

A VUELTAS CON EL «MÁS ALLÁ»

Antonio Jiménez Ortiz*

Introducción

La actitud psicológica de los cristianos ante lo que llamamos la «escatología», es decir, el fin del ser humano y el final de la historia, el «más allá», tiene rasgos contradictorios. Por un lado, se advierte una renovada curiosidad por estos temas, promovida por el interés despertado en los últimos años por los fenómenos llamados paranormales, por las prácticas espiritistas, por el influjo de la «Nueva Era» con su entusiasmo por la reencarnación y por «la vida después de la vida». Y por otra parte hay una especie de resaca frente a las imágenes que han alimentado en el pasado la espiritualidad de los llamados «novísimos» (muerte, juicio, purgatorio, infierno, gloria).

Se da un rechazo generalizado de ciertos modelos de interpretación heredados del pasado, y, al mismo tiempo, no se puede negar la cuestión del «más allá» de la vida o del «más allá» de la muerte, que provoca, como en cascada, una serie de preguntas inquietantes: ¿Qué esperanza puede haber, aquí y ahora, para los abandonados en la miseria o en la soledad, para los ancianos y moribundos, para los enfermos sin remedio? ¿Dónde están los inocentes pisoteados y torturados durante generaciones? ¿Qué destino aguarda a la persona que amo y que se enfrenta a la oscuridad de la muerte? ¿Y qué queda de tantas esperanzas rotas, de tantas ilusiones frustradas, de tanto amor abnegado, de tanta lucha por la justicia, de tanta nostalgia de sentido esparcidas por la historia?

Otra dificultad añadida a esta cuestión es la nueva conciencia del tiempo del hombre de nuestros días. El pasado es objeto de una atenta investigación, en unos casos con un espíritu muy crítico y abierto, y en otros desde unos prejuicios políticos, sociales o raciales muy marcados. Se busca afanosamente raíces, fundamento, identidad en un mundo enormemente complejo y crispado. Ha desaparecido la postura despectiva que tenía la Ilustración frente a la tradición, y también su fe ciega en un progreso indefinido que haría del futuro histórico la auténtica y definitiva patria del ser humano. Hoy se utilizan la ciencia y la técnica como instrumentos de transformación, de humanización o como herramientas de poder y lucro, pero ya desposeídas del halo sagrado de otros tiempos.

La clave de la temporalidad humana en la cultura occidental actual es el presente, sacralizado por la extendida religión del «carpe diem», el gozar desafío-

* Profesor de Teología Fundamental en la Facultad de Teología de Granada.

radamente del instante fugaz. Sin embargo, se perciben muy variados indicios de cierta nostalgia no confesada de lo duradero y consistente. Se anhela la «eternidad del momento feliz», el «para siempre», la fidelidad en la amistad y en el amor, aunque el individuo no se sienta capaz de un compromiso definitivo. Se añora el amor eterno (piénsese, sólo como ejemplo, en el éxito de ciertas películas románticas...), aunque la realidad mezquina del día a día parezca querer romper ese sueño. Hay ansia de sentido, de absoluto, de trascendencia, que aflora en experiencias muy diversas y contrastantes. Ahí puede encontrar la escatología cristiana el punto de contacto para ofrecer su mensaje del amor incondicional de Dios como hogar eterno del corazón humano.

La esperanza en el «más allá» no debe llevar a la pasividad y a la indiferencia. Al contrario, debe estimular al compromiso en este mundo. Protege de la desesperación. Libera de la frustración y de la resignación. Representa una barrera frente a todo tipo de totalitarismo y ofrece un futuro a todos los derrotados y humillados de la historia.

1. La cuestión inevitable de la muerte

Es ya un tópico, pero creo que un tópico acertado, el decir que la sociedad actual se defiende frente al «espectáculo de la muerte». En otros tiempos y en otras culturas contemporáneas la muerte estaba y está integrada en la vida cotidiana. En nuestro ambiente social han mejorado de forma muy considerable los servicios que rodean esta experiencia extrema del hombre: seguros, unidades especializadas en los hospitales, cementerios, tanatorios, la posibilidad de la incineración... Y sin embargo la muerte sigue siendo una realidad secuestrada prácticamente en el entorno familiar y social. Se tiene conciencia de ella cuando acontece en un paciente cercano. Lo demás queda restringido a la presencia obligada en algunos funerales, a las esquelas mortuorias con las que nos tropezamos cuando hojeamos un periódico, a la fría y anónima cifra de fallecidos por accidentes de tráfico en cada fin de semana, a la inesperada contemplación de imágenes en los informativos de la televisión, que, con cierta frecuencia, nos pueden resultar ya tan «virtuales» como las que vemos en las innumerables secuencias cinematográficas de violencia.

