

LAS PREGUNTAS QUE LLEVAMOS DENTRO

Josep Giménez, sj.

1. PARA EMPEZAR.....	3
1. Una esperanza para todos	3
2. La inaudita pretensión de decir la “última palabra”	4
2. EL LENGUAJE DE LA ESPERANZA EN LA BIBLIA	8
1. Una esperanza que viene de lejos	8
2. La novedad de Jesús de Nazaret	13
3. DAD RAZÓN DE VUESTRA ESPERANZA	16
1. La muerte	16
2. Vendrá con gloria a juzgar a vivos y muertos	18
3. Creo en la resurrección de los muertos	22
4. Las “ultimidades”: cielo, infierno y purgatorio	26
NOTAS	32

Josep Giménez Melià, sj. es doctor en teología. Profesor en la Facultad de Teología de Catalunya, en el Instituto de Teología Fundamental y en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona. Colabora como profesor visitante en la Universidad Centroamericana de El Salvador (UCA). Director de la revista *Selecciones de Teología* y miembro del área teológica de Cristianisme i Justícia.

INTERNET: www.fespinal.com • Dibujo de la portada: Roger Torres Aguiló • Edita CRISTIANISME I JUSTÍCIA • R. de Llúria, 13 - 08010 Barcelona • tel: 93 317 23 38 • fax: 93 317 10 94 • info@fespinal.com • Imprime: Edicions Rondas, S.L. • ISSN: 0214-6509 • ISBN: 84-9730-211-7 • Depósito legal: B-16.334-09. Marzo 2009.

La Fundación Lluís Espinal le comunica que sus datos proceden de nuestro archivo histórico perteneciente a nuestro fichero de nombre BDGACIJ inscrito con el código 2061280639. Para ejercitar los derechos de acceso, rectificación, cancelación y oposición pueden dirigirse a la calle Roger de Llúria, 13 de Barcelona.

1. PARA EMPEZAR...

La escena del capítulo 20 de Juan nos resulta perfectamente imaginable. No nos cuesta mucho hacernos cargo de la desazón, angustia y perplejidad de María Magdalena al no encontrarse con el cuerpo del Señor: «se han llevado del sepulcro al Señor y no sabemos dónde lo han puesto» (Jn 20,13)...

1. UNA ESPERANZA PARA TODOS

1.1. «¡Se han llevado a mi Señor y no sé dónde lo han puesto!»

Ante la muerte, especialmente la muerte de nuestros seres queridos, se nos amontonan las preguntas. Una primera pregunta sería: ¿dónde “están” los seres queridos que la muerte nos ha arrebatado? Una segunda pregunta: ¿dónde “estaremos” nosotros cuando nos pase lo mismo? Preguntas de difícil respuesta que nos dejan en la incertidumbre y en la angustia.

1.2. Adiós a la utopía

Ya pasaron los tiempos en los que a nuestros padres se les humedecían los ojos cuando cantaban aquello de: «habrá un día en que todos, al levantar la vista, veremos una tierra que ponga “Libertad”». Ahora, más bien, seducen aquellas cáusticas palabras: «Dios ha muerto; Marx, también... y yo últimamente no es que me encuentre muy “fino”, que digamos...». ¿Qué se hizo de la utopía?

Y ¿qué decir del sufrimiento habido? ¿Y de las víctimas que, en su presunta marcha triunfal, el progreso ha dejado por el camino? ¿Tendrán sitio en el banquete mesiánico del que habla el profeta (Is 25,6)? ¿No dice el profeta que Dios enjugará todas las lágrimas (Is 25,8)? ¿O, más bien, habrá que pensar que algunas lágrimas las secará el paso del tiempo —que, presuntamente, todo lo cura— dejando posos de dolor, intocados e intocables, dispuestos a revivir a la mínima de cambio?

La esperanza cristiana tiene la pretensión de ofrecerse a todos, a vivos y muertos. No resulta, pues, de recibo sacrificar el pasado al futuro. Dios es el alfa y la omega, el principio y el fin. En el presente eterno de Dios se unen el pasado y el futuro. Los relatos de la creación, por mu-

cho que nos hablen de los “orígenes”, tienen un sabor “futurista”: no nos informan tanto de lo que “pasó” al principio de los tiempos cuanto de la meta hacia la que nos encaminamos. Decía san Agustín: aquí no se nos dice cómo se hizo el cielo, sino cómo debemos llegar a él. No podemos, pues, como creyentes, mirar al futuro prescindiendo del designio originario del Dios Amor, ni separar la escatología de la doctrina de la creación.

En este sentido, el tiempo no es un *Chronos* inmisericorde dispuesto a engullir a sus hijos sino que, para la fe cristiana, el tiempo es *kairós*, oportunidad, paso de Dios, pascua. Porque es como si el tiempo estuviera «grávido de Dios», como si apuntara a su plenitud (Gal 4) —que no es otra que la plena manifestación de los hijos e hijas de Dios.

2. LA INAUDITA PRETENSIÓN DE DECIR LA «ÚLTIMA PALABRA»

2.1. Qué es “escatología”

¿Qué significa la palabra “escatología”? La palabra “escatología” es una combinación de dos palabras griegas: *esjatos* (último) y *logos* (palabra o discurso), es decir, último discurso (o última palabra). Ahora bien, el problema consiste en precisar bien a qué se refiere el contenido del primer elemento de dicha combinación (último, *esjatos*). De hecho, podría referirse a las últimas cosas (*esjata*), o bien al último o lo último (*esjatos, esjaton*) o bien a los últimos (*esjatoi*).

2.2. Un discurso sobre lo que viene “después”

Podría ser *esjata*, es decir, las últimas cosas. Se entiende que estas “últimas cosas” serían los acontecimientos con los que nos encaramos a partir de nuestra muerte. Estos acontecimientos últimos serían: la muerte, el juicio (particular y universal), el purgatorio, el cielo o el infierno. En este caso, nos encontraríamos con el planteamiento tradicional del tratado. La escatología sería el tratado de las “ultimidades” (o postrimerías), ni más ni

menos. De «física de las ultimidades» calificaba Yves Congar esta manera clásica de cultivar este tratado.

Llama la atención el marcado dualismo (cuerpo/alma, individuo/colectividad, más acá/más allá, historia/eternidad) de este planteamiento tradicional, muy en consonancia con la teología de “dos pisos” (natural / sobrenatural), propia de la época pre-Vaticano II. Lo escatológico se cosifica (más aún: se “física”) y se convierte, a efectos prácticos, en una especie de “ciencia ficción” que nada tiene que ver con la realidad que vive el creyente. Ésta no queda afectada ni interpelada y con toda tranquilidad puede encogerse de hombros con un «largo me lo fiáis».

Todo esto se corresponde con una instalación acrítica de la Iglesia en esta historia (constantinismo). Ésta se convierte en un banco de pruebas que decidirá sobre la suerte futura del individuo pero que, en sí misma, no tiene ningún valor teológico. Se le priva al ser humano de su dimensión de futuro.

2.3. Confrontados a lo último

Podría ser *esjatos / esjaton*, es decir: el último o lo último. Se entiende: lo último como lo que nos concierne y nos afecta en última instancia. La escatología sería, en este caso, una dimensión irrenunciable de todo pensar teológico. Y aquello (o, mejor, Aquél) que nos afecta en última instancia es Dios o el Cristo.

Así se expresaba Agustín: «que el mismo Dios sea nuestro “lugar” después de esta vida»¹. En la misma línea afirmaba Hans Urs von Balthasar: «Cristo es nuestro juicio, nuestra purificación, nuestro infierno y nuestro cielo».

En este sentido, escatología sería “última palabra” (*esjatos logos*). Pero ¿no resulta esto una pretensión inaudita? ¿No deberíamos pensar, más bien, que sólo Dios puede tener y decir esta “última palabra”? Más modestamente por ello, debería considerarse la escatología como el anhelo, o la búsqueda, o la reflexión sobre esta última palabra dicha por Dios.

2.4. «La voz de los que no tienen voz» (Mons. Óscar Romero)

Finalmente, podría ser *esjatoi*: últimos, los últimos. Por ellos entendemos a las víctimas, a los excluidos, a los marginados. Su situación insostenible reclama un futuro de sostenibilidad para todos y pone radicalmente en cuestión el *status quo*. Su situación se convierte en pregunta última ante esta situación –pregunta que reclama una respuesta. Si acudimos al testimonio bíblico, caeremos en la cuenta de que los avances más significativos de la «historia de la esperanza» de la humanidad vienen precisamente de estos «rostros sufrientes», muchas veces anónimos, cuya mera existencia se convierte en una incómoda pregunta/denuncia a la que sólo la fidelidad de Dios puede dar respuesta (el justo sufriente de los salmos, el Siervo de Yahweh, los mártires...). La esperanza de la que son portadores estos *esjatoi* es una esperanza que acaba universalizándose y cuyo cumplimiento no debería posponerse para un más allá, sino que ya es (debe ser) actuante aquí y ahora.

2.5. Un intento de definición

Con lo dicho, podemos definir qué es escatología: la escatología es la respuesta,

cristianamente articulada, a la pregunta: ¿qué puedo (podemos) esperar? La primera carta de Pedro nos recuerda que los cristianos debemos estar siempre dispuestos a «dar razón de la esperanza» (1 Pe 3,15). Ésta es la pretensión de la escatología. Y de esto se desprenden algunas consecuencias importantes.

2.6. La audacia y la humildad de saber esperar

El verbo que se conjuga más (exclusivamente –nos atreveríamos a decir) en este tratado es el verbo «esperar», no el verbo «saber». *No sabemos: esperamos*. No se puede pretender ofrecer una especie de “reportaje anticipado” de lo que sucederá al fin de los tiempos. Este “reportaje” sería «falsa apocalíptica» (Karl Rahner).

Siempre hemos tenido curiosidad y deseo de “arrancar” al misterio del más allá “noticias” que, por muy fragmentarias que puedan ser, nos informen de lo que ocurrirá después de la muerte o al fin del mundo y de la historia. Echando mano de una complicada simbología y de combinaciones numéricas, el género apocalíptico parecería satisfacer esta comprensible curiosidad. Sin embargo, los recientes estudios exegéticos nos muestran que no es ésta la pretensión del género apocalíptico. Este género bíblico no pretende satisfacer curiosidades sobre el más allá (por muy legítimas que puedan parecer), sino «dar voz a los sin voz» (Monseñor Romero). En otras palabras: la verdadera apocalíptica es el lenguaje de resistencia de las víctimas contra el poder opresor. Se trataría de animar a las víctimas transmitiéndoles el mensaje de que al poder opresor se le ha puesto “fecha de ca-

ducidad”. En definitiva, el mismo Dios es el primer “agente subversivo” en lucha contra el poder establecido, pues está decidido a subvertir la historia para revertirla a favor de las víctimas². De ahí los mensajes en clave que a menudo utiliza este género literario –mensajes comprensibles sólo para sus destinatarios (los oprimidos y las víctimas) y necesariamente ininteligibles para quienes detentan el poder opresor. Es necesario, pues, distinguir cuidadosamente entre la forma de expresión y el mensaje que se pretende transmitir: no tanto informaciones a descifrar sobre el más allá, sino un mensaje de resistencia y de esperanza. Ciertamente, la apocalíptica tiene un lenguaje “catastrofista” sobre el fin del mundo. Pero, ¿qué más da? Según ella, es preferible una “final catastrófica” a una “catástrofe sin final” (Jürgen Moltmann).

