

Se quiera o no, los "Novísimos" siguen ocupando un lugar preponderante entre las preocupaciones del hombre de hoy. Las llamadas "realidades últimas" —muerte, resurrección, juicio, paraíso, infierno, purgatorio— gravitan sobre el presente, indicando a éste su dirección, determinándolo y cuestionándolo, de tal manera que nuestra mirada al futuro definitivo es de la máxima importancia para nuestra situación actual.

El hombre se pregunta, y seguirá siempre preguntándose, ¿qué hay más allá?, ¿qué es lo que sucede y qué es lo que podemos esperar después de la muerte? Hay en el hombre algo que se resiste a admitir que la falta de sentido sea la realidad última y a extraer de ello la consecuencia de la extrema desesperación.

Para fundar su esperanza, la fe ape- la al hecho de que el futuro esperado ya ha comenzado, ha tenido un anticipo, una primera aparición. Por eso, sólo en la medida en que haga visibles en este mundo los signos de la esperanza, puede ésta justificarse como actitud humana. La esperanza en un "más allá" tiene, por tanto, necesidad de la esperanza en el "más acá", a fin de hacer accesible a la experiencia humana la plenitud de su sentido.

Gisbert Greshake, nacido en 1933, es catedrático de teología dogmática e historia de los dogmas en la Universidad de Viena.

GISBERT GRESHAKE

MAS FUERTES QUE LA MUERTE LECTURA ESPERANZADA DE LOS «NOVISIMOS»



COLECCION

Alcance

21

EDITORIAL

SAL TERRAE

SANTANDER

Colección ALCANCE

21

GISBERT GRESHAKE

MAS FUERTES QUE LA MUERTE

Lectura esperanzada
de los "Novísimos"

Editorial SAL TERRAE
Guevara, 20 - Santander

INDICE

	Págs.
PRENOTANDO.....	9
1. FUTURO Y ESPERANZA	
1. El problema del futuro.....	13
2. La doctrina tradicional de las «realidades últimas»	18
3. Esperanza e imagen	22
4. El fundamento de la esperanza	30
5. El carácter problemático de una esperanza en el «más allá».....	36
6. ¿Esperanza cristiana en el «más acá»?....	42
7. Los límites de la esperanza interna de la historia	47
8. Compromiso con el mundo y esperanza en una «realidad última»	59
9. Son cristianos quienes «poseen la esperanza»	70
2. EL PROBLEMA DE LA MUERTE	
1. Experiencias de la muerte	75
2. La muerte, ¿consecuencia del pecado?.....	81
3. La esperanza más allá de la muerte.....	84
4. ¿Resurrección del cuerpo y/o inmortalidad del alma?	91
5. ¿Resurrección en la muerte?	101
6. Nada sucede en vano	105
7. ¿La muerte como última decisión?	107

Título del original alemán:

*Stärker als der Tod. Zukunft, Tod,
Auferstehung, Himmel, Hölle, Fegfeuer*

© 1976, by Matthias Grünewald, Verlag. Mainz

Traducción de Jesús García-Abril

© 1981, by Editorial Sal Terrae, Santander

Con las debidas licencias

Printed in Spain

3. LAS «REALIDADES ULTIMAS»:
PARAISO, INFIERNO, PURGATORIO

	Págs.
1. Lo que ha de venir ya ha sido anticipado en el presente	111
2. Paraíso	113
3. El infierno en la Escritura y en la tradición	116
4. El infierno, ¿tan sólo una «clave»?	121
5. Infierno y esperanza universal	125
6. «Purgatorio» y juicio.....	132
7. Orar por los muertos	136
4. A MODO DE CONCLUSION	139

*A mi madre,
la primera que
me enseñó a esperar*

«Singular virtud la de la esperanza, singular misterio. No es una virtud como las otras, sino una virtud contra las otras.

Contradice a todas las otras. Da la espalda, por así decirlo, a todas las otras.

Y les hace frente. A todas las virtudes. A todos los misterios.

Va, por así decirlo, en sentido opuesto; nada contra corriente.

Remonta la corriente de todas ellas.

No es nada sumisa; tiene carácter, la pequeña.

Hace frente, si así puede decirse, a sus hermanas; a todas las virtudes, a todos los misterios.

Cuando ellas bajan, ella asciende (es una gran cosa).

Cuando todo desciende, tan sólo ella se remonta y, de este modo, duplica, decuplica a todas las otras, agrandándolas hasta el infinito».

Charles Péguy

Prenotando

Los catecismos, los tratados de teología y las exposiciones sistemáticas del dogma suelen concluir con un capítulo acerca de las llamadas «realidades últimas», acerca de lo que en el lenguaje de los teólogos se designa con el nombre de «*escatología*» (doctrina de la «realidad última»). Este capítulo de la dogmática versa especialmente sobre lo que habrá de suceder al término de la historia personal de cada uno o de la historia universal: muerte, resurrección, juicio, segunda venida de Cristo, fin del mundo, nueva creación, purgatorio, cielo, infierno... Pero la «realidad última» no es tan sólo término y conclusión, algo que habrá de verificarse únicamente en un futuro lejano. La realidad última, como meta de toda la historia, se perfila ya desde ahora, en el presente, indicando a éste su dirección, determinándolo y cuestionándolo, de tal manera que nuestra mirada al futuro definitivo es de la mayor importancia para nuestra situación presente.

Como tantos otros capítulos de la dogmática, también la concepción de las «realidades últimas» ha sufrido últimamente profundos cambios. Una vi-

sión más honda del propósito que inspira las afirmaciones de la Sagrada Escritura, una renovada reflexión sobre la tradición de fe de la Iglesia, una apasionada confrontación con concepciones no cristianas del futuro, así como un esfuerzo por trasladar la fe cristiana a los interrogantes y problemas actuales (lo cual significa siempre, además, una transposición de la concepción antigua a la actual), todo esto ha conducido no sólo a formular de un nuevo modo la doctrina tradicional de las «realidades últimas», sino también a descubrir en ella nuevos aspectos y perspectivas que son hoy de capital importancia para que pueda desarrollarse plenamente la fe cristiana.

En una serie de conferencias, seminarios y encuentros académicos (por ej. en Gerlos, Graz, Innsbruck, Linz, Neukirchen, Viena y Zurich) he tratado de hacer ver los aspectos más relevantes de esta re-meditación teológica sobre las «realidades últimas» a un círculo más amplio de personas. No pretendía tratar todos los problemas relativos al área de la escatología, sino reflexionar sobre aquellos problemas que para muchos cristianos suponen realmente un interrogante y que inciden profundamente en el modo de desarrollarse la fe individual y eclesial. Las presentes páginas resumen las conferencias citadas, incluyendo algunas de las cuestiones suscitadas en los debates subsiguientes a las mismas.

He tenido buen cuidado en formular los problemas y los temas de modo que resulten comprensi-

bles a cualquier cristiano interesado en ellos. Esto, naturalmente, ha requerido dejar aparte determinados puntos del debate que resultan importantes para los teólogos «profesionales», pero que son de difícil comprensión para los no teólogos; también ha hecho necesario circunscribirse a un nivel de reflexión que no se moviera en las abstracción de los conceptos, sino que fuera fácilmente verificable en la experiencia. Por último, he renunciado ampliamente al aparato científico (notas, referencias bibliográficas, etc.) Dado que me he ocupado de los problemas de la escatología en una serie de publicaciones de carácter científico, quien esté interesado podrá fácilmente encontrar en ellas abundantes datos, fundamentaciones y detenidos exámenes. Al final de estas páginas encontrará el lector una lista de mis publicaciones y una pequeña bibliografía sobre escatología.

Gisbert Greshake
Viena

Futuro y esperanza

1. El problema del futuro

Antoine de Saint-Exupéry, escritor y aviador francés, refiere cómo, con algunos compañeros, había criado gacelas en un oasis de los confines del Sáhara. «Las teníamos encerradas al aire libre, en un cercado de cañas, porque las gacelas tienen necesidad de que circule libremente el aire, y no hay animal más sensible. Si se las captura cuando son jóvenes, siguen viviendo sin dificultad y llegan incluso a comer de tu mano. Se dejan acariciar y to-

can la palma de tu mano con su húmedo hocico. De este modo crees que las has domesticado... Pero llega un día en que las sorprendes apretando sus pequeños cuernos contra la cerca, en dirección al desierto. Parece como si estuvieran imantadas. No son conscientes de que te rehúyen; de hecho, beben la leche que les llevas, se dejan todavía acariciar, hunden su hocico en tu mano aún más cariñosamente que antes... Y sin embargo, en cuanto las dejas, compruebas que, tras un breve retozar aparentemente felices, vuelven hacia la cerca. Y si no intervienes, se quedan allí, sin tratar siquiera de luchar contra el obstáculo, sino limitándose a apoyar contra él sus cuernecillos, humillando la cerviz, hasta que mueren... Lo que buscan, y lo sabes, es el espacio que ha de completarlas. Desean ser gacelas y danzar su propia danza. Quieren conocer, a ciento treinta kilómetros por hora, la huida rectilínea, salpicada de pequeños brincos, como si aquí y allá brotasen llamas de la arena. ¡Qué importan los chacales, si la verdad de las gacelas consiste en experimentar el miedo, que es lo único que las obliga a superarse y las hace dar los más fantásticos saltos...! ¡Qué importan los leones, si su verdad consiste en ser despedazadas por un zarpazo bajo el sol...! Entonces las observas y piensas: 'míralas, presas de la nostalgia...'

El relato de Saint-Exupéry encierra una agudísima observación: ¿no nos reconocemos en gran parte a nosotros mismos en esas gacelas? Hemos sido habituados, educados y sometidos a lo que llama-

mos «nuestro mundo», con sus mil comodidades y limitaciones; estamos narcotizados y fascinados por todas las ocasiones de placer, felicidad y satisfacción que el mundo nos ofrece. Pero también a nosotros nos sucede que acabamos dándonos cuenta de que este mundo no se abre, que en el fondo seguimos siendo extraños a él, que existe un anhelo de espacio y de libertad que se proyecta más allá de todo cuanto es posible aquí y ahora. En este sentido, la experiencia que tenemos de nuestra vida, del mundo y de la historia es la experiencia de una realidad penúltima; y de aquí nace la inquietud y el ansia de una patria última y definitiva.

Que este ansia de un futuro plenamente dotado de sentido constituye la «verdad de nuestra vida», del mismo modo que el espacio del desierto constituye la verdad de la vida de una gacela, podemos confirmarlo si reflexionamos con atención.

Nadie puede vivir sin preguntarse: ¿Qué será —mañana, pasado mañana, dentro de poco, al cabo de unos años, de unos decenios, en un futuro lejano— de mí mismo, de mi familia, de mi trabajo, de mis proyectos y mis aspiraciones, de mis semejantes, a los que estoy ligado, del estado y de la sociedad, de la evolución política de nuestro planeta? El problema del futuro —ya se plantee explícitamente o de un modo implícito, en la forma temerosa y llena de esperanza de mirar a lo que ha de venir— está inseparablemente unido a la vida humana. Precisamente al hacerse esta pregunta, el hombre se manifiesta como un ser histórico, como alguien que aún

no está acabado en sí, sino que se ve recorriendo un camino en el que puede encontrarse o perderse a sí mismo. No podría emprenderse ningún trabajo, concebir ningún ideal, realizar ningún proyecto, si el hombre, en su más profunda esencia, no estuviese orientado hacia el futuro como algo capaz de producir satisfacción, pero también decepción; ganancia, pero también pérdida.

Normalmente, la pregunta acerca de lo que ha de venir se refiere a un futuro próximo o, al menos, previsible, y no abarca toda la realidad, sino únicamente determinados sectores de ella. La pregunta que se hace es: ¿qué sucederá con *tal* o *cual* cosa al cabo de un período de tiempo *previsible*? Pero en toda vida humana hay también situaciones en las que el problema del futuro se hace más agudo y la pregunta ya no se refiere a tal o cual cosa concreta, sino a todas las cosas; en que ya no está en juego el futuro próximo, sino el futuro en general. El problema del futuro se convierte entonces en el problema del «futuro último», del sentido y el objeto de la realidad en general. Situaciones en las que la mirada al futuro se hace más intensa pueden ser, por ejemplo, la muerte de un ser querido, un sufrimiento inexorable, una vejez vivida en soledad, la experiencia de una vida fracasada, la experiencia de la propia impotencia o inutilidad; pero pueden serlo también experiencias positivas, como el amor, el éxito, la felicidad suprema... Mientras que en las situaciones negativas la pregunta es si habrá todavía un futuro, aunque parezca que todo ha llegado al final, que ya

no hay esperanza, que la vida humana y la historia son absurdas, carentes de sentido y de finalidad, las experiencias positivas hasta tal punto tienen carácter de excepcionalidad, de rareza y de fragilidad, que indefectiblemente uno se pregunta: ¿habrá un futuro en el que esto, que ahora experimento de una manera fragmentaria y como si fuera una suerte inestimable, tenga una realización definitiva y permanente?

Por eso, el problema del futuro se radicaliza inevitablemente en el problema de un *futuro último* que todo lo abarca y lo completa, capaz de dar sentido incluso a lo que, humanamente considerado, carece de sentido y de esperanza, hasta la misma muerte, y capaz también de garantizar cumplimiento y plena realización a todo lo que no ha tenido más que un desarrollo fragmentario. Sin este futuro último, la vida humana, más aún, toda la historia humana ¿no acaba resultando absurda?

Con su razonamiento sobre las «realidades últimas», la fe cristiana afronta este problema del futuro, originariamente connatural al hombre, y da la respuesta del mensaje de la esperanza definitiva y universal.

Pero —y aquí es donde debe entrar nuestro examen crítico— el mensaje cristiano de las «realidades últimas» ¿es realmente creíble o es más bien pura mitología carente de todo valor de realidad para el pensamiento culturalmente evolucionado del hombre moderno? Piénsese en las habituales representaciones del final de los tiempos: el mundo celeste, el

mundo del más allá, irrumpe en el mundo del más acá poniendo término a la historia, acompañado por portentosas señales cósmicas; la segunda venida de Cristo sobre un blanco corcel entre las nubes del cielo; el sonido de las trompetas; los muertos que resucitan y son sometidos a juicio en un dramático escenario apocalíptico; el fin del mundo, que sobreviene entre el estruendo de los relámpagos y el estallido del fuego. O piénsese en las representaciones del infierno y el paraíso y todo lo relacionado con ello. Todas estas representaciones ¿no son tal vez únicamente creaciones fantásticas de una época aún no iluminada por las luces de la razón y pertenecientes a una concepción del mundo ya superada? ¿Puede el hombre de hoy seguir tomando en serio todo esto? ¿Constituye verdaderamente una respuesta a su pregunta sobre el futuro?

2. La doctrina tradicional de las «realidades últimas»

No puede negarse que la doctrina tradicional de las «realidades últimas», tal como ha sido formulada al menos a partir de la escolástica tardía (en torno al siglo XV), según la cual las afirmaciones sobre las «realidades últimas» son esencialmente concebidas como *informaciones* reveladas por Dios acerca del final de la vida individual y de la historia universal del mundo, se le antoja a la actual conciencia crítica como absolutamente discutible, no sólo en el terreno extra-teológico, sino incluso den-

tro de la misma teología. La exégesis histórico-crítica y una profunda reflexión sistemática revelan hoy que en el pasado muchas veces se ha malinterpretado radicalmente el lenguaje en imágenes de la Sagrada Escritura y de la tradición eclesíastica, buscando en cifras y elementos simbólicos, y acaso en fragmentarias alusiones imaginativas, su valor de información sobre el futuro último, y combinándolos en un sistema hasta el punto de que dieran la impresión de que la Escritura y la tradición contenían ya las previsiones, reveladas en términos precisamente vaticinadores, de la supervivencia del futuro último.

No está muy lejano el tiempo en que en los catecismos, devocionarios y compendios dogmáticos, al llegar al capítulo sobre las «realidades últimas», se juntaban las alusiones escriturísticas para formar una única imagen, como si se tratara de un rompecabezas, de manera que se llegaba a pergeñar un grandioso y acabado relato del drama final venidero y de la última y definitiva situación. Como en ningún otro campo de la dogmática, las afirmaciones acerca de las «realidades últimas» se quedaba al nivel de una primitiva «teología para párvulos» en la que todo cuanto se afirmaba a propósito de las postrimerías era «sospechosamente embellecido», en lugar de ser interpretado según la intención del mensaje transmitido (A. Kolpin). De este modo, a partir de imágenes y símbolos se obtenía una visión del futuro hasta tal punto materializado que repelía y alejaba al hombre dotado de espíritu crítico, en lu-

gar de convencerle y tocarle el corazón, como sería lo propio de la Buena Nueva.

Los pecados teológicos que se han cometido y siguen cometiéndose en el terreno de la escatología son difícilmente superables. Ningún otro tema teológico puede ofrecer tantos y tan fáciles motivos de hilaridad como un examen del contenido y los métodos de la doctrina dogmática tradicional acerca de las «realidades últimas». Hace ya tiempo, un conocido exegeta alemán que en los últimos años se ha ocupado asiduamente en cuestiones escatológicas, me preguntaba en broma si los especialistas en dogma habían conseguido por fin determinar si la trompeta del día del juicio habrá de sonar en tono mayor o menor. En realidad, cuestiones de este tipo se han tratado en serio durante mucho tiempo. Ante mi observación, un tanto molesta, de que la época de tales extravagancias teológicas pertenecía al pasado, él me recordaba ciertos manuales y devocionarios no tan viejos, y que incluso se siguen usando en parte, en los que se tratan con toda seriedad, si no cuestiones precisamente como ésta, sí al menos otras cuestiones que, en punto a insensatez, son muy parecidas. Aún hoy pueden encontrarse no pocos libros en los que, con un enorme despliegue de sagacidad, se elucubran serisimas consideraciones acerca de la sucesión de los acontecimientos en el llamado día del juicio universal. Se pregunta, por ejemplo, si tendrá lugar primero el incendio del mundo o la resurrección de los muertos, y qué relación temporal y fáctica hay entre esto y el sonido

de la trompeta y la venida de Cristo sobre las nubes del cielo. Elucubraciones de este tipo evidencian cómo determinadas afirmaciones en forma de imágenes han sido malinterpretadas y objetivadas, en una especie de crónica anticipada de los futuros acontecimientos del día del juicio.

Todavía poco antes del final del siglo pasado, un profesor de dogmática de Münster, llamado Baus, hacía un cálculo, basándose en ciertas indicaciones bíblicas, de la temperatura del fuego del infierno. Aunque hayan pasado ochenta años desde entonces, aún sigue habiendo un cierto número de teólogos que afirman que el fuego del infierno no debe interpretarse simbólicamente, sino de un modo extremadamente real, tan real como la reanimación de los restos mortales en la resurrección universal de los muertos, cuando el alma, a partir de los restos terrenos, se formará un nuevo cuerpo, el cuerpo de la resurrección. Estas y otras semejantes consideraciones, que aún pueden verse en la última edición del acreditado *Lexikon für Theologie und Kirche*, manifiestan con toda claridad en qué sentido tuvo lugar la malinterpretación de las afirmaciones sobre las «realidades últimas», al extremo de que el teólogo francés Yves Congar no tiene reparos en designar a la doctrina tradicional de las «realidades últimas» con el nombre de «física de las realidades últimas». Pero si precisamente estas aberraciones hacen particularmente evidente la malinterpretación de este capítulo de la doctrina de la fe, con tanto mayor rigor habrá que preguntarse: ¿cuál es el

sentido real de las afirmaciones de la Biblia y la Tradición acerca de las «realidades últimas»?

3. Esperanza e imagen

Lo primero que la teología moderna llegó a comprender, de la mano de la exégesis, fue el carácter de *imagen* de las afirmaciones referentes a las postrimerías. La Sagrada Escritura no es una especie de vaticinio que anticipe el conocimiento del futuro, nuestro o del mundo, prediciendo, por tanto, lo que sucederá el día D, es decir, día de nuestra muerte, o el día del juicio. En ninguna parte —y esto se puede demostrar— nos proporciona la Escritura una visión profética del futuro.

Por lo que se refiere a las afirmaciones de la Escritura acerca de las «realidades últimas», ocurre algo muy parecido a lo que sucede con los primeros capítulos de la misma Escritura, que tratan de los orígenes (la llamada historia de la creación, los relatos del paraíso y del estado original). Tampoco aquí se nos ofrecen simplemente —y esto es algo hoy generalmente admitido— informaciones de carácter histórico-descriptivo acerca de «cómo se produjeron los hechos», sino que, en forma de imágenes, estos relatos expresan cosas mucho más fundamentales, como por ejemplo la absoluta dependencia del hombre con respecto a Dios, el carácter directo de su relación con él, la dignidad de su libertad, la naturaleza del pecado y sus consecuencias. En estos relatos de los orígenes, por lo tanto, se retroproyec-

tan al inicio de todo acontecer determinadas experiencias históricas actuales de la fe de Israel acacidas en la relación con su Dios, para demostrar que dichas experiencias de fe del presente tienen una validez fundamental para todos los tiempos.

El «comienzo» descrito con las imágenes de los relatos del Génesis no tiene, pues, el significado de un comienzo temporal, sino que alude al fundamento siempre vigente y al núcleo más íntimo de todo acontecer. Comienzo y fin, sin embargo, están en una íntima relación mutua, y hay entre ambos una correspondencia de estructura y de función. Ya esto permite suponer que las afirmaciones acerca del fin no pretenden simplemente dar informaciones sobre el fin temporal de la historia, sino que también ellas brotan de una experiencia actual de la fe, prolongándola en la esperanza hacia el futuro: el Dios que ahora y en el pasado abraza la vida humana y la historia entera, que da fundamento y soporte, sentido y objeto, guía y ayuda a toda la realidad, que escoge al hombre como la otra parte del pacto, para revelarse a él personalmente, este Dios será también el futuro de toda la creación, su sentido y su objeto último; nada, ni la muerte ni el fin del mundo, podrá oponerse a la voluntad de Dios de revelarse al hombre; quien ha sido elegido por Dios para la comunión con él, está inevitablemente situado ante Dios ahora y en el futuro, en la vida y en la muerte. Las afirmaciones acerca del futuro último, tal como las hallamos en la Escritura y en la Tradición, no nacen, pues, de una visión

profética del futuro. Se trata, más bien, de extrapolaciones y proyecciones (1), en forma de imágenes, de la fe que ahora sostiene al hombre, al final de la historia de la vida individual y del mundo, para expresar la esperanza y la promesa, que son parte esencial de la fe. En este sentido, las afirmaciones sobre las «realidades últimas» son *imágenes de esperanza*.

