustración absoluta creada por la libertad del hombre mismo. Promete la resurrección de los muertos como patentización radical de los dinamismos latentes en la naturaleza humana. Asegura la transformación de este mundo material porque «los buenos frutos de la naturaleza y de nuestro trabajo» nunca se pierden, sino que «los encontraremos de nuevo, limpios sin embargo de toda impureza, iluminados y transfigurados... cuando el Señor llegue» (Gaudium et Spes, 39).

1. *Dando razones de nuestra esperanza*

El cristiano crítico y el hombre escéptico de hoy se preguntan: ¿De dónde saca el cristianismo su sabiduría acerca de realidades tan decisivas para el destino humano? Tenemos que ser realistas y no dejarnos ilusionar con utopías que pueden suponer mecanismos de fuga de la realidad paradójica y ambigua. Hay que asumirla y encararla tal cual es.

Ya San Pedro se encontró con cristianos que criticaban: «¿Dónde está la promesa de la venida del Señor? ¿Por qué, desde que murieron nuestros padres todo sigue lo mismo que desde el principio del mundo?» (2 Pe 3,4). Para justificar la demora de la Parusía (venida) gloriosa y liberadora de Cristo, esperada para muy pronto (1 Pe 4,7), consuela a los cristianos consternados asegurándoles: «ante Dios un solo día es como mil años y mil años como un solo día. Dios no retrasa su promesa como algunos

piensan» (2 Pe 3,8-9). Aun cuando estemos de acuerdo en que esta respuesta no responde al problema planteado, sin embargo concluía recomendando que diésemos las razones de nuestra esperanza a todos los que nos las pidan (2 Pe 3,15). En ese caso, ¿de dónde extrae la fe cristiana su saber acerca del último fin?

La apelación a la Sagrada Escritura no será por cierto una respuesta adecuada y por sí misma convincente. Por más que contenga la Palabra de Dios, sabemos que es pronunciada únicamente dentro de la palabra humana. La inspiración escriturística no eximió a los autores sagrados de la condición humana común, que es también la nuestra. Ellos, en la misma medida que nosotros, tantearon, especularon, teologizaron y se dejaron orientar por una vida de fe. Los múltiples libros de la Escritura son el testimonio ejemplar de esa revelación que acontece permanentemente dentro del proceso único de la vida. La revelación no cae del cielo; se produce en la historia.

La historia es vida vivida y reflexionada. Por consiguiente, viendo y viviendo la vida es como podremos descubrir el futuro de la vida. Pero el futuro es lo que aún no es. ¿Podremos hablar sobre lo que todavía no es? —Sí, podemos, porque en el hombre y en el mundo no existe solamente el ser sino también el *poder ser*, posibilidades y apertura hacia un más. Por eso las afirmaciones de futuro que hacemos no pretenden sino explicitar, desentrañar y patentizar lo que está implícito, latente y dentro de las posibilidades del hombre.

El hombre no es sólo pasado y presente; es principalmente futuro; es proyecto, prospectiva, tensión hacia el mañana. El pasado de hoy está formado por el futuro de ayer. Por eso, antes que el pasado se volviese pasado, ya fue futuro. Podemos por tanto decir con razón: el hombre no es un pasado que va al encuentro de un futuro; es un futuro que va al encuentro de un

pasado. El futuro, el aún-no y el mañana forman parte esencial del hombre. El hombre completo, llegado al término de su evolución, aún no ha nacido. Estamos en proceso y conquistando el futuro. Y esto es válido no sólo dentro de la estructura de dominio del mundo por la técnica, visión del futuro y planificación, sino también para la naturaleza humana en cuanto tal. El hombre todavía no alcanzó su punto Omega, al que entrevé, como latente y posible, dentro del amplio horizonte de sus virtualidades.

2. *El hombre es un nudo de pulsiones y relaciones*

Esta intuición, de la que dio testimonio A. de Saint-Exupéry en varias de sus obras expresa con exactitud la naturaleza del hombre. Realmente el hombre concreto es un nudo de relaciones, orientado en todas las direcciones, incluido el infinito. Ya Aristóteles observaba que el hombre, por su pensamiento, es de alguna manera todas las cosas. No está fijado en este o aquel objeto, sino en la totalidad de los objetos. No se contenta con los entes; quiere el ser, fundamento de los entes. Por esa causa es un permanente desertor de todo cuanto es limitado, y un eterno protestante y contestador, por oposición al animal.

Este vive en sintonía y en constante siesta biológica respecto al mundo de su alrededor; dice siempre que sí. El hombre es un eterno Fausto, «bestia cupidissima rerum novarum», rompiendo siempre con las articulaciones prefijadas y los límites estancados.

Biológicamente es un ser - carencia, sin instinto alguno especializado. No percibe lo que le es vitalmente significativo; tiene que aprender todo. Para sobrevivir necesita trabajar y modificar el mundo circundante. Surge de ese modo la cultura que es el

conjunto total de las modificaciones que el hombre ha realizado sobre el mundo, al transformarlo para que le garantice la subsistencia biológica. Y sin embargo, el hombre no está satisfecho con ningún modelo cultural. Lo contesta continuamente en nombre de otros modelos y formas de convivencia humana. En la dimensión espiritual percibimos la misma apertura hacia ese aún-no realizado y alcanzado.

El hombre es en verdad un espíritu-en-el-mundo. Pero el mundo no agota las capacidades que el hombre tiene de conocer, querer, sentir y amar. Puede pensarlo todo; pero su posibilidad de conocer sigue estando virgen porque su espíritu se mueve dentro de horizonte infinito del ser. El querer humano quiere mucho más de lo que puede alcanzar en un acto concreto. Ningún acto concreto agota totalmente el dinamismo del querer. Aun cuando los órganos seleccionen naturalmente los objetos sensibles, existe dentro del hombre una disponibilidad ilimitada de sentir. El amor experimenta la total entrega y unión, pero nunca consigue realizar la eternidad que anhela. Puede ciertamente decir: Te amo y sé que no puedes morir. Pero no consigue detener ese momento fugitivo. Sólo el amor eterno es el descanso del corazón.

El hombre puede además esperar, planificar y manipular el futuro. Pero ningún futuro es el futuro absoluto hacia el que desemboca y en el que se aquieta su dinamismo interior, si es que se llegasen a superar todas las alienaciones entre el hombre y su naturaleza, la libertad y la historia, la idea y el hecho.

El hombre es proyección y tendencia hacia un siempre más, hacia la sorpresa que está fuera de su previsión, hacia un Incógnito, hacia un «Novum», hacia el Aún-no. Lo mejor es siempre y únicamente un boceto. La meta alcanzada se queda constantemente a medio camino hacia un objetivo más alto. Estamos siempre a la espera. Nos hallamos permanentemente

en la prehistoria de nosotros mismos. Todavía estamos naciendo. Todo es siempre promesa. El punto de llegada es de nuevo punto de partida. De ahí que todo se encuentre aún abierto. Por eso puede haber temor, ansiedad, inseguridad, riesgo, valor, osadía y esperanza.

Estas reflexiones muestran que el hombre vive en un permanente exceso. No tiene el centro en sí mismo sino fuera de sí, en una transcendencia. Es un ser asintótico siempre en cambio hacia sí mismo. Un dinamismo constante invade toda su realidad, orientado hacia un futuro del que extrae el sentido para el presente.

3. *El principio-esperanza, fuente de utopías*

La reflexión moderna ha denominado al insaciable dinamismo de la vida humana, principio-esperanza. Es un principio y no una virtud. Es una fuerza que penetra todas las virtudes y hace que éstas se mantengan siempre abiertas a un crecimiento indefinido. Es un dinamismo generalizado y no objetivable que trasciende cada acto y no puede quedar aprisionado en ninguna articulación concreta. Dentro de cada uno vive el «homo absconditus» del futuro.

En realidad el hombre es una apertura indefinida, presa en las estrecheces de una concretización que no lo agota; es la tensión entre una tendencia absoluta y una tendencia inadecuadamente realizada. Se experimenta hecho y continuamente por hacer. Esa experiencia le da la noción de lo nuevo, de lo sin fronteras, de la latencia y la patencia, de lo recóndito y de lo revelado, de la promesa y del cumplimiento, de la anticipación y de la realización plena.

La utopía desempeña una función insustituible dentro de la historia del hombre. Mediante la utopía

se proyectan hacia el futuro todos los dinamismos y deseos humanos, totalmente depurados de los elementos limitadores y ambiguos, y plenamente realizados. Utopía no es simplemente sinónimo de fantasía. La fantasía es una de las formas con las que se expresan la utopía y el principio-esperanza. La utopía manifiesta el ansia permanente de renovación, regeneración y perfeccionamiento buscados por el hombre. La utopía no arranca de la nada; parte de una experiencia y de un anhelo humanos. Conocemos muchas utopías que se han presentado a lo largo de la historia: La República de Platón, la Ciudad de Dios de San Agustín, la Ciudad del Sol de Campanella (1568-1639), la Utopía de Santo Tomás Moro, la Ciudad de la eterna paz de Kant, el Estado Absoluto de Hegel, el Paraíso del Proletariado de Marx, el Mundo totalmente amorizado y planetizado de T. de Chardin, el Admirable mundo nuevo de A. Huxley, la Vulcania de J. Verne y el Reino de Dios de la literatura apocalíptica y de la predicación de Jesucristo.

En todas ellas se verifica una constante: todo lo que aliena al hombre queda vencido. Como dice el Apocalipsis, no habrá más dolor, ni luto, ni llanto, ni muerte (Apoc 21,4), ni se pasará más hambre ni sed, ni la naturaleza volverá a hacer daño (Apoc 7,16), sino que habrá un nuevo cielo y una nueva tierra (Apoc 21,5). El cielo anunciado por la fe cristiana se sitúa en el horizonte de la comprensión utópica: es la absoluta y radical realización de todo lo que es verdaderamente humano, dentro de Dios.

4. *La fe como decisión radical por un sentido*

¿Se realizará algún día la utopía? Los dinamismos del corazón humano, de la inteligencia, de la voluntad, del sentir, del esperar, ¿encontrarán alguna vez el

objeto de su tendencia? ¿Podrá hacerse patente lo que se experimenta como latente dentro del hombre? ¿Puede el hombre llegar a la total comunión con todas las cosas y también con el Infinito? El nudo de relaciones en todas las direcciones ¿permanecerá indefinidamente a la búsqueda del polo centralizador de todo o llegará a una unidad con la realidad total? ¿O es quizás la situación del hombre la de un Prometeo en un eterno esperar sin alcanzar?

En esta situación sólo hay dos posiciones posibles: negar el sentido o afirmarlo. Tener fe es descifrar un sentido radical dentro de la vida y es creer que el hombre tiene un futuro absoluto como convergencia de las pulsiones que lo mueven interior y exteriormente. Sin embargo, una fe semejante no resuelve los absurdos existenciales que encontramos en la historia personal y colectiva: ¿Por qué existe el dolor del niño inocente? ¿Por qué el bueno sufre y es perseguido? ¿Por qué irrumpe la muerte en la carne del joven? ¿Por qué existe en el hombre una esquizofrenia constitucional que lo dilacera interiormente y lo separa de los otros y de Dios?

Estos problemas constituyen la base experimental permanente para la negación del sentido, para el agnosticismo, el escepticismo o el ateísmo. Por eso la fe, por muy radical que sea, puede siempre ser tentada. Si alguien, no obstante, opta por el absurdo o por el sentido meramente inmanente al sistema cerrado (en cuanto que la totalidad de los sistemas y de las funciones es absurda), ese tal habrá de confrontarse con el sentido experimentado mediante la vida, el trabajo, el amor, la amistad, el sacrificio en favor de otros, el perdón y la muerte injusta aceptada como reconciliación hasta con el verdugo. El ateísmo y el escepticismo viven en permanente tentación de fe y de explicitación de sentido. Si todo es absurdo, ¿por qué se manifiesta el sentido?

La fe tematiza el sentido encontrado en la trama de la existencia. Lo denomina sin miedo y lo invoca como Dios, Padre y Amor.

La fe, a su vez, es tematizada por las religiones en actitudes, doctrinas y ritos, porque la religión siempre tiene que ver con el sentido de totalidad de la realidad.

«Donde hay religión, hay esperanza», decía el mayor estudioso del pensamiento utópico de la actualidad, Ernst Bloch. Donde quiera que hay religión, allí se articulan las esperanzas fundamentales del corazón humano respecto al mañana; allí se pronuncian palabras de Salvación que no solamente integran un pasado sino que garantizan un futuro; allí se instaura un Impulso que contesta siempre al presente en nombre de una utopía futura, que hace soportar la contradicción con la fuerza de una esperanza en la totalidad, y que hace soñar con nuevos cielos y nueva tierra, con el hombre nuevo reconciliado con la globalidad de sus relaciones. Todas las religiones constituyen la matriz de la esperanza, porque en ellas se plantean y se responden las cuestiones siguientes: ¿Qué será del hombre? ¿Qué será del mundo? ¿Cómo será el después-de-la-muerte? La religión no tiene tanto que ver con la historia de los orígenes cuanto con lo que está más allá de la historia. Pretende saber algo del futuro; lo formula dentro del presente e implanta la esperanza en el corazón inquieto. Si esto es válido de toda religión, vale de modo particular respecto del cristianismo.

5. *En el cristianismo la utopía se convirtió en topía*

¿De qué habla a fin de cuentas el cristianismo? ¿Dónde reside su especificidad? El cristianismo da un paso más allá de las religiones y anuncia que el

sentido (Logos) no quedó difuso y repartido entre las cosas; proclama que el Futuro absoluto, Dios, se aproximó a nuestra existencia y vivió en la carne humana, cálida y mortal, y se llamó Jesucristo.

El pronunció la palabra todavía no escuchada en la historia, pero en razón de la cual todas las cosas se hacían oír: «El plazo de la espera se ha acabado. ¡El Reino viene!» (Mc 1,14). Realmente. Ante él la novedad acontece: se perdonan los pecados, los enfermos quedan curados, se calman las tempestades, se sacian las hambres, son exorcizados los espíritus inmundos y la muerte es vencida. El «homo revelatus», Jesús mismo, emerge finalmente. En él se manifestó la benignidad y el amor humanitario de Dios (Tit 3,4). Por eso en él se reveló una manera de vivir que ya era reconciliación con todos y con Dios. La muerte no podía devorar una vida tan grande y un tamaño amor. Su Resurrección realizó la utopía: el hombre acabó de nacer en la total patencia de su realidad escondida. Por eso la Resurrección no ha de ser interpretada como reanimación de un cadáver y vuelta a una vida mortal, sino como la realización total y exhaustiva de las posibilidades latentes en el hombre, posibilidades de unión íntima e hipostática con Dios, comunión cósmica con todos los seres, superación de todas las esclavitudes y alienaciones que estigmatizan nuestra existencia terrena en proceso de gestación. El Nuevo Testamento vio en él, con razón, al «hombre nuevo y al Adán escatológico» (Rom 5,12-19; 1 Cor 15,44). El fue el primero en llegar a lo que nadie había llegado con esa plenitud definitiva e insuperable, a la patria y al hogar de la identidad con Dios. El, por obra y gracia de Dios, rompió la barrera e irrumpió en lo absolutamente realizador y divino.

En Jesucristo resucitado se autocomunicó el Futuro absoluto. El Futuro absoluto nos salió al encuentro y comenzó a realizar la plenitud última y definitiva.

Jesucristo es el primero de entre muchos hermanos (Rom 8,29; 1 Cor 15,20; Col 1,18). En él la utopía se volvió topía. Lo imposible al hombre, y no obstante ansiado y buscado insaciablemente, se demostró posible para Dios (cfr. Mt 19,26; Lc 1,37; 18,27).

El Futuro absoluto y misterioso, sin perder su naturaleza futura, unió el hombre a sí de tal forma que hizo con él una historia. De este modo realizó absolutamente al hombre en Dios. Al afirmar y creer esto, creemos y afirmamos la fe en la encarnación de Dios. El futuro de Jesucristo, hecho presente dentro de la historia por la Resurrección, es el futuro de la humanidad. Por eso los cristianos lo aclamamos del mismo modo que la comunidad primitiva: «Cristo es nuestra esperanza» (Col 1,27). Como decía magistralmente San Agustín: «Cristo realizó lo que para nosotros es todavía esperanza. No vemos lo que esperamos; pero somos el cuerpo de aquella cabeza en la que se hizo concreto lo que esperamos» (Sermones 157,3).

Tal era también la perspectiva vigorosa de todo el Antiguo y el Nuevo Testamento. El mismo Paraíso, para los autores de Gen 2-3, no es una situación que hayamos perdido y de la que conservemos la añoranza. Configura el mundo nuevo hacia el que nos encaminamos con la jovialidad de la fidelidad divina. «El Paraíso es como la maqueta del mundo. Es el plano de la construcción que ha de ser realizado por ese contratista que es el hombre. Es un proyecto que desafía constantemente la fe y la valentía del hombre. Se sitúa al comienzo de la Biblia porque antes de que alguien haga algo debe saber lo que quiere y debe elaborar un proyecto capaz de ser ejecutado. La plena realización queda anticipadamente expresada en la descripción del Paraíso, hecha con imágenes y símbolos sacados de las realidades del pueblo de aquella época, para que sirva de orientación y estímulo a la

orientación de la acción humana. Por eso se puede decir que el paraíso es una profecía proyectada hacia el pasado» (Carlos Mesters, «Paraíso Terrestre, Saudade ou Esperanza?», 47-48). Y esta profecía promete al hombre lo siguiente: en el Reino de Dios no habrá dominio del marido sobre la esposa, ni habrá dolores de parto, ni sequía, ni trabajo alienante, ni la enconada enemistad entre el hombre y los animales feroces, ni habrá más muerte. No existirá en él nada maldito. El árbol de la vida alimentará a todas las naciones (Apoc 22,2-3) y habrá vida en toda su abundante liberalidad (Jn 10,10). Todo será nuevo (Apoc 21,5). Como decía el inquieto Abelardo: «la meta es esa comunidad en la que se mata la añoranza antes de que surja, donde el objeto de su satisfacción no es menor que la misma añoranza». El verdadero Génesis no se sitúa al comienzo sino al fin. El Eclesiástico expresaba el mismo pensamiento cuando reflexionaba: «Cuando el hombre haya acabado, entonces se hallará en los comienzos» (Eclo 18,6).

6. *La religión de la jovialidad: «Aunque me mate, aun así, espero en él»*

Con la certeza de la resurrección penetró en el mundo la jovialidad. Ser jovial es poder tener presente, dentro de la ambigüedad de la situación presente regresiva y progresiva, violenta y pacificadora, el triunfo de la vida sobre la muerte y la victoria del sí sobre el no. Ser jovial es poder ver cómo el futuro fermenta dentro del presente y festejar su anticipación en la vida de Jesucristo. El mito de Sísifo ya no es verdad. Un hombre consiguió transportar rodando la piedra hasta la cumbre de la montaña. Prometeo fue liberado. Ahora podemos decir: «O muerte, ¿dónde está tu victoria? Oh muerte, ¿dónde está el fantasma con el

que amedrentabas a los hombres? ¡La muerte fue engullida por la victoria!» (1 Cor 15,55).

La certeza de que la utopía será topía da un dinamismo nuevo al proceso que en su tendencia-latencia aguarda por su verdadero génesis. La vida queda destragificada: ya no puede existir una tragedia universal; sólo existe el drama de la vida, en la que alternan en pugna la alienación y la integración. En ello reside la diferencia radical entre la tragedia griega de un Sófocles, Eurípides o Esquilo, en la que magistralmente se presenta el callejón sin salida de la existencia, y el drama judeo-cristiano del justo sufriente, en el que, en el límite extremo del absurdo reluce aún un rayo de esperanza. Job podía decir entre los estertores de la muerte: «Aunque Dios me mate, espero en él» (13,15). De este modo se profesa que en Dios está el futuro del hombre. De todo cuanto sucede, nada acontece al margen de él, la vida y la muerte, el bien y el mal, la violencia y la reconciliación.

La vida es dramática pero no trágica porque conoce una salida que se percibe entre las sombras del presente. En la tragedia griega el hombre se siente entregado a la Moira, al Fatum y al destino implacable que está por encima de los mismos dioses y en especial sobre la misma Dike, la justicia.

Desde que Cristo resucitó el sol alcanzó el cenit; la luz ilumina los escondrijos más oscuros de la casa de la vida humana y deja entrever en lo ya existente lo que aún no es que clama por ser en totalidad.

7. *Escatología: hablar a partir del presente en función del futuro*

Retomando la problemática planteada al comienzo, ¿de dónde sabe la fe cristiana acerca del futuro del

hombre y del mundo, del cielo, del purgatorio, del infierno y del juicio? Podemos responder: analizando la dinámica inmanente a la vida humana descubrimos en ella el principio-esperanza, la prospectiva y la tendencia hacia el futuro.

El hombre sueña con una situación totalmente reconciliadora respecto a todos los elementos y dimensiones de la realidad, respecto al mundo, al otro y al Absoluto; anhela una purificación radical de su alienación y disgregación existencial; experimenta la crisis, la crítica y el juicio sobre sí mismo y sobre la situación que lo rodea; entrevé la posibilidad real de una absoluta frustración, fruto de la libertad ejercitada de manera despersonalizadora. Pues bien, radicalizando esas experiencias, decantándolas de su forma limitada y deficiente, que es el modo en que se realizan aquí, y proyectándolas hacia el futuro en su plenitud y absoluta perfección, es como podremos de modo responsable hablar del futuro.

La Escatología, en formulación de Rahner, no es un reportaje anticipado de acontecimientos que sucederán en el futuro sino la transposición, en el modo de plenitud, de lo que vivimos aquí bajo el modo de deficiencia. Por consiguiente, cielo e infierno, purgatorio y juicio no son realidades que comenzarán a partir de la muerte sino que ya ahora pueden ser vividas y experimentadas aun cuando en manera incompleta. Comienzan a existir aquí en la tierra y van creciendo hasta que en la muerte se de su germinación plena, sea para la frustración en aquél que se orientó negativamente y se cerró a la luz del sentido, sea para la realización plena en el que se mantuvo constantemente abierto a toda la realidad y en especial a Dios.

8. *¿Por qué la tierra, si el cielo es lo que importa?*

Esta perspectiva se distancia de la concepción popular de los últimos fines y también de los clásicos manuales de teología dogmática. En ellos no se trataba de la esperanza sino efectivamente de los fines últimos del hombre que comienzan al acabar esta vida. Se afirmaba en consecuencia que la verdadera vida se realizaba únicamente en el cielo; sólo allí se instaurarían los verdaderos valores. A fin de cuentas, ¿para qué la tierra si el cielo es lo que importa?

A causa de esto la vida presente era considerada peyorativamente como el tiempo de la prueba y de la tentación. Las pequeñas y grandes alegrías de la existencia eran difamadas como peligrosa «hybris» humana. Se imponía la renuncia casi neurótica a cuanto saliese al encuentro de las ansias del corazón humano. Con ello la religión asumió en muchos lugares una función castradora de las alegrías de todo tipo y en especial de la vida sentimental. En no pocos surgió una imagen propia negativa, que a su vez generaba una imagen aún más negativa de Dios. Para muchos cristianos Dios era experimentado como un Ser que frustraba el ansia de felicidad humana; no era la libertad del hombre sino su limitación. Esta vida quedaba esclavizada porque sólo la otra era plena y digna de tal nombre.

En la teología esta concepción se tradujo en una visión alienante del Reino de Dios por ser éste proyectado y esperado únicamente en el futuro. Se abandonaba todo para aguardar el irrumpir, desde los cielos, de la novedad salvífica de todas las cosas. Muchos movimientos carismáticos de dentro y fuera de la Iglesia, ayer y hoy, han propugnado y propugnan esa radicalización escatológica. En particular, las masas populares en tiempos de miseria, de cataclismo y guerras, ya sea en el pasado como en los conocidos movimientos valdenses, albigenses, hussitas, en Joaquín de Fiore,

Savonarola, o bien como en la historia más reciente con el sebastianismo, los apocalípticos populares en el Sertao del nordeste y en el sur del Brasil, se expresaban en un lenguaje de fuga del mundo y escapismo respecto a la construcción de la ciudad terrena.

De este modo la Iglesia queda vacía de su contenido teológico que consiste en hacer presente, aun cuando en manera imperfecta, la realidad definitiva del Reino de Dios. Se la considera como el último peldaño de la escala de Jacob que lleva a Dios en quien únicamente están el descanso y la paz para los justos. No se ve sin embargo la relación y la dinámica que religan Reino de Dios e Iglesia. En esta concepción, Reino de Dios e Iglesia constituyen realidades extrínsecas una con respecto a la otra. Sólo la Parusía inaugurará el Reino de Dios. Esta concepción de un Dios sin el mundo ha ayudado por cierto a generar en los tiempos modernos la visión de un mundo sin Dios (Y. Congar).

9. *¿Por qué el cielo, si la tierra es lo que importa?*

Una corriente inversa a la precedente y que por lo general coexiste con ella, se ha ido haciendo notar con insistencia. No es el cielo lo que importa sino la tierra. En las palabras incomparables de Nietzsche: «Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis en los que os hablan de experiencias supraterrenas. Consciente o inconscientemente son unos envenenadores. Son despreciadores de la vida, moribundos y envenenados ellos mismos. La tierra está cansada de ellos: ¡que se vayan de una vez!» («Así habló Zarathustra»). El Concilio Vaticano II hizo la siguiente constatación: «Entre las formas del ateísmo actual no hay que olvidar aquella que espera la liberación del hombre, principalmente su liberación

económica y social. Defiende que la religión, por su naturaleza, impide esa liberación en la medida que, estimulando la esperanza del hombre en una quimérica vida futura, lo aparta de la construcción de la ciudad terrena» («Gaudium et Spes», 21).

Esta concepción que niega el cielo en nombre de la tierra ha dado ciertamente origen a un impulso creador y transformador de la faz del mundo. Pero ha frustrado terriblemente al hombre. Este es una transcendencia viva, no satisfecha por nada y mucho menos por las realidades terrenas. La tierra clama por el cielo como por su plenitud.

En teología esta perspectiva terrena ha desencadenado igualmente un amplio proceso de eclesialización del Reino de Dios y de institucionalización de la esperanza cristiana. El Reino de Dios es la misma Iglesia en la tierra, se llegó a decir. Los sacramentos encarnan las fuerzas del futuro e instauran la parusía presente. Los Santos Padres Lactancio, Eusebio, Cesáreo de Arlés y otros, vieron en el surgir del imperio cristiano bajo Constantino el aparecer de la planitud de los tiempos. El Reino de Dios es considerado en la línea de la creación: se va formando lentamente a lo largo de la historia. Con Cristo, con la Iglesia y con el Sacro Imperio recibe su forma plenaria. Criticar a la Iglesia y rebelarse contra los actos del Sacro Imperio es un pecado contra Dios y su Reino.

La identificación de la Iglesia con el Reino de Dios llegó a tal extremo que el conocido teólogo Fulgencio, con una inaudita osadía que pretende conocer los juicios de Dios, llegó a formular la regla siguiente: «Mantenga con fe firme e inconvencible que no sólo los paganos sino también todos los judíos, todos los herejes y cismáticos que mueran fuera de la Iglesia Católica, irán al fuego eterno, preparado para el diablo y todos sus ángeles» (De fide, regla 35; PL 65,704).

Los extremos se tocan: si antes un Dios sin el mundo ayudó a crear un mundo sin Dios, ahora una religión excesiva Dios-mundo-Iglesia, favoreció el que de nuevo Dios fuera negado. Dios no se presta a la manipulación según la medida de los intereses humanos, eclesiásticos y profanos. En cuanto Absoluto constituye la crisis permanente de todos los proyectos históricos.

10. *Ni tanto al cielo ni tanto a la tierra: el cielo comienza en la tierra*

La escatología bien entendida nos dice que no debemos conceder ni tanto al cielo ni tanto a la tierra, porque el cielo comienza en la tierra. El Reino de Dios no es el mundo totalmente distinto sino totalmente nuevo. Si fuese totalmente distinto, ¿qué relación podría tener con nosotros? Dios, sin embargo, tiene poder para hacer lo viejo nuevo. Los últimos fines constituyen la plena potencialización de lo que ha ido creciendo durante esta vida. Por eso el Concilio Vaticano II pudo subrayar: «La Iglesia enseña que la esperanza escatológica no resta importancia a las tareas terrenas sino que más bien apoya su cumplimiento con nuevos motivos» («Gaudium et Spes», 21). El Concilio se muestra severo en otro punto: «Se apartan de la verdad los que, sabiendo que no tenemos aquí ciudad permanente sino que buscamos la futura, (Hbr 13, 14) juzgan en consecuencia que pueden descuidar sus deberes terrenos sin percatarse de que están tanto más obligados a cumplirlos a causa de la misma fe» («Gaudium et Spes», 43).

Es verdad que la teología clásica de la que somos herederos asimiló el horizonte de comprensión de la filosofía griega. Para ésta el mundo verdadero era el otro mundo, lo sobrenatural. Este mundo de aquí abajo era el lugar de la ambigüedad y de la mera

naturaleza. El alma estaba ansiando liberarse finalmente de la materia para, un vez libre, poder realizarse en la esfera espiritual de Dios.

La mentalidad bíblica está mucho más cercana a la comprensión antropológica moderna: en la tierra y en la carne era donde el hombre alababa y se alegraba con Dios. Toda la perspectiva del Antiguo Testamento es profundamente terrena. La mayoría olvida que sólo en el judaísmo tardío, y en especial en la literatura sapiencial, bajo el influjo de la concepción griega del ser, aparecieron las primeras especulaciones acerca del otro mundo y del destino de los difuntos. El judío veía la muerte como algo natural y derivado de la misma vida. El destino futuro siguió durante siglos siendo un enigma abierto. Pero no por ello dejaban de alabar a Dios y de morir por fidelidad a su revelación.

Más tarde surgió el género literario del apocalipsis. Los apocalípticos, como Daniel en el Antiguo y San Juan en el Nuevo Testamento, hablaban partiendo del futuro y en función del presente. Empleaban un artificio literario: describían un futuro feliz para consolar a los fieles en el momento presente y confortarlos en las persecuciones. Hay que distinguir con claridad apocalíptica de escatología: ésta habla del presente en función del futuro; aquélla habla del futuro en función del presente. La apocalíptica es un género literario como la poesía, la carta, etc.; la escatología es una reflexión teológica que puede ser expresada por muchos géneros literarios, incluido el apocalíptico, como sucede en el Nuevo Testamento. La escatología afirma que existe una continuidad entre esta vida temporal y la vida eterna, no en los «modos» que varían, sino en la substancia.

La felicidad de la que gozamos en la tierra, el bien que hacemos y las alegrías que saboreamos en la cotidianidad de la existencia son ya una vivencia del cielo, aunque bajo una forma ambigua y deficiente. Los do-

lores que soportamos pueden significar el proceso purificador que nos hace crecer y abrirnos cada vez más a Dios y pueden anticipar el purgatorio. La cerrazón en sí mismo y la exclusión de los demás pueden suministrarnos una experiencia del infierno que el malvado y el egoísta van construyendo para sí mismos y que en la muerte recibe su carácter definitivo y pleno. El cristiano sabe por lo tanto acerca de sus últimos fines porque sabe de la vida, llena de dinamismos y rica en posibilidades. Sabe de la felicidad suma para los hombres buenos y para el cosmos porque ha visto la utopía realizada en Jesucristo. Mediante la fe se siente inserto en ese nuevo ser y en ese «medio divino».

Si el hombre es un nudo de relaciones indefinidas en todas las direcciones y si aquí en la tierra no puede realizarlas todas sino únicamente algunas, ¿habrá alguna situación en la que pueda actualizarlas todas? ¿Podrá llegar a una plenitud hacia la que vibra todo su ser? Es lo que veremos en el capítulo próximo.

2

La muerte, lugar del verdadero nacimiento del hombre

El hombre es un nudo de relaciones y dinamismos sin límites, orientados en todas las direcciones, clamando por una realización plena y por una manifestación en un sentido definitivo. En la situación terrena sólo puede hacer concretas algunas de las posibilidades de entre el número ilimitado que se oculta en el seno de su mismo ser. En consecuencia, concluimos nuestra anterior reflexión con la pregunta angustiada: ¿habrá una situación en la que el hombre llegue a ser totalmente él mismo en cuanto a potenciación del principio-esperanza que vibra en él y como potencia total

de la latencia humana? ¿Podrá el «homo absconditus» emerger definitivamente en cuanto «homo revelatus»?

La fe cristiana, profesando un optimismo invencible, proclamará que sí. Se alza, dentro de la vida humana, el telón de una ocasión única en la que el hombre, por vez primera, nace totalmente, o bien acaba de nacer, y esa ocasión es la muerte.

1. *La muerte como fin plenificante de la vida*

Esta respuesta podrá parecer a muchos terriblemente frustrante. Y eso sucede porque la muerte es comprendida como fin de la vida. Confisca en sí toda positividad: rompe el modo de nuestra religación con el mundo, nos separa de los seres queridos y nos aleja del cuerpo que amamos. Es dolorosa y triste como el fin de una fiesta o como el último ademán de un encuentro. ¿Qué distinto no sería nuestro dolor si llegásemos a comprender que fin no tiene por qué significar negatividad sino más bien positividad! Algo de lo que por ejemplo ocurre cuando un estudiante, en pleno triunfo, dice: «¡Ya llegué al final! ¡Ya soy médico!»; o cuando una mujer, tras su embarazo, entre la angustia y la esperanza, aprieta contra sí al hijito nacido y susurra: «¡Ya alcancé mi fin! ¡Ya soy madre!».

La muerte es ciertamente el fin de la vida, pero entendiendo la palabra fin como meta alcanzada, plenitud anhelada y lugar del verdadero nacimiento. La unión interrumpida por el desenlace no hace sino preluar una comunión más íntima y total.

La muerte en cuanto fin concreto es verdadera; marca la ruptura de un proceso; crea una división entre el tiempo y la eternidad. Pero sólo abarca un aspecto del hombre y de la muerte: el biológico y temporal. El hombre es algo más que Bios porque es

algo más que animal. Es algo más que tiempo porque suspira por la eternidad del amor y de la vida. El hombre es persona e interioridad. Para esa dimensión del hombre la muerte no es un fin definitivo sino un fin plenificante y un fin que a su vez es la meta alcanzada. Veamos cómo:

2. *Las dos curvas existenciales*

El hombre nace, crece, se desarrolla, madura, envejece y muere. Comienza su vida con un enorme potencial dinámico que, sin embargo se desgasta a medida que va envejeciendo; es la curva biológica caracterizada por una pérdida progresiva e irreversible de material energético. Ya el niño es suficientemente viejo para morir. La muerte no llega desde fuera o al final de la vida biológica. Coincide con la vida. El hombre va muriendo a plazos; cada segundo y cada minuto suponen algo de vida que se ha gastado. La vida del hombre es una vida mortal o, si se quiere, una muerte vital. A la vez, la vida tiende a mantenerse en la supervivencia: afirma constantemente el yo biológico. A pesar de ello se ve constantemente despojada del «tener» hasta un punto en el que se queda vacía de energía vital. Entonces el hombre acaba de morir. Es la curva biológica del hombre exterior.

Y sin embargo el hombre no se agota en esa determinación. Todo lo contrario; existe en él otra curva de vida, la personal. Esta se plantea bajo un signo inverso al precedente: comienza pequeña, como un germen, y va creciendo indefinidamente. El hombre comienza a crecer en su interior: florece la inteligencia, se perfila la voluntad, rasga horizontes, abre el corazón al encuentro con el tú y con el mundo. Si la curva biológica está centrada egoístamente sobre sí misma (defenderse contra las enfermedades, luchar

por la vida), la curva personal, interior al hombre, se abre en la comunión y en la donación de sí mismo. Descenrándose de sí mismo, yendo al encuentro de los demás, es como va construyendo su personalidad. Cuanto más capacidad logre de estar-en-los-otros, tanto más estará-en-sí-mismo, se hará persona y crecerá en él el hombre interior. La primera de las parábolas, la biológica, va decreciendo sucesivamente hasta acabar en la muerte. La segunda parábola, la personal, puede crecer indefinidamente hasta que acabe de nacer.

Todas las situaciones pueden servir de trampolín para ese crecimiento: las crisis que lo decantan y purifican haciéndolo sumergirse más profundamente en el misterio de la vida, los fracasos profesionales asumidos e interpretados como una lección de vida, los desastres morales en que experimenta la fragilidad de la condición humana que desenmascara las falsas seguridades y los inconfesables fariseísmos, las enfermedades que van corroyendo al hombre por dentro... Todo ello puede colaborar a que el hombre vaya creando un núcleo personal interior que es su verdadera identidad. En este sentido no importa demasiado lo que el hombre haya hecho o sido, religioso o sacerdote, periodista, picapedrero, empresario boyante o millonario. Lo importante consiste en esto: en que, en esas situaciones, haya conseguido penetrar en el misterio de la vida, en que haya logrado construir un yo y una persona responsable que ha fraguado en el desafío de las situaciones. Podrá hasta haber tenido una vida malgastada y perdida económica y culturalmente, pero si en esa situación logró la inmersión en lo definitivamente importante y dejó que emergiera aquello que ni la polilla ni la carcoma pueden corroer, ha nacido en él la verdadera vida humana, sentido de la vida biológica, que no sucumbirá ante el aliento letal de la muerte.

La vida biológica se habrá ido consumiendo día a día, pero dentro de él se habrá ido moldeando otro tipo de vida, la de la persona y de la interioridad consciente, que no se consume con la vida biológica. Todo lo contrario: tiende a desarrollarse cada vez más y a abrirse hacia horizontes cada vez más amplios. San Pablo lo intuyó bien cuando dijo: «Aunque el hombre exterior se está destruyendo, nuestro hombre interior se renueva de día en día» (2 Cor 4,16).

En el hombre sucede más o menos lo que en la evolución cósmica. Existe la extensión casi infinita de la materia. Por otro lado, a medida que ésta se extiende, se concentra cada vez más sobre sí misma. Existe una interiorización de la materia que llamamos vida. Y existe una interiorización de la vida que denominamos conciencia. Cuanto más se estrecha la espiral ascendente de la evolución, más se concentra sobre sí misma. Y cuanto más se concentra, más se interioriza y se vuelve consciente. Cuanto más consciente se vuelve, se abre también en mayor medida a nuevas dimensiones, desvelándosele otros horizontes y polarizándose hacia un Infinito y Absoluto. Tanto en el cosmos como en el hombre tropezamos con la misma o semejante estructura.

3. *¿Qué es, a fin de cuentas, el hombre?*

El hombre concreto que somos cada uno de nosotros, ya lo hemos dicho aquí y lo repetimos, es la unidad tensa y dialéctica de las dos curvas existenciales, biológica y personal. Por un lado se centra sobre sí mismo, aferrándose a la vida biológica. Por otro, se descentra de sí y busca un tú y un encuentro con las diversas realidades. Desde un punto de vista se trata de una apertura total, y desde otro, de una apertura definitivamente realizada. Es un dinamismo inconteni-

ble de posibilidades y la precaria realización de unas pocas. La tradición filosófica de Occidente ha llamado a esta situación humana, cuerpo y alma. El hombre es un compuesto de cuerpo y alma. Con esto no se pretende decir que en el hombre existan dos cosas, cuerpo y alma, que unidos den origen al hombre. Cuerpo es el hombre entero (con cuerpo + alma) en cuanto que es limitado, preso en las estrecheces de la situación terrena. Alma es el hombre entero (cuerpo + alma) en la medida en que posee una dimensión que se proyecta hacia el infinito, en la medida en que es un tropismo insaciable hacia una realización plena. El hombre concreto es la unidad difícil y tensa de estas dos polaridades. El cuerpo no es algo en el hombre y del hombre sino que es el hombre entero en cuanto modo de acceder al mundo y de estar-en-el-mundo. Como decía un filósofo: «Es el conjunto jerarquizado de las condiciones concretas gracias a las cuales yo percibo y me realizo». El cuerpo es el modo como el espíritu vive en el mundo, encarnado en la materia.