2.7. Un único interés: la salvación

Si no sabemos sino que esperamos y la esperanza es una virtud teologal (tiene a Dios como fuente y meta), entonces el contenido de nuestra esperanza sólo puede ser la salvación, el Dios de nuestra salvación. No se puede hablar de una especie de “doctrina de dos caminos” (salvación y perdición), ante los que nos situaríamos simétricamente, en plan de “igualdad de oportunidades”. A la escatología sólo le interesa la salvación. Sólo podemos esperar cosas buenas: las malas no las esperamos (las tememos, en todo caso). Desde la salvación pueden vislumbrarse, como en negativo, otras “posibilidades”.

Sólo los místicos pueden hablar del infierno. Es decir: sólo los que aman (y con

el fin de darse, y darnos, razones para amar más) pueden plantearse la hipótesis de lo que significa vivir sin amor. A nosotros lo que dicen pueden resultarnos horripilante y poco digno de crédito. Sólo les entenderemos un poco si conseguimos ponernos en su punto de partida, que no es otro que el de moverse (y movernos) a amar más. Por esto se plantean la horripilante posibilidad de vivir sin amor. Y, al fin y al cabo, después de hacerlo, los místicos son capaces de decir aquello de: «no me mueve, mi Dios, para quererte, el cielo que me tienes prometido, *ni me mueve el infierno tan temido para dejar por eso de ofenderte...*».

A quienes no nos situamos en este nivel se nos puede —y se nos debe— exigir el máximo esfuerzo de sobriedad. Lejos quedan (¡afortunadamente!) aquellas prédicas en las que se enviaba al infierno a parte (¿gran parte?) de la humanidad. Hoy todas estas prédicas nos provocan un sano “sonrojo intelectual”. Diríamos también: un sano “sonrojo pastoral”...

Dicho esto, nos atrevemos a reivindicar una cierta “recuperabilidad” del tema del infierno. A lo mejor, quienes no nos situamos en el punto de partida de los místicos, sí podemos (y debemos) situarnos en el punto de partida de las víctimas de la historia. Evidentemente, no queremos decir que los místicos tengan otro punto de partida: ¿qué otra cosa nos enseñan sus «noches oscuras», imitando a Jesús en su «descenso a los infiernos»? Quien acompaña a las víctimas en su “viernes santo”, se sumergirá con ellas en el silencio del “sábado santo”, para escuchar con ellas, y proclamar, desde ellas y con ellas, el «*exultet*» de la “noche pascual”. Sólo así es creíblemente recuperable este tema.

2.8. Puestos a soñar...

La escatología no añade nada nuevo a lo que ya sabemos de la visión cristiana del hombre y de la realidad en general. La escatología es antropología, considerada desde el punto de vista de su plenitud.

La fe cristiana contempla la plenitud de lo humano en Jesús de Nazaret. Y, en este sentido, la escatología es como una especie de “cristología aplicada”.

Es decir, la escatología presenta a nuestra consideración la meta del actuar creador de Dios en el caso del hombre: que éste se parezca lo más posible a Jesús de Nazaret. Dios “tiene un sueño” para el hombre y para la realidad y la escatología pretende descifrar este sueño.

Ahora bien, el sueño de Dios para el hombre se llama Jesús de Nazaret, el hombre nuevo, el nuevo Adán; y el sueño de Dios para la realidad se llama “Reino de Dios”. «El sueño de un hombre solo no pasará nunca de ser un sueño. En cambio, un sueño compartido puede ser el inicio de una bella realidad» (Hélder Câmara).

La escatología pretende, modestamente, esbozar esta «bella realidad».

2.9. Como era en el principio...

Habría que relacionar, finalmente, escatología con doctrina de la creación, el alfa y el omega, el principio y el fin. La “primera palabra” empalma con la última. Todo el obrar creador de Dios apunta al “sábado de la creación”, en el que Dios mora entre los hombres³ y Sus caminos se cruzan con los nuestros. Tan parecidos y semejantes nos hemos hecho a Él y Él a nosotros...

2. EL LENGUAJE DE LA ESPERANZA EN LA BÍBLIA

La Biblia es el alimento de nuestra fe y el criterio que discierne sobre la autenticidad de ésta. Resulta, por tanto, ineludible acudir a ella para cumplir con la tarea de «dar razón de nuestra esperanza».

1. UNA ESPERANZA QUE VIENE DE LEJOS

1.1. La esperanza del antiguo Israel

De entrada, nos las tenemos que haber con una sorprendente constatación: el contenido de la esperanza del creyente israelita era sólo la tierra y la descendencia (cf., por ejemplo Gn 12,1-2). Es decir, no parece que, en un primer momento, el creyente israelita estuviera interesado por el “más allá”. Estaba demasiado apegado a *esta* vida y a *esta* tierra para preocuparse por *otra* vida u *otra* tierra».

Aunque pueda parecer extraño y paradójico, esta actitud “materialista” la debe Israel a su fe en Dios. ¿En qué sentido? En el sentido de que las culturas circundantes se preocupaban por el más allá y por los muertos de tal manera que esta preocupa-

ción iba a parar en una especie de divinización de todas estas realidades. En virtud de su estricto monoteísmo, Israel proclama: sólo un Dios... sólo Dios es Dios. Además, Dios actúa en la historia.

Estricto monoteísmo que relativizaba todo lo que no era Dios, rebajándolo a la categoría de ídolo que da muerte, por una parte, y fe en un Dios que camina con su pueblo en la historia, por otra, son los pilares de la fe israelita que le impiden fijar su mirada en el más allá, con la secreta esperanza de asegurarse una existencia post-mortual. Para Israel la religión no era una especie de tranquilizante ante las inclemencias de la realidad ni una proyección en el más allá para evadirse del más acá.

El sujeto portador de esta esperanza, el pueblo de Israel es, además, un no-pueblo (un “don nadie”), un pueblo perteneciente al conjunto de los *esjatoi*, los últimos (Dt, 7,7s). Pero, precisamente sostenido por su esperanza, Israel va pasando de no-pueblo a pueblo, pueblo de Dios, heredad y posesión Suya. Del mismo Dios le viene, pues, al pueblo de Israel el dinamismo de su esperanza. El mismo Dios acaba siendo la meta de esta esperanza.

El documento sacerdotal añade a todo esto un elemento de gran importancia: la pertenencia mutua Dios-pueblo: «Yo seré tu Dios y vosotros seréis mi pueblo». Esta pertenencia mutua hará que Dios vaya revelando progresivamente su Nombre. Ahora bien, si para el israelita el nombre designa la esencia de lo nombrado, esta revelación progresiva del nombre del Dios consiste en una progresiva entrada en Su Intimidad, en Su Vida, en Su Amor. Además, esta progresiva entrada en la intimidad de Dios no es exclusiva sólo de la persona humana sino de toda la creación. Aspiramos, en efecto, a un «cielo nuevo» y a una «nueva tierra» (Is 65,17; 66,22; 2 Pe 3,13; Ap 21,1).

1.2. El sábado

La meta de todo este caminar del pueblo escogido para entrar en la intimidad divina es el “sábado escatológico”, el “séptimo día” en el que Dios culmina su obra creadora y el hombre, su criatura, es llamado a participar del descanso de Dios, contemplando extasiado, juntamente con Él, el Autor de ella, la belleza de la obra creadora (Gn 1,31). La “última palabra” remite a la “primera palabra”. O, mejor, la “primera palabra” tiene más de utopía, de

meta hacia la que nos encaminamos, que de «crónica de lo que pasó al principio de los tiempos». A lo largo de su historia, el pueblo de Israel ha ido guardando un vestigio de esto con la institución del sábado. Se trata de algo más que de una ley o de una costumbre que, con el paso del tiempo, olvidó su razón de ser, convirtiéndose en una losa opresora de la libertad humana. Se trata de la voluntad de mantener viva la intuición de que ésta es la meta de la existencia humana y de la entera creación: entrar en el descanso de Dios, totalmente reconciliados con uno mismo, con los demás y con Dios. Por esto era tan importante para el creyente israelita la institución del sábado. Un aforismo rabínico rezaba así: «no es Israel quien guarda el sábado: es el sábado quien guarda a Israel».

1.3. Los profetas: testigos de la esperanza de un pueblo

Con su mensaje, los profetas intentaron mantener viva esta esperanza. Lo hicieron insertándose a fondo en las vicisitudes del pueblo: alianzas con las potencias políticas de su entorno, división de reinos (el del norte y el del sur), el exilio, el difícil retorno... No era la suya una esperanza que sobrevolará impávida los acontecimientos de la historia, con las ambigüedades que le son anejas. El mensaje de los profetas da mucha importancia a la actitud que adopte el hombre y, en definitiva, el pueblo: a su capacidad de conversión, de acogida de la Palabra y de ponerla a producir en el día a día de su acontecer histórico. No deja de percibirse un tinte de optimismo que se iba estrellando con las duras e inmisericordes condiciones de la

realidad: ni la actitud del pueblo pudo conjurar el peligro del exilio, ni el retorno fue tan triunfal como lo imaginaron los oráculos proféticos ni el volver a empezar estuvo exento de desalentadoras dificultades. La historia parecía ser un recipiente demasiado frágil para contener tamaña esperanza (cf., 2Co 4,7). Los imperios con los que tenía que habérselas el débil pueblo de Israel eran demasiado poderosos e invencibles. Y, con todo ello, este caminar del pueblo hacia la nunca olvidada «tierra prometida» estaba siendo regado con la sangre de demasiadas víctimas...

1.4. La apocalíptica: esperanza para «tiempos recios»

Todo esto iba preparando el terreno para la configuración de un género literario y, sobre todo, de una mentalidad, la apocalíptica, cuyo *leitmotiv* rezaría así: si el hombre y, en definitiva, el pueblo no está en disposición de llevar adelante el plan de Dios, entonces será Dios quien vaya realizando Sus designios sobre la historia. Aquí ya no cuenta tanto la colaboración humana. Si el hombre se siente pequeño e impotente ante el poder desplegado por los imperios opresores, será el mismo Dios quien les plante cara y salga en defensa de las víctimas. A estos imperios se les ha puesto «fecha de caducidad» y no es una quimera enfrentarse a ellos. La apocalíptica se sitúa al lado de las víctimas y tiene en cuenta la realidad del martirio: la fidelidad a Dios, hasta dar la vida por Él, no quedará sin respuesta. Y esta respuesta será la de la fidelidad de Dios, que da vida a los muertos y existencia a lo que no existe (Rm 4,17). Dios tiene su trono en el cielo pero desde allí se inclina pa-

ra mirar (es decir, amar) con predilección a los pobres y oprimidos (es decir, a los ninguneados por los poderosos de turno). La literatura apocalíptica habla ya de resurrección y lo hace en el contexto de la reivindicación divina de la sangre de los inocentes.