Esta definición tiene un doble significado:

1. No se trata de un saber, de un conocimiento profético del futuro, sino que se trata de *esperanza*. Esperar es distinto de saber y de conocer. El que sabe, sabe que una cosa es de tal modo y no de otro: el que conoce, constata, argumenta, define, deduce. El conocer tiende a unos resultados claros, unívocos y lo más rotundos posible; el conocer es un fijar límites. Por el contrario, el que espera lo deja todo abierto. Para el que espera, no hay nada irrevocablemente fijo, nada está concluido. Para el que espera, la realidad tal como es, con sus contradicciones, sus quiebras y sus insondables vacíos, su oscuridad y sus absurdos, no es definitiva: el que espera, confía en que todo puede trocarse en bien; en que lo que aparentemente carece de esperanza y de perspectivas no es definitivo, sino que todo res-

(1) Por *extrapolaciones* entendemos las afirmaciones referidas al futuro que se obtienen en base a los valores de la experiencia tenida hasta el momento presente. *Proyecciones*, por el contrario, se refieren a la prolongación en el futuro de los procesos que actúan ya en el presente.

ponde a un sentido último, todo confluye hacia una conciliación y una salvación definitivas, aun sin saber cómo y de qué manera han de ser. La sabiduría popular ha acuñado el proverbio: «quien vive de esperanza, muere de hambre», cuyo equivalente alemán sería, más o menos, «quien espera demasiado, se vuelve loco». Aquí encuentra su expresión una profunda sabiduría que intuye que quien espera suele estar entre los locos, y no hay que buscarle entre los que saben y conocen, entre los que consiguen adaptarse, razonable y distanciadamente, al mundo tal como es. El que espera, está muchas veces en el lado opuesto, cuestiona incluso el conocer definitorio, el saber incontrovertible; para él, todo está abierto; confía en un desenlace feliz, muchas veces contra toda esperanza. En este sentido, las afirmaciones de la Escritura acerca de las postrimerías son imágenes de *esperanza*: expresan cómo el curso de la historia personal y de la historia del mundo camina hacia un final afortunado.

2. La definición de «imágenes de esperanza» significa, además, otra cosa: ¡se trata de *imágenes*! La imagen está ligada de un modo realmente esencial a la esperanza. Propios del conocer son la fórmula, la definición, la proposición invariable, la tesis, el dogma... Por el contrario, característico del esperar es la imagen. La esperanza no puede expresarse más que por medio de la representación de imágenes, en sueños y signos, símbolos y cifras. De hecho, todo esto no puede pretender competir con el conocimiento, sino tan sólo aludir a lo que el

hombre, de por sí, no es capaz de representarse; pretende mantener la realidad dispuesta y abierta a lo que puede sucederle al hombre por encima de todas las posibilidades y expectativas humanas. Una imagen puede expresar, además de la realidad tal como se presenta aquí y ahora, lo que el hombre, de por sí, no es capaz de expresar y realizar de manera definitiva. Las imágenes hablan, pues, de una realidad que no pertenece, o no pertenece aún, al campo de la experiencia humana del conocer y de las facultades humanas. Más aún, puede afirmarse que esta grandiosa realidad futura se esboza de manera anticipada precisamente en imágenes, y en imágenes se presenta al hombre, de manera que es por medio de imágenes como se despierta y se mantiene viva en nosotros la esperanza en un futuro definitivo portador de salvación.

Al hombre moderno occidental le causan dificultades las imágenes, los símbolos y los signos. Tiene siempre el peligro de considerar la imagen exclusivamente como una ilustración en el fondo superflua, como una metáfora o transposición cifrada de una realidad que se puede captar en sí misma, de un modo más profundo y adecuado, en forma de conceptos; o el peligro de considerar la realidad que la imagen nos desvela, exclusivamente como una realidad difusa, extremadamente incierta y hasta «enrarecida». ¡Cuántas veces, después de reflexiones como ésta, he oído a ciertas personas decir: «entonces, ¿todo esto es *tan sólo* una imagen?»!

Ese «tan sólo» es extremadamente revelador de hasta qué punto nuestra comprensión de la realidad se ve dominada por la *ratio*, por el concepto, por la abstracción. Pero si deseamos entender correctamente la Escritura y la antigua tradición cristiana (e incluso la praxis sacramental de la Iglesia, que es una praxis simbólica), hemos de esforzarnos por penetrar el mundo de las imágenes. La imagen no nos transmite, con relación al concepto, un «menos», sino un «más» de realidad. De hecho, la realidad que es objeto de nuestros conceptos, es decir, la realidad abierta a nuestra intervención, es únicamente una parte de lo real. Lo que hay de más precioso en nuestra vida y en el mundo no lo podemos comprender y afirmar, sino que llega a nosotros como un incomprensible don de la fortuna: el amor, lo hermoso, lo fascinante, el futuro preñado de sentido. Por eso el lenguaje apropiado para el amor, la belleza, la emoción y la realización definitiva del sentido, no es el concepto, sino la imagen. Por consiguiente, si la fe cristiana responde a la pregunta del futuro último por medio de imágenes, la razón de ello hay que buscarla en la naturaleza de las cosas, porque la esperanza, el futuro último, el sentido universal y las imágenes están vinculados entre sí por una profundísima relación.

Pero, aunque las imágenes no pueden traducirse en conceptos, aún queda ciertamente en pie la cuestión de cómo y en función de qué hay que entender las imágenes. Las imágenes significan algo, pretenden algo, desean que estemos abiertos y prestemos

atención a algo. Incluso pueden comprenderse erróneamente las imágenes cuando se considera importante algo que en realidad es secundario, o hasta impropio, y se ignora el auténtico propósito de esta forma de expresión. Por eso se pregunta: ¿en función de qué hay que leer las imágenes de esperanza de la fe cristiana que anuncian un futuro de realización definitiva?

Pues bien, tales imágenes no hay que interpretarlas —al estilo de la antigua teología— como informaciones sobre acontecimientos futuros (el fin del mundo) o lugares (el paraíso, el infierno) entendidos de un modo material, sino que —dado que nacen de la fe en el Dios personal— es preciso interpretarlas en un sentido estrictamente «personal». Es decir: la fe cristiana no espera en tal o cual cosa que haya de suceder en un futuro más o menos lejano, sino que confía en una persona y en una definitiva comunión con ella, es decir, con Dios. De un modo sintético puede afirmarse que quien espera, no espera en el paraíso como en un mundo feliz, sino que espera en Dios, el cual, en cuanto que se le conquista y se le alcanza, es ya el paraíso, es decir, la realización de todas las aspiraciones del hombre a la comunicación personal, al amor y a la perfección. Dicho de otro modo: el creyente no tiene miedo al infierno, sino que teme no encontrar a Dios, lo cual constituye precisamente el infierno. El que espera no aguarda siquiera un juicio, entendido como un gran drama escénico que ha de tener lugar al final de los tiempos, aunque sabe que ha de responder ante

Dios de sí mismo y de su vida, y que esta responsabilidad es para él, que ha sido siempre y sigue siendo culpable, algo realmente abrumador y angustioso. En este sentido, el que espera no aguarda el juicio y el purgatorio como un acontecimiento final o un lugar en el que habrá de vivir, sino como el encuentro con el Dios que juzga y que es, al mismo tiempo, fuente de purificación. Y en este mismo sentido, el encuentro personal con Dios es el juicio y el purgatorio. Es decir: el que espera no sabe nada acerca de un futuro y espectacular acontecimiento cósmico final, no tiene tampoco necesidad de imaginarse en qué ha de consistir y cómo ha de ser; simplemente confía en que, cuando todo lo creado llegue a su fin, Dios vendrá a él y él irá a Dios; éste es precisamente el significado de la imagen de la venida de Dios a este mundo al final de los tiempos. Las imágenes de esperanza de la Escritura hay que interpretarlas, pues, en un sentido personal. Por consiguiente, también las relaciones interpersonales aquí y ahora vigentes entre los hombres, así como el modo que las caracteriza, proporcionan la auténtica analogía y la base experiencial que permiten una visión más profunda de la realidad última y definitiva.

Estas primeras consideraciones pueden bastar para comprender lo que se entiende al hablar de una interpretación personal de las afirmaciones en imágenes acerca del futuro último: no se trata de profecías, ni de la espera de algún dramático acontecimiento final, sino de la expresión de la esperan-

za en que el Dios personal es el futuro del hombre, y que este futuro es un futuro feliz, precisamente porque es el futuro de Dios.

4. El fundamento de la esperanza

Pero ¿en qué se funda esta esperanza?

Podría recurrirse, y tal vez no habría dificultad, al hecho de que ya la vida humana, en cuanto tal, se funda en una esperanza última, en una originaria confianza profundamente enraizada. Es propio de lo humano que allí donde hay hombres haya también esperanza. Y no sólo la esperanza en tal o cual cosa, sino la esperanza definitiva, es decir, la esperanza de que todo tendrá un buen fin, que ni siquiera la muerte significa el final de la esperanza. Es bien sabido que en paleontología se aplican diversos criterios para, en caso del hallazgo de restos óseos, determinar si se trata de primates del mundo animal o de seres ya específicamente humanos. Junto a los criterios del empleo del fuego y de utensilios, se recurre también a un tercer criterio que se basa en la particularidad de que, desde sus orígenes, es decir, desde donde se pueden hallar huellas del hombre, éste ha enterrado a sus muertos. Mientras que el animal muere y permanece en el lugar en que ha muerto, abandonado por sus congéneres, el hombre entierra a sus muertos. Evidentemente, esto sólo puede explicarse del siguiente modo: allí donde hay vida específicamente humana, existe también la esperanza de que la muerte y la falta de sentido no

son la realidad última. Puede añadirse, además, el hecho de que, a lo largo de la historia, el hombre ha padecido y puede aún padecer indecibles sufrimientos, a pesar de lo cual posee una enorme capacidad de resistencia, una seguridad originaria, connatural al ser humano en cuanto tal, de que la desesperación no es una actitud justificada. Es cierto que se dan la desesperación y el suicidio, pero en cualquier caso son excepción, y la mayor parte de los hombres los considera inadecuados. Si se piensa en las terribles situaciones que los hombres han sabido soportar sin recurrir al suicidio como solución última, inevitablemente hay que preguntarse: ¿por qué?

Evidentemente, porque hay en el hombre algo que se resiste a admitir que la falta de sentido sea la realidad última y a extraer de ello la consecuencia de la extrema desesperación. Existe, pues, una esperanza que se da generalmente en el hombre. Pero esta esperanza es ambigua y debe defenderse continuamente de la desesperación. Si se la pregunta acerca de su fundamento, dicha esperanza habrá de reconocer que, en definitiva, en la vida humana sigue siendo imposible determinar si la actitud fundamental conforme a las experiencias de la vida es la obstinada desesperación o la esperanza. Por eso, tampoco la Escritura motiva su esperanza —expresada en innumerables imágenes vinculadas a las promesas y al futuro— simplemente con las experiencias de esperanza de la vida humana. Esto puede hacerlo y lo ha hecho siempre la filosofía. La fe, para fundar su esperanza, apela al hecho de que el

futuro esperado ya ha comenzado, ha tenido un anticipo, una primera aparición. ¿Qué significa esto?

En el fondo, es una verdad obvia: del futuro sólo se puede afirmar algo con cierta seguridad si es ya presente, si ya se anuncia y se manifiesta, si está a punto de hacerse realidad en una tendencia y en un proceso. Lo mismo puede decirse, por ejemplo, de la técnica. Si los científicos afirman hoy algo acerca del futuro técnico, pueden hacerlo porque existen ya tendencias y procesos que caminan en un determinado sentido, de manera que es posible extrapolarlos, por así decirlo, en el futuro. Las cosas son parecidas en otros terrenos: sólo se puede hablar responsablemente del futuro cuando éste de alguna manera ya se ha iniciado y está actuando. También la esperanza en el futuro de la fe sigue esta norma. La certeza de la esperanza en la existencia de un futuro que da a todo sentido, realización y cumplimiento definitivos, la adquiere la fe del hecho de que este futuro esperado está ya a punto de hacerse realidad, más aún, ya se ha realizado.

A lo largo de su historia, Israel experimentó a Dios como al Dios del futuro, como al Dios vivo y dispensador de vida que siempre, cuando todo parecía haber llegado al final, creaba nuevos comienzos, con lo cual se manifestaba como el poder que inauguraba un nuevo futuro y un nuevo sentido de liberación y realización a todo lo que a los ojos del hombre parecía carente de sentido, oscuro y sin perspectivas. Es verdad que en el Antiguo Testa-

mento persistía una fundamental indecisión e inseguridad acerca de lo que última y definitivamente podía esperarse de este poder futuro de Dios que ya estaba actuando: ¿tiene también poder Dios más allá de la muerte?; ¿es realmente válido su futuro para todos los hombres o, mejor dicho, para todo el mundo?

A estas preguntas sólo responde con claridad el Nuevo Testamento. En la resurrección de Jesús se ha hecho ya realidad lo que significa el futuro último y acabado de Dios; por eso en la misma resurrección es posible conocerlo, más aún, percibirlo. La resurrección significa *algo más* que la mera infracción del límite de la muerte. La resurrección es la respuesta última de Dios a una vida que —vista tan sólo desde fuera— se perdía en la falta de sentido. Jesús anuncia el «Reino» como el mensaje último y definitivo de Dios. Pero Israel lo rechaza; sus discípulos le abandonan; él mismo se ve condenado a morir en la cruz; su mensaje del Dios de la vida y del amor parece ser impugnado. ¿Carece todo, pues, de sentido?; ¿es todo vano y destinado a desaparecer?

La oscura experiencia de la ausencia de Dios en la cruz y su impotente grito de muerte parecen ser los síntomas extremos del fracaso con que culmina la vida de Jesús. Únicamente reflexionando sobre esto es como queda claramente de relieve lo que significa la resurrección: la resurrección significa que Dios no abandona a Jesús al absurdo y a la futilidad del destino humano, sino que el Dios de

Jesús hace posible que todo, aun cuando parezca que ha llegado a su fin, tenga ante sí un futuro de salvación y de realización. Jesús, a quien la muerte trata de sumergir en la nada, es acogido en la gloria del Padre, donde crucificado, es decir, a pesar de su fatal destino humano, tiene eternamente su futuro en Dios. Su vida, aparentemente bajo el signo de la inutilidad, es sancionada por Dios como «el camino» que conduce a la meta; el reducido círculo de sus discípulos es nuevamente congregado por obra y gracia del espíritu de la resurrección y destinado a constituir la célula originaria de la Iglesia, que ha recibido la promesa irrevocable de la vida. En suma, Aquel que despoja a la muerte de su nombre, recibe un nuevo nombre: Jesús es el Señor que en adelante, y por toda la eternidad, determina el futuro del mundo como un futuro de salvación, de vida definitiva y de plenitud absoluta.

En la resurrección de Jesús Dios se revela, pues, de un modo sumamente claro, como Dios del futuro: su futuro no excluye nada y se impone a todos los poderes de las tinieblas y del absurdo. Y esto no se refiere únicamente a Jesús, sino a todos nosotros, como ya hemos visto. En su resurrección habita ya la promesa de nuestro futuro. Lo que ha sucedido a Jesús lo tenemos ante nosotros como objeto cierto de la esperanza; más aún, está actuando ya anticipadamente en nosotros como fuerza del espíritu, es decir, en el gozo, en el amor, en la esperanza, en la voluntad y en la capacidad de seguir a Cristo, en la perseverancia y en el compromiso activo.

La esperanza de los cristianos se funda, pues, en la resurrección de Jesús. En este acontecimiento se ha anticipado ya nuestro futuro. La meta de nuestra esperanza, por consiguiente, es en último término la comunión con el Señor resucitado. Esto precisamente es lo que significa la imagen del retorno de Cristo, de la venida del Señor en su gloria. Aquí se expresa la esperanza de que la venida de Cristo a nosotros y nuestra vuelta a él, es decir, nuestra comunión con Jesús en la casa del Padre, es lo que constituye el futuro último. Por lo tanto, si Jesús no hubiese resucitado, ciertamente habría una esperanza humana, pero ésta seguiría siendo profundamente incierta y, en definitiva, no sería posible pronunciarse más por ella que por la desesperación.

La resurrección de Cristo es, por consiguiente, fundamento, núcleo y eje de toda esperanza cristiana. Es esto lo que expresa San Pablo cuando dice: «Si Cristo no ha resucitado, vana es vuestra fe... y si solamente para esta vida tenemos puesta nuestra esperanza en Cristo, ¡somos los más desgraciados de todos los hombres! ...comamos y bebamos, que mañana moriremos» (1 Cor 15, 17.19.32). Es verdad que, al poner tal esperanza en Dios y ser éste esencialmente el Inconcebible, el Oculto y el Velado, el cristiano *sabe* muy poco del futuro. Mucho menos que los que piensan poder tomar en sus propias manos, programar y llevar a feliz término el futuro de la humanidad. Un rasgo esencial de la doctrina cristiana sobre la «realidad última» es la «pobreza de su saber» (J. B. Metz). El creyente no está

mejor «informado» sobre los acontecimientos, los lugares y las situaciones del futuro, como equivocadamente solía presuponer la escatología tradicional, sino que es propio de la fe cristiana la esperanza de que el Dios que resucitó a Jesús de entre los muertos habrá de llevar todo a buen fin.

5. El carácter problemático de una esperanza en el «más allá»

La respuesta de la fe cristiana a la pregunta del hombre acerca del futuro, la firme seguridad de una esperanza incondicional en la realización definitiva en Dios, resulta para muchos contemporáneos, creyentes o no, extraordinariamente abstracta, lejana a la realidad, extraña y hasta alienante. Parece pertenecer a una imagen de un mundo ya superado que no tiene ya verdadero lugar en nuestro mundo de hoy y, consiguientemente, es prácticamente irrelevante para una comprensión histórica de la realidad. ¿No conserva acaso el mensaje cristiano sobre el futuro una imagen mítica del mundo que tuvo su valor hasta el advenimiento de la época moderna, pero que después se ha transformado progresivamente en el sentido de una comprensión histórico-secular de la realidad? Veamos con más precisión la modificación de la imagen del mundo y, con ella, el cambio que se ha producido en la forma de concebir el futuro y la esperanza.

Hasta la época moderna, la realidad se concebía principalmente según el esquema de los dos

mundos: el más acá y el más allá. Se concebía el más acá como un espacio destinado y preordenado por Dios para el hombre y que, en sus estructuras esenciales, era inmutable y estático. Dentro de este espacio, la historia humana se desarrollaba como un incesante devenir y pasar que, en sí mismo, no tiene ningún sentido ni meta hacia la que tender. El sentido de la historia se reduce a ser para el hombre el tiempo de la prueba, es decir, a ofrecerle las condiciones para poder prepararse para el mundo del más allá por medio de su obrar ético-religioso. Este mundo del más allá es pensado en los términos de la representación de un segundo plano ubicado por encima del mundo del más acá. En él encuentra su realización todo cuanto existe en el más acá.

Por eso, el futuro que el hombre espera consiste esencialmente en su «transmigrar» de este mundo del más acá (en virtud de su inmortal alma espiritual, que pertenece por origen y por destino al «más allá»), al mundo de este más allá, consciente de que en el mundo del más acá todo se funda en el vacío y únicamente subsiste en cuanto que el mundo del más allá, por así decirlo, penetra desde arriba al mundo del más acá y lo conduce a su fin (cfr. las imágenes apocalípticas del fin del mundo). La espera de la resurrección de la carne y de un «nuevo mundo» de Dios ha ido siempre perdiendo terreno en este marco de representación.

Hay, pues, dos mundos contrapuestos: el más acá y el más allá. Entre ambos, difícilmente existe una relación real, esencial: en el mundo terrenal

ciertamente se exige una atención al mundo venidero del más allá; la gracia celeste, por otra parte, actúa ya en el mundo terrenal; y, por último, el juicio pronunciado en el más allá es directamente proporcional a la vida del más acá, de manera que la recompensa celeste corresponda a la prueba terrena. Pero, a pesar de esta triple correlación recíproca entre el más allá y el más acá, ambos mundos están firmemente cerrados en sí mismos, sin que el uno esté orientado al otro.

Esta imagen del mundo supone que la esperanza cristiana se refiere exclusivamente al más allá, «a lo alto», fuera del mundo y de la historia y, consiguientemente, excluye todo lo que podríamos llamar el futuro interno de la historia, las aspiraciones y los sueños de la vida cotidiana del individuo, los objetivos políticos y sociales, los esfuerzos en favor de la paz y la justicia. Los cristianos de todas las épocas se han comprometido, evidentemente, en la acción en el mundo y para el mundo, pero este actuar del cristiano ha sido considerado únicamente como deber del amor y como condición para alcanzar la recompensa celeste. No se refería a la esperanza y no era objeto de ella. La esperanza cristiana se orientaba tan sólo a la realidad última, al más allá. Y así ha sucedido que la espera cristiana del futuro se ha alejado cada vez más del mundo, haciéndose abstracta; y al no preocuparse del presente de la vida y de la historia, no ha vuelto a estar en condiciones de dar al mundo su propia impronta. Las «realidades últimas» que el cristiano esperaba

eran tan *últimas* que, precisamente por ello, la realidad penúltima, la construcción del más acá, en todas sus dimensiones, resultó dañada por omisión.

Es bien conocido lo de aquel capitán que, estando el barco a punto de hundirse, grita: «¡Atención, todos los hombres de a bordo: los cristianos, abajo, a rezar; los ateos, a achicar!». El chiste puede resultar injusto, exagerado y caricaturesco. Pero manifiesta con una evidencia deformante, propia de toda caricatura, un rasgo real, es decir, un aspecto del comportamiento tradicional del cristiano que está esencialmente asociado a su actitud ante las «realidades últimas» y el futuro definitivo: la esperanza se dirige al más allá (por eso, «abajo, a rezar»); el no creyente, por el contrario, debe hacer el trabajo sucio de la historia, debe mancharse las manos en la construcción del mundo, de la sociedad, de la política... Ludwig Feuerbach reflejó esta situación en una breve fórmula: «La fe en el más allá renuncia al mundo». Se trata de una objeción que, bajo el lema de la religión como «opio del pueblo», fue tomada por la crítica marxista de la religión y ha sido repetida hasta hoy. En realidad, «si los cristianos buscan a Dios por desconfianza hacia el futuro intramundano, no deben maravillarse si otros toman dicho futuro en sus propias manos, haciendo de menos a Dios» (F. Kerstiens).