A pesar de todo, tarde o temprano, cada uno de nosotros ha de enfrentarse a esa experiencia personal y única. Y en nuestro desconcierto psicológico, en nuestra confusión mental mezclamos datos científicos con materiales religiosos o de carácter paranormal, visiones mitológicas con retazos de antiguas antropologías occidentales y orientales. La muerte no es el simple final de un cuerpo físico, orgánico, que ya no está en condiciones de cumplir sus funciones vitales, mientras el alma (o el «cuerpo astral», como algunos opinan) accede por derecho propio a una nueva y prodigiosa dimensión de posibilidades ilimitadas.

En la reflexión antropológica de este siglo, que conecta con la imagen bíblica, de matriz semita, del ser humano y con la elaboración metafísica de Tomás de Aquino, para el que el alma sola no es ni hombre ni persona, el ser humano es una unidad sustancial de espíritu y materia. No es un simple compuesto de cuerpo y alma, como pensaba, en general, la filosofía griega. En el hombre, ser espiritual y corpóreo, el espíritu se «materializa» al exteriorizarse y la materia se «espiritualiza» interiorizándose. Todo el hombre es cuerpo y alma, corporeidad traspasada por lo anímico y espiritualidad que toma forma en lo corporal. En la muerte, que rompe esa unidad, muere el hombre, aunque esas dos dimensiones del ser humano no sean afectadas de igual modo por ella¹.

No se puede banalizar la muerte, porque su sombra amenazante pende sobre hombres y mujeres, sobre inocentes y culpables, sobre víctimas y verdugos, sobre sueños y delirios, sobre el amor y la belleza. Y necesitamos una respuesta a la pregunta: ¿Por qué ese anhelo de infinito y de eternidad, que palpita en lo más hondo de nosotros mismos, si estamos irremediamente destinados para 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»².

2. La vida eterna: ¿aburrimiento o Vida?

La pregunta que inicia este apartado no es una forma ocurrente de llamar la atención. Es un indicativo más de las dificultades que bloquean, a veces, el anuncio del contenido de la esperanza cristiana. ¿Qué es el cielo? «Toda una eternidad cantando aleluyas y contemplando a Dios... ¡Qué aburrimiento!» se suele decir con sorna. En una atmósfera de hedonismo generalizado y de exaltación de la salud y de la belleza corporal, de búsqueda del placer y del gozo, habituados a la gratificación inmediata de los sentidos, la predicación sobre la vida eterna tiene poco éxito. ¿Y qué podemos decir sobre la vida eterna?

En el evangelio de Juan tenemos un conjunto de citas que pueden ayudarnos a discernir lo que se esconde detrás de esa expresión: «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo» (Jn 17, 3). No

¹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Ed. Aldecoa, Burgos 1971, 366-368.

² G. GRESHAKE, *Más fuertes que la muerte. Lectura esperanzada de los «novísimos»*, Sal Terrae, Santander 1981, 86-87.

se entendería adecuadamente este texto, si pensáramos con mentalidad occidental que eso se reduce a la posibilidad de aprender o de descubrir unas verdades teóricas sobre el misterio de Dios. Y todo se resolvería en una cuestión de tipo intelectual. El conocimiento, del que se habla en el contexto literario y teológico del evangelio de Juan, es una realidad más compleja y profunda: supone relación personal, encuentro, comunión de corazones... La vida eterna es la plenitud del amor: «Padre justo, (...) yo les di a conocer tu nombre, y se lo haré conocer, para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos» (Jn 17, 25-26). ¿Y eso es la vida eterna?

Seamos sinceros con nosotros mismos. En realidad, ¿qué buscamos?, ¿qué es lo que en lo más profundo ansía nuestro corazón?, ¿sentir la cálida acaricia del sol sobre la piel o el estremecimiento que procuran unos labios deseados?, ¿un yate fondeado en una paradisíaca bahía del Caribe o una tarjeta de crédito ilimitado? Cuántas mujeres y hombres podrían confesarnos, si quisieran, que lo que añoran realmente es el ser reconocidos y aceptados incondicionalmente, el ser comprendidos y amados en toda su integridad, sin los condicionamientos del cuerpo o de la belleza, de la simpatía o del éxito, el sentir la seguridad gozosa de una ternura sin fin, el consuelo de una reconciliación total, la serenidad de una paz sin precio, la luz de una esperanza sin hipotecas... y todo para siempre, sin la angustia de que la fragilidad propia o ajena, o la maldad, o la traición puedan acabar con ese sueño de todo corazón humano. Pues creo que, si Dios es amor y ternura, la vida eterna debe ser... infinitamente más que todo eso (cf. Ap 21, 1-7).

3. ¿A qué llamamos «purgatorio»?

El purgatorio ha ocupado un lugar muy señalado en nuestras tradiciones cristianas, sobre todo en determinados ámbitos geográficos. Hay toda una imagerie religiosa y elementos destacados de la religiosidad popular que han tenido como centro a las «benditas ánimas del purgatorio». Y las afirmaciones de fe se han visto mezcladas con prácticas supersticiosas y ritos mágicos, y, a veces, con restos antiquísimos de visiones antropológicas de otros tiempos. Posiblemente habría que someter a un «auténtico purgatorio creyente» las creencias tradicionales sobre el purgatorio para descubrir el verdadero significado de esta verdad de fe.