1.5. Algunas conclusiones

Lo dicho hasta aquí nos lleva a esbozar unas conclusiones provisionales: 1) nos encontramos con la expresión de una esperanza colectiva (para el pueblo, y no tanto para los individuos); 2) esta esperanza es “materialista” en cuanto a su contenido (sólo aspira a tierra y descendencia), no en cuanto a su dinámica (es Dios el motor y la meta de la esperanza); 3) esta misma dinámica de la esperanza hace que se dé una “trascendentalización” de dicha esperanza. Esta historia –a pesar de que en la historia acontece el encuentro con Dios– no puede engendrar salvación; 4) ahora bien, dicha “trascendentalización” no es “platónica” (espiritualizante, en el sentido peyorativo del término), sino “*kenótica*” (es decir, a favor de las víctimas y de los marginados)⁴; 4) si esta esperanza se expresa en términos colectivos, ¿qué queda de la esperanza individual? ¿Cuál es el “*iter*” que sigue la fe en la resurrección en el pueblo de Israel?

1.6. Una larga marcha

La esperanza del pueblo de Israel es, por encima de todo, una esperanza colectiva, muy en consonancia con el carácter comunitario de este pueblo (cf. LG 9). Sin embargo, cada vez somos menos receptivos a esperanzas colectivas que pasen por

alto destinos individuales. Plantear así las cosas implica preguntarse por el progresivo surgimiento de la fe en la resurrección. No quiere esto decir que nos encontremos ante una deriva meramente individualista de la esperanza del pueblo de Israel: tendremos ocasión de comprobar que la resurrección tiene características colectivas y universales. Con una universalidad que no parte de una neutra imparcialidad, sino de las víctimas.

Al principio, el creyente israelita no profesaba la fe en la resurrección. Le era ajena la posibilidad de una existencia postmortal. Todo, es decir, la relación con Dios y con los restantes miembros del pueblo, se termina en esta vida. En lo que a los muertos se refiere, éstos irían indistintamente a parar al “šeol”, lugar de sombras y muerte, del que no sale ninguna alabanza al Señor. Si para el creyente israelita el sentido de la vida consiste en la alabanza a Dios⁵, la existencia en el “šeol” es, sencillamente, una existencia sin sentido.

El hecho de que el destino postmortal de todos sea indistintamente el “šeol” plantea algunas preguntas. ¿Será la muerte más fuerte que Dios? Si es verdad aquello de «amar es decir a quien se ama: “tú no puedes morir”», ¿no es esto lo que nos dice Dios al amarnos? Y, al decirlo, ¿no será capaz de “imponerse” a la muerte? ¿De qué sirve serle fiel a Dios si, al final, todo, serle fiel o no, para en lo mismo?

Aquí se plantea un problema de carácter teológico, es decir, se trata de responder a la pregunta: ¿en qué Dios creemos? ¿En un Dios fiel a sus fieles o en un Dios a quien éstos le son arrebatados por la muerte? No se trata tanto de una cuestión que intente apaciguar la vehemente ansia humana de supervivencia más allá

de la muerte, cuanto de una pregunta por la manera de ser del Dios en quien cree el pueblo. No es el instinto humano de supervivencia postmortal lo que pone en marcha la reflexión creyente, sino la necesidad de cerciorarse de que Israel cree en un Dios fiel a sus promesas, fiel a sus fieles.

1.7. La doctrina de la retribución

La primera respuesta sería la de la doctrina de la retribución: Dios premia a los buenos y castiga a los malos. Ahora bien, la prosperidad y la desgracia que le llegan al hombre como respuesta de Dios a sus actos, buenos o malos, son una prosperidad y una desgracia puramente terrenales. Quien cumple con la ley de Dios será feliz en *esta* vida y en *esta* tierra. Quien no, será infeliz, en *esta* vida y en *esta* tierra... No hace falta ser un lince ni un empecinado increyente para darse cuenta de que esto no suele funcionar así. Si se nos permite la expresión, ¿en la doctrina de la retribución no creería ni Dios!

Al principio, la retribución se entendía de manera colectiva: el buen o el mal comportamiento de algunos miembros del clan repercutían en los otros miembros del mismo clan. Posteriormente, en el exilio, cuando los signos de identidad del pueblo (tierra, templo, monarquía...) dejaron de fungir como elementos aglutinantes de éste, la retribución pasó a entenderse de manera individual.

1.8. El libro de Job: una manera de hablar de Dios... y del hombre

Un paso ulterior en esta historia se da en el libro de Job. Job, el justo sufriente, no

es, ni mucho menos, responsable de los males que le han sobrevenido. Aunque así se lo hagan creer sus amigos, consoladores inoportunos y defensores a ultranza de la tradicional doctrina de la retribución. En este sentido, el libro de Job es un exponente de una mala teología: no se pueden blandir las armas de una tradición mal entendida en contra de la experiencia (de Dios y de la realidad) y, sobre todo, en contra del sufrimiento de las víctimas inocentes. Que esto sea así lo demuestra de manera inequívoca el hecho de que sea el mismo Dios quien le da la razón a Job: Job ha hablado bien de Dios... aunque, a veces, lo que haya podido decir pueda haber resultado malsonante a determinados oídos piadosos. No así sus amigos —a quienes, por cierto, tendrá que ser el mismo Job quien les salve de la ira divina (Jb 42,7s). En teología no se puede pasar por alto la «autoridad de las víctimas» (J. B. Metz).

1.9. El lenguaje de la plegaria

Con el libro de Job la doctrina de la retribución, tanto la individual como la colectiva, es sometida a una desautorización total, desautorización que le viene de la misma autoridad divina. Pero, con ello, el problema se agudiza: ¿qué pasa con la fidelidad de Dios? ¿Es la muerte más fuerte que el mismo Dios, de tal manera que le puede arrebatarse sus fieles? Donde no llega la teología, llega la oración. Hay en el salterio tres salmos (el 16, el 49 y el 73) que, a su manera, expresan la esperanza del salmista en un amor y fidelidad de Dios más fuertes que la muerte. No se da en ellos una afirmación clara e inequívoca en la resurrección, pero sí los elemen-

tos incipientes que acabarán por formularla.

1.10. La aportación de los profetas y de la apocalíptica

Serán algunos oráculos proféticos los que, al principio de un modo sumamente balbuciente y referido al pueblo en su conjunto, pero posteriormente referido a los individuos, darán testimonio de la incipiente fe del pueblo de Israel en la resurrección. Sin embargo, es en la literatura apocalíptica donde esta afirmación de fe aparece con toda rotundidad. A este testimonio cabría añadir también el testimonio de la literatura producida con ocasión de la revuelta macabea. Todos estos escritos surgen de una situación concreta: la revuelta del pueblo fiel contra quienes pretendían borrar sus signos de identidad, entre los cuales el máximo sería el de la fidelidad a la Alianza y al Dios de la Alianza. Esta fidelidad significó para el pueblo un precio muy alto a pagar: la muerte, el martirio... Si el pueblo es fiel a Dios, ¿será también Dios fiel al pueblo? La respuesta es inequívoca: Dios es fiel y lo demuestra resucitando a quienes han dado su vida por Él. Dios asume la causa de las víctimas. La fe en la resurrección no surge, pues, como fruto de una reflexión descomprometida, de «teología de gabinete», con la pretensión de apaciguar las ansias de inmortalidad y de supervivencia del ser humano, sino a partir de un dramático diálogo del pueblo con Dios. Dramático porque tiene lugar al situarse al lado de las víctimas en su lucha contra la opresión y porque va a la búsqueda de la Justicia de Dios, contradicha tan a menudo por la injusticia reinante⁶.

2. LA NOVEDAD DE JESÚS DE NAZARET

Nos centraremos en la escatología que se desprende de la vida y de la predicación de Jesús de Nazaret. Toda la predicación de Jesús sobre el tema se concentra en este *leitmotiv*: Reino de Dios.

2.1. El heraldo del Reino de Dios

El Reino de Dios no es una categoría estática, sino una categoría dinámica. El Reino de Dios es algo que acontece y que, por tanto, no se puede de-finir (uno no puede ponerle *fin*es, límites). Sólo se puede hablar de él contando lo que pasa cuando nos dejamos llevar por su dinámica: «al Reino de Dios le pasa como a...», del Reino de Dios habla Jesús en parábolas. El contenido de estas parábolas es sumamente instructivo: nos presentan, en efecto, a un Dios misericordioso que va a la búsqueda de lo perdido, de lo que no cuenta para el *stablishment* civil y religioso. Se trata de un mensaje incluyente: nadie quedaría fuera de la predilección de este Dios-Abbá.

2.2. No sólo «decir», sino «hacer»

El lenguaje de Jesús es performativo: no se limita sólo a decir, sino que también actúa. Además de sus parábolas, Jesús realiza gestos que pretenden visibilizar el Reino. Por ejemplo, sus banquetes. De «comedor y bebedor, amigo de publicanos y pecadores» le tildaban, escandalizados, sus paisanos cuando le veían adoptar un género de vida tan alejado del adoptado, por ejemplo, por Juan Bautista y sus

discípulos o, en general, del género de vida, ascético y menospreciador del mundo, que pueden adoptar todos los hombres “religiosos” que en el mundo han sido. Sin embargo, en el gesto de «comer con» veía Jesús no sólo un gesto de comunión interhumana, sino también un gesto de comunión interhumana ante Dios. Para él nadie podía quedar excluido de la «mesa común» a la que nos convoca el Padre de todos. Y son, precisamente, los excluidos, por motivos sociales, políticos y religiosos, los invitados de honor a dicha mesa. Esta praxis de Jesús desembocará al fin de sus días en la institución de la eucaristía, cuya celebración debía convertirse para los seguidores de Jesús en un recuerdo (memorial) de Él y de lo que Él llevaba de más “entrañado” en su corazón. «Haced esto en memoria mía».