La pregunta resulta, pues, inevitable: ¿cómo se puede emprender con el máximo esfuerzo la construcción del futuro de este mundo si, como cristianos, se implora la fuerza para «despreciar las cosas

terrenas y amar las cosas celestes (*terrena despice-re et amare coelestia*), como hasta hace muy poco se decía en las oraciones de la misa? (2). Con respecto a esta concepción tradicional del mundo según el esquema «más acá/más allá», el paso de la antigua imagen del mundo a la moderna concepción de la realidad se caracteriza porque proviene menos de la rígida contraposición de dos mundos, el del más acá y el del más allá, en la que aquél no es más que un espacio, inmutable en su sustancia, en el que se desenvuelve la historia como prueba ético-religiosa del hombre. La era moderna, por el contrario, concibe este mismo mundo *como* historia, es decir, como un potencial casi ilimitado y un inmenso campo material que le ha sido confiado al hombre para que éste lo conforme a sus objetivos e ideales, lo someta a sus deseos de felicidad y, de este modo, se construya para sí un futuro último de salvación. Para el hombre de la edad moderna, el futuro no es ya un segundo plano al que ha de llegar tras la prueba terrena, sino que es aquello que en el mundo y a partir del mundo puede ser organizado, realizado y obtenido por el empeño del hombre.

(2) Mientras tanto la formulación latina ha sido atemperada (*terrena sapienter perpendere et coelestibus inhaerere*) y aún más mitigada ha sido la traducción: «Enseñanos... a ver el mundo a la luz de tu sabiduría y a amar lo eterno más que lo transitorio».

Aunque esta concepción moderna del mundo haya sido teorizada del modo más radical por el marxismo y las diversas formas de humanismo y neopositivismo, dicha actitud es hoy prácticamente general en todas partes: el futuro es lo que el hombre mismo puede y debe hacer; se trata del futuro de este nuestro único mundo. Cuando hoy en la vida pública, en el estado y en la sociedad nos interrogamos sobre el futuro, normalmente nadie espera una respuesta que se refiera a un futuro último «en el más allá», sino una respuesta referente al futuro de este nuestro mundo y de esta historia. Por eso entre la esperanza cristiana, que está puesta en un futuro último en Dios, y las preguntas del hombre de hoy acerca del futuro del mundo, se ha producido una ruptura aparentemente insalvable. Parece como si entre ambas cosas no hubiera nada en común. La esperanza cristiana no goza ya de ninguna plausibilidad social y es rechazada por la sociedad y por el pensamiento del hombre moderno (si se nos permite generalizar de este modo). Pero precisamente aquí está el problema: el futuro que el creyente espera en Dios, en el más allá, como se suele decir, y el futuro de este mundo histórico, que el propio hombre construye, ¿no tienen realmente nada que ver el uno con el otro? Las imágenes de esperanza de un futuro último en Dios ¿de verdad no tienen ningún significado para la edificación de nuestro mundo? La tradicional representación cristiana de un futuro en el más allá ¿debe ser elimina-

da o, al menos, reinterpretada por parte del actual pensamiento moderno?

6. ¿Esperanza cristiana «en el más acá»?

Sobre este problema han versado en los últimos años multitud de investigaciones teológicas que, de diversos modos y con muy distintos resultados, han tratado de interpretar o de actualizar para la conciencia moderna la tradicional esperanza cristiana en el futuro. Recordemos aquí, sobre todo, algunas teologías: la «teología de la esperanza» (que se preocupa especialmente por superar la escisión entre el más acá y el más allá); diversas formas de «teología política» (que extraen de la esperanza cristiana consecuencias políticas, es decir, relativas a la formación de la sociedad humana); la «teología de la revolución», las «teologías de la liberación» sudamericanas y la «teología negra» (las cuales, cada una a su manera, intentan traducir el mensaje cristiano acerca del futuro a la praxis revolucionaria, político-social, etc.). Por muy diversas que puedan ser en sus detalles estas modernas propuestas teológicas, todas ellas concuerdan en tratar de demostrar que las afirmaciones bíblicas y dogmáticas acerca del paraíso del más allá y las imágenes de esperanza referentes a la obtención de un futuro ultraterreno de felicidad en Dios al final de la historia personal y universal, en el fondo no significan en absoluto la supresión de la historia; dichas afirma-

ciones no se refieren —así se dice al menos— al advenimiento real de un paraíso ultraterreno, sino que son promesas, expresadas en imágenes, que se refieren a esta nuestra historia; son utopías relativas a este nuestro mundo. Cuando, por ejemplo, se recurre a la imagen de la nueva ciudad de Dios, la Jerusalén celestial en la que reinan la justicia y la paz y en la que no existe el sufrimiento; cuando se habla del banquete celeste que reúne fraternalmente a todos los hombres; cuando se anuncia la soberanía universal de Dios, lo cual al mismo tiempo significa que cualquier otro poder se ve privado de su fuerza y, consiguientemente, queda destruido todo tipo de dominio del hombre sobre el hombre, todas estas imágenes y otras muchas hay que entenderlas como promesas para nuestra historia. Como imágenes de esperanza que son, encierran la promesa de que algún día este mundo será nuestra patria, el cumplimiento y la consumación de todas las aspiraciones humanas.

Pero ¿cómo sucederá esto? Pues sencillamente, en virtud del hecho de que los hombres, especialmente los cristianos, asuman como tarea propia la realización de las promesas que expresan estas imágenes utópicas y, con su firme compromiso en favor de la justicia, la humanidad y la paz, hagan del mundo su propia patria. Las imágenes de esperanza de la tradición cristiana son, pues, incitaciones a actuar en la dirección del futuro prometido. Al mismo tiempo que Dios conforta al hombre con sus promesas y lo colma del espíritu de la esperanza, hace

también que «los oyentes de la promesa entren en contraste con la realidad que les circunda, mientras avanzan en la esperanza hacia el futuro que les ha sido prometido» (J. Moltmann). Dios no es el «totalmente otro» por encima de la historia y, por lo tanto, tampoco el futuro que espera recibir de Dios quien posee la esperanza es el «totalmente otro» más allá de la historia, sino que Dios es el «totalmente transformante» en la historia y, consiguientemente, la esperanza también se refiere a *este* mundo.

En estas nuevas propuestas teológicas, pues, no se piensa según el esquema de más acá y más allá, sino según el esquema de presente y futuro. El futuro último es algo que tendrá lugar en esta historia, es decir, debido también al esfuerzo del hombre. Estimulado por promesas e imágenes de esperanza, lleno del espíritu divino de la esperanza, el cristiano precisamente posee la capacidad de hacer de ese mundo que advierte como extraño, de esa realidad profundamente desintegrada y desordenada, su propia patria definitiva. Por eso la participación en los movimientos de liberación de los pueblos y de las razas, el compromiso en favor de la humanización de la humanidad, y la movilización en orden a construir un mundo mejor, son parte esencial de la fe cristiana y de la teología que dicha fe es capaz de formular.

Cuando esto sucede de una manera apropiada, no es precisamente el hombre que se adueña autónomamente de su futuro, sino el hombre que cree,

espera y ama, el que es tomado por Dios a su servicio, capacitándole para dirigirse hacia el futuro de Dios prometido. Más aún: allí donde los hombres se comprometen en y por este mundo, allí está actuando el propio Dios, que por medio de nosotros edifica el futuro de su promesa.

R. Shaull, uno de los más célebres exponentes de la llamada «teología de la revolución», escribe a este respecto: «El Dios que derriba viejas estructuras para crear las condiciones de una existencia más humana, ese mismo Dios está en medio de la lucha. Su presencia en el mundo y su presión sobre las estructuras que constituyen para él un obstáculo, fundamentan la dinámica del proceso. Dios ha asumido forma humana en la vida histórica concreta y nos ha llamado a seguirle por este camino. En este contexto el cristiano es llamado a afanarse en la revolución tal como ésta se desarrolla. Sólo si nos hallamos en el centro de ella, podremos observar lo que Dios hace».

Es, pues, el propio Dios quien está en juego e interviene en el actuar revolucionario del hombre. Por eso el obrar del hombre orientado al futuro entra en el plan divino de salvación: Dios quiere llevar al mundo a su realización definitiva precisamente por medio de nosotros; desea edificar por medio de nosotros la patria última y definitiva. En una conocida reformulación de la confesión de fe, creada por Dorothee Sölle para las «jornadas de oración política» celebradas en Colonia, en lugar del tradicional «creo en la vida eterna», dice: «creo en la paz que es

posible construir». Ya no se cita, por tanto, el don divino de la vida eterna en el más allá como objeto de la esperanza cristiana, sino la paz, que puede y debe ser construida por nosotros. La esperanza, pues, no se orienta ya a Dios como Aquel que está más allá de las posibilidades humanas, sino que —para decirlo en el lenguaje de Ernst Bloch y de otros muchos de sus discípulos (entre los que también hay teólogos)— la esperanza se dirige a la «iluminación de nuestro incógnito», al «*eschaton* de nuestra inmanencia». Es decir: aún no se conoce todo de lo que el hombre es capaz; sólo a través de su actuar, el hombre se crea cada vez más a sí mismo y crea el futuro último que ha de traer la felicidad. El futuro último, del que esperamos la salvación, es alcanzable dentro de la historia. La idea de un «supramundo», de un más allá, no sólo es superflua y fruto de una «abstracción de la fantasía» (A. Grosse-Suermann), sino que además conduce a una peligrosa pasividad.

Semejante concepción de la realidad última y definitiva, tal como es postulada por una serie de teólogos modernos (no siempre de una manera tan radical, sino con diversas tendencias y matices), naturalmente corresponde en muchos aspectos al pensamiento actual. Coincide con la obsesión por el futuro que fascina al hombre moderno. Busca incluso el diálogo con el marxismo y el humanismo. Es capaz de renunciar a las imágenes de un más allá que, para muchos, resultan de muy difícil comprensión y

sintoniza, por lo tanto, con la orientación positivista y empirista de nuestro tiempo.

¿Será entonces que la esperanza cristiana puede, o tal vez *debe*, renunciar a esperar (como es propio de la fe) un futuro último en Dios, situado más allá de todas las posibilidades humanas y que, por lo tanto, no puede ser construido por el hombre en la historia con sus propios medios, sino que tan sólo puede ser recibido como puro don? ¿Deberá la fe cristiana renunciar a contar con una «patria en el cielo»?

7. Los límites de la esperanza interna de la historia

Si realmente la esperanza cristiana se funda en la resurrección de Jesús, es una esperanza radical de la que nada queda excluido: a todo, incluso a lo que desde el punto de vista humano puede parecer carente de perspectiva y destinado a la nada, le es prometido un sentido y una consumación definitiva. Pero ¿puede dicha esperanza consumarse dentro de la historia? Dicho de otro modo: una esperanza que apunta a un futuro de felicidad alcanzable dentro del horizonte histórico y enteramente realizable por obra del hombre, ¿no deberá necesariamente abandonar al terreno de la desesperación sectores enteros de la realidad? Porque, de hecho, ¿qué clase de esperanza en el más acá puede haber, aquí y ahora, para quienes sufren, para los débiles, los vencidos, los viejos, para todos cuantos no forman

parte de la élite de quienes empujan la historia hacia un futuro de salvación y, sobre todo, para los muertos? ¿Qué es de los que han muerto y han padecido en el pasado? ¿Qué es de aquellos que, como nosotros, han esperado en una patria definitiva y no han podido alcanzarla en este mundo? ¿Qué será de nosotros mismos, que no tardaremos en formar parte del número de quienes no han visto cumplidas en este mundo sus infinitas esperanzas y aspiraciones? ¿Quedará nuestra vida eternamente inacabada y sin posibilidad de realizarse? Pero entonces, ¿no carece de sentido, dado su absurdo fracaso?; ¿no está abocada a la desesperación, supuesto que va a parar al vacío de la muerte y, consiguientemente, ella misma queda suspendida en el vacío?

Una concepción teológica de la «realidad última» referida exclusivamente a la historia, no es capaz de dar una respuesta a estos interrogantes. Ni siquiera las recientes propuestas teológicas que hemos citado afrontan adecuadamente el problema, a excepción tal vez de Jürgen Moltmann, que destaca expresamente cómo en la resurrección de Jesús se abre un horizonte de esperanza definitiva aun para aquello que a los ojos del hombre parezca sin solución, para el sufrimiento y la muerte. Pero ¿cómo puede esta esperanza, proyectada más allá de la muerte, conciliarse con la esperanza que anida en el interior de la historia y con la acción cuyo objetivo lo constituye la reforma o la revolución de la sociedad? No es fácil responder. O se ignora la pregunta

o se responde de un modo puramente verbal: también para los muertos hay futuro. Tal vez pueda tenerse la impresión de que algunas de las teologías que hemos citado (en especial determinadas teologías radicales de la revolución o de la liberación), y en las que se dan otro tipo de consonancias con ideas marxistas, tienen una concepción de la muerte personal y del destino del difunto muy semejante a la de muchos marxistas.

Acerca de la muerte escribe, por ejemplo, el marxista checoslovaco V. Gardavsky: «Mi muerte es, para mí, el fin de las esperanzas, a pesar de lo cual constituye una esperanza para otros, para la sociedad. Y viceversa: precisamente por ello, la vida de la sociedad es la superación permanente de la desilusión y la desesperación... Aun sin esperanza en la eternidad, aun sometido a la muerte, yo soy motivo de esperanza para otros que han de sobrevivirme: cuando mi vida llegue a su término, la conclusión que ellos podrán extraer de ella será la condición indispensable de su vida. Es verdad que también su vida tendrá fin en la misma falta de esperanza. Pero sólo a este precio supremo, al precio de la derrota personal, se mantendrá activa la esperanza... como esperanza de la sociedad humana en el futuro». Son palabras realmente valientes.

Pero ¿no se oculta aquí, con mucha ciencia y arte oratoria, eso sí, la verdadera consecuencia? Yo mismo, mis esperanzas y mi futuro se abonan en la cuenta de la sociedad, que precisa de la quiebra de mis esperanzas para perseverar en el camino hacia

el futuro. La falta de sentido de mi propio ser, que se manifiesta en el inalienable destino personal de muerte, se convierte precisamente en el motivo determinante del movimiento de trascendencia, hacia la sociedad humana y su futuro, que fundamenta el sentido. Pero ¿qué es esta «sociedad humana», esta singular grandeza hipostatizada, con respecto a la cual debo considerar subordinados como a su propio fin a mí mismo y mi muerte, cuando al mismo tiempo sé que los miembros de la sociedad humana han de llegar al final de su existencia con mi misma falta de esperanza? ¿Qué sentido tiene —empleando, naturalmente con otra intención, una imagen de Ernst Bloch— seguir «cocinando un potaje» en cuya preparación se afanan todos, pero que nadie ha de comer jamás?

El ejemplo de Gardavsky puede aclarar las consecuencias que habrá de extraer quien piense que el futuro último y definitivo es alcanzable sin más dentro de la historia. Quien, como filósofo o como teólogo, afirme esto, deberá renunciar a lo individual. La vida del individuo, sobre todo si no está en condiciones de realizar nada, se hace carente de sentido e inútil. La función consoladora que se atribuye a la sociedad resulta más penosa que las peores perversiones de signo igualmente consolador de la esperanza cristiana en un más allá. Pero además, puesto que a quien no está en condiciones de hacer nada por la sociedad no se le puede atribuir ninguna esperanza, necesaria y consiguientemente los problemas del sufrimiento, de la vejez y de la muer-

te son alejados de la sociedad. Ahora bien, de este modo se produce algo funesto no sólo para quienes se ven afectados por ellos directamente, sino para toda la sociedad, en la que adquieren cada vez más carta de naturaleza la banalidad, la superficialidad y la inhumanidad.

Acertadamente observaba hace poco J. B. Metz: «Si durante demasiado tiempo nos resignamos a aceptar la falta de sentido de la muerte y de los muertos, acabaremos ideando también para los vivos más y más promesas banales». En realidad, cuando son olvidados los muertos, también a los vivos, que no dejan de encaminarse a la muerte, se les sustrae el espacio vital humano; la vida resulta indiferente frente a un destino de absurdo que impera anónimamente y trastorna una y otra vez la vida. El intento por mantener despierta y justificar la esperanza radical, sin recurrir a instancia alguna situada más allá de las posibilidades humanas, y capaz de dar fundamento al sentido, demuestra ser, pues, impracticable.

Lo mismo resulta igualmente evidente cuando nos fijamos en los presupuestos de los recientes intentos de teología de la historia ya mencionados. ¿Está realmente fuera de toda duda lo que algunos de estos esbozos asumen como más o menos evidente, a saber, que la historia avanza hacia adelante, que está cada vez más sometida al hombre, que corresponde cada vez más a su deseo de felicidad, que cada vez es más su verdadera patria? Es ciertamente innegable que hay en la historia una serie de

momentos que constituyen otros tantos avances. Pero ¿no es cierto que de algunos elementos se deduce demasiado apresuradamente el progreso del todo? Tal vez no le falte razón a Karl Barth cuando afirma: «Sigue en pie el hecho inquietante de que no es ciertamente posible negar que haya habido progresos de todo tipo en terrenos concretos, pero la determinación de una teleología, de una progresión en la totalidad de la historia universal, aunque ha sido continuamente intentada, ha demostrado una y otra vez ser poco menos que imposible. Hay que estar loco —y en algún momento y de algún modo todos estamos locos— para trocar lo individual por lo universal y consiguientemente, considerando por ejemplo el desarrollo de la técnica..., soñar con un progreso del hombre, de la humanidad en su conjunto, que se realice en la historia universal. El hombre en cuanto tal, a pesar de todos los cambios en sus formas y actividades históricas, no es precisamente 'progresivo'. Por lo que se refiere a su capacidad o incapacidad para vivir como *homo sapiens*, de tomar en sus propias manos su ser individual y colectivo (aun cuando sólo sea con vistas a hacerlo un poco más tolerable, o aunque sólo sea por un determinado período de tiempo), el hombre es pasmosamente *estacionario*, desgraciadamente bastante comparable, tanto en su forma de actuar como de reaccionar, a uno de esos asnos que accionan la noria moviéndose en círculo, sin necesidad de poseer la más mínima inteligencia».

¿Y acaso los elementos constatables de un progreso no son profundamente equivocados? ¿Es realmente un progreso proporcionar a un canibal cuchillo, tenedor y servilleta? No habría que rechazar demasiado apresuradamente, con una sonrisa, el tomar en consideración esta pregunta, que tal vez haya sido expresada de un modo un tanto caricaturesco, pero que ciertamente posee un valor heurístico. En cierto modo, se produce verdaderamente un progreso si se consigue que el canibal no tenga ya necesidad de ensuciarse las manos para llevar a cabo su macabra acción. Pero, dado que dicho progreso no afecta a lo esencial, es decir, a la inhumanidad de su comportamiento, resulta un verdadero absurdo el que el avance de civilización que representan el cuchillo y el tenedor se emplee como motivo para afirmar la existencia de un progreso. Pero ¿no se afirman hoy muchas veces, tanto en la teoría como en la práctica, absurdos parecidos? ¿Puede decirse que allá donde se piense haber alcanzado, a través del progreso técnico-cultural, un progreso en la humanidad, se da *realmente* un progreso de la dimensión humana? Y en ese caso, ¿se puede decir también que a través de la acción revolucionaria, del compromiso por el hombre, de la liberación política y cultural, tiene igualmente lugar, *eo ipso*, un progreso en la humanidad?

Este problema puede quedar absolutamente sin resolver, pero también puede, al menos, hacer que tengamos cuidado en hablar del «progreso» de la

historia como si se tratara de una cosa demasiado obvia.

Consideremos, por último, el progreso técnico-cultural mismo, que nadie podrá negar. ¿No hemos tenido en los últimos tiempos, a este propósito, evidentes signos de que, debido a la desenfrenada progresión y expansión en el campo tecnológico, el mundo del hombre se ve directa y totalmente amenazado? ¿No detectamos hoy con mucha claridad el peligro de que precisamente la progresiva explotación del mundo y el creciente desarrollo de sus posibilidades en orden a la máxima felicidad del hombre, están llegando a un límite que ofrece unos riesgos verdaderamente mortales? Pero si es así, hay que desistir de aguardar que se produzca una cada vez mayor conciliación entre el hombre y el mundo, de modo que el mundo pueda llegar un día a constituir realmente la patria para el hombre. Cada vez se perfila más nítidamente la posibilidad de un final catastrófico de la historia, más que de una feliz consumación de la misma.

Ahora bien, de este modo se plantea con renovada urgencia e intensidad el problema de una posible patria última, de una reconciliación y realización definitiva de la humanidad. Es decir, nos hallamos claramente ante la siguiente alternativa: *o* no hay patria alguna para el hombre, ninguna realización definitiva, ningún futuro capaz de darle plenitud a todo, y entonces la vida humana avanza sin sentido y sin objeto, *o por el contrario* el futuro último y la plenitud de sentido para la humanidad y el

mundo deben provenir de fuera de la historia, es decir, de algo que excede nuestras posibilidades. Por consiguiente, *o* un futuro último situado en el más allá, *o* ningún tipo de futuro dotado de sentido.

Esta alternativa no es producto de la mera imaginación del teólogo para justificarse. M. Horkheimer, el célebre sociólogo de la Escuela de Frankfurt de carácter neo-marxista, decía en su famosa entrevista acerca de «*La nostalgia del totalmente otro*» (3): «la teología es... la esperanza de que no vayamos a quedarnos siempre en esa injusticia que hoy caracteriza al mundo, de que la injusticia no puede tener la última palabra... La teología es expresión de una aspiración: la de que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente... La aspiración a una justicia perfecta... jamás podrá hacerse realidad en la historia secular; de hecho, aun en el caso de que una sociedad mejor llegara a reemplazar al actual desorden social, no por ello quedaría reparada la miseria del pasado ni se suprimiría el actual sufrimiento de la naturaleza». En esta aspiración y esperanza que la fe se encarga de custodiar —prosigue Horkheimer— se expresa la más enérgica protesta contra un «mundo administrado» que se perfila de un modo cada vez más nítido. Y más tarde agrega resignadamente: «Si se suprime la dimensión teológica, desaparecerá del mundo lo que de-

(3) Publicada por primera vez en el semanario *Der Spiegel*.

nominamos 'sentido'. Tal vez impere una mayor laboriosidad, pero sin un verdadero sentido y, consiguientemente, condenada al tedio..., la *seria philosophia* se encamina hacia su final». En otras palabras, cuando se desvanece la esperanza en el totalmente otro, en el «más allá», el mundo no se enriquece, no se le «restituye» lo que se supone que el creyente ha transferido anteriormente a un más allá, sino que el propio mundo se vacía, queda privado de objeto y de perspectivas; la vida humana deja de tener sentido; no se puede ya dar fundamento alguno a la responsabilidad última; el hombre, como consecuencia extrema, queda degradado a la condición de «mamífero inteligente». En coherencia con tales consideraciones, lo que la fe cristiana espera, cuando aguarda un cumplimiento definitivo en Dios en el «más allá», puede ser visto a una luz nueva y plausible. La esperanza en el «más allá» no debe llevar a la pasividad y a la indiferencia con respecto a este mundo. La hipótesis de una «más allá» ni siquiera supone la necesidad de imaginar materialmente un segundo mundo situado por encima de éste. Cuando se habla de «más allá», lo que más bien se pretende afirmar es que la realidad en la que vivimos no se agota en aquello de lo que tenemos experiencia y conocimiento y que subordinamos a nuestra acción. Al igual que el propio Dios no forma parte de la realidad a nuestro alcance, sino que, aun estando en medio de ella, está más allá de ella —por emplear la paradójica formulación de Dietrich Bonhoeffer—, del mismo modo su futuro, la comunión

de vida con él, en la que el hombre encuentra su realización, tiene su comienzo en medio de ella, aun estando más allá de ella. Lo cual significa que el mundo está abierto a una serie de posibilidades que en sí no posee, sino que han de serle dadas.