¿Habla la Biblia del purgatorio? Lutero decía que la existencia del purgatorio no puede probarse por la Sagrada Escritura. Y por eso, desde el siglo XVI, la teología católica trabajó con denuedo para demostrar con meridiana claridad que había citas bíblicas que probaban esa realidad. Cuando hoy examinamos desapasionadamente esos datos del Antiguo y Nuevo Testamento, podemos comprobar cómo sobre ellos se impuso con frecuencia una exégesis condicionada por los prejuicios propios de las controversias entre católicos y protestantes. Actualmente nos vemos en la necesidad de matizar mucho más y de tener en cuenta el contexto his-

tórico y religioso que sustenta esos textos bíblicos, en especial la cita ya clásica de 2 Mac 12, 40-46.

Pero sí podemos decir que existe una base escriturística sólida de la doctrina del purgatorio. Más que centrarse escuetamente en ciertos pasajes bíblicos, hay que fijarse en determinados elementos del Antiguo y Nuevo Testamento, que forman el núcleo fundamental de ese dogma: la exigencia de una radical pureza para poder habitar en la Jerusalén escatológica y para contemplar a Dios (Is 35, 8; 52, 1; Mt 5, 8; Ap 21, 27), la idea de la responsabilidad del hombre en el proceso de reconciliación con Dios, que le lleva a la aceptación de las consecuencias penales que se derivan de sus propios pecados (2 Sm 12: Dios perdona a David la culpa de su pecado, pero él debe asumir el castigo de su crimen), y la antiquísima praxis eclesial de la oración por los difuntos (1 Cor 15, 29; 2 Tim 1, 16-18).

Esto nos indica la posibilidad de que alguien, fundamentalmente bueno y justo, necesite, sin embargo, purificar su corazón para el encuentro con Dios tras la muerte. En el concilio de Florencia (1439-1445) (DH 1304-1305)³, bajo el influjo de la teología cristiana oriental, se abandona la idea tradicional de que el purgatorio sea un lugar, donde las almas se purifican por el fuego, y se define la existencia de un estado en el que los difuntos no purificados completamente son «purgados» por medio de penas expiatorias, y en el que pueden ser sostenidos y ayudados por los sufragios de los cristianos vivos. En el concilio de Trento (1545-1563) se reafirma esta doctrina (DH 1580) y se critican los excesos inútiles y los aspectos supersticiosos que no ayudan a la piedad del pueblo (DH 1820). En el concilio Vaticano II (1963-1965) se dan varias referencias a este tema (cf. la constitución dogmática sobre la Iglesia del Vaticano II, *Lumen Gentium*, 49, 50 y 51), en las que detectamos un cambio significativo en el vocabulario: ya no se utiliza el tradicional verbo «purgar», sino el verbo «purificar».

Las imágenes populares han llevado con frecuencia a entender el purgatorio como un miniinfierno de carácter temporal. Esta comprensión es inaceptable. En realidad estamos tratando de personas que, en su debilidad y fragilidad, han dicho con su vida y con sus obras sí a la bondad, sí a Dios, aunque en algunos casos raramente o nunca pronunciaran su nombre. Y Dios es el Dios de la misericordia que acoge incondicionalmente. Pero ¿no es verdad que, a pesar de nuestra buena voluntad y de nuestros esfuerzos, hallamos o intuimos en nuestro interior zonas de sombra, rincones oscuros, huellas del pecado que impiden la transparencia necesaria en todo corazón que desea contemplar a Dios, misterio de amor y de luz? Pongamos un ejemplo más concreto: con mucha ayuda y con gran voluntad hemos

³ Esta sigla DH y el número indica un párrafo numerado de la obra de H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum et definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999. Se trata de la versión española de la 38ª edición alemana.

abandonado, por fin, el alcohol que consumía nuestra persona y nuestras energías, pero ¿no quedan en nuestro hígado o en las células de nuestro cerebro las marcas de ese abuso, p. ej., en una incipiente o galopante cirrosis, a pesar de nuestra valerosa decisión?

La doctrina del purgatorio, más allá de los símbolos desconcertantes y trasnochados, nos hace ver la necesidad de maduración, de transparencia, de purificación para ese encuentro último y definitivo con Dios. La teología católica actual, en su gran mayoría⁴, ya no contempla el purgatorio como un estadio temporalmente extenso, sino como el proceso último de transformación de nuestro corazón en la misma experiencia del encuentro con Dios. Lo decisivo es la intensidad de ese encuentro, en el que el amor de Dios nos purifica de todas nuestras escorias e ilumina nuestras sombras. Y ¿esto implica dolor, la pena vinculada a ese proceso de purificación que es el purgatorio? Respondemos con otra pregunta: cuando experimentamos en nuestra vida el perdón gratuito, la ternura que nos acoge incondicionalmente a pesar de nuestros errores, el regalo inmenso de un amor compasivo con nuestra debilidad, ¿no sentimos, en el mismo instante, el gozo de la felicidad y el renovado y punzante dolor del daño hecho, que poco a poco va evaporándose bajo la cálida luz de la paz, por fin, recuperada?

