



Y después de la muerte, ¿qué
El arte de vivir y de morir
Anselm Grün



Colección «ALCANCE»

60

Anselm Grün

Y después
de la muerte ¿qué?

El arte de vivir y de morir

Editorial SAL TERRAE
Santander – 2009

Título del original alemán:
Was kommt nach dem Tod?
Die Kunst, zu leben und zu sterben
2008, by Vier-Türme GmbH – Verlag,
Münsterschwarzach
www.vier-tuerme-verlag.de

Traducción:
José Manuel Lozano-Gotor Perona

Imprimatur:
Vicente Jiménez Zamora
Obispo de Santander
04-06-2009

Para la edición española:
© 2009 by Editorial Sal Terrae
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Tfno.: 942 369 198 / Fax: 942 369 201
salterrae@salterrae.es / www.salterrae.es

Diseño de cubierta:
María Pérez-Aguilera
mariap.aguilera@gmail.com

Reservados todos los derechos.
Ninguna parte de esta publicación puede ser
reproducida, almacenada o transmitida,
total o parcialmente,
por cualquier medio o procedimiento técnico
sin permiso expreso del editor.

Reservados todos los derechos.

Con las debidas licencias:
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 978-84-293-1820-3
Depósito Legal: SA-441-2009

Impresión y encuadernación:
Artes Gráficas Calima
Santander

ÍNDICE

<i>Introducción:</i>	9
<i>Y después de la muerte, ¿qué?</i>	9
1. Las afirmaciones de la psicología	15
2. Las perspectivas de la filosofía	21
3. Imágenes bíblicas de la muerte y la vida eterna	31
Preparar una morada	33
Quien cree en mí vivirá aunque muera	36
Ser llevado por los ángeles al seno de Abrahán	39
Hoy estarás conmigo en el paraíso	44
Estoy viendo el cielo abierto	46
La <i>Piedad</i> : morir en los brazos maternales de Dios	51
La Jerusalén celestial	54
Convite, festín, banquete de bodas	58
Estar con el Señor	62
Entrar en el descanso de Dios	64

4. Los enunciados de la teología	69
El Juicio	70
El purgatorio	78
El infierno	87
El cielo	92
Ser acogidos en cuerpo y alma en el cielo ..	96
Nadie viene al Padre sino a través de mí ...	103
La venida gloriosa del Señor y el Juicio Final	106
La relación con los muertos y la cuestión del culto a los antepasados	112
5. Vivir con esperanza	125
6. Morir en esperanza	137
<i>Pensamientos conclusivos:</i>	
<i>Nuestro duelo debe ser diferente</i>	153
<i>Bibliografía</i>	154

INTRODUCCIÓN

Y DESPUÉS DE LA MUERTE ¿QUÉ?

EN las conferencias que imparto, la gente me pregunta una y otra vez qué debemos esperar como cristianos tras la muerte y cómo podemos concebir la vida eterna. Percibo el deseo que albergan estas personas de poder imaginar lo que nos acontecerá en la hora suprema. Pues las ideas que nos hacemos de la muerte y de lo que en ella nos aguarda dejan también su impronta en nuestra forma de abordar el trance último. Bien nos infunden angustia, bien nos transmiten esperanza y confianza; bien nos dificultan pensar en la muerte, bien nos ayudan a integrarla en nuestra vida y a vivir con serenidad y, al mismo tiempo, de forma consciente y alerta en vista de nuestro seguro deceso. Sólo si aceptamos la muerte como meta de la vida, no como su aniquilación, seremos capaces de hacer justicia a nuestra naturaleza de personas mortales y, no obstante, llamadas a la resurrección.

Cuando he de escribir sobre las expectativas cristianas para la vida eterna, me bloqueo. ¿De dónde saco la certeza de que mi anhelo se verá colmado en la muerte, de que viviré por siempre en la gloria de Dios, unido a Él, rodeado por su amor? En la tradición cristiana disponemos de numerosas imágenes que nos muestran qué es lo que nos aguarda en la muerte. Pero también soy consciente de que no se trata más que de imágenes. En último término, sobre la muerte y la vida eterna sólo cabe hablar con ayuda de imágenes mitológicas.

Sin embargo, es importante que, en esas imágenes, nos dirijamos a las personas. Pues tales imágenes arquetípicas interpelan al alma humana. Si desatendemos el saber inconsciente del alma y hablamos de la vida eterna sólo de forma racional, eso no dice nada a la gente. Pero conviene no limitar la expectativa a una única imagen. La Biblia nos ofrece numerosas imágenes, a fin de mantener abierta la perspectiva sobre lo que, en último término, es inefable (cf. Ratzinger, *Eschatologie*, p. 193).

Otro dilema con el que tropiezo cuando intento hablar de la vida eterna es la discrepancia entre las afirmaciones bíblicas y los enunciados de la filosofía y la teología. La filosofía habla de la inmortalidad del alma y de la vida que nos aguarda tras la muerte porque, como seres humanos, poseemos un alma inmortal. La Biblia, por su parte, habla de la resurrección de los muertos. En la teología reina desde hace mucho tiempo una controversia sobre si estas dos afirmaciones son conciliables.

Muchos exegetas dicen que la resurrección de la que habla la Biblia no tiene nada que ver con la inmortalidad del alma que enseña el filósofo griego Platón. Pero si nos saltamos las afirmaciones filosóficas y psicológicas sobre el ser humano y hablamos de la resurrección desde un punto de vista meramente teológico, el asunto se torna de inmediato inexpresivo e incomprensible. Entonces, la resurrección obrada por Dios el día del Juicio Final deviene un acto arbitrario en el que puedo creer, pero soy incapaz de comprender porque no tiene nada que ver con la reflexión humana sobre la inmortalidad del alma.

A lo que yo creo, la tarea de la teología consiste en poner las afirmaciones de la Biblia en diálogo con la sabiduría que cobra expresión en la filosofía y en la fe de todas las religiones. Si hablamos de la resurrección cristiana de manera demasiado abstracta, las personas buscan en cualquier otro lugar imágenes que les parezcan comprensibles: por ejemplo, en la reencarnación o en la idea de que todo acaba con la muerte o en la de que tan sólo el cuerpo se funde con el cosmos.

Todo teólogo y todo exegeta ha de tener en cuenta que los seres humanos llevan reflexionando sobre la muerte y la vida eterna desde tiempos inmemoriales. Y la propia Biblia también utiliza modelos filosóficos como base para sus imágenes de la resurrección; así, por ejemplo, Pablo en la Primera carta a los Corintios o Lucas en su Evangelio. No estamos obligados a tomar como base el modelo de Platón; pero, como teólogos, no podemos permitirnos ignorar los conocimientos de la

filosofía. El arte está en vincular de manera constructiva las promesas de la Biblia con los esfuerzos de la reflexión humana.

A raíz del Concilio Vaticano II, la Iglesia ha eliminado de la liturgia textos amedrentadores, como, por ejemplo, la secuencia *Dies irae, dies illa*. Se deseaba anunciar el mensaje positivo de la resurrección sin oscurecerlo por medio de textos sombríos. Pero también en este punto se pasó por alto en ocasiones la psique humana. Ahí acecha, por una parte, el peligro de no tomar en serio las imágenes bíblicas del Juicio y de hablar de la vida eterna de forma demasiado «barata». Se intenta eludir el rigor y la claridad del mensaje de Jesús. El otro peligro consiste en proponer como cristianos una teología unilateral de la resurrección que ignore el duelo. El pastor de una iglesia protestante libre (*Freikirche*) me contó la muerte de uno de sus amigos. A la sazón, fue incapaz de unir su voz a los cantos de alabanza que sus correligionarios se creían obligados a entonar porque, como cristianos, lejos de estar tristes, debían alegrarse por la resurrección. Pero él sentía que aquello, aunque racionalmente fuera cierto, no tenía sentido desde un punto de vista psicológico. Tampoco en nuestra fe podemos saltarnos la aflicción y todas las sombrías imágenes que la muerte trae consigo.

Refiriéndose a los textos litúrgicos que expresan en imágenes el misterio de la vida futura, el exegeta del Nuevo Testamento Klaus Berger afirma que «describen lo desconocido. Y eso sólo pueden hacerlo con ayuda de pilares de la vida con los que estemos familiarizados. Así, lo desconoci-

do y totalmente nuevo es atrapado hasta tal punto que la angustia desaparece» (Berger, p. 21). Podría decirse que las imágenes arquetípicas con las que la liturgia describe el misterio de la muerte y de la vida después de ella interpelan a los miedos y anhelos inconscientes del alma humana y apaciguan la angustia asentada en el hondón de la persona. Aunque a veces suenen tan duras, se trata, en el fondo, de imágenes esperanzadoras: imágenes que, lejos de reprimir nada, proclaman la salvación y la esperanza en medio de la angustia. Así, en el presente libro me gustaría, por una parte, contar con la reflexión humana sobre la muerte tal como es llevada a cabo por la psicología y la filosofía y, por otra, hacer un uso consciente de las numerosas imágenes que nos brindan la Biblia y la liturgia con vistas a mostrar qué es lo que nos aguarda en la muerte y en qué nos cabe esperar como cristianos.

En todo esto, soy consciente, sin embargo, de que escribo en imágenes sobre algo que, en último término, escapa a nuestra reflexión. Y para lo que nos aguarda valen las palabras de san Pablo: «Pero, como está escrito: Lo que ojo no vio, ni oído oyó, ni mente humana concibió, lo que Dios preparó para quienes lo aman» (1 Co 2,9).

Lo que siempre me interesa en relación con las imágenes y promesas que nos presenta la Biblia es preguntar qué experiencias laten detrás y cómo tales imágenes influyen en nuestra vida aquí y ahora. Las imágenes que nos hacemos de la vida y la muerte no pretenden satisfacer nuestra curiosidad, sino que deben ayudarnos a vivir de forma más in-

tensa y consciente. Quieren enseñarnos a hacer frente al miedo a la muerte que el ser humano, evidentemente, alberga por naturaleza, a fin de que no nos domine por completo. Las imágenes de la Biblia también son, sin excepción, imágenes dirigidas contra nuestra angustia, imágenes que transforman esa angustia en esperanza y serenidad.

1

LAS AFIRMACIONES DE LA PSICOLOGÍA

EN 1934, en el ensayo «Seele und Tod» [El alma y la muerte], C.G. Jung abordó desde el punto de vista de la psicología la pregunta por la vida futura. En ese ensayo, Jung expone la constatación de que a menudo las personas que, de jóvenes, albergaron miedo a la vida son quienes, de mayores, sienten angustia ante la muerte. Les atemorizan las exigencias normales de la vida. En la primera mitad de la vida, lo suyo es luchar y desarrollar un yo fuerte. La tarea de la segunda mitad de la vida consiste, por el contrario, en desasirse del yo y confrontarse con la muerte en tanto en cuanto uno se entrega a Dios. Jung compara la vida humana con un semicírculo. Al principio, el círculo se eleva. Pero algunos, quienes se aferran en demasía a la infancia, se quedan interiormente atrás. Hacia el ecuador de la vida, el semicírculo comienza a descender. Una vez superado ese punto medio, sólo queda el que se mantiene lleno de vida, el que ve

en la muerte una meta y está dispuesto a avanzar hacia ella: «A partir de la mitad de la vida únicamente queda el que no pierde la vitalidad, el que desea morir con la vida» (Jung, «Seele», p. 466). Pero muchos se rebelan contra la necesidad de la muerte. Se aferran a la vida. Jung escribe al respecto: se quedan «parados como columnas de sal de recuerdos que, si bien todavía rememoran vivamente su juventud, son incapaces de encontrar una relación viva con su presente» (*ibidem*).