La espera de este don de un futuro último capaz de plenificar el sentido, no carece desde ahora de consecuencias para la vida humana y la construcción del mundo. Al contrario: únicamente esta esperanza es capaz ya hoy de proteger de esa experiencia de ausencia de sentido que conduce a la resignación o a la desesperación obstinada y agresiva, preservando de la inminente amenaza de un mundo funcional sin perspectivas ni objetivos humanos. Precisamente en esta esperanza en una realización definitiva, de la que sólo Dios es autor, encuentra su fundamento la fuerza liberadora del Evangelio. En realidad, dicha esperanza protege de la desesperación cuando todo, humanamente considerado, parece derrumbarse. Sólo ella libera de la esclavitud de la frustración y la resignación. Sólo ella defiende a los hombres de la tentación, siempre amenazadoramente inminente, de sacrificar el presente en nombre de lo que ha de venir en la historia, de sacrificar al individuo en nombre de una humanidad y una sociedad en las que se supone que reside la salvación.

Esta esperanza en un más allá impide el que un individuo o un grupo reivindique para sí el poder absoluto de forjar el futuro y reduzca a mero instrumento a los hombres, sojuzgándoles para pro-

mover ese futuro. Esta esperanza libera de todos los errores del totalitarismo, que consiste precisamente en el hecho de que unos hombres pretendan hacer por sí solos el *totum*, pudiendo, consiguientemente, someter a violencia, oprimir y asfixiar a otros.

Quien espera en un más allá, no es totalitario, sino que confía en último término el futuro a Dios y no tiene la presunción de tener que construirlo por sí solo. La esperanza en un más allá es capaz de seguir atribuyendo un futuro incluso a quien no está ya en condiciones de hacer nada y que, en virtud de una mentalidad que únicamente tiene en cuenta el progreso y la productividad, es despiadadamente considerado como producto de desecho de la sociedad: el viejo, el impedido, el moribundo. La esperanza en un futuro en ese más allá del que Dios es autor, libera, por lo tanto, del sometimiento al imperativo de la prestación, de la obsesión de funcionar a toda costa, de ese ridículo y frenético activismo para el que no hay tiempo ni distancia, porque a él y sólo a él (así lo cree al menos) le compete hacerlo todo. Por eso, únicamente la esperanza en la «patria del cielo» proporciona la libertad para actuar en este mundo de un modo no espasmódico, ajustado a la realidad, tolerante y pacífico.

Este punto de vista ha sido desarrollado por una serie de teólogos contemporáneos, especialmente por J. B. Metz, que se apoya en la autoridad de Karl Rahner. A este respecto, habla Metz de la «reserva escatológica» bajo la que el cristiano vive en este mundo. La «reserva escatológica» significa

que, en la esperanza de que la realización última vendrá de Dios, y únicamente de Dios hay que esperarla, todo lo demás en este mundo es realidad penúltima. Con lo cual no se pretende decir que todo ello sea indiferente, sino que nada puede reivindicar para sí un valor absoluto, un significado absoluto. Precisamente en la libertad que se deriva de esta actitud vive el cristiano de un modo libre, sereno, paciente, no neurótico, no fanático, no totalitario. La esperanza cristiana en cuanto «vida bajo la reserva escatológica» nos hace, pues, libres para obrar racionalmente en este mundo.

8. Compromiso con el mundo y esperanza en una «realidad última»

Hemos llegado, de este modo, a una primera y sumamente importante conclusión en el problema de determinar cuál es la relación entre la esperanza en un futuro en el más acá y la esperanza en un futuro en el más allá: la esperanza en el futuro en Dios no exime —como hemos visto— de la responsabilidad histórica, sino que proporciona la libertad necesaria para obrar de un modo racional, paciente y responsable en el mundo y para el mundo.

Pero ésta es tan sólo *una* respuesta. Otra, y no menos importante, podemos hallarla si tomamos en consideración algunas de las cosas que, en las recientes propuestas teológicas sobre la escatología que hemos mencionado —y que hablan primordial-

mente de este mundo, anulando, omitiendo tácitamente o, al menos, infravalorando la esperanza en una realización en el más allá—, siguen siendo, a pesar de todas las críticas, dignas de reflexión; más aún, incontestablemente importantes y justas. Se trata de la intuición de que la esperanza cristiana encierra necesariamente en sí la esperanza en el más acá y la obligación de construir en ese mismo más acá el futuro.

Podemos probar esta tesis basándonos en la Sagrada Escritura, donde, con multitud de variaciones, aparece repetida y renovadamente que la esperanza no se refiere tan sólo a una realidad última, sino que supone la obligación, aquí y ahora, de dar una serie de pasos. Y esto puede afirmarse ya del Antiguo Testamento.

Uno de los grandes temas de la historia veterotestamentaria de la salvación lo constituyen las promesas de Dios al hombre. Dichas promesas guardan relación directa con determinadas y fundamentales esperanzas humanas; se refieren a la plenitud de vida, a la tierra, a los descendientes, a la estabilidad de las relaciones sociales, a la paz, a la libertad; en suma: es la promesa del *shalom*, la salvación en sentido amplio. Hay que observar que, por una parte, no puede uno forzar por sí mismo el cumplimiento de estas promesas; pero, por otra, tampoco puede obtenerlo sin realizar un esfuerzo propio. Evidentemente, Dios elige a los hombres con absoluta libertad y les otorga el don de una vida feliz y dichosa en la comunión consigo (el Pacto); pero

este *don* es siempre, además, un deber. De hecho, la elección y la promesa van siempre vinculadas a la exigencia de un compromiso que se mueve en el sentido de la salvación prometida y al que el hombre debe en ocasiones responder y prestar su aportación aquí y ahora. Sólo cuando el hombre cumple su propia obligación, se cumple también el don.

Por citar tan sólo uno de los muchos ejemplos: Es verdad que Dios libera a su pueblo de Egipto. La libertad es un don suyo. Y sin embargo, para llegar a la tierra de la libertad, Israel debe emprender el penoso camino del desierto. El don de la libertad resulta ser, de este modo, una tarea para el hombre, el cual tiene ante sí un futuro a cuya verificación debe contribuir. Y puesto que el don encierra en sí un *mandato*, es siempre al mismo tiempo una *promesa*; el presente constituye la garantía de un futuro de mayores dimensiones.

El hombre del Antiguo Testamento, por consiguiente, no recibe el futuro tan sólo como un don, sino que lo obtiene también como algo que de algún modo es fruto de su obrar. Lo característico de la esperanza no es únicamente la pasiva espera del futuro prometido, sino también el esforzarse dinámicamente por alcanzar un fin que el compromiso humano debe contribuir a hacer realidad. Si bien esta meta prometida por Dios —como se ve de un modo especialmente evidente en los escritos más tardíos del Antiguo Testamento— excede las dimensiones y las posibilidades del mundo y, en este sentido, está

puesta en el «más allá», no por ello toma de sorpresa al hombre, sino que estimula su obrar.

Todo ello se esclarece y se concreta en el Nuevo Testamento. Aun cuando a primera vista pueda parecer que precisamente en la resurrección de Cristo se demuestra irrefutablemente el carácter exclusivamente «donativo» (es decir, que excluye toda cooperación humana y supera la historia) del futuro de Dios —al Crucificado, como símbolo del fracaso de toda acción humana y de toda esperanza activa, tan sólo le pertenece el futuro de Dios en el «más allá»—, si se observan más detenidamente las cosas, esta idea constituye una engañosa simplificación. Jesús no deseó la cruz ni, con ella, la pasividad y el fracaso; la cruz, por el contrario, fue la consecuencia de su afirmación de que el futuro de la soberanía de Dios comienza aquí y ahora y exige el curso de la acción del hombre: conversión, reconciliación con el prójimo, comunidad fraterna de la que no se excluye a nadie, entrega a los pobres y a los más abandonados, amor activo que no pasa nada por alto y se opone a todo lo que pueda ser coartada legal. Jesús es crucificado por ponerse radicalmente, aquí y ahora, al servicio de la soberanía de Dios, viviéndola anticipadamente de modo ejemplar e infundiendo al hombre el valor y la posibilidad de obrar en función de dicha soberanía.

«Es, por tanto, la realización manifiesta de la soberanía de Dios ya presente la que le conduce a la cruz. Pero entonces la cruz no puede valer a posteriori como pseudolegitimación de... la inactividad,

porque se negaría la actividad realizadora del propio Jesús. Precisamente la impaciencia escatológica de dicha actividad llevó a Jesús a la cruz» (D. Wiederkehr). Jesús es también activo en la cruz, en la experiencia de la futilidad e impotencia de su obrar en orden a la misión, en la confianza y en la esperanza en el Dios escondido y silencioso.

Vistas las cosas de este modo, Dios confirma que el camino de Jesús, que consiste en vivir su vida históricamente, aquí y ahora, al servicio activo del futuro de Dios que ya ha comenzado, es también para nosotros «el camino, la verdad y la vida».

Esto lo comprendió perfectamente la Iglesia primitiva. Si en la resurrección de Jesús el mundo (cuyos límites son la temporalidad y la muerte y está cerrado en sí mismo en virtud del mal y la oscuridad) se ha abierto a un futuro último en Dios, portador de realización y salvación, esta «realidad nueva» está ya en condiciones de imponerse en todas las dimensiones del mundo y de la historia. Tiene todavía, por lo tanto, un futuro ante sí y, consiguientemente, sigue siendo objeto de esperanza activa. Pablo, concretamente, explica cómo a través de la vida y la acción de la comunidad cristiana en el tiempo y en la historia, Jesucristo desea posesionarse del mundo, que aún no ha reconocido su soberanía. Su reino está aún en «devenir» (cfr. 1 Cor 15, 24). Como «cuerpo de Cristo» que es, la comunidad debe ponerse al servicio de este movimiento hacia la consumación. Por eso es menester *en este mundo*, en todos los ámbitos de su realidad, «hacer

que tenga lugar una transformación» (cfr. Rom 12, 2 y otras muchas exhortaciones paulinas). Para Pablo, por tanto, la esperanza debe hacerse realidad, aquí y ahora, en la tarea de transformar el mundo en orden a los fines de la salvación: en el amor fraterno, en la liberación de todo cuanto pueda constreñir y alienar, en la paz, la justicia y la verdad.

Esta esperanza activa en el futuro no coincide ciertamente con una fe ingenua en el progreso. La esperanza cristiana se fundamenta en la resurrección del Crucificado. La vida nueva es prometida a quienes han muerto con Cristo (Rom 6, 3) y, siguiéndole, llevan en sí constantemente su muerte (cfr. 2 Cor 4, 10). Por eso la esperanza se realiza conformándose a la figura de la cruz en el seguimiento de Cristo (Gal 4, 19; Flp 3, 10). Dado que las fuerzas históricas del mal hunden sus raíces en el agocentrismo y en el autoritarismo del hombre y desde ahí se transmiten a las multiformes estructuras de la sociedad, asumiendo de este modo la forma de la violencia, la opresión, la explotación, la guerra y la injusticia, por eso el mal puede ser definitivamente vencido desde la actitud opuesta de Cristo, es decir, desde la actitud del amor radical que llega hasta la cruz. Y por eso mismo la esperanza cristiana no se identifica con un programa secular de humanización progresiva de la realidad. Puesto que se trata de un futuro que pasa a través de la cruz, el futuro de la esperanza cristiana no es asimilable a las visiones y utopías del futuro intramundanas. Y sin embargo sigue siendo cierto que,

dado que «hemos sido salvados en esperanza» (Rom 8, 24), es decir, dado que —como comenta W. Thüssing— nos ha sido dada la fuerza de la esperanza y llevamos en nosotros la dinámica creadora de Dios que impulsa hacia la consumación final, la esperanza no significa aguardar pasivamente la venida de un mundo del más allá, sino que es esencialmente compromiso y servicio, en el aquí y ahora del mundo, en favor del reino de Jesucristo que viene.

Pero que la esperanza en una «realidad última» incluye también en sí la edificación del futuro del más acá (y, en este sentido, la esperanza en el más acá), además de ser evidente por relación a la Biblia, lo es por las siguientes consideraciones. Esperanza significa —como ya hemos dicho— no resignarse a las cosas tal como se presentan, es decir, a lo oscuro, a lo carente de sentido, a lo sin esperanza, a lo mortal; la esperanza es precisamente la fuerza que hace fluida, pone en movimiento y mantiene abierta toda realidad. Por lo tanto, quien realmente espera en un futuro absoluto en Dios, en un futuro en el que quede superado todo lo que es oscuro y carente de sentido, no puede quedarse con los brazos cruzados, limitarse a decir «*sursum corda*», dirigir la mirada hacia lo alto y dejar en manos de los no creyentes la responsabilidad del mundo. Quien espera no se conforma con que las cosas sean como son; quien espera tiene la energía necesaria para mantenerlo todo en movimiento; posee la inventiva y la confianza precisas para descubrir y

recorrer los caminos que conducen a la superación del mal y de todo cuanto parece carecer de perspectiva.

Pero esto mismo ocurre en la experiencia cotidiana: cuando esperamos que se produzca un feliz acontecimiento o a una persona que posee gran importancia y valor para nosotros, no nos limitamos a aguardar pasivamente a que se produzca el acontecimiento o se presente la persona, sino que vamos a su encuentro, nos ponemos en movimiento, abrimos la puerta, lo preparamos todo. La espera de lo que está por venir desencadena una serie de procesos por los que se trata de encontrar lo que se espera. Lo mismo puede decirse, con mayor razón, de la espera por parte del creyente de un «futuro último» que ha de venir: en la esperanza activa de los creyentes determinada por el Espíritu de Dios, el futuro de Dios pretende ya desde ahora ser operante y conducir la historia hacia sí. De manera que quien espere en un sentido absoluto, en la plena justicia, en la paz y en la felicidad en Dios, se afanará con todas sus fuerzas, bajo la acción del Espíritu, por instaurar en el presente un anticipo de lo que ha de venir. Sólo así puede realizarse y justificarse también la fe en Jesucristo como Señor y Salvador de toda la realidad. Sería una perversión de la fe cristiana afirmar que Jesucristo sólo y exclusivamente *al final* habrá de revelarse como consumación salvífica de la vida personal y de la historia de la humanidad. Más propias de la fe cristiana son la experiencia y la confesión de que Cristo, como sentido

último de toda la realidad, es ya al presente norma operante y forma de sentido para la vida feliz y plenamente realizada.

Por eso, quien habrá de emplear todas sus fuerzas en hacer que el proceso histórico, en la construcción activa de la vida y del mundo, adquiera la indeleble imagen de Cristo como «realización plena» de toda realidad de la que ahora se tiene experiencia, y de este modo esbozar anticipadamente el prometido acabamiento de la formación histórica de la realidad.

El Concilio Vaticano II expresó esta idea con toda claridad. En la Constitución sobre la Iglesia afirma que los cristianos tienen la obligación de «expresar en las estructuras de la vida del mundo» su esperanza. En la historia debe «anticiparse de un modo real la renovación del mundo». Por eso la historia es, bien el «escenario» sobre el que, por medio de nosotros y con nosotros, debe realizarse «una representación a grandes rasgos del mundo futuro», bien el «material» que el hombre debe disponer para ponerlo al abrigo en el reino celeste del más allá (Constitución pastoral). En virtud de la esperanza activa de los cristianos es preciso, pues, reflejar en este mundo una imagen de lo que ha de venir. Su realidad «penúltima» debe ser conformada orientándola en el sentido de la realidad «última», que ciertamente no puede construir el hombre, sino que tan sólo le puede ser dada por Dios. Más aún, es preciso afirmar incluso que siempre que los cristianos se esfuerzan por introducir en el mundo determinados

rasgos y aspectos del futuro último, no están actuando por sí mismos, sino que quien actúa en ellos es la esperanza misma, que les es concedida por el Espíritu: la fuerza, por tanto, de la esperanza divina. La realización última en Dios no es, pues —como observa D. Wiederkehr—, «un cielo azul que se alce piadoso e impotente por encima de una extensión de ruinas, de montones de cadáveres y cadenas, sino que, por el contrario, crea y prepara para sí una comunidad humana redimida y un mundo acorde con ella». Hemos hallado, de este modo, una segunda respuesta al problema de la relación entre esperanza en el más acá y esperanza en el más allá, entre futuro del más acá y futuro del más allá: en el compromiso de la esperanza y de la edificación del más acá nos proyectamos hacia el futuro del más allá. Y al revés: en la esperanza comprometida en el más acá está ya actuando el espíritu de la esperanza.

Es menester reflexionar aún sobre un tercer punto de vista. En su *Kirchliche Dogmatik*, Karl Barth alude al hecho de que sólo quien conoce «pequeñas esperanzas» es capaz de tener también la «gran esperanza» en un futuro último. «Aquel que, antes de llegar a aquella meta y a aquel término, es decir, mientras anda en tránsito del presente al futuro, lo cual no es aún dicha meta y dicho término, presume que debe y tiene el derecho y la responsabilidad de esperar únicamente en la realidad última, considere si no se está engañando profundamente». Precisamente en nombre de la última y gran espe-

ranza, y sin apartarse jamás de ella, el cristiano debe esperar también en la realidad penúltima, debe tener «pequeñas esperanzas» y afanarse en ellas. Se expresa aquí una observación sumamente importante: Tiene algo de «inhumano» el esperar tan sólo en una realidad última, sin degustar la riqueza de sentido de las esperanzas aquí y ahora, en la propia vida, en este mundo. Sólo quien comprueba por experiencia que la esperanza tiene valor, que la esperanza es una actitud o, mejor, *la* actitud fundamental en la que el hombre encuentra su plena realización, puede también atreverse a conservar la esperanza radical, la esperanza en la realidad última. Es decir: sólo si el hombre experimenta que el mundo también es hermoso y razonable y capaz de proporcionar felicidad, aunque esta experiencia sea fragmentaria, provisional y pasajera, puede también aventurar la esperanza última. Es algo parecido a lo que ocurre con el amor de Dios. Por lo general, puede verificarse que sólo quien tiene experiencia del amor humano puede también amar a Dios. La experiencia humana del amor es el puente hacia Dios; y viceversa, el amor de Dios a nosotros resulta operativo y concreto en la experiencia humana del amor.

Se manifiesta aquí una ley general fundamental de la fe cristiana: no se puede, sin más, pasar por encima de las dimensiones humanas «horizontales» y, en lugar de ellas, vivir en pura «verticalidad», es decir, en la inmediatez con Dios. Si es cierto, más aún, si constituye el centro del mensaje cristiano

que Dios va al encuentro del hombre *en la historia*, es decir, en y a través de la realidad creada, entonces también nuestra relación con Dios pasa siempre por la mediación de la realidad mundana. Por lo que se refiere a nuestra argumentación, esto significa que sólo quien conoce «pequeñas esperanzas» y se afana en ellas, puede tener también la «gran esperanza» y vivir para ella, para esa última y gran esperanza. De lo cual se desprende para los cristianos la importante obligación de dar un testimonio creíble de su esperanza; y esto sólo podrá hacerlo si es capaz de hacer visibles en este mundo pequeños signos de esperanza, sobre todo para quienes se encuentran en la desesperación, en el sufrimiento, en la soledad y en la pobreza.

También desde este punto de vista, la esperanza en un futuro último en Dios va unida a un modo de actuar en el mundo que sea humano y liberador. El más acá y el más allá no son dos campos separados el uno del otro, sino que hay entre ellos una relación recíproca que no se puede ignorar. La esperanza cristiana sólo se comprende rectamente en la inseparable unión entre espera paciente de Dios que vendrá y actuación intramundana apoyada en la esperanza aquí y ahora.

9. Son cristianos quienes «poseen la esperanza»

Tras las anteriores reflexiones disponemos de todos los elementos para dar acabada respuesta a

la pregunta: ¿qué significado tiene para el compromiso histórico la esperanza en un futuro último en Dios? Y consiguientemente, ¿cuál es la aportación cristiana a la formación del futuro? En pocas palabras, podemos responder del siguiente modo:

1. Puesto que el cristiano espera en un futuro último en Dios, en el que alcanzará su plena realización, y lo espera de él, deberá oponerse a todas las pretensiones totalitarias, que desean realizar ya aquí el futuro absoluto, para lo cual sacrifican a la sociedad el futuro individual, vendiendo el presente al precio de un futuro que queda siempre por alcanzar y dejando al margen de la conciencia social a quienes no están en condiciones de producir nada. La esperanza en el «más allá» es, por lo tanto, un correctivo crítico a la falsa expectativa del más acá.

2. Dado que el cristiano espera en una justicia perfecta, en la paz y en la felicidad en Dios, se esfuerza ya desde ahora, con su actividad, por ir al encuentro de este don y hacerlo realidad en sus grandes rasgos; y lo hace de un modo no menos activo que quienes no aceptan un futuro absoluto en Dios, sino incluso con mayor confianza, alegría y abnegación, porque sabe que todo ha de llegar a buen fin. La formación del más acá se proyecta, pues, hacia el futuro último de la esperanza. Y viceversa, el futuro último proyecta, por así decirlo, la luz de su aurora en la formación del más acá que se realiza con ayuda de la esperanza.

3. Únicamente en virtud del hecho de que haga visibles en este mundo los signos de la espe-

ranza, puede la esperanza justificarse como actitud humana. La esperanza en un «más allá» tiene, por tanto, necesidad de la esperanza en el más acá, a fin de hacer accesible a la experiencia humana la plenitud de su sentido.