Algunos podrían pensar que con esta interpretación del purgatorio se diluye el sentido de la oración por los difuntos. ¿Y no sería más acertado decir que con esta interpretación lo que se disuelven son ciertos esquemas inadecuados sobre la relación entre el tiempo y la eternidad? De hecho hemos admitido de forma no refleja y poco crítica que entre el tiempo y la eternidad hay un paralelismo sincrónico, como una especie de contemporaneidad en los instantes entre el «aquí» y el «más allá». Así se piensa que nuestros sufragios, después de la muerte de un ser querido, se ofrecerían en el momento, en el que él es sometido a ese proceso de purificación para el encuentro definitivo con Dios. Y proyectamos equivocadamente nuestro ritmo cronológico... sobre la eternidad⁵.

Vamos a intentar acercarnos a ese límite entre el tiempo y la eternidad, para conseguir un poco de luz, aunque sea con palabras poco precisas e imágenes no del todo concluyentes. Podríamos decir que desde la eternidad Dios contempla el tiempo, la historia humana, en realidad, como un solo punto: para él el nacimiento de mi padre, su vida, mi nacimiento, la muerte de mi padre, mis plegarias y sufragios... todo, desde la eternidad, sucede como en un instante. Cuando Dios con su misericordia infinita sale al encuentro de mi padre, que, tras su muerte,

⁴ Defienden esta idea, entre otros, H. U. von Balthasar, G. Greshake, W. Kasper, H. Küng, K. Lehmann, J. B. Libanio, G. Lohfink, G. Martelet, F.-J. Nocke, K. Rahner, J. Ratzinger, J. L. Ruiz de la Peña, H. Wohlschaft...

⁵ Cf. F.-J. NOCKE, *Escatología*, en T. SCHNEIDER (Dir.), *Manual de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona 1996, 1104-1105.

abandona el tiempo, ya ha escuchado y atendido mis plegarias por mi padre difunto. Esas oraciones, desde la eternidad de Dios, a sus ojos misericordiosos, ya han acompañado siempre a mi padre, en su vida y en su muerte, y en ese proceso último de maduración y purificación que el amor de Dios realiza en su corazón para hacerlo totalmente limpio y transparente para poder contemplar la luz inmarcesible de su misterio.

4. La posibilidad de la «muerte eterna»

El infierno no tiene buena prensa. Cuando se analizan las encuestas sobre la religiosidad de la sociedad española, vemos cómo la fe en Dios mantiene altas cotas de aceptación, mientras que la creencia en el infierno apenas sobrevive en una minoría. Sus imágenes tradicionales han pasado a ser el decorado de chistes y de ocurrencias graciosas, o motivos recurrentes de carnavales, fiestas infantiles o bailes de disfraces. Resulta más divertido un alegre infierno, lleno de gente golfa, que un aburrido cielo, con su atmósfera atosigante de incienso. Pero hay un dato más serio: el rechazo virulento y generalizado del uso del infierno como instrumento de presión en la educación familiar o en la formación cristiana y moral durante décadas.

Sin embargo, quizá nunca como ahora, en estos tiempos de medios de comunicación con cobertura mundial, hemos podido atisbar las profundidades tenebrosas de los «infiernos» de nuestra historia: el infierno de la guerra y de las masacres y limpiezas étnicas, los infiernos del hambre, del racismo, de la tortura, de la explotación sexual de mujeres y de niños, de la droga, del sida, de la soledad de ancianos, de enfermos terminales, de mujeres maltratadas y violadas... Son millones de rostros que claman al cielo, pidiendo justicia. Pero es curioso: mucha gente piensa instintivamente en la locura de los responsables de tanta desdicha, y no tanto en su maldad culpable. Se llega a pensar que si nosotros renunciamos a la ejecución de la pena de muerte, ¿cómo imaginarse un infierno de perdición total e irrevocable... si Dios es amor?

Es verdad que si Dios es amor, no podemos concebir una historia que acabe en una bifurcación simétrica de salvación o de condenación. Es decir, la muerte eterna no puede estar al mismo nivel de posibilidad que la vida eterna, si no tendríamos que hablar de un fracaso de la historia de la salvación. Y si la libertad humana no es una pura apariencia, no podemos subestimar la posibilidad real de la condenación, imaginándonos un final feliz de forma automática y al margen de la responsabilidad del hombre.