Así, C.G. Jung exhorta al ser humano a reconciliarse con la muerte. Para ello, no quiere apelar a la fe en que la muerte representa un segundo nacimiento. Pero recuerda las comúnmente extendidas concepciones religiosas de la muerte: «Cabe afirmar incluso que la mayoría de estas religiones son complicados sistemas de preparación para la muerte» (*ibid.*, p. 467). En su opinión, los símbolos religiosos no proceden de la cabeza, sino «del corazón o, en cualquier caso, de un estrato psíquico profundo poco semejante a la conciencia, que nunca es otra cosa que superficie» (*ibid.*, p. 468).

Jung no pretende demostrar que existe otra vida. Pero señala que sería más acorde con el alma colectiva de la humanidad «entender la muerte como realización del sentido de la vida y auténtica meta de ésta antes que como un mero acabamiento desprovisto de sentido. Por tanto, quien sostiene a este respecto una opinión ilustrada se aísla psicológicamente y contradice su propia esencia humana universal» (*ibid.*, p. 469). Sin embargo, el alejamiento de los propios hechos fundamentales del alma es, para C.G. Jung, la causa de todas las

neurosis. La persona que incurre en ello retuerce su pensamiento y pierde el vínculo con la profundidad de su alma. Jung observa que el alma se prepara para la muerte. Esto lo descubre, por encima de todo, en los sueños, que con ayuda de símbolos muestran la aproximación de la muerte e invitan al alma a abandonarse a ésta y a enderezar lo que estaba torcido.

Jung sabe que nadie puede decir nada definitivamente sobre la muerte y la vida después de ella. Pero se toma en serio las verdades que le presenta el alma. Parte de fenómenos telepáticos que le muestran que el alma no está atada a categorías espacio-temporales, sino que «pertenece a lo que de manera deficiente y simbólica es caracterizado como “eternidad”» (*ibid.*, p. 474).

Que las verdades del alma «sean o no verdades absolutas, eso nunca lo podremos demostrar» (*ibidem*). Pero sí sabemos que quien se resiste a las intuiciones de su alma se desarraiga y pierde la orientación. Ya no es capaz de reconocer ningún sentido en su vida. Y eso termina conduciendo a un estado de desasosiego neurótico. Jung concluye su ensayo con estas palabras: «El desasosiego genera falta de sentido, y la falta de sentido existencial es un sufrimiento psíquico que nuestra época aún no ha logrado comprender en todo su alcance y trascendencia» (*ibidem*).

En la vejez, C.G. Jung se manifestó una vez más sobre la otra vida en una conversación con la que durante muchos años fuera su colaboradora, Aniela Jaffé. Habla de pensamientos e imágenes que le persiguieron toda su vida, pero para los que

no fue capaz de ofrecer ninguna prueba definitiva. Por eso, sobre la vida más allá de la muerte, dice, no puede sino narrar historias. Esta actividad la caracteriza con el término griego *mythologeîn*, «mitologizar». «Para el entendimiento, el “mythologeîn” es una especulación estéril. Pero, para el ánimo, representa una actividad vital sanadora: confiere a la existencia un resplandor que a nadie le gustaría echar de menos. Tampoco existe ninguna razón suficiente para tener que echarlo de menos» (Jung, *Erinnerungen*, p. 303). Jung sostiene que los mitos nos ofrecen «imágenes útiles y enriquecedoras de la vida en la tierra de los muertos». Es legítimo dudar de estas imágenes. No obstante, quien las acepta está tan en lo cierto como quien las rechaza. «Pero, mientras que aquel que las niega se encamina a la nada, quien obedece al arquetipo sigue las huellas de la vida hasta la muerte. Ambos permanecen, sin duda, en la incertidumbre, mas uno en contra de su instinto, el otro aliado con él. Lo cual representa una considerable diferencia y una apreciable ventaja para el segundo» (*ibid.*, p. 309).

C.G. Jung no dice nada sobre cómo él mismo se imagina en concreto la vida futura. Pero, en una ocasión, habla de la muerte como de una boda: «El alma encuentra, por así decirlo, la mitad que le faltaba: alcanza su integridad» (*ibid.*, p. 317). La reflexión sobre lo que nos aguarda en la muerte tiene, según Jung, repercusiones para nuestro trato con las cosas. Pues entonces no nos obsesionamos con el éxito o las posesiones, sino que permanecemos abiertos a lo esencial: «Cuanta más atención

presta una persona a las falsas posesiones y menos perceptible deviene para él lo esencial, tanto más insatisfactoria resulta su vida. Se siente limitado porque sus objetivos son limitados, y eso genera envidia y celos. Cuando uno comprende y siente que, ya en esta vida, se encuentra conectado con lo ilimitado, sus deseos y actitudes cambian. Al fin y al cabo, uno sólo es alguien en virtud de lo esencial; y cuando no lo tiene, desaprovecha la vida» (*ibid.*, p. 328).

Aunque no comparto todas las opiniones de C.G. Jung en relación con la muerte y la vida eterna, sus ideas me muestran, no obstante, que en lo profundo del alma humana late un atisbo de la vida eterna. Desde la psicología no podemos decir cómo debemos imaginarnos la muerte y la vida más allá de ella. Pero la psicología nos anima a confiar en las intuiciones de nuestra propia alma. En su hondón, el alma sabe que con la muerte no acaba todo y que aún hay otra forma de vida que no se halla sujeta a las categorías del espacio y el tiempo. El alma vislumbra que existe algo así como la «eternidad»: una vida contenida por completo en el instante, una vida en la que los límites entre el tiempo y la eternidad, entre Dios y el ser humano, entre los propios seres humanos, se difuminan. La psicología percibe que la fe y la esperanza en una vida más allá de la muerte están presentes en muchas personas y culturas.

Siempre cabe argüir que ello no es sino una ilusión del ser humano con la que éste consigue arreglárselas con el sufrimiento aquí en la tierra y vivir esperanzado a pesar de todos los fracasos.

Pero también es legítimo confiar en que el saber común del alma humana no nos engaña. Aun cuando no nos sea dado decir nada definitivo sobre la muerte y la vida eterna, el «saber» del alma humana nos remite a la esperanza de que, en la muerte, no nos extinguimos para siempre.

2

LAS PERSPECTIVAS DE LA FILOSOFÍA

LA filosofía viene reflexionando sobre la muerte desde tiempos inmemoriales. El filósofo griego Platón entiende la muerte como separación del cuerpo y el alma. El alma inmortal, que en el cuerpo ha vivido sólo involuntariamente como en una prisión, devendrá entonces libre y retornará a Dios.

La teología cristiana ha asumido de Platón esta idea de que, en la muerte, el alma se separa del cuerpo. Pero no entiende tal separación del mismo modo que Platón. El teólogo Karl Rahner parte de que, en la muerte, el alma –en cuanto principio espiritual de vida– adopta una relación distinta con el cuerpo. El alma se separa de un cuerpo concreto, pero no abandona su vinculación con el mundo. En la muerte, el alma no se convierte en «ultramundana». Karl Rahner explica de la siguiente manera la relación del alma con el fundamento del mundo: «En la muerte, el alma humana accede precisamente a una mayor cercanía a –y una relación íntima

con— ese fundamento de la unidad del mundo, difícil de comprender, pero muy real, en el que todas las cosas del mundo se comunican entre sí ya en virtud de su recíproca influencia» (Rahner, «Tod», p. 922). Para Rahner, esto significa que el alma humana, a través de su referencia pan-cósmica al mundo, co-determina también el fundamento de las generaciones humanas subsecuentes.

Se confirma así la afirmación psicológica de que los muertos influyen todavía en los nacidos con posterioridad. Leonardo Boff recoge esta idea rahneriana cuando escribe: «En la muerte, el cuerpo ya no es experimentado como barrera que nos separa del prójimo y de Dios, sino como expresión radical de nuestra comunidad con las cosas y con el cosmos en conjunto» (Boff, p. 37).

Para Karl Rahner, la muerte es siempre ambas cosas: destino impuesto desde fuera, ruptura y aniquilación; pero, a la vez, «auto-consumación personal», «un acto que la persona realiza desde su interior» y en el que se da cumplimiento a sí misma (Rahner, «Tod», p. 923). Aquí debemos distinguir entre el proceso de la muerte, que puede ser observado y que a menudo acontece en un coma o de repente en el caso de un accidente, y el instante en el que la persona lleva a cabo su definitivo acto de libertad. Este instante es invisible para nosotros, pero acontece —con independencia de las concretas circunstancias exteriores de la muerte—. El instante en el que, según la concepción tradicional, el alma se separa del cuerpo es el único acto de libertad en el que a la persona le es dado disponer por completo de sí misma. En ese momento

puede optar inequívoca y claramente, y con plena libertad, por Dios o en contra de Él, sellando así su destino de manera definitiva.

Este enfoque de Rahner lo desarrolló Ladislaus Boros, un jesuita húngaro, en 1962 en su obra *El hombre y su última opción: mysterium mortis*. Todavía recuerdo que, en aquel entonces, mi tío, el padre Sturmius, me llamó la atención sobre este libro: en su opinión, Boros reflexionaba en él de manera novedosa desde la filosofía y la teología sobre el misterio de la muerte, iluminando así la doctrina eclesial con la luz de la razón.

Ladislaus Boros despliega su filosofía de la muerte, por una parte, al hilo de las ideas de Martin Heidegger, para quien la muerte se adentra de forma esencial en la existencia humana. Según este filósofo alemán, la muerte está presente en todo instante de la vida. La muerte es «una condición básica de la existencia viva». Así, Boros puede formular la siguiente afirmación: «La existencia se define como orientación hacia la muerte, no sólo porque se dirige hacia ésta, sino también, y de manera aún más fundamental, porque la situación de la muerte se realiza de continuo en ella» (Boros, p. 20). Sirviéndose del «método trascendental», Boros muestra que los rasgos básicos del ser humano (voluntad, conocimiento, percepción, memoria y amor) remiten ya a la muerte y en ella alcanzan su cumplimiento. El jesuita húngaro describe cómo la muerte está ya presente en todo acto de la voluntad, el conocimiento, la percepción y el amor y, por ende, se adentra siempre en la existencia, como dice Heidegger.

Ladislaus Boros aquilata su comprensión de la muerte describiendo, por otra parte, los planteamientos de distintos filósofos franceses. Me gustaría ocuparme tan sólo, y con brevedad, del análisis del amor en la obra de Gabriel Marcel. El cual describe al ser humano en su desgarradura. Únicamente el amor le capacita para recogerse en su interior y le posibilita ser un yo: «La apertura de nuestra existencia a otra persona nos otorga el ser» (*ibid.*, p. 53). Nuestro ser es siempre «ser con». Y ser exige entrega: «Para ser, es necesario darse» (*ibid.*, p. 54). El amor peligra a causa de la pulsión humana a tener y poseer todo. La tarea consiste en transformar el tener en ser. En nuestra vida siempre hay momentos fugaces en los que renunciamos al tener y nos abandonamos por completo al amor.