Aun cuando yo sienta el cuerpo como «mi» cuerpo, también percibo que no soy totalmente idéntico con mi cuerpo. No me siento ni totalmente distinto ni totalmente identificado con él. Soy más que mi cuerpo porque puedo relacionarme más allá de mi cuerpo. Pero el cuerpo es un momento de mi esencia. Por eso no existe espíritu desencarnado. Es de la esencia del espíritu humano el relacionarse con el mundo. Estar-en-el-mundo no es un accidente del hombre. Es estar en su elemento. El hombre es la mejor floración del mundo y por eso jamás podrá negar sus raíces terrenas aun cuando las trascienda. Gracias a él el mundo llega a su meta e irrumpe en la conciencia de sí mismo. Por lo tanto al hombre y al hombre-espíritu le pertenece esencialmente su vinculación con el mundo. Aunque un día tenga que abandonar ese trozo demundo que es su cuerpo, ni aun así se desarraiga de la madre-tierra.

4. *La muerte como corte y tránsito.*

Dentro de una concepción semejante del hombre, ¿qué significa entonces la muerte? Los que definen la muerte como separación del alma y del cuerpo la restringen únicamente a la dimensión biológica del hombre: sólo muere el cuerpo; el alma queda intacta pues es inmortal. Pero aquí queda patente una deficiencia antropológica muy grande porque la muerte no afecta entonces a todo el hombre. ¿Existe el alma descarnada de la materia y del mundo? Hemos considerado arriba que el hombre es una unidad plural de espíritu y mundo (cuerpo). El espíritu está siempre encarnado; el cuerpo está siempre espiritualizado. En el caso contrario no sería cuerpo humano. **La muerte no puede, por consiguiente, ser cualificada como separación entre el alma y el cuerpo, porque no hay nada que separar.**

Cuerpo y alma no son «cosas» paralelas, susceptibles de separación, aunque puedan y deban ser distinguidas. La muerte, dentro del estatuto antropológico que enunciábamos arriba, es una divisoria entre un tipo de corporalidad limitado, biológico, restringido a un fragmento del mundo, es decir, a nuestro «cuerpo», y otro tipo de corporeidad en relación a la materia ilimitado, abierto, pancósmico, correspondiente al nuevo modo de ser en que entra el hombre tras la muerte, la eternidad. La muerte es el corte entre el modo de ser temporal y el modo de ser eterno en el que el hombre penetra. Al morir el hombre-alma no pierde su corporeidad; le es esencial. No deja el mundo; lo penetra de manera más radical y universal. No se relacionará exclusivamente con unos pocos objetos como cuando andaba por el mundo dentro de las coordenadas espacio-temporales, sino con la totalidad del cosmos, de los espacios y de los tiempos.

La muerte, como hemos escrito en otro lugar, es semejante al nacimiento. Al nacer el niño abandona la matriz nutricia que, poco a poco, al cabo de nueve meses, se iba volviendo sofocante y agotaba las posibilidades de vida intrauterina. Pasa por una violenta crisis: lo aprietan y empujan por todas partes y por fin lo lanzan al mundo. No sabe que le espera un mundo más amplio que el vientre materno, lleno de anchos horizontes y de ilimitadas posibilidades de comunicación. Al morir el hombre pasa por una crisis semejante: se vuelve más débil, va perdiendo la respiración, agoniza y es como arrancado de este mundo. Mal sabe que va a irrumpir en un mundo mucho más vasto que el que acaba de dejar y que su capacidad de relacionarse se extenderá hasta el infinito. La placenta de recién nacido, al morir ya no la constituyen los estrechos límites del hombre-cuerpo sino la globalidad del universo total.

5. *La muerte como verdadero nacimiento del hombre*

Si la muerte significa un perfeccionamiento antropológico, en la medida en que redimensionaliza al hombre a las dimensiones de toda la realidad y no únicamente a su situación de estar-en-el-mundo, podemos decir entonces que la muerte es el «*vere dies natalis*» del hombre. Es aquí donde se da la situación por la que preguntábamos antes, en la que al hombre se le concede la posibilidad de ser totalmente él, en la plenitud de los dinamismos ocultos dentro de su ser. El nudo de relaciones en todas las direcciones puede ahora actuar libremente, porque con la muerte han cesado todas las limitaciones de nuestro ser-biológico-en-el-mundo. En el pasaje de este tiempo a la eternidad, por lo tanto «al morir» (ni antes ni después), en esa concentración intensísima del tiempo, el hombre

llega totalmente a sí mismo. La inteligencia, que en la tierra se siente devorada por una sed insaciable de ver y conocer a la vez que se experimenta constantemente como limitada alcanzando apenas la superficie de las cosas, puede ahora celebrar la embriaguez de su plena luz desvinculada de cualquier tipo de obstáculo. Todo está ahí, visto a partir de su núcleo, en la patencia del corazón de las cosas y del cosmos. La voluntad impulsada por un dinamismo indomable, que siempre se sentía obstaculizada y condicionada, despierta ahora a su verdadera autenticidad: puede vivir la bondad radical y el amor que fecunda toda la realidad. La relación con el mundo ya no es sentida como algo obscuro y mediatizado por el cuerpo carnal.

El cuerpo, al morir, ya no se experimenta como una barrera que nos separa de los demás y de Dios, sino como la radical expresión de nuestra comunicación con las cosas y con la globalidad del cosmos. El pleno desarrollo del hombre interior ya no conoce límites ahora. Comenzó en forma germinal; pudo florecer, y ahora se abre a la primavera que nunca acaba. «Al morir, decía Franklin, acabamos de nacer».

Por eso sería para el hombre una maldición el vivir eternamente esta vida biológica. No morir, como decía Epicteto, es para él lo que es para la espiga: no madurar nunca, no ser nunca segada para convertirse en el trigo de Dios.

6. *La resurrección como el toque final a la hominización*

La resurrección, en la concepción cristiana, no es la vuelta a la vida de un cadáver sino la realización exhaustiva de las capacidades del hombre cuerpo-alma. Como decía el conocido teólogo húngaro L. Boros: «Mediante la resurrección todo se volverá inmediato

al hombre: el amor florece en persona, la ciencia se convierte en visión, el conocimiento se transforma en sensación, la inteligencia se hace audición. Desaparecen las barreras del espacio: la persona humana existirá inmediatamente allí donde esté su amor, su deseo y su felicidad. En Cristo resucitado todo se ha vuelto inmediato y todas las barreras terrenas desaparecen. El penetró en la infinitud de la vida, del espacio, del tiempo, de la fuerza y de la luz» («Concilium» 10, 1970). La resurrección expresa por lo tanto el punto final del proceso de la hominización, iniciado en los oscuros orígenes de la evolución ascendente y convergente; es la realización de la utopía humana y la floración del hombre revelado latente en el principio-esperanza.

7. *El hombre resucita al morir y en la consumación del mundo*

Si la muerte es el momento de la total redimensión de las posibilidades contenidas en la naturaleza humana, nada más obvio que afirmar que con ella justamente tiene lugar la resurrección. La muerte significa para la persona el fin del mundo. Por la muerte se penetra en un modo de ser que supone la abolición de las coordenadas de tiempo. Sólo a partir de este punto de vista se puede ya decir que no es concebible afirmar cualquier tipo de «espera» de una supuesta resurrección al final cronológico de los tiempos; eso es una representación antropomórfica inadecuada a aquel modo de existir. Por eso en las teologías paulina y joanea la resurrección es presentada como algo que ya va creciendo dentro del hombre. La muerte le confiere su plenitud porque el mismo Espíritu que resucitó a Jesús dará también la vida a nuestros cuerpos mortales (1 Cor 6,14). Sin embargo esa resurrección

ción al morir no es plena en su totalidad: únicamente el hombre en su núcleo personal participa de la glorificación. Pero el hombre posee una religación esencial con el cosmos. Mientras éste no sea a su vez plenificado y no haya alcanzado su meta de glorificación, podemos decir que el hombre aún no ha resucitado plenamente. Sólo entonces será el mundo su verdadera patria del cobijo y del encuentro en la inmediatez mutua.

8. *¿Cómo será el cuerpo resucitado?*

Ya San Pablo planteaba esta cuestión (1 Cor 15,35). Siendo consecuentes con nuestras reflexiones debemos decir que el «yo personal» (que siempre incluye relación con el mundo) será resucitado y transfigurado. Al morir cada uno conseguirá el cuerpo que merece; éste será la expresión perfecta de la interioridad humana, sin las estrecheces que rodean nuestro actual cuerpo carnal. El cuerpo glorioso tendrá las cualidades del hombre-espíritu como son la universalidad y la ubicuidad. Ya Aristóteles observaba que, mediante el espíritu, somos de alguna manera todas las cosas. El cuerpo transfigurado será con plenitud lo que ya realiza deficientemente en su expresión temporal: comunión, presencia, relación con todo el universo («nuestro cuerpo se extiende hasta las estrellas»). Con todo, la resurrección mantendrá la identidad personal de nuestro cuerpo; pero no en su identidad material, que cambia cada siete años. Si se conservase la misma identidad material, ¿cómo sería entonces el cuerpo de un feto que haya muerto al tercer mes de gestación, o el del anciano, o el de un anormal? La resurrección conferirá a cada uno la expresión corporal propia y adecuada a la estructura del hombre interior.

9. Conclusión: fin de los caminos de Dios, el cuerpo

Hasta este punto hemos reflexionado casi exclusivamente acerca del aspecto positivo de la muerte, en cuanto descubrimiento total del «homo absconditus». Hemos hecho esto para imaginarnos mejor el acontecer personal y no sólo biológico de la muerte.

Existe con todo una muerte que no es floración ni transfiguración. Es la segunda muerte de aquellos que se concentraron en sí mismos y se negaron a la apertura a la luz. La muerte es entonces el definitivo desvelarse en plenitud de las tendencias malvadas que el hombre haya alimentado y dejado imperar en su vida. Queda pues patente que la muerte implica no sólo una divisoria entre el tiempo y la eternidad sino también una decisión radical y definitiva respecto a la realización plena o respecto a la absoluta frustración humana.

Al finalizar su vida terrena el hombre deja tras de sí un cadáver. Es como el capullo que hizo posible el emerger radiante de la crisálida y de la mariposa, ahora libre en el horizonte infinito de Dios. ¿A qué está destinado el hombre? La fe cristiana responde con extrema euforia: a la vida resucitada del hombre cuerpo-espíritu. El final de los caminos de Dios es la carne joven en comunión íntima con El, con los demás y con todo el cosmos.

Cuanto más se acercaba a su muerte, Mozart, el músico genial de quien Karl Barth decía que había escuchado y escrito la música del cielo, vivía la jovialidad de la muerte como fin en plenitud. Esa euforia de la muerte la transmitió a sus últimas producciones como «Las bodas de Figaro» (1786), «Cosí fan tutte» (1790), «La flauta mágica» (1791) y el «Requiem», en cuya ocasión lo visitó la hermana muerte. Fue en esa época cuando escribió a su padre: «La muerte es el verdadero fin-meta (Endzweck) de nuestra vida.

Por eso hace años que he entablado una amistad tan profunda con esa verdadera y excelente amiga que su imagen no tiene para mí nada que me pueda amedrentar. Todo lo contrario: me es reconfortante y consoladora» (citado por A. Weber, «Weltgeschichte», Stuttgart 1966, 896).

Pero antes de llegar a su culminación antropológica el hombre pasa por una crisis última e inaplazable. Una crisis que es juicio, decisión y depuración. De ella trataremos en el próximo capítulo.

3

Decisión final y juicio al morir

La muerte se presenta como la situación privilegiada por excelencia de la vida por la que el hombre irrumpe en una completa maduración espiritual y en la que la inteligencia, la voluntad, la sensibilidad y la libertad pueden por vez primera ser ejercitadas en plena espontaneidad, sin los condicionamientos exteriores y las limitaciones inherentes a nuestra situación en el mundo. Sólo ahora se da, también por vez primera, la posibilidad de una decisión totalmente libre que exprese al hombre por entero ante Dios, ante los demás y ante el cosmos.

1. *La muerte como crisis radical, decisión y juicio*

Mediante su decisión, hecha en el momento del corte (escisión) entre el tiempo y la eternidad, el hombre determina para siempre su destino. Hasta ese momento, en vida, vivía en la ambigüedad inevitable de la condición humana: coexistían en él el bien y el mal, pasiones contradictorias de las que da testimonio el mismo San Pablo: «No hago el bien que quiero sino el mal que no quiero» (Rom 7,19). Condicionamientos de todo tipo, hereditarios, psicológicos, familiares, educacionales, frustraciones, ignorancia, carencia de una experiencia profunda de quién es Dios, su gracia, Jesucristo, el valor sacramental de la Iglesia, hasta los sentimientos de rechazo de parte de seres queridos o de compañeros de convivencia, todo ello limitaba y mediatizaba sus decisiones libres. Ninguna de ellas por sí misma podía implicar una eternidad feliz o infeliz.

Por otra parte no se empuja a nadie al cielo ni se lanza a nadie al infierno por haber nacido el uno en el Occidente cristiano y en el seno de la Iglesia, y el otro en ambiente pagano o bajo ideologías ateas; por haber uno experimentado lo que significa amar y ser amado, haberse sentido perdonado y aceptado por Dios, y por no haber otro ni siquiera oído palabras de promesa y gestos de esperanza para las utopías del corazón.

El destino eterno del hombre depende de una decisión tan radical que exige también eternidad y definitividad. Todo hombre tiene en su vida una oportunidad por la que puede ser totalmente él mismo: el morir (como ya lo indicábamos con anterioridad). No sólo el hombre adulto que, bien o mal, gozó de la vida y que conoció a Dios y su comunicación en Jesucristo; todo hombre un día se encontrará cara a cara con Dios y con el Resucitado, aunque durante su exis-

tencia ni siquiera haya oído hablar de ellos. En un instante se ofrecerá a todos la oportunidad de ser cristianos, de optar por Dios y por Cristo. Esto vale no solamente para los paganos, sino también para los débiles mentales que nunca llegaron al umbral de la conciencia y de la libertad; también vale para los millones y millones que mueren antes de nacer, ya por motivos naturales, ya por los innumerables abortos que se practican en el mundo entero; también, finalmente, para las víctimas de la sociedad técnica moderna con sus muertes imprevistas, repentinas, que en un instante ven truncada su vida bruscamente sin que se les permita un momento de preparación.

¿Se puede afirmar que con la muerte biológica, accidental e impersonal, se decide la suerte eterna? Si así fuera, el destino eterno quedaría entregado en manos de la suerte fortuita de la casualidad. La justicia de Dios sería escandalosa. ¿Cómo convertir en definitiva e irrevocable la vida pecaminosa de un hombre que en el fondo nunca rechazó decisiva y terminantemente a Dios?

Dios no prepara emboscadas al hombre dejándole morir miserablemente para vengarse de los ultrajes inferidos contra El. Es un dogma de la fe cristiana que Dios da a todos, y en concreto, la condición suficientemente graciosa para que se puedan salvar. Esto no excluye a los niños sin bautismo que constituyen la porción mayor de la Humanidad. La ineficacia de la hipótesis de San Agustín acerca del limbo es palpable y por eso parece también teológicamente superflua.

Si, a pesar de todo, consideramos a la muerte no según su estatuto biológico, sino como acontecimiento personal del desvelamiento completo de aquello hacia lo que el hombre se abrió en la vida e intentó realizar, y si concebimos la muerte como la actualización plena de los dinamismos inscritos por Dios en la naturaleza humana, entonces todo cobra una nueva perspectiva:

«al morir» (en el momento de pasar del tiempo a la eternidad) el hombre es colocado ante una decisión radical.

Decisión es lo que en griego se dice «Krisis», crisis, juicio, ruptura.

2. *Y entonces caerán todas las máscaras...*

Al morir, el hombre entra en la crisis más decisiva de toda su vida. Ha de decidirse. Hasta el momento podía dar largas, mantenerse en el claroscuro de las medias tintas. Ahora ha llegado el término del proceso biológico. El hombre exterior se desmorona para dejar emerger, transparente u opaco, al hombre interior que fue naciendo. Se le coloca en la situación privilegiada de quien acaba de nacer en todas la fuerza originaria y el vigor matinal de todas sus potencias. En un instante se contempla a sí mismo, lo que fue y lo que no fue. Y al verse, el hombre se juzga y asume la situación que le corresponde. Cada fibra de su vida queda transparente; las dobleces de su historia personal se tornan translúcidas. Se tiene en sus propias manos como nunca se había tenido antes.

Su consciente se sumerge en lo más recóndito de su inconsciente personal y colectivo. Percibirá su profunda solidaridad con el cosmos, con la vida y con las personas. Descubrirá las verdaderas dimensiones del bien y del mal que haya conscientemente realizado; él no afectaba sólo a su propio yo consciente sino que cargaba y contaminaba a todos, ya como epidemia, ya como bendición.

Con la intuición penetrante de la inteligencia inundada por la gracia de Dios, se percata de la proximidad del misterio de Dios que lo invade hasta la raíz del ser. Se encuentra con el Cristo cósmico resucitado que plenifica la creación, y siente su gesto amoroso y sal-

vador. El hombre contempla su misterio y el misterio Absoluto. En ese momento caen todas las máscaras que encubrían nuestra real autenticidad; se deshacen las ideologías justificantes de nuestras actividades y de nuestro proyecto fundamental de vida. La segunda naturaleza que el pecado puede eventualmente haber creado en nosotros, hasta el punto de dejarnos con la conciencia tranquila, revela en ese instante su falsedad fundamental.

Aquí la conciencia errónea se revelará como errónea. No basta la buena voluntad ni es suficiente la apelación a la conciencia. Nunca hacemos tan perfectamente el mal como cuando lo hacemos de buena voluntad y con la ilusión de secundar los dictámenes del corazón. Si no hemos sido críticos durante la vida, el juicio divino nos obligará a serlo. Todo saldrá a la luz: el calumniador verá la verdad; el ciego que nunca se cuestionó sino que siempre actuó como si tuviese la razón en nombre de una pretendida defensa de la fe y de los valores tradicionales, verá entonces la luz. Le quedará patente su esclerosis voluntaria, su dureza de corazón, su mala voluntad al comprender a los demás, su fariseísmo por el que se instauraba como medida de fe, de ortodoxia, de fidelidad al espíritu, de cristianismo, para otros.

En fin, el hombre detectará con la clarividencia de la luz divina su fidelidad o infidelidad a las raíces esenciales de la vida: al amor humanitario al otro, al necesitado y marginado con el que Cristo se identificó (Mt 25,31-46). Como dice Santiago: «La crisis será sin misericordia para quien no usó de misericordia. La misericordia triunfa sobre la crisis» (2,13). Terrible es caer en manos de Dios vivo (Hbr 10,31), pues al pecador le espera una crisis terrible (Hbr 10,27). El que cree, sin embargo, ya desde ahora «tiene la vida eterna y no pasará por la crisis, sino que será transportado de la muerte a la vida» (Jn 5,24).

En ese momento de total desenmascaramiento del hombre ante sí mismo puede darse también una conversión total. Una vez más se le ofrece la oportunidad de poder decidirse por la total apertura de sí al Absoluto y a la totalidad de la realidad creada. Podemos decir con certeza que en ese momento el cielo y la tierra, Dios y sus santos, la Iglesia y el cuerpo místico de Cristo están allí presentes con su luz y su intercesión, no para eximir al hombre de tomar una decisión, sino para que éste, en la espontaneidad de su persona, se defina hacia Dios.

Por una parte se verá ante una decisión absoluta: todo dependerá de él; por otra, se sentirá apoyado por el cielo y la tierra que suplicarán y orarán a favor de una resolución feliz de la crisis. Mediante esa decisión la creación alcanza su fin o se frustra. Hacia ese momento se ha estado encaminando toda la historia y ha estado ascendiendo penosamente la evolución consciente: para, a través del hombre, sumergirse en el insondable misterio de Dios.

3. *El juicio comienza ya durante la vida*

Ya durante la vida le es concedido al hombre en una u otra ocasión vivir la situación de la crisis-juicio. Cada vez que tiene que decidirse sin poder aplazar su acción, capta un compromiso que lo abarca totalmente y le marca los linderos de su futuro caminar. En otros casos, una historia de pecado y de infidelidades que ya se había convertido en algo «natural» sin el clamor de la conciencia ahogada culpablemente, queda desenmascarada por otras personas o por una situación crítica que la sorprende y le destruye el horizonte de sus evidencias existenciales. Entonces el hombre cae en la cuenta y se descubre en la inmediatez de su alienación; se juzga a sí mismo; entra en una crisis tan

violenta que lo puede destruir no sólo moralmente sino hasta físicamente.

Hay personas que en situaciones semejantes no se creen dignas de la vida y se suicidan. Hay otras, sin embargo, que aceptan una crisis semejante como acrisolamiento. Dejan que ella actúe como un crisol purificador; se alzan de ella convertidos; se sienten renacidos. Pues bien, el juicio final al morir es la potenciación en forma de plenitud de la experiencia del juicio y de la crisis que ya hemos podido vivenciar durante esta vida. En ese juicio crítico y catártico el hombre accede a su edad adulta. Aun el feto más minúsculo que murió y no tuvo su decisión, se convertirá en adulto y maduro para entrar en la eternidad. Nada sabemos acerca de cuál será su decisión; creemos, sin embargo, que será a favor de Dios porque para El nacemos y sólo nos apartamos de El por la culpa propia. Y de esa culpa está personalmente libre el niño inocente. El pecado original que lo estigmatiza le será perdonado gracias a la decisión amorosa que haya asumido ante Dios.

En todo caso a aquellos en quien Dios Padre descubra los rasgos de su propio Hijo y hermano nuestro Jesús, les serán dichas las palabras de infinita bondad: «Venid benditos..., entrad en el reino que os está preparado desde la creación del mundo» (cfr. Mt 25,34).

4. «*Estad atentos y velad*»

A algunos podrá parecerles que una interpretación semejante del juicio trivializa las decisiones tomadas durante la vida. ¿Una decisión última, que fuese verdaderamente útil para la salvación al posibilitar una conversión «in extremis», no dejaría vacío el esfuerzo de conversión llevado a cabo a lo largo de la vida te-

rrena? Contando con esa posibilidad, el hombre alienado y pecador podría ir aplazando y prolongando hasta la muerte su vida desencaminada de la «diritta via». Para responder a esta cuestión deberemos reflexionar sobre los siguientes puntos:

Afirmamos que el juicio al morir no es un balance matemático sobre la vida pasada en el que aparezcan ante Dios el saldo y la deuda, el pasivo y el activo, sino que adquiere la dimensión propia a una última y plena determinación del hombre ante Dios con la posibilidad de una conversión para el pecador. Siendo así tendremos también que afirmar que el momento de la muerte está íntimamente ligado con el pasado del hombre. Las decisiones tomadas a lo largo de la vida pesan en la decisión final porque le fueron dando una orientación al hombre-espíritu, creándole hábitos (una segunda naturaleza). La decisión en la hora de la muerte no es una decisión inicial sino una decisión final: en ella se compendia y se expresa, en un último acto, toda la historia de las decisiones tomadas con anterioridad.

La decisión final es la floración de lo que el hombre sembró y permitió que creciera durante su vida. Las opciones parciales son una preparación y educación para la decisión última.

Pero a la vez volvemos a insistir que así como a lo largo de la existencia el hombre podía tomar otro rumbo y convertirse, esa oportunidad no le será negada al morir. Por el contrario, le será devuelta de forma plena como última oportunidad. No se puede por tanto pensar sobre la decisión final en su relación con las decisiones parciales de la vida en términos de oposición sino en términos de culminación y plenitud. Normalmente sucederá que el hombre, al morir, se abrirá o cerrará totalmente hacia lo mismo a que se abrió o cerró en vida. Por eso se produjeron las advertencias de Cristo sobre la vigilancia (Mc 13,33;

Mt 24,42; 25,13; 26,41; Lc 12,35; 21,36; 22,46) y los consejos maternos de la Iglesia con el objeto de que estemos siempre preparados, los cuales conservan su vigencia permanente.

A lo largo de la vida el hombre va plasmando simultáneamente su muerte, ya sea en cuanto fin-pletitud, ya en cuanto fin-final y segunda muerte. Las amonestaciones evangélicas no se deben interpretar exclusiva y primariamente como incertidumbre respecto al instante de la muerte subrayando su carácter fatal, casual e imprevisto. Pretenden por el contrario crear en nosotros una disposición permanente al encuentro amoroso con el Señor que ya vino y vendrá. Los actos de amor, aunque deficientes, poseen un carácter preparatorio y nos educan para la expresión plena de nuestra libertad en el momento en que ésta se haga por vez primera posible, al morir.

Como conclusión podemos afirmar que los fines últimos no son mero futuro. El juicio ya lo estamos viviendo, aun cuando en forma incipiente e imperfecta, cada vez que nos decidimos y pasamos por situaciones de crisis. Si creemos, es decir, si nos abrimos al horizonte infinito de Dios, tenemos la promesa de que en el futuro se nos ahorrará el juicio negativo y la crisis frustrante (cfr. 1 Tes 1,10).

El purgatorio, proceso de plena maduración ante Dios

La muerte es el paso del hombre a la eternidad. Por ella el hombre acaba de nacer totalmente y, si es para bien, se llamará cielo en cuanto plenitud humana y divina en el amor, en la amistad, en el encuentro y en la participación de Dios. Toda la vida humana es una tendencia, un cariño y un educarse con este fin, el de llegar a un proceso de maduración personal que, al morir, ha de brotar totalmente. Esto es válido para todos los hombres, paganos y cristianos, niños y adultos.

Biológicamente el hombre se va agotando; a nivel personal debe, por el contrario, crecer y madurar hasta irrumpir en la esfera divina.

1. *El proceso de plena maduración del hombre ante Dios*

Mientras tanto, y en esto consiste la fatalidad de la condición humana, el hombre sólo puede realizar de forma aproximada una tarea semejante. Existen muchos grados en el proceso de integración personal y de desarrollo de la personalidad. El hombre se experimenta alienado y dividido en sí mismo. Son relativamente pocos los hombres como el buen Papa Juan, Charles de Foucauld, Ghandi o C. G. Jung, en el presente, o como un Don Bosco, un San Francisco de Sales, un San Buenaventura o un San Francisco de Asís en el pasado, entre tantos santos y místicos conocidos y desconocidos, que realizaron en manera ejemplar y epocal una maduración interior y lograron las cumbres de la perfección humano-divina. La mayoría de los seres humanos llega al fin de su vida, no como una estatua concluida, sino como un torso inacabado. Raros son los Moisés o las Pietás de Miguel Angel. La mayor parte no pasa de un boceto semejante a los miles de bocetos de Goya o a la Pietá del mismo Miguel Angel que se conserva en el Museo Sforza de Milán.

¿Qué sucede con el hombre cuando llega al fin de su vida y tiene que adentrarse en el ámbito del absoluto perfecto y santo, siendo él pecador e imperfecto? Con Dios no convive nadie que no sea totalmente de Dios. Este es el lugar teológico del purgatorio. El hombre inmaduro es alguien carente de madurez y el pecador carece de la santidad divina.

El purgatorio significa la posibilidad graciosa que Dios le concede al hombre de poder y deber madurar radicalmente al morir. El purgatorio es ese proceso, doloroso como todos los procesos de ascensión y educación, por el que el hombre al morir actualiza todas sus posibilidades, se purifica de todas las marcas con las que la alienación pecaminosa ha ido estigmatizando su vida sea mediante, la historia del pecado y

sus consecuencias (aun después del perdón), sea por los mecanismos de los malos hábitos adquiridos a lo largo de la vida.

2. *Hacia un purgatorio del purgatorio*

Antes de que abordemos teológicamente el tema del purgatorio, conviene, como decía el P. Congar, proceder a un purgatorio del purgatorio («*Que savons-nous du Purgatoire?*»). Al igual que en lo referente al infierno, también sobre el purgatorio la tradición homilética y popular ha acumulado representaciones absurdas (incluidas las filosóficas), indignas de la esperanza liberadora del cristianismo. Se ha presentado el purgatorio, no como una gracia concedida por Dios al hombre para que se purifique con vistas a un futuro junto a Dios, sino como un castigo y una venganza divina que mantiene ante sí el pasado del hombre. Se imaginaba el purgatorio, no como una antesala del cielo, sino como un ante-infierno, hasta el punto que un teólogo argentino, J. Rosanas, citando a los «*Salmanticenses*» (célebre manual de dogmática jesuítica del s. XVII) defiende, en 1949, que hay almas en el purgatorio que padecen una pena de sentido más atroz que la que ciertos condenados padecen en el infierno por uno o dos pecados mortales («*El Purgatorio*»).

No se subrayaron los sentimientos de alegría de los que, en el purgatorio, ya se sienten salvados, sino los dolores del que vive en una sala de torturas cósmicas en la que hay cámaras de un frío glaciario, otras de bronce o metal en fusión, otra a la manera de un lago de aceite hirviendo.

Este mismo teólogo, como otros muchos, defendía polémicamente la tesis siguiente: «El fuego del purgatorio es corporal, pero el dolor causado por el

fuego es espiritual. Ese fuego se llama verdadero porque es algo que existe en la realidad y no sólo en la aprehensión de las almas. Es corpóreo en cuanto que es algo material, ya sea sólido, líquido o gaseoso».

El mismo Santo Tomás de Aquino afirmaba «que el purgatorio está relacionado con el infierno de tal forma que el mismo fuego a unos los tortura y a otros los purifica» (IV, Dist. 21, q.1 a.1 so.2). Unos afirman que los ángeles visitan a las almas que allí padecen, mientras otros defienden que los demonios, con permiso de Dios, las atormentan con todo tipo de castigos (cfr. numerosos ejemplos en Bartmann, B., «Das Fegfeuer»).

En estos textos se mezclan disparates teológicos con otros filosóficos, confundiendo los órdenes del tiempo con los de la eternidad, como si la eternidad fuese un tiempo más perfeccionado pero hecho de materia espacio-temporal. No nos detendremos a referir las especulaciones acerca del lugar del purgatorio que Suárez, maestro de teólogos, jesuita, juzgaba ser materia cierta y de fe (Disp. 45, s.1, n.3).

El P. Congar cuenta que en Roma hasta había un museo que recogía las marcas dejadas en las paredes o alfombras por almas del purgatorio aparecidas para informar a místicos y devotos (ciertamente de sicología desequilibrada) acerca de los tormentos del purgatorio. Parece sin embargo que el desaparecido Santo Oficio, en un momento de lucidez, ordenó cerrar semejante museo de historias macabras. En eso seguía las determinaciones del Concilio de Trento que, refiriéndose al purgatorio, mantiene una moderación que fue superficialmente dejada de lado por teólogos y escritores espirituales posteriores. Así, por ejemplo, dice:

«...existe un purgatorio, y las almas allá detenidas son aliviadas por los sufragios de los fieles y por el Santo Sacrificio del altar. Por ello el Santo Concilio

prescribe a los obispos que tengan cuidado de que la verdadera doctrina del purgatorio, recibida de los Santos Padres y de los Santos Concilios, sea en todas partes celosamente predicada, y que los cristianos sean instruidos acerca de ella, aceptándola y creyéndola... y que prohiban como escandaloso y ofensivo para todos los fieles todo aquello que se refiera a pura curiosidad...» (DS 983).

Como se ve, nada se habla aquí de fuego ni de otras torturas, sino que se apela a la comunión de los santos.

3. *El purgatorio, una reflexión teológica a partir de la Biblia*

Históricamente la base bíblica del purgatorio ha sido un permanente punto de fricción entre católicos y protestantes. Es conveniente hacer una reflexión de carácter hermenéutico: en vano buscaremos un paraje bíblico que hable formalmente del purgatorio. De esto no se sigue que no exista ningún fundamento bíblico. Nuestra aproximación a la Escritura no es la que también puede hacer un ateo, utilizando únicamente los métodos de la filología y de la historiografía. Los textos se deben leer y releer en el ambiente en que fueron escritos: dentro de las coordenadas religiosas y de fe que reflejan.

La tendencia que los textos aludidos sugiere es que Dios quiere que nos acordemos y recemos por los muertos; que aunque invisibles, no están ausentes; que formamos una única gran familia de vivos, unos peregrinando, otros en la patria, todos alabando a Dios. La teología empleará otro lenguaje y dirá: existe el cuerpo místico de Cristo y la comunión de los santos. Es justamente eso lo que nos enseña el texto más claro en 2 Mac. 12,39-46:

Al sepultar a los soldados caídos en la batalla,

Judas Macabeo (160 a. C.) encontró bajo sus túnicas pequeños ídolos que aquéllos llevaban como amuletos, lo cual estaba prohibido por la Ley. Entonces «mandó hacer una colecta en la que recogió la cantidad de dos mil dracmas. La envió a Jerusalén para que fuera empleada en un sacrificio expiatorio. ¡Bella y noble acción inspirada por el recuerdo de la resurrección! Pues si no hubiese creído que aquellos soldados iban a resucitar habría sido algo superfluo y ridículo orar por los difuntos. Pero además pensaba que les está reservada una hermosa recompensa a los que se duermen en la piedad. Esta es la razón por la que hizo ese sacrificio expiatorio por los muertos, a fin de que fuesen liberados de sus pecados».

El texto no hace alusión alguna al purgatorio, sino que formalmente se refiere a la resurrección de los muertos. Atestigua sin embargo la solidaridad entre vivos y muertos y la responsabilidad que aquéllos tienen sobre éstos, pudiendo ofrecer sacrificios en previsión de su resurrección futura.

Ese mismo espíritu de comunión con los fallecidos lo notamos en 1 Cor 15,29 cuando se habla de hacerse bautizar por los muertos que no pudieron ser bautizados.

Los textos sinóticos de Mt 5,25.26; 12,31-32; Lc 12,59: «No saldrás de la cárcel antes de pagar toda la deuda», se encuentran en un contexto de parábolas. Apuntan a un carácter más general y global que el del purgatorio: antes que llegemos a ver al Señor, deberemos purificarnos hasta el fin.

El texto de 1 Cor 3,11-15 no habla directamente del purgatorio; aparece, es verdad, la temática del fuego. Su sentido es que, aun los fieles menos fervorosos podrán salvarse; sin embargo habrán de pasar por una prueba, lo mismo que se prueba la consistencia del oro, de la plata, de las piedras preciosas, de la madera, del heno y de la paja, haciéndolos pasar por el

fuego. El que soporta el fuego y no es consumido por él, se salvará. El fuego tiene aquí un valor exclusivamente figurativo. He aquí el texto en su versión íntegra:

«Nadie puede poner otro fundamento distinto del que ya está puesto: Jesucristo. Si alguien construye sobre este fundamento utilizando oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, paja, la obra de cada uno aparecerá claramente. En efecto, el día del Señor la dará a conocer, pues se revelará por el fuego y el fuego probará la calidad de la obra de cada uno. Si la obra construida subsiste, el operario recibirá una recompensa. Si, por el contrario, la obra de alguno se consume, el operario perderá su recompensa. El, a pesar de todo, se salvará, pero como a través del fuego».

Pablo, en vez del purgatorio, prefiere hablar de un proceso de crecimiento hacia la perfección que él mismo «persigue corriendo, sin haberla aún alcanzado» (Flp 3,12-16). En otro lugar escribe que «tiene la esperanza de que Dios, que comenzó la obra buena, también la completará hasta el día de Jesucristo» (Flp 1,6) que es el día de la gran crisis. Llama a esa perfección la «madurez del varón perfecto» y la «medida plena de la edad de Cristo» (Ef 4,13).

A partir de estos textos, reflexionando teológicamente, es como podemos hablar responsablemente acerca del purgatorio en cuanto proceso de maduración verdadero al que el hombre debe llegar para poder participar de Dios y de Jesucristo.

4. *El purgatorio como crisis y acrisolamiento al morir*

El purgatorio no es un lugar al que vayamos. La eternidad es otro modo de ser en el que tiempo y

lugar quedan abolidos. El purgatorio es una situación humana. Ya hemos considerado a la muerte como el momento divisorio entre tiempo y eternidad, y simultáneamente en cuanto lugar privilegiado de la decisión última y definitiva del hombre. La muerte pone al hombre ante la crisis más profunda de su vida. Crisis quiere decir con exactitud decisión y juicio, como ya vimos anteriormente. La «Crisis» sin embargo, en su sentido más originario sánscrito (kir o kri), quiere decir purificar, purgar, limpiar. En castellano conservamos el sentido primitivo de crisis en la palabra crisol y en acrisolar. Crisol es un elemento químico usado para depurar el oro de sus gangas o para acrisolar algún metal de adherencias extrañas.

Pues bien, el hombre al morir queda en una situación de crisis, de la que saldrá totalmente purificado, pasando entonces a gozar de Dios, o bien quedará totalmente endurecido y se fijará en la frustración humana más absoluta, llamada también infierno. Crisis y acrisolamiento son sinónimos de purgatorio para el hombre justo que se halla en paz con su Señor, rodeado y penetrado por su gracia, pero que arrastra sobre sí todavía las fallas de su existencia, los resquicios del pecado y de las imperfecciones humanas.

Al morir el hombre se encuentra con Dios y con el Señor resucitado; se alegra al sentirse aceptado y amado; se entusiasma al sentirse a las puertas de la realización absoluta; pero percibe las faltas, oscuridades y distorsiones de su ser. La confrontación con Dios lo hace totalmente transparente; tiene que arrancarse, salir de sí, desmadejar el ovillo de relaciones que es él mismo, retorcido y confuso por los pecados veniales y por las señales que la historia de pecado (aunque perdonado) y de malos hábitos han dejado en su personalidad. De «homo incurvatus» ha de transformarse ahora completamente en «homo erectus» que puede mirar a Dios cara a cara y entre-

garse a él en un abrazo eterno. Al hombre le resulta doloroso el tener que arrancarse y deshacer, en un instante, todo lo que fue retorciendo y enredando durante toda una vida. Ha de abrirse totalmente, brotar por entero y vaciarse totalmente para llegar a ser el receptáculo pleno de la comunicación de Dios y de Jesucristo resucitado. En esa hora el hombre ha de entregarse plenamente. La muerte significa justamente la entrega y el despojo total del hombre. Se rompen todas las seguridades. Tiene que abandonarse en Dios. Desde este punto de vista, la muerte es el don mayor que el hombre puede ofrecer. Por eso constituye la forma más sublime del amor total y perfecto. En ese perderse consiste el salvarse. «El que pretenda guardar su vida, la perderá. El que, por el contrario, la perdiere, la conservará» (Lc 17,33). Si la semilla no muere no puede vivir y producir frutos.

En este proceso de entrega filial y amorosa el hombre entra en pugna con su egoísmo y con las seguridades con que ha ido construyendo su vida. Por eso el purgatorio, en cuanto proceso de eclosión del hombre, puede ser más o menos prolongado de acuerdo con cada uno.

Una vez madurado, conocerá la suerte de las espigas generosas del trigo bueno; será segado y recogido en la mansión del Señor. Ya ha pasado por el purgatorio; puede oír las halagüeñas palabras: «Bien, siervo bueno y fiel; entra en el gozo de tu Señor» (Mt 25,21). «Venid, benditos de mi Padre, a tomar posesión del reino preparado para vosotros desde la creación del mundo» (Mt 25,34).

5. *Las felices almas del purgatorio*

Nos parece que de lo expuesto se sigue una notable desdramatización del acontecimiento del pur-

gatorio. El pensamiento del purgatorio nos debe confortar más que atemorizarnos. Los sufrimientos del proceso de purificación no pueden ser comparados con la indecible alegría vivida por el hombre en el purgatorio al saberse y sentirse salvado y ya casi en la posesión plena de su total personalización en Dios. Por eso el máximo teólogo sobre el purgatorio, Santa Catalina de Génova (1447-1510) pudo escribir: «No creo que después de la felicidad del cielo pueda haber otra que se pueda comparar con la de las almas del purgatorio... Ese estado debería ser ansiado más que temido, pues sus llamas son llamas de indecible nostalgia y amor». Referirse a las «almas» del purgatorio en los términos de «pobrecitas almas» puede que exprese nuestra preocupación por ellas, pero no refleja en modo alguno su verdadero estado. Por el contrario, más bien refleja nuestro estado de peregrinos por los vericuetos de la vida.