Cuando sobre este tema profundizamos en el Nuevo Testamento, nos encontramos, ante todo, que el evangelio es Buena Noticia de salvación, que Jesús anuncia a un Dios infinitamente misericordioso: «Porque Dios no ha enviado a su

Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él» (Jn 3, 17). Y «si alguno oye mis palabras y no las guarda, yo no lo condenaré, porque no he venido para condenar al mundo, sino para salvar al mundo» (Jn 12, 47). Pero en el Nuevo Testamento también se habla de la posibilidad de perder el alma o la vida: «Pues quien quiera salvar su vida, la perderá, y quien pierda la vida por mí y el evangelio, ése la salvará. ¿Y qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?» (Mc 8, 35-36). «El dirá: Os repito que no sé de dónde sois. Apartaos de mí todos, obradores de iniquidad» (Lc 13, 27). «El que cree en el Hijo tiene la vida eterna; el que rehúsa creer en el Hijo no verá la vida» (Jn 3, 36).

La meta de la historia es la salvación. Dios no condena a nadie... pero el ser humano que libremente rehúsa la salvación, decidiéndose por el mal, crea su infierno. La muerte eterna es fruto de una opción del hombre. En realidad es la consecuencia de quien, realizando consciente y libremente el mal, se aparta de la Vida (Dios) y así se sume en la Muerte (el alejamiento definitivo de Dios). Aquí no se trata de sutiles afirmaciones teológicas. Si tomamos en serio la libertad, si hay seres humanos que, por capricho, por egoísmo o por interés optan por el mal, pisoteando la dignidad y la vida, destruyendo la paz y la esperanza, la inocencia y el corazón de otros seres humanos, entonces el infierno va creciendo en su interior. Y si antes de que la muerte selle su destino eterno no abren en su corazón un resquicio a la misericordia divina, entonces sólo queda el alejamiento definitivo de Dios y de los hombres. Eso sería el infierno. Y es una posibilidad real, si tomamos en serio la libertad humana.

¿Y el fuego del infierno? En los evangelios se habla de la «gehenna de fuego» (Mt 18, 9), del «horno de fuego» (Mt 13, 50), de «fuego inextinguible» (Mc 9, 43.48)... Resulta fácil comprender que se trata de un lenguaje simbólico altamente significativo: el fuego expresa la inutilidad de una vida entregada al mal, perdida para siempre en la soledad y en el desamparo absolutos.

Pero no podemos acabar aquí esta reflexión. Los cristianos creemos firmemente que la última palabra que se pronunciará sobre nuestras vidas será siempre una palabra de salvación y misericordia. ¿Habrá alguien que desoiga esa última oferta de Vida? Creemos y deseamos que no. Pero Dios ha de respetar siempre la libertad del hombre: si es posible el sí, también sería posible el no. Sólo el que es libre puede amar; y el que es libre, puede también negarse a ser amado y a amar.

5. La parusía y el final de la historia

¿Tendrá la historia un final? Posiblemente sea nuestra época la que mejor pueda comprender la ambigüedad y la complejidad de esta pregunta. Poseemos los medios necesarios para poner fin a esta historia con los miles de armas nucleares que podrían arrasarse totalmente la vida sobre el planeta. Y por otro lado, somos

capaces de dar los primeros pasos para ir descubriendo y haciendo habitables otros entornos espaciales más allá de la madre Tierra. En el quicio de un cambio de milenio podemos intuir que la historia tiene un final, aunque sea presuntuoso e inútil el intentar hacer cualquier tipo de cálculos sobre la cronología de ese fin.

5.1. *¿Cómo podemos entender la llamada «parusía» o «la venida definitiva de Cristo»?*

Los primeros cristianos eran conscientes de que la historia tenía un fin y una finalidad, un término y una meta que desvelaría su sentido último. En el Nuevo Testamento se utilizan diversas expresiones para hablar del acontecimiento que pondría el punto final al tiempo: el «día del Señor», la «venida del Hijo del Hombre», la «epifanía» (manifestación) o «apocalipsis» (revelación) de la gloria de Cristo, la «parusía»...

Esta última palabra griega (que puede significar presencia o llegada) es la que expresó con mayor fortuna ese acontecimiento último de la historia. En el contexto profano de ese tiempo la parusía del emperador era su manifestación triunfal, en un ambiente solemne y festivo, en el que era aclamado como señor y salvador del pueblo. Como afirma S. Pablo en 1 Cor 15, la parusía de Cristo supondrá el fin, cuando entregue el reino a Dios Padre y Cristo haya destruido todo poder que domine sobre el hombre, y haya acabado con su último enemigo, la muerte. Entonces Dios será en todas las cosas. Y en 1 Tes 4, 13-18 tenemos posiblemente la descripción más antigua de la parusía en la Iglesia primitiva: «(...) pues el mismo Señor, a una orden, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán primero; después nosotros los vivos, los que quedemos, junto con ellos, seremos arrebatados en las nubes al encuentro del Señor en los aires, y así estaremos siempre con el Señor. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras».