Según Ladislaus Boros, la muerte es el instante en que deviene posible «la transformación de la situación del tener en una situación del ser» (*ibid.*, p. 57). Sólo en la muerte son posibles el verdadero olvido de uno mismo y la verdadera entrega. El amor no derrota a la muerte. El amor mismo es morir. «Únicamente en la muerte es posible la entrega total del amor, pues sólo en ella podemos abandonarnos por completo y sin reservas. De ahí que los amantes caminen tan prestos e impertérritos hacia la muerte: no se aventuran en tierra extraña, sino en el espacio interior del amor» (*ibid.*, p. 58).

Boros desarrolla por un camino filosófico su «hipótesis de la opción final». En la muerte se consuma la vida de la persona. Y la muerte es el

único acto absoluto de libertad en el que el ser humano dispone por entero de sí mismo y, por tanto, puede optar libremente por Dios o en contra de Él. Lo cual, sin embargo, no significa que nuestra vida en este mundo carezca de importancia, sino que todo depende de la opción final. Esa opción final que tomamos en el momento de la muerte la vamos ejercitando más bien a lo largo de toda la vida. Y no debemos confiarnos en que siempre podremos optar todavía por Dios en el momento de la muerte. La opción final que, con toda libertad, hacemos en el momento de la muerte es ejercitada ya aquí: en los múltiples actos en los que optamos por lo bueno y por Dios. Por eso, siempre hemos de tomar también en consideración la advertencia de Jesús de que ya podría ser demasiado tarde. Quien vive durante años ignorando su corazón no puede confiar en que luego, en la muerte, optará por Dios de todo corazón.

Es en este sentido como hay que entender el dicho de Jesús: «Apenas se levante el amo de la casa y cierre la puerta, os pondréis por fuera a golpear la puerta diciendo: “Señor, ábrenos”. Él os contestará: “No sé de dónde venís”» (Lc 13,25-26). Para quien ha vivido demasiado tiempo al margen de su corazón y su alma, la puerta que conduce a su propio interior está cerrada. Se ha alienado de sí mismo. La hipótesis de la opción final no pretende acunarnos en la seguridad, sino invitarnos a optar por Dios ya aquí —en esta vida— y a ejercitarnos en la entrega amorosa, a fin de que luego, en la muerte, consigamos también llevarla realmente a cabo. Pero, a un tiempo, esta hipótesis nos regala la es-

peranza de que, a la vista del amor divino, las personas que se han enredado en el mal todavía pueden optar, a pesar de todo, por Dios.

En su filosofía de la muerte, Ladislaus Boros recurre a Tomás de Aquino, quien define el alma como forma del cuerpo. El ser humano no consiste en dos ámbitos distintos: el cuerpo y el alma. Antes bien, cuerpo y alma son uno y lo mismo. Según Boros, la muerte es el instante en el que el alma puede disponer del cuerpo de todo en todo. Mientras vivimos, todas nuestras decisiones siempre están condicionadas también por nuestra biografía, que se graba en el cuerpo y el alma a través de estructuras neuróticas y de los modelos de vida que adoptamos.

En la muerte, todas estas limitaciones desaparecen. La persona humana, en su singularidad, se adelanta y toma una decisión que recapitula —o corrige— todas las decisiones que ha tomado a lo largo su vida. En esta opción final, o bien se abre a Dios, o bien se cierra a Él, quedando presa de sí misma. La muerte no es sin más la separación de cuerpo y alma. Afecta al alma igual que al cuerpo. Pero el espíritu del ser humano no puede ser destruido. Debemos mantener la paradoja: el alma se ve afectada por la muerte en igual medida que el cuerpo. Y, sin embargo, sigue siendo «indestructible y, por ende, inmortal» (*ibid.*, p. 85).

En la teología protestante, la doctrina bíblica de la resurrección de los muertos y la doctrina filosófica de la inmortalidad del alma han sido entendidas como opuestos irreconciliables. Conforme a esto, la resurrección de los muertos significa

algo completamente distinto de la inmortalidad del alma. El ser humano muere del todo. El alma no se sustrae por entero a la muerte.

Aquí se vislumbra algo importante: la muerte afecta también al alma. El ser humano muere en su totalidad. Pero, simultáneamente, la doctrina teológica de la resurrección necesita del pensamiento filosófico para construir a partir de él; de lo contrario, está, por así decirlo, en el aire. Es necesaria una continuidad entre la persona que muere y la que es resucitada por Dios. Y esa continuidad es lo que la filosofía designa con el término «alma».

Éste es también, sobre todo, el objetivo que Joseph Ratzinger acentuó sin cesar ya en sus tempranas publicaciones sobre escatología. Ve la resurrección como un acontecimiento personal. La Biblia entiende por «resurrección» la certeza de que nunca podemos ser excluidos del amor de Dios, ni siquiera en la muerte.

Pero, al mismo tiempo, el alma denota el yo del ser humano, quien, en la muerte, se encuentra con Dios y se entrega a su amor, experimentando en ello la resurrección: la acogida en el amor eterno de Dios. Joseph Ratzinger interpreta la fe bíblica en la resurrección desde un punto de vista dialogal: «El hombre, pues, no puede perecer totalmente porque Dios lo conoce y lo ama. Si todo amor anhela eternidad, el amor de Dios no sólo desea eternidad, sino que opera y es eternidad» (Ratzinger, *Einführung*, p. 292). Para Ratzinger, la resurrección de la carne no significa que vaya a devolverse a las almas sus antiguos cuerpos; se trata más bien de una forma de hablar de la resu-

rección de la persona: «Lo esencial del ser humano, la persona, permanece; lo que ha madurado en la existencia terrena de la espiritualidad corporal y de la corporalidad espiritualizada perdura de modo distinto» (*ibid.*, p. 295).

Joseph Ratzinger desea vincular la concepción griega y la concepción bíblica. Desde la filosofía griega, cabe afirmar que el ser humano tiene un alma inmortal. Lo cual, visto desde la perspectiva bíblica, quiere decir: «un ser llamado por Dios a un diálogo eterno y, por tanto, capaz por su parte de conocer a Dios y responderle» (*ibid.*, p. 296).

Las ideas filosóficas y teológicas de Karl Rahner, Ladislaus Boros y Joseph Ratzinger quieren mostrarnos, por una parte, que, con ayuda del intelecto, podemos reflexionar sobre –y penetrar en– el misterio de la muerte, la inmortalidad del alma y la resurrección de los muertos. Aun cuando ningún viviente haya experimentado la muerte hasta sus últimas consecuencias, sí que podemos, no obstante, afirmar algo sobre el adentramiento de la muerte en nuestras realizaciones existenciales humanas, así como sobre lo que –en cuanto personas que, en virtud de su alma, están predispuestas a un diálogo eterno con Dios– nos aguarda en la muerte. Pero, a pesar de todo el saber, siempre debemos tener en cuenta, por otra parte, el carácter limitado de nuestras afirmaciones. Y hemos de conceder que sólo en imágenes nos es posible aproximarnos a lo inefable y, en último término, indescriptible.

Para mí, esta tensión entre saber y no saber, entre confianza y duda, cobra maravillosa expresión en el memorable discurso que, pocas semanas antes

de su muerte, Karl Rahner pronunció en Friburgo con ocasión de su octogésimo cumpleaños. Con objeto de manifestar su esperanza en lo que le aguarda en la muerte, Rahner concluye sus palabras con una frase aparentemente interminable:

«– Cuando los ángeles de la muerte hayan eliminado de los espacios de nuestro espíritu toda la basura vana a la que llamamos nuestra historia (aunque permanezca, claro está, la verdadera esencia de la libertad realizada);

– cuando dejen de brillar y se apaguen todas las estrellas de nuestros ideales, con las que nosotros mismos, por nuestra propia arrogancia, hemos ido adornando el cielo de nuestra existencia;

– cuando la muerte cree un vacío enormemente silencioso, y nosotros, creyendo y esperando, hayamos aceptado tácitamente ese vacío como nuestra verdadera esencia;

– cuando nuestra vida vivida hasta aquel momento, por muy larga que sea, aparezca simplemente como una única explosión breve de nuestra libertad que nos parecía extensa como contemplada a cámara lenta, una explosión en la cual la pregunta se convierte en respuesta, la posibilidad en realidad, el tiempo en eternidad, lo ofrecido en libertad realizada;

– y cuando entonces, en un enorme estremecimiento de un júbilo indecible se muestre que ese enorme vacío callado al que sentimos como muerte está henchido verdaderamente por el misterio originario al que denominamos “Dios”, por su luz pura y por su amor que lo toma todo y lo regala todo;

– y cuando desde ese misterio sin forma se nos manifieste además el rostro de Jesús, del Bendito, y nos mire, y esa concretez sea la *superación divina* de toda nuestra verdadera aceptación de la inefabilidad del Dios que no tiene forma...

– entonces no querría describir propiamente de manera tan imprecisa lo que viene, pero lo que sí desearía es indicar balbuceando cómo uno puede esperar provisionalmente lo que viene, experimentando la puesta de sol de la muerte misma como el amanecer mismo de aquello que viene» (trad. esp. tomada de K. Rahner, *Dios, amor que desciende. Escritos espirituales*, Sal Terrae, Santander 2008, pp. 242-243).

3

IMÁGENES BÍBLICAS DE LA MUERTE Y LA VIDA ETERNA

LOS padres de la Iglesia y la tradición espiritual y litúrgica se remiten, sobre todo, a las afirmaciones de la Sagrada Escritura, que muestra en imágenes lo que nos aguarda en la muerte. Precisamente el Nuevo Testamento nos ofrece imágenes consoladoras. Pero ni siquiera las palabras de la Biblia dejan de ser imágenes.

Las imágenes quieren fijarse en nosotros para transformar en la profundidad de nuestra alma el miedo a la muerte y a lo desconocido que en ella nos aguarda, para ponernos en contacto con la confianza y la esperanza que laten en el fondo de nuestra alma. Las imágenes no interpelan a nuestro pensamiento. Penetran todavía más hondo en nosotros.

C.G. Jung habla de imágenes arquetípicas que nos centran, mantienen unido aquello que se disgrega en nuestra alma y nos guían hacia nuestro verdadero yo. Las imágenes arquetípicas se sirven

de las imágenes disponibles en nuestra alma. De las imágenes depende que logremos hacernos con las riendas de nuestra vida. Muchas personas portan en su interior mórbidas y amedrentadoras imágenes de muerte y juicio. Tales imágenes las llevan a eludir confrontarse con la muerte. Pues pensar sobre la muerte despierta en su alma todas esas amenazadoras imágenes.

Tanto más importante es, pues, que echemos un vistazo a las imágenes sanadoras de la Biblia. No se trata de imágenes que nos aquietan y distraen, sino que tienen en cuenta la verdad de nuestra alma y se toman en serio —transformándolos al mismo tiempo— los miedos a la muerte profundamente asentados en ella. En eso consiste, en mi opinión, la esencia de la teología: en interpelar a través de las imágenes de la Biblia y la tradición el anhelo latente en nosotros.