En segundo lugar, podemos citar las curaciones que llevó a cabo Jesús. Todas ellas van en la misma línea de lucha contra la exclusión. Se trata de curaciones de enfermedades que, como la lepra, por ejemplo, impedían el trato normal con el resto de miembros del pueblo y que, además, por motivos religiosos (impureza), hacían sentir a quienes las padecían que estaban alejados de Dios. Al curar a estos enfermos, Jesús les reintegra a la vida del pueblo y les hace experimentar la cercanía de Dios. Muchas de estas curaciones tenían lugar en sábado, el día sagrado del descanso del pueblo elegido, en el que no podía llevarse a cabo ninguna actividad. No llevaba a cabo Jesús estas curaciones precisamente en este día movido por el

simple prurito de provocar, sino porque el sábado es el “día escatológico” por excelencia, el día en el que no podía haber ni enfermedad ni dolor. Era el día en el que Dios se gozaba de su creación, una creación «realmente buena».

2.3. «Señor, ¿a quién iremos...?»

Al principio, con su decir y con su hacer, despierta Jesús el entusiasmo de la gente y la oposición creciente de las autoridades de su pueblo. Ellas fueron quienes consiguieron “contagiar” esta oposición en las gentes, al principio predispuestas a seguir a Jesús (cf., Jn 6, 60ss). El resultado de esta oposición no deja de ser trágico: la cruz y la consiguiente dispersión de todos los discípulos. Todo iba en sentido exactamente inverso a lo que pretendía Jesús con su predicación: la cruz era signo de la desautorización divina (Gal 3,13. Cf., Dt 21,23) y la dispersión de los discípulos iba en contra de la comunión que pretendía crear Jesús con su palabra y con su vida.

2.4. La irrupción de lo nuevo

Pero, al tercer día (día de la actuación escatológica de Dios: cf., Os 6,2) se pasa del «cada uno a la suya» al «todos a una». Una noticia corre como la pólvora entre los discípulos de Jesús: Jesús ha resucitado y ha sido visto por sus seguidores. Jesús ha sido ensalzado a la diestra de Dios Padre que le ha dado la razón, a Él y a su “pretensión mesiánica”. Vuelve a germinar, en los discípulos y seguidores de Jesús, la convicción de que el Reino anunciado por Él ya ha llegado, que las expectativas mesiánicas se han cumplido y que se están viviendo los «últimos tiempos».

2.5. El retraso de la parusía

Sin embargo, estos «últimos tiempos» no parecían acercarse con la celeridad prevista. Al contrario: a pesar de la convicción compartida por los miembros de la primitiva comunidad cristiana, de que ellos y ellas iban a ser testigos oculares de la venida gloriosa del Mesías Jesús, esta venida se iba retrasando tanto que el *marana tha* («ven, Señor Jesús» o «el Señor viene»), con el que termina el NT, corría el riesgo de convertirse en una “reliquia piadosa” de un pasado cada vez más inoperante. Surge el tema del «retraso de la parusía»: ¿por qué tarda tanto?

A esta acuciante pregunta se le dan las siguientes respuestas: por una parte, se relativiza el tiempo (2Pe 3). No hay que “ponerle fecha” al “último día”. Ésta es una tentación en la que han caído frecuentemente muchos grupos de visionarios a lo largo de la historia. Sin embargo, ante la cercanía (o lejanía) del Reino –como, por otra parte, ante la cercanía (o lejanía) de Dios– se da como una curiosa dialéctica: mientras más cerca se está, más lejos se le experimenta. Lo cual no deja de ser un trasunto de una lección que nos dan los místicos: Juan de la Cruz nos dirá que «Dios es siempre noche oscura para el alma» (Subida del monte Carmelo). A lo sumo, algunas veces podemos llegar a vislumbrar «los levantes de la aurora»...

O bien se considera que este tiempo de espera es el «tiempo de la Iglesia», es decir, el tiempo de la misión de la Iglesia, en el que ésta debe hacer llegar el evangelio a todas las gentes. La tentación de esta interpretación será la del constantinismo, es decir, la de la excesiva “instalación” de la Iglesia en la historia. Que, por desgracia, esto ha sido más que una tentación resul-

ta patente para quien lea muchas páginas de la historia de la Iglesia. Con ello, la Iglesia perdió un saludable “estímulo escatológico” que la hacía crítica ante sí misma y ante los poderes del mundo. El *marana tha* se transformó en el temido *dies irae* medieval: el Juez escatológico que venía a salvar a los suyos, los pobres y oprimidos, se convirtió en un visitante indeseado para los poderosos de turno (muchos de ellos eclesiásticos). Y, de cara a los suyos, su visita fue pospuesta pa-

ra un futuro indeterminado, con la intimidación de vivir, mientras tanto, en una resignada sumisión.

El tema del Reino de Dios pervive en los milenarismos (Ap 20) y, ulteriormente, asumido y secularizado, en el pensamiento utópico. Los milenarismos no han dejado de tener sus riesgos y exageraciones. Con todo, una cierta “dosis de milenarismo” no deja de ser irrenunciable por ello en la fe cristiana.

3. DAD RAZÓN DE VUESTRA ESPERANZA

Al hablar de escatología, surge, de entrada, el tema de la muerte y el del más allá de la muerte, como si la escatología sólo se ocupara de este tema, olvidando que, con la vida, muerte y resurrección de Jesús, estamos ya viviendo los «últimos tiempos» y que esta caracterización de «último», dada al tiempo que vivimos, no pretende tener una mera connotación cronológica (lo último de una sucesión de cosas), sino, por decirlo así, «axiológica»: «lo último» se refiere a lo que nos concierne en última instancia (Tillich).

1. LA MUERTE

1.1. Aclarando malentendidos...

«Vivir los últimos tiempos» implica afirmar que, en la resurrección de Jesús, se ha manifestado, de un modo victorioso e irrevocable, el amor de Dios sobre toda criatura, de tal manera que ésta puede vivir, ya ahora, de los frutos de la salvación. «Ahora es el tiempo favorable, ahora es el día de la salvación» (2 Cor 6,2). Y Col 3,1 remachará el clavo con esta exhortación: «ya que habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba». No se pospone aquí la resurrección para un futuro que todavía está por llegar (en cualquier caso, después de la muerte), sino que se hace

efectiva en el aquí y ahora del momento presente. Lo histórico, en referencia a lo escatológico, no es un mero paréntesis sin valor alguno, sino el ámbito en el que pretende vivirse la plenitud de lo escatológico, aunque sea en la fragilidad de la carne humana (es decir, en la contingencia, limitación y también empecatada ambigüedad de la condición humana) y, por ello, en dolores de parto (cf., Rm 8,22).

Con todo, si bien es cierto que la escatología es más que la pregunta por el más allá, también lo es que el tema de la muerte no puede obviarse en unas páginas dedicadas a la escatología.

1.2. El tabú de nuestros días

La muerte es el tabú de nuestros días, de la misma manera que, hasta hace poco, lo era el sexo. Porque la muerte se ha convertido en un incómodo recordatorio de nuestra contingencia y limitación.

Para una sociedad tan orgullosa de sus progresos, la muerte resulta una humillante bofetada en pleno rostro. Desde que se nos “coló” en el paraíso, no hemos conseguido “expulsarla”. Ha sido más bien ella quien nos ha expulsado a nosotros de él.

Por esto, nos hacemos la ilusión de vengarnos” de ella, expulsándola de nuestra vida (personal y pública), y la “castigamos” dejándola sin palabra y haciendo de ella un tabú.

Y es que la muerte nos deja sin lo más nuestro: la palabra. No deja de ser ésta una mala solución: sólo aceptando la presencia de la muerte en la vida, podremos acceder a la presencia de la Vida en la muerte. Además, ¿son realmente muerte y vida dos realidades tan irreconciliadas e irreconciliables? De hecho, al nacer, ya nos ponen “fecha de caducidad”.

1.3. El velo de la muerte

El imaginario común habla del «velo (sudario) de la muerte». La muerte despierta nuestra curiosidad: ¿qué habrá detrás? No se trata de un simple enigma: es todo un misterio. Y misterio demanda abandono, entrega. Karl Rahner hablaba del «carácter oculto de la muerte».

Ahora bien, ¿cómo caracterizar este “ocultamiento”? A lo mejor, en lugar de “ocultamiento”, podríamos hablar de ambivalencia de la muerte.

1.4. Muerte y libertad

Un primer paso, de sabor antropológico, para caracterizar esta ambivalencia consistiría en relacionar muerte y libertad. ¿Qué tienen que ver una cosa con la otra? De entrada, partimos de un hecho irrecusable: todos queremos ser libres. Ahora bien, ¿qué es la libertad? La libertad no es la mera facultad de elegir esto o aquello. Si sólo fuera esto, la libertad acabaría dando lugar a una enorme frustración. Porque siempre estamos en permanente revisión y el carácter sucesivo de nuestros actos de libertad hacen que cualquier acto de libertad, tomado en sí mismo, implique la anulación del precedente y esté destinado, a su vez, a ser anulado por el que le sigue. Y así hasta el infinito...

Ahora bien, todo acto de libertad persigue una cierta “definitividad”. No sólo elegimos esto o aquello, sino que, mediante tal elección, sin pretenderlo directamente ni hacer de ello cuestión, nos afirmamos a nosotros mismos, aunque sea en el acto concreto de poder elegir esto o aquello. Porque, de hecho, a lo que apuntamos, a través de todas nuestras elecciones parciales, es a una autoafirmación que prescindamos de toda concreción. Apuntamos a la consumación de nuestro propio ser. En este sentido, para nosotros, *ser es libertad*.

Pero esto sólo será posible en el momento de la muerte. En efecto, mientras vivimos, todas nuestras decisiones libres están sujetas a una permanente “revocabilidad”. Sólo la muerte nos permite vislumbrar la posibilidad de la existencia de aquel acto de libertad que hace posible nuestra consumación personal. Ahora bien, al ser percibida la posibilidad de su existencia en el momento de la muerte, este peculiar acto de libertad, paradójica-

mente, nos aparece envuelto en la máxima impotencia –en la impotencia de la muerte. Además, esta consumación a la que aspiramos no puede ser objeto de nuestra conquista, sino que siempre será un regalo que nos viene de fuera. Y, en tanto que es don, esta consumación, fruto de nuestra libertad, sólo puede vivirse como don que hacemos de nosotros mismos a los demás, a Dios. En este caso, la ambivalencia de la muerte se hace patente en esta extraña y paradójica conjunción de suprema libertad e impotencia. Paradoja a la que sólo desde la fe puede encontrarse: una cierta fecundidad, en la medida en la que se vive la vida como don, es decir, en la medida en la que uno aprende a vivir como don y a hacer de la propia realidad un don a Dios y a los demás.

1.5. Muerte y pecado

Otra manera, más teológica, de abordar esta ambivalencia de la muerte consiste en la posibilidad de ver en ella o bien un castigo del pecado o bien la posibilidad que nos abre de con-morir con Cristo.

Si nos atenemos a la «fenomenología del morir», nos daremos cuenta de que la muerte constituye, por regla general, el evento más indeseable de la existencia hu-

mana. Evento ante el que se revuelve todo nuestro ser en una enérgica (aunque, a la postre, impotente) protesta. Pero con ello no damos cuenta de todas las posibles reacciones del ser humano ante la muerte. También puede ser vista, a veces, la muerte como una liberación de un sufrimiento carente de sentido y de salida. Existen pues, maneras y maneras de morir.