Para estos primeros cristianos, según los variados testimonios del Nuevo Testamento, esta venida de Cristo consuma la historia en cuanto historia de salvación. Es una venida en poder y gloria, que supone la derrota de los poderes enemigos del hombre, la glorificación de los que viven según el espíritu de Cristo, el juicio, el fin del mundo y la creación de los nuevos cielos y de la nueva tierra. El ropaje literario, en el que se ofrece este mensaje de esperanza sobre la historia humana, es altamente simbólico. Ni sobre el principio ni sobre el final del tiempo se puede hablar con un lenguaje preciso de carácter descriptivo o científico. Lo que intenta el creyente es iluminar la historia desde la fe en Dios, como amor creador y salvador, y desde la fe en Jesús como Señor de la historia, en cuyo seno la fuerza del Espíritu va transformando todo misteriosamente según la voluntad del Padre, sin atropellar la libertad humana.

La reflexión sobre la parusía nos lleva a la conclusión de que la fe cristiana

tiene un mensaje de esperanza sobre el mundo y la historia: Jesús, el crucificado, que experimentó el destino humano hasta la amargura final de una muerte injusta y cruel, el Señor resucitado, que nos acompaña misteriosamente en nuestro caminar por el tiempo, desvelará finalmente el sentido salvífico de toda la realidad creada, dará la plenitud al mundo y a la historia, rescatará del olvido, de la destrucción y de la muerte todo corazón humano que haya buscado la verdad, todo gesto de amor y de ternura, todo rastro de bondad y de belleza. La resurrección de Cristo es el fundamento, el núcleo y el eje de toda esperanza cristiana.

5.2. *¿Y qué decir del «juicio final»?*

¿No es el juicio una parte integrante de esa parusía? Cuando nosotros hoy pensamos en el juicio final, nuestras ideas y apreciaciones están condicionadas por ciertas imágenes, como las que componen las escenas del juicio final de la Capilla Sixtina pintadas por el genial Miguel Ángel. Sin embargo, en el contexto bíblico del Antiguo Testamento juzgar significa también gobernar: el juicio de Dios es una manifestación de su soberanía y de su poder en favor de su pueblo. Está presente la vertiente estrictamente judicial, pero lo decisivo del juicio de Dios es la oferta de la salvación. Según el Nuevo Testamento (cf. p. ej. 1 Cor 15, 24-28; Mt 25, 31 ss.) el juicio implica la victoria definitiva de Cristo sobre los poderes enemigos del hombre.

Confesar a Cristo como juez de vivos y muertos significaba para los primeros cristianos anunciar el mensaje de la victoria de su gracia salvadora: «a plenitud del amor en nosotros se muestra en que tengamos confianza en el día del juicio (...). En el amor no hay temor, pues el amor perfecto desecha el temor; porque el temor supone castigo, y el que teme no es perfecto en el amor» (1 Jn 4,17-18).

Pasado el tiempo, la mentalidad latina con su inclinación por la precisión jurídica fue imponiendo una visión del juicio como pura decisión judicial. El «día del Señor» se fue transformando en el «dies irae» (el día de la ira), que sólo provoca angustia y desolación por la inseguridad de una sentencia inapelable, muy alejado ya de la actitud de confianza en el triunfo salvador de Cristo que profesaba la Iglesia primitiva.

El juicio que acompaña a la parusía, como final de la historia, es, en primer lugar, la palabra definitiva que desvela el sentido último que ha sostenido todo, y la consistencia real de la creación que se abre a la gloria de Dios por la acción salvífica de Jesús, el Señor resucitado. Y el juicio también supone crisis, en el sentido de crisol que purifica el oro de la ganga. No será Dios quien condene: su palabra sólo constatará una realidad ya decidida en la historia: «El que cree en él no es juzgado; el que no cree, ya está juzgado (...). Y el juicio consiste en que vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran

malas» (Jn 3,18-19). El juicio como discernimiento ya se va realizando en la historia, en el juego determinante entre libertad y responsabilidad, en la actitud frente al pobre y al desvalido, en la decisión ante el bien y el mal: «Todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios» (1 Jn 4, 7). En la parusía, el juicio escatológico será, ante todo, la apoteosis final de la salvación, y secundariamente la revelación del contenido real de la historia, sin ambigüedades y opacidades, con la manifestación de las opciones realizadas en ella, y ya definitivamente irreversibles⁶.

5.3. *La resurrección de los muertos*

Vamos a comenzar esta difícil cuestión haciendo una pequeña aclaración del vocabulario que se utiliza. La fórmula, que aparece en los más antiguos símbolos de fe («credos»), es la de «resurrección de la carne». Esta fórmula estaba dirigida contra las corrientes cristianas gnósticas que despreciaban la corporeidad del ser humano. En sus confusos planteamientos filosóficos y religiosos consideraban todo lo corporal como una realidad mala: Dios no habría creado la carne, y el Hijo de Dios sólo habría tenido un cuerpo aparente. La vida, según ellos, sólo podría entenderse como un proceso de «desencarnación» en este mundo de tinieblas para que la «chispa divina», que se esconde en el ser humano, pudiera alcanzar, al fin, el mundo superior de la luz.