6. *Nuestras oraciones por los hombres en estado de purgatorio*

Al poner el purgatorio en el momento de la muerte, en ese instante de decisión y de radical crisis purificadora, alguien podría preguntar: ¿y tiene todavía sentido y algún valor el que recemos por los fallecidos? ¿Y el que lo hagamos al séptimo día y al trigésimo?

¿No habrán pasado ellos ya por el purgatorio, si es que éste acontece en el momento del tránsito de este mundo al nuevo? La respuesta es sencilla: tiene sentido que recemos por los muertos del purgatorio. No porque nosotros tengamos el poder de eximirlos de su proceso de purificación. Nosotros podemos pedirle a Dios que acelere el proceso de maduración, que lleve al hombre a dejarse penetrar por la gracia divina hasta el punto de la hominización

4. El purgatorio, proceso de plena maduración ante Dios 69

divinizadora que le corresponde. Y Dios está en la eternidad: él ve como presente nuestra oración futura o aun pasada. Puede por consiguiente, mediante nuestra intercesión, autocomunicarse amorosamente al hombre en situación de crisis.

No se debe al esfuerzo exclusivo del hombre la consecución de su completa revelación y la superación de los últimos restos de alienación humana. Antes que nada es obra graciosa de Dios y auxilio de todo el cuerpo místico de Cristo el permitir la apertura total del hombre. El Padre Congar decía con razón: «en el purgatorio seremos todos místicos», es decir todos estaremos penetrados por el amor ardiente y purificador de Dios que encenderá nuestro amor para el último encuentro. Así como el pecado personal se inserta en un mundo de pecado, lo que posibilita la creación de lazos de pecado con otros hombres, de modo semejante, todos los justos participarán en la redención y purificación de cada hombre. Cielo y tierra están presentes con sus preces para que el hombre que pasa por la crisis definitiva venza y deje aflorar dentro de sí la eterna primavera y la juventud de Dios.

7. *Podemos anticipar aquí en la tierra el purgatorio*

Si el purgatorio es el término de un largo proceso de maduración y de crecimiento purificador, entonces ya comienza aquí en la tierra. Los dolores, las frustraciones y los dramas existenciales por los que no raras veces el hombre tiene que pasar, pueden ser recuperados por el hombre prudente en su alto valor de interiorización y purificación. En ese caso el hombre puede abrirse, apartando los obstáculos que le impedían sumergirse en el corazón de la vida.

Las máscaras caen e impera la autenticidad transparente de la conciencia.

Existen situaciones en las que el hombre queda envuelto en crisis profundas que le desmoronan el universo de comprensión y le nublan el horizonte en el que brillan las estrellas orientadoras de su vida. El sentido se oculta; la soledad se hace macabra; el suelo se torna movedizo debajo de los pies. Todos los apoyos humanos de los seres queridos se retraen. Quizás el hombre comience entonces a comprender lo que Isaías, por propia experiencia, atestiguaba: «Si no tenéis fe, perderéis el suelo bajo los pies» (7,7).

En situaciones semejantes se puede llegar a sucumbir y hasta desembocar en la apatía y la desesperación. Pero se ofrece también una ocasión y un desafío: el hombre puede aceptar la crisis; dejar que ella actúe como un crisol doloroso; permitir que se desmonten todos los orgullos y vanidades inconfesables del corazón que, a veces, con muy bellas palabras y máximas religiosas, encubrimos o legitimamos; dejar que se haga el vacío dentro de nosotros, sin tener en cuenta la buena fama, la honra, la impresión que todo ello pueda causar en los demás; simplemente vivir, aun en la latencia sin nombre del sentido, lo que la crisis y la vida puedan traer.

Cuando el hombre haya hecho todo esto sin haber desesperado, habrá pasado por la escuela de Dios y por su clínica: comenzarán a crecer los que antes eran órganos atrofiados. Se abren entonces horizontes en los que nacen, rutilantes, nuevas estrellas. Puede ser re-creado a partir de su nada y moldeado en cuanto hombre más rico y más abierto a la comunicación, a la comprensión y a la vivencia del misterio del ser y de la nada, de la gracia y del pecado, de Dios y de su autocomunicación en Jesucristo.

Todo depende de cómo nos comportemos ante las crisis que forman la normalidad de la vida: nos pueden

4. El purgatorio, proceso de plena maduración ante Dios 71

purificar o nos pueden consumir. Pueden hacernos anticipar el purgatorio y también hacer que nuestro nudo de relaciones se abra más cada vez en todas las direcciones hasta penetrar en la dimensión de Dios. Los santos y los místicos llegaron durante su vida a tal grado de purificación que su muerte fue únicamente el paso del tiempo a la eternidad. Pasaron de la vida a la plenitud sin la vivencia dolorosa y purificadora de la crisis final. Sobre su vacío total y sobre su nada fue pronunciada la Palabra de Dios como en la primera mañana del Génesis: emergieron como nuevos Adanes, a imagen y semejanza de Dios y de su Hijo y Hermano nuestro Jesucristo. Ahora bien, esto no es un privilegio ni algo exclusivo de los santos y místicos, sino una oportunidad ofrecida a cuantos estén dispuestos a crecer.

Cuando recemos por los hombres en estado de purgatorio, en vez de ofrecer tantas expiaciones e indulgencias (que no quedan excluidas), deberíamos rezar, conforme a lo dicho antes: Señor, concede a cuantos están muriendo y decidiéndose por Ti, la gracia de una maduración rápida, humana y divina, para que, una vez purificados, puedan abrirse totalmente en Ti.

El cielo, la realización humana absoluta

Ante el cielo deberíamos callar. Estamos ante la absoluta realización humana. Ya no nos encontramos en el umbral sino dentro de la casa del amor y en la patria de la identidad. Todo cuanto el hombre soñó, todo lo que sus utopías le proyectaron, todo lo que estaba escondido en su naturaleza y que se retorció por salir a la luz, ahora brota y florece. El «homo absconditus» emerge al fin totalmente como «homo revelatus». Lo aún no experimentado y siempre anhelado, lo aún no encontrado y siempre buscado, el descanso permanente en el grado más alto de concentración de todas las actividades, la identidad última consigo mismo en unión con el Misterio inefable de Dios y la presencia íntima a todas las cosas sin

residuo alguno de alineación: todo ello ha llegado por fin a su máxima convergencia. San Pablo, a quien le fue concedido vislumbrar la absoluta realización humana, habla el lenguaje del silencio: «Lo que nunca ojo vio ni oído oyó, ni jamás penetró en el corazón del hombre, es lo que Dios ha preparado para los que lo aman» (1 Cor 2,9). El cielo es la realización del principio-esperanza del hombre, del que hemos hablado varias veces en nuestras reflexiones. El cielo es la convergencia final y completa de todos los deseos de ascensión, realización y plenitud del hombre en Dios.

1. *¿Por qué precisamente cielo?*

¿Por qué los hombres han llamado a la absoluta realización humana cielo? Cielo significa el firmamento casi infinito que está sobre nuestras cabezas. Las religiones uránicas de los cazadores y de los nómadas, que tematizaron profundamente la experiencia de la grandiosidad del cielo y del sol, veían en ello el símbolo de la realidad divina. El cielo es el «lugar» donde Dios mora. «Allá arriba», el cielo, no debe entenderse localmente, sino como la pura transcendencia, es decir, como aquella dimensión de la realidad que se nos escapa infinitamente como se nos escapan las distancias inconmensurables del cielo-firmamento. Cielo es aquella realidad ultraterrestre que constituye la atmósfera de Dios, infinita, plena y sumamente realizadora de todo cuanto el hombre puede soñar y aspirar de grande, de bello, de reconciliador y de plenificante. La palabra cielo quiere simbolizar la absoluta realización del hombre en cuanto sacia su sed de infinito. El cielo es simplemente sinónimo de Dios y, para el Nuevo Testamento, de Jesucristo Resucitado. Por su ascensión al cielo

no penetró en las estrellas o en los inmensos espacios vacíos del cosmos, sino que alcanzó su plenitud completa y logró el punto más alto que podemos imaginar de penetración en el misterio de Dios.

El cielo no es la parte invisible del mundo. Es el mismo mundo, pero en su modo de completa perfección e inserto en el misterio de la convivencia divina. Como veremos mejor más adelante, el cielo no es un lugar hacia el que vamos, sino la situación de cuantos se encuentran en el amor de Dios y de Cristo. Por eso el cielo ya está aconteciendo aquí en la tierra (cfr. Lc 10,10; Flp 4,3; Apoc 20,15). Su plenitud, con todo, todavía está por venir.

2. *El cielo es profundamente humano*

Si hemos dicho que el cielo consiste en la convergencia de todos los dinamismos del hombre que claman por su absoluta realización, deberemos entonces afirmar igualmente que el cielo es profundamente humano. El cielo realiza al hombre en todas sus dimensiones: la dimensión orientada al mundo en cuanto presencia e intimidad fraterna con todas las cosas, la dimensión orientada al otro en cuanto comunión y hermanación perfecta, y la dimensión orientada a Dios en cuanto unión filial y acceso definitivo a un encuentro último con el amor. Todo esto en la tierra lo podemos soñar y suspirar por ello, pero nunca lo vemos realizado en manera permanente y duradera.

La vida es dialéctica: la violencia campea al lado de la bondad, el amor se ve amenazado por el odio y por la envidia, nuestra comprensión de las cosas y de los hombres es opaca y se extravía en exterioridades. El bien y el mal son ingredientes de toda situación y nunca pueden ser vencidos radicalmente. La rea-

lidad es conflictiva a todos los niveles, desde el biológico hasta el espiritual. Y ese conflicto no puede ser conjurado, a lo sumo puede ser elevado de un nivel a otro. El hombre se siente extraño ante sí mismo. El hombre y la mujer buscan insaciablemente ser una única carne en el amor. Y sin embargo permanecen la separación y la soledad insuperable.

Con gran esfuerzo se logran algunas síntesis en las que los opuestos y las realidades negativas se equilibran en un grado soportable con las positivas, pero el esfuerzo es penoso y el equilibrio que de él surge es frágil y peligroso. Y sin embargo, el hombre sigue soñando, hoy como ayer; sigue soñando en la reconciliación de todo con todo, en la revelación del sentido latente y último de todas las cosas, en la paz y el descanso y en la armonía de todas las actividades. Y la fe nos dice optimista: merece la pena esperar porque no estamos condenados a soñar utopías ni a percibir meros espejismos. Creamos utopías y entrevemos espejismos porque está en nosotros la semilla de la esperanza y porque el cielo ya ha comenzado en el interior de este mundo. Vamos gozando ya de antemano y en pequeñas dosis las fuerzas del mundo futuro (cfr. Hbr 6,5). Nos gustaría que irrumpiese inmediatamente. Con impaciente paciencia y con temblor aguardamos y suspiramos. Tampoco somos aún perfectamente hombres; nos vamos humanizando lentamente. Como decía San Ignacio de Antioquía en el s. II (+ 107): «cuando llegue allá (al cielo), entonces seré hombre» («A los Romanos», 6,2). Sólo en el cielo seremos hombres tal como Dios nos quiso desde toda la eternidad, como imagen y semejanza perfecta de él (Gen 1,26).

Si el cielo es profundamente humano, será un encuentro radical. Bien entendida, esta categoría podría hacernos vislumbrar, mejor que cualquier

otra imagen, la realidad plenificante y dinámica del cielo.

Encuentro significa la capacidad de ser en los otros sin perder la propia identidad. El encuentro supone el vigor de aceptar lo diferente como diferente, de acogerlo y de dejarse enriquecer por ello.

Rompemos el mundo de nuestro yo y damos a la sorpresa, a la aventura y hasta al riesgo. Todo encuentro es un riesgo porque en él se produce una apertura a lo imprevisible y la libertad. Donde hay libertad todo es posible, el cielo y el infierno. El cielo en cuanto encuentro quiere decir que el hombre, en la medida en que se abre cada vez más hacia nuevos horizontes divinos y humanos, se encuentra también más consigo mismo y constituye, junto con aquel a quien ha encontrado, una comunión vital.

Paradigmas del encuentro son la amistad y el amor. Cuanto más se diferencie uno de otra persona tanto más será enriquecido por ella. Encontrarse es poder percibir la unidad y la comunión en la diferencia; no lo es el convertir a todos en iguales o en homogéneos. Eso haría infeliz al mundo y convertiría al cielo en una eterna monotonía. Un amigo sabe acerca del otro; ambos se comprenden y permiten que uno participe de la vida y del destino del otro. Sólo quien entiende de amistad puede comprender la profundidad de las palabras que Juan le hace decir a Jesús: «Os he llamado amigos porque todo lo que oí de mi Padre os lo he comunicado» (Jn 15,15). La amistad que crece hasta el amor es la total transparencia de uno para con otro en la comunión íntima de la vida a todos los niveles.

El encuentro nunca se da por acabado; siempre está abierto a un más y puede crecer indefinidamente. Cuando Dios es el término del encuentro del hombre, entonces ya no tiene fin; se implanta en ese encuentro una fuerza que no se agota ni queda limitada sino que

se va abriendo a dimensiones cada vez más nuevas y diversas del multiforme misterio del Amor.

3. *El cielo como patria y hogar de la identidad*

Si el cielo consiste en la confluencia de todos los dinamismos latentes en el mundo que entonces afloran plenamente en Dios, no deberemos representarnos ese aflorar como un acto de magia divina que crease un nuevo cielo y una tierra nueva. Dios no crea otra realidad; hace nueva la vieja. Y la hace nueva llevando a su plenitud y conduciendo a su meta todo lo que está depositado como virtualidad en el interior de la historia del mundo y en la de cada persona. Nuestros propios esfuerzos de crecimiento no se perderán. Con ellos vamos dándole una forma concreta, aunque imperfecta, al cielo futuro. Pero serán reasumidos por Dios que los hará desembocar en su objetivo final. Quizás un ejemplo tomado de la banalidad de la vida podrá concretar lo que queremos decir.

Conocemos el ojo y su capacidad de visión. Esa capacidad se ejercita dentro de una escala muy variada de posibilidades. El recién nacido puede ver poco; lentamente su órgano se va perfilando: distingue objetos, diferencia las personas y poquito a poco va percibiendo las distancias. A medida que el hombre crece va desarrollando su capacidad de visión: percibe la multiplicidad de los colores, acumula experiencias y diferencia con penetración creciente los objetos. Puede desarrollar su visión hasta el punto de trascender el mero ver físico de las cosas: capta los símbolos y ve realidades y valores espirituales representados por ellos. El artista capta los matices, detecta formas secretas, ve el mensaje de las piedras y acoge el lenguaje luminoso de los cielos.

La vista puede volverse tan aguda que gracias a

ella podemos captar el alma de las personas, sus sentimientos y secretos. A pesar de toda esta gama de posibilidades nuestra visión puede todavía desarrollarse indefinidamente.

El cielo es la total realización de las posibilidades de ver, no la superficie de las cosas, sino su corazón. El cielo es la fiesta de los ojos hasta el punto que la visión del ojo terreno puede ser considerada como una forma de ver a través de un espejo y confusamente (cfr. 1 Cor 13,12), cuando se la compara con el tipo de visión en situación de cielo. Eso es lo significado cuando decimos que el cielo es la convergencia de todas las posibilidades y dinamismos del mundo y del hombre, que es la patria y el hogar de la identidad en donde todas las cosas se encuentran consigo mismas en su última profundidad y realización.

No se debe contraponer el cielo a este mundo. Hay que contemplarlo como plenitud de este mundo, libre ya de todo cuanto lo limita y hiere, lo divide y ata. Jesucristo resucitado nos da una idea de lo que puede ser el cielo: en él todo transparenta y refleja, nada de cuanto sea humano queda marginado sino que es asumido y plenificado: su cuerpo, sus palabras, su presencia, su capacidad de comunicación. Libre ya de todo lo que le limitaba a las coordenadas de este mundo espacio-temporal, está ahora situado en el corazón del mundo y del hombre, uniendo y amando todo. Esta en situación de cielo porque ya ha alcanzado el término de toda la creación.

4. *Las imágenes bíblicas del cielo*

Sobre la realidad del cielo no podemos hablar con un lenguaje propio. Nuestro lenguaje es siempre ambiguo y refleja el mundo en el que vivimos. Ante el

cielo deberíamos callar: es lo inefable. Pero como no somos piedras, hablamos, aunque nuestro modo de hablar sea siempre figurado y simbólico.

La Biblia describe el cielo con innumerables figuras sacadas todas ellas de un contexto humano, así como: reino de Dios, vida eterna, paz, alegría, casa paterna, día sin ocaso, gloria celestial, banquete celestial, banquete nupcial, satisfacción sin tedio, visión beatífica, luz, armonía, etc. Queremos destacar el contenido simbólico de algunas de estas imágenes:

El cielo como banquete nupcial. En esta expresión de banquete nupcial se configuran los dos instintos fundamentales del hombre: el instinto de nutrición y el instinto sexual. Mediante el banquete el hombre eleva su instinto meramente animal de comer (matar el hambre) al nivel espiritual y humano de hacer un banquete. El banquete representa la comunión amistosa de los hombres entre sí, que gozan juntos de la bondad de las cosas. En el banquete parece que la vida se reconcilia: de hostil y dura se transforma en alegre «a manos llenas, con el gesto del regalo generoso de la alegría imperturbable» (Ratzinger). El banquete se inscribe en el mundo de la fiesta en la que consciente o inconscientemente decimos: ¡Bienvenido sea todo!

Las nupcias profundizan el sentido del banquete. Las nupcias no celebran el acto biológico de la simpatía sexual sino el acto humano de la mutua entrega en el amor. En las nupcias se festeja la generosidad benevolente de la existencia que se extasía en la experiencia del amor humano como fusión vigorosa entre instinto y espíritu, entre materia y consciencia. «La materia recibe el resplandor y la claridad de la luminosidad del espíritu que penetra e ilumina su peso; el espíritu adquiere profundidad, calor maternal y fuerza de lo terreno y corporal que se le une» (Ratzinger). El

banquete nupcial nos puede dejar entrever la realidad del cielo.

Y con todo, el banquete nupcial no existe de manera perfecta. La alegre belleza del banquete no nos permite olvidar la mesa triste del pobre hambriento. El banquete puede degenerar en orgía. Las nupcias no suprimen lo terriblemente cotidiano y la monotonía de cada día. El instinto puede prevalecer sobre el espíritu y la voluntad puede aplastar el amor. El cielo son las nupcias sin amenazas, el banquete en el gozo sonriente de la comunión fraterna sin las limitaciones que la historia terrena nos impone.

El cielo como visión beatífica. En su condición terrena el hombre no puede ver a Dios (cfr. Ex 33,20). Sólo por la fe ve sus signos en el mundo. En el cielo veremos a Dios a rostro descubierto (2 Cor 3,18). No debemos imaginar ese ver a Dios estáticamente; no son los ojos los que ven más en el hombre. Ver supone conocer, sentir y manifestarse inmediatamente sin ningún tipo de mediación despersonalizadora. Ver es amar en profundidad. «Cuando te digo que te quiero ver, entiendes que te amo muchísimo».

Cuando el hijo distante regresa a su patria, va a ver a su madre. No la ve escrutador; la ve amando. Está en la casa materna, en la atmósfera en la que todas las cosas se reconcilian, donde existe el perdón y la aceptación y donde el mal se integra y el bien invade la atmósfera de comunión. Cuando alguien ve a la persona que ama, no la ve con los ojos; participa totalmente del estar juntos, del abrazo, de la intimidad, de los intereses y de las preocupaciones. El cielo consiste en la máxima potenciación de esta experiencia que ya hacemos aquí en la tierra aunque de forma deficiente.

El cielo como vida eterna. Tal vez sea ésta la expresión más usada en la Biblia para designar el cielo (Mt 19,16; 29; 25,46; Jn 3,16; 6,27; 10,28; 17,3;

Rom 2,7; 6,22; Gal 6,8; Tit 1,2; 3,7; 1 Jn 2,25). La vida es el don por excelencia experimentado por el hombre. Existe un milagro permanente y que es el mayor de todos: ¡Yo existo! Nada postula mi existencia; no he escogido el vivir; y sin embargo existo. Vivir es pura gratuidad pues no repugna en absoluto que yo no exista. La vida que vivimos es precaria, constantemente amenazada; una gota de agua podría ahogarla. Y sin embargo la protegemos cuidadosamente y la amamos con ardor. El sueño del hombre es poder ser eterno.

La eternidad no consiste en prolongar el tipo de vida que vivimos indefinidamente, envejeciendo cada vez más. Quizás el infierno podría consistir en el eternizar la vida que poseemos y que va, imperturbablemente, desgastándose cada vez más. Anhelamos una vida de eterna juventud, una vida sin envejecimiento y sin muerte. Queremos una vida plena.

La eternidad pretende ser expresión, no de un tiempo indefinido, sino de la plenitud y de la absoluta perfección de un ser. Por eso la eternidad es la manera de ser propia de Dios. El cielo consiste en poder vivir la vida de Dios, que en consecuencia será una vida perfecta, plena y totalmente realizada.

El cielo como victoria. Es otra figura que aparece con frecuencia en la Sagrada Escritura. Hoy quizás hablaríamos de realización. Pablo dice: «Corred de modo que alcancéis el premio. Los que compiten se abstienen de muchas cosas. Ellos lo hacen por una gloria pasajera, pero nosotros por algo imperecedero» (1 Cor 9,25). El que vencía en los juegos olímpicos era coronado y festejado en su tierra natal, como sucede hoy con los héroes del deporte. Eso para los antiguos era el símbolo del cielo, en cuanto victoria y máxima realización del hombre después de duros combates.

La vida es como una competición lúdica. Cada uno

da de sí lo que puede. El que luche seriamente vencerá. Santiago nos consuela: «Feliz del que aguanta la prueba, porque, una vez probado, recibirá la corona de la vida que Dios ha prometido a los que lo aman» (1,12).

San Juan en su Apocalipsis desarrolla el tema de la victoria: «el vencedor no sufrirá la segunda muerte» (2,11). Le será entregado el poder y recibirá en galardón el lucero de la mañana (2,26). El lucero de la mañana puede aludir a Jesucristo mismo (22,16) o bien ser una metáfora que indique que el vencedor recibirá poder y gloria en el nuevo día del mundo de Dios y de Jesucristo. Más adelante se dice: «El que venciere será vestido de blancas vestiduras y jamás borraré su nombre del libro de la vida, y yo confesaré su nombre ante mi Padre y ante sus ángeles» (Apoc 3,5). La vestidura blanca significa el cuerpo resucitado. Cristo en persona introducirá al vencedor en su comunión con el Padre. Esa intimidad queda expresada de manera todavía más profunda cuando San Juan dice: «Al vencedor lo haré sentarse sobre mi trono y yo y mi Padre nos sentaremos en su trono» (Apoc. 3,21). Mayor intimidad e intercambio de amor no se puede imaginar. El poder divino se hace debilidad en la creatura para elevarla por la fuerza del amor.

«Al que venciere le daré del maná escondido y le entregaré una piedra blanca. En ella está escrito el nombre nuevo que ninguno conoce sino aquél que lo recibe» (Apoc 2,17). La imagen de la piedra blanca con el nombre grabado en ella está sacada del mundo del deporte griego. El vencedor en los juegos recibía su nombre escrito sobre una tablilla blanca. En el cielo cada uno recibe el nombre que corresponde a su misterio. Su última radicalidad sólo la puede penetrar Dios; ni el amigo, ni el esposo o la esposa, ni quizá nosotros mismos podemos. En el cielo, Dios en persona revelará el hombre al hombre mismo;

nos llamará con el nombre que nos hace vibrar hasta los últimos escondrijos de nuestro ser. Será el nombre de su amor hacia nosotros. Oiremos la Palabra que Dios eternamente pronunció cuando nos llamó, eternamente, a la existencia.

El cielo como reconciliación total. El cielo significa la realización de las utopías humanas. En primer lugar la reconciliación del hombre consigo mismo, la reconciliación del consciente con el inconsciente, de la arqueología del saber que transportamos en nuestro interior con las estructuras generadoras del consciente, reconciliación de las sombras con las luces de nuestra personalidad, en una síntesis superior indefectible. A continuación se dará también la reconciliación del hombre con el cosmos y del cosmos consigo mismo.

El Antiguo Testamento habla en un lenguaje utópico cuando dice: «El lobo será huésped del cordero, la pantera se echará al pie del cabrito, el toro y el león pastarán juntos y un niño los conducirá. La vaca y el oso confraternizarán, sus crías reposarán juntas y el león comerá paja como el buey. El niño de pecho jugará junto a la hura de la víbora y el pequeño meterá la mano en la cueva del escorpión» (Is 11,6-9). El Apocalipsis (21) promete un cielo nuevo y una tierra nueva donde ya no habrá muerte, ni luto, ni clamor, ni dolor, porque todo eso ya ha acabado (21,4). En la ciudad de Dios no habrá necesidad de sol ni de luna porque la gloria de Dios la iluminará (21,23).

Detrás de semejantes utopías está la fuerza del principio-esperanza. En el cielo esa utopía se transformará en topía, preanunciada ya en la predicación de Jesús acerca del Reino de los cielos y manifestada como posible por su resurrección. La afirmación de que «Jesús vino a mostrarnos el cielo» resume en una fórmula, quizá ya gastada y sin gran vigor vital, el verdadero sentido de Cristo. El vino no sólo para

indicarnos cómo ha de ser la existencia humana sino también para decirnos cuál es la meta de la vida (el cielo) y cómo debemos y podemos alcanzarla. En el cielo se dará la reconciliación de todo; esto quiere decir que todas las cosas serán transparentes unas respecto a las otras; ya no serán obstáculos a la revelación de Dios; serán como auténticos espejos que reflejarán desde ángulos diversos el mismo rostro afable y amoroso de Dios. Todo será como una admirable sinfonía en la que la diversidad de tonos y de notas se articulará en una música divina e indeciblemente armoniosa.

5. *El cielo en cuanto Dios: todo en todas las cosas*

Esta osada expresión proviene de San Pablo (1 Cor 15,28). Con ella no se afirma un panteísmo que destruya las individualidades hasta el punto de afirmar que «todo es lo mismo, la piedra, el animal, yo, etcétera..., todo es Dios». En la expresión «Dios será todo en todas las cosas» la fe pretende dar expresión a la verdad de que en el cielo veremos cómo Dios es el principio, el corazón y el fin de cada cosa. Las cosas seguirán siendo cosas, los hombres seguirán siendo hombres, pero intuiremos que el sentido profundo de todos los seres es Dios mismo. El constituye la luz con la que veremos todo, la fuente de la que todo mana y el amor que todo lo sustenta y atrae.

Cuando alguien nos ama, amamos todo cuanto pueda amar la persona amada. La ciudad, las piedras, los paisajes, los colores, las montañas, el mar, las calles, se relacionan con el ser amado. ¿Qué hace el amor? Da color a todas las cosas y restituye la juventud a la naturaleza. Las calles siguen siendo calles, el mar sigue siendo mar, la ciudad sigue siendo ciudad, y sin embargo, son diferentes, porque vemos la ciu-

dad, el mar, las calles, penetradas por el amor. Pues bien, en el cielo nuestro amor es Dios, y vemos, oímos y sentimos que todo habla y recuerda a Dios; percibimos cómo cada ser, del más pequeño al más grande, vibra debido a la realidad amorosa de Dios. Percibimos entonces que Dios es todo en todas las cosas.

6. *La grandeza y la esencia del mundo es ser puente*

Si Dios lo es todo en todas las cosas, entonces cada ser posee su sentido en cuanto que revela a Dios y apunta hacia él. Todo es puente hacia él. Su grandeza y esencia es ser puente, ser precursor de la meta que es Dios.

Cuando amamos a una persona, amamos algo más que una persona; amamos el secreto que ella oculta y revela. Por eso todo verdadero amor trasciende a la persona amada. La persona es el puente hacia el secreto que encarna pero que simultáneamente la sobrepasa. El amor sólo es feliz cuando hace que dos que se aman caminen juntos en la misma dirección indicada por el amor: Entonces caminan hacia Dios como el inefable secreto latente en cada cosa que nos rodea. El cielo consiste en que amemos a Dios en cada cosa. «Amad a los animales, amad a las plantas, amadlo todo. Si amáis cada cosa, comprenderéis el misterio de Dios en las cosas», enseñaba Dostoyewski en los «Hermanos Karamazov». Entonces empezaremos a comprender cómo Dios es todo en todas las cosas.

7. *En el cielo veremos a Dios tal como es*

La situación-de-cielo no está constituida únicamente por la potenciación de todo lo que aquí en la

tierra puede vislumbrar y soñar el hombre; significa también la entrada en un nuevo mundo, en el que Dios constituye la gran novedad. Al justo y santo le es concedido gozar en el cielo del proceso divino, de cómo el Padre eternamente genera al hijo y juntos expiran el Espíritu Santo. Quizás eso constituya la felicidad suma: poder ver y contemplar y participar con todas las fibras del ser de la «autogeneración» del mismo Dios.

Todavía más. En Dios podremos ver cómo son creados y mantenidos en la existencia todos los seres; nos será concedido participar de aquello que nos escapa totalmente y que constituye el misterio de todas las ciencias: la irrupción de todas las cosas de la nada por el acto creador de Dios. No sólo veremos los seres existentes sino también todos los seres posibles que hayan existido, los que existen tal vez en otros mundos y existirán en otros planes divinos. Un Concilio regional de París en 1528 declaraba: «A los bienaventurados se les manifiesta por igual el espejo divino en el que resplandece todo cuanto les interese» (Mansi 32,1174).

8. *¿En el cielo seremos todos Cristo?*

La Encarnación de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad llevó a cabo una posibilidad inscrita en la naturaleza humana. Si Dios se encarnó es porque el hombre «podía» ser asumido por Dios. Jesús es un hombre como nosotros; es nuestro hermano. Eso significa que tanto en él como en nosotros existe la posibilidad de llegar a ser asumidos por Dios. Nuestra naturaleza espiritual es en consecuencia una estructura capaz de infinito. En la tierra sólo Jesús de Nazaret pudo realizar esa posibilidad, pues él fue el Hombre asumido por Dios. Si con anterioridad hemos dicho

que en el cielo se realizarán plenamente todas nuestras posibilidades, deberemos consecuentemente concluir que también se realizará la de poder ser asumidos por Dios y formar con él una unidad inmutable e individual.

Ya en la tierra estamos en Cristo y formamos con él un único cuerpo. Fuimos creados a imagen y semejanza de Dios y de Cristo. Somos hijos de Dios. En el cielo se revelará en toda su profundidad lo que esto significaba. A semejanza de Cristo seremos sus hijos muy amados. Dios lo será todo en nosotros, de manera que nos será más íntimo que lo que somos nosotros para con nosotros mismos. Respetando las diferencias de Creador y creaturas, formaremos una unidad última de amor a semejanza de la que se da entre Jesús de Nazaret y la Segunda Persona de la Santísima Trinidad.

~~Esto constituye la vocación definitiva del hombre~~ y su misterio más profundo. Quedará hasta tal punto inserto en el misterio del mismo Dios que nuestra historia será una articulación de la propia historia de Dios. El significado de estas palabras casi se nos escapa.

Pronunciamos un misterio ante el cual debemos callar para poder, en el mayor respeto, venerarlo. Únicamente balbucimos lo Inefable de Dios y de nuestra vocación para recogernos de nuevo en el hogar del Silencio.

9. *Si el cielo es un descanso...*

¿Habrá un crecimiento y una trans-historia en el cielo? La vida junto a Dios ha sido comúnmente presentada como un descanso y como visión beatífica, representaciones que sugieren la idea de la monotonía y el aburrimiento. El pueblo, como reacción,

ha acuñado un dicho gracioso pero teológicamente muy profundo: «Si el cielo es un descanso, prefiero vivir cansado». Con él indicaba que en el cielo debe haber una actividad auténticamente creativa y plenificante. En verdad la historia continúa en el cielo, pero no con la ambigüedad del tiempo terreno en el que el bien y el mal andan siempre juntos. Será la historia del hombre con Dios, la historia de amor y la indefinida divinización de la creatura. Por eso se dará un crecimiento en el cielo, indefinidamente...

Dios no aumentará, pero sí la participación de la creatura en Dios. Dios es un misterio infinito y no un enigma que se disuelve una vez conocido. El hombre penetra cada vez más en el misterio de Dios; se le va revelando en infinitas facetas, maravillando al hombre con su novedad y sorpresa; y eso, por toda la eternidad. El hombre, por ser finito y creado, no puede, en un solo acto, abarcar las dimensiones infinitas del Misterio de Dios o del Dios del Misterio. Sólo lo alcanza en actos sucesivos. Esto es así no en razón de nuestra situación terrena de peregrinos, sino a causa de nuestro estatuto creatural. Jamás seremos como Dios pero podremos parecernos cada vez más a él a medida que penetremos en su Misterio y se nos vaya revelando la profundidad sin límites de su Amor.

En el cielo se producirá la complejidad de todas las paradojas: será un dinamismo en el descanso, tranquilidad en la actividad, paz en el movimiento de la novedad, crecimiento sin perder nada del pasado. «Allí descansaremos y veremos. Veremos y amaremos. Amaremos y alabaremos. Esta es la esencia del fin sin fin. Pues ¿qué fin puede ser más nuestro que el llegar al reino que no tendrá fin?» (S. Agustín, «De civ. Dei», 30,5).

10. *El cielo comienza en la tierra*

El cielo no es el fruto de especulaciones difíciles para la inteligencia y para la fantasía. Es la potenciación de lo que ya experimentamos en la tierra. Cada vez que en la tierra hacemos la experiencia del bien, de la felicidad, de la amistad, de la paz y del amor, ya estamos viviendo, de forma precaria pero real, la realidad del cielo. En la vida se dan momentos de profunda tranquilidad y transparencia. Como por encanto las cosas grandes y pequeñas se destacan en sus debidas proporciones. Sentimos el mundo en una última reconciliación y con un sentido acogedor. Esos momentos pueden ser fugaces, pero pueden acontecer. Cuando acontecen, hemos experimentado dentro de la tierra el germen de lo que es el cielo. Cada vez que experimentamos algo profundamente humano hacemos simultáneamente la experiencia de lo ilimitado, de algo «más» que circunda todas las cosas: es el adviento y la parusia del cielo. Con razón cantaba el Padre Duval:

«¡Cuando te vi, Dios mío,
a través de las cosas,
el cielo no estaba lejos en absoluto!
¡Cuando te vi, Dios mío,
a través de las cosas,
era ya nuestra amistad lo que empezaba!»

El infierno, la absoluta frustración humana

1. *El cristianismo en cuanto religión del amor, del Dios que es hombre, del hombre nuevo y del futuro absoluto*

El cristianismo se presentó en el mundo como una religión del amor absoluto: del Dios que creó todo por amor, que quiso por compañeros de su amor al cosmos y al hombre, que quiere seres que se amen mutuamente como él nos ama, que profesa un dogma fundamental: el amor. El movimiento de Dios hacia el mundo es amor. El movimiento del mundo hacia Dios debe ser de amor. El movimiento de los hombres en el mundo entre sí ha de ser de amor. No pretende

otra cosa el cristianismo. Y promete que el que tiene amor tiene todo, porque «Dios es amor y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn 4,16).

Cuando Cristo apareció en Galilea comenzó diciendo que traía una buena noticia (el evangelio): el Reino de Dios. Esto viene a ser lo mismo que anunciar la superación de todas las alienaciones humanas, la realización de todas las esperanzas del corazón y la victoria sobre todos los enemigos del hombre como son la enfermedad, el sufrimiento, el odio, la muerte, en una palabra, el pecado. Trajo la novedad absoluta, como decía San Ireneo unos 180 años después de Cristo. No sólo predicó el Reino sino que lo realizó en su persona: fue el hombre revelado, el primer hombre de la historia, totalmente libre, totalmente abierto a todos, que consiguió amar a todos, amigos y enemigos, hasta el fin, aun a los que lo escarnecían en la cruz y hacían más duros sus dolores. El amor es más fuerte que la muerte. Una vez muerto la hierba no podía crecer sobre su sepultura, y resucitó. De este modo en su persona se realizó el Reino de Dios y la esperanza de todos los pueblos. Si él resucitó, nosotros iremos detrás de él. Los apóstoles captaron inmediatamente que sólo Dios podía ser tan humano. Ese Jesús de Nazaret era Dios mismo hecho hombre, caminando entre nosotros.

Con Jesús, por consiguiente, apareció el hombre nuevo, el hombre que ya ha superado este mundo en el que se dan los dolores y la muerte, el odio y la división. Con ese Jesús han comenzado ya el cielo nuevo y la tierra nueva (Apoc 21,5). Los primeros cristianos comprendieron el alcance extraordinario de la novedad aportada por Jesús y de hecho se definían como «hombres nuevos». San Pablo dice: «El que está en Cristo es una nueva creatura» (2 Cor 5,17). «Lo viejo ya pasó y ha surgido un nuevo mundo»

(2 Cor 5,17). Cristo acabó con todas las divisiones que los hombres habían creado entre sí y formó un «hombre nuevo» (Ef 2, 15); y pide que nos revista- mos de ese «nuevo hombre» (Ef 4,24).

Los paganos, en especial el gran filósofo Celso del siglo II, decían que los cristianos constituían un tercer género humano: el primero eran los griegos y romanos; el segundo los bárbaros. El tercero, superando a los demás por creer en un hombre nuevo, son los cristianos. Y Orígenes, quizás el mayor pensador cristiano de todos los tiempos, empleaba justamente este argumento contra Celso para indicar qué era el Cristianismo: la religión del hombre nuevo, liberto de las estructuras de este viejo mundo y también de las convenciones creadas por los hombres.

Con esta doctrina el cristianismo abrió a los hombres un futuro absoluto: nuestro futuro está abierto hacia una vida todavía más intensa y rica de la que vivimos aquí. Cristo garantizó el resultado feliz de la historia: al final no habrá la frustración y la nada, sino la plenitud, la máxima realización del hombre nuevo, con su cuerpo resucitado a semejanza del de Cristo. El mal será vencido y triunfará el amor, la fraternidad, la ciudad de Dios, la comunión de todos con todos y con Dios, y la vida que entonces será eterna.

2. *El cristianismo como religión que toma a: hombre absolutamente en serio*

Si el cristianismo es una religión del amor, es también una religión de la libertad. El amor sin libertad no existe. El amor no se ordena ni se compra; es una donación libre. El amor es decir sí y amén a otro tú; es dar con res-pon-sa-bilidad una res-puesta a una pro-puesta.

Dios nos hace una propuesta de amor, de que sea-

mos hombres nuevos, de que vivamos con El, de que podamos participar en un proyecto de eternidad con El. No nos obliga; nos invita. Y a su propuesta espera una respuesta. Nuestra respuesta puede ser positiva o negativa. Al amor se le puede pagar con amor, pero también se le puede pagar con indiferencia. Yo puedo decir: voy a hacer mi proyecto existencial totalmente solo. Me realizo con el otro y no necesito del Gran Otro (Dios). A Dios le puedo decir que no. Y Dios toma al hombre absolutamente en serio, como son serios el amor y la decisión libre. Dios respeta tanto al hombre que no intervino cuando su Hijo fue condenado a muerte. Prefirió dejar que Jesús muriera como un malhechor, aunque no había hecho más que el bien a todos, antes de interferir en la decisión libre de los judíos.