Hacia mediados del siglo pasado, se comparaba la muerte de Sócrates con la de Jesús. No deja de haber, entre una y otra, significativas diferencias: Sócrates muere rodeado de discípulos, hablando de la inmortalidad del alma, considerando la muerte como una liberación e incluso una curación. En cambio, Jesús muere sólo o rodeado de enemigos, dando un fuerte grito, con el sentimiento de abandono por parte del Padre y experimentando su muerte como un absurdo inexplicable, ante el que sólo cabe el abandono confiado en las manos de Dios. Sin embargo, ante esta muerte, un centurión romano no tuvo más remedio que confesar: verdaderamente, éste es Hijo de Dios (Mc 15,39). Así, en el morir de Jesús (y en el con-morir con Él), la muerte vivida como escándalo se transfigura en la muerte vivida como acto de entrega y abandono confiado en las manos amorosas del Padre.

2. VENDRÁ CON GLORIA A JUZGAR A VIVOS Y MUERTOS

La imagen del juicio (particular y universal) ha dado pábulo a toda una actitud (muy poco) cristiana de “terrorismo espiritual”.

Las tradicionales prédicas sobre el «*dies irae*» se alejan mucho del *maranatha* («ven, Señor Jesús») con el que terminan las páginas del NT.

2.1. Vendrá...

A Dios se le define como «el que es, el que era... y el que ha de venir» (Ap 1,4), es decir, no el que será, sino el que ha de venir. El que será (o lo que será) alude a lo que se encuentra latente en lo que ya es. Decir «el que viene» implica la irrupción de alguien que irrumpe desde fuera, como novedad inesperada. En otras palabras: no es lo mismo futuro que adviento (Moltmann). El futuro (*futurum*), como participio futuro del verbo ser (*esse*), presagia la patencia (en algún momento) de lo que ya es (aunque en forma latente). El adviento nos habla de una venida (*ventus*, de *venio*) desde fuera a (*ad*) nuestra realidad. Todo lo cual supone novedad, gratuidad...

¿Quién es el sujeto de este «venir»? Desde nuestra fe podemos decir: quien viene es el Resucitado Crucificado. Así, se nos recuerda: el Crucificado es el Resucitado y el Resucitado es el Crucificado. No se trata de una mera tautología. Se trata de una identidad altamente relevante: el Resucitado se nos presenta con sus “heridas”, las heridas de la crucifixión (Jn 20,19ss). Estas heridas le insertan de lleno en nuestra historia. Le hacen solidario de nuestro destino. No le cierran en sí mismo, en ademán autoprotector (cf., Jn 20,27), sino que le abren a los demás y le hacen sacerdote compasivo y misericordioso (cf. la carta a los hebreos).

La actitud de Tomás es también remarcable: su negativa a dar crédito a la aparición del Resucitado, si no ve las huellas de la crucifixión (Jn 20, 25), no es una mera muestra de increencia tal como, de un modo demasiado apresurado, tenderíamos a pensar. Se trata de la negativa a “archivar” una historia de sufrimiento, reivindicando, por así decir, el hecho de

haber sufrido. En este caso, sin embargo, la reivindicación tendrá que apuntar a un sufrimiento transfigurado, redimido, en cuanto que se trata de las heridas del Resucitado.

La venida del Crucificado Resucitado nos recuerda, en último lugar, que la consumación de la historia no le es intrínseca a ésta, sino que le viene de fuera. No hay «manos invisibles» (Adam Smith) que acaben poniendo orden a los desórdenes de la historia ni «insociables sociabilidades» (Kant) para aplicar bálsamos sanadores a sus permanentes conflictos. La experiencia nos hace ver que la historia, abandonada a su inercia, no conduce a su consumación, sino a que las víctimas sigan siendo víctimas y los verdugos, verdugos. El sentido último de la historia no lo encontraremos en los sujetos presuntamente agentes de ésta, sino en sus sujetos pacientes, es decir, en las víctimas, recapituladas todas ellas en el Crucificado Resucitado (cf., Mt 25,31-46).

2.2. ...con gloria

La interpretación tradicional nos habla de una primera venida del Hijo del hombre. Esta primera venida se habría desarrollado bajo el signo de la *kénôsis* (Flp 2,6-11). Así, la realidad humana de Jesús de Nazaret despertaría adhesiones y rechazos y no nos ahorraría la necesidad de un acto de fe para captar todo el alcance de la misión y de la persona de Jesús. Por su parte, la resurrección ya implicaría una primera manifestación gloriosa. Ahora bien, esta manifestación sólo podría percibirse con los «ojos de la fe» (Rousselot) y, por tanto, sólo sería accesible a los creyentes. Finalmente, se daría una manifes-

tación gloriosa del Hijo del hombre, de alcance universal, perceptible tanto para creyentes como para no creyentes.

Sin embargo, la gloria de la que se trata en este caso es la gloria de Quien busca la vida del hombre, no la gloria de quien pretende confundir a su adversario. De la misma manera que la divinidad de Jesús no es una conquista (cf., Flp 2,6), sino la puerta a través de la cual nosotros tenemos acceso al Padre (cf., Jn 10,7.9). Decía Ireneo de Lión: «la gloria de Dios es que el hombre viva». Esta venida en gloria es, pues, para «dar vida» (Jn 10,10). La venida de Dios no es para vencer al mundo de su pecado o para castigarlo.

2.3. ...a juzgar

Normalmente se entiende el juicio de un modo puramente extrínseco, como si alguien viniera de fuera a juzgar, es decir, a emitir un veredicto de culpabilidad o de inocencia sobre nuestras acciones. Esta manera de entender el juicio explica la necesidad que tenemos de mediadores para salir airosos de nuestro encuentro con el Dios, Juez de vivos y muertos. ¿De qué mediadores se trata? Del mismo Cristo, de María, de los santos, de nuestras propias buenas obras. Sin embargo, esta multiplicación de mediadores, a la larga, acaba manifestándose estéril, ya que «si tienes en cuenta las culpas, ¿quién podrá resistir?» (Sl 130). Con todo, esta manera de entender el juicio responde a una determinada percepción de la realidad humana. En efecto, a menudo experimentamos una permanente inadecuación entre lo que somos y lo que queremos ser, entre realidad e ideal.

Además de esta manera de entender el juicio, existe otra que lo presentaría como un lúcido ejercicio de autoconocimiento, en virtud del cual estaríamos en condiciones de decir, y decidir, dónde está nuestro corazón: si a favor o en contra de Dios. Ahora bien, ¿es esto posible? ¿No resulta el «conócete a ti mismo» del oráculo de Delfos un ideal, sólo asintóticamente alcanzable? Nadie se conoce suficientemente a sí mismo. Ni nadie puede tomar la propia vida en las propias manos. Esto significaría una suerte de autoconsumación (tanto personal como colectiva), que nos parece alejada de la concepción cristiana del hombre y de la historia, aunque haya estado en boga merced a tantos proyectos y utopías de liberación puramente intrahistóricos. La historia (la personal y la colectiva) sólo encontrará su consumación como algo recibido, y recibido de las víctimas de la historia. Sólo encontrará su consumación si es capaz de «mirar al que han traspasado» (Za 12,10).

2.4. El juicio en la Biblia

¿Cuál es el punto de partida bíblico para entender el juicio? De entrada, una constatación lingüística: el verbo hebreo *safat*, que designa la acción de juzgar, no sólo designa esta acción, sino también la de gobernar, con el sentido, además, de tener una cura especial por aquellos a quienes se gobierna. El juez-gobernante se siente, por decirlo de alguna manera, implicado en la buena marcha y en el bienestar de sus gobernados.

En Jue 2,11-19 nos encontramos con la presentación sumaria del hilo argumental de dicha obra. El pueblo prevarica, lo cual provoca la indignación del Señor.

Dicha indignación se traduce en sufrimiento del pueblo, que cae una y otra vez en manos de sus enemigos. Éstos oprimen al pueblo israelita, que clama a Dios en busca de salvación. Y Dios les envía jueces para liberarlos. El juez, pues, no es enviado por Dios para “certificar” que el pueblo sufre justamente porque se ha alejado de Él, sino para liberar y para salvar al pueblo. Así, el juicio, bíblicamente entendido, es el acto salvífico de Dios.

Todo ello debe entenderse a la luz de la implicación de Dios en la historia. Así, por ejemplo, en 1Sam 4,1-11 vemos cómo en una derrota de Israel se pierde el arca de la alianza, símbolo de la presencia de Dios en medio de su pueblo. Al serle arrebatada al pueblo el arca de la alianza parecería como si el mismo Dios corriera la misma suerte que el pueblo: tanto el pueblo como el arca caen en manos de los enemigos. Por otra parte, y en esta misma línea, leemos en Ez 20,9.14.22.44; 36,22s: «no lo hago por vosotros, sino para que mi Nombre no sea menospreciado entre los pueblos». El mismo planteamiento se percibe en Rm 8,31ss («si Dios está con nosotros, ¿quién estará en contra?»).

2.5. De qué seremos juzgados

El contenido del juicio no es otro que el de nuestra postura ante Jesús. Su orientación es claramente cristológica (cf., Jn 3,36; 5,24; 8,16; 9,39). Se trata, además, de una orientación que se “historiza” en base a nuestra actitud ante los pobres de este mundo, con quienes se identifica Jesús. Tal sería el sentido de la famosa perícopa evangélica del juicio final (Mt 25,31-46). En esta perícopa se nos muestra cómo el Juez escatológico “separa” las ovejas de

los cabritos. El gesto de separar recuerda el gesto del Creador de separar las aguas de la tierra firme, la luz de las tinieblas (cf., Gn 1,4.6s.14.18). ¿No nos estará sugiriendo esta coincidencia que el juicio es como un “acto re-creador”, la creación del mundo nuevo que nace precisamente cuando se da de comer al hambriento y de beber al sediento, se viste al desnudo o se visita al enfermo y al preso y se acoge al forastero; que nace, en definitiva, cuando se acaba descubriendo en los rostros de estos hermanos nuestros el Rostro de Aquel que se ha identificado con ellos? La escatología enlaza con la doctrina de la creación en la medida en que la consumación a la que aspiramos patentiza lo que pretende la obra creadora. El relato de la creación tiene más de “esbozo futurista” que de crónica de algo que se pierde en la noche de los tiempos y la explicitación de nuestra esperanza es explicitación de aquello que ya era en el principio, es decir, en el designio amoroso de un Dios que nos quiere «hijos en el Hijo» y que siente predilección por los últimos.