Actualmente esa fórmula, igual que la de «resurrección del cuerpo», resultan ambiguas y alimentan la idea de una reanimación del cuerpo físico y su reunificación posterior con el alma. Es la consecuencia de la vulgar aceptación del modelo antropológico griego, que considera la muerte como la simple separación del compuesto cuerpo - alma. En su sentido original la «carne» de la que hablan las fórmulas de fe es, en el marco de la antropología semita, todo el ser del hombre, como ser frágil y mortal, que es vivificado por el poder de Dios. Pero hoy este sentido, por falta de información adecuada, se nos puede escapar. Por eso la fórmula bíblica «resurrección de los muertos», utilizada generalmente por el magisterio de la Iglesia, sería la más apropiada para expresar cómo el amor poderoso de Dios da la vida definitiva a los muertos.

En el pensamiento del Antiguo Testamento la creencia en la resurrección de los muertos, como una posibilidad para el individuo, es el final de un largo proceso de reflexión. A mitad del siglo II a. C. tenemos las primeras afirmaciones claras sobre el tema: «Muchos de los que duermen en el polvo despertarán: unos para vida eterna, otros para ignominia perpetua» (Dn 12, 2). Y, posteriormente, en el segundo libro de los Macabeos se habla de la resurrección de los mártires, de los que han padecido la muerte por su fidelidad a la ley de Dios: «Y estando para

⁶ Cf. F.-J. NOCKE, *Escatología*, 1100-1102; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Sal Terrae, Santander ⁵1994, 178-181; ID., *La pascua de la creación. Escatología*, BAC, Madrid ²1998, 143-148

morir, dijo: Tú, malvado, nos arrancas la vida presente. Pero cuando hayamos muerto por su Ley, el rey del universo nos resucitará para una vida eterna» (2 Mac 7, 9). El poder de Dios y su justicia ante el sufrimiento de los inocentes, que han dado su vida por coherencia religiosa, es la base de la fe en la resurrección: el amor del Dios de la alianza es más fuerte que la muerte.

En tiempos de Jesús la creencia en la resurrección de los muertos estaba ampliamente extendida. En Mc 12, 26-27, vemos cómo Jesús rechaza la argumentación tramposa de los saduceos, que negaban la resurrección, con estas palabras: «Dios no es un Dios de muertos, sino de vivos. Andáis muy descaminados». En el evangelio de Juan la reflexión sobre el tema posee una gran densidad teológica. Y su centro lo constituye el versículo de Jn 11, 25: «Le contestó Jesús: Yo soy la resurrección y la vida. Quien cree en mí, aunque muera, vivirá».

Pero el texto más extenso y más complejo sobre la resurrección en el Nuevo Testamento es el capítulo 15 de la primera carta de San Pablo a los Corintios. De la prolija respuesta que da Pablo a las dificultades de los cristianos de Corinto sobre la resurrección, queremos destacar sólo dos puntos. En primer lugar: hay esperanza para los muertos, si Cristo ha resucitado. Si no fuera así, seríamos los más estúpidos de los hombres. Y en segundo lugar: a la pregunta con qué cuerpo resucitan los muertos, Pablo, apoyándose en diversas comparaciones y antítesis (corruptible - incorruptible, miserable - glorioso, débil - poderoso, animal - espiritual), indica las diferencias entre el cuerpo físico y el cuerpo resucitado, que no es un cadáver reanimado. Según los exegetas, el apóstol defiende la permanencia de la identidad personal en el paso de la existencia terrena a la existencia celeste: es el mismo yo el que, abandonando el sustrato corruptible, se manifiesta en un «cuerpo espiritual», conformado por la fuerza del Espíritu de Dios.

Con la fe en la resurrección de los muertos no afirmamos, por tanto, que sobrevive meramente una parte del hombre (el alma), ni implica una «reestructuración milagrosa» del material molecular del cuerpo como entramado físico - químico, que sería así devuelto al alma. Lo que se intenta expresar es la restitución de la vida al ser humano en su integridad. Es evidente que hay que dejar de lado la imagen de un «cuerpo físico» que se recupera. Lo decisivo no es el sustrato material, que, de hecho, durante la misma vida biológica cambia varias veces totalmente en su misma estructura molecular y celular⁷.

La corporeidad de la resurrección no es un problema de fisiología, sino la gran cuestión de que la personalidad, la individualidad, la identidad personal, el

⁷ Cf. F.-J. NOCKE, *Escatología*, 1094-1095. Cf. las interesantes y matizadas reflexiones que hace WALTER KASPER, al distinguir claramente entre corporeidad («Leiblichkeit») y materialidad corporal («Körperlichkeit»), en la obra *Jesús el Cristo, Sígueme*, Salamanca ⁹1994, 184-186. En el original alemán, *Jesus der Christus*, Matthias-Grünwald, Mainz 1974, 176-178.

yo propio de la historia asume por el amor creador del Padre, por el poder de Jesús resucitado, por la fuerza del Espíritu Santo una corporeidad transfigurada, que no depende ya de la materialidad visible del cuerpo físico. La resurrección de los muertos supone que nada auténtico y hermoso de nuestra historia se perderá, que ninguna sonrisa, ninguna lágrima, ninguna mirada de amor y de misericordia será devorada por el olvido y por la nada.