4. Permitásenos en este punto recordar aún una última cosa. Quien espera en un futuro definitivo en Dios, capaz de dar sentido y objeto a todo, sabe también que nada es en vano, que lo que se hace permanece y no se olvida. En concreto para Pablo, es *el amor* lo que «no acaba nunca» (1 Cor, 13, 8). Es el amor lo que entrará en el futuro absoluto de Dios, de un modo que no conocemos y que no podemos imaginar. Pero, dado que el amor es lo que no acaba nunca, el cristiano actúa con amor en este mundo, en el pequeño mundo de su vida y, cada cual a su modo, en la gran historia del mundo; y todo ello esperando confiadamente en que lo que se realiza en el amor no se pierde, sino que queda introducido en el futuro en Dios que da cumplimiento pleno a todo.

El futuro que esperamos de Dios y el futuro cuya construcción nos ha sido confiada no están, pues, en oposición, sino que se corresponden desde muchos puntos de vista. La esperanza cristiana, por lo tanto, es la esperanza más radical, que no excluye absolutamente nada, mientras que todas las demás motivaciones de la esperanza y todos los demás proyectos de esperanza deben abandonar a la desesperación y a la ausencia de esperanza dimensiones enteras de la realidad. Ser cristiano significa

esperar de modo radical y por eso mismo, según una concisa formulación paulina, son cristianos quienes «poseen la esperanza» (cfr. 1 Tes 4, 13; Ef 2, 12).

El problema de la muerte

1. Experiencias de la muerte

«En medio de la vida, nos hallamos rodeados por la muerte». Así reza uno de los más antiguos himnos cristianos referidos al tema de la muerte. En esta formulación se expresa una profundísima experiencia humana, a saber, que la muerte no es tan sólo el final, la conclusión de la vida, sino que es algo permanentemente introducido dentro de la misma vida. «*En medio de la vida*, nos hallamos ro-

deados por la muerte». La muerte circunda constantemente nuestra vida y, consiguientemente, la cuestiona de un modo radical: ¿qué significado, qué sentido tiene la vida ante el hecho cierto de que ha de concluir en la muerte? Lo que llamamos «ser hombres» ¿es tan sólo, tal vez, un momento de luz entre el todavía-no-ser y el regresar a la nada? ¿Es acaso producto del azar, que desaparece como la vida de un insecto, y a cuyas vicisitudes no hay que prestar demasiada atención?

La vida, pues, se encuentra ante la muerte en una crisis fundamental. La cuestión del sentido y el significado de la vida no puede ya ignorarse, ante la amenaza que representa la muerte.

Esto supuesto, en el actual mundo secularizado, que no tiene ya respuesta alguna frente a un cuestionamiento radical de la vida, la realidad de la muerte es algo que se intenta alejar de la conciencia social. Dado que la muerte constituye un motivo de inquietud para la vida, nos negamos a tomarla en consideración. Mientras que, en otro tiempo, la muerte tenía lugar en medio de una muy acusada participación de la esfera pública, de la familia, los vecinos y la comunidad, hoy día se muere en las discretas habitaciones de los hospitales destinadas a los moribundos. Las estancias mortuarias hacen que las casas de los vivos puedan permanecer cerradas a los muertos. Los cementarios se encuentran fuera de la ciudad, mientras que en otro tiempo estaban ubicados cerca de la iglesia, donde todos cuantos se reunían para la celebración eucarística

de la comunidad de los vivos entraban también siempre en contacto con los muertos. Hubo un tiempo, pues, en que se vivía mucho más intensamente con los muertos y con la realidad de la muerte.

No hace mucho leía que hoy se tiene por lo general a los cuarenta años una experiencia directa de la muerte que, dos generaciones atrás, se tenía a la edad de catorce años. Este rechazo de la muerte ha originado ya en Norteamérica la creación de una nueva rama de la ciencia, la *mortuary science*, cuyo objeto es el de preservar a los familiares y amigos de un difunto (por medio de todas las consideraciones psicológicas, sociológicas y estéticas posibles, que se manipulan de mil maneras) de la experiencia real de la muerte.

Pero ¿puede la muerte ser completamente alejada de la vida? ¿Acaso el proceso de la vida no se manifiesta constantemente entretejido con la muerte? La misma vida, ¿no es siempre en parte un morir? La muerte incide en la vida de muchas maneras: enfermedad, sufrimiento, inutilidad, envejecimiento, jubilación, abandono, separación...; todos éstos no son tan sólo signos y promoniciones de la muerte, sino realidad de la muerte en la vida misma. La vida, la plenitud de su desarrollo, resulta disminuida por las mencionadas realidades. La vida no se extingue inopinadamente, sino que el hombre debe más bien renunciar a ella poco a poco, pedazo a pedazo. Por eso el hombre tiene en los citados fenómenos una verdadera experiencia de la muerte.

La muerte, por lo tanto, está continuamente presente en la vida. Vivir significa siempre, al mismo tiempo, morir.

Pero no es sólo la muerte la que está presente en la vida; también la vida está presente en la vida, por muy absurdo que pueda parecer a primera vista. Pero del mismo modo que sólo las últimas notas de una melodía o de un tema musical lo hacen absolutamente presente y le dan su forma acabada, así también únicamente la muerte lleva a la vida a su plenitud, le da su forma definitiva. Antes de que intervenga la muerte, la vida no tiene más que un carácter de provisionalidad, es susceptible de revisión, es todavía posible darle forma, sigue estando abierta. Sólo en la muerte se hace definitiva la totalidad de la vida. Por eso en la muerte se da alcance la vida a sí misma; la muerte incluye, resume en sí la totalidad de la vida. Y por eso únicamente de la muerte recibe la vida su carácter definitivo. Más aún: de la muerte recibe también su carácter apremiante e improrrogable. Si no existiese la muerte, la vida se resolvería en un terrible hastío; todo resultaría indiferente, porque todo sería arbitrario, recuperable y diferible *ad infinitum*.

Es muy digna de tomar en cuenta la observación del filósofo W. Kaufmann: «Para la mayoría de nosotros la muerte no llega lo bastante aprisa. Debido a la sensación de que la muerte está lejana y carece de importancia, la vida se corrompe y se vacía... Se vive más acertadamente cuando se ha fijado una cita con la muerte. Si uno espera morir

pronto, no sólo el amor puede hacerse más profundo, más íntimo y más apasionado, sino que toda la vida resulta enriquecida». En otras palabras: la proximidad de la muerte confiere profundidad a la vida. Por eso resulta extremadamente dudoso que el hombre se haga realmente más humano por el hecho de que la ciencia médica trate de robar cada vez más años a la muerte y diferirla hasta una edad cada vez más avanzada. La vida resulta superficial si no se tiene ante los ojos la frontera de la muerte, porque entonces pierde su orientación y desaparece el sentido profundo de la responsabilidad. Evidentemente, si no existiese la muerte, siempre se podría volver a comenzar desde el principio, nada quedaría sujeto a la ley de la unicidad y, por lo tanto, de la absoluta responsabilidad.

En su novela *Todos los hombres son mortales* (1946), Simone de Beauvoir imagina la posibilidad de un hombre inmortal, ante el que no se alza el espectro de la muerte: Fosca, el protagonista, es condenado a vivir eternamente en esta tierra gracias a la ingestión de un *elixir* de vida. Y la autora muestra cómo todos los gozos de la vida, todas las posibilidades experienciales, todo tipo de vínculo y responsabilidad social, desaparecen cuando la muerte ya no supone un límite a la vida. Para ese hipotético ser, ya nada tiene importancia; los sufrimientos y los gozos nunca son definitivos y, por lo tanto, son aún menos importantes, se reducen a un juego superficial. Ningún sacrificio que Fosca pueda realizar, ningún sometimiento que sea capaz de aceptar,

ninguna lucha por ideal alguno, tienen para él el mismo sentido y el mismo significado que tienen para los hombres que deben morir. De hecho, el mortal —como hace ver Simone de Beauvoir— en todo lo que hace en su vida da, por así decirlo, un trozo de sí, aunque sea pequeño; el inmortal, por el contrario, no da de sí absolutamente nada. Por eso, en su vida sin muerte todo sigue siendo superficial, no vinculante, un pasatiempo siempre revocable.

De la mencionada novela puede desprenderse con toda claridad lo que significa la afirmación de que la muerte forma parte de la vida humana, a fin de que ésta sea verdaderamente humana. Por eso, en el fondo de poco sirve prolongar *ad infinitum* la vida humana por medio de la medicina y diferir la muerte a un futuro remoto: de este modo, la vida no resulta más plena, sino más pobre. La verdadera superación de la muerte no se produce eliminando la muerte de nuestra vida (que, por otra parte, es algo imposible), sino mediante la esperanza que va más allá de la muerte.

Hay que añadir una última cosa al reflexionar sobre el significado de la muerte para nuestra vida: sólo por medio de la muerte adquirimos la experiencia de que la vida no es algo obvio, algo que se imponga necesariamente, sino que es un don. Y dado que la vida se ve continuamente amenazada por la muerte, hay que considerarla como algo de mucho valor, como una aventura arriesgada e irrepetible.

Vemos, pues, que vida y muerte se penetran recíprocamente, que se encuentran en una in-

vitabile relación de homogeneidad. Y sin embargo, parece en principio que en este entramado de muerte y vida es la muerte la que tiene la última y decisiva palabra. Y esta palabra significa fin, destrucción, aniquilamiento. Parece, pues, que precisamente la muerte convierte su inseparable unidad con la vida en algo fundamentalmente negativo y carente de sentido. En suma, la muerte, como gran enemigo de la vida, parece oponerse a su significado positivo para la vida.

2. La muerte, ¿consecuencia del pecado?

Por todo lo dicho, la tradición bíblico-cristiana ha creído que la muerte no proviene de las benéficas y creadoras manos de Dios, sino que es un castigo, consecuencia del pecado.

La intención que subyace a semejante afirmación es evidente: Dios, el ser vivo y dispensador de vida, no puede ni debe ser considerado autor del mal y de todo lo que es contrario a la vida. Debemos mantener esta idea, si bien no podemos seguir apoyando indiferenciadamente la tesis de la muerte como consecuencia del pecado. Hoy sabemos que la muerte es parte necesaria de la construcción de un mundo evolutivo, del que ha nacido y en el que también ha sido colocado el hombre. En una creación que responde a un sentido evolutivo, la vida sin la muerte es algo absolutamente impensable. En el proceso evolutivo, la transitoriedad de lo que ha llegado a ser constituye precisamente la primera

condición de la nueva vida y de las nuevas formas de vida. Por eso tampoco la muerte del hombre, en cuanto que significa delimitación temporal de la vida terrena, puede ser consecuencia del pecado, que suele ser la manera como el hombre *experimenta* la muerte.

Con el pecado, el hombre echó por tierra su propia vida. En lugar de acogerla como don de Dios, de vivirla responsablemente ante Dios y en el amor al prójimo, el pecador vive tan sólo «para sí mismo» (cfr. 2 Cor 5, 15). En el deseo de una vida de plenitud y de salvación sin Dios o contra Dios, el pecador pierde su propia vida: Dios le abandona a sus propias posibilidades «autónomas», en las que el hombre piensa, evidentemente, que ha de poseer la «vida», pero cuyo término precisamente pondrá al descubierto su carácter de vaciamiento en la impotencia, la presunción y la supervaloración. La vida escindida de Dios como su fuente originaria se manifiesta como «ser para la muerte», como un campo plenamente poseído por las fuerzas del mal y de la muerte.

En la búsqueda de una vida que el hombre pretende procurarse por sí mismo y que, sin embargo, no satisface sus aspiraciones, se convierte el mismo hombre en víctima del ansia y de la inquietud; cuando cree poseer la vida, se aferra a ella egoístamente, aunque este aferrarse constituya una violación del orden, del derecho y de la justicia.

Por último, este desmedido afán, carente de paz, no aboca sino al absurdo de la muerte, la cual

revela como *pasión inútil*, como una excitación sin sentido (J.-P. Sartre), cualquier intento humano de realización. En realidad, aquello en lo que el pecador cree poseer la «vida» (el placer, la riqueza, el éxito, el poder), no puede llevarse consigo al otro lado del abismo de la muerte. La experiencia que en ese caso se tiene de la muerte es la de una oscura y absurda destrucción de la vida. Allí donde la vida ha transcurrido primordialmente bajo el signo de la apropiación, del aferramiento, del tener y del poseer (en lugar de caracterizarse por la entrega, la apertura, el dar y el recibir), aun la misma y desnuda existencia se convierte en una posesión que se trata de conservar en cualquier circunstancia, el mayor tiempo posible, porque su pérdida en la muerte destruye por completo la propia identidad, la cual consistía en un absoluto querer-tener. De este modo nace el miedo a la muerte. «El vacío de la experiencia del más acá suscita el miedo al vacío del más allá» (R. Leuenberger). Dios, con respecto al cual se está cerrado, o no lo bastante abierto en la vida, deja de ser sentido en la oscuridad de la muerte como cercanía luminosa, pasando a ser sentido como el Dios que se sustrae a los hombres, que está lejano y se muestra reactivo; o mejor aún, como el Dios que ha «muerto».

La experiencia de la muerte del pecador, y esto significa la concreta experiencia de la muerte de todos y cada uno de nosotros, está, pues, totalmente determinada por el pecado. La muerte ya no se experimenta sólo de un modo «neutral», es decir, úni-

camente como término temporal de la vida terrena y un simple pasar a la vida feliz con Dios, sino como algo amenazador y angustioso. La vida queda despedazada sin que siquiera quede la natural seguridad que dan la fe, la esperanza y el amor de que, con la muerte, uno se introduce en la vida de Dios, infinitamente más grande. En este sentido, la muerte es, pues, consecuencia del pecado: se experimenta como una absurda y oscura destrucción de la vida, como una inquietante, incierta y amenazadora realidad que hunde al hombre en la angustia.

Pero la muerte puede también adoptar otro rostro. Cuando, a lo largo de su vida, el hombre se ajusta a la actitud del «Padre, en tus manos encomiendo mi vida»; cuando, en la obediencia a Dios y en la confianza en su palabra, recibe su vida como un don y una tarea y la vive en el servicio a los hermanos, entonces la propia muerte transforma su naturaleza negativa y puede llegar a convertirse en la «hermana muerte» (Francisco de Asís), lugar de la esperanza y tránsito dichoso a la gloria de Dios. Esta «nueva» experiencia de la muerte es, sin embargo, un fruto de la fe, de la esperanza y del amor, pero especialmente de la esperanza en que la muerte no es la «realidad última».

3. La esperanza más allá de la muerte

Los hombres de todas las épocas no han podido resignarse, evidentemente, a la experiencia de que la

muerte constituya una absurda interrupción de la vida. En todas partes podemos hallar pruebas del convencimiento generalizado de que en la unidad y totalidad que forman la vida y la muerte, siempre es la vida la que resulta ser más fuerte. Son muy diversos los modos de representar cómo es esto posible. En realidad no se sabe cómo puede presentarse un futuro más allá de la muerte. Pero la esperanza en él proyecta innumerables y muy distintas imágenes, imagina diversas posibilidades y anticipa dichas posibilidades por medio de símbolos, signos y sueños. Así pues, toda religión, toda visión del mundo esboza sus propias imágenes de esperanza.

Del abundante material que nos ofrece la historia de las religiones citaremos sólo dos imágenes de esperanza con las que los hombres han expresado su deseo y su seguridad de que la muerte no constituye la realidad última. Ambas imágenes de esperanza tienen una especial significación porque han sido después asumidas para formular la esperanza cristiana. La primera, que fue elaborada de manera conceptual por la filosofía platónica, aunque en sí misma fuera mucho más antigua, se formula diciendo que hay en el hombre algo inmortal, a saber, su alma imperecedera, que no se ve afectada por la muerte del cuerpo. Por medio de ella, el hombre participa de la vida eterna. Cuando el cuerpo muere, el alma, liberada de las ataduras de la materia, regresa al reino de la vida divina y eterna. Muy distinta es la segunda imagen de esperanza, la bíblico-hebraica. Los hebreos no sabían nada de un alma

inmortal que sobreviva a la muerte; no concebían al hombre como compuesto de alma y cuerpo, sino que tenían de él la idea de un ser uno e indiviso. Por eso, para ellos, la muerte agarra al hombre en su totalidad; no hay nada que sobreviva a la muerte. Sólo puede haber esperanza más allá de la muerte porque se espera que Dios volverá a infundir su espíritu en el muerto, volverá a darle la vida, lo resucitará.

Inmortalidad del alma y resurrección del cuerpo son en principio, pues, dos imágenes de esperanza totalmente diversas, que no tienen en realidad nada que ver entre sí. Es cierto que ambas expresan la esperanza en que ha de haber una vida más allá de la muerte, pero esta esperanza se formula de muy distinta manera. Para los griegos, el principio que sobrevive a la muerte se encuentra en el propio hombre: el hombre tiene un alma que es inmortal y que supera la muerte. Para los hebreos, por el contrario, el «antídoto» contra la muerte está fuera del hombre, en el poder resucitador de Dios. Más adelante volveremos a hablar de esta diferencia. Ahora tan sólo queremos dejar sentado que en la historia de la humanidad hay innumerables imágenes que constituyen, todas ellas, un testimonio del hecho de que el hombre no se ha resignado a la muerte, que hay en el hombre algo que se opone radicalmente a aceptar la muerte. Si la muerte fuese la realidad última, todo cuanto de hermoso, de positivo y de satisfactorio existe en la vida carecería en realidad de sentido. Se hallaría originariamente

bajo el signo de la destrucción, del fracaso, de la nada. Pero, evidentemente, el hombre no puede vivir (o puede vivir muy difícilmente, o de un modo superficial) con semejante ausencia de sentido.

Ahora bien, la esperanza de la humanidad en poder superar la frontera de la muerte, ¿no es tal vez una pura ilusión, una proyección quimérica de los deseos y las aspiraciones humanas? ¿No será que el hombre se crea su propio sueño, a fin de no tener que mirar cara a cara la realidad carente de sentido? Si se observa la ausencia de sentido de la propia vida y de la vida de los demás, y aún más si se considera la historia de la humanidad, se puede efectivamente llegar a la idea de que la muerte no es más que la expresión extrema y el sello definitivo de la general ausencia de sentido que caracteriza a toda realidad. Por otra parte, sin embargo, hay en la propia vida y en la historia fenómenos de sentido e indicios positivos que sugieren la posibilidad de otra respuesta: ni siquiera la muerte carece de sentido, porque también ella sigue abierta a un definitivo sentido último. Es de estas experiencias de donde ha brotado en la humanidad la esperanza en un futuro más allá de la muerte.

Un cierto número de estos signos indicativos conservan también un valor para nosotros: el hombre se experimenta a sí mismo como responsable de su obrar. Sin embargo, ser responsable significa saber o, al menos, presentir que la vida no es casual, arbitraria, episódica, sino que tiene algo de definitivo, con respecto a lo cual debe valorarse cualquier

obrar. Y esta realidad definitiva no sería verdaderamente tal si fuese susceptible de ser cancelada por la muerte. La experiencia, pues, de la responsabilidad incondicional permite presagiar que ni siquiera la muerte es la realidad última.

Pero hay más: el hombre se experimenta a sí mismo como un ser que incondicional y necesariamente anda en búsqueda del sentido, que en su vida hace ya siempre realidad el sentido, realiza algo que está dotado de sentido. Pero no buscaríamos un sentido último si no estuviéramos de antemano «tocados», concernidos por él. Más aún: hay en el hombre un impulso infinito hacia la libertad, la felicidad, la vida, el futuro... ¿No evidencia todo esto que el hombre de algún modo se ve afectado por la infinitud, que hay en él algo que se proyecta más allá de la finitud y supera, por consiguiente, los confines mismos de la muerte? Quien tiene experiencia de lo que es un límite (y una experiencia penosa, precisamente porque se trata de un límite), en el fondo ya ha superado dicho límite. ¿No puede decirse lo mismo de la muerte? Quien percibe dolorosamente la muerte como límite, ya está «tocado» por algo que se encuentra más allá de la muerte. Por eso es una verdadera y profunda sabiduría la que se encierra en estos versos modernos:

«Un perro
que muere
y que sabe
que muere
como un perro
y que es capaz de decir
que muere
como un perro,
es un hombre»

(E. Fried, *Warngedichte*)

Precisamente aquí está la diferencia entre el perecer de un animal y el morir de un hombre: en que el hombre es consciente de la amenaza que representa el límite que es la muerte. Pero con ello también testimonia que, por su propia naturaleza, aspira a trascenderlo. Podemos afirmar, además, que en la promesa de fidelidad de dos personas que se aman actúa una fuerza que exige infinitud e indestructibilidad. Esto es algo que ya sabía el autor del *Cantar de los Cantares* cuando proclamaba que «el amor es más fuerte que la muerte» (8, 6). El amor, observa J. Ratzinger, «es, por así decirlo, un grito dirigido al infinito. Pero esto supone que dicho grito no puede ser atendido, que exige el infinito pero que no está en condiciones de darlo».

Surge así, en el transcurso mismo de la vida, la pregunta de si será la muerte la que tenga la última palabra. Hay en el hombre realidades que indican que no es un simple insecto destinado desde un principio a desaparecer. En el hombre hay algo

más. En el hombre hay un impulso hacia la infinitud, como si estuviera aferrado por ella. Pero de este modo se manifiesta la profunda ambigüedad de sus experiencias. De una parte, hay signos que indican el carácter provisional de la muerte; de otra, sin embargo, frente a la falta de sentido de la muerte, el hombre ha de reconocer honradamente que no ve con claridad qué posibilidades pueda tener de superar el poder de la muerte y hacer realidad el impulso que experimenta hacia la infinitud. Por eso se plantea el problema de un poder capaz de volver a sacar al hombre de la nada a la que está destinado, poder que es una libertad divina y creadora.

Esta exigencia de un poder capaz de hacer realidad las experiencias y aspiraciones de infinitud del hombre, halla su respuesta en la esperanza cristiana, que se funda en la resurrección de Jesús. De esto ya hemos hablado. En la vida y en la muerte de Jesús se manifiesta ejemplarmente toda la vanidad, toda la ausencia de perspectivas y toda la finitud de nuestro mundo y de la vida humana. Frente a la cruz no quedan suprimidas, sino que se toman mucho más en serio la falta de sentido de la realidad, la desesperación que supone la vida y la oscuridad de la muerte. Pero en Jesucristo se manifiesta también con toda claridad que esta falta de sentido es superada por obra y gracia de Dios. La muerte no es verdaderamente la realidad última. Dios es quien despierta a los muertos a una vida nueva e imperecedera. Según la concepción cristiana, pues, la base de la superación del poder de la muerte no se en-

cuentra en el hombre (en la fuerza de su alma inmortal, por ejemplo), sino en el poder de Dios, en su voluntad de hacer que el hombre viva y en la fidelidad con la que Dios cumple sus promesas. Por eso el cristiano no espera porque posea un alma inmortal, es decir, porque el hombre disponga de un principio imperecedero, sino que espera en la resurrección, esto es, en el poder que Dios tiene de restaurar la vida.