Así entendió ya su teología el autor de la Carta a los Hebreos, escrito con el que pretendía infundir nueva esperanza a cristianos cansados. Con su descripción del camino de Jesús «incita con fuerza» a los lectores a agarrarse «a la esperanza propuesta. Ella es como un ancla firme y segura del alma, que penetra hasta dentro de la cortina, adonde entró como precursor nuestro Jesús, nombrado sumo sacerdote perpetuo en la línea de Melquisedec» (Hb 6,18-20). Por medio de su muerte, Jesús ha traspasado la cortina del Templo y penetrado hasta el *sancta sanctorum*, a fin de que ahora podamos estar con él allí adonde nos ha precedido. El autor de la Carta a los Hebreos entiende el *sancta sanctorum*, por una parte, como el

cielo en el que Jesús ha entrado delante de nosotros. Pero el *sancta sanctorum* es también, por otra parte, un espacio interior a nosotros. En toda persona hay un espacio en el que Jesús ha penetrado ya en calidad de sumo sacerdote. Es un espacio de esperanza y confianza. Este espacio no será destruido por la muerte; antes bien, entonces se revelará en su verdadera gloria.

La Biblia nos ofrece numerosas imágenes para fortalecer nuestra esperanza en la vida eterna. Cada imagen tiene su propia verdad y quiere abrirnos una ventana por la que poder asomarnos al misterio de Dios y del ser humano. Sobre imágenes no se puede discutir. Por lo que atañe a ellas, no se trata de llevar la razón, sino de tener disposición a dejarse conducir por ellas hacia los atisbos de nuestra alma.

Así, a renglón seguido voy a presentar algunas imágenes del Nuevo Testamento, haciendo siempre referencia también a la tradición litúrgica que las ha retomado. ¡Que estas imágenes se impriman en tu corazón, querida lectora, querido lector, e interpielen al anhelo de plenitud que, en virtud de nuestro origen y nuestro ser, está profundamente arraigado en cada uno de nosotros!

Preparar una morada

En el discurso de despedida que pronuncia antes de su muerte, Jesús describe de manera maravillosa lo que nos aguarda en la muerte. Jesús sabe que va a morir en la cruz. Pero lo terrible de esta muer-

te que le viene desde fuera lo interpreta como obra suya, como un ir hacia el Padre. Habiendo superado ya, en su fe, la muerte antes de morir, ahora quiere infundir confianza y ánimo a los discípulos: «No estéis turbados. Creed en Dios y creed en mí. En casa de mi Padre hay muchas estancias; si no, os lo habría dicho, pues voy a prepararos un puesto. Cuando vaya y os lo tenga preparado, volveré a llevaros conmigo, para que estéis donde yo estoy» (Jn 14,1-3).

Podemos meditar estas palabras de dos maneras distintas: como palabras que Jesús pronuncia justo antes de su muerte, pero también como palabras del Jesucristo que ya ha sido elevado junto al Padre y que, una vez atravesado el umbral de la muerte, está sentado en su trono en la gloria divina. Son palabras en las que se experimenta la superación de la muerte.

En su muerte, Jesús nos prepara la morada a la que podremos mudarnos al morir. Cuando muramos, no ingresaremos en algo desconocido y oscuro, sino en algo familiar. Jesús mismo nos ha precedido, preparándonos la morada en la que podremos habitar por siempre.

Habitar junto a Dios y en Dios: son imágenes de nuestro anhelo que a todos nos resultan conocidas. En toda morada terrena en la que nos sintamos realmente en casa percibimos este anhelo de poder vivir bien para siempre, de tener un hogar, de sentirnos seguros, de poder ser como somos. En su muerte, Jesús nos prepara esta morada en tanto en cuanto nos ama hasta el fin. Así, la morada está decorada con su amor. Para el evangelista Juan,

este amor es el amor de amistad: «Nadie tiene amor más grande que quien da la vida por los amigos» (Jn 15,13).

La imagen de la morada es habitual en el judaísmo y en la gnosis. Yendo hacia el Padre, Jesús nos prepara esta morada. Después de su muerte, volverá con objeto de que estemos allí donde él está. Lo cual se refiere ya, por una parte, al instante actual. Después de su resurrección, Jesús viene a nosotros para que vivamos en su casa, para que estemos en el mismo lugar que él: por ejemplo, cuando rezamos o celebramos la eucaristía en común. Pero, por otra parte, este estar allí donde él está sólo se consumará en la muerte. Cuando morimos, Jesús viene a nosotros para llevarnos consigo, a fin de que estemos para siempre en el mismo lugar que él. Así pues, la morada que nos ha preparado es el lugar en el que podremos habitar junto a él y, con él, en la patria eterna. Y, con Jesús, habitaremos junto al Padre.

La interpretación que Jesús da a su muerte es aplicable también, en cierto modo, a la muerte de las personas a las que nos vinculan la amistad y el amor. Cuando mueren, se llevan ya, por decirlo así, una parte de nosotros a la morada eterna. Todo lo que hemos compartido con ellas —alegría y sufrimiento, amor y dolor—, todas las conversaciones que hemos mantenido con ellas, la cercanía que hemos experimentado: todo eso se lo llevan consigo en su muerte a la morada que nos prepararán.

Es posible representarse esto en una imagen: camino por una pradera y llego a un arroyo. Para poder saltarlo mejor, arrojo antes mi mochila al

otro lado. De esa suerte, conseguiré franquearlo con mayor facilidad. Los muertos con los que he compartido mi vida se han llevado ya consigo, por así decirlo, mi mochila a través del umbral de la muerte. Así, puedo confiar en que, en la muerte, tendré menos problemas para salvar el arroyo. Y llegaré a un lugar donde encontraré mi mochila: aquello que es importante para mi camino vital. Los muertos decoran, como si dijéramos, la morada eterna con aquella parte de mí que ya se han llevado a través del umbral. Mucha gente mayor tiene la impresión de que, con cada amigo y cada persona de confianza que muere, un trozo de ellos mismos atraviesa ya el umbral, más aún, que en gran parte viven ya más allá del umbral, que su vida se extiende ya a la morada eterna que les aguarda. En esta morada conocida y familiar pueden habitar junto con Jesús y junto con todos aquellos que les han precedido en la muerte.

Quien cree en mí vivirá aunque muera

El Evangelio de Juan manifiesta una concepción propia de la muerte y la vida eterna. En la fe, Jesús nos concede ya ahora vida eterna. Quien cree, quien entabla un diálogo de amor con Dios, nunca más puede ser excluido de ese amor. La muerte no destruye el amor que procede de Dios. Joseph Ratzinger interpreta esta visión joánica de la resurrección de un modo tal que «entrar en Cristo, o sea, la fe, se convierte, en un sentido matizado, en un entrar en aquel ser conocido y amado por Dios

que equivale a la inmortalidad» (Ratzinger, *Einführung*, pp. 293-294).

Si creemos en Jesús, participamos ya ahora de la vida eterna, y el tiempo y la eternidad coinciden en este momento. Y, en comunión con Jesús, vivimos ya aquí y ahora en la eternidad de Dios. Vivimos en una relación de la que nunca más podremos ser excluidos.

En el relato de Lázaro (cf. Jn 11,1-44), el evangelista Juan quiere hacernos comprender «que la resurrección no es meramente un suceso lejano que acaecerá al final de los tiempos, sino algo que se realiza ya ahora mediante la fe. Quien cree está en diálogo con Dios, que es vida y sobrevive a la muerte» (*ibid.*, p. 294).

Para el evangelista Juan, la vida y la fe son una y la misma realidad. Sólo quien cree vive verdaderamente. Creer significa mirar, ver con más profundidad, reconocer la esencia de las cosas, descubrir a Dios en todo como fundamento, contemplar en todo el amor de Dios. En la viña, en el agua, en el pan: por doquier encuentro a Dios. Sólo quien reconoce y contempla esto en la fe vive en sentido auténtico. El que no cree habita, en último término, en la muerte: sencillamente vive ensimismado. Pero eso no es verdadera vida, sino mero vegetar. Por muy activa que parezca hacia fuera, una persona así, que se diluye en mil actividades, pero no cultiva una mirada más profunda, en realidad está muerta.

Quien escucha la palabra de Jesús y cree en ella real y verdaderamente tiene ya ahora vida eterna. «Ha pasado de la muerte a la vida» (Jn

5,24). La muerte no puede hacerle ya nada. Pues esta vida que experimenta en comunión con Cristo es vida eterna que vence a la muerte. Así, a Marta, que llora a su hermano Lázaro, Jesús le promete lo siguiente: «Quien vive y cree en mí no morirá para siempre» (Jn 11,26). Pero en estas palabras del Evangelio de Juan también se puede vislumbrar qué aspecto tiene la vida que nos aguarda en la muerte. Es pura contemplación. Contemplamos lo que hay detrás de todas las cosas. Y contemplamos a Dios. En esta vida, nuestro contemplar siempre es limitado. En la eternidad nos fundiremos con Dios en la contemplación.

Y la fe es relación con Dios. El que cree vive en relación con Dios. Tras la muerte, esta relación, que aquí resulta ensombrecida una y otra vez por el mundo –en el sentido en que lo entiende Juan–, se realizará de manera clara y pura. Allí nunca más seremos excluidos de la relación con Dios. Estaremos en Él. Y en Él no sólo contemplaremos a Dios, sino también la esencia de las personas que han muerto con nosotros y en Dios están ahora en su patria verdadera. En la muerte, nuestros ojos se abrirán para siempre. Contemplaremos a Dios en todo. Y nos relacionaremos con Dios con todo nuestro ser y, en esta relación, experimentaremos vida auténtica: vida eterna, esto es, vida de una nueva calidad.

Ser llevado por los ángeles al seno de Abrahán

En el Evangelio de Lucas, en el relato del hombre rico y el pobre Lázaro, se nos ofrece una imagen maravillosa de nuestra muerte. Cuando Lázaro murió, «los ángeles lo llevaron junto a Abrahán» (Lc 16,22). Estas palabras nos remiten a dos imágenes.

Está, por una parte, la imagen de que los ángeles nos llevan a través del umbral de la muerte. Los padres de la Iglesia interpretaron las palabras de Jesús sobre los ángeles de los pequeños, que contemplan de continuo el rostro del Padre celestial (cf. Mt 18,10), en el sentido de que a toda persona le es asignado en el momento de su nacimiento un ángel de la guarda que la acompaña durante toda la vida y que, en el momento de la muerte, la lleva junto a Dios cruzando el umbral. Así pues, en la muerte no estaremos solos.

Hay personas que se reprochan durante toda la vida no haber podido asistir, en contra de su voluntad, a la muerte de su padre o su madre. Esta imagen puede servirles de consuelo. El padre agonizante no estuvo solo. Fue llevado por su ángel junto a Dios a través del umbral de la muerte. Hay quien sostiene que la muerte nos desgarrá interiormente por completo. La imagen del ángel nos dice que nuestro núcleo más íntimo es protegido por el ángel incluso en la muerte. Y, a través del terrible umbral de la muerte, será conducido con dulzura a las manos amorosas de Dios. Johann Sebastian Bach concluye la *Pasión según san Juan* con la coral:

«Ach Herr, lass dein' lieb' Engelein
Am letzten End' die Seele mein
In Abrahams Schoß tragen».