3. *El hombre posee una dignidad absoluta:
la de oponerse a Dios y decirle que no*

El hombre posee una dignidad absoluta: la de poder decirle no a Dios. Puede hacer una historia para sí, centrada en su yo y en su ombligo. Dios lo respeta aunque sabe que cuando el hombre es dejado y entregado a sí mismo es, con el lenguaje de Nietzsche, «el más inhumano de todos los animales». No es un animal pero puede convertirse en uno de ellos. ¿Quién podrá alzarse contra Dios, contra el creador de todo y de todo el cosmos? El hombre, esa caña pensante, como decía Pascal. El es libre y puede escoger, puede decidirse por Dios o por sí mismo.

4. *El hombre relativo puede crear algo absoluto*

Cuando el hombre da una respuesta negativa a la

proposición de amor divino, sigue viviendo. Crea un mundo para sí; crea realmente algo nuevo, como también Dios creó el cielo y la tierra. Sólo que con una diferencia. De Dios se podía decir: «Y vio que todo era bueno». Del hombre no se podrá decir eso porque, ¿podrá haber algo bueno donde no reina el amor, donde no cabe Dios, ese Dios que se reveló y se llamó con la palabra amor?

Existe una cosa que no fue creada por Dios porque no la quiso y que a pesar de ello existe porque la creó el hombre cuando comenzó a odiar, cuando explotó a su hermano, cuando mató, cuando torció su rostro ante el pobre, el oprimido, el hambriento, cuando se amó a sí mismo más que a su prójimo, cuando se puso como centro de la vida, cuando comenzó a construir su ciudad y se olvidó de Dios, cuando dio un sí a esta vida y un no a una vida más rica, más fraterna y eterna. Cuando el hombre hizo todo eso, surgió lo que llamamos infierno. El infierno no es creación de Dios sino del hombre. Porque existe el hombre malo, el hombre egoísta y el hombre cerrado en sí mismo, existe el infierno creado por el hombre mismo. Como muy bien decía Paul Claudel: «El infierno no proviene de Dios. Proviene de un obstáculo puesto a Dios por el pecador». El hombre, creatura pasajera y contingente, puede crearse para sí algo absoluto y definitivo.

5. *El infierno existe, pero no es el de los diablos con cuernos*

Si yo pudiese anunciaría esta novedad: el infierno es un invento de los curas para mantener al pueblo sometido a ellos; es un instrumento de terror excogitado por las religiones para garantizar sus privilegios y sus situaciones de poder. Si pudiese lo anunciaría y ciertamente significaría una liberación para toda la

Humanidad. Pero no puedo. Porque nadie puede negar el mal, la malicia, la mala voluntad, el crimen calculado y pretendido, y la libertad humana. Por existir todo eso, existe también el infierno, que no es, como decía el P. Congar, el de los diablos con cuernos creado por la fantasía religiosa, pintado y utilizado por predicadores fervorosos que estremecieron y atemorizaron a miles de personas, sino el creado por el condenado para sí mismo.

El infierno es el endurecimiento de una persona en el mal. Por consiguiente es un estado del hombre y no un lugar al que es echado el pecador, donde hay fuego y diablos con enormes garfios que se dedican a asar a los condenados sobre parrillas. Esas imágenes son de mal gusto y reflejan una religiosidad morbosa. El infierno es un estado del hombre que se identificó con su situación egoísta, que quedó petrificado en su decisión de sólo pensar en sí y en sus cosas y no en los demás y en Dios; es alguien que ha pronunciado un no tan decisivo que ya no quiere ni puede pronunciar un sí.

6. *Lo que dice la Sagrada Escritura sobre el infierno*

¿Qué dice la Sagrada Escritura sobre el infierno? El telón de fondo de todos los textos referentes al infierno consiste en la triste realidad del hombre que puede fracasar en su proyecto, que se puede perder y cerrar sobre sí mismo como en una cápsula. Cristo vino a predicar la liberación, a ofrecerle al capullo una oportunidad de convertirse en una espléndida mariposa. Cristo sabía la posibilidad que el hombre tiene de construirse un infierno. Por eso un elemento esencial de su predicación consistió en llamar a la conversión. Conversión quiere decir volver al buen camino, tornarse hacia el otro, revolucionar el modo

de pensar y de actuar según el sentido de Dios y de la proposición divina. Cuando el hombre se endurece en su mal y muere de ese modo, entra en un estado definitivo de absoluta frustración de su existencia. Como lo expresó tan bien Paul Claudel: «Todo hombre que no muere en Cristo, muere en su propia imagen. Ya no puede alterar la señal de sí que se fue formando a través de todos los instantes de su vida en la substancia eterna. Mientras no se acaba la palabra, su mano puede volver atrás y tacharla con una cruz. Pero cuando se acaba la palabra, se vuelve indestructible al igual que la materia que la recibió. *Quod scripsi, scripsi*».

Es la infelicidad máxima que el hombre puede adjudicarse. A un estado semejante la Biblia lo denomina con varias formulaciones:

El infierno como fuego inextinguible (Mc 9,43; Mt 18,8; 25,41; Lc 3,17), fuego ardiente (Hbr 10,27), horno de fuego (Mt 13,42.50), lago de fuego ardiente como azufre (Apoc 19,20). En el juicio final Cristo dirá a los malvados: «Apartaos de mí malditos al fuego eterno» (Mt 25,41). Por mucho que disputen los teólogos el fuego en este caso es una figura, un símbolo, como es figurativa la frase de Cristo de que debemos arrancar el ojo y cortar la mano si ellos nos inducen a pecar (Mt 5,29-30). En cuanto símbolo puede también ser ambivalente: la misma Escritura habla del fuego que purifica y del fuego del amor. En este caso el fuego, para el hombre antiguo, es el símbolo de lo más doloroso y destructor: quiere expresar la situación desoladora del hombre definitivamente alejado de su proyecto fundamental y de la felicidad que es Dios. Esta situación es tan desoladora y angustiante que se la compara al dolor y a los tormentos que el fuego provoca en los sentidos. Pero el fuego del infierno del que hablan las Escrituras no es un fuego físico ya que no podría actuar sobre el espíritu. Es únicamente una figura, quizás una de las más expresivas, para

darnos una idea de la absoluta frustración del hombre alejado de Dios. En los Mulamuli, escritura budista, se dice acertadamente: «Cuando el hombre hace el mal, enciende el fuego del infierno y arde en su propio fuego».

El infierno como llanto y crujir de dientes (Mt 8,12; Lc 13,28, etc.). El hombre llora cuando se ve acometido por un dolor violento. Cruje los dientes cuando siente la rabia de rebelarse contra una cosa que no puede modificar ni cambiar. Llorar y crujir los dientes son aquí metáforas de una situación humana de revuelta impotente y sin sentido que no conoce salida ni solución feliz.

El infierno como tinieblas exteriores (Mt 8,12; 22,13, etc.). El hombre busca la luz y se siente llamado a contemplar el mundo y las maravillas de la creación. Quiere estar dentro, en la casa paterna, cobijado y protegido contra los peligros de la noche tenebrosa. En el infierno, en la situación que él mismo ha escogido, no encuentra lo que busca con el anhelo más hondo de su corazón. Vive en las tinieblas exteriores, en el exilio y fuera de la casa paterna.

El infierno como cárcel (1 Pe 3,19). El hombre ha sido llamado a la libertad y a la transformación del mundo que lo rodea. Ahora se siente como atado y preso. Es prisionero del pequeño mundo que se creó y en él está solo; no puede moverse ni hacer nada.

El infierno como gusano que no muere (Mc 9,48). Esto puede significar dos cosas: la situación del condenado es como la de un cadáver devorado por un gusano insaciable. También puede significar el gusano de la mala conciencia que lo corroe y no le permite la más mínima paz interior.

El infierno como muerte, segunda muerte y condenación. San Juan concibe el cielo como vida eterna. El infierno es la muerte (Jn 8,51) o también la segunda muerte (Apoc 2,11; 20,6). Si Dios es la vida,

entonces la ausencia de Dios es la muerte. San Mateo habla de condenación eterna (Mt 7,13), es decir, que el hombre malo, al morir, entra en un estado definitivo del que nunca se liberará. Pablo dirá que un tal no heredará el Reino del cielo, es decir, que no verá realizados sus deseos del corazón y quedará para siempre como un ser hambriento que jamás dará con el pan y el agua que lo sacien (1 Cor 6,9s y Gal 5,19-21).

Valor de estas imágenes. Todas estas figuras han sido extraídas de experiencias humanas: del dolor, de la desesperación, de la frustración. El infierno recorta al hombre en su cualidad de hombre: llamado a la libertad, vive en una cárcel: llamado a la luz, vive en tinieblas, llamado a vivir en la casa paterna con Dios, tiene que vivir fuera, en las tinieblas exteriores; llamado a la plenitud vive sin realizarse y eternamente de camino con la certeza y la desesperación de no poder jamás llegar a la meta de sus deseos. El valor de las imágenes reside en el hecho de ser imágenes, de mostrarnos la situación del condenado en cuanto irreversible y sin esperanza.

7. *El infierno como existencia absurda*

De todo lo que hemos visto en la Escritura una cosa ha quedado clara: el infierno es una existencia absurda que se ha petrificado en el absurdo. Todo hombre es un nudo de potencialidades, de capacidades, de planes y deseos. Sueña con realizaciones y con la actualización de sus tendencias. Comienza un trabajo lleno de ilusión. Se esfuerza uno y otro día. Terrible tiene que ser el día en que perciba que todo ha sido en vano y que nunca conseguirá alcanzar su objetivo. Le hará sufrir, será como si le hubiese sido amputado algo de su vida y de su mismo cuerpo.

Nadie puede vivir sin sentido. El hombre podrá

volver a empezar o cambiar de objetivos, por otros más al alcance de su mano. Pero infierno significa ya no tener futuro, no ver ya ninguna salida, no poder realizar nada de lo que se quiere o desea.

La imagen del hombre amputado de sus órganos quizás nos pueda dar una idea. Alguien que carece de ojos, de oído, de tacto, de olfato, no podrá recibir nada ni comunicar nada. Vivirá en una soledad completa. Y la soledad es el infierno. Hemos sido hechos para amar. Amar es dar y recibir. Hemos sido hechos para estar juntos, para comulgar los unos de los otros y gozarnos de las alegrías de Dios y de la creación. Y de eso nos separamos nosotros mismos.

La frustración mayor, sin embargo, consiste en la ausencia de Dios. Todo nuestro ser vibra por Dios en cuanto que es nuestro centro y el Tú radical que llena nuestro yo. Mientras que en ese hombre impera un vacío absoluto, se siente perdido en sí mismo y en las cosas. Aunque sienta que todo dice una referencia radical con el Misterio, no la puede gozar. Su dolor será mayor por el hecho de saber que, al existir y no quedar reducido a la nada, da gloria a Dios y da testimonio del amor que «todo lo penetra e ilumina» (Dante). Querría que Dios se aniquilase pero se da cuenta que sólo gracias a Dios puede tener semejantes deseos siempre frustrados.

Su existencia es absolutamente absurda. Y es absurda porque dentro transporta un sentido más radical: la gloria que el mismo infierno da a Dios, contra su misma voluntad. Es como si alguien fuese dentro de un tren a gran velocidad y caminase en sentido contrario al del tren, con la ilusión de ir en contra del sentido del trayecto. Por más que corra en dirección contraria, al estar dentro del tren, no dejará por ello de ser llevado y transportado hacia adelante en el sentido del trayecto que es Dios.

8. *¿Es posible que el hombre se cree un infierno y diga no a la felicidad?*

Alguien podría objetar: nadie se decide por el infierno que él mismo haya creado. Nadie puede querer con voluntad firme la infelicidad y la soledad absoluta. El hombre siempre busca la felicidad. A veces se engaña. Si comprendiese qué significa Dios, nunca lo negaría. A esto nos da una respuesta el Evangelio de S. Mateo (Mt 25). No es necesario caer en la cuenta de la identidad de Dios para negarlo o amarlo. Dios nunca se muestra cara a cara. Nos sale al encuentro en las cosas de este mundo. En el juicio final los condenados le dirán a Dios espantados: «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y no te dimos de comer? ¿Cuándo te vimos desnudo y no te vestimos?». Los malos protestan porque afirman que nunca se han encontrado con Dios ni tomado partido por El. Y la respuesta del juez será: «En verdad os digo que cuando dejasteis de hacer eso a uno de estos pequeños, a mí me lo hicisteis. E irán al suplicio eterno» (Mt 25,45s).

Dios apareció de incógnito en la persona del necesitado y no fue reconocido. Por eso el hombre acostumbrado a quererle mal al otro, a explotarlo, a no tener compasión de él, a no acordarse de los demás, sino a pensar únicamente en sí y dar margen y extraversión a todas sus pasiones, llegará a crear como un mecanismo de comportamiento y de decisión que únicamente pretende instalarse y permanecer estructurado según lo que siempre se hace. Al morir, ese comportamiento quedará fijado, y entonces aparecerá el infierno. El infierno ha sido una creación suya: la muerte no ha hecho sino sellar lo que la vida ha ido moldeando. Entonces ya no habrá más posibilidad de vuelta ni de conversión.

«Si el hombre no comprende el infierno es porque todavía no ha comprendido su corazón». El hombre

lo puede todo, Puede ser un Judas y puede parecerse a Jesús de Nazaret. Puede ser un Auschwitz, un Dachau, un Mostar. Puede ser un santo y puede ser un demonio. Hablar de cielo y hablar de infierno es hablar de lo que el hombre puede ser capaz. El que niega el infierno no niega a Dios y su justicia; niega al hombre y no lo toma en serio. La libertad humana no es cosa de broma; es un riesgo y un misterio que implica la absoluta frustración en el odio o la radical realización en el amor. Con la libertad todo es posible, el cielo y el infierno.

Mientras el hombre se encuentre de camino el tiempo será siempre tiempo de conversión. Convertirse es hacer como hace el girasol: volverse siempre hacia la luz, hacia el sol, y acompañar al sol en su camino. El sol es Dios que, en este mundo, se manifiesta humilde y de incógnito en la persona de cada hombre con el que nos encontramos. Si estamos siempre dispuestos a aceptar a los demás, si estamos siempre a la expectativa de abrirnos a un tú, sea quien sea, entonces nos encaminamos hacia la salvación y la muerte no nos causará ningún mal; y el infierno será sólo una posibilidad, pero alejada de nuestra vida; pero una posibilidad real.

9. *¿Podemos ir al infierno sólo por un pecado mortal?*

Esta pregunta está mal planteada. El infierno es una decisión de toda una vida y de la totalidad de nuestros actos. Nadie es condenado al infierno sin más. Sólo permanece en el infierno quien lo creó para sí, el que se decidió por él. La epístola a los hebreos dice que «si pecamos voluntariamente... estamos destinados al ardor del fuego» (10,26-27). Como ya notaron con acierto algunos Santos Padres (Agustín, Teofilacto), no se dice «después de haber pecado» sino «si peca-

mos», es decir, si persistimos en nuestro pecado rechazando la conversión. Se trata por lo tanto de una disposición del alma, no de un hecho aislado.

Nuestra situación de peregrinos entre tentaciones, dificultades psicológicas, errores en la educación y debilidades de todo tipo, no nos permite durante nuestra vida realizar un acto que marque de una vez por todas nuestro destino futuro. Nuestra vida es una sucesión de actos continuos, la mayoría de ellos ambiguos, porque el hombre es simultáneamente bueno y malo, justo y pecador. Lo que marca nuestro destino futuro es nuestra vida en cuanto totalidad, no éste o aquel acto.

Los actos revelan nuestro proyecto fundamental. Si repetimos siempre los mismos actos y nunca intentamos corregirlos sino que permitimos que tengan lugar sin ninguna preocupación, podrán señalar poco a poco nuestra dirección fundamental. Sin embargo, si tenemos nuestro proyecto fundamental orientado hacia Dios, controlamos la situación de tiempo en tiempo e intentamos vencernos siempre que percibimos que nos estamos desviando, entonces los actos individuales cobran menos importancia. Podrán ser pecados graves, pero no mortales (que llevan a la segunda muerte). Por un pecado «mortal» que no sea el resultado de toda una vida y de toda una orientación nadie será expulsado a las tinieblas exteriores. La decisión fundamental y definitiva del hombre se realiza al morir, como vimos anteriormente. En ese momento el hombre percibe una vez más toda su vida, comprende a Dios y lo que El significa, se confronta una vez más con Cristo y su función cósmica, y entonces, absolutamente libre de obstáculos externos, podrá decir un sí definitivo a Dios o un no final.

Aquellos hombres que buscaron con sinceridad la verdad y la justicia, aunque hayan sido pecadores y hayan estado lejos de Dios por las circunstancias tal

vez de educación, malos ejemplos, complejos síquicos, podrán ahora verlo y decirle un sí definitivo. Porque estaban sirviendo a Dios cuando hacían el bien y respetaban a los demás. El proyecto de su vida se verá ahora realizado y vivirán en Dios.

10. *Conclusión: el realismo cristiano.*

El cristiano es un ser extremadamente realista. Conoce la existencia humana en su dialéctica tensada entre el bien y el mal, el pecado y la gracia, la esperanza y el desespero, el amor y el odio, la comunicación y la soledad. Vive en esas dos dimensiones. Sabe que, mientras esté de camino, puede inclinarse más al uno o al otro lado. En cuanto cristiano, se ha decidido por el amor, por la comunión, por la esperanza, por la gracia. Cristo nos enseñó cómo debemos vivir en esa dimensión. Si nos mantenemos en ella seremos felices ya aquí y para siempre. Con esto no se quiere disminuir la dramaticidad de la existencia humana; y sin embargo tenemos esperanza: «Confiad, yo he vencido al mundo» (Jn 16,33). El nos dijo, antes de dejarnos, esa palabra. Después de Cristo ya no puede haber drama sino únicamente, como en la Edad Media, autos sacramentales. Y esto es así porque con Cristo irrumpió la esperanza, la certeza de la victoria y la convicción segura de que el amor es más fuerte que la muerte.

Si nos mantenemos abiertos a todos, a los demás y a Dios, y si intentamos poner el centro de nosotros mismos fuera de nosotros, entonces estamos seguros: la muerte no nos hará mal alguno y no existirá segunda muerte. En este mundo comenzaremos ya a vivir el cielo, tal vez entre peligros, pero seguros de que estamos ya en el camino cierto y en la casa paterna.

El anticristo está en la historia

Para comprender en su significado profundo el tema del Anticristo no basta el recurso a los textos bíblicos que hablan de él, ni la referencia a la macabra historia del uso del término Anticristo con el que los cristianos polemizaban entre sí, Papas contra emperadores, místicos perturbados contra jerarcas de malas costumbres, Lutero contra Roma, el Occidente cristiano contra el Oriente musulmán, etc.

1. «Historia bifronte»: Cristo y Anticristo

El tema del Anticristo queda desmitologizado

cuando se piensa en el contexto general de la historia de la salvación que cubre toda la historia. Toda la realidad, cósmica y humana, está estigmatizada por una profunda ambigüedad: es la historia del bien y del mal, de la mentira y de la verdad, de la alienación y de la realización. Esa ambigüedad es tan profunda que penetra la estructura más íntima de cada ser.

Puede ser representada por la cabeza de Jano de la mitología romana, una cabeza con dos rostros: uno sonriente que expresa la virtud, la gracia, la jovialidad, y otro cínico que retrata el vicio, el egoísmo y el orgullo. Esa misma paradoja constituye la narración de la cizaña y del trigo tal como la enseñaba Jesús (Mt 13,24-43). Y así seguirá sucediendo hasta la consumación de los tiempos. «Historia anceps, historia bifrons», historia con dos frentes, observaba San Agustín: una, «civitas Dei» y otra, la «civitas terrena» o la «civitas diaboli». «Perplexae quippe sunt istae duae civitates invicemque permixtae», como decía en una genial formulación («De civ. Dei», 1,35; 11,1; 19,26); estas ciudades son diferentes pero están entremezcladas. El misterio de la iniquidad (2 Tes 2,7) crece al lado del misterio de la piedad (1 Tim 3,16). El proceso histórico está constituido por el embate de estas dos dimensiones de una misma realidad. Es el enfrentamiento entre Cristo y el Anticristo.

Para comprender esto con exactitud no debemos personalizar ni hipostasiar al Cristo y al Anticristo. Cristo es una dimensión, un título, un nombre, para señalar una realidad histórica. Significa la historia del amor en el mundo, desde los tiempos primordiales hasta su culminación escatológica y definitiva en Jesús de Nazaret.

La dimensión-Cristo se realiza siempre que se vive el amor-donación, siempre que se instaura la justicia, triunfa la verdad y se establece la comunión con Dios en cualquier ámbito del tiempo y del espacio.

Jesús de Nazaret fue aquella persona histórica que vivió con tal radicalidad la dimensión-Cristo que llegó a identificarse con ella hasta convertirse en su nombre propio. Por eso profesamos que Jesús de Nazaret es el Cristo.

Esta concepción del Cristo nos hará comprender qué significa el Anticristo. No se trata en primer lugar de una persona, sino de una atmósfera opuesta a la atmósfera-Cristo. Es la historia del odio en el mundo. Siempre que se instaura la voluntad de poder, siempre que se organiza la división e impera el egoísmo, se hace concreta la dimensión-Anticristo en la amplia escena del ayer y del hoy, del aquí y el allá. Esa dimensión-Anticristo puede encarnarse en personas malvadas, en estructuras injustas y en sistemas inhumanos. Mientras vamos peregrinando envueltos en la ambigüedad del «simul iustus et peccator» todos somos, en proporción mayor o menor, Cristo y Anticristo.

2. *El misterio de iniquidad: el Anticristo*

El Anticristo es la articulación del mal en la historia. La Biblia lo llama simplemente el misterio de la iniquidad (2 Tes 2,7). El pecado penetra todas las dimensiones de la realidad. El pecado no consiste tanto en el gozo del placer ilícito, ni está sólo en la transgresión de leyes o mandamientos, sino que su raíz consiste en la voluntad de poder del hombre que se quiere autoafirmar e intenta imponerse a sí mismo. El estatuto ontológico y creacional del hombre está constituido por su permanente referencia a Dios. Por eso no puede imponerse y hacer de sí mismo el punto de referencia de sus relaciones. Es un enviado del misterio de Dios; vive con la vigencia del vigor de Dios que le concede poder saber, poder domesticar, poder hablar, poder articular la realidad. Pero escapa

a su poder la fuerza en virtud de la cual todo lo puede. Hasta el mal que hace lo hace con la energía recibida del misterio de Dios.

La dimensión-Anticristo es la resultante de la voluntad del hombre de competir con Dios diciendo: yo me decido, vivo y construyo por mis propias fuerzas. Desde el momento en que la realidad dependa del hombre y él se haga centro de todo, surgirá la hybris y el orgullo. La voluntad de poder genera la búsqueda de la certeza; la búsqueda de la certeza crea la tendencia a asegurarse; esa tendencia a asegurarse origina la represión; la represión causa la injusticia y la injusticia fructifica en todas las formas de divisiones y violencias, de rebeldías y de inhumanidades. Ese autoasegurarse del hombre, con olvido de su imbricación en Dios aun en el acto de negarlo, se puede articular a nivel personal. Entonces surge el egoísmo, la envidia, el orgullo, el fanatismo de quien cree tener en sí los criterios para juzgar a los demás, el fariseísmo de quien se escandaliza por los desarreglos del mundo porque no percibe que esos desarreglos están en él mismo y constituyen una dimensión de su propia realidad, remachada por él y no aceptada en forma integradora. Este autoasegurarse se puede hacer concreto a nivel de sociedad. Irrumpen entonces virulentas las ideologías totalitarias. Se proclama la raza como absoluto. El lucro es considerado como determinante. Se celebra la técnica como salvadora. El proletariado es saludado como Mesías. La libido se entroniza como explicación absoluta del dinamismo síquico. El poder del más fuerte se constituye en criterio de las relaciones entre los pueblos. El ansia de seguridad se impone como precio del desarrollo. Estas ideologías tienen sus sacerdotes y sus profetas; se encarnan en personas históricas que las asumen y proclaman; consiguen generar toda una estructuración social y fundar una historia propia.

Esa misma tendencia a la seguridad se hace cuerpo también en la religión. Aparece entonces, no la búsqueda de la verdad que es Dios, sino la certeza que idolatra un sistema de proposiciones dogmáticas y canónicas, olvidando que el misterio no se deja agarrar, que se subtrae a todas las fórmulas y se vela en cada revelación. Por eso no puede ser manipulado en función de intereses religiosos o eclesiásticos. Si la religión puede hacer el bien todavía mejor y es el lugar en él que el misterio se patentiza más diáfananamente, cuando es manipulada y degradada a instrumento de poder, hace peor el mal, más tiránico el fanatismo y más venenoso el odio.

Todo esto constituye la atmósfera del Anticristo en la historia. Se opone radicalmente a la dimensión-Cristo. Ambos crecen justos; coexisten en cada hombre y en cada situación social y humana. La misma Iglesia, según el lenguaje del donatista Ticonio, contemporáneo de San Agustín, lenguaje que luego recogerían otros Padres de la Iglesia, es un «*corpus bipertitum*» (cuerpo bipartito), un «*corpus mixtum*». Posee dos lados como todo cuerpo, uno derecho y otro izquierdo. Es Cristo y Anticristo, Jerusalén pura y Babilonia adúltera, «*casta meretrix*», como decía Agustín con fuerte expresión, o negra y hermosa, con las palabras del Cantar de los Cantares (1,5) aplicadas a la Iglesia. Es Cristo porque en ella mora la gracia, cunde la salvación y está presente el Resucitado. Pero aparece también como Anticristo en cuanto que en ella viven pecadores, se estancan estructuras de poder en vez de servicio y domina la lectura dogmática del derecho canónico y la lectura canónica de los dogmas. Eso significa que en ella también crece el Anticristo hasta el momento de la gran «*discessio*» (escisión y separación) cuando ocurra la definitiva «*revelatio*» y parusía de Cristo. La misma función del Papado no escapa a esta profunda paradoja, ya presente en la figura de

Pedro. El es la piedra de Dios sobre la que se construye la Iglesia (Mt 18,18) y al mismo tiempo escándalo, «Satanás» (Mc 8,33) que se opone a los designios de Dios. Este aspecto nos ha sido recordado modernamente con sin igual claridad por el gran teólogo católico Josef Ratzinger («Das neue Volk Gottes», Düsseldorf 1970).

La fe realista y fuerte sabe mantener esa tensión entre Cristo y Anticristo. Tal es la condición del «homo viator» hasta el término de su camino. Esa ambigüedad inevitable lo hace humilde, capaz de esperar todo de la gracia de Dios y de mantener bajo una crítica permanente las fuerzas que se manifiestan en la historia en su actual situación decadente. Urge identificar concretamente la cizaña y el Anticristo sembrados en la mies del trigo bueno y de Cristo.

3. *El Anticristo en el Nuevo Testamento:*

«vino de los nuestros pero no era de los nuestros»

Si el Anticristo constituye una atmósfera de orgullo y autoaseguramiento del hombre contra Dios que se ha instalado en la historia, tendrá que recrudescer su intensidad a medida que se avecine el fin del mundo. Era lo que pensaba la comunidad primitiva. Hará eclosión una gran apostasía de la fe y la caridad se entibiará desastrosamente (Mt 24,12; Lc 18,8; 2 Tes 2,3) Esa atmósfera tendrá sus representantes que falsamente se presentarán como Cristos y profetas. Y harán prodigios grandiosos (Mc 13,22; Mt 24,24). Muchos serán seducidos. San Juan no presenta uno solo sino muchos Anticristos: «Hijitos, ésta es la última hora..., ya ahora existe gran número de Anticristos; éstos nos indican que ésta es la última hora..., pero no eran de los nuestros» (1 Jn 2,18-19). San Pablo ve el paroxismo del misterio de la iniquidad cuando el

«Hombre del Pecado, el Hijo de la Perdición y el Adversario» (2 Tes 2,3-4) conozcan su parusía (2 Tes 2,9). San Juan lo denominará sencillamente Anticristo (1 Jn 2,18.22; 4,3; 2 Jn 7). La característica propia que lo convierte justamente en Anticristo es el querer «alzarse por encima de todo lo que se llame Dios o sea objeto de culto, hasta sentarse en el Templo de Dios, presentándose como Dios...» (2 Tes 2,3ss). Por consiguiente, la voluntad de poder y de autoimposición, hasta la locura del autoendiosamiento, constituyen la esencia del Anticristo.

Esta perspectiva queda descrita por San Juan en el Apocalipsis de modo terrorífico. En el capítulo trece, empleando tradiciones místicas precristianas, alusiones a la historia contemporánea de los emperadores romanos y a la mística de los números del Antiguo Oriente, San Juan describe el alzarse de dos bestias, una del mar (Apoc 13,1-8) y otra de la tierra (13,11-18). La bestia surgida del mar (Imperio romano) representa el poder político bestial y tiránico que se proclama a sí mismo Dios. No se trata del estado en sí, en cuanto poder al servicio del orden de este mundo, sino de la forma abusiva y absoluta del poder político que se autodiviniza, como ocurría en el Imperio romano. Los emperadores se titulaban a sí mismos «divus, dominus ac deus», se dejaban llamar «potens terrarum dominus», eran saludados como «terrarum gloria» y «salus». El poder exige adoración y total sujeción. Por eso ama la sangre y se deleita en la guerra. Acumula triunfos; se presenta como salvador; lo adoran los habitantes de la tierra (Apoc 13,8).

La segunda bestia, surgida de la tierra, está al servicio del poder político: es su empresario, jefe de propaganda y teólogo del Anticristo. Su característica es el poder mágico-cúltico-religioso. Se reviste del lenguaje religioso, se pinta como el Cristo vuelto a la vida y hace milagros prodigiosos. Wladimir Soloviev,

que vivió sus últimos años «sub specie antichristi venturi» (1853-1900), lo llama en su célebre «Narración corta sobre el Anticristo», «doctor honoris causa» de teología («Übermensch und Antichrist», Friburgo 1958, 100-133). Con su grandilocuencia y brillantez consigue seducir a los hombres para que adoren el poder político (Apoc 13,14).

¿El Anticristo será una personalidad individual o una institución? Los textos del NT sugieren ambas soluciones. La atmósfera del mal y de la rebeldía contra Dios produce un espíritu de Anticristo que se articula en representaciones colectivas de las que el individuo difícilmente puede protegerse. La historia no es un proceso impersonal. Las fuerzas colectivas, las ideologías de poder, cobran cuerpo en personalidades individuales e históricas. Por eso el Anticristo puede ser ambas cosas: tanto una atmósfera como una persona que la encarna o en quien ella se encarna.

4. *El Anticristo está en la historia: ¡Vigilad!*

El Anticristo no se inscribe en un futuro lejano sino que constituye una realidad del presente. Está activo en la manipulación del poder político y religioso: su espíritu vive en las injusticias universales de orden estructural; se entremezcla en los proyectos humanos mejor intencionados en forma de egoísmo, voluntad de autopromoción e instinto de discriminación. El Anticristo es una realidad de cada hombre en la medida en que cada uno es simultáneamente pecador y agraciado por Dios, descentrado de Dios y centrado sobre sí mismo, teísta y ateo. Por eso nos es necesario vigilar y no dejarnos engañar por el mal bajo la máscara de bien. El tema del Anticristo nos viene a recordar que ni todo lo que brilla es oro, ni ~~todo lo que es religioso viene de Dios y de su gracia.~~

El choque entre Cristo y Anticristo no es sólo la lucha entre religión e irreligión. Del NT aprendemos que la religiosidad es una de las características del Anticristo: «vino de los nuestros pero no era de los nuestros» (1 Jn 2,19). La lucha entre Cristo y Anticristo se opera entre la humildad de quien se siente apoyado en el misterio de Dios y que por lo tanto no puede ser jamás orgulloso, ni autoafirmarse, ni instaurarse a sí mismo como medida para los demás, y la voluntad de poder que se rebela contra Dios en la medida en que el hombre se olvida de su fundamento divino, se cierra sobre sí mismo y establece un mundo fundado en criterios impuestos por esa voluntad suya de poder. Surge entonces una humanidad en la que Dios ha sido ahogado y la fe narcotizada. La consecuencia de esto se manifiesta en la falta de jovialidad y en la tragedia de la muerte de Dios en el corazón del hombre. Cuando se proclama a la tierra como realidad última, cuando el poder del hombre es considerado como el factor decisivo y determinante de todo, aparecen utopías que prometen el cielo y en su lugar traen el infierno, anuncian solidaridad y consiguen soledad, proclaman un orden nuevo y un mundo nuevo pero no nos quitan el sabor amargo de las cosas viejas ni nos reducen la ilusión de orden en el desorden.

La fe nos consuela diciendo: «Confiad, yo he vencido al mundo» (Jn 16,33); «con la manifestación de su venida el Señor Jesús aniquilará al inicuo con un soplo de su boca» (2 Tes 2,8).

El futuro del mundo: La total cristificación y divinización

Lo que es válido para la vida humana lo es también para el cosmos: no está destinado simplemente a un fin de disolución o a una regresión a las formas primitivas de la energía y la materia. La fe cristiana cree que todo el cosmos está llamado a una total cristificación y divinización, pues forma parte de la misma «historia» de Dios. Por eso es definitivamente impredcedero. Evidentemente la actual forma de existencia del cosmos, que tiene una historia de millones de años, morirá de la misma manera que comenzó. Conocerá un fin. Y sin embargo no será un fin-final sino un fin-

meta, entendiendo fin como sinónimo de plenitud y culminación alcanzada. Quiere esto decir que todos los dinamismos latentes del mundo, de la materia y de la vida, todas las fuerzas de ascensión, de organización y expresión de que el mundo tiene capacidad, llegarán un día a su afloración acabada.

El mundo todavía no ha dejado de nacer: está siendo hecho. Hay algo así como una gestación cósmica de la realidad futura del mundo y de la materia. La Palabra creadora de Dios todavía no ha sido pronunciada totalmente; está siendo dicha. La frase del Génesis «...y vio Dios que todo era bueno» hay que entenderla no en sentido protológico sino escatológico. En otras palabras: «y vio Dios que era bueno» no es un predicado de la creación en el pasado sino de la creación en el futuro, cuando llegue a su último término. Entonces el mundo será lo que Dios siempre y definitivamente quiso de él.

El paraíso terrenal, como muy bien ha mostrado Carlos Mesters siguiendo las más serias interpretaciones exegéticas y dogmáticas del relato bíblico, no es la nostalgia de un pasado perdido sino la promesa de un porvenir futuro. El autor del Génesis, con su estribillo «y vio Dios que todo era bueno», nos invita a ver el mundo con los ojos con los que Dios mismo lo ve. Dios ve el mundo a partir de la eternidad; por consiguiente, a partir de la plenitud del mundo, como cuando desemboque en su meta totalmente alcanzada.

Acostumbrarse a ver el mundo con los ojos de Dios es iniciarse en la esperanza y comenzar a vivir de una gran promesa. Es poder hacer presente el acto creador de Dios que no se agotó en el pasado sino que sigue siendo realizado hoy todavía. A nosotros nos es concedido asistir al milagro del ser, acompañar el momento en que Dios crea, conserva y hace que todas las cosas se desarrollen. Nos sentimos de cami-

no, quizá lejos todavía de la meta final; pero se nos permite vislumbrarla y hacerla presente por la esperanza. De ahí que la fe cristiana profese un invencible optimismo, porque se ha habituado a ver el mundo no sólo considerando su pasado y describiendo su presente, que pueden ser poco estimulantes, sino teniendo especialmente en cuenta su fin-meta en Dios.

1. *El fin ya está presente al comienzo y en el medio*

El sentido radical del mundo, tal como lo proclama la fe cristiana, no surge únicamente al final. Al término se manifiesta plenamente, pero a lo largo de su larguísimo proceso, se manifiesta en formas históricas siempre limitadas e imperfectas.

Si echamos una mirada al camino recorrido por la evolución, percibiremos, sin necesidad de grandes mediaciones, que ha habido una línea ascendente. Es verdad que se han dado y se dan titubeos, ramas de la evolución que se han bifurcado, han hecho regresión o se extinguieron; pero a pesar de todo se ha impuesto una línea ascendente: de la cosmogénesis emergió la biogénesis; desde la biogénesis irrumpió la antropogénesis; a partir de la antropogénesis, según la fe cristiana, estalló la cristogénesis. El hombre es, sin lugar a dudas, el éxito feliz de una larga caminata de billones y billones de años de fuerzas activas que pugnaban por ascender y triunfar. Gracias a ella la materia alcanzó su autoconciencia; y la autoconciencia despertó a la conciencia del Absoluto. En un hombre la autoconciencia llegó a identificarse con el Absoluto, y ese hombre se llamó Jesucristo. Por eso, al menos en lo referente al pasado, podemos decir que hasta aquí ha habido un sentido entre la confusión enmarañada de las fuerzas en efervescencia. La explicación de este hecho incuestionable divide a los espíritus y

en el fondo implica una demanda de fe. Jacques Monod puede querer ver en todo ello el fruto del más puro azar y de la más férrea necesidad, pero no puede negar el hecho. Teilhard de Chardin y toda la tradición cristiana descubren en ello con más razón la presencia misteriosa de un plan divino que, paulatinamente y con dolores de parto, se va concretizando a lo largo de las edades y ascendiendo hacia su verdadera meta en Dios. Hay confusiones incomprensibles para la razón analítica y ambigüedades profundas introducidas por el gobierno libre del hombre que ha asumido el proceso ulterior de la evolución. Pero el fin es bueno, proclama a gritos la fe cristiana, y desde que Jesucristo resucitó de entre los muertos, está garantizado para toda la realidad.

El fin ya está presente en los comienzos, cuando el primer átomo creado comenzó a vibrar. Su movimiento no fue sin sentido. Todo se agita y camina porque está en gestación un cielo que comienza aquí abajo y va creciendo y expandiéndose hasta terminar de nacer en la consumación de los tiempos. ~~En vez de hablar de fin del mundo deberíamos, por lo tanto, hablar de futuro del mundo.~~

2. *¿Cuál es el futuro del cosmos?*

Hemos reflexionado ya acerca del futuro del hombre cuando tratamos del cielo en cuanto absoluta realización humana. Vimos entonces que el hombre no está simplemente destinado a la resurrección de la carne y a una vida feliz en convivencia con Dios. El hombre está llamado a algo mayor, a ser asumido por Dios de tal manera que, a semejanza de Jesucristo, Dios-Hombre, Dios sea todo en todas las cosas y forme con el hombre una unidad inconfundible, inmutable, indivisible e inseparable.

El cosmos está consagrado a participar de esta divinización y cristificación. En primer lugar, el cosmos (la materia y la vida infrahumana) es expresión del Dios creador y en cuanto tal expresión, representa su revelación. Por eso decíamos con razón que el cosmos pertenece a la «historia» de Dios.

En pocas palabras: Dios, fuente infinita y sin origen, conoce una «historia» y un proceso, llamado proceso trinitario. Dios-Padre se expresa y se revela totalmente y entonces se llama Hijo. Padre e Hijo se comunican mutuamente y juntos se expresan en el Espíritu Santo. Al expresarse totalmente en el Hijo, Dios-Padre se expresa también a través del infinito número de los seres finitos. La creación, por consiguiente, se inserta en el proceso de autoexpresión de Dios. Por eso no es ajena a Dios, ni Dios y la creatura están el uno enfrente del otro, sino uno dentro del otro. A causa de esto el mundo posee un significado en sí, independientemente del hombre, en cuanto revelación y expresión de Dios para Dios mismo. La multiplicidad de los seres configura la multiplicidad de las facetas de Dios. Cada uno revela perspectivas nuevas del mismo y único misterio. Dentro del proceso evolutivo el cosmos revela a Dios en formas que pueden ser perfeccionadas constantemente. El mundo no ha dado de sí todavía todo lo que puede dar.

El futuro del mundo consiste en que pueda revelar a Dios de forma perfecta y transparente. Así como los sonidos bucales pueden expresar una voz humana y la voz humana los sentimientos más profundos y las músicas más sublimes, de modo semejante sucede con la materia: cuando alcance su meta llegará a expresar a Dios en la medida máxima que cada ser material lleva consigo dentro de su estructura material. Dios a su vez penetrará a todos y cada uno de los seres de tal forma que será, según la expresión de San Pablo «todo en todas las cosas» (1 Cor 15,28). El futuro d'

mundo consiste en poder llegar a ser «el cuerpo de Dios». Esto significa que las limitaciones del proceso evolutivo, las enfermedades, las deformaciones, desaparecerán para dejar paso a la total divinización.