Los aspectos de la vida humana arriba mencionados, que inducen a la esperanza en que se ha de hacer realidad el sentido, tienen en definitiva diversos significados. Pero sólo partiendo del Dios de Jesucristo, que manifestó su poder resucitando a su hijo, se revela la posibilidad de que verdaderamente se realice todo lo que en la vida humana mueve apremiantemente hacia el sentido, la realización y la totalidad. Por eso no se halla en todo el Nuevo Testamento el más mínimo rastro de una esperanza puesta en el hombre, en la fuerza de su alma inmortal. La esperanza, por el contrario, se funda exclusivamente en la resurrección de Jesús; la esperanza está puesta en el poder restaurador de Dios.

4. ¿Resurrección del cuerpo y/o inmortalidad del alma?

Se suscita, pues, una nueva pregunta: ¿cómo es que hoy para muchos cristianos sucede casi exactamente lo contrario, es decir, que ponen su esperanza en la inmortalidad del alma (que en la muerte se

separa del cuerpo y regresa a Dios) y, por el contrario, la esperanza en la resurrección, si no completamente, sí al menos en buena parte ha venido a menos? El complejísimo proceso de modificación de la imagen cristiana de la esperanza sólo podemos esbozarlo aquí a grandes rasgos. La transformación ha derivado del hecho de que el cristianismo, originariamente ambientado en el mundo hebreo-semítico, tuvo desde sus comienzos que hacerse comprensible al mundo de la cultura griega para poder realizar su obra misionera. Pero en el mundo griego, junto a fortísimas tendencias escépticas y nihilistas, dominaba en aquella época la imagen platónica de esperanza en el retorno al mundo divino del alma inmortal, inmediatamente después de la muerte. El cristianismo debía enfrentarse a esta imagen de esperanza.

Entonces ocurre algo que, posteriormente, habría de repetirse siempre que el cristianismo entrara en contacto con un mundo cultural que hasta ese momento le fuera desconocido: el cristianismo adopta algunos elementos de ese nuevo mundo, los asimila, se los hace propios, al mismo tiempo que rechaza, critica y corrige otros. Por eso se habla de que el cristianismo, cuando se encuentra con una cultura, suele observar un principio de «conexión y oposición». Las dos cosas, entiéndase bien: conexión y oposición.

En este sentido, el cristianismo primero manifiesta su oposición a la concepción griega, según la cual el hombre vence a la muerte en virtud de su

alma inmortal, la cual se separa del cuerpo en el momento de morir. La idea de una pura supervivencia del alma en Dios después de la muerte no toma realmente en serio ni la muerte, ni la superación de la misma muerte. Esta esperanza no toma en serio la muerte porque, según ella, el alma en realidad ni siquiera se ve afectada por la muerte, sino que se separa alegre y feliz de los condicionamientos materiales del cuerpo y del mundo físico, para, en definitiva, seguir viviendo, libre de la carga del cuerpo, en el mundo divino. La realidad catastrófica de la muerte en su extrema radicalidad es algo que no se percibe ni de lejos.

Pero esta concepción de las cosas tampoco toma en serio la superación de la muerte, es decir, la esperanza en una consumación universal de la que nada quede excluido. Según esta concepción, pues, lo que tiene futuro y alcanza plena realización no es el hombre en su totalidad, sino tan sólo una parte del hombre: el alma. Por eso el anuncio cristiano insiste desde un principio en esta idea de que en la resurrección del cuerpo, es decir, en la resurrección del hombre en su integridad, la muerte es superada y el hombre obtiene la realización de su sentido. En el *Credo* del cristianismo primitivo, por consiguiente, no se afirma «creo en el alma inmortal», sino «creo en la resurrección de la carne». Aquí se manifiestan la oposición del cristianismo al mundo cultural de su tiempo y la nueva esperanza que el mismo cristianismo anuncia: No sólo una parte del hombre, no sólo el alma alcanza su plena reali-

zación, sino el cuerpo, es decir, todo el hombre y, consiguientemente, el mundo entero, en el que el hombre está inserto gracias a su cuerpo. Realización, para el cristiano, no significa «transmigrar del mundo», sino verificación del sentido del mundo en su totalidad. Este es, esencialmente, el significado que subyace a la imagen de esperanza en la resurrección del cuerpo.

Pero, por otra parte, el cristianismo adopta y asimila determinados elementos del pensamiento griego. Mientras que los creyentes del Antiguo Testamento daban por supuesto que la resurrección únicamente tendrá lugar al final de la historia (y hasta entonces los muertos seguirían existiendo en una especie de sueño, es decir, en una situación intermedia muy semejante a la nada), el cristianismo estuvo desde un principio firmemente convencido de que en el momento de la muerte entramos en contacto directo con Cristo, entramos al instante en la comunión con él y con el Padre (cfr., por ejemplo, Flp 1, 21 ss.; 2 Cor 5, 1 ss.). Y para expresar que en el momento mismo de la muerte tendría lugar el encuentro con Cristo y con Dios, se podía perfectamente echar mano de las ideas griegas: en la muerte misma, y no sólo al final de la historia, alcanza el hombre su destino definitivo.

Mediante los argumentos que aquí únicamente hemos insinuado, llegamos a una especie de «composición» de las imágenes de esperanza griega y hebrea. En la muerte encuentra ya el hombre su morada en Cristo; por eso se adopta la imagen platóni-

ca del alma inmortal que, en el momento mismo de la muerte, vuelve a habitar en el mundo divino. Pero al mismo tiempo se añade que el hombre sólo alcanza su realización definitiva cuando, en su totalidad y con el mundo entero, recibe de Dios una nueva vida, es decir, que únicamente se realiza plena y definitivamente en la resurrección de la carne. En un proceso que se dilata durante mucho tiempo, y que no podemos reconstruir ahora en detalle, se unen, pues, una serie de imágenes griegas y judías para formar el marco representativo que aún hoy caracteriza a la conciencia cristiana. Pero de este modo se comprende también cómo en la conciencia de los creyentes la espera de la resurrección fue pasando a un segundo plano y, en su lugar, adquirió cada vez mayor relieve el retorno del alma a Dios. En cierto sentido, la resurrección se convirtió en un apéndice superfluo del acontecimiento auténticamente decisivo del encuentro del alma con Dios en la muerte.

También en este punto ha iniciado la teología en los últimos tiempos una importante tarea de revisión. Nos llevaría demasiado lejos enumerar aquí todos sus argumentos. Pero sí aduciremos un importante motivo de las recientes reflexiones teológicas y que es, concretamente, el problema del cual es el auténtico significado que hay que atribuir a la resurrección de la carne. Al afirmarla, ¿se pretende decir que al final de la historia los restos humanos (huesos, tendones y músculos) serán reintegrados por Dios a una nueva vida, que se abrirán los sepul-

cross, que tendrá lugar la formación de un nuevo cuerpo y que, de algún modo, este cuerpo será unido al alma, la cual ya está con Dios en el cielo? En el fondo, ¿no son infantiles estas imágenes, especialmente para nosotros, los hombres de hoy, que sabemos perfectamente que, ya en nuestra vida terrena, al cabo de algunos años no queda en nuestro cuerpo un sólo átomo que no haya sufrido mutación? ¿Qué puede pretender significar la idea del retorno a la vida de los huesos putrefactos del hombre en la tumba?

Evidentemente, no se puede entender de este modo. Muchos teólogos se han preguntado por el sentido originario de la esperanza en la resurrección y por el sentido del rechazo de la respuesta griega, según la cual tan sólo el alma alcanzaría la plena realización. Como hemos visto, el sentido era el siguiente:

1. Se pretendía expresar el hecho de que el hombre no alcanza su realización por sí mismo, en virtud de su alma indestructible, sino únicamente en virtud de una acción de Dios que, en cierto sentido, le es dada al hombre «desde fuera».

2. No es un alma sin cuerpo la que emigra del mundo para hallar en Dios su patria definitiva, sino que es el hombre entero, con todo el haber de sus acciones, el que puede esperar su propia realización; y el que, en la historia, llega a ser, en libertad, el mismo que al final resulta ser en la muerte.

Si observamos atentamente esto, que es el verdadero propósito de la afirmación de fe, veremos

que la resurrección del cuerpo no posee el significado de un milagroso acontecimiento último que afecte a los restos mortales de huesos, piel y tendones, sino que la imagen de esperanza que es la «resurrección del cuerpo» pretende expresar que el hombre no alcanza su plena realización únicamente como «Yo» espiritual ajeno a la historia, sino que, por el contrario, regresa a Dios con su mundo y con su historia, con toda su vida.

«Cada cual tiene un mundo secreto, muy suyo,
donde se esconde el mejor instante,
donde se esconde la hora más terrible.
Pero nosotros no sabemos nada.

Y si un hombre muere,
muere también su primera nevada,
y el primer beso, y el primer combate...
Todo se lo lleva consigo».

Lo que el poeta ruso E. Evtuchenko expresa aquí poéticamente, es el verdadero contenido de la imagen de esperanza de la resurrección del cuerpo. Su significado, como dice W. Breuning, es que «Dios ama algo más que a las moléculas que en el momento de la muerte se encuentran en el cuerpo. Ama a un cuerpo marcado por el cansancio, pero también por la nostalgia insatisfecha de un peregrinar, a lo largo del cual ha dejado muchas huellas tras de sí en un mundo que se ha hecho humano en virtud de dichas huellas... Resurrección del cuerpo significa que, para Dios, nada de todo ello ha sido

en vano, porque él ama al hombre. El ha recogido todas las lágrimas, y ni la más mínima sonrisa le ha pasado inadvertida. Resurrección del cuerpo significa que el hombre no recupera en Dios únicamente su último momento, sino toda su historia». ¿Podemos hoy, pues, hacer mejor y más adecuadamente comprensible el significado de la resurrección de como pudo hacerlo la tradición anterior a nosotros, con su representación burdamente sensible del abrirse los sepulcros y la reanimación de los huesos de los muertos?

Antes de intentar una respuesta, hemos de tener muy claro que estamos tocando aquí los límites de lo imaginable. Una vida más allá de la muerte es, sin duda alguna, algo inaccesible a nuestra experiencia. Supera todas las posibilidades del mundo y, consiguientemente, también nuestra facultad imaginativa. Ya el mismo Pablo desestimó (¡Necio!) la escéptica pregunta: «¿Cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpo vuelven a la vida?» (1 Cor 15, 35), reivindicando la absoluta novedad y, consiguientemente, la imposibilidad de referirse ni aun analógicamente a lo que ha de venir.

Sin embargo, tal vez se pueda uno aproximar al sentido que se intenta atrapar, recurriendo al modelo propuesto por L. Boros. Dicho modelo consiste en lo siguiente: nuestro mundo evolutivo se caracteriza por dos procesos contrarios que siguen dos movimientos igualmente contrarios:

1. El movimiento de subida y de autosuperación. Es precisamente característico y específico de

un mundo evolutivo el que de un «menos» resulte constantemente un «más»; de una realidad simple, una realidad más compleja.

2. Pero el mundo evolutivo se caracteriza, además, por el movimiento contrario de la entropía, es decir, el movimiento de descenso, de gasto de energías, de consumición, de limitación. ¡Cuántas fases de la evolución no se habrán concluido, consumado, antes de la aparición del hombre, en quien el desmedido desarrollo, por así decirlo, se ha cerrado...!

Ambos movimientos de la evolución se pueden designar, en pocas palabras, como interiorización ascendente de energía e, indisolublemente ligado a ésta, como consumo descendente («entrópico») de energía externa. Y ambos movimientos se encuentran también en la vida humana. Así como el mundo evolutivo se estrecha y se consume y, de este modo, asciende hasta el hombre, así también el hombre se consume en su vida y, de este modo, se eleva al rango de persona madura. El hombre adquiere madurez ampliando el horizonte de su conocimiento, despertando a la amistad, a la difusión del amor, al dominio del mundo; en suma, conquistando el mundo en sus múltiples ámbitos de relación. Todo lo cual hace que nazca continuamente en él un «más»: mientras el hombre crece realmente en el mundo, éste, por su parte, crece en el hombre, se interioriza en él. Por el hecho de entrar en relación con el mundo, el hombre adquiere su propia madurez, su forma característica, su personalidad. El

hombre se hace maduro relacionándose con el mundo, construyéndolo activamente y sufriendo pacientemente en él. De este modo, el mundo se interioriza en el hombre.

Pero también a este proceso de interiorización del mundo en el hombre se encuentra dialécticamente contrapuesto el movimiento contrario: el movimiento de la entropía, del consumo de la energía exterior. El hombre no se limita a madurar, sino que además envejece y muere. Acabamos de decir que ambos movimientos, el movimiento de la interiorización ascendente y el del consumo descendente de energía exterior, están entre sí íntimamente relacionados. De estas consideraciones, por lo tanto, puede extraerse («extrapolarse») un modelo representativo de la esperanza cristiana: en la muerte, el hombre sufre la pérdida de la energía exterior, pero en ese mismo momento su mundo (el mundo en relación con el cual se ha hecho maduro) se interioriza a la vez totalmente en él; el hombre se ha apropiado totalmente de un trozo de mundo.

Si esperamos que la muerte no ha de ser la realidad última, sino que Dios otorga nueva vida más allá de la muerte, podemos concluir que esta nueva vida no concierne tan sólo a una pura alma, a una subjetividad puramente espiritual, sino a una persona total y concreta, que ha llegado a ser lo que es a causa de su relación con el mundo, mediante su vida corpórea en el mundo. Cualquier coyuntura histórica y cualquier acto del hombre no han dejado su huella únicamente en el mundo exterior, sino

en él mismo, en su interioridad. Por eso, en la constitución definitiva del hombre, alma y cuerpo están unidos para siempre en nosotros: un trozo de mundo queda permanentemente elevado en nosotros. Así como en las arrugas del rostro de un anciano está inscrita toda su biografía, así también en el sujeto humano están irrevocablemente impresas «su» historia y «su» mundo. Cuando el creyente espera que tampoco en la muerte ha de abandonarle Dios, sino que ha de darle, allí donde todo futuro parece haber llegado a su fin, un futuro nuevo e inalienable, el futuro objeto de esta esperanza no se refiere, por lo tanto, a un alma que emigra del mundo, sino que se refiere a una persona, en cuya huella concreta ha quedado para siempre inscrito, salvaguardado y conservado el mundo. El hombre lleva en su muerte la «cosecha del tiempo». Puesto que en la muerte no quedan cancelados el mundo y la historia, sino que permanecen para siempre interiormente inscritos en el hombre, la esperanza en la superación del límite que es la muerte puede y debe caracterizarse como resurrección de todo el hombre y no como indestructibilidad del alma.

5. ¿Resurrección en la muerte?

De las anteriores consideraciones se sigue que no tenemos por qué seguir cargando con el peso de las diversas e ingenuas representaciones de antaño. Ya no es preciso decir que en la muerte el alma se separa del cuerpo y se reúne con Dios y que más

tarde, al final de la historia, al alma le seguirá, en cierto sentido, el cuerpo. Hoy, por el contrario, podemos afirmar con muchos teólogos (tal vez con la mayoría) que el cristiano espera que *en la muerte* tenga lugar la resurrección. Resurrección no en el sentido de que el cuerpo vaya a ser transformado; en cuanto cadáver carente de vida, el cuerpo es sepultado en tierra. Resurrección del cuerpo no significa resurrección del cuerpo físico o del cadáver; resurrección significa, más bien, que en la muerte el hombre entero, con su mundo concreto y con su historia, recibe de Dios un nuevo futuro. Este futuro no podemos representarlo, porque únicamente conocemos las condiciones de *este* mundo, que es finito, abocado al fracaso y encerrado en la nada. No sabemos cómo es el futuro al otro lado de la muerte, pero tampoco tenemos necesidad de saberlo. Y, sobre todo, no es preciso considerar preceptivas las representaciones propias de una concepción del mundo ya superadas, que en su mayoría son hoy ciertamente inaceptables.

La idea de que en la muerte tiene lugar la resurrección no sólo la acepta hoy la mayor parte de los teólogos, sino que incluso se ha introducido en textos «oficiosos» de la Iglesia. En el Catecismo Holandés se afirma expresamente que «en la muerte se verifica ya la resurrección». Lo mismo dice el *Neues Glaubensbuch*.

Esta misma concepción ha podido ya reflejarse en los nuevos textos de la liturgia de las exequias, donde es posible observar que se evita en lo posible

recurrir a la palabra «alma». Ciertamente no es casual que no se hable ya de «paz del alma», de «misa de alma», de «día de las ánimas», etc.; la Iglesia eleva hoy sus oraciones por el hombre que ha vivido en la fe y que ahora ha regresado en su integridad a Dios.

Pero, según este modo de entenderlo, ¿no se convierte la resurrección en un acontecimiento puramente individual que siempre tiene lugar únicamente en el hombre individual? ¿Qué ocurre con la dimensión universal de la resurrección, tal como parece expresarse en las imágenes bíblicas? Para responder a estas preguntas es preciso no perder de vista dos cosas:

1. Mediante su obrar en la historia, el hombre no adquiere únicamente para sí una «impronta» y una madurez definitivas; su acción tiene además un efecto permanente e indeleble sobre la historia: asume un significado irrevocable para el desarrollo mismo de la libertad de los demás, de la comunidad humana. De este modo seguimos viviendo definitivamente e irrevocablemente en la historia, vinculados a ella, aun cuando hayamos encontrado ya un futuro definitivo en Dios.

2. Lo que en la muerte del individuo, que ha encontrado forma concreta en la historia, queda conservado en Dios, es una *relación con el mundo*. Así como cada uno de nosotros deja permanentemente su propia huella en la historia, así también cada historia individual queda caracterizada, sustentada y totalmente penetrada de una incalculable

serie de factores e impulsos, a cuyo través otros han impreso en nosotros su huella y, consiguientemente, se conservan para siempre en nuestra forma concreta.

De donde se deduce que la resurrección no es un acontecimiento individual que sirva para aliviar al que muere de la realidad histórica y de la comunidad con los demás, sino que el difunto queda también él vinculado de la manera más íntima al ulterior curso de la historia. En la resurrección, por lo tanto, no quedan rotas las relaciones por parte de ninguno de ambos «lados», sino altamente corroboradas. Para decirlo mediante una imagen: sucede como con una sábana: se agarra tan sólo de una parte, pero se alza toda ella, porque cada uno de sus más íntimos puntos está entretelado con todos los demás. Así también, cada uno de nosotros «reconduce a Dios un fragmento del ser... Con cada una de nuestras obras cooperamos (con las dimensiones de un átomo, pero de un modo real) a edificar el *pleroma* (la consumación de la realidad)» (Teilhard de Chardin). «Toda la realidad creada, el mundo, a través de la muerte de las personas, formadas de cuerpo y espíritu, y de las que el propio mundo es en un cierto sentido su 'cuerpo', adquiere en un lento proceso su propio carácter definitivo» (K. Rahner).

La resurrección, por consiguiente, no tiene nada de individual, sino que forma parte de un proceso universal en el que individuo y comunidad, historia y consumación, están y permanecen mutuamente

entrelazados; un proceso en el que toda la realidad encuentra su plena realización en el amor.

6. Nada sucede en vano

Sobre la base de todo cuanto hemos dicho, resulta aún más claro lo que significa «realización» y, sobre todo, lo que pretende decir San Pablo cuando afirma que el amor es lo que durará eternamente. Todo hombre, cuando regresa a Dios, no lleva consigo únicamente un alma sin cuerpo, sino su persona toda, en la que está inscrito para siempre lo que él ha realizado en el amor. El mismo es, por así decirlo, un pedazo de amor encarnado. Esto es lo que retorna a Dios y lo que —así lo esperamos— es acogido por Dios, de manera que por lo que se refiere a muchas muertes, y por el hecho de que los hombres son despertados poco a poco a la comunión con Dios, un «plus» cada vez mayor de amor encarnado, por así decirlo, encuentra el camino para llegar a Dios. En la muerte de los hombres llega a Dios algo que antes no era, personas que han madurado abriéndose a la relación con este mundo y que ahora son acogidas por Dios y están en comunión con él y entre sí por toda la eternidad. En este sentido puede afirmarse —con lo que anticipo algo de lo que vendrá a continuación— que el paraíso no es otra cosa sino el amor, es decir, la relación recíproca entre Dios y el hombre y entre los propios hombres que en su vida han sido capaces de amar.

Esto, naturalmente, no se debe malentender: no somos nosotros los que, con nuestro obrar, «construimos» el paraíso. La vida humana sigue siendo fragmentaria, inacabada e imposible de completarse en la historia. La maduración en el amor sólo se realiza, en el mejor de los casos, de una manera parcial. Cuando llega a su término el tiempo de nuestra vida, en ninguno de nosotros puede recogerse el fruto maduro del amor. Por eso la muerte llega *siempre* demasiado pronto; mejor dicho: en última instancia, la muerte pone de manifiesto que por nosotros mismos no somos capaces de completar la vida y darle plenitud de sentido. Por consiguiente, aquel que en la muerte llega a Dios no es —por expresarlo mediante una imagen— un «ladrillo» que se ha formado a lo largo de la historia para servir a la edificación de la ciudad celeste de Dios, sino que es un prelude ejecutado a través del amor, un abrirse, un recipiente abierto de par en par, susceptible de ser colmado por la plenitud de Dios.

«Cuando muera.

Señor, vengo a ti porque he arado el campo
en tu nombre. Tuya es la cosecha.

Yo he creado este cirio. A ti te toca encenderlo.

Yo he construido este templo. A ti te toca
habitar su silencio...

Yo he formado un hombre de acuerdo con tus
divinas líneas maestras, para que
pueda caminar. A ti
te toca hacer uso de este vehículo,
si ello sirve para glorificarte».
(A. de Saint-Exupéry)

La plena realización es y sigue siendo, pues, un don de Dios del que no es posible disponer; un don que tiene ciertamente necesidad de un «vehículo», y por eso presupone y lleva a su consumación todo lo que ha sido realizado en la historia.

7. ¿La muerte como última decisión?

Si la muerte llega siempre demasiado pronto, si es propio de la vida humana el que no pueda hallar plenitud de sentido en la historia misma, entonces resulta extraordinariamente problemática la idea de la decisión final, que en los últimos años ha sido afirmada por una serie de filósofos y teólogos. Dicha hipótesis sostiene que en la muerte el hombre toma una decisión libre y personal, en la que se resume toda su vida, en favor o en contra de Dios. Con esta decisión consigue el hombre su propia realización, toma definitivamente posesión de sí mismo como persona. Por eso la muerte es «el acto supremo del hombre, en el que libremente da a su propia existencia el cumplimiento definitivo» (K. Rahner). Mientras que en la historia el hombre siempre se realiza únicamente en la sucesión frag-

mentaria del tiempo y en las parciales, ambiguas y oscuras condiciones del entramado de actividad y pasividad, en la muerte se abre «la posibilidad del primer acto plenamente personal del hombre; la muerte es, pues, el lugar ontológicamente privilegiado de la adquisición de la conciencia, de la libertad, del encuentro con Dios y de la decisión sobre el destino eterno» (L. Boros).