(«Ah, Señor, que tus amables ángeles
lleven en el momento final
mi alma al seno de Abrahán»).

Ésta es una idea consoladora que pretende transformar las imágenes de la muerte que, en nuestro inconsciente, a menudo nos infunden miedo.

La otra imagen es la del seno de Abrahán. Para los judíos, el seno de Abrahán era una imagen del lugar de honor junto a Abrahán, que el pobre podrá ocupar en el banquete eterno. Para nosotros, se trata más bien de una imagen de que los ángeles nos llevarán a los brazos amorosos de Dios, con objeto de que nos sintamos albergados por siempre en el amor divino. La liturgia recoge esta imagen, interpretándola a su manera, cuando en las exequias entona el cántico *In paradisum deducant te angeli*:

«Al paraíso te lleven los ángeles
y a tu llegada te reciban los mártires
y te introduzcan
en la ciudad santa de Jerusalén.
El coro de los ángeles te reciba
y Cristo, tu Señor,
te lleve al seno de Abrahán
para que junto con Lázaro,
pobre en esta vida,
tengas descanso eterno».

La liturgia entiende la muerte como camino directo al paraíso. Los ángeles son quienes nos acompañan al paraíso. La idea de un paraíso es común a muchas religiones. El paraíso nombra el estado originario del ser humano que vive en unión con Dios y, simultáneamente, el esperado estado final en el que se restablecerá el carácter originario e íntegro de la relación con Dios. A menudo es visto como un huerto cerrado en el que la belleza y la armonía infinitas fascinan a los seres humanos. Hay maravillosas descripciones del paraíso como la tierra luminosa, la morada de la paz, la casa del canto o el país de la paz perpetua, y todas ellas expresan el anhelo del ser humano de una vida feliz.

En la tradición cristiana, Cristo o incluso María son designados como paraíso. En la historia del arte se representa a María en el huerto paradisíaco. Se encuentra rodeada de maravillosas flores y pájaros. El paraíso irradia profunda paz y serena alegría. Ya los sarcófagos cristianos del siglo IV representaban el paraíso. En medio de éste se ve a Cristo.

En la arquitectura de la Edad Media se construía el «paraíso» delante de las iglesias: un vestíbulo rodeado de muros y un claustro de columnas y, en el centro, una fuente. Al entrar a la iglesia, se atravesaba el «paraíso». Esto recordaba a los fieles su estado originario y, al mismo tiempo, la meta de su peregrinar. Transformado por la celebración religiosa, uno regresaba a casa atravesando el «paraíso». Lo cual relativizaba la vida, que con bastante frecuencia era difícil y estaba marcada por el sufrimiento.

Para la Iglesia medieval, el paraíso no es el retorno al jardín del Edén, donde crecieron Adán y Eva, sino el lugar que nos aguarda en la muerte. El arte y la literatura representaron este lugar en imágenes maravillosas porque, para los cristianos, tenía algo atrayente que era motivo de alegría.

La liturgia expresa en el (ya comentado) canto fúnebre que, en la muerte, seremos recibidos por los mártires a las puertas del paraíso. Ellos nos conducirán a la ciudad santa de Jerusalén. La Jerusalén celestial es otra imagen para el lugar que nos aguarda en la muerte. Ambas imágenes —el paraíso y la Jerusalén celestial— también son vinculadas entre sí por la tradición cristiana. Y este canto utiliza aún una tercera imagen: el coro de los ángeles nos recibirá igual que en su día recibió con cantos al pobre Lázaro cuando murió. Los ángeles se alegrarán de nuestra entrada en el paraíso. Cantando esto aquí, expresamos nuestra fe en que el difunto a quien llevamos al cementerio en el ataúd será recibido ahora, en este mismo instante, con cantos por los ángeles.

En este canto, la liturgia nos ofrece una imagen consoladora que debe ahuyentar de nosotros el miedo a la muerte. Igualmente, a las personas que llevan al difunto a la tumba debe infundirles la esperanza en que este difunto, quien en su muerte ha experimentado la pobreza de Lázaro, está siendo recibido con himnos. A la vez, este canto nos dice que, en toda canción que nos conmueve el corazón, entreveamos algo del coro de los ángeles que nos recibirá en la muerte. Lo cual vale, sobre todo, para el himno de la resurrección que entonamos en el aleluya.

San Agustín habla del «bienaventurado aleluya en el cielo, donde están los ángeles del templo de Dios». Y nos invita a unirnos en el aleluya al canto de los ángeles: «Cantemos el aleluya aquí en la tierra, donde todavía nos hallamos inmersos en preocupaciones, para que algún día podamos cantarlo allí, ya seguros». Al cantar, participamos en los himnos de alabanza que los ángeles entonan en el cielo. Así, en nuestros cantos, traspasamos ya aquí y ahora el umbral de la muerte. Agustín expresó con palabras admirables esta relación de nuestro canto con el canto de los ángeles: «¡Oh, bienaventurado aleluya! ¡Oh, aleluya en seguridad, sin adversario! ¡Allí donde ya no hay enemigo alguno y ningún amigo se pierde! Tanto allí como aquí se canta la alabanza de Dios: aquí por parte de quienes todavía vivimos inmersos en preocupaciones; allí, sin embargo, por quienes han triunfado en la eternidad. Aquí en esperanza, allí en plenitud; aquí en el camino, allí en la patria».

La música es algo esencial que pertenece al paraíso. Cuando oímos música aquí, se nos abre ya una ventana hacia el cielo. Cuando oigo la *Pasión según san Mateo* de Johann Sebastian Bach con cantantes como Fritz Wunderlich y Peter Pears y bajo la dirección de Karl Münchinger, todos los cuales ya están muertos, me imagino cómo experimentarán ellos ahora esta música en el cielo. Ahora la escuchan como seres que disfrutaban de la visión beatífica y han alcanzado la plenitud. Y ellos, que, con su canto y su música, fueron ángeles para muchas personas, nos recibirán junto al coro de los ángeles y harán resonar para nosotros el himno de

la resurrección, que penetrará todo nuestro ser transformándolo. Su canción se dirige precisamente al pobre Lázaro, con quien nosotros nos identificamos. En la muerte experimentamos nuestra pobreza interior. Y, no obstante, seremos recibidos por el coro de los ángeles.

Hoy estarás conmigo en el paraíso

En su descripción de la muerte de Jesús, el evangelista Lucas nos muestra otra imagen más de nuestro morir. Lucas cuenta que Jesús, en la cruz, estaba flanqueado por dos malhechores. El de la izquierda vilipendia a Jesús y se burla de él. Pero el otro le reprende con las palabras: «Y tú, que sufres la misma pena, ¿no respetas a Dios? Lo nuestro es justo, pues recibimos la paga de nuestros delitos; éste, en cambio, no ha cometido ningún crimen» (Lc 23,40). Este segundo malhechor no tiene otra cosa que aducir que su arrepentimiento o, lo que viene a ser lo mismo, el reconocimiento de que sufre con razón la muerte en cruz. Pues sus acciones le han hecho merecedor de esa pena. Pero, acto seguido, se dirige a Jesús con toda confianza: «Jesús, cuando llegues a tu reino, acuérdate de mí» (Lc 23,42). Y Jesús le responde con las maravillosas palabras: «Te aseguro que hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,43).

Lucas no piensa aquí en un estado intermedio entre la muerte y la resurrección. Si recurre a Jesús, la persona será acogida en el paraíso en el momento mismo de la muerte. Inmediatamente

después de morir, Jesús asume el dominio en su reino. El paraíso es el reino en el que Dios gobierna y en el que Jesús mismo se sienta en un trono a la derecha del Padre. El paraíso es, por consiguiente, el espacio en el que estamos con Cristo y junto a Cristo, en el que somos acogidos por él y rodeados por su amor.

La escena que Lucas nos describe en este pasaje es esperanzadora. Aunque al final de nuestra vida nos percatemos de que hemos vivido ignorándonos a nosotros mismos y de que hemos hecho muchas cosas mal, podemos mirar con confianza a Jesús, que ha muerto por nosotros. Mirar a Jesús nos infunde la esperanza de que entraremos con él en el paraíso. Aquí no se habla de purgatorio ni de infierno.

Naturalmente, estas palabras de Jesús no pretenden invitarnos a posponer nuestra conversión hasta el último instante. Debemos dar idéntica importancia a otros dichos de Jesús en los que éste nos exhorta a no vivir despreocupados sin más y nos alienta a abrir los ojos y abandonarnos a Dios y su voluntad. Así, en el Evangelio de Lucas, dice Jesús: «Pelead para entrar por la puerta estrecha, porque os digo que muchos lo intentarán y no podrán» (Lc 13,24).

Siempre vivimos con la tensión de esforzarnos para entrar por la puerta estrecha, de recorrer el camino que Dios ha pensado para nosotros, y con la confianza de que, aunque fracasemos, aún existe un camino de conversión y atención a Cristo. Sólo si permitimos que se den estos dos factores —el siempre renovado esfuerzo propio y la con-

fianza en la ilimitada misericordia de Dios—, haremos justicia al mensaje de Jesús. La invitación de Jesús al malhechor crucificado a su derecha busca precisamente levantarnos en el fracaso y animarnos a confiar en que también ahí existe una oportunidad para nosotros. Entonces, no se trata de demostrarle nada a Cristo, sino de presentarle nuestra impotencia, pero también, junto con ella, nuestra confianza en que él nos justifica, nos levanta y nos acoge en su reino.

En su obra *Las siete palabras de Jesús*, Heinrich Schütz musicalizó de modo maravilloso la frase de Jesús al buen ladrón. Y Joseph Haydn, en su cuarteto de cuerda sobre estas mismas siete palabras, hace que el paraíso devenga audible en las delicadas notas del primer violín. Ambos compositores—uno de tradición protestante, otro de tradición católica—estaban tan impresionados por esta frase de Jesús que, en la música, dieron expresión a su fe para los oyentes de todas las épocas. De este modo querían decirles asimismo: «Confía en este Jesús. También a ti te llevará al paraíso».

Estoy viendo el cielo abierto

En los Hechos de los Apóstoles, Lucas nos narra la muerte del primer mártir, Esteban, como ejemplo de cómo muere un cristiano en el seguimiento de Cristo. Al igual que Jesús en la cruz, Esteban perdona a sus asesinos. Con ello, Esteban es un hombre en el que resplandece el rostro de Jesucristo.

Cuando Esteban es arrastrado ante el Consejo y acusado de apostasía de la fe ortodoxa, quienes fijan la mirada en él ven que «su rostro parecía el de un ángel» (Hch 6,15). Esteban refleja algo de la claridad y la pureza de Jesús. En el Evangelio de Lucas, Jesús había descrito la índole diáfana de la persona que está llena de la luz divina: «Si el cuerpo entero es luminoso, sin mezcla de oscuridad, será todo entero luminoso, como cuando un candil te ilumina con su resplandor» (Lc 11,36). Esteban está repleto de la luz de Jesús. Su muerte es distinta de la del buen ladrón, quien, merced al arrepentimiento, se abre a la misericordia de Jesús a pesar de toda su culpa.