Queda un aspecto que resaltar: en la consumación y en la revelación del futuro del mundo, cada realidad revelará su carácter crístico y filial.

El Hijo es la expresión cabal de Dios. En el Hijo y a su semejanza fueron creadas todas las demás expresiones. Jesucristo es el Hijo encarnado. El reveló el carácter filial de todas las cosas, y en especial de cada hombre. «Todavía no se ha manifestado lo que seremos» (1 Jn 3,2) y «al presente, en verdad, no vemos que todo esté sometido a Cristo» (Hbr 2,8). Alcanzada la meta nos será dado gozar y ver la religación íntima que todo tiene con el Hijo eterno y encarnado, de tal manera que también El será «todo en todas las cosas» (Col 3,11).

3. *Un modelo anticipado del fin: Jesucristo resucitado*

En Jesucristo resucitado tenemos un modelo que nos permite vislumbrar la realidad futura de la materia. Su cuerpo material quedó transfigurado por la resurrección. No dejó de ser cuerpo, y por lo tanto una porción de materia. Pero esa materia está de tal forma penetrada por Dios y por la vida eterna que revela en su grado máximo a Dios y de ese modo manifiesta capacidades latentes en la materia que ahora quedan plenamente realizadas: todo es gloria, luz y comunión, presencia, transparencia, ubicuidad cósmica. La materia ya no es principio de limitación, de peso y de opacidad, sino total expresión del sentido, encarnación del espíritu y principio de comunión y de presencia total. Por eso el Nuevo Testamento llama a Jesucristo resucitado hombre escatológico (1 Cor

15,45; Rom 5,14), fin y omega de la historia ya presente en el medio del mundo (Apoc 1,18; 21,6).

4. *¿Cuándo se alcanzará la meta final?*

El Nuevo Testamento es unánime al afirmar que se alcanzará cuando ocurra la venida de Cristo (parusía: Mt 24,3; 2 Tes 1,7; Mc 13,26). Pero Cristo ya apareció. Por eso enseña el Concilio Vaticano II que «la prometida restauración que esperamos ya ha comenzado» («Lumen Gentium», 48). En efecto, por la encarnación, Dios ha asumido el mundo y la materia; directamente, en la realidad humana, espiritual y corporal de Jesús de Nazaret; e indirectamente lo ha asumido todo porque el hombre, íntimamente ligado al cosmos, resume en sí todas las formas anteriores del ser y, por su medio, la evolución llega a una meta irreversible (cfr «Gaudium et Spes», 12). En Jesucristo Dios mismo tocó y entró en el proceso de la evolución ascendente. De ese modo llevó a uno de nosotros, a Jesús de Nazaret, hasta la meta final, divinizándolo y siendo Dios en él «todo en todas las cosas» (1 Cor 15,28).

Si la encarnación se limitaba a una porción del cosmos, la realidad humana de Jesús de Nazaret, la resurrección expandió la acción encarnadora de Dios a una dimensión cósmica. Jesucristo resucitado está por encima del espacio y del tiempo. Su cuerpo resucitado está presente a todas las cosas, penetra toda la realidad creada. San Pablo nos dice que ahora el Señor resucitado vive en la forma de Espíritu (2 Cor 3,17). Con ello quería enseñar que nada limita a Jesucristo resucitado. Así como el Espíritu actúa en la naturaleza, en las plantas, en los animales, donde quiera que haya vida y movimiento, y todo lo penetra, unifica y vivifica, de la misma forma actúa, está presente y se co-

munica el Señor resucitado. El es la cabeza de cada uno de los seres (Ef 1,10), la plenitud cósmica (Ef 1,23; Col 1,19) en quien todo posee su existencia y consistencia (Col 1,16-17). El está fermentando dentro de toda la realidad, conduciéndola a su futuro que es semejante al futuro de Jesucristo: la total realización y revelación de la bondad y de la divinidad de las cosas. «Bien sabemos que la creación entera en conjunto gime hasta ahora suspirando con dolores de parto. Pero no sólo ella, también nosotros mismos que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos en nuestro interior esperando la filiación adoptiva y la redención de nuestro cuerpo» (Rom 8,22).

Ya ahora, por consiguiente, está en proceso la total finalización del mundo; el fin ya está presente, entre ambigüedades, pero actuante y real.

La consumación y el advenimiento del futuro acabado del mundo se completará cuando Cristo, que ya vino, aparezca «con gran poder y gloria» (Mc 13,26). Entonces caerán todas las ambigüedades que estigmatizan el mundo presente. El bien y el mal, lo perfecto y lo imperfecto, lo auténtico y lo falso, serán por fin separados, cuando aquí caminaban constantemente juntos. Entonces emergerá el cielo nuevo y la tierra nueva. Dios no substituye lo viejo por lo nuevo; hace de lo viejo nuevo.

La nueva y definitiva manifestación de Cristo no debe imaginarse como algo que venga de fuera, incluido en una catástrofe cósmica, sino como una irrupción de lo que ya estaba presente y actuando dentro del mundo. La venida de Cristo (parusía) constituye en realidad una «epifanía» (aparición, manifestación), es decir, la emergencia de su presencia actuante en este mundo invisiblemente (cfr. 1 Jn 3,2). El fin del mundo ocurrirá cuando se manifieste la completa y transparente visibilización de la acción de Cristo dentro del mundo humano y cósmico. Cuando

eso suceda, entonces habrá acabado también la función unitiva y redentora del Cristo cósmico: «et tunc erit finis», el mundo insplotará y explotará hacia dentro de su verdadera meta.

5. *¿Qué enseñó Cristo sobre el fin del mundo?*

¿Cuándo se dará la total manifestación del Jesús resucitado con el consiguiente final de esta forma de mundo y el comienzo del mundo renovado? Los apóstoles se lo preguntaron directamente a Cristo (Mt 24,3; Mc 13,4; Lc 21,7). Su respuesta es desconcertante y paradójica para nosotros: por una parte da claramente a entender que él mismo desconoce el momento de la irrupción del fin; por otra, no deja lugar a dudas de que sucederá en breve, en tiempos de sus contemporáneos. «En cuanto a ese día o a esa hora, nadie la conoce, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino el Padre» (Mc 13,32). El texto habla por sí solo: Cristo desconoce el momento temporal de la venida y de la mutación total de todas las cosas. Otros tres textos, sin embargo, recalcan su proximidad: «En verdad os digo que no pasará esta generación antes que todas estas cosas (señales del fin del mundo, guerras, persecuciones, aparición del Anticristo) sucedan» (Mc 13,30).

La frase siguiente de Cristo es: «En verdad os digo que hay algunos de los aquí presentes que no probarán la muerte hasta que vean venir en poder el reino de Dios» (Mc 9,1).

La tercera afirmación dice: «Cuando os persigan en una ciudad huid a otra; en verdad os digo que no acabaréis de recorrer las ciudades de Israel antes que venga el Hijo del hombre» (Mt 10,23).

Estos dichos de Jesús, contrapuestos al otro acerca del desconocimiento del momento final constituyen

una verdadera cruz para exegetas y dogmáticos. Los textos en sí son claros. Algunos intérpretes no se recatan en decir, como, por ejemplo, W. G. Kümmel: «No cabe la menor duda de que esta predicción de Jesús no se cumplió. Es imposible afirmar que Jesús no se equivocó en esta cuestión. Hemos, por el contrario, de confesar francamente que la predicación escatológica de Jesús, al menos en este punto, quedó ligada a una forma condicionada por la época, forma que, posteriormente, dada la evolución hecha por el cristianismo primitivo, demostró ser insostenible» («Verheissung und Erfüllung»).

Frente a las consecuencias que implicaría una equivocación semejante de Jesús para su conciencia mesiánica, para su divinidad y en fin para toda la cristología, otros teólogos prefieren abstenerse de cualquier tipo de juicio y constatan únicamente la tensión entre los textos, como hace por ejemplo el gran exegeta católico R. Schnackenburg: «No ha sido posible hacer luz sobre estos dichos. Parece también que la Iglesia primitiva no supo integrar estas difíciles piezas de la tradición en el conjunto de la predicación escatológica de Jesús. Quizás la Iglesia primitiva nos está indicando con su comportamiento cuál es el mejor camino: alimentar una viva esperanza escatológica basándose en la vigorosa predicación profética de Jesús y no sacar de determinados dichos aislados de Jesús falsas conclusiones sobre su predicación. La Iglesia primitiva no aceptó que Jesús se hubiera engañado. Tampoco nosotros podemos hacerlo si nos mantenemos críticamente conscientes de la situación total de la tradición y nos damos cuenta del carácter, sentido y meta de la predicación de Jesús» («Reino y reinado de Dios»).

A pesar de esta abstinencia laudable, pero en el fondo escéptica, podemos, partiendo de una cristología bien entendida y fundamentada, tal como lo intentamos

en nuestro estudio «Jesucristo Libertador», decir lo siguiente: Jesús, Dios encarnado, participó «realmente» de nuestra condición humana; creció en saber y en toda su realidad humana (cfr. Lc 2,52); fue realmente tentado, tuvo fe y fue el mayor testigo de la fe (Hbr 12,2); participó también en la cosmovisión cultural de la época, que era la apocalíptica.

En esa cosmovisión se esperaba el fin del mundo como algo inminente. Por una parte, Jesús, como otro hombre cualquiera, no sabía «el día y la hora» (Mc 13,32a). Por otra, al igual que sus contemporáneos y en su lenguaje, esperaba la irrupción salvífica de Dios para dentro de poco tiempo. El que esto no haya acontecido no es un error; es sólo un equívoco, implicado en el proceso mismo de la encarnación que ha de ser entendida, no en manera docetista (como si fuese sólo aparente o meramente abstracta, con la ascensión de una naturaleza en abstracto), sino realmente. Dios asumió a un hombre concreto y no una naturaleza abstracta; un hombre dentro de una cultura, con un tipo de conciencia nacional, con categorías de expresión culturalmente condicionadas. En esa humanidad concreta, y no a pesar de ella, fue donde Dios se manifestó.

Así como el niño Jesús, Dios-niño, tuvo ciertamente que aprender a leer y escribir y, como todo el género humano, sin duda, se equivocó leyendo y escribiendo, algo semejante ocurre aquí: fue partícipe de la equivocación de toda su generación. Sin embargo hay algo que las palabras escatológicas de Cristo dejan en claro: que lo importante no es saber el día y la hora (tema de la equivocación) sino velar y estar preparados (Mc 13,5.23.33 par) y tener esa certeza incommovible: No quedaréis abandonados; Yo soy el más fuerte y os salvaré precisamente en el momento en que todo parezca estar perdido; mi venida es para la salvación y la gloria (cfr. Lc 21,28).

La Iglesia primitiva participó de la expectativa de Cristo y aguardaba también el final inminente. Esta idea es particularmente clara en San Pablo (1 Tes 4,17; 2 Cor 4,12; 5,3-4), pero también aparece en San Pedro (1 Pe 4,7; 2 Pe 3,8ss). Con el diferirse de la parusía, la expectativa fue debilitándose. La Iglesia tuvo que organizarse para poder hacer frente a la misión de penetrar en la historia que se le abría; dentro de esa perspectiva de desescatologización surgieron los principales ministerios, una comprensión nueva de los sacramentos, se escribieron los evangelios, en fin, la Iglesia comenzó a aparecer como una dimensión histórica. Todo eso sólo fue posible por el hecho de la no llegada del fin, y los hombres apostólicos vieron en ello el designio de Dios de que la historia continuaba; será pues el tiempo de la Iglesia y de la misión y de la oportunidad de conversión para los hombres; la historia será para los cristianos el tiempo de la articulación y de la vivencia del ser nuevo traído por Cristo con la posibilidad de creación de un nuevo tipo de humanismo.

El retraso de la parusía (llegada de Cristo y fin del mundo) produjo sin duda una cierta decepción en muchos cristianos del siglo I. Ecos de esto se encuentran en la segunda carta de S. Pedro en la que los cristianos, entre decepcionados y socarrones, preguntaban: «¿Dónde está la promesa de la venida del Señor? Porque desde que murieron los padres todo sigue igual como desde el principio de la creación» (2 Pe 3,4). San Pedro los consuela haciendo la siguiente reflexión teológica, válida todavía hoy, y que refleja ya la conciencia del retraso de la parusía: «No os olvidéis de una cosa, queridos: ante Dios un solo día es como mil años y mil años como un solo día. Dios no retrasa su promesa como algunos piensan, sino que con longanimidad os espera, no queriendo que nadie perezca sino que todos lleguen a la penitencia. Sin em-

bargo el día del Señor vendrá como un ladrón» (2 Pe 3,8-10). Pedro se pone en la misma situación de Jesús: nadie si no es el Padre conoce el momento ni la hora (Mc 13,32); sin embargo el fin llegará cuando menos se espere (Mt 24,43-44 par; 1 Tes 5,2-4; 2 Pe 3,10; Apoc 3,33; 16,15).

6. *Conclusión: el cristiano es un «parroquiano» permanente*

El tiempo actual es un tiempo intermedio, tiempo del ya y todavía-no, entre la fe en el futuro presente pero todavía no totalmente realizado y la esperanza de que por fin se manifieste en toda su patencia.

En la primera predicación misionera de San Pablo, éste definía a los cristianos como aquellos que se habían convertido de los ídolos y que «esperan desde los cielos a su Hijo Jesús» (1 Tes 1,9-10), o también, el cristiano es el «que ama la venida del Señor» (2 Tim 4,8). El cristiano es comparado con la esposa que, en ausencia de su esposo, anhela ardientemente su vuelta (Apoc 22,17-20).

Dado que lo esencial ya se ha realizado, el cristiano debería ser una persona de gran jovialidad, buen humor y alegría cordial. El horizonte se muestra sin nubes, los monstruos que devoraban nuestro futuro han sido conjurados, el fin-meta está garantizado. Podemos celebrar y festejar anticipadamente la victoria del sentido sobre el absurdo y la de la gracia sobre el pecado.

El pesimismo, los profetas de mal agüero, las lamentaciones, el humor negro, la irritabilidad y el fanatismo conservador, tan presentes en algunos sectores de la Iglesia de hoy, son síntomas de carencia de substancia cristiana; son un contratestimonio de la esperanza que ha de morar en los que creen. Con ellos

se revela la deformación de la fe transformada en una ideología que busca el poder y que no respeta los valores en nombre de los que pretende combatir.

El verdadero cristiano tiene el rostro vuelto hacia el futuro de donde vendrá el que ya vino. Espera con la alegría de quien sabe que él vendrá y vendrá pronto. Con infinita nostalgia lo expresaba la Iglesia primitiva con una palabra aramea que pasó sin alteración al mundo griego: Maranatha: Sí, ven, Señor Jesús (1 Cor 16,22; Apoc 22,20; Didajé 10,6).

San Clemente Romano (+ 96) llama a los cristianos «paroichoí», parroquianos. Parroquianos eran, en el mundo griego y romano, los extraños que iban de paso por algún territorio y se detenían en él por breve tiempo para inmediatamente proseguir su camino. El cristiano se siente como extranjero que mora en una tierra extraña (Flp 3,20) porque ya ha vislumbrado la patria verdadera y ha degustado las fuerzas del mundo futuro (Hbr 6,5). Por eso vive una nueva realidad dentro de la vieja.

Como decía magníficamente la Carta a Diogneto, alrededor del año 190 de nuestra era: «Los cristianos viven en sus propias patrias, pero como forasteros; cumplen con todos sus deberes de ciudadanos y soportan todo como extranjeros. Toda tierra extranjera es para ellos una patria y toda patria una tierra extranjera... Están en la carne pero no viven según la carne. Pasan su vida en la tierra, pero son ciudadanos del cielo. Es tan noble el puesto que Dios les destinó que no les está permitido desertar».

¿Cómo será el fin: catástrofe o plenitud?

Quizás nunca un tema se haya prestado tanto a la fantasía, a proyecciones milagrosas y a manifestaciones arquetípicas del inconsciente como el que pregunta cómo será el fin del mundo. Por ello más que en ningún otro tema habremos aquí de aplicar el proceso de desmitificación.

1. *¿Qué es escatología y qué es apocalíptica?*

Es urgente el poder claramente distinguir cuál es el mensaje que se intenta transmitir y cuál la representación cultural de ese mensaje. Habrá pues

que discernir, como decíamos anteriormente, entre escatología y apocalíptica. La escatología (finés últimos del hombre) habla del presente en función del futuro; aquí experimentamos el bien, la gracia, etc., en forma imperfecta. El cielo es la realidad ya vislumbrada imperfectamente, cuando existe de forma plena y acabada. La apocalíptica habla a partir del futuro en función del presente. Es un género literario como nuestras novelas futuristas. La apocalíptica nos presenta el futuro fantasiosamente: describe con pinceladas fuertes para consolar a los fieles en el presente o para comunicarles una verdad escatológica tal como el cielo o el infierno, el juicio o el purgatorio, dentro de un ropaje impresionante que lleve a la conversión o a la seriedad de vida.

En el Nuevo Testamento, las verdades escatológicas (muerte, juicio, la venida de Cristo, la resurrección de los muertos, etc.), están descritas en el género literario apocalíptico. Lo propio del género literario apocalíptico, dentro y fuera de la Biblia, es describir el futuro y los acontecimientos salvíficos en términos de catástrofes cósmicas, guerras, hambres, luchas reñidas entre monstruos, en un peculiar lenguaje esotérico. Es un género próximo al género literario de la ficción científica o de los superhéroes. En el género apocalíptico se muestra siempre cómo triunfa el bien y cómo Dios es el Señor de la historia al destruir sólo con un soplo de su boca a todos los enemigos de los hombres y de Dios.

Los textos apocalípticos en el Nuevo Testamento, en los Sinópticos y en el Apocalipsis de San Juan, no pretenden hacer un reportaje anticipado de los últimos días del mundo. Quieren ser textos de consuelo para la Iglesia en sus tribulaciones: Ella se salvará; ¿Cómo? —Gracias a la venida del Señor en poder y majestad.

La exégesis católica y protestante nos enseña hoy

que los actuales textos acerca del fin del mundo en los Sinópticos y en el Apocalipsis fueron recogidos y elaborados coherentemente en el momento en que la Iglesia pasaba por la terrible persecución de Nerón (54-68, para los Sinópticos) y más tarde en la persecución de Domiciano (69-79: para el Apocalipsis), con el objeto de poner en manos de los cristianos un libro de consolación: «cobrad ánimo y alzad vuestras cabezas, porque se aproxima vuestra liberación» (Lc 21,28). No hay que tomar estos textos al pie de la letra como si fueran textos proféticos acerca de cómo ha de ser el fin del mundo. Como escribe un buen exegeta católico, W. Trilling: «Debemos aplicar aquí las leyes de los géneros literarios igual que en los demás textos bíblicos.

Hoy todo el mundo sabe y admite que los siete días en la semana de la creación no significan siete días de la semana en el sentido en que nosotros lo entendemos, sino que constituyen un esquema literario con un determinado sentido teológico. Lo mismo se debe decir, correlativamente, cuando se «describen» acontecimientos del fin del mundo como el oscurecerse de los astros, la conmoción de los poderes celestes, la señal del Hijo del hombre, el sonido de la trompeta y el congregarse de los escogidos que afluyen desde los cuatro puntos cardinales (cfr. Mc 13,24-27; Mt 24,29-31). La concepción subyacente a todo este pasaje, depende tanto de la concepción antigua del mundo como dependía en el relato de la creación de Génesis 1. Sin embargo la descripción de los distintos fenómenos tiene la clara finalidad de poner en relieve que, al alborear el reino de Dios, el mundo será plasmado de nuevo en su totalidad: de modo semejante a lo sucedido con la creación del mundo, donde la intención era comunicar que todo el mundo había sido creado por Dios. Las formas literarias que se acostumbraba emplear para tales descripciones eran conocidas y usuales en la

época de Jesús» («Jesús y los problemas de su historicidad»).

Teniendo esto ante la vista no debemos hoy cometer los errores que cometieron generaciones enteras en el pasado: tomaban los textos apocalípticos al pie de la letra como si fueran un reportaje anticipado del futuro. Casi todas las generaciones pretendieron ver en las guerras y catástrofes contemporáneas las señales precursoras del fin. San Jerónimo veía en la caída del Imperio romano la señal del fin próximo (Hom. in Evang. I, 5; PL 76, 1080-1081). Hoy todavía proliferan los profetas de mal agüero. Los periódicos refieren sus profecías apocalípticas. Sin embargo la historia continúa, burlándose de las fantasías humanas aunque sean religiosas y a veces provengan de personas santas.

2. *El modelo de representación apocalíptico*

Las representaciones del futuro del mundo y de la total manifestación de Cristo y de Dios son inevitables. Al representarnos en concreto tal hecho de fe utilizamos nuestra comprensión del mundo que puede ser mítica, científica o cualquier otra. Lo importante es que nos demos cuenta de que las «descripciones» son imágenes y representaciones, siempre condicionadas por la cosmovisión de la época. Por eso las imágenes varían con las épocas. Así, por ejemplo, el nuevo Testamento representa el futuro del mundo dentro de las imágenes apocalípticas comunes a aquel tiempo. La venida de Cristo es comparada con la entrada solemne de un Emperador romano en una ciudad (llamada parusía: Mt 24,3.37.39; 1 Cor 15,23; 1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2 Tes 2,1.8-9; 1 Jn 2,28, etcétera). O se la representa como la del hijo del hombre de Daniel 7, llegando sobre las nubes con todos sus

ángeles para sentarse en su trono de gloria y juzgar por fin a todas las naciones (Mt 25,31). Las nubes simbolizan la proximidad de Dios, y el trono la gloria y el poder divinos. No debemos buscar aquí descripciones de hechos futuros, pues lo que se intenta es comunicar la verdad, por medio de símbolos, y esa verdad es que el Señor aparecerá no humilde como en su primera venida, sino glorioso, para poner término y elevar a su culmen la historia.

La interpretación exegética del Texto «en aquellos días... el sol se oscurecerá, la luna no dará su resplandor, las estrellas caerán del cielo y las potencias celestes se conmoverán» (Mc 13,24-25 par) es la siguiente: no se piensa aquí en una aniquilación del mundo, sino en el hecho de que cuando Cristo aparezca hasta lo que parece estable y seguro (los fundamentos del mundo) se conmoverá. La luz de la gloria del Hijo del Hombre es de tal intensidad que las luces del sol y de la luna pierden su brillo. Además la venida de Cristo implicará una separación entre el bien y el mal, significará una última crisis y juicio final. Ya en el Antiguo Testamento el juicio de Dios se representaba como una convulsión de los astros: así el juicio de Dios sobre Babilonia (Is 13,9-10), sobre Israel (Amos 7,9: el sol se pondrá al mediodía y la tierra quedará cubierta de tinieblas), o sobre Edom (Is 34,4: las estrellas quedarán reducidas a polvo y caerán como las hojas de la vid y de la higuera). El sentido es metafórico: cuando llega el más fuerte (Cristo), el fuerte queda privado de resistencia y razón de ser.

Pablo, que empleó poco el lenguaje apocalíptico, no habla de ninguna catástrofe cósmica. Se refiere más bien a la resurrección de los muertos (1 Tes 4,16s) o a la transformación de los vivos (1 Cor 15,15).

En la segunda epístola de S. Pedro (3,7.10.12) se habla de un incendio cósmico: «Los cielos y la tierra

que hoy existen están reservados, por la misma palabra, para el fuego, con vistas al día del juicio y de la perdición de los impíos... El día del Señor vendrá como un ladrón, los cielos pasarán con estrépito y los elementos se disolverán abrasados y lo mismo sucederá con la tierra y las obras que ella contiene... Todas las cosas se derretirán». Tampoco aquí se piensa en una aniquilación. El fuego constituye un elemento simbólico de la purificación y del juicio depurador de Dios, como aparece muy claro en los textos paralelos del Antiguo Testamento (Is 26,11; 30,27; 66,15; Sal 77,21; 96,3; 105,18; Na 3,15; Mal 3,2; 2 Tes 2,7). Más importante que la catástrofe metafórica es la certeza del buen fin: «Pero nosotros aguardamos, conforme a su promesa, nuevos cielos y nueva tierra en los que habitará la justicia» (2 Pe 3,13).

No podemos decir cómo se producirá la consecución del futuro del mundo. Pasa ciertamente la figura de este mundo ambiguo en el que bien y mal crecen juntos en cada ser (cfr. 1 Cor 7,31; Mc 13,31; Mt 5,18; 2 Pe 3,12; Apoc 20,11; 21,4). Las ambigüedades serán aniquiladas y habrá un nuevo cielo y una nueva tierra. El mundo no será exterminado; permanece porque es obra del amor divino y también del humano. Según Hech 3,21 habrá una reconciliación general, respetando las decisiones libres de los hombres; o, como dice el mismo Cristo, *sucederá una «palingenesis», es decir, un nuevo nacer de todas las cosas (Mt 19,28)*. El fin del mundo es su verdadero génesis, su comienzo real, y un completo acabar de nacer.

3. *El modelo de representación teilhardiano*

Pierre Teilhard de Chardin, científico y ardiente

místico, elaboró otro modelo de representación de la meta del mundo, dentro de las coordenadas de una comprensión evolutiva del mismo. El universo es fruto de un proceso de millones y millones de años de evolución, en la que formas imperfectas fueron ascendiendo hacia formas cada vez más perfectas.

En el prólogo de su libro «Cómo creo yo», describía en cuatro pasos el camino de la evolución: «Creo que el Universo es una Evolución. Creo que la Evolución se dirige hacia el Espíritu. Creo que el Espíritu se realiza en lo personal. Creo que lo personal supremo es el Cristo universal».

La ascensión evolutiva se realiza por una unión cada vez más creciente y mediante una conciencia y una información por el amor cada vez más profundas. Así como para la venida de Dios en la carne fueron necesarios millones y millones de años de preparación hasta que llegó la plenitud de los tiempos (Gal 4,4), de manera semejante hemos de imaginarnos la segunda venida del Cristo glorioso. Podemos, y ciertamente debemos, admitir que la parusía encontrará, no una humanidad muerta o decrepita en un mundo consagrado y entregado a la inercia, antes por el contrario, la humanidad y el mundo deberán haber desarrollado sus fuerzas latentes hasta un grado altísimo de realización. Experimentarán sin duda sus propios límites, en comparación con las dimensiones del Transcendente y del impulso interior escondido en el hombre y en las cosas, que empuja a crear y a atreverse cada vez más, sin que sin embargo se llegue nunca a agotar. Podemos por tanto esperar que la evolución alcanzará un punto tal de concentración, unión, información por el amor y concientización, que tocará un punto crítico. Teilhard dice: «El Pensamiento llegado a su término... en este paroxismo... debe conseguir perforar (por efecto de la hipercentralización) la membrana temporal-espacial del Fenómeno (humano), hasta en-

contrar un supremamente Personal, un supremamente personalizante». El «punto crítico de maduración humana» y el «punto de la parusía» se tocan; «la involución divina descendente se viene a combinar con la evolución cósmica ascendente».

El punto omega del acabamiento humano, activado por la gracia y por el Cristo cósmico (y no por el fruto de las fuerzas mecánicas de la evolución) coincide con el momento de la total epifanía, parusía y apocalipsis (manifestación) de Dios. El Universo y la humanidad alcanzan su punto más alto y por ello su meta, si se pierden hacia dentro de Dios. En la fusión de amor con Dios es donde todo cobra su sentido; en caso contrario, la evolución es un desvarío y un absurdo fatal.

La consecución de la meta se alcanza en un punto crítico, como dice Teilhard. Esto significa que habrá un dislocamiento radical del centro de gravedad de la evolución; habrá una excentralización en Dios. En ese perderse doloroso y purificador, el mundo y el hombre se encontrarán definitivamente porque estarán siempre en Dios, «porque unirse es... emigrar y morir en parte a aquello que la gente ama» («El Medio Divino»).

4. *No sabemos ni cómo ni cuándo*

El modelo apocalíptico da la impresión de que la parusía viene de fuera como una intervención que alcanza al universo partiendo de Dios. En el modelo teilhardiano el mundo deja emerger lo que va acumulando dentro de sí y está creciendo en él. La historia está preñada de Cristo y «la creación entera gime y siente dolores de parto» aguardando ese acabar de nacer (Rom 8,21). Quizás esta representación de Teilhard, sin dejar de ser representación, sea más

afín con la verdad (no la representación) fundamental del Nuevo Testamento. Para éste la venida de Dios, y con ella el fin del mundo, ya se ha realizado dentro de la historia con la aparición de Jesús el Cristo resucitado. El futuro de la historia está dentro de ella; ella lo va realizando y revelando lentamente. Por consiguiente, lo que se espera, según S. Pablo, es «la epifanía de la parusía del Señor» (2 Tes 2,8) o «El apocalipsis del Señor Jesús» (2 Tes 1,7). Cuando el Señor ya presente se vuelva totalmente visible, entonces se alcanzará el fin y la consumación de la obra del Dios todo en todas las cosas.

No debemos confundir las representaciones con el mensaje revelado. El Concilio Vaticano II, de forma excepcionalmente feliz, enseña, sin apelar a ninguna «descripción» del mundo futuro, que: «Nosotros ignoramos el tiempo de la consumación de la tierra y de la humanidad y desconocemos la manera de transformación del universo. Pasa ciertamente la figura de este mundo deformada por el pecado, pero sabemos que Dios está preparando una morada nueva y una nueva tierra. En ella habita la justicia y su felicidad satisfará y superará todos los deseos de paz que brotan en los corazones de los hombres. Entonces, una vez vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo, y lo que fue sembrado en la debilidad y en la corrupción, se revestirá de incorrupción. Permanecerá el amor y su obra, y será liberada de la servidumbre de la vanidad toda la creación que Dios hizo para el hombre» («Gaudium et Spes» 39). Aquí se enseña con claridad que el fin del mundo no es una catástrofe sino una plenitud.

5. *Futuro inmanente del mundo técnico y futuro transcendente del mundo*

La técnica ha ofrecido al hombre posibilidades inimaginables de manipulación del futuro. Esto ha provocado que se elaborasen esperanzas escatológicas puramente inmanentes bajo la forma de un futuro técnico del mundo en el que las antiguas utopías de la riqueza ilimitada, el placer indefinido, la juventud permanente y su belleza, y la dominación sobre los elementos se verían por fin realizadas. El mismo concepto de fin del mundo ha sido ampliamente secularizado. El hombre se ha dado cuenta, entre temeroso y maravillado, del enorme poder que tiene en sus manos. Para poner fin a la tierra ya no se necesita de una intervención divina; el hombre posee suficiente poder para llevar a cabo una catástrofe de orden cósmico. ¿Hacia dónde se encamina todo este progreso?

El optimismo teilhardiano, alimentado en gran parte por la certeza de la fe acerca del final bueno prometido por Dios, no puede suprimir las profundas ambigüedades en que está enredada la historia de la libertad humana. En el mundo no crece solamente la información por el amor y la unión de las conciencias, sino también los dinamismos de aislamiento y de manipulación despersonalizadora de la humanidad.

El mundo, tal como está, no puede ser el lugar del reino de Dios (cfr. 1 Cor 15,50). Tiene que ser transformado en profundidad. Se da en él una alienación fundamental que no permite que haya una bondad perfecta, una identidad plena y una absoluta felicidad. La realización y la alienación caminan siempre juntas. De ahí que, por muy optimista que se profese la fe cristiana, tendrá siempre y también que predicar la paciencia de soportar y aceptar lo que es inevitable, y nos enseñará a ser autocríticos y a discernir los es-

píritus. Se deduce de ello la permanente actualidad de la teología de la cruz que siempre denuncia un optimismo apresurado en demasía. El mundo técnico, que no tiene en cuenta esta ambigüedad fundamental de la fase actual del mundo, promete un paraíso terrenal y lo que en realidad trae es un verdadero infierno.

La célebre novela futurista de A. Huxley «Un mundo feliz» constituye una ironía sarcástica de la escatología técnica. El hombre ha realizado sus deseos biológicos: posee el placer permanente, la seguridad económica, sus pasiones están controladas genéticamente en una medida óptima, narcóticos altamente perfeccionados proporcionan la superación del dolor y de la depresión, la manipulación genética surte de hombres nuevos a la medida de los intereses del estado. La manipulación es tan perfecta que los hombres aman su esclavitud. «Las diversiones no dejan ningún tiempo libre ni momento alguno para que el hombre se siente y reflexione»... «No se pueden conjugar Dios y las máquinas, la medicina científica y el placer en general. Tenemos que escoger. Nuestra civilización ha escogido las máquinas, la medicina y el placer».

Ese paraíso es absolutamente estéril. No permite al hombre ser hombre. Lo manipula tanto como puede y lo ahoga con sedantes que aumentan la alienación y la nostalgia de su propia verdad.

El mismo destino trágico de la escatología técnica fue descrito con tonos oscuros por George Orwell en su novela «1984» (año de edición: 1954). La última novela del gran escritor católico Franz Werfel estaba dedicada a la crítica de semejantes utopías técnicas: «Stern der Ungeborenen» (Estrella de los no nacidos, 1958). Describe una humanidad futura que ha construido un mundo totalmente manipulable. Hasta la muerte queda integrada de forma perfecta. El hombre huye de la muerte al ser reducido a formas de vida

inconscientes y prehumanas, hasta el punto que los hombres bendicen la antigua y buena manera de morir.

Estas visiones de futuro se distancian profundamente de la concepción cristiana. La total realización humana y cósmica anunciada por la fe cristiana no es el resultado exclusivo del esfuerzo humano. Es, en un grado mucho mayor, obra de Dios. El hombre puede grandes cosas pero hay algo que no puede en grado alguno: realizarse totalmente y actualizar la sed de infinito que está dentro de él mismo. Para que el hombre llegue totalmente a sí mismo ha sido necesario que Dios se hominizase y se encarnase. El futuro no se llama reino de los hombres sino reino de Dios, donde Dios será todo en todas las cosas. La técnica puede preparar el mundo futuro haciendo este mundo más fraterno y más semejante a su estado definitivo. La meta final, sin embargo, Dios, es obra de la gratuidad del mismo Dios.

6. *La venida de Cristo como gracia y juicio ya está aconteciendo*

Si el fin-meta ya está presente en medio del mundo, entonces nada más normal que el que afirmemos que la venida de Cristo ya está aconteciendo, sea como gracia consoladora, sea como juicio purificador. La misma Iglesia primitiva veía en la destrucción de Jerusalén un hecho escatológico; por eso su descripción sirvió de prototipo para la «descripción» del fin del mundo y del juicio final.

El Resucitado no está ausente de nuestra historia, como lo muestra muy bien el libro del Apocalipsis. El interviene en el mundo. Para los ojos de la fe hay situaciones históricas que son verdaderos juicios de Dios sobre el mundo: las persecuciones, las guerras,

las rebeliones de las masas contra sistemas injustos. El mal, la explotación, las ideologías tiránicas tienen una vida breve; Dios, a través de los mismos hombres las juzga y las descalifica.

Como decía la primera gran figura de la historia-grafía crítica, Leopold von Ranke (1795-1886) en una famosa conferencia tenida en 1854: «Cada época está inmediatamente delante de Dios».

El juicio de Dios comienza por la propia casa (1 Pe 4,17), es decir, por la Iglesia. Muchas crisis dentro de ella son verdaderos juicios de Dios por falta de fidelidad y de apertura a la novedad del Espíritu. El espíritu conservador en demasía, asentado sobre seguridades humanas aun cuando fuesen de orden dogmático, hizo que el diálogo Iglesia-Mundo, desde el Renacimiento hasta nuestros días, quedase enormemente dificultado. Las consecuencias las sufrimos hoy: vacío de las masas y emigración de la Iglesia de las inteligencias que podrían haber sido testigos de la esperanza y de la juventud cristiana.

Hay otras parusías de Dios en la historia que son signos de su gracia y benevolencia, como el aparecer de santos y místicos, de reformadores cristianos en el campo social y eclesiástico, la irrupción de los carismas de santos fundadores de órdenes y congregaciones, los Concilios, la presencia de la madurez de los seglares, etc. Cristo llama constantemente a la puerta y se acerca con visitas pascuales de cruz y de resurrección que nos juzgan y nos salvan y que nos preparan para el encuentro definitivo, por el que suspiran la humanidad y el cosmos (Rom 8,21).

Una certeza irrevocable nos asegura sin embargo: lo que pasa es el pasar ambiguo en el que el bien y el mal andan siempre juntos, no el pasado. Todo lo que ha pasado tiene un carácter de eternidad que nunca podrá ser eliminado. Aunque quede reducido a la nada, siempre es verdad que existió por obra y gracia de

Dios. Pero la fe afirma todavía más: el universo está destinado a participar de la misma historia íntima de Dios. Por eso nada se pierde sino que todo será transformado y transfigurado.

«Permitásenos creer que, aun tras la muerte de las civilizaciones, aun cuando el fuego del juicio haya realizado su obra de purificación, nada de grande se habrá perdido; por el contrario, toda grandeza resucitará de una u otra forma, y el hombre resucitado gozará simultáneamente de los trabajos del Partenón tal como existía en tiempos de Pericles, y de las obras de arte reunidas en nuestros museos. Leerá los diálogos de Platón y presenciará la conversación reencontrada de Sócrates con sus jóvenes amigos, admirará los cuadros religiosos acumulados en Florencia y asistirá a los coloquios de Jesús con sus discípulos. También la técnica y las invenciones científicas quedarán eternizadas, a fin de que la tierra y los cielos canten eternamente la gloria de Dios» (Rondet).

10

Al final se verá que Dios escribe derecho con líneas torcidas: el juicio final

Cuando el mundo haya alcanzado su meta, cuando la historia haya pasado y el punto alfa coincida con el punto omega, entonces se producirá la gran revelación del designio de Dios y del de toda la creación. Será el momento de escuchar el verdadero juicio de Dios, es decir, Dios hará comprender su pensamiento (juicio) acerca de todo el decurso de la creación.

1. *La comunión de todos con todo*

Es el momento culminante; es la hora de la verdad. Lo que estaba latente se hace patente. Lo que estaba escondido queda revelado.

Las Sagradas Escrituras representan la gran revelación de Dios y de la verdad de las creaturas con la imagen de un juicio ante un tribunal (Mt 5,25-26; Lc 18,1-8) o de una liquidación de cuentas (Mt 18,22-35; 25,14-30; Lc 16,1-9), o como la paga de unos obreros donde cada uno recibe lo que merece (Mt 20,1-16), o como la siega (Mt 13,24-30), o como la separación de las ovejas de los cabritos (Mt 25,33), o como la de los peces buenos de los malos (Mt 13,47-50). El Antiguo Testamento prefiere la temática del día de Yahvé, presentado ya como día de luz (Am 5,18-20), ya como día de tinieblas en el que Dios manifiesta su dominio sobre la historia en contra de los soberbios (Is 13; Sof 1,14-18; Dan 2,7.10-20).

Evidentemente se trata de imágenes humanas. Como decía Santo Tomás de Aquino, la forma del juicio nadie la puede saber con certeza (Sum. Theol. Suppl. 88,4). Sin embargo, a través de estas imágenes, los autores sagrados «proclaman que la historia tiene un sentido y que se encamina hacia un encuentro con Dios, cuyo juicio va a realizar finalmente al pueblo de los santos. Las imágenes que presentan este juicio no pretenden tanto describirlo cuanto llevar a los hombres a la conversión por la fe. Y entonces alcanzarán en Jesucristo la salvación magnífica y misteriosa que les es ofrecida» (George, A., «O juicio de Deus»).