Dicho con las palabras muy medidas del teólogo español J. L. Ruiz de la Peña: «Entonces resulta claro que lo que promete la esperanza cristiana no es la recuperación de *una parte* de mi ser humano, sino un *ser hombre para siempre*; ser "yo mismo", y serlo cumplidamente. Ese yo es *cuerpo* (...). Resucitar "con el mismo cuerpo" significa, en consecuencia y por de pronto, recobrar la propia vida en todas sus dimensiones auténticamente humanas; no perder nada de todo aquello que ahora constituye y singulariza a cada hombre (...). Resucitar "con el mismo cuerpo" significará, por tanto, además de lo ya dicho, resucitar con un cuerpo *propio*, esto es, un cuerpo que transparenta la propia y definitiva mismidad, ya sin posible equívoco; un cuerpo que es más *mío* que nunca, en cuanto supremamente comunicativo de mi *yo*»⁸.

¿Y, entonces, cuándo resucitamos? Esta pregunta está justificada, si nos cuestionamos (como la gran mayoría de los teólogos católicos, especialistas en este tema), por las evidentes dificultades que plantea, el esquema tradicional de un «alma inmortal», separada del cuerpo, en situación de espera entre el «juicio individual», inmediato a la muerte, y el «juicio universal» al final de los tiempos, para la reunificación con su cuerpo material anterior. El problema es que no tenemos una respuesta fácil. Recuerdo en este momento, por si se ha olvidado, que los cristianos vivimos de la seguridad creyente, apoyada en la revelación de Dios en la Sagrada Escritura, interpretada por la fe de la Iglesia a lo largo del tiempo, de que Dios es amor infinito que no nos abandona ante el abismo de la muerte, que la vida, muerte y resurrección de Jesús nos ofrecen la salvación definitiva, que su Espíritu, el Espíritu que da la Vida, alienta en todo corazón que ama de verdad..., y que, por tanto, nuestra esperanza no es un sentimiento vano. Pero el cómo explicamos esa realidad, trenzada de misterios (Dios, el hombre, el tiempo, la muerte, la resurrección, la eternidad...), representa una ardua tarea no siempre resuelta con claridad.

Por eso, en este punto, los teólogos se hallan en una situación difícil y echan mano de diferentes modelos, de esquemas mentales que puedan expresar de forma inteligible las claves de esa realidad de la fe, siendo fieles a la revelación de Dios y bajo la guía del magisterio de la Iglesia. Un modelo que está consiguiendo significativas convergencias entre los teólogos católicos es el que afirma que la

⁸ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 173-174.

muerte de la persona y su resurrección son acontecimientos distintos y sucesivos, pero no necesariamente distantes, separados por una especie de «temporalidad», que más allá del tiempo, tras la muerte, sería muy cuestionable⁹. Esto no supone la negación de la inmortalidad del alma, porque el poder resucitador de Dios no se ejerce sobre la nulidad total de la criatura que muere. Hay «algo» en el hombre (a lo que llamamos «alma») que no es engullido por la nada. Y a partir de ese «algo» (que por sí solo ya no es un ser humano) es como Dios restaura la Vida al sujeto que muere, obrando así una resurrección y no una creación de la nada¹⁰.

Sin embargo, vuelvo a repetir, lo decisivo no son las explicaciones teológicas. Es la fe, la confianza última en la ternura infinita de Dios, en la fidelidad de su amor, que no abandonó a su Hijo Jesús en el poder de la muerte y que, por su resurrección, colmará nuestro anhelo de vida, de una vida plena y para siempre, en comunión con todos aquellos, que a lo largo de la historia, de una u otra forma, han confiado, aunque sea oscuramente, en la llegada de unos nuevos cielos y de una nueva tierra, donde sean posibles, al fin, la paz, la ternura, el amor ansiados, desde siempre, por todo corazón humano. La clave de nuestro futuro es Dios. O dicho con las palabras densas e iluminadoras del actual cardenal Walter Kasper: «Dios como ganado definitivamente es cielo, Dios como perdido definitivamente es infierno, Dios como fuego purificador del amor es lo que llamamos purgatorio»¹¹.

⁹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 323-359; ID., *La pascua de la creación*, 276-278.

¹⁰ Cf. F.-J. NOCKE, *Escatología*, 1099; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 274.

¹¹ W. KASPER, *Introducción a la fe*, Sígueme, Salamanca 1976, 207. El original alemán es de 1972.