Lucas nos presenta dos situaciones típicas de cómo puede ser nuestra muerte. Debemos esforzarnos por morir como Esteban; pero, aunque no lo logremos, la muerte del buen ladrón nos anima a confiar en la graciosa compasión de Dios.

Cuando ve acercarse la hora de su muerte, Esteban, lleno del Espíritu Santo, «alzando la mirada al cielo, vio la gloria de Dios y a Jesús a la derecha de Dios, y dijo: “Estoy viendo el cielo abierto y al Hijo del Hombre en pie a la derecha de Dios”» (Hch 7,55-56). Mientras agoniza, Esteban ve el cielo abierto.

El cielo es el lugar de Dios. Está repleto de la gloria y la belleza divinas. Los padres de la Iglesia reflexionaron acerca de por qué, en la visión de Esteban, Jesús no aparece sentado o en un trono—como, por lo demás, suele ser habitual en la Biblia— a la derecha del Padre, sino que permanece

de pie. El místico griego Gregorio de Nisa interpreta esta imagen lucana desde una óptica deportiva. Esteban corre en la pista y es perseguido por sus enemigos. Corre y compite por conquistar el premio reservado al triunfador. Durante la carrera, el cielo se abre para espolpearlo a seguir compitiendo: «Mientras estaba en mitad de la carrera a causa de la profesión de fe, se le manifestó toda su esperanza: el cielo se abrió, y la Majestad divina se inclinó desde las regiones superiores hacia la pista en la que el mártir competía; en efecto, aquel de quien el corredor daba esforzadamente testimonio se apareció a sus ojos como auxiliador». Jesús está de pie a la derecha de Dios Padre para apoyar a su campeón. Lo anima a luchar hasta el último momento. Y, en su calidad de árbitro, luego le impondrá la corona de laurel.

Es una bella imagen la que Lucas –y, en su interpretación, Gregorio de Nisa– nos presenta. En la muerte no sólo nos aguarda la gloria de Dios, sino también Jesucristo como compañero de fatigas: como aquel que nos ha precedido y ahora nos alienta a soportar todas las adversidades, para llegar así a ser partícipes de su gloria. En el texto original griego, Lucas denomina a Jesús *archegos tes zoes*, «el que guía hacia la vida». En su muerte, Jesús nos ha precedido. También nuestro camino atravesará algunas dificultades antes de conducirnos a la gloria divina: «Recordándoles que tenían que atravesar muchas tribulaciones para entrar en el reino de Dios» (Hch 14,22). Pero en la meta de todas esas penalidades está Jesús como auxiliador y como aquel que nos coloca en la cabeza la lau-

reola porque, en nuestra carrera por la vida, hemos triunfado con la vista puesta en él.

El arte medieval representa con frecuencia a Jesús como quien corona en el cielo a María, su madre. También ésta es una imagen que quiere grabarse en nosotros. En la muerte, Jesús nos espera como el árbitro que nos coloca la corona o los laureles. Está de pie a la derecha de Dios, con el fin de espolpearnos y animarnos, mientras dura nuestra carrera, a seguir luchando –aun cuando las dificultades sean cada vez mayores a causa del miedo, de la enfermedad o de personas hostiles–. En la carrera de esta vida, la meta es el cielo. Allí no sólo nos aguarda Cristo, sino también la gloria de Dios.

La imagen del triunfo y la corona de laurel aparece una y otra vez en el Nuevo Testamento. En la Primera carta a los Corintios, Pablo escribe sobre los corredores en el estadio, que se afanan «para ganar una corona corruptible, nosotros una incorruptible» (1 Co 9,25). Santiago considera dichoso al varón que resiste a la tentación: «Porque, al salir airoso, recibirá la corona de la vida que el Señor prometió a los que lo aman» (St 1,12). El Apocalipsis de Juan gusta de la imagen de la victoria como descripción del cielo: «También el vencedor se vestirá de blanco» (Ap 3,5). La vestidura blanca es una imagen del cuerpo resucitado que Dios regalará al ser humano: «Cristo en persona introducirá a los vencedores en su comunión con el Padre» (Boff, p. 66). A quien venza, Cristo le promete que se sentará junto a él en su trono, en íntima comunión con él (cf. Ap 3,21).

Y al vencedor, Cristo «le dará una piedra blanca y, grabado en ella, un nombre nuevo que sólo conoce el que lo recibe» (Ap 2,17). Boff señala que la imagen de la piedra blanca viene del deporte griego: «Al vencedor en los juegos se le entregaba una pequeña placa blanca con su nombre. En el cielo cada cual recibe el nombre que se corresponde con su misterio» (Boff, p. 66). Durante nuestra vida a menudo nos desasosiega el miedo de no lograr encarrilar la vida, de fracasar y perder. Cristo nos infunde la certeza de que nuestra vida cristalizará en la muerte, de que triunfaremos sobre todo aquello que nos inquieta sin cesar. El cielo es la promesa de que nuestra vida prosperará por siempre, de que seremos vencedores, no perdedores.

En la narración de la muerte de Esteban se manifiesta aún otra imagen de nuestro morir. Agonizante, el mártir reza como sigue: «Señor Jesús, acoge mi espíritu» (Hch 7,59). En la muerte, no sólo nos abandonamos al amor de Dios, sino que además entregamos nuestro espíritu en las buenas manos de Jesús. Y le pedimos con Esteban que acoja nuestro espíritu. En la traducción latina de este pasaje aparece la palabra *suscipe*, que precisamente para los monjes tiene una especial importancia. Cuando profesamos y nos vinculamos para siempre a la comunidad monástica, cantamos con los brazos abiertos las palabras del Salmo 119: *Suscipe me, Domine, secundum eloquium tuum et vivam*, «Sostenme, Señor, con tu promesa y viviré». Lo que experimentamos durante la profesión –a saber, que nos ponemos en manos de Dios– se

consumará en la muerte. En la muerte, nos dejamos caer en manos de Jesús. Y él nos acoge en sus brazos amorosos. En la muerte, Jesús nos abraza y nos da la bienvenida en su reino, en el paraíso, en el espacio de la gloria de Dios.

La Piedad: morir en los brazos maternos de Dios

Cuando la peste hizo estragos en la Edad Media –y, en algunas regiones, acabó con más de la mitad de la población–, la gente sintió necesidad de tener ante los ojos una imagen esperanzadora contra la muerte. En esta época fue cuando surgió la *Piedad*, llamada también en alemán *Vesperbild* [imagen de vísperas]: María sostiene en su regazo a Jesús ya muerto. El arte inmortaliza el instante en el que Jesús es bajado de la cruz y María lo recoge en su seno.

En la Biblia no se describe esta escena. Pero la devoción popular creó esta imagen para expresar el dolor de la madre por la muerte del hijo, pero también para disponer de una consoladora imagen de la muerte. Al morir, no vamos a parar al horror que la gente experimentaba en la época de la peste, sino a los brazos maternos de Dios, que nos rodean llenos de cariño, igual que María –desbordante de ternura– sostiene en las manos a su difunto hijo.

En las representaciones más antiguas, se refleja mayormente el dolor de María. Luego, en el llamado «estilo blando» (*weicher Stil*, que se inicia

hacia 1400), María es representada con ternura. Sólo expresa su dolor de forma contenida y en sereno recogimiento. Jesús yace estirado casi en horizontal sobre las rodillas de su madre. En esta imagen, lo esencial ya no es el lamento de María, que quizá fue lo que al principio originó estas representaciones, sino que se trata de una imagen de la agonía.

Muchas personas han meditado desde entonces ante esta imagen de la agonía, a fin de conjurar el miedo a la muerte. Si esta imagen se graba en nosotros, entonces, en el hondón del alma, vislumbramos que la muerte es como un nuevo nacimiento. La agonía tiene algo que ver con la madre. Así como al nacer salimos del seno materno, así también en la muerte caeremos en el seno materno de Dios. El propio Dios nos recibirá maternalmente. María no es la diosa que nos acoge. Ella es de todo en todo humana. Y, sin embargo, en el arte y en la devoción, María se ha convertido en un prisma en el que se refracta la imagen materna de Dios: contemplamos a la madre que sostiene en el regazo a su difunto hijo; y a través de ella, contemplamos al Dios maternal, quien, en la muerte, nos rodeará con sus afectuosos brazos.

La muerte es un nuevo nacimiento. En ella somos re-creados, pero ahora no para la lucha, sino para el descanso, no para crecer, sino para alcanzar plenitud. Al principio y al final de nuestra vida está la madre. El Evangelio de Juan entiende esto de manera análoga cuando hace que María esté presente al comienzo de la vida pública de Jesús y al final, al pie de la cruz. Éstas son las únicas es-

cenas en las que la madre de Jesús desempeña algún papel en el Evangelio de Juan. La madre es la puerta a través de la cual accedemos a la vida terrena. Y también es la puerta a través de la cual entramos en el cielo.

Muchas personas mayores rezan el rosario delante de una imagen de la *Piedad*: «Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén». Para muchos, éste es un camino para superar el miedo a la muerte. Experimentan a María, la mujer maternal y la hermana en la fe, como acompañante en la hora de la muerte. Y en estas oraciones vislumbran que, al morir, caerán a los brazos maternos de Dios. En la piedad popular alemana es muy apreciada la canción *Segne du, Maria*. Es innegable que ya no está a la altura de nuestras actuales exigencias teológicas o artísticas. Sin embargo, todavía hoy mucha gente entona este canto cuando muere alguien. La última estrofa se refiere explícitamente a la muerte:

*«Segne du, Maria, unsre letzte Stund!
Süße Trostesworte flüstre dann dein Mund!
Deine Hand, die linde,
drück das Aug uns zu,
bleib im Tod und Leben unser Segen du».*

(«¡Bendice tú, María, nuestro último suspiro!
¡Que tu boca susurre dulces palabras de consuelo!
¡Y que tu suave mano cierre nuestros ojos!
¡En la muerte y en la vida, sé tú nuestra bendición!»).

Hace poco, un conocido me contó que, durante la agonía de su madre, toda la familia junta había entonado este himno, la canción preferida de ella. Y mientras cantaban, la madre murió en paz. Las imágenes que se expresan en esta canción interpelan a anhelos profundos de nuestro ser. Penetran en la profundidad de nuestro inconsciente y allí transforman todos los miedos a la muerte en confianza y esperanza.

La Jerusalén celestial

El libro del Apocalipsis nos muestra una maravillosa imagen de lo que nos aguarda en la muerte: «Vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, bajando del cielo, de Dios, preparada como novia que se arregla para el novio. Oí una voz potente que salía del trono: “Mira la morada de Dios entre los hombres: morará con ellos; ellos serán su pueblo y Dios mismo estará con ellos. Les enjugará las lágrimas de los ojos. Ya no habrá muerte ni pena ni llanto ni dolor. Todo lo antiguo ha pasado”. El que estaba sentado en el trono dijo: “Mira, renuevo el universo”» (Ap 21,2-5). La Jerusalén celestial es una imagen del paraíso. Se trata de la morada en la que podremos habitar seguros. Y Dios habitará en medio de nosotros. La ciudad celestial se caracteriza por el hecho de que en ella ya no habrá muerte ni tristeza. Todas las lágrimas serán enjuagadas. Todo lo que esperamos de una hermosa ciudad se realizará en la Jerusalén celestial.