Ante Dios estarán todas las naciones (Mt 25,32) y los habitantes de la tierra entera (Lc 21,35), desde los tiempos primordiales (cfr. Mt 10,15; 11,24) hasta los últimos (Mc 8,38; Mt 12,41; Lc 11,30.50). Y no sólo los hombres sino también todas las creaturas manifestarán el juicio y la verdad de sí mismas y de Dios.

Y «Dios retribuirá a cada uno conforme a sus obras» (Mt 16,27; Rom 2,6). Todo estará abierto como un libro en el que se puede leer lo escrito (Apoc 20, 12; Dan 7,10): los pensamientos más ocultos (Lc 6,37), las omisiones más inconscientes (Sant 4,17), cada palabra pronunciada, para construcción o destrucción (Mt 12,36), las intenciones del corazón (Mt 15,3-9) y en especial nuestra medida de amor indiscriminado (Mt 25, 31-46). Todo ello aparecerá en su sentido profundo.

Mientras los hombres viven, el sentido de la vida, de los actos y de los encuentros, puede mantenerse latente. Todo está aún abierto porque es el tiempo del riesgo, del libre arbitrio para el bien y para el mal, el tiempo de conversión. Al morir se da la gran síntesis de la vida. Entonces se aclara el sentido de cada acto y la entelequia de cada encuentro. «Tal como os encuentro, así os juzgo», dice un ágrafo de Jesús (Cl. Al. Quis div. sal. 40,2). O, en la formulación de la Didajé: «De nada nos sirve todo el tiempo de nuestra fe si en el último instante ella no está presente» (16,2). Esto, como hemos visto con anterioridad constituye el momento de la gran crisis de la vida, la hora del juicio-~~decisión~~ en el momento de la muerte. Entonces es la persona aludida la que experimenta un encuentro personalísimo con Dios, lo que constituye el juicio particular.

Ahora, en el juicio universal se da la manifestación universal de lo que ocurrió en el juicio particular. Esta manifestación no convierte, como podría parecer, lo privado en público, sino que muestra la profunda vinculación que cada persona tiene con todo. Nadie es una isla. Una comunicación profunda y mística nos une a todo por la raíz de la vida, del átomo material a los seres espirituales. Nuestro bien y nuestro mal, a partir del núcleo personal y responsable, se habían comunicado con la globalidad de la creación.

Ahora, en el juicio universal, se verá transparentemente la unidad de todo. El juicio particular al morir está en directa coordinación con el juicio universal porque el hombre, aunque es síntesis de todo, es un momento de un proceso universal que lo trasciende, la historia de toda la creación. «No podemos negar que, bíblicamente, no hay dos juicios, ni dos días del juicio, sino uno solo. Por eso debemos considerar al juicio particular que se desarrolla tras la muerte en relación dinámica con el juicio final» (Balthasar, H. U. von, «Eschatologie»).

Tal es también la perspectiva de la liturgia que considera siempre el juicio como un drama que implica a la persona con todas sus relaciones, es decir, el cosmos y la historia (Neunheuser, B., «El Juicio final»).

2. ...Y quedará patente el plan de Dios

Pero lo específico del juicio universal lo constituye la revelación total del designio de Dios. Este no se muestra en su patencia divina a lo largo de la historia. Dios no acostumbra a intervenir milagrosamente para vengar la justicia o para salvar la «humanitas», manipulada y vilipendiada por los mismos hombres. Ni socorre siempre al justo sufriente en la terrible fosa de su soledad, sufriendo por la justicia y por el amor. Los malos triunfan cuando, según nuestros criterios, deberían ser castigados. Tampoco interviene para salvar a su Iglesia cuando es perseguida y traicionada por sus propios jefes. Muchas veces tenemos que vivir «etsi Deus non daretur», como si él no existiese, tal es la proporción de los desarreglos y de la maldad estructurada.

La confusión aumenta cuando nos preguntamos: ¿Cuál fue el sentido de civilizaciones enteras que desa-

parecieron en la oscuridad de los siglos? ¿Qué sentido tuvo la civilización de los Hititas o la de los Hombres del Mar? ¿Por qué la brillante civilización de los incas, la de los mayas o de los aztecas, fue borrada de la historia para ganancia de los conquistadores cristianos que mataban con la cruz y con la espada? ¿Qué sentido tuvo la civilización de la isla de Pascua con sus monumentales estatuas, si ha desaparecido totalmente de la faz de la tierra? ¿Por qué continentes enteros como la América Latina y Africa gimen bajo el colonialismo interior y exterior? ¿Qué significado tiene la raza negra, sufrida, esclavizada, dividida durante siglos? ¿Por qué el Occidente se estructuró, desde los griegos hasta nosotros, con olvido del Ser y de las raíces de la vida, en una insaciable voluntad de poder que no conoce obstáculos y que a su servicio lo somete todo, saber, técnica, economía, política y hasta religión? ¿Qué significado tiene el largo y prolongado proceso evolutivo? ¿Por qué el hombre tuvo que hacer ese camino, en muchos sentidos macabro, desde los oscuros orígenes animales hasta su total consciencia? ¿Qué significado asumen las religiones del mundo, las filosofías, las cosmovisiones, desde la mítica hasta la científica? ¿Qué función tiene la tierra, perdida como granito de arena en la tremenda inmensidad del cosmos en expansión continua? ¿Qué significa la inteligencia en el Universo? ¿Y qué significa el hombre que desempeña mal y fracasó en su misión de ser el sacerdote de la creación?

El plan de Dios nos parece el reverso de un complicado bordado en el que no se distingue la rosa de colores sino la maraña de hilos y de colores en una confusión insoluble.

La fe nos dice que existe un sentido; nosotros lo creemos pero no lo vemos. Por lo general se presenta con la forma kenótica de la cruz y no con el modo doxológico de la resurrección.

La historia lleva en su corazón la angustia del sinsentido que hace sangrar y aumentar en el hombre el ansia de la total revelación del Logos que penetra todas las cosas.

Mas he aquí que él irrumpe, ins-plota y explota: ¡Es el día del Señor! Entonces todo queda claro; entonces Dios abandona su latencia secular y desvela su designio; entonces la luz divina ilumina todas las oscuridades y descifra todos los enigmas. Es entonces cuando aparecerán en sus debidas proporciones el pecado y la gracia, la pequeñez y la grandeza, la vida y la muerte y el desenvolverse casi interminable de los siglos. Entonces el pequeño puede que se manifieste como grande y el grande como pequeño. Entonces la anti-fonía se integra en la sinfonía para componer el himno a la gloria de Dios. Veremos entonces que estaba siempre escribiendo derecho con líneas torcidas. Habrá escuchado entonces la súplica de siglos: «Señor, déjame ver tu rostro» (Ex 33,17ss), «Señor, muéstranos al Padre y eso nos basta» (Jn 14,8). Entonces, Dios, a quien nadie vio jamás (Jn 1,18) se mostrará tal como es y lo veremos cara a cara (1 Cor 13,12; Apoc 22,4). Y eso nos bastará porque entonces habremos leído el pensamiento y oído el juicio de Dios sobre cada cosa. Amén.

Una espiritualidad escatológica:
saborear a Dios
en la fragilidad humana
y festejarlo
en la caducidad del mundo

Por las reflexiones hechas hasta aquí tiene que haber quedado claro que la escatología no constituye un tratado más entre otros. No es la doctrina acerca de los momentos finales del hombre, más para amedrentarlo que para consolarlo. ~~La escatología es una reflexión sobre la esperanza cristiana.~~ En cuanto tal da la tónica a toda la teología y colorea todos los tratados.

Decir esperanza es decir presente pero también futuro. Es gozar de un «ya» presente en la expectativa de que se revele plenamente porque «todavía-no» se ha comunicado en totalidad. Dios mismo es «el Dios de la esperanza» (Rom 15,13): El está ya ahí presente y autodonándose, pero también es siempre el que viene y que está para llegar en la sorpresa de una novedad. Por eso es y será para el hombre el eterno futuro absoluto; nunca dejará de llegar pero nunca llega de forma absoluta hasta el punto de agotar totalmente su inefable futuro. Porque es el Dios del futuro y de la esperanza del mañana de nuestra vida. El se revela siempre como el que libera al hombre de las ligaduras con el pasado, para que cada uno se haga libre hacia su futuro. Pero a la vez, El no sería nuestro futuro si no hubiese manifestado ese futuro dentro del presente. De ahí que su Reino no sea un futuro-futuro; va creciendo y germinando entre las luces y las sombras del tiempo presente. El cielo y la total divinización del mundo se van moldeando lentamente dentro del horizonte de nuestra existencia. Van creciendo y madurando hasta acabar de nacer.

1. *El ya y el aún no: la fiesta y la contestación*

La esperanza se funda justamente en la diferencia entre lo que ya es y lo que todavía no es, pero es posible; entre el presente y el futuro que puede hacerse presente. El ya constituye el futuro realizado. El aún-no constituye el futuro en cuanto apertura.

En la medida en que la esperanza percibe el futuro y el Reino presentes ya en medio de nosotros en el bien, en la comunión, en la fraternidad, en la justicia social, en el crecimiento verdaderamente humano de los valores culturales, en la apertura del hombre

al Transcendente, tiene motivos para celebrarlo y conmemorarlo en la juventud serena y en el gozo tranquilo de su manifestación. Por eso surge la fiesta en el corazón de la vida. En ella degustamos el sentido revelado de las cosas; es una participación anticipada de la fiesta del hombre con Dios. Son ya bienes divinos los que aquí se realizan, aun cuando, es verdad, en la fragilidad humana, en la que existe la amenaza del pecado, de la pérdida y de todo tipo de limitaciones. Pero no dejan por eso de ser reales y auténticos. La esperanza sabe «que» espera, pero no sólo eso. Sabe también, aunque imperfectamente, «lo que» espera: la total realización en la eternidad de lo que vivencia en el tiempo como verdadero y bueno.

Esta esperanza nos hace comprender la exhortación de Pablo: «Alegraos siempre en el Señor, y vuelvo a repetirlo, alegraos. Que vuestra medida quede patente a todos los hombres porque el Señor está cerca. No os inquietéis por cosa alguna... estad atentos a todo cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de laudable, a todo lo que sea virtud y digno de alabanza» (Flp 4,4-6.8).

Lo que se opone a la fe y a la esperanza no es tanto la incredulidad y el ateísmo cuanto el miedo y la inquietud. La fe y la esperanza nos aseguran que estamos siempre resguardados en las manos de Dios que todo lo rodea y penetra. Nada acontece sin su amor. El está siempre cercano al hombre. Por eso el hombre puede siempre estar alegre y jovial! (1 Tes 5,16), hasta en las tribulaciones. «Estando el Señor de nuestra parte ¿a quién hemos de temer?» se consolaban los primeros misioneros españoles que se enfrentaban a la selva sudamericana.

Por eso el miedo de tantos cristianos ante las innovaciones del mundo de hoy y ante la confrontación entre nuestra esperanza y las esperanzas intramundanas, se debe menos a la prudencia, que general-

mente les sobra, que a la ausencia de una fe profunda que es fuente de optimismo, serenidad y confianza. Al despedirse, ¿no fue él quien nos dijo: «No se turbe vuestro corazón. Creed en Dios y creed también en mí... Confíad; yo he vencido al mundo»? (Jn 14,1; 16,33).

Sólo la fe cristiana nos permite saborear a Dios en la fragilidad humana y festejarlo en la caducidad de la figura de este mundo que pasa (1 Cor 7,31).

Sin embargo el «Ya» no puede ser absolutizado; queda abierto al «todavía-no» que vendrá. Cada vez que se substantiva el Ya surgen las ideologías totalitarias, profanas o religiosas; aparece el dogmatismo, el legalismo, el ritualismo, el racismo, el capitalismo y todos los demás ismos. En la ideología se trata siempre de la absolutización de un dato relativo, de la universalización de una parcela de la realidad y de la heretización de una verdad. En nombre del aún-no hay que contestar el Ya radicalizado.

Es ahí donde se sitúa la matriz de toda contestación verdadera. El no supone un sí previo a algo futuro y posible. Como afirma con cierto la carta papal «Octogesima Adveniens», esta forma de crítica del presente a partir de un futuro «provoca a la imaginación prospectiva para que al mismo tiempo perciba en el presente el posible ignorado que en él se halla inscrito, y para orientar en el sentido de un futuro nuevo» (n. 37).

Esta crítica le confiere al cristiano libertad: todo es relativo en este mundo cuando se lo compara con Dios y con lo que él nos promete. Relativa es la Iglesia con sus dogmas y sacramentos y jerarquías. Relativos son los valores culturales y morales. Relativo es el Estado con toda la prepotencia de sus instituciones y de su ideología. No se dice con ello que esas realidades terrenas no tengan importancia. Son importantes porque en ellas encontramos, mediado, el Absoluto;

pero no son el Absoluto, ni pueden exigir el corazón del hombre totalmente. Este fue hecho solamente para Dios. El solo responde cabalmente a los anhelos profundos del hombre.

De esta consideración brota el sentido del humor que informa la actitud legítimamente cristiana. Humor no significa ataraxia e impassibilidad estoica que, soberanamente, manda sonreír frente a la tragedia, al no poder huir de ella. El cristiano, en razón de su esperanza, sabe que no existe nada trágico en el mundo, porque cree que nada escapa a Dios. Puede existir lo dramático, porque en la historia peregrina hacia Dios, luchan y se alternan violencia y libertad, peso del pecado y soplo del Espíritu (cfr. «Octog. Adveniens», 37). Pero al final la libertad triunfa sobre la violencia y el soplo del Espíritu aniquila al pecado. Mirando hacia Dios el cristiano puede mantener su humor aun entre las torturas de la violencia, como lo atestiguan ejemplos cristianos del pasado y del presente (cfr. Hch 5,41; Mt 5,10-12; Col 1,24; Hbr 10,34).

El futuro, por consiguiente, hace fermentar al presente, haciendo que crezca cada vez más en la línea de la total manifestación y parusía de eso que transporta como una promesa dentro de sí. Toda la historia aparece de este modo como un «laboratorium salutis possibilis» (E. Bloch).

2. ¡O crux, ave, spes unica!

Las últimas reflexiones nos han advertido que la alegría cristiana y escatológica no es una alegría de bobos alegres. Esos se alegran por el mero hecho de alegrarse. El cristiano tiene motivos para alegrarse porque el Señor ha vencido a la muerte (1 Cor 15,55), ya han alboreado los últimos días (1 Jn

2,18; Hch 2,17; 1 Pe 1,20) y «ya hemos llegado al fin de los tiempos» («Lumen Gentium», 48). Entre las penumbras del presente entrevé la realidad definitiva. Por eso se alegra.

Pero esta última hora no puede ser cronometrada; se protrae. Aunque vivamos bajo la claridad de la resurrección de Cristo, las sombras de la cruz se extienden sobre toda nuestra existencia. El tiempo de la peregrinación es el tiempo de la latencia de Dios, del silencio divino y de su interminable paciencia. No debemos esperar para este mundo, y eso constituyó una de las grandes ilusiones de la Iglesia durante algunos siglos, el triunfo externo del Señor resucitado. El reina y atrae a todos a sí por la cruz (Jn 12,32). No sin razón canta la liturgia: «O crux, ave, spes unica»; salve, cruz, única esperanza.

El que, como Jesús en la cruz, se entrega, confía y espera en que Dios esté presente también aun en el mayor abandono, ése ya ha experimentado las fuerzas de la resurrección, y puede, entre dolores, cantar el aleluya. Para ése la cruz es fuente de alegría y de paz, una paz que el mundo no puede dar sino únicamente la fe.

Esta perspectiva profundamente realista de la ambigüedad del mundo fue expuesta magistralmente por S. Juan en su Apocalipsis. En él se refiere la gran crisis por la que pasaba la comunidad primitiva. Esperaba un triunfo espectacular de Cristo y tuvo que aprender que El no vence en la historia sino al término de ella. Hacía la amarga experiencia de las persecuciones y del triunfo del Anticristo: «Aquel que es llamado diablo y satanás... seduce a todo el orbe habitado» (Apoc 12,9). «La bestia (que surge de la tierra: el Imperio Romano) engaña a los habitantes de la tierra, diciendo que hagan una imagen en honor de la bestia» (Apoc 13,14). Veía con desaliento cómo los Emperadores se dejaban adorar como dioses. Y

no sólo eso: a Satanás «le fue también concedido hacer la guerra a los santos y vencerlos» (13,7).

La comunidad tuvo que aprender que para llegar al domingo de resurrección debía pasar por la noche oscura del viernes santo y que la historia de la fe y de la esperanza supone siempre la experiencia del éxodo. «La historia es experiencia y cruz precisamente en su sentido desorientador, en cuanto que la experiencia de cruz, la angustia de la muerte y las tinieblas del abandono de Dios sufridas por Uno solo, revierten sobre la historia entera y en primer lugar sobre los que planearon su vida sobre la pauta de ese único» (Läpple, A., «El mensaje del apocalipsis para nuestro tiempo»).

Con todo, el Apocalipsis pretende ser un libro de consolación. Al final, cuando se produzca la gran crisis, Cristo se manifestará como el vencedor. El destruirá el mal sólo con un soplo de su boca: «Ved que llego pronto y conmigo mi recompensa, para dar a cada uno según sus obras» (Apoc 22,12). Entonces los fieles reinarán por los siglos de los siglos (Apoc 22,5).

3. *¡Venga a nosotros tu reino!*

Esta petición, la central de todo el Padre nuestro, caracteriza profundamente la actitud cristiana. Vivimos como la Iglesia primitiva, a la expectativa de la irrupción del Reino. ¡Que venga! Esta expectativa del «tempus medium et breve» (cfr. 1 Cor. 7,29) no nos dispensa de las tareas temporales (2 Tes 3,11-12). En verdad lo que construimos aquí en la tierra quedará guardado para el futuro («Gaudium et Spes», 39). Pero la esperanza del futuro desdramatiza, como hemos visto, las tribulaciones del presente.

Esta expectativa se nos recuerda constantemente durante todo el año litúrgico mediante la palabra, los sacramentos y, de modo particular, mediante la Sagrada Eucaristía celebrada a diario. La liturgia en general celebra al «Christus praesens», realizando su parusía bajo los signos de la fe. Por una parte rememora su presencia, por otra se percata de que él se esconde y se retrae en la fragilidad de los gestos litúrgicos. Su gloria todavía no ha rasgado el velo del tiempo que sigue rodando en el claroscuro de cruz y gloria. La misma estructura se articula en cada sacramento: en cada uno de ellos llega el Señor y acalla la nostalgia salvífica del hombre pero a la vez deja también una ausencia sentida y sufrida pues no lo vemos cara a cara (1 Cor 13,12). Sólo percibimos su señal, cargada de su presencia misteriosa. Esto se trasluce nítidamente en la Eucaristía: por una parte «con alegría y simplicidad de corazón» (Hch 2,46) celebramos la cena que anticipa el convite amistoso y filial con Dios en el Reino; por otra, nos recuerda su muerte y su entrega a los hombres hasta que él venga (1 Cor 11,26).

Cuando haga explosión la parusía, caerán los velos sacramentales y veremos la gracia contenida en ellos directamente. La función de los sacramentos habrá pasado para siempre.

Esta connotación escatológica debería traspasar toda la reflexión de la teología, de la creación, de la revelación, de la moral, de la dogmática y de la misma historia de la Iglesia. Ella nos impide hacer demasiado rígidas nuestras soluciones y crearnos la ilusión de que, con las formulaciones dogmáticas ya hemos alcanzado una expresión perfecta de la fe. En una perspectiva escatológica todas las articulaciones de la fe han de caer bajo una reserva: también ellas son relativas porque el Absoluto todavía no se ha manifestado totalmente. Esto tiene una aplicación muy práctica principalmente respecto a nuestros juicios éticos.

4. *La verdad no es lo que es, sino lo que todavía será*

Si todo, seres y formulaciones humanas, está abierto a un más y viene cargado de esperanza, entonces la verdad (para emplear una fórmula feliz de Ernst Bloch) no reside únicamente en lo que es, sino principalmente en lo que todavía no es pero será.

En otras palabras: la verdad del hombre no está en el hombre tal como se lo encuentra hoy sino en el hombre tal y como será mañana y como ya ha sido manifestado, en forma anticipatoria, en Jesús resucitado. Como muy bien decía San Ignacio de Antioquía (+ 107): «Cuando llegue allá (al Cielo), entonces seré hombre» («A los Romanos», 6,2).

Lo que es fundamenta la tradición. Lo que todavía no es, pero que será, significa la verdad plena.

«Cristo», advertía Tertuliano (+ 223), «no nos dijo: yo soy la tradición, sino yo soy la verdad» («De virg.» 1,1). Tenía razón porque él es la verdad en cuanto que es el apocalipsis totalmente realizado del ser-hombre y del ser-Dios simultáneamente. Esa verdad será también nuestra verdad en el cielo.

Seremos entonces entronizados en el séptimo día de la creación, es decir, en el descanso activo de Dios. En frase admirable de San Agustín: «Dies septimus, nos ipsi erimus»: nosotros mismos seremos ese séptimo día («De civ. Dei», 22,5).

Misión del cristianismo es ser germen de esperanza en el mundo, del Dios de la esperanza (Rom 15,13) y de «Cristo, nuestra esperanza» (Col 1,27); es mantener entre los hombres permanentemente la apertura al Futuro absoluto.

Ni el Papa, ni los obispos, ni los dogmas, ni la Escritura, ni nadie puede llenar esa apertura al Futuro absoluto. Sólo Dios y Jesús resucitado.

Conducir a los hombres hacia ese espacio de esperanza que llena al «cor inquietum» significa anunciar:

el futuro que está germinalmente en nosotros y cuya manifestación anhelamos ansiosamente, se ha de realizar definitivamente por medio de aquel que primero lo llevó a cabo en su vida, muerte y resurrección y que nos dijo que tenía el poder de renovar todas las cosas y de crear nuevos cielos y nueva tierra.

Y entonces la fe esperanzada suspira: ¡Maranatha!
¡Veni, Domine Jesu! ¡Ven, Señor Jesús!

A P E N D I C E

Textos y Estudios

El purgatorio

1. EL TRATADO SOBRE EL PURGATORIO DE SANTA CATALINA DE GENOVA

Santa Catalina de Génova (1447-1510), seglar, mal casada pero convertida junto con su marido, escribió un «Trattato del purgatorio», que es considerado aún hoy como una de las más inspiradas reflexiones sobre el tema. La santa destaca no tanto el aspecto macabro del purgatorio, cuanto su verdadera dimensión que es de alegría, felicidad y gracia. De los XIX capítulos de la obra entresacamos algunos aspectos más significativos.

«No hay felicidad comparable a la de las almas en el purgatorio, a no ser la de los santos en el cielo, y tal felicidad crece incesantemente por influjo de Dios

a medida que los impedimentos van desapareciendo. Esos impedimentos son como la herrumbe y la felicidad de las almas aumenta a medida que esa herrumbe disminuye» (Capítulo II).

«Dios aumenta en ellas el ansia de verlo y les enciende el corazón con un fuego de amor tan poderoso que se les hace insoportable tropezar con un obstáculo entre ellas y Dios» (Cap. III).

«Se sienten tan fuertemente atraídas hacia Dios que no hay comparación que pueda expresar semejante atracción. Imaginémonos sin embargo un único pan para acallar el hambre de todas las creaturas humanas y que el verlo bastase para satisfacer el hambre. ¿Cuál sería la reacción de uno que posea el instinto natural de comer y esté dotado de buena salud? ¿Cuál sería, repito, la reacción si no pudiese comer ni tampoco enfermar o morir? Su hambre iría en aumento. Así es el ansia de las almas del purgatorio por el encuentro con Dios» (Cap. VII).

«Por lo que se refiere a Dios, veo que el cielo tiene puertas y puede entrar en él quien quiera, porque Dios es todo bondad. Pero la esencia divina es tan pura que el alma, si nota en sí cualquier tipo de impedimento, se precipita al purgatorio y halla que esto es gran misericordia: la destrucción del impedimento» (Cap. IX).

«El alma ve que Dios, por su gran amor y providencia constante, nunca la dejará de atraer a su última perfección. Ve también que, ligada por los residuos del pecado, no puede por sí misma corresponder a esa atracción. Si encontrase un purgatorio más penoso, en el que pudiese purificarse más rápidamente, se sumergiría en él inmediatamente» (Cap. XI).

«El amor divino, al penetrar en las almas del purgatorio, les confiere una paz indescriptible. Sienten así gran alegría y a la vez una gran pena. Pero la una no disminuye la otra» (Cap. XIV).

«Mientras no se haya concluido la purificación, comprenden que si se acercasen a Dios por la visión beatífica, no estarían en su lugar y por ello sentirían un mayor sufrimiento que si permanecen en el purgatorio» (Cap. XVI).

«Las almas sufren voluntariamente sus penas y no desearían el menor alivio porque caen en la cuenta de cuán justas son» (Cap. XVIII).

«La purificación a que están sometidas las almas en el purgatorio la experimenté yo en mi vida durante dos años. Todo cuanto constituía para mí un alivio corporal o espiritual me fue retirado gradualmente, para concluir al final: mira bien que todo cuanto es profundamente humano, nuestro Dios todopoderoso y misericordioso lo transforma radicalmente. No otra es la obra que se lleva a cabo en el purgatorio» (Cap. XIX).

Santa Catalina de Génova

2. ¿QUE SENTIDO TIENEN TODAVIA LAS INDULGENCIAS?

Ante la exposición hecha con anterioridad acerca del purgatorio en cuanto crisis de purificación a la hora de la muerte mediante la cual el hombre alcanza su verdadera estatura y su real madurez ante Dios, alguien podría preguntar preocupado: ¿Qué sentido puede todavía tener el conseguir indulgencias por las almas del purgatorio? ¿No justificó el Papa la validez de las indulgencias en la Constitución Apostólica «*Indulgentiarum Doctrina*» del 1 de enero de 1967?

Se nos ofrece aquí la oportunidad de hacer algunas reflexiones teológicas, basadas en los estudios más serios de B. Poschmann, Schmaus, Rahner, Semmelroth, Schillebeeckx y Anciaux, sobre este tema, tan poco dignificado históricamente por parte de los católicos

y tan mal comprendido por parte de otras confesiones cristianas.

¿Cómo surgieron las indulgencias?

Las indulgencias no constituyen un sacramento sino un sacramental. Por eso no son ~~de institución divina sino eclesial~~ eclesial. Aparecieron por vez primera en el siglo XI. La palabra indulgencia se impuso únicamente al llegar el siglo XIII. Conocen sin embargo una prehistoria que se remonta a los primeros siglos de la Iglesia, tomada del ambiente de la práctica penitencial.

En los primeros tiempos a cada pecado cometido por un cristiano la Iglesia le imponía pesadas satisfacciones, adecuadas a la gravedad de la culpa. Esas penitencias se hacían casi impracticables para el común de los fieles sumergidos en sus tareas temporales. Se introdujeron entonces las permutas por penitencias practicables; a eso se le solía llamar «redempciones» (redenciones). Otras veces los fieles eran socorridos con especiales plegarias de la Iglesia, del sacerdote o de personas que se manifestaban prontas a ayudarlos a cumplir las penas. Era también común recurrir a la intercesión de los santos mártires que, tal como se suponía, tenían el especial privilegio de alcanzar de Dios la reducción o el perdón de las penas debidas por los pecados.

Otro factor, componente de la prehistoria de las indulgencias, lo constituyen las «absoluciones». Al enviar cartas privadas o al publicar documentos oficiales, Papas y obispos, detentadores del poder de atar o desatar, concedían a los fieles o a los destinatarios de sus escritos la absolución de pecados, estimulándoles a hacer en compensación buenas obras, como las de participar en una guerra en contra de los

enemigos de la Iglesia, dar donativos a fundaciones de caridad, etc. Esas absoluciones se concedían también a los gravemente enfermos. Por tratarse de obispos y de Papas y en razón de la apelación al poder de atar y desatar, eran muy apreciadas por los fieles.

A partir del siglo X esas absoluciones quedaron integradas en el mismo rito penitencial. Nótese sin embargo que por «perdón de los pecados» no se entendía el perdón de los pecados propiamente tales sino de las penas anexas a los pecados de las que los fieles habrían de ser purificados en la eternidad. Todavía no se trataba de la remisión de las penas eclesiásticas y de la penitencia que había que hacer aquí en la tierra.

A partir de los siglos XI y XII esas absoluciones se hicieron extensivas no sólo a las penas a descontar después de la muerte sino también a las penas eclesiásticas que se perdonaban aquí en la tierra. «Por indulgencia» se conmutaban las penitencias correspondientes a siete años, a un año, a 40 días, por otras más leves de un día, una semana, o por otras obras de misericordia como dar limosnas, ayudar en la construcción de un santuario, participar en una peregrinación o en una batalla contra los enemigos de la Iglesia. Dado que perdonaban pesadas penitencias eclesiásticas, encontraron una gran aceptación entre los fieles y se difundieron rápidamente.

En su comienzo las indulgencias eran muy discretas, de 20 ó 40 días. Los Papas Calixto II y Alejandro III comenzaron a conceder generosamente indulgencias de 1 a 3 años. Algunos obispos ya se habían anticipado, pasando de 3 a 5 y hasta a 7 años. Se abrió la brecha para un abuso casi incontrolable. Entraron en juego intereses simoníacos de prelados sin escrúpulos hasta el punto de que el IV Concilio de Letrán (1215) se sintió en el deber de reprender las «indiscretæ et superfluae indulgentiæ».

Pero para conseguir las indulgencias se impuso, desde el primer momento, no sólo la necesidad de hacer las obras de misericordia estipuladas, sino también la confesión y el arrepentimiento de los pecados, cuyas penas temporales y eclesiásticas sólo entonces podrían ser conmutadas.

Por indulgencia se entendía, en consecuencia, la remisión de las penas temporales debidas por los pecados, en razón del poder de la Iglesia de atar y desatar.

Estas indulgencias no se aplican únicamente a la persona que las consigue, pues cuando el beneficiado no tiene necesidad de ellas puede aplicarlas a las almas del purgatorio, ya que ahora están sufriendo por las penas de las que no se purificaron en vida.

De esta forma, a lo largo de los siglos, muchísimas oraciones y fiestas se fueron colmando de indulgencias que los fieles se esforzaban asiduamente por ganar para sí y para las pobres almas del purgatorio.

Tal fue, a grandes rasgos históricos, el surgir de las indulgencias.

¿En qué se basa la doctrina sobre las indulgencias?

¿Cuál es el fundamento teológico de las indulgencias? Igual que en otros casos, también aquí la praxis eclesial ha ido por delante de la reflexión teológica.

Abeiardo, en su ética, elaborada entre 1125 y 1138 («Scito te ipsum», cap. 25), niega la legitimidad de las indulgencias. Son sencillamente algo en contra de la tradición secular de la misma Iglesia, pensaba él. Y lo decía movido más por combatir los abusos que por fundamentar teológicamente una praxis. Se trataba de una vergonzosa hambre de lucro el que los obispos, con ocasión de la consagración de alguna iglesia o de cualquier otra fiesta en la que haya concurrencia

de pueblo, concedan —dice Abelardo— indiscriminadamente indulgencias a todos, como si las penas pudiesen ser perdonadas mecánicamente con la donación de limosnas o de cualquier otro donativo sin tomar en consideración el arrepentimiento del corazón (Poschmann).

Sólo con la alta Escolástica se llegó a elaborar una teología de las indulgencias. Entonces se establecieron claramente dos conceptos importantes: primero, las penas perdonadas o reducidas por las indulgencias son las penas del purgatorio; segundo, y esto en virtud de la aplicación de las gracias contenidas en el tesoro de la Iglesia. Así el conseguir una indulgencia de un año no significa que el fiel, si tuviese que pasar por el purgatorio, se viese libre de un año de sufrimiento en el más allá, sino que sería perdonado de las penas que, en otros tiempos, sólo con un año de penitencia hubiera descontado. Cuánto sufrimiento en el purgatorio correspondería a esa pena era algo que nadie podía garantizar y esto ya se sabía en los tiempos en que más se negociaba con las indulgencias. Hemos de admitir, con todo, que se dieron, a juzgar por las crónicas, muchos abusos, especialmente entre predicadores populares.

El fundamento de las indulgencias consiste en el llamado tesoro de la Iglesia. ¿En qué consiste?

El cardenal Hugo de Saint-Cher, que fue el primero en 1230 en hablar del tesoro de la Iglesia, dice lo siguiente: en la sangre de Cristo y en la sangre de los mártires, castigados por sus pecados mucho más de lo que merecían, quedaron ya castigados todos los pecados. «Esa sangre derramada constituye un tesoro colocado en las arcas de la Iglesia, de cuyas llaves sólo la Iglesia dispone. Ella puede abrirlas a su gusto y comunicar a quien quiera las indulgencias sacadas de ese tesoro. De esta forma el pecado no queda sin cas-

tigo pues ya ha sido castigado en la sangre de Cristo y en la de sus mártires» (texto en Poschmann).

En virtud de esta justificación teológica, sostenida por los grandes teólogos medievales como San Buenaventura y Santo Tomás, se fueron concediendo cada vez más indulgencias en sufragio de las penas del purgatorio de personas fallecidas.

Las primeras indulgencias aplicadas a los difuntos datan de 1457 y fueron concedidas por Calixto II en ocasión de una cruzada contra los moros. Muy pronto comenzaron los abusos por parte de los comisarios de indulgencias, como por ejemplo el dean de la Catedral de Saintes, Raimundo Peraudi. Este, como otros anteriores a él, llegó a afirmar que se podía conseguir una indulgencia en sufragio hasta por personas que hubieran muerto en pecado mortal, con tal que se pagase la gratificación monetaria correspondiente. Se afirmaba también que el Papa con las indulgencias podría, si quisiese, dejar vacío el purgatorio. Frente a tamaños errores se pueden comprender los versos ridiculizados de los críticos: «Sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt»: en cuanto cae la moneda en el peto salta un alma del purgatorio. Lutero negó el valor de las indulgencias, lo que motivó la condena de su doctrina por León X (D 757-762).

El Concilio de Trento, sin tomar posición en lo referente al contenido doctrinal de las indulgencias, estableció dos puntos: que la Iglesia tiene poder de Cristo para distribuir indulgencias y que éstas son muy saludables para el pueblo cristiano (D 989-998).

Por una recuperación de la doctrina sobre las indulgencias

Tenemos que confesar que la doctrina acerca de las

indulgencias, tal como se enseñó tradicionalmente, presenta una indigencia teológica notable.

En primer lugar se da en ella un concepto de justicia vindicativa muy material, poco digno del misterio del amor de Dios tal como lo reveló Jesucristo. El no nos reveló un Dios, juez tiránico, que exige sangre para aplacar su ira, sino un Dios que es amor y perdón, que corre tras el hijo pródigo, busca la oveja extraviada y rebusca la moneda perdida, un Dios que vence, no por el castigo sino por el amor y el perdón. A la vez que amoroso, es infinitamente justo, no en el sentido de que se vengue de las ofensas recibidas, sino que mueve a la contrición y a la metanoia y, en el purgatorio, conduce al hombre a su plena madurez y al brotar en él del amor divino.

Se percibe además un modo de hablar cosístico, cuantitativo y materialista a propósito del tesoro de la Iglesia. Este no es una realidad que se pueda guardar en el armario de la Iglesia. Es la Iglesia la guardada en el tesoro divino. Y no puede ser manipulado a placer como si fuese algo que la Iglesia posee, da o retira sin más. El tesoro de la Iglesia es Jesucristo y su gracia. Pero estas realidades son, por su propia naturaleza, no manipulables. Somos nosotros los poseídos por ellas pues estamos insertos en la absoluta gratuidad divina.

Es verdad que la Constitución Apostólica «*Indulgentiarum Doctrina*» corrige ese concepto diciendo que «el tesoro de la Iglesia no es como la suma de bienes, en el sentido de riquezas materiales acumuladas durante siglos» (n. 5). Como apunta Rahner, el afirmar tal cosa no es algo evidente ni superfluo ya que, tradicionalmente, el tesoro se concebía de forma cuantitativa; lo constituían las satisfacciones penales «superfluas» de los santos, que no necesitaban de ellas, y que por consiguiente podían aplicarse a otros en el sentido de un pago parcial extraído de una gran suma de

bienes. Veremos a continuación una elaboración teológica más satisfactoria del concepto de tesoro de la Iglesia, tal como ya la Constitución Apostólica de Pablo VI claramente la sugiere.

Finalmente, el horizonte general de comprensión de la temática de las indulgencias se expresa en una terminología poco adecuada a los bienes espirituales y a las gracias sobrenaturales que son por naturaleza siempre gratuitas. No se les adecuan las categorías humanas de poder, ganar, aumentar, lucrar, etc. Con Dios no se hace un negocio en términos de «do ut des» (te doy para que me des), sino que el hombre debe abrirse a él filialmente como quien recibe, en gratuidad, un don de lo alto, siempre inmerecido, y para el que es necesario, como en todo lo referente a las cosas del amor y del encuentro con Dios y con los hombres, la preparación del corazón.

Las indulgencias poseen, hoy todavía, un sentido profundo para la vida práctica del fiel. Con todo ese sentido ha de ser manifestado, mediado y fundamentado de forma más precisa y convincente de lo que se hizo en el pasado. A ello nos ayudarán las siguientes reflexiones, elaboradas de forma más detallada por Poschmann, Rahner, Schillebeeckx, Anciaux, Schmaus y otros.

El pecado personal del hombre no tiene únicamente como consecuencia una ruptura con Dios y con su gracia. Supone también una ruptura del hombre consigo mismo y una alienación frente a sus propias raíces vitales; deja tras de sí consecuencias (*reliquiae peccatorum*) en las actitudes, en el modo de actuar ante las sollicitaciones de la vida, en la fantasía, etc. El pecado se inserta en una historia personal de decisiones; madura dentro de las tendencias malas y mal orientadas que se van articulando en actitudes generadoras de una situación de pecado o en pecados oca-

sionales pero portadores de una estructura más profunda de egoísmo, de dureza de corazón, de sensualidad, etc.

Con el perdón sacramental del pecado no se reduce todavía la estructura que produjo el pecado; puede seguir presente y ser fuente de otros pecados futuros.

A esas consecuencias del pecado podemos llamarlas con razón penas temporales. Por eso enseñaba acertadamente el Concilio de Trento (DS 1543, 1689, 1712 y 1715): con el perdón de la culpa dentro o fuera del sacramento de la penitencia para los bautizados que hayan pecado después del bautismo, no quedan perdonados sin más, siempre y necesariamente, las penas temporales de esos pecados.

Esas consecuencias del pecado constiuyen realmente castigos, venidos no de fuera sino de dentro de la misma situación de pecado. Son castigos temporales porque se dan en el tiempo y pueden quedar ya superados en ese mismo tiempo.

Su carácter de pena y castigo lo experimenta el hombre que vive la dimensión de conversión; hace la experiencia dolorosa de que para integrar todo en un proyecto hacia Dios no basta únicamente la buena voluntad. Siente las resistencias de la naturaleza, habituada y mecanizada en la imperfección. Tiene que desenredar las tendencias enmarañadas en sí misma por el egoísmo, y abrirlas a Dios y al prójimo. Tiene que someter a los dictados del amor, de la esperanza y de la fe, pasiones desordenadas que ya habían hecho su camino. Sentimos que no poseemos sino que somos poseídos por la situación de pecado. Y a la vez, por la metanoia, queremos pertenecer de todo corazón, con toda el alma y con todo el espíritu, a Dios. Tampoco somos señores de nuestra propia situación: hemos de vivir en el mismo ambiente de trabajo, con la misma profesión, en la misma familia, con los mismos amigos,

en fin, con la misma situación que era la provocadora de los pecados y había creado un ritmo de vida normal en su «anormalidad».