2.6. ... a vivos y muertos

La primitiva comunidad cristiana esperaba el juicio para “ya”. Vivía inmersa en una notable tensión escatológica. No en balde acaba el NT con el *marana tha* (ven, Señor Jesús). El juicio atañería a vivos y muertos, pues algunos todavía vivirían cuando tuviera lugar. Así lo consideraba Pablo (1Tes 4,15; 5,10), quien, a su vez, se veía en la necesidad de mandar algunas reprimendas a la misma comunidad de Tesalónica porque algunos de sus miembros, ante la expectativa de la próxima venida del Señor y del juicio, se creían dispensa-

dos del duro trabajo del día a día (2 Te 3,-10-12). Pero la cuestión del retraso de la parusía lo replantea todo. La inminencia del juicio ya no es cronológica (tendrá lugar pronto) sino, por decirlo así, axiológica. Todo se convierte en penúltimo ante la ultimidad absoluta de Dios. Dios es lo único absoluto y, en virtud de esta absolutez, Su juicio no sólo tiene lugar *en* la historia, sino que es también juicio *de* la historia. Sólo así puede hablarse de historia de salvación.

Ahora bien, al ser juicio de la historia, puede Dios manifestar Su justicia en las víctimas de la historia, reivindicar sus luchas y sufrimientos. Puede Dios hacer justicia a los caídos en el camino. El acto judicial (salvífico) de Dios es total. Redime el pasado y lo rescata del olvido. La «dictadura de lo fáctico» no vige para el pasado. Las heridas de la historia pueden transfigurarse y convertirse en las «heridas del Resucitado» (cf., Jn 20,19-29).

2.7. Rescatar del olvido

Todo esto supone una determinada concepción del tiempo. Se pone en cuestión

una concepción meramente lineal del tiempo, en la que cada instante engulle al anterior *sine fine*.

En cualquier caso, lo que aquí se postula es un “no” rotundo y categórico al olvido. Dicho de otra manera: se da aquí una clara negativa a minimizar el dolor habido. Esta minimización redundaría, a su vez, en una minimización de la historia. Lo realmente importante sólo sería lo que tiene lugar *sub specie aeternitatis*, mientras que la historia, con su cúmulo de desgracias y sufrimientos y, sobre todo, con la radical ambigüedad e incompletud que le caracteriza, sólo sería “material desechable”.

Ahora bien, Dios no minimiza la historia: en Jesús, se ha sumergido hasta el fondo en la historia humana. La ha padecido. Y esta historia, con sus padecimientos, se ha instalado definitivamente en el corazón de Dios.

Esto implica, finalmente, que no podemos posponer la realidad del juicio para el final de todo, sino que deben darse anticipaciones parciales del juicio en la historia (que apunten en la dirección hacia la que nos encaminamos).

3. CREO EN LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS...

¡Y no en la inmortalidad del alma! Digamos, de entrada, que no es lo mismo resurrección (de los muertos o de la carne) e inmortalidad del alma. ¿Qué diferencia hay entre una afirmación y la otra? La inmortalidad del alma es un postulado de la razón, deducido necesaria-

mente a partir de una consideración estrictamente filosófica sobre la esencia del alma humana, mientras que la resurrección es una afirmación de fe que confiesa la acción gratuita e indeducible de Dios sobre el todo de nuestra realidad personal.

Nuestra valoración sobre el todo de nuestra realidad personal dista mucho de ser semejante a la valoración del mismo Dios. Éste parte de la voluntad de querer salvarlo todo, mientras que nosotros sólo quisiéramos salvar aquellos aspectos de nuestra realidad que más nos gustan o de los que nos sentimos más orgullosos. Además, Dios nos ve como formando parte de un mismo cuerpo, mientras que nosotros nos “enrocamos” en individualidades aisladoras.

Fijémonos en el discurso de Pablo en el aerópago de Atenas (Hech 17). En aquel *Hyde Park* ateniense, donde se daban cita las más dispares opiniones y doctrinas, se escucha con atención lo que dice Pablo, ¡hasta que habla de resurrección! Un mínimo esfuerzo de “inculturación” quizá le hubiera llevado a Pablo a hablar de “inmortalidad del alma”, haciendo que, así, su discurso fuera más asumible para su auditorio. Pero no, Pablo no hizo este esfuerzo: no porque no cayera en la cuenta o porque no quisiera hacerlo sino, sencillamente, porque no debía hacerlo. De lo contrario, hubiera caído en una lamentable confusión, pues no se trataba de lo mismo. El resultado fue un desalentador fracaso. Era el precio a pagar para evitar malentendidos que bastante han lastrado, condicionándolo, el anuncio del mensaje evangélico. El lenguaje humano no sólo “vehicula” palabras, sino también conceptos, ideas, maneras de pensar... que no son tan “intercambiables” como nos podríamos imaginar.

Provocativamente, la fe cristiana proclama: creo en la resurrección de los muertos. Y, más concretamente: creo en la resurrección de la carne. Y, más provocativamente todavía, Tertuliano proclama:

ba: *caro cardo salutis* («la carne es el quicio de la salvación»). Es decir, la salvación nos viene a través de la carne. ¿Qué significado tiene este vocablo («carne»), cargado de tantas consecuencias desde el punto de vista soteriológico?

3.1. Algunas cuestiones de vocabulario

En Occidente, nos hemos acostumbrado a considerar la realidad humana a base de dividirla en partes que, a la larga, funcionan como compartimentos estancos, sin ninguna relación entre sí. Fundamentalmente, hemos dividido la realidad humana en dos partes: cuerpo y alma. Nos hemos acostumbrado así a una antropología binaria (cuerpo/alma), con todas las dicotomías y disociaciones a la hora de considerar la realidad humana que esto conlleva. Este dualismo no es sólo ontológico (las cosas son así, nos guste o no), sino que, además, hemos “coloreado” éticamente dicha división. Es decir, el alma sería el ámbito de lo más noble de la persona humana, mientras que el cuerpo sería el ámbito de lo éticamente ambiguo (por no decir malo). Hoy en día, en cambio, somos más sensibles a un enfoque «psicosomático» de la realidad humana, es decir, a tomarnos más en serio las mutuas relaciones entre los diferentes aspectos de la realidad humana y, en concreto, entre alma y cuerpo.

No estará de más precisar la aproximación bíblica a toda esta problemática. La antropología hebrea, subyacente a la antropología bíblica, es fundamentalmente unitaria. Quiere esto decir que pretende contemplar el todo de la realidad personal desde una determinada perspectiva. Y, así,

la persona humana es, toda ella, *basar*, es decir, carne, en la medida en la que, de la realidad humana, se subrayan los aspectos de: 1º. su contingencia, limitación y caducidad y 2º. la solidaridad interhumana que, a partir de estas características, surge entre quienes formamos parte del género humano. En este sentido, debemos decir que lo inaudito de la en-carnación es que Dios se ha hecho todo esto: contingencia y solidaridad. Propiamente, pues, no deberíamos decir que «Dios se ha hecho hombre», sino que «Dios se ha hecho carne». En segundo lugar, la persona humana es *nefeš*: es decir, poseedora de una personalidad a la que nos podemos aproximar desde un punto de vista psicológico (*psique*). Y, finalmente, la persona humana es también toda ella, *ruah*, es decir, espíritu, en la medida en la que nos las habemos con un ser abierto al Trascendente. De esta antropología ternaria y, en última instancia, unitaria (pues contempla el todo de la realidad humana desde una determinada perspectiva) encontramos un claro testimonio en 1Tes 5,23.

3.2. Lo que queremos decir

Al afirmar nuestra fe en la resurrección de los muertos, afirmamos, primero, nuestra fe en un Dios que quiere salvar el todo de nuestra realidad. Y como un todo compacto. Dios salva toda nuestra realidad, no sólo lo mejor (o lo que nosotros creemos “lo mejor”) de nosotros mismos.

Afirmamos, después, que, al tratarse de resurrección de la carne, y al implicar teológicamente la palabra carne la solidaridad de todos los miembros del género humano, la resurrección no puede ser un asunto privado e individual, sino un acon-

tecimiento colectivo: resucitamos como miembros de un mismo y único cuerpo, el cuerpo de Cristo. No aisladamente ni sin tener que ver los unos con los otros. Como alguien ha dicho, provocativamente: en el cielo, ¡o estamos todos o no habrá nadie!

3.3. Sobre la condición corporal de la persona humana

Nuestra fe en la resurrección nos obliga a plantearnos el complejo tema de la corporalidad humana. Aquí sólo podemos limitarnos a unas breves aproximaciones sobre este tema. De entrada, nos las tenemos que ver con una aproximación puramente orgánica a nuestra corporalidad. Así, podemos decir que *tenemos cuerpo*, es decir, cabeza, pies, manos, extremidades, etc. Cabe decir dos cosas: primera, que dicha corporalidad orgánica se encuentra en constante proceso de evolución. Y, segunda, que la corporalidad se nos presenta como *lo otro* de nosotros mismos: aquello que podemos objetivar, ante lo que podemos tomar distancia... o reconciliarnos⁷.

Por todo ello, al hablar de nuestra condición corporal, hablamos de algo más que de una corporalidad meramente orgánica. En efecto, siendo ésta aquello que podemos objetivar y ante lo que podemos tomar distancia o reconciliarnos, es también lo que está fuera de nosotros. Ahora bien, al estar fuera de nosotros, la corporalidad nos exterioriza. Y, al exteriorizarnos, la corporalidad se convierte en nuestra manera de estar en el mundo, es decir, en nuestra manera de expresarnos. De hecho, no sólo tenemos cuerpo, *somos cuerpo*.

De este modo, nuestra corporalidad deviene, a la vez, revelación y oculta-

miento, es decir, nuestra corporalidad se convierte en nuestro modo de acercarnos a los demás y, al mismo tiempo, en nuestro modo de tomar distancia de ellos, en la medida en que, por mucho que el cuerpo revele, siempre queda en el ser humano un ámbito de misterio, inaccesible al otro –e, incluso, a menudo, inaccesible para nosotros mismos.

Nuestra condición corporal es también nuestro modo de estar ante lo otro, ante los otros. Y esto nos interrelaciona y hace que podamos formar cuerpo con los demás. De ahí que pueda hablarse de la Iglesia como del cuerpo de Cristo, o de que formamos un sólo cuerpo, etc. Cabría decir que esta peculiar existencia corporal no tiene por qué referirse sólo a nuestra condición de miembros de la Iglesia: también podría ampliarse a nuestra condición de miembros de la única familia humana.

Con lo dicho hasta aquí, podemos percibir la infinidad de armónicos que suscita el tema de la corporalidad. Ésta puede convertirse también en transparencia de la presencia de Dios en este mundo. ¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, recibido de Dios, y que no os pertenecéis? –preguntaba Pablo a su querida comunidad de Corinto (1 Cor 6, 19). Aquí entraría el tema del *cuerpo espiritual* del que habla Pablo en 1 Co 15. Por todo ello, al hablar de nuestra resurrección corporal, nos referimos a la resurrección de toda nuestra realidad –devenida, eso sí, signo de la presencia de Dios.