Y todos los anhelos que los judíos proyectan en su ciudad, Jerusalén, serán satisfechos en esta ciudad celestial. Para los judíos, Jerusalén era la ciudad a la que peregrinaban todos los años. Una vez allí, visitaban el Templo, donde percibían la sanadora cercanía de Dios. Además, experimentaban la comunión del pueblo, que se pone conjuntamente en camino y canta la alabanza divina. En el Salmo 122 se expresa este júbilo: «¡Qué alegría cuando me dijeron: “Vamos a la casa del Señor”! Ya están pisando nuestros pies tus umbrales, Jerusalén. ¡Jerusalén, construida como ciudad bien unida y compacta, adonde suben las tribus del Señor, según la costumbre de Israel, a dar gracias al nombre del Señor!» (Sal 122,1-4).

Ya «los himnos de Sión del Antiguo Testamento confían en la erección de una ciudad divina en Sión, en cuyo centro habitará Dios y a la que los pueblos traerán su tributo (cf. Sal 46; 48; 76). Yahvé en persona construirá la nueva Jerusalén (Is 28,16-17), en concreto con piedras preciosas (Tob 13,17)» (Böcher, p. 129). El profeta Ezequiel afirma que la Jerusalén del fin de los tiempos tendrá doce puertas, una por cada tribu de Israel. Pero en la nueva Jerusalén no sólo habitarán las tribus de Israel, sino también los extranjeros que sean incorporados al pueblo de Dios. Y el Cuarto libro de Esdras espera que «la nueva Jerusalén, preexistente y oculta en el cielo, descenderá en un futuro a la tierra» (*ibid.*, p. 129).

El Nuevo Testamento retoma este anhelo de la Jerusalén celestial. Pablo habla de la Jerusalén celestial, que es libre y es nuestra madre (cf. Ga 4, 26).

Los cristianos son ahora ya ciudadanos en la tierra de esta Jerusalén celestial. La Carta a los Hebreos dice que nos hemos acercado a Sión, «monte y ciudad del Dios vivo, a la Jerusalén celeste con sus millares de ángeles, a la congregación y asamblea de los primogénitos inscritos en el cielo, a Dios, juez de todos, a los espíritus de los justos consumados, a Jesús, mediador de la nueva alianza» (Hb 12,22-24).

Ahora somos ya partícipes de la Jerusalén celestial. En ella nos encontramos con el Dios vivo y con Jesucristo, el mediador de la nueva alianza. Cuando entonamos himnos aquí en la tierra, unimos nuestra voz al canto de alabanza de los ángeles. En la muerte, la Jerusalén celestial –en la que ahora ya vivimos en la fe– se nos aparecerá en su gloria y será para nosotros morada eterna, una morada en la que podremos vivir como hombres nuevos. Lo viejo que nos oprimía ya ha pasado. Dios hace todo nuevo. Ya no nos separarán la disputa y el odio; antes bien, nos unirá el amor. Toda la ciudad será como una novia y hará aflorar en nosotros el amor de Dios, que no tiene fin.

El libro del Apocalipsis retoma la idea del Cuarto libro de Esdras de que la Jerusalén celestial descenderá a la tierra. La Jerusalén celestial es, «por un lado, imagen de la esperada consumación al final de los tiempos y, por otro, imagen de la actual comunidad cristiana» (Böcher, pp. 129-130). De ahí que, en la iluminación medieval de manuscritos y en la pared frontal de numerosas iglesias, se representara la Jerusalén celestial. La imagen debía grabarse en el interior de los cristianos, a fin

de que ya aquí se entendieran a sí mismos como ciudadanos de la ciudad celestial y anhelaran ser acogidos en ella y encontrar allí su hogar para siempre. Al celebrar los servicios religiosos en la iglesia, se participaba de la liturgia que se oficia en la Jerusalén celestial. En el culto se abría ya el cielo sobre los fieles. Y éstos obtenían un atisbo de la consumación. La ciudad ejercía fascinación sobre los creyentes. Desbordaba belleza.

El libro del Apocalipsis describe la belleza de la Jerusalén celestial. Los muros son de jaspé, la ciudad misma de oro. Las puertas son perlas. Todo rebosa belleza y esplendor. Y todo está lleno de Dios. De ahí que la ciudad no necesite templo alguno: «Porque el Señor Dios todopoderoso y el Cordero son su templo. La ciudad no necesita que la ilumine el sol ni la luna, porque la ilumina la gloria de Dios, y su lámpara es el Cordero» (Ap 21,22-23).

La ciudad transmitía seguridad. El arte y la cultura tenían en ella su hogar. Cuando los cristianos se imaginaban el cielo, recurrían también a la imagen de la ciudad. El cielo es como una ciudad en la que reina la paz, en la que todo está bien ensamblado, en la que los seres humanos viven en paz entre sí y glorifican en común al Altísimo. Dios es el verdadero señor de esta ciudad. Y gobierna con justicia. Y a ninguna persona injusta se le permite el acceso a la ciudad, tan sólo a personas que responden a la intención originaria de Dios y realizan la imagen que Dios se ha hecho de ellas (cf. Ap 21,27).

Convite, festín, banquete de bodas

Ya el Antiguo Testamento describe a menudo el tiempo de salvación con la imagen del festín. El profeta Isaías dice: «El Señor de los ejércitos ofrece a todos los pueblos, en este monte, un festín de manjares suculentos, un festín de vinos de solera, manjares enjundiosos, vinos generosos» (Is 25,6).

Jesús retoma esta imagen del festín o del banquete de bodas. En la parábola de las cinco vírgenes sensatas y las cinco necias se nos exhorta a permanecer alerta y a aguardar la venida del novio (cf. Mt 25,1-13). La parábola no sólo se refiere a la hora de la muerte, sino también a la venida de Jesús en cada instante de nuestra vida. Pero podemos tomarla como imagen del momento de morir. Entonces significa que Cristo viene a nosotros en la muerte como el novio que nos invita a participar en el banquete de bodas. Éste es una imagen de que todo lo que en nosotros resulta contradictorio e imposible de conciliar es cohonestado a través de Cristo, una imagen de que nos fundimos con nosotros mismos, con todas las personas que han fallecido antes que nosotros y con Dios, el fundamento y la meta de nuestra vida. Y la vida eterna será una vida de amor. Será como un banquete de bodas en el que todos estaremos exultantes porque el amor supera todo lo disgregador que hay en nosotros.

Jesús nos cuenta dos parábolas de un festín. Ambas parábolas apuntan no sólo a la vida en el cielo, sino también a nuestro camino aquí, en la tierra. En ésta, a menudo dejamos de asistir a la fies-

ta del llegar a ser uno mismo y de la unión con Dios. En el Evangelio de Lucas, Jesús narra una parábola sobre un convite cuando uno de los invitados que compartía mesa con Jesús proclama: «¡Dichoso el que coma en el reino de Dios!» (Lc 14,15). El invitado habla del banquete de amigos en el cielo que nos aguarda en el mundo futuro. Así pues, aquí la parábola se refiere por completo a la muerte. Jesús nos invita a la comida de la consumación. Pero, al mismo tiempo, nos advierte que no rechacemos a la ligera esa invitación, como los tres hombres de la parábola. Uno de ellos ha comprado un campo de labranza, otro cinco yuntas de bueyes y el tercero acaba de casarse (cf. Lc 14,16-24). Las posesiones, el éxito y las relaciones pueden acaparar a la persona de tal manera que rechace la invitación al festín eterno; esto es, que, de tan ocupado que esté, pierda de vista la meta de su camino.

En el Evangelio de Lucas, el criado debe traer al festín a pobres, lisiados, ciegos y paralíticos. Precisamente los débiles, que no pueden aducir ningún mérito a su favor, son invitados a tomar parte en el festín eterno. Lo cual, para nosotros, también es una promesa cuando nos sentimos como los pobres y los lisiados, cuando sufrimos por no estar conformados con arreglo a nuestra imagen ideal, cuando en nosotros mucho se encuentra torcido y desfigurado. Como ciegos que no se atreven a mirar su propia verdad, como paralíticos a causa del miedo, somos invitados al ágape eterno. En la muerte, todos los elementos de ceguera, parálisis, tullidez y pobreza que hay en nosotros serán transformados.

Además, será invitada asimismo cualquier persona que el criado encuentre en los caminos y a las puertas de la ciudad. Esto puede ser una imagen para denotar a los paganos invitados al festín eterno. Pero también puede tratarse de una imagen de todo lo que excluimos de nuestra vida, de lo que hemos arrojado fuera de la «ciudad» de nuestra vida. A la unión con Dios debemos llevar todo lo que hemos dejado a un lado en nuestra vida. Todo lo que hay en nosotros quiere ser tocado, sanado y transformado por Dios. De ahí que no debemos excluir nada. Todo lo que hay en nosotros está invitado a participar en el festín eterno. En el cielo florecerá la entera plenitud de nuestra vida, que aquí a menudo limitamos y recortamos.

En el Evangelio de Mateo, el acento se desplaza: el rey no invita a un festín, sino a un banquete de bodas (cf. Mt 22,1-14). En el banquete de bodas se trata de celebrar la unión de todos los contrarios, la unión de varón y mujer, de espíritu y materia. «En la boda se festeja la benevolente generosidad de la existencia que se extasía en la experiencia del amor humano como fuerte vínculo de instinto y espíritu, de materia y conciencia» (Boff, p. 63). El banquete de bodas muestra que, en el cielo, también nuestra sexualidad se transfigura. Es la fuerza que nos empuja hacia Dios para que, en el éxtasis del amor, nos fundamos con Él y, por medio del amor, seamos transformados en Él. Mateo pone aún otro acento. Cuando los invitados se niegan a acudir, el rey envía a sus criados a invitar a cuantos encuentren en las calles: buenos

y malos. A todos se nos invita al banquete de bodas. Y está invitado todo nuestro ser, tanto lo bueno como lo malo. En el cielo, nuestra parte mala ya no nos separará de Dios. Será transformada por el amor divino. Pero este tono optimista de la parábola es perturbado por la escena del invitado que no lleva traje de fiesta.

En el entorno judío de la época, el vestido era imagen de una existencia que, a través de la conversión y las obras de la justicia, se revela digna del ágape celestial. Somos invitados a la comida como buenos y malos a la vez. Pero es necesaria la conversión. No podemos acudir al banquete ignorando a Dios. Se requiere de nosotros disposición a limpiar nuestro propio traje. Debo esforzarme por lavar la suciedad que se me pega. No es lícito «aceptar la invitación al banquete de bodas del Hijo y permanecer al mismo tiempo tal como uno era, o sea, malo» (Grundmann, p. 470). El mal debe ser transformado. Y, de hecho, es transformado por Dios. Pero también hemos de dejar que en nosotros se produzca esa transformación.