Esta hipótesis ha encontrado un fuerte eco en muchos cristianos, sobre todo porque, dado el presupuesto de que dicha decisión final se toma en la muerte, ha parecido que ofrece también una plausible posibilidad de salvación a los niños, a los disminuidos mentales, a las personas no evangelizadas y a todos cuantos mueren en pecado mortal.

Sin embargo, yo considero errónea esta hipótesis. No sólo porque afirma algo que escapa completamente a nuestra experiencia, sino también, y sobre todo, porque atribuye al hombre algo que se sitúa más allá de la forma concreta de su vida, a saber, la posibilidad de una decisión libre que le es escamoteada a la existencia histórica y lleva a la vida humana a la plenitud de sentido («decisión plenamente personal»). De este modo, viene a concentrarse en la muerte el acto vital decisivo, de manera que, frente a ella, todas las vicisitudes de la vida pierden su significado. Y al mismo tiempo se pone en entredicho la certeza de que el hombre jamás encuentra su identidad, la plenitud de sentido de su vida, en virtud de la libertad, sino única y exclusivamente como un don de Dios.

Para hacer resaltar la posibilidad de salvación para los niños no bautizados, para los disminuidos mentales y para los no evangelizados; para dar aún una *posibilidad* más en Dios a quien ha muerto en evidente falta de fe o en pecado mortal; para dar incluso a nosotros mismos, que por lo general vivimos nuestra existencia cristiana en una gris mediocridad, la perspectiva de un último y «radical» acto de fe, no es precisa ninguna hipótesis. La salvación de todos los hombres no depende de una hipótesis, sino de la inequívoca promesa del Evangelio de que la salvación de Dios es gracia libre y aun los «obrerros de la última hora» recibirán su «salario».

Podemos concluir, pues, que no es en la muerte, sino en la vida misma, donde el hombre debe alcanzar la madurez del amor, a fin de que llegue a ser un vehículo capaz de acoger las promesas de Dios, de las que está escrito: «lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, (es) lo que Dios preparó para los que le aman» (1 Cor 2, 9).

Las "realidades últimas": paraíso, infierno, purgatorio

1. Lo que ha de venir ya ha sido anticipado en el presente

Tanto la doctrina tradicional de las «realidades últimas» como en el modo concreto de ser la fe de muchos cristianos, el paraíso, el infierno y el purgatorio tienen una notable importancia. Por eso es igualmente importante y oportuno examinar detenidamente estas imágenes del futuro.

Ya hemos dicho que en este asunto no hay posibilidad de que se trate de informaciones ciertas acerca de los acontecimientos y situaciones últimas, sino que estas imágenes tan sólo pretenden expresar una realidad última de carácter personal: que el propio Dios, el encuentro personal con él y la comunión con él en Jesucristo *son* el paraíso; la falta de todo esto *es* el infierno; y el encuentro con el Dios que juzga y purifica *es* lo que trata de expresar la imagen del purgatorio.

Pero ¿es esto todo lo que se puede y se debe decir acerca de tales realidades últimas, o existen otras posibilidades de llegar a afirmaciones más profundas y exhaustivas acerca del paraíso, el infierno y el purgatorio? Y si es así, ¿de qué manera puede hacerse? Nos remitimos aquí a aquel principio que ya hemos formulado con anterioridad: acerca del futuro se podrá afirmar algo que tenga valor preceptivo únicamente en la medida en que, de algún modo, ya haya tenido comienzo en el presente. Lo cual está ciertamente fuera de nuestro alcance, aunque nos queda la posibilidad de llegar a ello «extrapolando», en cierto sentido, los factores que actúan en la situación presente y en cuyo proceso ya están anticipados los principales rasgos del futuro.

Lo que será, es —como suele decirse— la extrapolación del presente en el futuro: la proyección mental del presente en el futuro. Aplicándolo al asunto que nos ocupa, esto significa que si observamos nuestra vida de hombres y de cristianos y ad-

mitimos que Dios nos ha prometido que esta vida no ha de finalizar sin sentido, sino que habrá de consumarse cabalmente; más aún, si creemos que en nuestra vida está actuando ya la fuerza del espíritu de la esperanza, entonces se trata de atender a esta nuestra vida y, consiguientemente, al presente y, por así decirlo, prolongar, «extrapolar» el presente en el futuro, a fin de obtener un barrunto, una primera aproximación de lo que habrá de ser algún día. Hagámoslo, pues, de este modo.

2. Paraíso

Con toda seguridad, entre las más fundamentales experiencias de nuestra vida se cuenta el hecho de que el hombre sólo alcanza su realización como hombre si no se queda en sí mismo, sino que sale de sí y ama, entra en comunicación con otros y no emplea su libertad sólo para su propio beneficio, sino al servicio de los demás. Consiguientemente, si ya ahora se considera realizada la vida del hombre únicamente cuando es capaz de darse amorosamente, de ello se sigue que el paraíso, en cuanto realización perfecta de la vida del hombre, no es otra cosa sino la plenitud del amor y de la comunión con los demás. El paraíso es amor y comunicación en su perfección. Lo cual quiere decir que es esencialmente una grandeza social, no un *tête-à-tête* privado del hombre con Dios.

Esto responde igualmente a las imágenes del paraíso de la Biblia, y especialmente al mensaje de

Jesús. Cuando Jesús habla del paraíso, lo hace valiéndose de la imagen del banquete común. Ya los profetas del Antiguo Testamento y la misma revelación secreta se representan el paraíso con la imagen de la ciudad de Dios; de una grandeza social, por consiguiente. En concreto en el *Apocalipsis* de Juan, la realización es vista bajo la imagen de la liturgia común. Todas las imágenes sugieren que la comunidad es algo esencial al paraíso. Si ya la vida de la fe consiste en hacerse cada vez más cuerpo de Cristo, es decir, en asemejarse a Cristo y, al mismo tiempo, hacerse una sola cosa con los demás miembros de dicho cuerpo, el paraíso habrá de consistir en que todos nosotros seamos cuerpo de Cristo, semejantes y unidos a él en grado sumo, pero unidos también a los demás en un incondicional intercambio de amor.

Pero, en sentido contrario, de todo ello se deriva también que el paraíso tiene ya inicio allí donde Cristo adquiere forma en los hombres, allí donde los hombres existen los unos para los otros y se aman. El paraíso, por tanto, no es tan sólo una grandeza completamente ajena y extraña que haya de instaurarse únicamente en un tiempo aún por venir. También en esto es preciso liberarse de la idea dualista del edificio de dos planos. También del paraíso puede afirmarse lo que decíamos al hablar de la relación entre el futuro del más acá y el futuro del más allá: que se esboza anticipadamente desde ahora, que comienza desde ahora, que se construye

desde ahora poco a poco, siempre que hay amor y se vive en el amor.

Y al revés, cuando el hombre se queda en sí mismo, cuando se anega en su propio egoísmo, cuando rechaza a los demás y rehúsa la comunión con Cristo, la vida humana da comienzo ya desde ahora a su destrucción, porque, en otras palabras, se inicia ya lo que la Escritura y la tradición llaman el «infierno». Esto ha sido acertadamente intuido por la sabiduría popular, que ha acuñado expresiones como «esto es un infierno». Cuando, por ejemplo, una familia se ve completamente desgarrada y destruida, cuando los miembros de una familia no tienen entre sí más que litigios y conflictos, en que no reina el orden y la justicia, ahí está realmente el infierno. Ahí tiene comienzo lo que —imaginado para el final y proyectado en el futuro— significa que la vida humana está totalmente perdida.

Precisamente en esto consiste el infierno. El infierno no es un castigo que Dios ha ideado «para seguir desfogando hasta el final su ira contra el pecador»: tanto el infierno como el paraíso constituyen, por así decirlo, la lógica immanente a la vida humana misma, la consumación absoluta —positiva o negativa— de la existencia humana tal como se realiza desde ahora. Esta idea la destaca especialmente, aunque no de modo exclusivo, el Evangelio de Juan. Y es en este contexto en el que se habla de escatología presente (o realizada). Es decir que, para Juan, la realidad última ya está presente. Quien

cree, quien habita en el amor, *posee* la vida eterna (cfr. Jn 3, 36; 5, 24; 6, 47; 1 Jn 3, 14); quien no cree ni ama, *está* ya desde ahora en la muerte y en el juicio (cfr. Jn 3, 16; 12, 31; 1 Jn 3, 14). De este modo, tanto el paraíso como el infierno se van formando, ya desde ahora, en nuestra vida: ya desde ahora se puede vivir en un paraíso o en un infierno.

3. El infierno en la Escritura y en la tradición

Pero ¿existe el infierno definitivo? ¿Existe la perdición total de la vida humana? La autodestrucción del hombre, del mismo modo que puede consumarse ya aquí y ahora, ¿puede llegar algún día al último extremo? En realidad el tema del infierno ha llegado a ser hoy algo extraño para muchos hombres. Difícilmente un predicador se «arriesgará» a tocar hoy en una predicación importante el tema del infierno. Por otra parte, sin embargo, para muchas personas dicho tema sigue siendo extremadamente angustiante. ¿Qué se puede afirmar responsablemente al respecto?

Digamos, ante todo de manera negativa, que muchas de las representaciones tradicionales del infierno —en parte ridículas y de mal gusto; en parte aún peores, con sus descripciones de las penas del infierno— son decididamente rechazadas como falsas interpretaciones del auténtico mensaje que pretende transmitir la realidad del infierno. ¿No resulta realmente pavoroso el que precisamente las repre-

sentaciones del infierno constituyan una verdadera «mina» para la psicología profunda? ¡Cuántas tendencias agresivas neuróticas y perversiones patológicas, todo menos cristianas, pueden detectarse en este terreno! Ya en la iconografía medieval, muchas veces por deseo expreso del que encarga la obra, los condenados muestran los rasgos, los vestidos o los uniformes de las personas odiadas o de los enemigos. El ideal que con esto se manifiesta —que mi adversario sea condenado— podrá corresponder a cualquier otra cosa, menos al mensaje bíblico del amor a los enemigos. En la descripción de las penas del infierno se manifiestan, muchas veces de manera realmente desconcertante, impulsos sádico-sexuales que, apartados de la conciencia, pueden aquí desarrollarse libremente, aunque de un modo enmascarado.

Por si fuera poco, podemos descubrir aquí precursores bastante evidentes de la moderna pornografía; las imágenes del infierno del Bosco, por ejemplo, con sus repugnantes o atrayentes representaciones de órganos y símbolos sexuales exagerados, son un ejemplo de dónde y de qué manera, en un mundo superficialmente íntegro, puede manifestarse la dimensión instintivo-morbosa. En la tradición cristiana el infierno se encuentra muchas veces en un contexto que no tiene ya nada que ver con el mensaje de la revelación.

Junto al rechazo de tales representaciones depravadas del infierno, la teología moderna, sin embargo, pone de manifiesto que el infierno es un tema

totalmente bíblico; más aún, que el tema del infierno desempeña un importante papel en el anuncio de Jesús. Incluso desde el punto de vista de la actual exégesis histórico-crítica, podemos afirmar que el propio Jesús habló del infierno y que este tema tenía una importante función en el anuncio de su mensaje. Un pasaje del Sermón de la Montaña como «Todo aquel que llame 'renegado' a su hermano será reo de la gehenna del fuego» (Mt 5, 22), es absolutamente probable que haya que atribuirse-lo al Jesús histórico. También la frase «Si tu mano derecha te es ocasión de pecado, córtatela y arrójala de ti; más te vale que se pierda uno de tus miembros, que no que todo tu cuerpo vaya a la gehenna» (Mt 5, 30), pertenecía al anuncio histórico de Jesús (como otras muchas). Si recopilamos todos estos textos, veremos que el infierno no ocupa en el mensaje de Jesús un lugar tan irrelevante como algunos pretenden.

Pero la cuestión decisiva es la siguiente: ¿en qué contexto se encuentra en Jesús el tema del infierno? Se puede ver perfectamente que el infierno constituye el sombrío contrapunto a la llamada de Jesús a la conversión. Al hablar del infierno, Jesús pone de manifiesto que el hombre puede ganarlo o perderlo todo, que puede salvarse o condenarse. Dicho de otro modo: las palabras acerca del infierno, dentro de la argumentación de Jesús, pretenden que al oyente no le quede la menor duda de la gravedad de la situación y del carácter radical de la decisión que exige. Pretenden evidenciar que, en lo concerniente

al señorío de Dios que Jesús anuncia, la apuesta es total y absoluta; que para él el señorío de Dios es un problema de vida o muerte. Ya ahora —en la predicación de Jesús y en la escucha de la misma— está en juego auténticamente todo, literalmente se juega el «todo o nada».

La función del infierno en la predicación de Jesús consiste, pues, en llamar la atención sobre la seriedad de su llamada a decidirse por el señorío de Dios. Pero Jesús se niega radical y expresamente a satisfacer la curiosidad del hombre con cualesquiera informaciones acerca de cómo será el infierno después de la muerte. A la pregunta de si serán pocos los que se salven, su respuesta, según Lucas, es la siguiente: «Esforzaos por entrar por la puerta estrecha» (Lc 13,24). Las palabras sobre el infierno no proporcionan, pues, información alguna ni satisfacen la curiosidad del hombre, sino que lo sitúan ante la responsabilidad incondicional: «Esforzaos por entrar por la puerta estrecha».

Podemos esclarecer esto mismo de otro modo: en la lingüística actual, algunos filósofos distinguen entre las llamadas proposiciones informativas y las proposiciones performativas, basándose en el hecho de que nuestro lenguaje puede tener muy diversas funciones. Hay proposiciones informativas, con las que el hablante desea comunicar a otro un tercer hecho, desea *informarle*, por medio de su palabra, acerca de una realidad ya dada, presente. El lenguaje, entonces, comunica, informa.

La palabra performativa, por el contrario, no comunica al interlocutor un hecho ya existente con fines puramente informativos, sino que, ante todo, plantea un hecho. Cuando, por ejemplo, digo a alguien: «te perdono», no le estoy informando de una realidad ya existente, sino que esta palabra de perdón *plantea* una nueva realidad, es decir, una nueva relación entre ambos. O la palabra, por ejemplo, con que se acepta el matrimonio, no informa al cónyuge y al oficiante sobre la actitud interior de la tercera persona que dice el «sí», sino que *plantea* una nueva realidad: la realidad, dotada de validez jurídica, del matrimonio. Recurriendo a estos conceptos de *informativo* y *performativo*, podemos decir que la palabra del infierno es una palabra performativa, que no informa, sino que «performa», es decir, que su sentido es el de proponer, a quien la escucha, la realidad de una responsabilidad última para su decisión; debe, por así decirlo, movilizar la radicalidad última de la decisión de fe. Cuando Jesús habla del infierno, no se trata para él de mirar al futuro, sino de hacer ver la importancia del momento presente.

En la tradición teológica, esta función del tema del infierno ha sido frecuentemente olvidada o, al menos, no suficientemente considerada. No se ha tenido en cuenta el hecho de que en el mensaje de Jesús, como en toda la Biblia en general, el infierno no es un tema en sí mismo, ni es en absoluto un tema informativo, sino que tiene un carácter performativo. El desarrollo doctrinal que la teoría del in-

fierno ha experimentado a lo largo de la historia de la Iglesia y de la teología, se puede interpretar del siguiente modo: el infierno ha ido saliendo cada vez más del juego lingüístico performativo y ha sido considerado «en sí mismo» como objeto de información. Posteriormente, y a través de ulteriores especulaciones teológicas, se intentó adquirir cada vez mayor información acerca de él.

4. El infierno, ¿tan sólo una «clave»?

De las anteriores consideraciones ¿se sigue que no hay en realidad nada parecido al infierno, que éste no es sino una grandilocuencia, dentro del juego lingüístico de la exhortación y el llamamiento a la decisión radical?

De hecho, algún teólogo contemporáneo ha sacado esta consecuencia. Entre los más destacados podemos citar a Thomas y Gertrude Sartory, con su libro *In der Hölle brennt kein feuer* («En el infierno no hay fuego»), en el que mantienen la tesis de que, con sus palabras sobre el infierno, Jesús no hizo sino asumir como «clave» una representación habitual propia de la visión del mundo de su época, a fin de hacer más evidente a sus oyentes, con ayuda de dicha representación, el «todo o nada» que suponía la decisión que él exigía. Pero el hecho de que Jesús se refiera a un «transfondo» perteneciente a una visión del mundo, no significaría, en éste como en otros casos, absolutamente nada en cuanto a la existencia de una realidad que correspondiera a di-

cho «transfondo». Basándose en estas consideraciones, G. y Th. Sartory manifiestan su convencimiento de que no existe un infierno en el sentido tradicional, sino que, por el contrario, el pecador radical, el que ha pervertido absolutamente su vida, volverá a la nada en el momento de su muerte.

Como línea de doctrina, esta «solución» no es en absoluto nueva. Ya Orígenes y algunos de sus discípulos, y los mismos Padres de la Iglesia, como San Jerónimo, piensan que el tema del carácter *eterno* del infierno tiene únicamente la función de llevar a los hombres a la visión y a la conversión. Teniendo en cuenta dicho carácter eterno de la condena, el hombre debería verse inducido a una vida cristiana, pero en realidad no existiría eso de las penas eternas del infierno.

Podemos también constatar que en todas las épocas, a lo largo de la historia de la teología, ha habido cristianos y teólogos —y no ciertamente de los peores— que han negado la existencia de realidades del tipo de las citadas «penas eternas del infierno» o de la «perdición eterna del hombre». Entre el abundante material existente, podemos citar a modo de ejemplo un hermoso texto, nacido del ambiente del pietismo evangélico y escrito por el más joven de los Blumhardt: «Afirmar la existencia de un infierno en el que Dios no signifique ya nada por toda la eternidad, significa destruir el Evangelio. Debemos afirmar hasta nuestro último aliento, hasta la última gota de nuestra sangre, que todo el cielo, toda la tierra, el mundo entero de los muertos,

pasa a las manos de Jesús. Si debemos renunciar a la esperanza en un solo hombre, en una sola oración, entonces quedaremos sometidos al peso de la muerte y del dolor, un peso de noche y de tinieblas. Entonces Jesús no es en absoluto la luz del mundo».

La Iglesia oficial ha rechazado siempre este tipo de ideas, insistiendo en la eternidad de las penas del infierno. ¿Con razón o sin ella? Es preciso considerar lo siguiente: si el infierno no tuviera más función que la de un puro juego lingüístico, las palabras acerca de él o serían una mentira piadosa, o carecerían de toda fuerza de convicción. En realidad, el hablar del infierno sólo provocará la toma eficaz e incondicional de la decisión adecuada si el infierno es, al menos, una posibilidad *real* para el hombre. Si no lo es, se convierte en algo parecido a lo que es el «coco» o «el hombre del saco» para los niños. Pero este modo de hablar sólo puede causar efecto mientras el niño siga siendo niño. Ahora bien, en el momento en que intuye el «engaño», es decir, en el momento en que el niño ha comprendido la función del «hombre del saco», tales amenazas pierden toda su fuerza, de manera que, lógicamente, una vez que el niño ha crecido, sus padres ya no le importunan con este tipo de cosas.

No de muy distinto modo sería lo referente al infierno. Si con muchos teólogos modernos se afirma, y con razón, que el tema del infierno no pretende poner al hombre ante la importancia de su responsabilidad —el hombre puede extraviarse en su liber-

tad y perder definitivamente su vida—, todo esto sólo tendrá sentido si el infierno, es decir, la pérdida definitiva de la vida humana, es *realmente* posible. Esta posibilidad real de una quiebra definitiva de la vida humana es para mí, como para otros teólogos, el núcleo irrenunciable y preceptivo de la doctrina de la Iglesia sobre el infierno: el hombre *puede* perderse definitivamente, *puede* hacer de sí mismo, en el más verdadero sentido de la palabra, un monstruo.

¡De sí mismo! Porque el infierno —y esto es lo que nuestras reflexiones deberían haber dejado bien claro— no es un castigo que Dios inflige al hombre desde fuera, sino una absoluta y terrible posibilidad de la propia libertad humana. Y esta posibilidad podemos comenzar a experimentarla ya desde ahora. Ya desde ahora podemos saber que nos destruimos a nosotros mismos si con nosotros mismos mantenemos una relación egoísta que, evidentemente, hace que nuestra vida se vacíe y pierda toda humanidad y toda luz. La experiencia de que ya desde ahora puede «haber un infierno» permite augurar lo que, llegado a su consumación, será el infierno.

El infierno es, por lo tanto, la extrema «proyección» del hecho, del que ya ahora es posible tener experiencia, de que un hombre que no ama, un hombre que niega la trascendencia, que rehúsa salir de sí y vive, por así decirlo, en una inmanencia animal, es un monstruo. Si el hombre se mira a sí mismo y mira las posibilidades de su libertad, debe afirmar honradamente que existe la posibilidad real

para él de reafirmarse definitivamente, dentro de su libertad, en dicha monstruosidad infernal.

5. Infierno y esperanza universal

Pero precisamente esta terrible constatación no excluye, sino que conlleva el que podemos y debemos esperar que Dios no permita que nadie llegue a esta posibilidad extrema. El infierno es aquello a lo que el hombre estaría destinado si permaneciera abandonado a sí mismo y, consiguientemente, no fuera amado y redimido por Dios. Para que el hombre no se convierta en un «monstruo», Dios, según la expresión de San Pablo, «no escatimó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros» (Rom 8, 32). Por eso todos podemos esperar —¡no saber!— que la gracia y el amor de Dios han de impedir que se verifique la posibilidad real del infierno; en otras palabras, que todos puedan alcanzar la consumación de su vida en Dios.

Ahora bien, la gracia de Dios es libre y no puede ser forzada por el hombre; no le «toca» a éste automáticamente, no se puede simplemente «contar» con ella. De este modo, la afirmación del infierno como posibilidad real salvaguarda incluso la libertad de la gracia de Dios. Yo puedo esperar, confiar, sospechar; puedo esperar de Dios que nadie habrá de entrar en el «infierno». Pero no puedo saberlo y confiar con certeza en que toda vida humana ha de llegar a un término positivo. Por eso, si miro a Dios, tengo motivos para abrigar una esperanza

universal; pero si me miro a mí mismo, quedo preso de «temor y temblor».