3.4. La reencarnación

Al hablar de la resurrección, se plantea –en occidente– un inevitable debate con el tema de la doctrina de la reencarnación

(=DRE). No cabe duda, en efecto, de que esta creencia ha experimentado en nuestros lares una reviviscencia tal que nos obliga a prestarle nuestra atención.

De entrada, digamos que nos las tenemos que ver con dos versiones de la DRE. Una sería la versión oriental, según la cual, la reencarnación sería un castigo o una progresiva purificación, necesaria para unirnos con el *Atman* o alma universal. Por ello, la reencarnación no implica necesariamente una mejora de *status* en quien está todavía sometido a dicho ciclo: más bien, en virtud de dicho ciclo reencarnatorio, puede uno descender a estratos de realidad peores que el anterior. Esto provoca el deseo de escaparse del ciclo reencarnatorio, que no es considerado, ni mucho menos, una “buena noticia”.

Según la versión occidental de esta doctrina, en cambio, la reencarnación sí es una “buena noticia”. Se parte, en efecto, del supuesto de que la vida humana es demasiado breve para poder hacerse cargo, y disfrutar de, las oportunidades que ésta nos ofrece. La conciencia de lo efímero de la vida, por una parte, y el deseo de agotar las posibilidades (cada vez más inabarcables) que ésta nos ofrece, por otra, postularía la existencia de sucesivas reencarnaciones para posibilitar la infinita capacidad de progreso del ser humano –progreso que, en este caso, se traspondría a un plano escatológico. A todo ello cabe añadir la minimización de la muerte, lo cual refuerza el carácter de tabú que ya de por sí le otorga nuestra cultura (post)moderna. Ésta no pasaría de ser otra cosa que un “cambio de vestuario” (cambiar un cuerpo por otro, una existencia por otra), sin mayor relevancia. En este sentido, la corporalidad adquiere una significación

muy distinta: se cuida el cuerpo y se revaloriza la corporalidad, pero en sus aspectos más aparentes (en lo que aparece y en cómo aparece). El cuerpo es lo que uno tiene, y no lo que uno es, quedando así desligado de todos aquellos aspectos que nos interrelacionan con los demás, hasta hacernos formar cuerpo con ellos. Se prioriza, así, lo efímero y lo individualizante.

La salvación, en definitiva, no se contempla como un don a recibir, sino como fruto de una conquista o de un logro humano (todo ello muy en línea de la imagen del *self-made-man*, del hombre que se ha hecho a sí mismo, tan del agrado del hombre contemporáneo).

La (necesariamente) sucinta presentación de la DRE, en sus dos versiones, ha-

ce ver que una respuesta cristiana debe ser cuidadosamente matizada, según se refiera a una versión o a la otra. Aquí nos ceñimos a la versión occidental de la DRE. Desde la fe cristiana, se propugnaría el cariño (no el disgusto) por las «vasijas de barro» (nuestra corporalidad) que somos nosotros y en las que llevamos nuestro «tesoro» (2 Co 4,7). Tesoro que, además, nos ha sido regalado, ya que la Plenitud es un Don, y no una conquista o fruto de interminables ensayos de *trial and error*, (intentos de ensayo y error) que nos llevarían a ninguna parte o que, en el fondo, son «más de lo mismo». Además, esta Plenitud regalada supone el paso (¡pascua!) por la muerte. Porque si el grano de trigo no muere... (Jn 12,24).

4. LAS «ULTIMIDADES»: CIELO, INFIERNO Y PURGATORIO

¿Cómo hablar de cielo, infierno y purgatorio, temas “clásicos” de la escatología? En este terreno experimentamos, a veces dolorosamente, la radical insuficiencia del lenguaje humano.

Se trata de un tema que no podemos abordar sin tener “experiencias anticipatorias” de él.

4.1. Hablar del infierno...

¿Es justo y necesario? Si la teología pretende ser un hablar doxológico (que da gloria a Dios), ¿no se convierte, al hablar del infierno, en un discurso irreverente y blasfemo, al atribuirle a Dios maneras de

actuar que desdicen de Su Amor y Misericordia?

¿Es posible? ¿Hablar del infierno, no nos hará incurrir en callejones sin salida, en aporías de difícil (por no decir imposible) solución? En los evangelios sale recurrentemente esta expresión al hablar del infierno: «allí será el llanto y el crujir de dientes». Con llantos y crujir de dientes, difícilmente podremos articular un discurso comprensible sobre el tema.

4.2. Lo que no es el infierno

Y, sin embargo, hay que hablar de él. Durante mucho tiempo, la pastoral de la

Iglesia ha hecho demasiado (en algunos casos, exclusivo) hincapié sobre este tema, fomentando una “pastoral del miedo y del terror”. Un mínimo ejercicio de responsabilidad y de honestidad obliga a aclarar malentendidos (que tanto daño han causado) y dejar las cosas en su sitio.

De entrada, digamos que el infierno no es un acto “positivo”, en el sentido de positivamente querido por Dios. No es una creación de Dios, destinada a castigar a los malvados. Si lo fuera, el infierno pondría gravemente en entredicho la justicia de Dios. Éste castigaría con castigos eternos acciones de seres no eternos, cuyas acciones, por tanto, tampoco lo pueden ser. No sólo la justicia de Dios quedaría en entredicho. También su misericordia. Esta obviedad nos dispensa de ulteriores justificaciones: no resultan los castigos infernales una buena “carta de presentación” de la misericordia divina...

En una «Oración por la conversión de los gentiles», compuesta por san Francisco Javier, leemos: «Eterno Dios, criador de todas las cosas (...) Mira, Señor, cómo en oprobio tuyo se llenan de ellas (almas de los infieles) los infiernos». El infierno es un insulto para Dios⁸. Como el antiguo profeta de Israel, parece decirle Javier a su Dios, en un último y supremo esfuerzo por convencerle: «si no lo haces por nosotros, hazlo, como mínimo, por el honor de Tu Nombre» (cf., Ez 36,22), convencido de que, en fin, el honor del Nombre de Dios (su misma Realidad) y el bien de la criatura, creada por Él son lo mismo.

4.3. La imposible negatividad

Si el infierno no es una creación de Dios, y sólo Dios es creador, entonces podemos

decir que al infierno sólo se le puede caracterizar por su negatividad. Propiamente, el *infierno no es*. De hecho, el NT, al hablar del fuego del infierno, nos da una imagen de algo que todo lo consume, reduciéndolo a nada. El infierno sería esta nada. Pero con una característica importante: esta nada no sería la nada apetecible y deseable del nihilismo postmoderno (una especie de analgésico que nos ahorraría el indecible sufrimiento de no haber podido vivir la vida de Dios), sino una nada “que duele”, como el fuego. Y es que la revelación bíblica apuesta por el ser, no por la nada. El infierno, por tanto, sería el “anti-génesis” (un relato de la creación al revés).

Todo esto nos sitúa en el principio originario de todo. Y precisamente en esto consiste la aporía de nuestro lenguaje sobre el infierno: no podemos situarnos en este principio.

Sabemos que Dios crea libremente. Y sabemos que esta libertad de Dios es la libertad de Quien se entrega por Amor. En Dios se abrazan la libertad (en lo que puede tener de pretensión de absolutez) y el amor (en lo que puede tener de debilidad e impotencia). Nuestra libertad, en cambio, es una libertad “en camino”. No es absoluta. No llega a optar entre ser o no ser. Y, cuando pretende hacerlo, es decir, cuando pretende convertirse en absoluta y encerrada en sí misma, entonces la libertad humana puede “crear infiernos” en esta historia: un mundo de víctimas y verdugos separados por abismo infranqueable (Lc 16,26). En contra de lo que dice Sartre, «el infierno no es el otro», sino un «yo» cerrado en sí mismo. El otro, más bien, es la posibilidad de mi apertura al cielo.

En esto radica la “legitimidad” de nuestro discurso sobre el infierno: en mostrarnos que la nuestra es una “libertad agraciada” y que, cuando se olvida de esto, puede “crear infiernos”, traducidos en sufrimiento y dolor de inocentes. Y también radica en recordarnos que la tan anhelada conciliación de contrarios (entre justicia y misericordia, por ejemplo. O entre voluntad salvífica universal de Dios y libertad humana que puede frustrar dicha voluntad) es una tarea permanente que, al fin y al cabo, sólo podemos recibir como Don.

4.4. Descendió a los infiernos

Y, a pesar de lo dicho, la fe cristiana proclama la fe en un Dios que no abandona a ninguna de sus criaturas. Cuya locura de Amor le impele, más bien, a buscar la «oveja perdida», dejando las otras ovejas en el redil (Lc 15,3-7). El nuestro no es un Dios iracundo que se complace en descargar su cólera sobre el pecador, sino el Cordero que carga, y cargando, quita el pecado del mundo⁹. El nuestro es un Dios que descendió a los infiernos... Por esto, su Amor siempre gana la partida.

4.5. Pero, sobre todo, hablar del cielo

Si en algún caso resulta particularmente dolorosa esta incapacidad del lenguaje humano para transmitir lo que «ni el ojo vio, ni el oído oyó (es decir) lo que Dios tiene preparado para los que Él ama» es a la hora de hablar del cielo. No se puede decir todo sobre el Todo. ¿No es típico del lenguaje coloquial, cuando se quiere descalificar un tema, alegar que se trata de “mú-

sica celestial”? De hecho, sólo podemos quedarnos en balbuceos que nos mantienen en una permanente insatisfacción. Sólo podemos hablar en imágenes de ello. Como hacía Jesús... Deseando que se trate de imágenes que despierten el “ansia de cielo” y no lo apaguen. Una aventura condenada de entrada al fracaso, ciertamente. Sin embargo, hay que hablar de ello...

4.6. El cielo como «banquete de bodas»

Jesús hablaba de un banquete de bodas. El mero hecho de sentarse todos en torno a una mesa, compartiendo la abundancia de lo que se nos ofrece (de todo, mucho y para todos) nos da la idea de un Don que supera toda expectativa. No en vano los primeros cristianos veían en la eucaristía una prefiguración de este banquete mesiánico. Si, además, se trata de un banquete de bodas, nos podemos imaginar el amor y la donación mutua de unos novios, con su ilusión por empezar un futuro compartido.

4.7. Llegar a ser uno mismo

En Ap 2,17 leemos: «A los vencedores les daré a comer del maná escondido; y les daré también una piedrecita blanca en la que está escrito un nombre nuevo que nadie conoce sino solo aquel que lo recibe». Es importante no olvidar la importancia del tema del nombre en la Biblia: éste designa la esencia de lo nombrado, su propia identidad. El cielo implica la llegada a nuestra más auténtica mismidad, a nuestra más auténtica identidad¹⁰. Pero se trata de una identidad regalada. Y en esto nos ganamos. En esto consiste nuestra “victoria”.