Conversión significa cambiar de camino, de modo de pensar y de actuar dentro de la misma vida; y eso es profundamente doloroso y exigente. El hombre siente la necesidad de la gracia de Dios, de que él le dé oportunidades de rebrotar, de que encamine sus encuentros y situaciones en la vida de tal manera que le haga posible volver a ser humilde cuando antes era orgulloso, generoso cuando antes era egoísta, sereno en el juicio cuando antes era precipitado. Sabemos que el amor perfecto, como integración total de la vida en la unión con Dios, redime totalmente al hombre; no sólo de sus pecados sino también de todas sus consecuencias. Sin embargo el hombre hace la penosa experiencia de que no es capaz de ese amor. Por eso debe siempre suplicar a Dios por él.

Ahora bien, la indulgencia es la gracia que Dios nos concede para que nuestra maduración en la conversión y en el amor se haga de manera cada vez más profunda, fácil y rápida. Como dice acertadamente Karl Rahner, la «indulgencia debe ser una ayuda para el amor perfecto, amor capaz de perdonar todas las consecuencias del pecado y no un medio que nos exima de caminar el camino de la integración de nuestro pasado pecador con sus reliquias (*reliquiae peccatorum*)».

No sólo cada cristiano puede pedir la indulgencia y el auxilio de Dios para crecer y madurar en el amor; la Iglesia en su oficialidad salvífica puede pedir y suplicar a Dios en favor de los hombres. Ella no es únicamente la reunión de los que creen; es la presencia misma de lo que se cree, de Dios, de Jesús, de la salvación y del futuro absoluto. Ella es, en Cristo, el gran sacramento de la redención y de la unidad («*Lumen Gentium*», 1); por eso su petición a Dios se de-

be a su unión con Cristo, por formar con él un cuerpo místico e infalible. Tal es el sentido teológico del tesoro de la Iglesia, palabra que, a nuestro parecer, debería ser sustituida por otra menos ambigua. El tesoro de la Iglesia, sugerimos, es la misma Iglesia en cuanto sacramento pleno y completo de la salvación; es sinónimo del dogma de la comunión de los santos, según el cual todo bien, toda la gracia y virtud de los hombres agraciados se intercomunica y funda una profunda comunión, invisible pero realísima, entre todos; es el mismo Cristo, cabeza y miembros, mediante el cual y a causa del cual, todo pecado retractado y perdonado y todas sus consecuencias son reducidas o eliminadas.

A este respecto es interesante observar que la afirmación de la Constitución apostólica sobre las indulgencias, en lo que se refiere al tesoro de la Iglesia, se identifica con las tesis 58 y 62 defendidas por Martín Lutero. El documento papal dice que el tesoro de la Iglesia «est ipse Christus Redemptor» (n. 5). Lutero repetía con insistencia que «Cristo mismo es el único tesoro de la Iglesia», que «El mismo es el verdadero tesoro» (tesis 58 y 62).

Por la oración eficaz de la Iglesia, sacramento de Cristo, la indulgencia se concede de forma cierta y segura. Sin embargo, como en los sacramentos, la gracia y la comunicación personal de Dios acontecen en el mundo y en el hombre si éste no les pone obstáculos. En otras palabras, el hombre debe proponerse realmente el arrepentimiento. Por la indulgencia, como dice Rahner, no se establece una amnistía entre el hombre y Dios, como si exteriormente la pena por los pecados hubiese de quedar en suspenso por la intercesión de la Iglesia. «Las indulgencias no tienen por objeto, ni pueden tenerlo, el aliviar o sustituir la penitencia personal del hombre. Las indulgencias, por su esencia, apuntan a alcanzar realmente con la ayuda

de Dios y en modo rápido y eficaz, lo que pretende la penitencia: la total purificación y la plena maduración del hombre a partir del hecho central de su recepción de la gracia de Dios. Alcanza su actividad cuando está presente el auténtico espíritu de penitencia. Sin él no se puede hablar de arrepentimiento. Sin él no hay perdón de los pecados. Y sin perdón de los pecados tampoco puede haber perdón de las penas temporales de esos pecados».

En este sentido las indulgencias cobran un profundo significado religioso: atestiguan nuestra situación de peregrinos que, a la vez que miramos hacia la patria que es Dios mismo, nos descubrimos pecadores e imperfectos pero dispuestos a andar por la «diritta via» en una integración total de las múltiples dimensiones de nuestra existencia manchada por el pecado, pidiendo la indulgencia de Dios mediante la oración eficaz de la Iglesia para que, en el tiempo, podamos abrirnos cada vez más a las llamadas de su amor frente a nuestro egoísmo, de su gracia frente a nuestro pecado, de su paz y confianza frente a nuestro miedo y ansia de seguridad.

Pues bien, realizar eso es vivir ya en situación de purgatorio, como expusimos en las páginas anteriores. Ese purgatorio se prolonga durante toda la vida y se potencia en la hora de la muerte, cuando hace eclosión la auténtica crisis de purificación del hombre. Lo que pedimos para nosotros lo podemos pedir también para aquellos moribundos que se encuentran en el punto de la muerte y en la situación de purgatorio. Le pedimos a Dios, con toda la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, que la luz, la fuerza y la gracia divina se les comuniquen profusamente, a fin de que el hombre que está en purgatorio aflore más rápida, plena y perfectamente hacia el amor divino y de esa forma madure para el convivir con Dios. En ese sentido es como podemos, al igual que lo ha siempre hecho la Iglesia,

rezar por los hombres que están en el purgatorio. Y estamos ciertos de que El oye nuestra voz porque llegan unidas a ella la voz de Cristo y la de su Espíritu que oran con nosotros.

3. EL REENCARNACIONISMO Y LA DOCTRINA ACTUAL ACERCA DE LA ESCATOLOGIA

La concepción de la Escatología formulada en este libro presenta un aspecto apologético que puede ser iluminador para una confrontación con el espiritismo. Aunque no sea nuestra costumbre el esgrimir apologeticamente una concepción contra otra, sin embargo, debido a la extraordinaria divulgación que el espiritismo encuentra en algunos medios católicos, conviene resaltar algunos puntos principales.

No es del todo desconocida la dificultad que sale al paso a la teología católica cuando argumenta contra las principales afirmaciones espiritistas. Y eso se debe a que ambos, la tradición teológica común y el espiritismo, se mueven en el fondo y respetando las diferencias existentes, dentro de una misma comprensión antropológica. Ambos afirman la muerte como separación del cuerpo y el alma. El alma queda desencarnada y, por su misma naturaleza, tiende a unirse a la materia. Para la teología clásica la reasunción de la materia corporal se verifica en la consumación de los tiempos con la resurrección universal de los muertos. Hasta ese momento el alma vive en el más allá en una situación antinatural y anhela volver al cuerpo. Para los espiritistas eso se verifica en la historia: el alma, para purificarse, asume en la tierra o en los astros otras existencias corporales hasta purificarse totalmente y vivir con Dios.

Ambos, teología clásica y espiritismo, afirman el purgatorio como un proceso más o menos largo en

el que las almas se limpian de sus faltas hasta entrar en la visión beatífica. La teología situaba ese proceso purificador en el post-mortem. Los espiritistas lo sitúan dentro de la vida en sucesivas reencarnaciones. A ambos, sin embargo, es común la idea de una purificación que dura y se prolonga.

Nos parece que la doctrina de la Escatología, tal como está siendo elaborada por la teología católica reciente, se presta a una respuesta más convincente que la dada tradicionalmente, debido a que los presupuestos sobre los que se basa el espiritismo quedan fundamentalmente cuestionados.

El hombre, ¿posee un alma o es un alma?

De las reflexiones hechas anteriormente se desprende que el hombre constituye una unidad radical cuerpo-espíritu. El cuerpo no es una parte del hombre coexistiendo al lado de otra parte que es el alma. Alma y cuerpo no son cosas que se puedan separar sino dimensiones del uno y mismo hombre. Por eso no se concibe un alma separada. Eso sería destruir su esencia, pues es algo necesariamente encarnado y no accidentalmente, de manera que pudiese subsistir sin la materia; en ese caso sería un ángel pero no un alma humana. Pues bien, esta comprensión hace superflua e imposible una reencarnación del alma en cuerpos sucesivos hasta tornar al espíritu puro, libre de materia, tal y como afirman los espiritistas. Si además hemos concluido que la resurrección acontece al morir, porque mediante ella el hombre alcanza el culmen de su hominización terrena pasando a una situación celeste, entonces de nuevo se vuelve irrelevante cualquier tipo de retorno a la vida terrestre para intentar de nuevo la experiencia y aventura de la existencia.

Si la teología cristiana, siguiendo los pasos de la teología bíblica que ni siquiera conoce la palabra alma sin el cuerpo ni la de cuerpo sin el alma, hubiese afirmado y reseñado la unidad substancial y esencial del hombre cuerpo-alma, ciertamente hubiera sido menor la tentación espiritista. En verdad, la elaboración antropológica que se introdujo dentro de la reflexión teológica ha creado las bases para una degradación de tipo espiritista.

La doctrina de la reencarnación y el problema de las desigualdades humanas

Además de en razón de su base antropológica, el espíritu postula la reencarnación como solución teórica a un viejo y permanente problema de la condición humana: el enigma de la desigualdad. Si no fuese por la reencarnación, se argumenta, «Dios habría, por capricho, lanzado a la vida niños con aptitudes desiguales: habría creado seres felices e infelices, razas inferiores y superiores». «En vez de atribuir nuestra capacidad mental al acaso, a los caprichos de Dios, a prepotencia divina, a una herencia indemostrable, a causas fortuitas o a un dislate cualquiera, es mucho más justo, lógico y de acuerdo con las leyes superiores ver en ello el resultado del propio esfuerzo: no hay privilegios, ni nepotismos, ni arbitrariedades. Todos pasan por los mismos trámites y el premio de cada uno es hijo de su mérito». Según ellos, la desigualdad significaría la negación de la justicia divina. Todos reciben todo. «Las almas son creadas sencillas e ignorantes, es decir, sin ciencia y sin conocimiento del bien y del mal, pero con igual aptitud para todo». Las desigualdades surgen porque los hombres han usado bien o mal sus aptitudes iguales. Los imperfectos

tienen que reencarnarse para recorrer la espiral ascendente de la perfección hasta Dios.

Esta afirmación de la igualdad universal de todos en todo es racionalmente muy pobre. Cada ser posee su perfección propia. Cada uno revela al Ser y a Dios en una faceta única. No hay nada igual en el mundo y es bueno que sea así. El misterio que todo lo circunda no se deja agotar por ningún ente. El Ser está en todos los entes sin perder por ello nada de su esencia. Se revela de modo diverso en todos ellos y en todos se vela escondido. Cuanto más lo conocemos, más brilla en la escala indefinida de sus revelaciones y más se abre el camino para su articulación. Y con todo, permanece siempre escondido y retraído. ¿Será que un grano de arena, por ser diverso de otro, exige para explicar su diferencia la reencarnación?

Ciertamente el problema de la unidad en la diferencia es el problema central de toda reflexión radical, desde Buda, Chuang-Tzu, Parménides, Platón, hasta Teilhard de Chardin y Heidegger. El misterio no se resuelve en una doctrina fija, si no que percibimos su profundidad manteniéndonos dentro del proceso de la unidad pasando por la diferencia: se ve entonces que tanto el bien como el mal, tanto lo pequeño como lo grande, refieren a una raíz más profunda y única. Llamémosla misterio, Dios, Ser, Tao, Nirvana. Las palabras no consiguen articularla. Y sin embargo está siempre presente, en la palabra y el silencio. «Placer y furor, tristeza y alegría, esperanza y perdón, mudanza y estabilidad, debilidad y firmeza, impaciencia y pereza: todos son sonidos de la misma flauta, todos son hongos del mismo moho... Pero, ¿cómo comprenderemos la causa de todo esto? Se puede suponer que el verdadero Gobernante está detrás de todo ello. Yo creo que tal fuerza está operando. No puedo ver su forma, y comprenderlo como lo comprendió la sabiduría china de Chuang-Tzu es sumergirse en el

misterio de la identidad en la diferencia» (Thomas Merton). No se intenta comprender por comprender sino para sentirse en contacto con las raíces de las que procedemos. «Oh hombre, ¿quién eres tú para disputar con Dios? ¿Podrá acaso el instrumento decirle al artífice: por qué me hiciste así? ¿O no tiene el alfarero el derecho a hacer un vaso precioso o un vaso de uso ordinario?» (Rom 9,20-21). Gran sabiduría es poder descubrir el mismo misterio tanto en el vaso precioso como en el vaso de uso ordinario; ambos, cada uno en su propio lenguaje, hablan del mismo fundamento que todo lo sustenta, del mismo alfarero creador. La diferencia no es un mal sino un bien y una riqueza. Lo que sucede es que nosotros, por nuestra alienación, no logramos ver a Dios en todo, hasta en el mal y en el pecado. El verdadero sabio es aquel que siempre está en la casa del Ser y de Dios y contempla la realidad pluriforme a partir de su única raíz.

La doctrina de la reencarnación y el problema del mal en el mundo

Se alude a la doctrina de la reencarnación para explicar otro misterio de la condición humana: la existencia del mal. «Toda falta cometida —enseña Allan Kardec—, todo mal realizado es una deuda contraída que ha de ser pagada; si no se paga en una existencia se pagará en la siguiente o en las siguientes... pues el arrepentimiento, aunque sea el primer paso para la regeneración, no basta por sí solo; son necesarias la expiación y la reparación». Así cuando hay hombres que nacen transtornados, con malas tendencias, locos o atrasados mentales, es porque están condenados a sufrir por pecados de existencias anteriores. Se habla hasta de la ley del Karma que exige un castigo férreo y automático de todos los males cometidos.

Fray Boaventura Kloppenburg, en su libro «A reencarnacao, exposicao e critica», ya hizo una brillante refutación de esta doctrina.

La doctrina de la reencarnación padece una profunda indigencia antropológica. No toma en serio al hombre en sus decisiones. El hombre es un ser que, merced a su libre arbitrio, puede decirle no a Dios. Y no sólo puede sino que mantiene su decisión y de ese modo crea una existencia absurda. Es responsable, es decir, responde por su vida. Los reencarnacionistas no valoran suficientemente esta existencia, ni la dignidad del hombre de poder abrirse o cerrarse al Misterio y ser así creador de una historia. El hombre no es una marioneta del tablado de Dios; puede hacerle competencia. En eso consiste su dignidad y su sacralidad inviolables.

Los males provienen del abuso de esa libertad del hombre. La frase «si Dios existiese no habría guerras» es inexacta en este contexto de libertad. Sería más exacto decir: «Si las leyes de Dios se cumpliesen no habría guerras».

Además, ¿por qué habríamos de ser castigados por males de los que no tenemos el más mínimo recuerdo de haberlos cometido? Ya un antiguo sabio, Eneas Gzaeus, argumentaba: «Yo, cuando tengo que castigar a mi hijo o a mi siervo... comienzo por amonestarlos para que en el futuro lo recuerden bien y puedan evitar el caer en el mismo error. Cuando Dios envía sus castigos más terribles, ¿no debería instruir a los que los sufren acerca del motivo de tales castigos? ¿Podría sustraernos de todo el recuerdo de nuestros crímenes? ¿Qué provecho se puede esperar del castigo si nadie nos muestra cuál fue nuestra culpa? En verdad, un castigo semejante va contra lo que pretende: irrita y lleva a la rebeldía» (cfr. «Patrologia Greca», 85,302).

La ley del Karma conlleva absurdos que ciertamente no suscribirían los reencarnacionistas: «Cuando un

hombre malvado persigue a su semejante, cuando un ladrón roba, cuando el matón asesina, es siempre instrumento de la justicia divina... El afectado lo mereció en otras encarnaciones... Cuando un amigo traiciona a otro, le roba, lo deja en la miseria, debía ser abrazado por éste con lágrimas de gratitud. No le podía hacer un bien mayor... Estaba escrito. Lo tenía merecido en otra reencarnación» (Kloppenbug).

Esta teoría presupone que existe una retribución mecánica y automática de los actos humanos. Estos están señalados con sus respectivos premios y castigos. Ahora bien, la salvación humana y el comportamiento ético se plantean al nivel personal en el que cada uno es único e irreductible. La persona no tiene la estructura de una cosa que permanece siempre inalterable y puede ser aplicada a otras cosas semejantes. La persona es libertad, interioridad y la síntesis personal y consciente de la realidad. La salvación es consecuencia de toda una orientación de la persona y no del cálculo matemático del Debe y el Haber de nuestros actos. ¿Por qué habría de asumir nuevos cuerpos si siempre es el mismo hombre el que se decide? ¿Por qué habría de decidir de manera diversa en otra existencia? El alma no es una persona completa que pueda ser enviada a un cuerpo. En el cuerpo y encarnado en la materia es como el espíritu vive y se decide. Bien observaba el P. Congar que «para la Sagrada Escritura un hombre no es un alma que viene a un cuerpo, sino una persona que nace corporalmente».

Al morir seremos juzgados por lo que hayamos hecho en nuestro cuerpo, es decir, en nuestra vida. Esta forma una unidad que incluye el cuerpo en cuanto cuerpo mío que participa del destino personal. Al morir se fija la existencia humana conforme a la orientación que le hayamos dado estando en el cuerpo, a favor o en contra de Dios. La resurrección del hombre, en cuanto plenitud del cuerpo y del alma o en cuanto a su

frustración, no es un nuevo lugar de prueba y de ejercicio expiator, sino la vida misma de Dios, con participación de su gloria y naturaleza divinas, o su completa ausencia si se trata de una resurrección para la perdición.

La apelación a reminiscencias de lo «ya vivido», a las intuiciones, al fenómeno de los genios, se pueden explicar de forma científica con los conocimientos que hoy poseemos sobre psicología de lo profundo y parapsicología, forma adecuada y más convincente que la que presenta la interpretación reencarnacionista.

2

El Cielo

1. LA ENTRADA EN EL CIELO

Un hombre de gran oración y que conocía por experiencia las dimensiones espirituales y místicas del mundo describió cierta vez la entrada en el cielo con las siguientes imágenes:

«De repente recordé la agonía de la muerte. Me había vuelto totalmente yo mismo mediante una decisión global y definitiva por Dios. Y he aquí que se abre ante mí un mundo nuevo, profundo, espiritual y diáfano. Multitud de seres gloriosos corren a mi encuentro. El cielo entero se vuelve hacia mí como si fuera su propio centro. Se me tributan la admiración, el amor y hasta la adoración de los santos y de los ángeles; es decir, no a mi débil, pobre y mínimo ser

creado, sino a aquél del que yo me he convertido en cobertura transparente. Como a la más pura luz del mediodía, del amor divino, todo se hace presente a mi alrededor. Paso, como un rey, por medio de seres profundamente inclinados ante mí.

De pronto, un santo ardor, ya experimentado pero ahora vivido en su plenitud, me coge totalmente y me inflama todas las venas: ¡Dios está ahí!

Aquí estoy yo, mudo, incapaz de hablar. Las personas divinas salen a mi encuentro; me agradecen que haya creído en su amor; me admiran a mí, miserable gusano. Bastaría tocarme aun levemente para reducirme a la nada. Me agradecen a mí, cuyos mejores pensamientos, si fueran pensados por los ángeles, perderían ellos de inmediato su luz divina. Me admiran porque conseguí el cielo. Pero yo sé que nada soy aun cuando haya conseguido esta maravilla que causa espanto a las profundidades celestiales.

Todo es gracia. Las personas divinas me dicen cuán inquieto estaba su corazón hasta que descansase en mí. Me regalan con todo: con su saber para que conozca el cosmos, los hombres y los ángeles; su querer, para que consagre todo el ser al servicio del amor; su amor, para que con su propio amor pueda abrazarlas a ellas, y en ellas a todas las cosas. Mi lengua enmudece.»

La lengua debe enmudecer para dejar sólo al corazón lleno de unción, junto con sus intuiciones. No debemos tener miedo de pintar el cielo con nuestras propias representaciones. Las imágenes humanas son también santas. Tenemos derecho a humanizar lo Divino y lo Celestial. Porque no nos podemos eternamente equiparar con la irreversible humanización de Dios que aconteció con la encarnación de Cristo.

Ladislaus Boros

2. ¿QUE SIGNIFICA QUE CRISTO SUBIO A LOS CIELOS?

Al reflexionar en el cap. V acerca del cielo decíamos que el cielo no es un lugar al que vamos sino una situación en la que seremos transformados si vivimos en el amor y en la gracia de Dios. El cielo de nuestras estrellas y de nuestros viajes espaciales de los astronautas y el cielo de nuestra fe no son, por consiguiente, idénticos. Por eso cuando rezamos el Credo un domingo tras otro y decimos que Cristo subió a los cielos no queremos decir que El, anticipándose a la ciencia moderna, emprendiera un viaje sideral. En el cielo de la fe no existe el tiempo, la dirección, la distancia ni el espacio. Eso vale de nuestro cielo temporal. El cielo de la fe es Dios mismo de quien las Escrituras dicen: «Habita en una luz inaccesible» (1 Tim 6,16).

Del mismo modo, la subida de Cristo al cielo no es igual a la subida de nuestros cohetes; éstos se trasladan constantemente de un espacio a otro, se encuentran constantemente dentro del tiempo y nunca pueden salir de estas coordenadas por más lejanos que viajen por espacios indefinidos. La subida de Cristo al cielo es también un pasar, pero del tiempo a la eternidad, de lo visible a lo invisible, de la inmanencia a la transcendencia, de la capacidad del mundo a la luz divina, de los hombres a Dios.

Con su ascensión al cielo Cristo fue por consiguiente entronizado en la esfera divina; penetró en un mundo que escapa a nuestras posibilidades. Nadie sube hasta allí si no ha sido elevado por Dios (cfr. Lc 24,51; Hch 1,9). El vive ahora con Dios, en la absoluta perfección, presencia, ubicuidad, amor, gloria, luz, felicidad, una vez alcanzada la meta que toda la creación está llamada a lograr. Cuando proclamamos que Cristo subió al cielo pensamos en todo eso.

¿Qué decir entonces de la narración de San Lucas al final de su evangelio (24,50-53) y al comienzo de los Hechos de los Apóstoles (1,9-11) donde cuenta con algunos detalles la subida de Cristo a los cielos hasta que una nube lo ocultó de los ojos de los espectadores? Si la ascensión de Cristo no significa una subida física al cielo estelar, ¿por qué entonces San Lucas la describió así? ¿Qué pretendía decir? Para dar respuesta a esto tenemos que comprender una serie de datos acerca del estilo y género literario de la literatura antigua.

La ascensión ¿fue visible o invisible?

En primer lugar constatemos el hecho de que es San Lucas el único que narra el acontecimiento de la ascensión en términos de una ocultación palpable y de un desaparecer visible de Cristo en el cielo, cuarenta días después de la Resurrección. San Marcos sólo dice: «El Señor Jesús, después de hablar con ellos, fue llevado al cielo y está sentado a la derecha de Dios» (16,19). Sabemos que el final de Marcos (16,9-20) es un añadido posterior y que este fragmento depende del relato de San Lucas. San Mateo no conoce ninguna escena de ocultamiento de Jesús; termina así su evangelio: «Jesús les dijo: Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra... Yo estaré con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos» (28,18-20). Para San Mateo, Jesús ya ascendió al cielo al resucitar. El que dice «todo poder me ha sido concedido en el cielo y en la tierra» ya ha sido investido de ese poder; ya está a la derecha de Dios en los cielos. Para San Juan la muerte de Jesús significó ya su pasar al Padre (Jn 3,13): «Dejo el mundo y voy al Padre» (16,28). Cuando dice: «Recibid el Espíritu Santo», según la teología de Juan eso sig-

nifica que Jesús ya está en el cielo y envía desde allá su Espíritu (Jn 7,39; 16,7). Para Pablo la resurrección significaba siempre elevación en poder junto a Dios (Rom 1,3-4; Flp 2,9-11). San Pedro habla también de Jesucristo «que subió al cielo y está sentado a la derecha de Dios» (1 Pe 3,22). 1 Tim 3,16 habla de su exaltación a la gloria.

En todos estos pasajes la ascensión no es un acontecimiento visible para los apóstoles, sino invisible y en conexión inmediata con la resurrección. Esta perspectiva que contemplaba conjuntamente resurrección y ascensión se mantuvo, a pesar del relato de Lucas, hasta el siglo IV, como atestiguan los Padres como Tertuliano, Hipólito, Eusebio, Atanasio, Ambrosio, Jerónimo y otros. San Jerónimo, por ejemplo, predicaba: «el domingo es el día de la resurrección, el día de los cristianos, nuestro día. Por eso se llama el día del Señor, porque en este día Nuestro Señor subió, victorioso, al Padre» («Corpus Christianorum Latinorum», 78,550).

De igual manera la liturgia celebró hasta el siglo V como fiesta única la pascua y la ascensión. Sólo a partir de entonces, con la historificación del relato lucano, se desmembró la fiesta de la ascensión en cuanto fiesta propia.

El sentido de la ascensión era el mismo que el de la resurrección: Jesús no fue revivificado ni volvió al modelo de vida humana que poseía antes de morir. Fue entronizado en Dios y constituido Señor del mundo y Juez universal, viviendo la vida divina en la plenitud de su humanidad.

Y aquí se impone la pregunta: si la ascensión no es ningún hecho narrable sino una afirmación acerca del nuevo modelo de vivir de Jesús junto a Dios, ¿por qué San Lucas la transformó en una narración? Finalmente, ¿estaba él interesado en comunicar sobre todo hechos históricos externos? ¿o es que a través de

semejante narración nos quiere transmitir una comprensión más profunda de Jesús y de la continuidad de su obra en la tierra? Creemos que esta última pregunta ha de transformarse en una respuesta.

La ascensión, esquema literario

Veamos en primer lugar los textos. Al final de su evangelio nos cuenta: «Condujo a los discípulos hasta cerca de Betania y alzando las manos los bendijo. Y sucedió que mientras los bendecía se separó de ellos y era elevado al cielo. Y ellos, después de postrarse ante él volvieron a Jerusalén con gran alegría y estaban continuamente en el templo bendiciendo a Dios» (24,50-53).

En los Hechos se nos cuenta: «Y dicho esto, se elevó mientras ellos miraban y una nube lo ocultó a sus ojos. Y según estaban con los ojos fijos en el cielo mientras él partía, he aquí que se presentaron ante ellos dos varones con vestiduras blancas que les dijeron: Galileos ¿por qué estáis mirando al cielo? Este Jesús elevado de entre vosotros al cielo volverá tal como lo habéis visto ir al cielo» (1,9-11).

En estos dos relatos se trata realmente de una escena de ascensión visible y de ocultamiento. Escenas de ocultamiento y de ascensión no eran desconocidas en el mundo antiguo greco-romano y judío. Era una forma narrativa de la época para realzar el fin glorioso de un gran hombre. Se describe una escena con espectadores; el personaje famoso dirige sus últimas palabras al pueblo, a sus amigos o discípulos; en ese momento es arrebatado al cielo. La ascensión se describe en términos de nubes y oscuridad para caracterizar su numinosidad y transcendencia.

Así, por ejemplo, Tito Livio en su obra histórica sobre Rómulo, primer rey de Roma, narra lo siguiente:

Cierto día Rómulo organizó una asamblea popular junto a los muros de la ciudad para arengar al ejército. De repente irrumpe una fuerte tempestad. El rey se ve envuelto en una densa nube. Cuando la nube se disipa, Rómulo ya no se encontraba sobre la tierra; había sido arrebatado al cielo. El pueblo al principio quedó perplejo; después comenzó a venerar a Rómulo como nuevo dios y como padre de la ciudad de Roma («Livius», I,16). Otras ascensiones se narraban en la antigüedad, tales como las de Heracles, Empédocles, Alejandro Magno y Apolonio de Tiana. Todas siguen el mismo esquema arriba expuesto.

El Antiguo Testamento cuenta el arrebatado de Elías descrito por su discípulo Eliseo (2 Re 2,1-18) y hace una breve referencia a la ascensión de Henoc (Gen 5,24). Es interesante observar cómo el libro eslavo de Henoc, escrito judío del siglo primero después de Cristo, describe la «ascensio Henoch»: «Después de haber hablado Henoc al pueblo, envió Dios una fuerte oscuridad sobre la tierra que envolvió a todos los hombres que estaban con Henoc. Y vinieron los ángeles y cogieron a Henoc y lo llevaron hasta lo más alto de los cielos. Dios lo recibió y lo colocó ante su rostro para siempre. Desapareció la oscuridad de la tierra y se hizo la luz. El pueblo asistió a todo pero no entendió cómo había sido arrebatado Henoc al cielo. Alabaron a Dios y volvieron a casa los que tales cosas habían presenciado» (Lohfink, G. «Die Himmelfahrt Jesu», 11-12).

Los paralelos entre la narración de San Lucas y las demás narraciones saltan a la vista. No cabe duda de que el paso de Jesús del tiempo a la eternidad, de los hombres a Dios, está descrito según una historia de ocultamiento, forma literaria conocida y común en la antigüedad. No que Lucas haya imitado una historia de ocultamiento anterior a él. Hizo uso de un esquema

y de un modelo narrativo que estaban a su disposición en aquel tiempo.

Nosotros hacemos lo mismo cuando en la catequesis empleamos el sicodrama, el teatro o aun el género novelístico para comunicar una verdad revelada y cristiana a nuestros oyentes de hoy. Al hacerlo nos movemos dentro de un esquema propio de cada género sin que con ello perdamos o deformemos la verdad cristiana que pretendemos comunicar o testimoniar. La Biblia está llena de recursos como éste. Nos alargaríamos si quisiéramos presentar más ejemplos. Existe una amplia literatura científica y de divulgación referente a este asunto.

Como conclusión podemos mantener que la verdad dogmática de que «Cristo subió al cielo» (1 Pe 3,22) o que «fue exaltado a la gloria» (1 Tim 3,16) fue historicada muy probablemente por el mismo San Lucas.

¿Qué quiso decir San Lucas con la ascensión?

¿Por qué historicó San Lucas la verdad de la glorificación de Jesucristo junto a Dios? Analizando su evangelio descubrimos en él no sólo un gran teólogo sino también un escritor refinado que sabe crear la «punta» en una narración y sabe cómo comenzar y concluir de forma perfecta un libro. En ese sentido se entienden las dos narraciones de la ascensión, una al concluir el evangelio y otra abriendo los Hechos de los Apóstoles.

En cuanto conclusión del evangelio cobra una gran fuerza de expresión porque utiliza un género que se prestaba exactamente para exaltar el fin glorioso de un gran personaje. Jesús era mucho mayor que todos ellos pues era el mismo Hijo de Dios que retornaba al lugar del que había venido, el cielo. A eso

le añade motivos más que destacan quién era Jesús: en el Evangelio lucano Jesús nunca había bendecido a los discípulos; ahora lo hace; nunca había sido adorado por ellos y ahora es adorado por vez primera. Queda así claro que con su subida al cielo la historia de Jesús alcanzó su plena perfección; con la ascensión los discípulos comprenden la dimensión y profundidad del acontecimiento.

Pero ¿por qué se relata la ascensión dos veces y con formas diversas? En los Hechos, además de los motivos literarios presentes en el evangelio lucano, entran también motivos teológicos. Sabemos que la comunidad primitiva esperaba para pronto la venida del Cristo glorioso y el fin del mundo. En la liturgia recitaban con frecuencia la oración «Marana-tha», ¡Ven Señor! Pero el fin no llegaba. Cuando Lucas escribió su evangelio y los Hechos, la comunidad y principalmente Lucas, se dan cuenta de ese retraso de la Parusía. Muchos fieles ya habían muerto y Pablo había extendido la misión Mediterráneo adelante. Esto exigía una aclaración teológica: ¿Por qué no ha llegado el fin? Lucas intenta dar una respuesta a esa cuestión angustiada y frustradora.

Ya en su evangelio reelabora los pasajes que hablaban muy directamente de la próxima venida del Señor. Así, cuando el Jesús de Marcos dice ante el Sanedrín: «Veréis al hijo del hombre sentado a la derecha del Poder y venir sobre las nubes del cielo» (14,62), Lucas hace decir a Jesús únicamente: «Desde ahora el Hijo del hombre estará a la derecha del poder de Dios» (22,69).

Para San Lucas la venida de Cristo y el fin del mundo ya no son inminentes; aprendió la lección de la historia y ve en ello el designio de Dios. El tiempo que ahora se inaugura es el tiempo de la misión, de la Iglesia y de la historia de la Iglesia. Esa constatación, San Lucas la pone en el frontispicio de los Hechos

y se contiene igualmente en la narración de la ascensión de Jesús al cielo. Cristo no viene como esperaban; se va. Volverá otra vez un día, pero al fin de los tiempos.

Tal como dice acertadamente el exegeta católico Gerhard Lohfink, al que seguimos en toda esta exposición: «El tema de Hch 1,6-11 (la ascensión) es el problema de la parusía. Lucas intenta decir a sus lectores: el hecho de que Jesús haya resucitado no significa que la historia haya llegado a su fin y que la venida de Jesús en gloria sea inminente. Por el contrario, la pascua significa exactamente que Dios crea un espacio y un tiempo para que la Iglesia se desarrolle, partiendo de Jerusalén, Judea y Samaría, hasta los confines de la tierra. Por eso es erróneo quedarse ahí parado y mirar para el cielo. Sólo quien dé testimonio de Jesús ha entendido correctamente la pascua. Jesús vendrá. ¿Cuándo? Eso es asunto reservado a Dios. La tarea de los discípulos está en constituirse ahora en el mundo en cuanto Iglesia» (53-54). En otras palabras eso es lo que Lucas intentó con el relato de la ascensión en los Hechos.

Comparando las dos narraciones, la del evangelio con la de los Hechos, se perciben notables diferencias. Las nubes y los ángeles del relato de Hechos no aparecen en el evangelio. En éste, Jesús se despide con una bendición solemne; en los Hechos ésta falta totalmente. Las palabras de despedida en el evangelio y en Hechos difieren profundamente. Esas diferencias se comprenden porque Lucas no pretendía hacer el relato de un hecho histórico. Quiso enseñar una verdad, como ya dijimos arriba, y a tal fin debían servir los diversos motivos introducidos.

La verdad del relato no está en si hubo o no bendición, en si Jesús dijo o no dijo tal frase, si aparecieron o no dos ángeles o si los apóstoles estaban o no estaban en el monte de los Olivos mirando al cielo. Quien

busque este tipo de verdad no busca la verdad de la fe, sino únicamente una verdad histórica que hasta un ateo puede constatar. El que quiera saber si la historia de la ascensión de Jesús al cielo es verdadera, y eso es lo que intenta saber nuestra fe, deberá preguntar: ¿Es cierta la interpretación teológica que Lucas da de la historia después de la resurrección? ¿Es verdad que Dios ha dejado un tiempo entre la resurrección y la parusía para la misión y para la Iglesia? ¿Es cierto que la Iglesia en razón de esto no debe sólo mirar hacia el cielo sino también hacia la tierra?

Pues bien, ahora estamos en mejor situación para responder de lo que estaban los contemporáneos de Lucas, pues tenemos detrás de nosotros una historia de casi dos mil años de cristianismo. Podemos con toda seguridad y toda fe decir: Lucas tenía la verdad. Su narración sobre la ascensión de Jesús a los cielos en Hechos, además de interpretar correctamente la historia de su tiempo, era una profecía para el futuro; y se realizó y todavía se está realizando. Jesucristo penetró en aquella dimensión que ni ojo vio ni oído oyó (cfr. 1 Cor 2,9). El, que durante su vida tuvo poco éxito y murió miserablemente en la cruz, fue constituido por la resurrección en Señor del mundo y de la historia. Sólo es invisible pero no es un ausente.

Lucas lo dice en el lenguaje de la época: «se elevó mientras ellos miraban y una nube lo ocultó a sus ojos» (Hch 1,9). Esa nube no es un fenómeno meteorológico; es el símbolo de la presencia misteriosa de Dios. Moisés en el Sinaí experimenta la proximidad divina dentro de una nube: «Cuando Moisés subía a la montaña las nubes envolvieron toda la montaña; la gloria de Yahvé bajó sobre el monte Sinaí y las nubes lo cubrieron por seis días» (Ex 25,15). Era la proximidad de Dios. Cuando el arca de la alianza fue entronizada en el templo de Salomón se dice que «una nube llenó la casa de Yahvé. Los sacerdotes

no podían dedicarse al servicio a causa de la nube, pues la gloria de Yahvé llenaba toda la casa» (1 Re 8,10). La nube por consiguiente significa que Dios o Jesús está presente, aunque de forma misteriosa. No se le puede tocar y sin embargo está ahí, a la vez revelado y velado. La Iglesia es su signo-sacramento en el mundo, los sacramentos lo hacen visible bajo la fragilidad material de algunos signos, la Palabra le permite hablar en nuestra lengua invitando a los hombres a una adhesión a su mensaje que, una vez vivido, los llevará hacia aquella dimensión en la que él existe ahora, al cielo.

Todo esto está presente en la teología de la ascensión de Jesús al cielo. Esta es la verdad del relato que Lucas, hoy todavía, nos quiere transmitir, para que «nos postremos ante él, Jesús, y volvamos a nuestra Jerusalén llenos de una gran alegría» (cfr. Lc 24,52).

El infierno

1. SOBRE EL INFIERNO Y EL FUEGO ETERNO: CONSIDERACION MISTICA DE F. DOSTOYEWski

«Padres míos, me pregunto a mí mismo: ¿Qué es el infierno? Yo lo defino así: El sufrimiento de no poder ya amar. Una vez en el infinito del espacio y del tiempo un ser espiritual, al aparecer sobre la tierra tuvo la posibilidad de decir: Yo soy y yo amo. Una vez sola le fue concedido un momento de amor activo y vivo; para eso le fue concedida la vida terrena, limitada en el tiempo. Pero ese ser feliz rechazó el don inestimable, ni lo apreció ni lo amó, lo consideró sólo con ironía, quedó insensible a él.

Ese ser, una vez dejada la tierra, ve el seno de Abraham. Dialoga con él, como se dice en la parábola de Lázaro y el mal rico. Contempla el paraíso. Puede elevarse hasta el Señor. Pero lo que lo atormenta es precisamente el hecho de presentarse sin haber amado. Se encuentra con aquellos que amaron y cuyo amor desdeñó. Ahora tiene una noción clara de las cosas y se dice a sí mismo: A pesar de mi sed de amor, ese amor será algo sin valor; no significará ningún sacrificio, porque la vida terrena se ha acabado. Abraham no vendrá a apagar, aunque no fuera más que con una única gota de agua viva. mi sed ardiente de amor espiritual, que ahora me abrasa después de haberla desdeñado en la tierra. Ahora la vida y el tiempo ya han pasado.

Daría con alegría mi vida por los demás, pero es imposible. La vida que se podía sacrificar al amor ya ha terminado. Un abismo la separa de la existencia actual.

Se habla de fuego del infierno en un sentido literal. Tengo miedo de sondear este misterio, pero pienso que si hubiese llamas de verdad los condenados hasta se alegrarían pues, con los tormentos físicos olvidarían, aunque no fuera más que por un instante, la más terrible tortura moral. Pero es imposible liberarlos de ella porque ese tormento está dentro de ellos, no fuera. Y si se pudiese, creo que serían aún más desgraciados. Aunque los perdonasen los justos que están en el cielo en consideración de sus sufrimientos y los llamasen a sí en su amor infinito, no harían sino aumentarles ese sufrimiento pues estimularían en ellos la ardiente sed de un amor correspondiente, activo y grato, que ya les es imposible.

Con timidez de corazón pienso sin embargo que la conciencia de esa imposibilidad acabaría por aliviarlos. Habiendo aceptado el amor de los justos sin posibilidad de corresponderlo, su humilde sumisión

crearía una especie de imagen e imitación de ese amor activo que ellos habían desdeñado en la tierra.

Lamento, hermanos y amigos, no poder formular esto claramente. Pero infelices aquellos que se han destruído a sí mismos. ¡Infelices suicidas! Pienso que no puede haber personas más infelices que ellos.

Nos dicen que es pecado orar a Dios por ellos y la Iglesia aparentemente los repudia, pero mi íntimo pensamiento es que se podría rezar también por ellos. Ese amor no tendría por qué irritar a Cristo. Os confieso, padres, que toda mi vida he rezado en mi corazón por esos infortunados y todavía ahora lo hago.