Charles Péguy, el famoso poeta francés, rompió durante muchos años con la fe cristiana porque no hallaba solución al problema del infierno, es decir, al problema del infierno para los demás, para cualquiera. Péguy se negaba a «ponerse a salvo en la otra orilla» en la Iglesia, como él decía, y abandonar a los demás, a los que están fuera, a su «incierto destino». Por solidaridad con quienes no están con la Iglesia en el camino de la salvación y de la esperanza, se apartó de la comunidad de la fe de la Iglesia. Puesto que ésta se había resignado —así lo pensaba él— a que hubiera hombres que marchan derechos a la perdición eterna, la Iglesia era para él egoísta, o mejor, «burguesa» y «capitalista», en el verdadero sentido de la palabra. Sólo a partir de 1908, con su célebre obra *El misterio de la caridad de Juana de Arco*, encuentra Péguy un nuevo camino. Allí aparecen frases como éstas: «¡Debemos salvarnos todos juntos! ¡Juntos ir a Dios! ¡Juntos presentarnos delante de él! No podemos ir a él los unos sin los otros. Todos unidos debemos retornar a la casa de nuestro Padre. Es menester pensar también un poco en los demás, trabajar el uno por el otro. ¿Qué pensaría él de nosotros si acudiésemos a su presencia sin los otros, si regresáramos sin los otros?».

Los creyentes deben mantenerse íntimamente unidos entre sí, existir, orar, sacrificarse y esperar los unos por los otros. Mientras que, para Agustín

y la tradición teológica posterior, se daba por supuesto que el hombre tan sólo puede esperar por sí mismo y no por el prójimo, para Péguy es exactamente lo contrario: la esperanza es esencialmente esperanza por los demás; esperar significa no excluir a nadie de la solidaridad de la salvación que se espera de Dios. Esta esperanza, que vence la angustia y la desesperación que nacen ante la idea de que un solo hombre pueda perderse, tiene su fundamento en el propio Dios, en el corazón de Jesús. «Todos los sentimientos que debemos tener hacia Dios, ya antes los tuvo Dios hacia nosotros». Lleno de ansia y de preocupación por esa sola de las cien ovejas que se ha extraviado, «Jesús experimentó la angustia en el amor. Y, puesto que la esperanza divina hace que tiemble hasta el amor», por eso «Dios esperó en nosotros. El comenzó... Dios puso su esperanza, su pobre esperanza, en cada uno de nosotros, hasta en el más miserable pecador... Así son las cosas. Esta es su forma de ser. Allí donde deberíamos estar nosotros, allí se ha presentado él, poniéndose en aquel plano. El teme y espera; en suma, aguarda algo del último de los hombres. Está en las manos del último de los pecadores». Esta esperanza, que Dios alimenta por cada uno de nosotros sin excepción, debemos nosotros seguir viviéndola y manifestándola en la «comunidad de los que esperan», que no excluye a nadie de la posibilidad de esperar la salvación. Y precisamente en esta solidaridad de la esperanza están todos realmente unidos en el camino de la salvación definitiva.

De la solución que propone Péguy se desprende que acerca del infierno y de la importancia de esta realidad, como posibilidad real de nuestra vida, tan sólo es posible y legítimo hablar si, al mismo tiempo, se habla de la solidaridad en la esperanza. Si esperamos por cada uno de nosotros y no excluimos a nadie de esta esperanza, si estamos dispuestos a compartir en el intercambio de amor con todos, aun con nuestros peores enemigos, la vida de la realización en Dios, ¿acaso Dios podría estar menos dispuesto a ello? ¿Acaso Dios va a dejarse superar —si podemos decirlo de esta humana manera— por nuestra solidaridad y nuestra esperanza común, en las que el uno se apoya en el otro? ¿Cómo podríamos hacer ver que también él tiene esta esperanza en todos y la pone en nuestro corazón? Por eso, el que todos se salven depende en cierto modo de nuestra solidaridad en la esperanza en todos. De hecho, en esta esperanza nos apoyamos mutuamente: yo me apoyo en el otro, no me dejo salvar sin los otros (cfr. Rom 9, 3: «desearía ser yo mismo anátima, separado de Cristo, por mis hermanos...»). La esperanza que tenemos por los demás es de este modo, en cierto sentido, «signo» y «medio» para que nadie se pierda realmente.

Esta esperanza universal se funda, en definitiva, en Jesucristo, en su oración de intercesión por todos nosotros junto al Padre. El nos ha dado esta oración para que unamos en ella nuestras voces. La oración de la esperanza es una «ofensiva» indefectiblemente victoriosa, dirigida al corazón del Padre.

Péguy dio a esta idea una de las más plenas expresiones poéticas y lingüísticas: del mismo modo que un viejo y gran navío de combate, con su afilado espolón, avanza al asalto del gran rey, así también la oración del Hijo asciende hacia el Padre. Y detrás de él, dispuesta en triángulo, avanza también la inmensa flota de pesados y ligeros navíos: toda la humanidad, con sus oraciones. Y entonces el Hijo exclama: «¡Padre nuestro, que estás en los cielos!», y Dios responde:

«Evidentemente, cuando un hombre ha comenzado de este modo, cuando me ha dicho esas pocas palabras, cuando ha comenzado haciéndose preceder de esas pocas palabras, puede después seguir, puede decirme lo que quiera.

Lo sabéis, estoy inerte.
Y mi hijo lo sabía perfectamente, él, que tanto amó a estos hombres, que se deleitó en ellos y en la tierra, y en todo lo demás...

Mirad de qué modo soy atacado...

Y yo os pregunto: ¿es justo?

No, no es justo, porque todo esto pertenece al reino de mi misericordia.

El reino de los cielos sufre violencia, y los violentos lo conquistarán o, si preferís, se apoderarán de él con la violencia.

¿Cómo queréis que me defienda? Mi hijo se lo ha dicho todo.

Es más: hubo un tiempo en que se puso al frente de ellos.

Y son como una grande y antigua flota, como una flota innumerable al asalto del gran rey. Y tras el vértice, tras el vértice extremo de esta extrema vanguardia, esta extrema vanguardia avanza y detrás, apretada como un haz que no soy capaz de romper, se aproxima esta misma vanguardia...

Y todos estos pecadores y todos estos santos marchan juntos detrás de mi hijo y detrás de las manos juntas de mi hijo.

Y también ellos tienen las manos juntas, como si fuesen mi hijo.

O mejor, mis hijos. Es más bien como si cada uno fuera un hijo como mi hijo...

Y así es como me atacan, formados de ese modo. Pienso que me entendéis.

¿Cómo queréis ahora que les juzgue, después de lo ocurrido?

¡Padre nuestro que estás en los cielos...!

Realmente, mi hijo ha sabido arreglárselas muy bien para atar el brazo de mi justicia y liberar el brazo de mi misericordia.

Y ahora debo juzgarles como un padre, si es que un padre puede juzgar.

Un hombre tenía dos hijos... Ya sabemos cómo juzga un padre. Es un ejemplo bien conocido...

Ya sabemos cómo juzgó el padre al hijo que se había marchado y después regresó...

Incluso fue el padre el que más lloró.

Esto es lo que mi hijo les ha contado.

Mi hijo les ha desvelado el secreto del juicio».

En esta imagen poética, a pesar del tono de confidencialidad casi irreverente, se expresa exactamente lo que significa el fundamento de la esperanza en Jesucristo y la solidaridad recíproca de la esperanza: la esperanza es el vínculo con que nos aferramos todos a Cristo y, al mismo tiempo, nos mantiene unidos a unos con otros («apretados como un haz que no soy capaz de romper»), al punto de aglutinarnos mutuamente en la comunión con Dios.

Con esta su «solución» al problema del infierno, lo que hizo Péguy, en el fondo, fue retomar y actualizar una idea perteneciente al cristianismo primitivo: ya en las catacumbas se solía enterrar a la gente lo más cerca posible de las tumbas de los mártires, en la esperanza de poder, en el momento de la resurrección, aferrarse al menos a la orla de la vestidura de los mártires, para de este modo ir en compañía del santo a la vida eterna en Dios. Son muchas las imágenes grabadas en los sepulcros del cristianismo primitivo que dan testimonio de esta esperanza solidaria.

Es verdad que dicha solidaridad puede no ser más que una conciencia piadosa, carente de consecuencias. Si hoy día no se actúa contra los infernos que existen en la tierra en las mil formas distin-

tas en las que ya ahora podemos experimentar la realidad del infierno, en las múltiples formas de egoísmo, de brutalidad, de odio, de estructuras injustas, etc., entonces esta esperanza es deshonestas; se convierte en una esperanza ficticia, en literatura puramente verbal. La solidaridad de la esperanza, que no excluye a nadie de la salvación, depende también, por lo tanto, de nuestro honrado y activo compromiso por los demás, en el que nos amamos mutuamente y nos apoyamos los unos en los otros incluso ante Dios.

6. «Purgatorio» y juicio

Si se pretendiera tratar el tema del purgatorio de un modo más o menos exhaustivo, sería preciso examinar el desarrollo y los fundamentos de esta faceta de la fe. Pero sería algo extremadamente complicado y no es éste el lugar ni el momento de hacerlo. De todos modos, podemos afirmar que no es ciertamente casual el que en la Biblia no haya un solo pasaje en el que se aluda directamente al purgatorio, lo cual ya indica que se pervierte (en el más propio sentido de la palabra) la fe cristiana cuando se da excesiva importancia y énfasis, por parte de la misma fe cristiana, a lo que en la Biblia ocupa un lugar marginal o está únicamente presente de modo implícito, como es el caso de la fe en el purgatorio o en las ánimas del purgatorio, típica de la «piedad popular».

Para comprender como es debido lo que se entiende por purgatorio, es menester considerar el carácter de la experiencia bíblico-cristiana de Dios. Es propio y esencial de la experiencia de Dios, tal como se refleja en muchas imágenes de la Biblia, el que el encuentro del hombre con Dios sea una «cosa tremenda». «Es tremendo caer en las manos del Dios vivo», dice la Carta a los Hebreos (10, 31). Cuando la realidad de Dios agarra al hombre, éste queda profundamente despavorido; se hace consciente de su caducidad; advierte su incapacidad para darse a sí mismo una base sólida; su indignidad, su cerrazón y su pecaminosidad se le evidencian de un modo humillante. Experimenta que ante el fuego devorador de Dios no es posible resistir. Por eso es propio de la experiencia de Dios, tal como siempre ha sido verificada una y otra vez por los «modelos de fe» de la Biblia y tal como, desde entonces, se ha repetido en muchísimos hombres, el que el hombre se encuentre ante Dios como ante un fuego devorador, un fuego que le penetra, pone en cuestión todo su ser y le purifica. El encuentro con Dios es para el pecador, siempre y ante todo, juicio.

En la fe en el purgatorio, esta experiencia de Dios se proyecta, por así decirlo, en la situación del hombre que, en el momento de la muerte, se encuentra con Dios. Lo que en la experiencia de Dios es verdad ya ahora, en la oscuridad de la fe, con mayor motivo lo será en el momento de su plena realización: si después de la muerte nos vemos puestos ante Dios, ante la santidad de Dios, ante la

experiencia de su amor, seremos plenamente conscientes de nuestra maldad, de nuestra debilidad, de nuestra incapacidad de amar hasta las últimas profundidades de nuestro interior. Ni siquiera el hombre que ha vivido en la fe en Dios, ni siquiera el hombre que se ha convertido constantemente a Dios de su pecado, está ya por ello en regla. Karl Rahner recuerda que, aunque el hombre se convierta y emprenda un nuevo comienzo, los sedimentos, las adherencias y los residuos de sus pecados y de su historia anterior no quedan verdaderamente anulados. Pecado, negligencia y errores nos hacen permanecer en nuestra actitud, no nos permiten llegar a ser lo que deberíamos y podríamos ser. Por eso, cada cual ha de confesar a cada instante que es inferior a sí mismo, que aún debe tratar esforzadamente de reconquistarse.

Pero eso de lo que ya ahora tenemos una inicial experiencia, se verificará mucho más en el encuentro con Dios en el momento de la muerte. Aunque seamos hombres que han creído, esperado y amado y a quienes les ha sido perdonada la culpa, en el luminoso resplandor de la santidad divina seremos como quienes no son idénticos a sí mismos, como quienes no se han logrado, como quienes no han llegado a ser lo que habrían debido ser y, por ello, en presencia del amor y la santidad de Dios deben exclamar: ¡Ay de mí, que soy un pecador! Podemos augurar, pues, que el encuentro con Dios en la muerte, el hallarse frente al juicio de Dios, al que el hombre —si se considera a sí mismo— no puede re-

sistir, será como un fuego ardiente que le quemará dolorosamente.

Todo ello nos permite comprender algo que ya hemos insinuado, a saber, que Dios mismo, el encuentro con él, es el purgatorio. Pero esto quiere decir que no es preciso referirse a un lugar, momento o acontecimiento concreto para captar el significado del purgatorio. Es menos necesario que nunca dar curso a representaciones de dudoso gusto acerca de las «ánimas del purgatorio». Podemos, por el contrario, entender lo que la Iglesia enseña y ha enseñado desde siempre como un momento del encuentro con Dios en la muerte. Este es el punto de vista de muchos teólogos modernos; el mismo Catecismo Holandés y el *Neues Glaubensbuch* ecuménico dan esta interpretación. Por eso habría que evitar también, en la medida de lo posible, la expresión «purgatorio» (en alemán *Fegfeuer* = 'fuego purificador') y hablar, por el contrario, de purificación como momento del encuentro con Dios. Además, sería especialmente oportuno que quedase bien claro que el purgatorio no es —como muchas veces se lo imagina la piedad popular— una especie de «semi-infierno» creado por Dios para castigar al hombre que no es del todo malo, pero tampoco del todo bueno. El purgatorio no es un semi-infierno, sino un momento del encuentro con Dios, es decir, del encuentro del hombre, aún incompleto y que todavía no ha alcanzado la madurez del amor, con el Dios santo, infinito y misericordioso; un encuentro

que es profundamente humillante y doloroso, pero por ello mismo purificador.

7. Orar por los muertos

Por esto tiene también sentido la oración por los muertos, en la que se expresa con suma claridad el hecho de que quien muere no queda excluido de la solidaridad de los creyentes, que se manifiesta en dicha oración. Cuando el difunto, cuando todos nosotros nos encontremos con Dios, no lo haremos como individuos aislados, sino como miembros de la Iglesia, como hermanos y hermanas en Cristo. La oración por los difuntos toma muy en serio esta realidad. Detrás del hombre que en la muerte encuentra a Dios, está la oración de intercesión de la Iglesia, que lo sostiene cuando ya no está en condiciones de darse a sí mismo apoyo alguno. Es una oración que le garantiza que no debe sentirse perdido ante Dios, porque Jesús «satisfizo» por todos nosotros y desea que todos y cada uno seamos acogidos en su comunión con Dios.

La oración de intercesión de la Iglesia recuerda a Dios —si es que se puede decir de esta humana manera— que es un Dios de los hombres, un Dios que no escatimó ni a su propio Hijo para redimirnos a todos. Recuerda a Dios que no queremos salvarnos sin los demás, que *nosotros* nos mantengamos unidos a los demás, y *los demás* a nosotros. La oración de intercesión por los difuntos es, por tanto, una forma o, mejor, una proclamación del

amor. Por eso, en lugar de la oración podrían introducirse también otras manifestaciones del amor.

Sería éste, pues, el momento de hablar del tema de la «remisión» (a cuyo propósito habría que considerar que difícilmente puede hallarse en la Iglesia Católica una forma de piedad más equívoca e incluso sometida al abuso). Si la oración por los difuntos se entiende como manifestación del amor y de la solidaridad ante Dios, también hay que decir que no es tan grande como en algunos casos se cree la verdadera diferencia entre las concepciones de la fe católica y de la Iglesia Evangélica. Ciertamente, el cristianismo reformado no conoce la oración por los muertos, pero, como acertadamente dice el Catecismo Holandés, «la viva esperanza de que el difunto esté en Dios ocupa, para ellos, el lugar que para nosotros ocupa la oración».

El encuentro del hombre con Dios en el momento de la muerte no es, pues, un acontecimiento privado, sino un acontecimiento que tiene lugar en la Iglesia, en el ámbito del cuerpo de Cristo, sostenido por la intercesión de los creyentes y de los santos, que se manifiesta en la oración y en la esperanza. Bien entendido que también aquí puede decirse lo que ya dijimos a propósito del «infierno y esperanza universal»: la solidaridad de la oración por los difuntos sería falsa y carente de consecuencias si sólo fuese operativa tras la muerte, asumiendo una especie de «función reparadora», un valor de resarcimiento por el amor que se ha negado u omitido en vida. La comunidad de la oración por los di-

funtos es verosímil únicamente como consecuencia de la comunidad y de la solidaridad vividas ahora en la fe, en el amor y en la esperanza *común*.

Si se entienden el juicio y la purificación como procesos que tienen lugar entre Dios y el hombre y que quedan fuera del tiempo, entonces puede surgir en algunos cristianos la siguiente pregunta: ¿durante cuánto tiempo hay que rezar por los difuntos? Debido a la inconmensurabilidad existente entre tiempo y eternidad, es decir, la imposibilidad de establecer la relación entre ambas cosas, no es posible dar una respuesta. Pero la praxis extendida entre muchos católicos de orar durante toda la vida *por* determinados difuntos, muchas veces presuponiendo tácitamente que acaso tengan «necesidad» de ello, me parece sumamente problemática, por no decir que absolutamente no cristiana. En lugar de orar *por* los difuntos, sería mejor dirigir nuestra oración *a* los difuntos, confiando en la gracia de Dios que se impone victoriosamente a nuestros muertos.

La oración por determinados difuntos tiene su función sobre todo en relación con los ritos de exequias y con un tiempo especial dedicado al recuerdo (el periodo del *luto*). Sin embargo, debería ser la oración *con* los muertos y dirigida *a* los muertos —con los hermanos y hermanas que viven ya en Dios, y en cuya comunidad esperamos— la que determinara, en mayor grado de lo que suele suceder, la manifestación de la fe cristiana.

4

A modo de conclusión

«La fe que más me agrada, dice Dios,
es la esperanza...
Es ella, la pequeña esperanza,
la que pone todo en movimiento.
Porque la fe sólo ve lo que es,
mientras que la esperanza ve lo que será.
La caridad tan sólo ama lo que es,
la esperanza ama lo que será.

La fe ve lo que es
 en el tiempo y en la eternidad.
 La esperanza ve lo que será
 en el tiempo y en la eternidad.

Por así decirlo, en el futuro de la propia eternidad...

La esperanza ve lo que aún no es y ha de ser.
 La esperanza ama lo que aún no es y será.

En el futuro del tiempo y de la eternidad».

Charles Péguy

I. PUBLICACIONES DEL AUTOR SOBRE ESCATOLOGIA

a) Libros

- *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969.
- *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit* (en colaboración con G. Lohfink), Friburgo-Basilea-Viena 1975.

b) Artículos

- «Neue Ansätze zu einer Theologie der Hoffnung», en *Herausforderung und Kritik der Moralthologie*, editado por E. Teichtweier y W. Dreher, Würzburg 1971, pp. 206-230.
- «Eschatologie, Tod, Zukunft», en Exeler-Scherer, *Glaubens-information*, Friburgo-Basilea-Viena 1971.
- «Endzeit und Geschichte. Zur eschatologischen Dimension in der heutigen Theologie», en *Herder-Korrespondenz* 27 (1973), pp. 625-633.
- «Der Inhalt christlicher Hoffnung», en *Militärseelsorge* 16 (1974), pp. 10-26.
- «Universale Hoffnung», en *Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten heute gesagt. Predigten der Gegenwart*, editado por H. Nitschke, Gütersloh 1974, pp. 59-64.
- «Hacia una teología del morir», en *Concilium* 4 (1974), pp. 76-94. (Reimpreso en *Euthanasie oder Soll man auf Verlangen töten?*, editado por V. Eid, Mainz 1975, pp. 170-184.
- «Die Alternative 'Unsterblichkeit der Seele' oder 'Auferstehung der Toten' als ökumenisches Problem», en *Theol.-prakt. Quartalschrift* 123 (1975), pp. 13-21.

II. OBRAS DE OTROS AUTORES PARA UN MAS PROFUNDO ESTUDIO DEL TEMA

- BALTASAR, H. U. v., «Eschatologie», en *Fragen der Theologie heute*, editado por Feiner-Trütsch-Böckle, Einsiedeln-Zurich-Colonia 1960, pp. 403-421.
- JÜNGEL, E. *Tod*, Stuttgart-Berlín 1971.
- MARSCH, W.-D., *Zukunft*, Stuttgart-Berlín 1969.
- METZ, J. B., *Zur Theologie der Welt*, Mainz-Munich 1968.
- MOLTSMANN, J., *Theologie der Hoffnung*, Munich 1966 (trad. cast.: *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1968).
- RAHNER, K., «Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischen Aussagen», en *Schriften zur Theologie IV*, pp. 401-428 (trad. cast.: «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», en *Escritos de Teología IV*, Taurus, Madrid 1964, pp. 411-439).
- ID., «Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen», en *Schriften zur Theologie VI*, pp. 77-88 (trad. cast.: «Antropocentrismo cristiano», en *Escritos de Teología VI*, Taurus, Madrid 1969, pp. 76-86).
- WIEDERKEHR, D., *Perspektiven der Eschatologie*, Zurich-Einsiedeln-Colonia 1974.

Colección ALCANCE

- 1.—Leonardo Boff
LOS SACRAMENTOS DE LA VIDA
4.^a edición, 104 págs.
- 2.—Leonardo Boff
EL DESTINO DEL HOMBRE Y DEL MUNDO
2.^a edición, 208 págs.
- 3.—Leonardo Boff
HABLEMOS DE LA OTRA VIDA
3.^a edición, 224 págs.
- 4.—Gérard Fourez
LIBERAR LA FE
160 págs.
- 5.—Albert Donval
LA MORAL CAMBIA
112 págs.
- 6.—Claudio Zanchettin
LA IGLESIA INTERPELADA
200 págs.
- 7.—Alain Patin
LA AVENTURA DE JESUS DE NAZARET
3.^a edición, 168 págs.
- 8.—José Comblin
LA LIBERTAD CRISTIANA
144 págs.
- 9.—Ladislau Boros
LA FE TENTADA DE INCREULIDAD
120 págs.
- 10.—Albert Rouet
MARIA, LA AVENTURA DE LA FE
142 págs.
- 11.—Pierre Ganne
**LA CREACION: UNA
DEPENDENCIA PARA LA LIBERTAD**
126 págs.