4.8. La Jerusalén del cielo

Nos habla también la Biblia de una «ciudad celestial», la Jerusalén del cielo. De hecho, en hebreo, el nombre de Jerusalén es dual (*Yerushalaim*), como queriendo designar la Jerusalén del cielo y la de la tierra. La nueva Jerusalén baja del cielo, en contraposición a lo que pretendían los constructores de la torre de Babel, que querían conquistar, subir (Gn 11) y, por esto, no se entendieron y se dispersaron. Baja, además, «engalanada como una novia» (Ap 21,2) en una insuperable conjunción de lo “ciudadano” (social) y lo “nupcial”, uniendo así la espiritualidad del «compromiso por el Reino» y la de la «espiritualidad nupcial», propia de la mística clásica.

4.9. Ver a Dios

También es designado el cielo como visión de Dios, o visión beatífica. El regusto intelectual de esta expresión puede llevarnos a engaño. Para hacernos cargo de lo que hay detrás de esta expresión, hay que remontarse al complicado ceremonial de las cortes orientales, en las que sólo a los más íntimos y allegados, a los que, en definitiva, eran de su mismo rango, les era concedido ver al rey. Ver a Dios significa, por lo tanto, divinizarse, cristificarse, hacerse como Él, ser de su mismo rango. Por esto, podemos leer en 1Jn 3,2: seremos parecidos a Él porque le veremos tal como es. Se hace realidad, como don, lo que el hombre pretendía “conquistar” en los albores de la historia (Gn 3,5): ser como Dios¹¹.

Además hablar del cielo como de «visión de Dios» tiene sus consecuencias

“práxicas” para el aquí y ahora. Leemos en el evangelio: «bienaventurados los limpios de corazón, porque verán a Dios» (Mt 5,8). Y, más adelante, se nos dice: «lo que hicisteis a uno de estos pequeños, a Mí me lo hicisteis» (Mt 25,40). Por tanto, el Dios a Quien nadie puede ver (Jn 1,18) sólo puede ser visto por los «limpios de corazón», que son los que saben «ver a Dios en todo y todo en Dios» (Ignacio de Loyola) y, en concreto, los que saben descubrir el Rostro amado de Dios en el rostro (tantas veces desfigurado) de los últimos de la historia. Para ellos, el rostro *des-figurado* de estos «pequeños» va adquiriendo *figura* (es decir, se le da nombre a su sufrimiento y dolor) hasta *trans-figurarse* en el Rostro amado del Señor.

El camino para «ver a Dios» es la contemplación. La meta de la contemplación es el «reflexionar» de los *Ejercicios*, algo muy diferente del socorrido «sacar la moraleja» de la escena contemplada. Ser contemplativo significa identificarse con Aquel a quien contemplamos, hasta parecernos a Él (ver a Dios = ser como Él). Y, por extensión, identificarnos, hacer nuestra, la Causa de aquellos y aquellas con los que Él se identifica (Mt 25,31-46).

4.10. La vida eterna

También se habla del cielo en términos de vida eterna. No es lo mismo eternidad que período indefinido de tiempo. No se trata de un problema cuantitativo, sino cualitativo. Vida eterna es una vida a la que no se habría puesto «fecha de caducidad». Mejor dicho: una vida en absoluto amenazada por la muerte. Una Vida, así, en mayúsculas. A ella se refería Jesús cuando decía: «he venido para que tengan vi-

da, y vida en abundancia» (Jn 10,10). Esto deberíamos tenerlo presente nosotros, a quienes la idea de «eternidad» puede sugerirnos el aburrimiento de lo interminable. En su encíclica sobre la esperanza, Benedicto XVI, cita a san Ambrosio: la inmortalidad es más una carga que un bien, si no entra en juego la gracia¹².

4.11. Volver al paraíso

Finalmente, el cielo es el paraíso. Del paraíso fuimos “expulsados” en los albores de la historia, condenados a vagar errantes por los polvorientos caminos de la vida. Con la añoranza de volver a nuestro “hogar” (la misma añoranza del hijo pródigo: Lc 15,17)¹³. Un hogar del que, a veces, podemos tener algunos atisbos que uno no sabe si le consuelan o le hacen más dolorosa todavía la “herida” que la expulsión del paraíso ha abierto en el corazón humano.

Que la meta sea el paraíso no deja de ser la confirmación de algo que hemos querido subrayar algunas veces a lo largo de estas reflexiones: la escatología nos habla de la consumación de lo que ya se vislumbraba al principio. La esperanza termina, así, en doxología: «Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. / Como era en el principio, / ahora, / y siempre, / y por los siglos de los siglos. / Amén».

Apéndice: el purgatorio

Propiamente, las ultimidades sólo serían el infierno y el cielo (éste, como salvación y aquél como la posibilidad de malograr la salvación). Más todavía: decíamos (y decimos) que la escatología cristiana no es una «doctrina de los dos caminos» y que,

por ello, sólo considera la posibilidad de la salvación (cielo).

Además, hay que tener en cuenta que de las ultimidades sólo podemos hablar a partir de experiencias habidas en el aquí y ahora. Experiencias que nuestra fe y esperanza traspone al más allá, dándoles, por decirlo así, el «visto bueno escatológico», es decir, confiriéndoles un cierto carácter de definitividad.

A la vista de esto, ¿qué cabría decir del purgatorio? Lo primero que este nombre nos puede evocar es la imagen turbia de un “dios” que hace pagar hasta el último céntimo... O, en el mejor de los casos, la imagen de una “sala de espera”, por la que debemos pasar la mayoría de los mortales para poder acceder a la bienaventuranza celestial... Si a esto se le añaden ciertas prácticas litúrgicas de dudosa calidad, tendríamos razones más que suficientes para obviar el tema.

Y, sin embargo, no podemos negarle al purgatorio una cierta plausibilidad. Primero porque nuestro acceso a la bienaventuranza celestial siempre será un acceso creatural. No nos fundimos con Dios hasta desaparecer en Él, sino que nos unimos con Él, conservando nuestra identidad. Identidad que, a semejanza de la de Dios, deviene en este caso máximamente relacional.

Ahora bien, sabemos, por experiencia, que el hecho de apropiarnos del Amor que Dios nos regala supone, inevitablemente, un proceso o, mejor, un camino: los avances son fuente de gozo, aunque el mismo caminar pueda, a veces, tomar la forma de un penoso avanzar. Juan de la Cruz apuntaba muy acertadamente que la miseria de la condición humana consiste en esto: lo que es bueno y mejor para nosotros se nos

hace áspero y difícil de asumir. El exceso de luz nos ciega.

A lo mejor, esto es el purgatorio: sabemos salvados del todo y sin embargo,

en camino para apropiarnos totalmente de esta salvación. En otras palabras, el purgatorio es el cielo, sólo que visto “desde esta ladera”.

1. Con lo cual el más allá deja de ser un lugar, y se convierte en una Persona...
2. Así se expresaba Ignacio Ellacuría en el ayuntamiento de Barcelona, en su discurso de agradecimiento al recibir el premio Alfonso Carlos Comín. Discurso que pronunció pocos días antes de su asesinato en la UCA de El Salvador (noviembre de 1989), junto con sus compañeros de comunidad, y la cocinera y su hija
3. Aquí cabría referirnos a la *shekinah*, a la tienda de Dios entre los hombres, signo de Su compañía y solidaridad con el caminar de los hombres en la historia. «Ha plantado su tienda entre nosotros» –leemos en el prólogo de Juan (1,14)
4. Es como si aquella conocida frase del evangelio de Juan «a los pobres los tendréis siempre entre vosotros» (Jn 12,8), siempre en peligro de ser entendida como una alienante “invitación a la limosna”, se convirtiera en la siguiente constatación: todo proyecto intrahistórico, por muy perfecto que pueda ser, corre siempre el riesgo de dejar a alguien fuera. Así, pues, todo proyecto utópico intrahistórico debe estar en estado de permanente “examen de conciencia”
5. «La alabanza es la forma más propia del existir humano. Alabar o dejar de hacerlo se oponen como vida y muerte» (cf., G. von RAD, *Theologie des AT*, I, 381). En alemán, las palabras ‘vida’ (*Leben*) y ‘alabanza’ (*Loben*) tienen, como se puede ver, un gran parecido fonético. Desconocemos si se da una raíz común.
6. Y no en vano eran los saduceos quienes negaban la resurrección (cf., Mc 12,18-27 y par)... Suele decirse que negaban la resurrección por su adhesión al Pentateuco que, como es sabido, no ofrece ningún testimonio de esta fe. Pero será bueno no olvidar que los saduceos formaban parte de la clase dirigente del pueblo. Sus privilegios tendrían, pues, que defender... Privilegios que quedarían en entredicho ante un Dios que se pone al lado de las víctimas, tal como se nos hace patente en la fe en la resurrección.
7. Nuestra condición corporal es una llamada a la acogida y a la reconciliación. En efecto, afirmamos que la corporalidad es lo otro de nosotros mismos. Ahora bien, lo otro suscita, a veces, desconfianza o recelo. Pero no sólo eso: también puede convertirse en un reto a nuestra capacidad de reconciliación y acogida. Sólo así podremos comulgar con el misterio de nuestra existencia.
8. Cf. el artículo de J. I. González Faus, en: J. I. GONZÁLEZ FAUS, sj. / Josep GIMÉNEZ, sj., *El mal y la misericordia. Aproximación a la Primera Semana de los Ejercicios*, Barcelona, Cristianisme i Justícia, EIDES, Colección “Ayudar”, nº 52.
9. En griego, *aireô* significa ‘cargar’ y ‘quitar’.
10. Cf., en la aparición del Resucitado a María Magdalena, cómo Jesús acaba llamándola por su nombre, a diferencia de los dos ángeles (Jn 20,13.15.16).
11. Nos habíamos creído que Dios se había agarrado compulsivamente a su divinidad como botín de guerra (Filip, 2) –a lo mejor para blandirlo contra nosotros... cuando nos damos cuenta, entre sorprendidos y agradecidos, de que se trata de un don que Él quiere darnos del todo. «*Consequenter* el mismo Señor desea dársele en cuanto puede» (= si Le dejamos...)– dice Ignacio en sus EE (234).
12. *Spe salvi*, 10.
13. Una añoranza peculiar: ¡añoramos algo de lo que no hemos tenido nunca una experiencia plena! Si añoranza habla del pasado, la consumación a la que aspiramos nos remite al futuro. ¿Será por esto que Juan de la Cruz pretende purificar la memoria (que nos remite al pasado) con la virtud de la esperanza (que nos remite al futuro)? «No os acordéis más de otros tiempos, ni penséis más en las cosas del pasado... He aquí que hago una cosa nueva, que ya aparece. ¿No la notáis?» (Is 43,18-19).