¡Oh! Existen en el infierno seres que se mantienen soberbios e intratables a pesar de su conocimiento incontestable y de la contemplación ineluctable de esa verdad. Los hay monstruosos, que se han convertido totalmente en presa de Satanás y de su orgullo. Son mártires voluntarios que no se dan por contentos con el infierno. Ellos mismos se hacen malditos al haber maldecidos a Dios y a la vida. Se alimentan de su irritado orgullo de igual modo que un hambriento en el desierto podría llegar a chupar su propia sangre. Pero son insaciables por todos los siglos de los siglos y rechazan el perdón. Maldicen del Dios que los llama y desearían que Dios se aniquilase a sí y a toda su creación.

Y arderán eternamente en el fuego de su cólera; tendrán sed de la muerte y de la nada; pero la muerte huirá de ellos».

Fiodor Dostoyewski

2. EL SOLIDARIO Y EL SOLITARIO, EL CIELO Y EL INFIERNO

En aquel tiempo —dice una antigua leyenda china— un discípulo preguntó al vidente:

—Maestro, ¿cuál es la diferencia entre el cielo y el infierno?

Y el vidente respondió:

—Es muy pequeña y sin embargo de grandes consecuencias. Vi un gran monte de arroz cocido y preparado como alimento. En su derredor había muchos hombres hambrientos casi a punto de morir. No podían aproximarse al monte de arroz pero tenían en sus manos largos palillos de dos y tres metros de longitud. Es verdad que llegaban a coger el arroz, pero no conseguían llevarlo a la boca porque los palillos que tenían en sus manos eran muy largos. De este modo, hambrientos y moribundos, juntos pero solitarios, permanecían padeciendo un hambre eterna delante de una abundancia inagotable. Y eso era el infierno.

Vi otro gran monte de arroz cocido y preparado como alimento. Alrededor de él había muchos hombres, hambrientos pero llenos de vitalidad. No podían aproximarse al monte de arroz pero tenían en sus manos largos palillos de dos y tres metros de longitud. Llegaban a coger el arroz pero no conseguían llevarlo a la propia boca porque los palillos que tenían en sus manos eran muy largo. Pero con sus largos palillos, en vez de llevarlos a la propia boca, se servían unos a otros el arroz. Y así acallaban su hambre insaciable en una gran comunión fraterna, juntos y solidarios, gozando a manos llenas de los hombres y de las cosas, en casa, con el Tao. Y eso era el cielo.

3. ¿QUE SIGNIFICA QUE CRISTO DESCENDIO A LOS INFIERNOS?

El infierno significa la absoluta frustración humana, el reino de la soledad y la total incapacidad de amar. El Nuevo Testamento hace algunas afirmaciones ver-

daderamente sorprendentes acerca de un descenso de Cristo a los infiernos. Para la fe estas afirmaciones son de tal importancia que en el credo rezamos: «Creo en Jesucristo... que padeció bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos...». Tal vez ningún artículo del credo sea tan oscuro e incompendido como éste. Y sin embargo encierra una verdad muy profunda acerca de las dimensiones del misterio de la aniquilación de Dios y de la universalidad del gesto salvífico de Jesucristo. Conviene que profundicemos el significado de este artículo.

Cristo descendió a los infiernos y no al infierno

Los textos que hablan de una ida de Cristo a los infiernos son los siguientes:

1 Pe 3,19: «Cristo, en el Espíritu, fue a predicar a los espíritus que estaban encarcelados». El texto hace referencia a los hombres rebeldes, como en tiempo de Noe, que ahora pueden oír la predicación salvadora de Cristo. Por eso todos «tendrán que rendir cuentas al que está preparado para juzgar a vivos y muertos, pues para eso se anunció la Buena Nueva a los muertos, para que, aunque condenados en la carne según los hombres, vivan en el Espíritu según Dios» (1 Pe 4, 5-6).

San Pedro, en los Hechos, dice que Jesús con su muerte «no fue abandonado en el Hades» (Hch 2,31). San Pablo menciona un descenso de Jesús al abismo (Rom 10,7). En la carta a los Efesios se dice que «descendió a las partes inferiores de la tierra. El mismo que descendió fue el que ascendió sobre todos los cielos para llenarlo todo» (Ef 4,9-10). El Apocalipsis presenta a Cristo como el que es el Señor de los infiernos: «Yo tengo la llave de la muerte y de los infiernos» (Apoc 1,18). Todos doblan la rodilla ante

él, «los que habitan en los cielos, en la tierra y en los infiernos» (Flp 2,10).

Como se desprende de estos textos, Cristo con su muerte fue a los infiernos y no al infierno. Los infiernos o el Hades constituían para el mundo antiguo la situación de todos los muertos. Estos vivían en los infiernos o en el Hades una vida de sombras para algunos, para otros feliz en tono menor. Infiernos significa simplemente las partes inferiores o ínfimas de la tierra. Cristo habla de sí mismo diciendo que, a semejanza de Jonás en el vientre de la ballena, pasará «tres días y tres noches en el corazón de la tierra» (Mt 12,40). Estos infiernos no han de confundirse con el infierno que es la radical ausencia de Dios, la situación de los que se han aislado a sí mismos y voluntariamente de Dios y de Cristo. Cristo no «descendió» a ese infierno. Pero, ¿cuál es en realidad, el significado de estos textos bastante mitológicos?

Cristo asumió la última soledad de la muerte

El significado primero y obvio de algunos de estos pasajes es el de resaltar la realidad de la muerte de Cristo. En la presentación mítica de la época, Cristo, por su muerte, descendió realmente al Hades: murió de verdad y participó de la suerte de todos los mortales.

Esto sin embargo no constituye una mera constatación de fallecimiento. La muerte de Cristo encierra un significado profundo desde el momento en que reflexionemos, tal como lo hicimos anteriormente, en la dimensión que implica la muerte humana. La muerte supone una divisoria entre el tiempo y la eternidad, entre el modo terreno y el modo celeste de vivir. Implica simultáneamente una decisión. Esa decisión significa una radical soledad del hombre

ante Dios. La muerte crea un profundo silencio. Al morir el hombre está solo, en la total desposesión de todo cuanto lo rodea, del mundo con sus colores, de la atmósfera, del estar en casa, de las voces del amor y de la amistad. Se deshace el cuerpo terreno; el hombre desciende a las zonas ínfimas de la «humanitas». En esa última soledad se produce la decisión definitiva que rompe con esa soledad para entregarse a un Tú y vivir una comunión eterna o cristaliza la soledad eternamente y entonces se llama infierno.

El hombre teme a la muerte porque teme el vacío. Fue hecho, no para vivir, sino para convivir. Cristo, al morir, participó de esa situación humana mortal. Sintió más que nadie, por ser él el viviente por excelencia (Apoc 1,18), la soledad de la muerte, el sentirse abandonado de la vida, de la corporalidad material, del mundo, de los hombres, de las palabras de consuelo y de la convivencia familiar y amistosa. Por su encarnación lo asumió todo, también la soledad de la muerte. Se rebajó hasta las últimas raíces de la condición humana. Encarnó no sólo la vida con todo lo que ella significa en posibilidades de encuentro, de amor, de crecimiento, sino también la muerte con todo lo que ella implica de aniquilación, abandono y soledad. «Pero el que descendió es también el que ascendió» (cfr. Ef 4,10). Si descendió lo hizo para confortarnos: no temáis, yo tengo las llaves de la muerte; yo he vencido la muerte; yo he pasado por la muerte de la soledad última; allí donde no había presencia alguna, estoy yo; allí donde no se escuchaba palabra alguna, está mi voz; allí donde residía el último abandono, está mi cobijo; allí donde reinaba la muerte, habita la vida.

Cuando recitamos «Cristo descendió a los infiernos» profesamos la muerte en soledad de Cristo y al mismo tiempo su muerte victoriosa. Su solidaridad hasta los

infiernos de nuestra situación nos ha liberado para siempre. Ya no moriremos solos.

Esta interpretación de la muerte no es una abstracción arbitraria. La muerte en cuanto despedida y soledad es una experiencia de la vida misma. La muerte no acontece al final de la vida. La vida es mortal, es decir, va muriendo lentamente hasta acabar de morir. ¿No hacemos acaso la experiencia de que, día a día, nos vamos despidiendo de las cosas y de los hombres? ¿No experimentamos una soledad creciente? A medida que vamos viviendo y envejeciendo sentimos que la realidad se nos escapa y se vuelve cada vez más distante. Ya no vibramos como antes delante de un paisaje magnífico. Antes un simple poste de la luz, con su generosidad fundamental, iluminando por igual a buenos y malos, nos podía provocar una gran admiración; ahora no es sino un poste de la luz. Antes, un gesto amigo, una mirada, una palabra, nos llenaba de vida; ahora esas realidades van poco a poco perdiendo su vivacidad. Y así vamos haciendo la experiencia de la indigencia de la vida hasta su total vaciarse al morir. Este proceso comenzó cuando empezamos a vivir: hemos ido descendiendo cada vez en mayor medida a las partes más inferiores del mundo y del hombre. Pues bien, nuestro hermano Jesucristo, vivió esa dimensión humana. El descendió a los infiernos como nosotros para elevarnos «hasta los cielos y así llenarlo todo» (Ef 4,10).

La verdad de una afirmación mitológica

El texto de San Pedro (3,19) sobre la ida de Cristo a los infiernos para predicar a los espíritus que estaban encadenados se debe a una representación mitológica. La tradición griega conoce varios descensos de personajes mitológicos, como Perseo, a los infiernos. La

tradición apócrifa judía conoce en especial la bajada de Henoc. La interpretación tradicional del descenso de Cristo a los infiernos no es menos mitológica. Supone un encuentro del alma de Cristo, entre el viernes santo y el domingo de pascua, con los justos del Antiguo Testamento y de todos los pueblos y tiempos, que aguardaban en un lugar sombrío la venida de Cristo y de su redención para ser liberados y llevados a los cielos. Esta representación no es ilegítima. No podemos menos de imaginar y representar. Lo que sin embargo podemos y debemos es caer en la cuenta de nuestras representaciones y no confundirlas con la realidad y verdad en sí mismas. Todas las representaciones, por muy mitológicas que sean poseen su punto de verdad. ¿Cuál es el de la representación referida por San Pedro?

La bajada y la predicación de Cristo en los infiernos contiene y expresa esta verdad salvífica y dogmática: la redención de Cristo es universal. El es el único y gran sacramento de salvación. Por eso todos los justos, también los del tiempo anterior a Cristo, se salvaron en virtud de y por medio de Jesucristo. Como decían los Santos Padres, los hombres anteriores a Cristo lo eran únicamente en razón del calendario y la cronología, no en razón del amor, de la fe, de la esperanza. Donde quiera que existan esas realidades salvíficas, ahí está presente la salvación de Jesucristo.

«Pues bien, en el descenso de Cristo a los infiernos, se realiza la conjunción y el enlace entre las generaciones humanas, entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. En ella se manifiesta la unidad del plan redentor. Cuando los artistas representan a Cristo saliendo al encuentro, en las regiones subterráneas, de nuestros primeros padres y de la larga procesión de los patriarcas, no hacen más que traducir para nuestra imaginación esta verdad dogmática: que no hay

cielo sin Cristo y que donde esté Cristo también está el cielo. Pero Cristo no era únicamente hombre; era también Dios. Y en cuanto Dios, y en virtud de su encarnación redentora futura, alcanzaba a todos los hombres de todas las épocas.

Dice además San Pedro que la Buena Nueva fue anunciada a los muertos para su juicio (1 Pe 4,5-6). Esta afirmación puede muy bien interpretarse dentro de la concepción de la muerte en cuanto decisión final y radical del hombre. En ella se realiza el gran encuentro con Dios y con la gracia de Jesucristo. Esto es válido para todos los hombres. Los niños inocentes que murieron antes de cualquier decisión libre, entran al morir en la situación de «predicación de Cristo a los muertos en los infiernos». Con ello afirmamos que tampoco éstos quedan al margen de la salvación aportada por Jesucristo; se salvan por él.

La situación nueva del mundo: Cristo en el corazón de la tierra

Existe otra perspectiva que nos viene sugerida por el descenso de Cristo a los infiernos: su penetración «en el corazón de la tierra», tal como el mismo Jesús se expresó (Mt 12,40). La muerte que hemos considerado anteriormente no significa únicamente el abandono del mundo y de la vida; eso constituye un aspecto necesario de ella. Hay todavía una dimensión más profunda y complementaria: la penetración del hombre a través de la muerte en el corazón de la materia. Si el hombre abandona un tipo de religión con el mundo (el cuerpo) es para poder relacionarse con él de forma más esencial. La muerte no significa un abandonar el mundo sino un asumirlo de manera más integradora. La globalidad de la realidad no

constituye una yuxtaposición disparatada de elementos. La preside una unidad radical; hay un corazón que unifica todo en un sentido real-ontológico, no solo física sino también psicológicamente. El hombre se encuentra en un enraizamiento ontológico con el mundo por ser en verdad un espíritu encarnado en la materia. Ese estatuto natural suyo no se pierde nunca. Al morir se potencia mucho más. Por eso la muerte no es sólo una pérdida; es una ganancia ontológica en una unión más profunda con el ser material.

Por su muerte, Cristo «penetró en el corazón de la tierra» (Mt 12,40). La penetró en cuanto Dios encarnado. La materia, a partir de la muerte y resurrección de Cristo, conquistó así una nueva dimensión que antes no tenía: dentro de ella germina y fermenta una nueva realidad actuante y viva que todo lo llena y lo dirige hacia su meta final. La Escritura dice que, al morir Cristo, se rompió el velo del templo de arriba abajo (Mt 27,51). La mística cristiana vio con razón en ese símbolo el velo del universo, ahora roto en dos partes. Con la redención de Cristo el cosmos se abrió hacia Dios y se convirtió en vehículo de la realidad divina y su presencia.

En cuanto resucitado, Cristo está en el mundo, en su núcleo y en sus estratos más ínfimos (infiernos). Ya ha comenzado la transfiguración del cosmos. Esta comprensión nos aclara el significado de la afirmación de la fe en la instrumentalidad universal de la humanidad de Cristo. Penetrando en el mundo él es sacramento universal de todos los hombres, porque todos están ligados al mundo. De este modo todos los hombres están, consciente o inconscientemente, en contacto con Cristo. Al morir, cuando el hombre penetra en el corazón de la tierra, se encuentra con la presencia del Señor resucitado y cósmico y entonces se produce la gran decisión y el gran encuentro.

La doctrina del descenso de Cristo a los infiernos nos hace comprender, en un sentido real ontológico y no sólo moral o atributivo, las dimensiones verdaderamente universales del acto salvador de Jesucristo y de su actuación instrumental, hoy todavía, dentro de nuestra historia.

Y así podemos proclamar con fe profunda: «Creo en Jesucristo que murió bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos...».

Juicio universal

EL VAIVEN DE LAS COSAS HUMANAS Y LOS OCULTOS JUICIOS DE DIOS

«En esta vida aprendemos a soportar con paciencia los males porque también los buenos los soportan. Y a no dar mucho aprecio a los bienes porque también los malos los consiguen. Así hasta en las cosas en que la justicia de Dios no se trasluce nos encontramos una enseñanza divina y saludable.

Es verdad que ignoramos por qué juicio de Dios este hombre de bien es pobre y aquel malo es rico; por qué vive éste alegre que, a nuestro parecer, debería estar haciendo expiación por medio de crueles sufrimientos de la corrupción de sus costumbres, y por qué está triste aquél, cuya vida ejemplar debería

tener por recompensa la alegría. No sabemos por qué al inocente no sólo no se le hace justicia sino que hasta lo condenan, víctima de la injusticia del juez o de falsos testimonios de los testigos; mientras tanto el culpable triunfa impune y, triunfando, insulta al inocente.

Ignoramos por qué el impío goza de salud envidiable y el piadoso es consumido por pestilente enfermedad; por qué salteadores y ladrones tienen una salud de hierro mientras que hay niños, incapaces de ofender a nadie ni aún de palabra, que son víctimas de dolores crueles.

No sabemos por qué aquél, cuya vida podría ser útil a los hombres, es arrebatado por una muerte prematura, cuando otros, que ni haber nacido merecerían, viven muchos años.

Ignoramos también por qué el cargado de crímenes se ve rodeado de honores mientras las tinieblas de la deshonra cubren al hombre irreprochable.

¿Quién finalmente será capaz de discernir y enumerar situaciones semejantes? Si tal paradoja fuese constante en la vida en la que, como dice el salmo sagrado «el hombre se ha hecho semejante a la vanidad y sus días pasan como una sombra», y si únicamente los malos obtuvieran los bienes terrenos y transitorios y solamente los buenos padeciesen de los males, esa disposición podría ser atribuida al juicio del Dios justo o, por lo menos, benigno. Así la gente podría pensar que los que no van a conseguir los bienes eternos son engañados a causa de su malicia con los bienes efímeros y temporales o, gracias a la misericordia de Dios son consolados con ellos, mientras que los que no van a sufrir los tormentos eternos son afligidos en razón de sus pecados, por pequeños que sean, con los males temporales, o ejercitados en el perfeccionamiento de sus virtudes.

Como sin embargo, hoy en día, no sólo los buenos sufren males y los malos tienen bienes, cosa al parecer injusta, sino que también con frecuencia los malos sufren sus males y los buenos tienen sus alegrías, los juicios de Dios se hacen más inescrutables y sus caminos más incomprensibles.

A pesar de que ignoramos por qué juicio Dios hace o permite esto, él, en quien reside la virtud soberana y la soberana sabiduría y la soberana justicia y en quien no hay debilidad, ni temeridad, ni injusticia alguna, aprendemos a no hacer demasiado aprecio de los bienes y males comunes a buenos y malos y a buscar los bienes propios de los buenos y, sobre todo, a huir de los males característicos de los malos.

Cuando lleguemos al juicio de Dios, ese tiempo propiamente llamado día del juicio y a veces día del Señor, reconoceremos la justicia de los juicios de Dios, no sólo de los emitidos en ese último día, sino también de los emitidos desde el principio y de los que emitirá hasta el momento referido.

Allí aparecerá también por qué justo juicio hace Dios que todos sus justos juicios se oculten a nuestros sentidos y a nuestra razón, aun cuando en este punto no se le oculta a la fe de las almas religiosas que es justo lo que se oculta».

San Agustín

5

El futuro del universo

1. ¿QUE ENSEÑA EL NUEVO TESTAMENTO SOBRE EL FIN Y LA CONSUMACION DEL UNIVERSO?

Planteamiento del problema

«Hasta la época del iluminismo y, en el catolicismo hasta la Primera Guerra Mundial, se interpretó la voluntad de Jesús a la luz de su predicación y de sus actitudes de la manera siguiente: Jesús quería, en cuanto Mesías de Israel y Salvador de la humanidad, cumplir las promesas mesiánicas del Antiguo Testamento. Rechazado por Israel, fundó el nuevo pueblo

de Dios, la Iglesia, formada de judíos y paganos. Cuando todos los pueblos se hayan convertido al cristianismo y se hayan afiliado a la Iglesia, entonces él volverá, pondrá términos al presente estado del mundo e instaurará un mundo nuevo o un mundo totalmente perfecto en un estado semejante al de la vida divina en íntima comunión con Dios y con la realidad celeste. Esta conclusión parecía lógica, transparente y convincente y no fue puesta en duda.

A partir del iluminismo, sin embargo, surgirán objeciones decisivas en contra de esa concepción. Venían por una parte de la filosofía y las ciencias naturales y por otra, de la teología liberal de los protestantes.

La objeción científica decía: La idea de un comienzo creado y de un fin del mundo, mediante la intervención de Dios, es científicamente improbable e insostenible. La materia es eterna; el fin del mundo provocado por Dios es algo infundado; por eso es imprevisible y si aconteciere se deberá a las fuerzas immanentes al mundo mismo.

La objeción teológica decía: Cristo no intentó fundar Iglesia alguna; él contaba con un fin inminente del mundo y en eso se engañó: Como decía Loisy (1857-1940): «Jesús predicó el Reino de Dios. En su lugar vino la Iglesia».

Albert Schweitzer fue el heraldo y propugnador de esta idea. Según él, Jesús fue, antes que nada, un predicador de valores éticos y un apologeta que, juntamente con sus contemporáneos, aguardaba firmemente el fin del mundo inmediato. El se creía el anunciador y preparador del fin. Como condición puso la fe en su mensaje y en su misión. Al suceder la cerrazón y el rechazo de Israel Jesús intentó, mediante su muerte, introducir el fin del mundo, ofreciéndose a sí mismo como sacrificio a Dios. Murió como un fracasado, pues Dios no intervino para

librarlo de la muerte. Por eso sus ideas y sus afirmaciones acerca del fin del mundo y sobre una resurrección universal de los muertos se revelaron como condicionadas por las perspectivas de la época. Lo permanente y válido para cualquier tiempo, pensaban estos teólogos, es su mensaje ético de obediencia a Dios y de amor desinteresado por el prójimo.

Consecuentemente con esta interpretación Schweitzer se hizo médico y renunció a su cátedra de profesor de teología y exégesis del Nuevo Testamento en la universidad de Estrasburgo.

Esta tesis fue a su vez asumida por los teólogos de la llamada Escatología consecuente. También ellos están convencidos de que Jesús esperaba el irrumpir del fin del mundo durante el tiempo de su vida. Pero en eso se engañó, dando lugar a que surgiesen las Iglesias cristianas, que viven de ese retraso de la parusía.

Esta interpretación ha quedado superada hoy por otras dos orientaciones: por la así llamada interpretación histórico-salvífica y por la comprensión existencialista de la parusía.

La interpretación histórico-salvífica (Oscar Cullmann) quiere permanecer fiel al modelo bíblico: Creación-Caída-Redención (Cristo como medio de la historia)-Consumación (mediante la superación y transformación de la actual situación del mundo gracias a la acción divina). La historia, según esta interpretación, camina en dirección a la meta final establecida y alcanzada únicamente mediante la intervención divina. La decisión fundamental ya tuvo lugar con la resurrección de Cristo (aunque la consumación de esta victoria sea aún algo abierto).

La interpretación existencialista (Rudolf Bultmann) rechaza la concepción histórico-salvífica de una línea ascendente en un sentido cosmológico. Todo eso constituye material mítico. Debido a eso se han

de abandonar las ideas de un juicio final, de una resurrección de los muertos y de una transformación de este mundo. Todo ello no son más que formas de expresión de la convicción de que en Jesucristo Dios ha invitado a todos los hombres a una definitiva decisión en pro o en contra de él y en pro o en contra del hombre en su autenticidad. El objetivo de la venida y de la actuación de Cristo reside más bien en la desmundanización del hombre, en la liberación de la decadencia de su yo y del mundo, en la obediencia a Dios y en la aceptación generosa del prójimo a imagen de Cristo y en seguimiento de su palabra. En este sentido la teología es sinónimo de antropología, es decir, la doctrina acerca del camino del hombre hacia su autenticidad; la doctrina de la redención es la llamada del hombre que en la palabra de la predicación percibe que se le ofrece la posibilidad de su perfecta hominización (desmundanización).

El evolucionismo aportó una componente más a esta orientación. También él espera una consumación del mundo en línea ascendente. Pero, en contraposición a la interpretación histórico-salvífica, afirma que la consumación total es la resultante de fuerzas inmanentes, lo cual excluye una convulsión cósmica. Con todo esto se agudiza la pregunta: ¿Qué enseña a fin de cuentas el Nuevo Testamento a propósito del fin y de la plenitud del mundo? Para responder a esta cuestión habrá que tener en cuenta lo que especularon sobre el tema el Antiguo Testamento y el Judaísmo del tiempo de Cristo.

Hoy se mantiene comúnmente como válido que las expectativas del Nuevo Testamento no coinciden exactamente con las categorías de pensamiento vetero-testamentarias, ni con los modelos apocalípticos presentes en la época, ya en la formulación davídico-mesíánica, ya en la cosmológico-apocalíptica. El Nuevo Testamento ve en la venida de Cristo y en su resu-

rección el acontecimiento escatológico decisivo de tal forma que todo cuanto todavía acontezca depende de él. Esta comprensión, centrada en el acontecimiento Jesucristo distingue la escatología cristiana esencialmente de los modelos y representaciones acerca del fin del mundo, elaborados por el judaísmo o en las filosofías y religiones extrabíblicas. Se basa en el fondo en la reivindicación de Jesús que puso en su persona y en su actuación una significación salvífica decisiva y modificadora de la historia. Esta comprensión, así lo vieron sus seguidores, fue confirmada por la resurrección del Cristo y por la irrupción del Espíritu Santo en el mundo.

En verdad, Jesús se atiene a la idea bíblica de un plan de Dios y, con ella, a la consumación de la creación y de la obra salvífica. Los acentúa de forma más profunda cuando, con su venida y actuación, ve realizada de forma definitiva la plenitud en un futuro relativamente próximo (perspectiva escatológica) aunque no determinable exactamente en el tiempo.

Resumen de la doctrina neotestamentaria acerca de la escatología y perspectivas para la situación de la Iglesia

El hilo conductor de la predicación escatológica de Jesús (con el telón de fondo de las expectativas de liberación del judaísmo) invade todos los escritos del Nuevo Testamento.

Con la venida, actuación y destino de Jesús (Resurrección, exaltación-entronización) aconteció el gran y decisivo viraje de la historia de la humanidad. Las promesas de la antigua alianza llegaron a su cumplimiento. El mundo nuevo sin muerte, demonio y pecado, ya está presente por la fe y los sacramentos, aunque permanezca escondido. Según la concepción bíblica el destino del cosmos depende del destino

del hombre. Por eso el cosmos se interna en este proceso escatológico (Rom 8, Ef, Col, Apoc, 2 Pe). La posición que se asuma ante Jesús decide el destino de la humanidad y el de cada uno en particular.

—El viraje escatológico de la historia del hombre y del mundo ocurrido en Jesucristo tiende todavía hacia una plenitud y hacia su completa consumación. Esto sólo pueden realizarlo Dios y Cristo, cuando Jesús aparezca en poder como Juez universal. Entonces se creará un mundo nuevo en el que las imperfecciones, el mal y el bien pasajero en cuanto potencia de mal que caracterizan el viejo orden serán exorcizados y volverá a ser posible una comunión íntima e indestructible con Dios y una participación en su vida divina.

—Esta transformación cósmica viene de fuera, pone término al viejo mundo mediante una intervención divina y da comienzo a un nuevo acto creador de Dios. Eso no ocurrirá al final de una lenta evolución de orden biológico, antropológico, intelectual y ético, aunque se inserte en un proceso histórico dirigido por Dios hacia la meta por él establecida. La línea de la historia de la salvación, conforme a las afirmaciones del Nuevo Testamento, no discurre rectilínea y sin ningún tipo de perturbación en su ascensión, sino cíclicamente. Al final, antes de la intervención divina, se verificará, según el Nuevo Testamento, un tiempo de depravación religiosa y moral. Debemos sin embargo observar que el Nuevo Testamento no reflexiona sobre la relación entre el fin y la consumación del mundo y la evolución humana.

—El tiempo entre la primera venida de Cristo con la pascua y pentecostés (la llamada entronización de Cristo en el señorío universal) y su parusía es un tiempo escatológico. Esto quiere decir que es un tiempo final, de decisión, que precede al juicio univer-

sal anticipándolo ya dentro de la historia (cfr. especialmente Jn y Lc). La decisión a favor de Cristo (y de su Iglesia) condiciona la decisión del Juez universal al término de todo. En ese sentido el tiempo presente se caracteriza como tiempo de crisis y de decisión en el que aparece cada vez más clara la contradicción y la separación entre los seguidores y los negadores de Cristo. El sentido de la historia entre la venida de Cristo como hombre y como Juez y Consumador consiste exactamente en la posibilidad de decisión a favor de Cristo.

—El tiempo y el modo de la consumación no pueden ser determinados por los hombres. Esto se concluye de la reserva de Jesús y de todo el Nuevo Testamento al describir tal acontecimiento. Las representaciones de la primera epístola a los Tesalonicenses, así como la del discurso escatológico de Jesús (Mc 13 y paralelos) y la del Apocalipsis están condicionadas por el tiempo y poseen carácter figurativo.

—El comportamiento de los cristianos en esa perspectiva escatológica queda marcado por una conciencia del carácter de decisión que posee el tiempo presente, por una orientación constante hacia Cristo como el Señor presente y Consumador venidero, por la libertad frente al «mundo» en el sentido de «desmundanización», por un servicio al bien de la humanidad y del prójimo (mandato del amor como criterio), por la confesión a favor de Cristo y por una vida inspirada en Cristo, por la vigilancia, por la fidelidad a la fe, por la esperanza, por la alegre certeza de la consumación feliz. Para los que aman a Dios todo colabora para bien suyo (Rom 8,28), o como lo expresan los sinópticos: *vigilancia y prontitud permanente*.

—A pesar de esta perspectiva escatológica el cristiano tiene una misión en el mundo. El Nuevo Testamento nunca invita a la fuga del mundo o al desprecio

de los valores de la creación. La renuncia a los bienes y al matrimonio son posibilidades excepcionales concedidas por Dios y no originarias del poder humano. Por el contrario, el cristiano debe vivir su cristianismo en el matrimonio, en la familia, en la sociedad, en el estado, en el trabajo y en las profesiones (véanse los consejos éticos de las epístolas pastorales, de Pablo, de Lucas y de la primera epístola de Pedro). Según la segunda epístola a los Tesalonicenses, una fuga enfermiza del mundo es combatida como no cristiana (2 Tes 3,1-15): «El que no quiera trabajar que tampoco coma».

—En ese sentido, un rasgo característico de la escatología cristiana y de la fe acerca del fin es el que algunos de sus elementos no coinciden ni se pueden probar con opiniones, expectativas y posibilidades naturales. A ellos pertenecen el saber acerca del carácter absoluto y decisivo de la persona y de la actuación de Jesucristo, la fe en una consumación del mundo con la resurrección de los muertos y en cuanto intervención espontánea y creadora de Dios, el juicio y la creación de nuevos cielos y tierra nueva, la insuficiencia y hasta el fracaso de la historia de la humanidad (y también el de la evolución inmanente). La evolución apunta hacia una consumación final, pero no consigue realizarla plenamente. Esto vale también respecto a la fe en el progreso humano y respecto a todas las tentativas de los hombres por crear la consumación del mundo con medios puramente inmanentes. Esto no debe sin embargo eximir al hombre de hacer cuanto esté a su alcance por crear un mundo más humano. Pero lo permanente, lo bueno y lo justo, limpios de toda imperfección sólo los puede crear Dios.

—La esperanza cristiana como comportamiento escatológico no es un principio-esperanza mal entendido que en el fondo nada puede contra la muerte.

Tampoco significa un consuelo barato que permita al cristiano retirarse del mundo; cruzarse de brazos y esperar lo que pueda acontecer o lo que Dios quiera hacer. Por el contrario, al cristiano se le impone vivir en tensión entre el aquí y el allá, entre la hora presente y la última hora, entre lo pasajero y la llamada al servicio y al amor, entre la necesidad y la indiferencia, entre el caos del mundo y la providencia divina, entre la afirmación del mundo y el amor a Dios. Cuanto más tome el mundo en sus propias manos su futuro agotando sus posibilidades, tanto menos encaja el cristiano en este mundo con sus esperanzas escatológicas y tanto más puede llegar a ser considerado un traidor y hasta un loco. Y sin embargo son precisamente los grandes sistemas e ideologías de progreso los que, a través de la manipulación del hombre por el hombre, destruyen el futuro y coartan al hombre en su mundo cerrado y demasiado humano. Un futuro pura y exclusivamente humano no es para la Biblia el verdadero futuro del hombre, pues mundo y hombre trascienden infinitamente al hombre. Jesucristo crucificado y resucitado no constituye únicamente el principio sino también ya la primicia y la certeza de la actitud escatológica cristiana en la fe, en el servicio, en el amor».

Otto Knoch

2. EL FIN DE LA VIDA PLANETARIA: EL ENCUENTRO DEL HOMBRE QUE ASCIENDE CON DIOS QUE DESCIENDE

«El fin del mundo, o sea, para nosotros el fin de la tierra... ¿Habéis reflexionado alguna vez seriamente, humanamente, en algo tan amenazador y cierto?»

Considerada a su comienzo, la vida parece modesta en sus ambiciones. Quizá la satisfagan unas pocas horas al sol, legitimándola a sus propios ojos. Pero eso no pasa de ser una apariencia, desmentida además (desde los primeros estadios de la vitalización) por la tenacidad con la que las más humildes células se reproducen y multiplican... Esto queda patente a través de toda la enorme escala del reino animal; es lo que se manifiesta claramente al surgir, en el hombre que reflexiona, el tremendo poder de prever; y es lo que no podría dejar de volverse cada vez en forma más imperiosa en una demanda, a cada paso que la conciencia humana da hacia delante...

El hombre-individuo se consuela de su desaparición pensando en sus hijos y en sus obras que permanecen, pero ¿qué quedará de la humanidad?

Así se plantea inevitablemente, al final de todo el esfuerzo por situar al hombre y a la tierra en el cuadro del universo, el problema de la muerte, no ya la individual cuanto la muerte a escala planetaria, cuya simple perspectiva, si fuese seriamente anticipada, bastaría para paralizar inmediatamente «hic et nunc» todo el impulso de la tierra.

Para ahuyentar esa sombra Jeans calcula que la tierra dispone todavía de millones de millones de años en los que será habitable, de manera que la humanidad está apenas en el amanecer de su existencia. Nos invita a que dilatemos nuestros corazones, en esta mañana prometedora, con esperanzas casi indefinidas de la jornada gloriosa que da comienzo. Y sin embargo, alguna página más adelante nos describe a esa misma humanidad como envejecida tristemente, desilusionada en un astro que se va enfriando y enfrentada a un aniquilamiento inevitable. ¿No se da en ello una contradicción que destruye cuanto ha dicho antes?

Otros intentan tranquilizarse con la idea de una evasión a través del espacio. Desde la tierra podríamos quizá pasarnos a Venus o aún más lejos... Pero esta solución no hace más que retrasar el problema.

Para resolver el conflicto interno que opone la caducidad congénita de los planetas a la exigencia de irreversibilidad que la vida planetizada ha desarrollado en la superficie de ellos, no basta con ocultar o diferir sino que urge exorcizar radicalmente de nuestro horizonte visual el espectro de la muerte.

Pues bien, ¿no es precisamente eso lo que se torna posible gracias a la idea... de que existe ante, o mejor, en el corazón del universo, prolongado en el sentido de su eje de complejidad, un centro divino de convergencia? Para no prejuzgar y para insistir en su función sintetizadora y personalizante, llamémoslo punto Omega. Supongamos que de ese centro universal, de ese punto Omega, emanen constantemente rayos sólo perceptibles para los que denominamos «espíritus místicos». Imaginemos ahora que la sensibilidad o permeabilidad mística del estrato humano, al aumentar con la planetización la percepción del Omega, se llegue a generalizar hasta el punto de caldear síquicamente la tierra a la vez que ésta se enfría físicamente. ¿No es entonces concebible que la humanidad, al término de su estrechamiento y totalización sobre sí misma alcance un punto crítico de maduración, al final del cual, dejando que tras de sí la tierra y las estrellas vuelvan lentamente a la masa evanescente de la energía primordial, se desprenda síquicamente del planeta para alcanzar el punto Omega, única esencia irreversible de las cosas? Quizá fuese un fenómeno exteriormente semejante a la muerte; pero, en realidad, sería una simple metamorfosis y un acceso a la síntesis suprema. Sería una evasión del planeta no espacial y exterior sino espiritual y

de dentro, es decir, tal como la permite una supercentralización de la materia cósmica sobre sí misma.

En cierta medida y quizá más que la idea de una planetización de la vida, esta hipótesis de una maduración y de un éxtasis humanos, consecuencias finales de la teoría de la complejidad, puede parecer aventurada. Pero la hipótesis se mantiene y se refuerza con la reflexión. Coincide con la creciente importancia que los mejores pensadores de todas las categorías comienzan a atribuir al fenómeno místico. En todo caso, entre todas las suposiciones posibles acerca del fin de la tierra, es la única que nos abre una perspectiva coherente hacia la que convergen y en la que culminan, en el futuro, las dos corrientes más fundamentales y más poderosas de la conciencia humana: la de la inteligencia y la de la acción, la de la ciencia y la de la religión».

Pierre Teilhard de Chardin

3. Y DIOS SERA TODO EN TODAS LAS COSAS

«Hay una cierta dificultad en imaginar qué podrá ser el fin del mundo. Una catástrofe sideral sería bastante simétrica con nuestras muertes individuales pero llevaría antes al fin de la tierra que al del cosmos. Y es el cosmos el que debe desaparecer.

Cuanto más pienso en este misterio tanto más lo veo asumir, en mis sueños, el aspecto de «vuelta sobre sí misma» de la conciencia, de una irrupción de la vida interior, de un éxtasis... No tenemos que rompernos la cabeza para saber cómo podrá desvanecerse un día la enormidad material del universo... Basta que el espíritu se invierta o cambie de zona para que inmediatamente se altere la figura del mundo.

Cuando se aproxime el fin de los tiempos, una tremenda presión espiritual se ejercerá sobre los límites de lo Real bajo la acción del esfuerzo de las almas desesperadamente impulsadas por el deseo de evadirse de la tierra. Esa presión será unánime. La Escritura, con todo, enseña que se experimentará al mismo tiempo un cisma profundo; unos querrán salir de sí mismos para dominar más el mundo; otros, basados en la palabra de Cristo, esperarán apasionadamente que el mundo muera para ser absorbidos con él en Dios.

Entonces ocurrirá sin duda la Parusía sobre una creación llevada al paroxismo de sus aptitudes de unión. Al revelarse por fin la acción única de asimilación y de síntesis que estaba en proceso desde el origen de los tiempos, Cristo irrumpirá como un relámpago en el seno de las nubes del mundo lentamente consagrado. Las trompetas angélicas no son más que un débil símbolo. Agitadas por la más potente atracción orgánica que se pueda concebir (la misma fuerza de cohesión del universo), las mónadas se precipitarán hacia el lugar al que las destinarán irremisiblemente tanto la maduración total de las cosas como la implacable irreversibilidad de la historia; unas, materia espiritualizada, hacia el acabamiento sin límites de una eterna comunión; otras, espíritu materializado, hacia los horrores conscientes de una interminable descomposición.

En aquel instante, enseña Pablo (1 Cor 15,23ss), una vez que haya dejado vacíos todos los poderes creados (rechazando todo lo que era factor de disociación y animando lo que era fuerza de unión), Cristo consumará la unificación universal entregándose a los abrazos de la Divinidad en su cuerpo completo y adulto y con una capacidad de unión finalmente completa.

Así quedará constituido el complejo orgánico: Dios y el mundo, el pléroma, realidad misteriosa de la que no podemos decir que sea más bella que Dios solo puesto que Dios podría prescindir del mundo, pero de la que tampoco podemos suponer que sea absolutamente accesoria sin hacer con ello incomprendible la creación, absurda la pasión de Cristo y carente de interés nuestro esfuerzo.

«Et tunc erit finis».

Como una marea inmensa el Ser habrá dominado el susurro de los seres. En el seno de un océano tranquilizado, pero en el que cada gota tendrá conciencia de seguir siendo ella misma, la extraordinaria aventura del mundo habrá terminado. El sueño de toda la mística habrá encontrado su plena y legítima satisfacción.

«Erit in omnibus omnia Deus».

Pierre Teilhard de Chardin

Alcance

El futuro para después de esta vida, en que el cristiano cree, ha sido presentado demasiadas veces como algo aterrador y desconectado de la vida presente. Boff evita lo uno y lo otro. Y sin quitar nada de la seriedad que tienen verdades como la muerte, el juicio, la purificación, el infierno y el paraíso, sabe presentarlas con profundidad, con todo su mensaje para el aquí y el ahora de la vida, y con un palpitante aliento de esperanza en el Dios que salva.