En ambas tradiciones de la parábola, el mensaje es que Dios nos invita a participar en el ágape eterno. Pero tampoco puede faltar nuestra gratitud por la invitación. No podemos sentarnos sin más a la mesa. Tenemos que aceptar la invitación y debemos estar dispuestos a adaptarnos a las condiciones de la comida y a dejarnos transformar. Y una condición para ello es que vayamos vestidos de fiesta, que, por tanto, trabajemos en nosotros mismos y limpiemos el traje que llevamos puesto en este preciso momento. De lo contrario, seremos

arrojados a las tinieblas, donde reina el llanto y el rechinar de dientes.

Ésta es una imagen de la persona que reprime su propio anhelo de amor y vida. Hasta con los dientes intenta empujar hacia abajo los anhelos que afloran en su alma. El infierno es tal rechinar de dientes —a la vista de la promesa que el alma reconoce en sí, mas no quiere admitir—. Pero si satisfacemos las condiciones que establece el rey, entonces podemos participar para siempre en su banquete.

En Lucas se trata de un festín, mientras que en Mateo se habla de un regio banquete de bodas. En la boda real, nosotros mismos nos convertimos en reyes. Y podemos confiar en que nos fundiremos con nosotros mismos y nuestras contradicciones. Pero, al mismo tiempo, la oferta exige de nosotros un quehacer: convertirnos y trabajar en nuestra propia persona.

Estar con el Señor

El apóstol Pablo tiene su propia idea de lo que nos aguarda en la muerte. En la Carta a los Filipenses escribe de manera muy personal sobre lo que él espera: «Pues mi vida es Cristo y morir es ganancia. Pero si mi vida corporal va a producir fruto, no sé qué escoger. Las dos cosas tiran de mí: mi deseo es morir para estar con Cristo, y eso es mucho mejor» (Flp 1,21-23).

A Pablo le encanta vivir. Para él, la vida consiste ya ahora en Cristo. Pablo vive para Cristo. Y

siente que su vida está dando fruto. Predica el Evangelio de Jesús en el mundo entero. Salta a la vista que Pablo conoce la ambición de ganar para Cristo tantas personas como sea posible. Pero cuando piensa en su propia muerte, le sobreviene el sentimiento de que morir será ganancia. En él aflora el anhelo de partir para estar con el Señor.

Pablo entiende la muerte como partida. Con ello, asume ideas enraizadas en la filosofía estoica de su época. La muerte es una partida hacia otra vida. Pablo describe la vida que le aguarda en la muerte como un estar con Cristo. Su anhelo de experimentar la comunión con Cristo —que él, en su visión, podía vivir de manera fascinante— es tan intenso que no le tiene miedo a la muerte. Antes al contrario, preferiría partir para ver satisfecho su anhelo y estar con el Señor. En el original griego figura aquí la expresión *syn Christo einai*: ser o estar con Cristo, vivir en comunión con él. Es un «ser con» Cristo, una vinculación íntima.

También en la Segunda carta a los Corintios escribe Pablo sobre su anhelo de estar con el Señor: «Pero con ánimo, preferiríamos desterrar-nos del cuerpo para residir junto al Señor» (2 Co 5,8). «Residir junto al Señor» significa para Pablo: estar en casa, tener hogar o patria en Cristo, estar seguro para siempre junto a él. «Desterrar» y «estar en casa» corresponden, en el original griego, a dos términos derivados de una raíz común: *ekdemesai* y *endemesai*. Esto quiere decir: emigrar de la tierra que hasta ahora era mi patria e inmigrar en una nueva tierra, en la tierra de promisión que Cristo nos ha preparado junto a Dios, a fin de ha-

cer de ella nuestro hogar. Tal es el más profundo anhelo de Pablo: estar para siempre con Cristo, estar junto a él en casa, tener en él la patria o el hogar, contemplarlo y llegar a ser uno con él.

«Residir junto al Señor» significa que la vida eterna consiste, sobre todo, en una relación íntima con Jesucristo. Las experiencias que hayamos vivido con Cristo aquí en la tierra —en la oración, en la meditación, en los sacramentos— se consumarán en el cielo. En los sacramentos, Jesús nos toca. En la eucaristía se hace uno con nosotros. Pero, a pesar de los sacramentos, siempre experimentamos también alienación y alejamiento respecto de Cristo. No somos capaces de mantener la proximidad. En la vida eterna, tal y como Pablo se la imagina, estaremos para siempre junto al Señor y con él. Podremos regocijarnos de la comunión con él.

La teología retoma estas palabras de Pablo cuando identifica al propio Cristo con el cielo. Cuando estamos en Cristo y con Cristo, estamos en el cielo y nuestro anhelo de ser acogidos, amados, unificados, transformados, queda satisfecho para siempre.

Entrar en el descanso de Dios

La Carta a los Hebreos cita la advertencia del Salmo 95: «No entrarán en mi descanso» (Hb 4,3). Pero los cristianos podemos confiar en que, merced a Cristo, entraremos en el descanso sabático de Dios. Este descanso marca ya ahora nuestra vida. Sin embargo, en el descanso definitivo entraremos sólo en el momento de la muerte.

Esta imagen del descanso ha impregnado nuestra oración litúrgica. Una y otra vez rezamos: «Dale, Señor, el descanso eterno». Este descanso no es el descanso del sepulcro, sino el descanso sabático de Dios. El sábado, Dios descansa de sus obras. Así, en Dios podemos descansar de todo nuestro sufrimiento y todo nuestro quehacer. Dios descansó una vez que hubo visto que todo lo que había creado era muy bueno. Así, el descanso en la muerte también significa para nosotros que todo ha sido muy bueno. En la muerte asentimos a nuestro vivir y nuestro morir. Nos embarga la sensación de que, en último término, todo en nuestra vida ha sido bueno. Nos ha empujado hacia Dios.

Desde la perspectiva de la vida eterna, incluso los errores y debilidades de los que nos arrepentimos tienen sentido. Nos han abierto a Dios. Mientras vivimos, luchamos con Dios. Dudamos de si nuestra vida tiene sentido, de si Dios es realmente justo, de si podremos pasar la prueba ante Él y salir airosos del Juicio. Pero esta lucha llega a su fin en el encuentro con Dios en la muerte. La muerte es la opción final, que de nuevo supone una lucha interior para decidirse realmente por Dios. Pues si nos dejamos caer en las manos divinas, toda la inquietud interior, todos los interrogantes y todas las dudas se disipan. Entonces contemplamos y entendemos. Entonces experimentamos un descanso que ya no es perturbado por ninguna pregunta ni ninguna búsqueda.

Para los judíos y los griegos, este descanso no es un descanso estéril, sino dinámico. En el descanso crecemos cada vez más hacia Dios. El ser

humano, afirma Leonardo Boff, «no puede comprender en un único acto las infinitas dimensiones del misterio de Dios o, lo que viene a ser lo mismo, del Dios del misterio» (Boff, p. 71). Por eso, el descanso junto a Dios no es un descanso estático, sino el dinamismo de ser embebidos progresivamente por Dios y su amor. Así, devenimos cada vez más semejantes a Él. Agustín expresó la tensión entre descanso y dinamismo en la maravillosa frase: «Allí descansaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos. Tal es la esencia del fin sin fin. Pues ¿qué se corresponde mejor con nuestro ser que entrar en el reino que no conoce fin?» (cit. en Boff, p. 71). En el cielo penetraremos más y más en el reino de Dios. Pero, puesto que Dios es infinito, también el camino en el cielo es un camino infinito, hasta que Dios sea todo en todo y reine por completo en nosotros.

«Descanso» significa siempre también reposo respecto de las obras. Se trata de un descanso agradecido que todavía piensa en la obra que hemos realizado, así como en la obra que Dios ha llevado a cabo en nosotros y a través de nosotros. En el cielo descansamos en Dios. Allí encontramos nuestro descanso en tanto en cuanto nos dejamos caer en las manos de Dios. Pero en este descanso experimentamos a Dios como el Dios siempre nuevo y siempre vivo que nos mantiene en movimiento y quiere atraernos paso a paso hacia sí. Gerhard Lohfink lo formula de la siguiente manera: «El encuentro con Dios, lejos de representar un descanso eterno, es vida inmensa y palpitante, una tempestad de felicidad que nos arrastra, no hacia

cualquier sitio, sino introduciéndonos con creciente profundidad en el amor y la bienaventuranza de Dios» (cit. en Kehl, p. 290).

La misa de difuntos se llama también misa de réquiem, por la primera palabra del introito. Con ocasión del entierro celebramos un réquiem. El texto del introito está tomado del Cuarto libro de Esdras, o sea, de un libro que no pertenece a la Sagrada Escritura propiamente dicha: «Señor, dales el descanso eterno y brille sobre ellos la luz perpetua».

La música coral latina canta este canto de enterramiento en el sexto tono. El sexto tono es un tono optimista que expresa afectivamente la confianza en Dios. A buen seguro, no es ninguna casualidad que la coral latina haya dado esta melodía llena de esperanza al canto que se entona en el sepelio.

Este introito emplea dos imágenes para designar la vida después de la muerte. Deseamos al difunto que, desde Dios, pueda contemplar su vida y reconocer junto con Él que todo es bueno tal cual es. Es bueno que ahora, en la muerte, haya alcanzado su consumación. Antes de su muerte, muchas personas no pueden decir aún que todo haya sido bueno. Albergan el sentimiento de que mucho ha sido fragmentario y de que han echado sobre sí alguna que otra culpa.

Pero en el introito que nos ocupa se omite todo lo relacionado con la culpa. Deseamos al difunto que, a despecho de toda fragmentariedad, pueda declarar: «Es bueno tal cual es». Y también le deseamos que, en el descanso en Dios, pueda cre-

cer al mismo tiempo más y más hacia Dios libre de toda perturbación exterior, que pueda ser incorporado al dinamismo del amor que lo ha de conducir de modo gradual a la unión con la divinidad.

La segunda imagen es la luz que deseamos que ilumine al difunto. Involuntariamente relacionamos la oscuridad con la muerte. Tenemos miedo a lo desconocido y tenebroso que asociamos con ella. Así, deseamos que la luz eterna de Dios ilumine al difunto. Que éste, a la luz divina, pueda reconocer su vida. Que todo se ilumine para él, de suerte que comprenda su vida y se le clarifique todo lo que hasta el momento de la muerte no entendía. Que todo lo que era oscuro e imperfecto en su vida se convierta en luz.

Ojalá que él mismo pueda devenir fuente de luz —también para nosotros que, tras su muerte, contemplamos su vida como un todo—. Sin enaltecer al difunto, debemos reconocer la luz que él era y sigue siendo para nosotros. Y le deseamos que todo en él sea embebido por la luz y el amor divinos.

4

LOS ENUNCIADOS DE LA TEOLOGÍA

SOBRE el trasfondo de las afirmaciones bíblicas acerca de la muerte y de lo que en ella le aguarda al ser humano, la teología ha intentado describir sistemáticamente el misterio de la muerte. En esta empresa utiliza imágenes bíblicas tales como juicio, segunda venida (parusía) del Señor, fin del mundo, cielo e infierno. Y da respuesta a la idea bíblica de un estado intermedio entre la muerte y el retorno definitivo de Cristo.

También los conceptos de la teología son, en último término, imágenes. Buscan abrirnos una ventana para que podamos imaginarnos tanto la muerte como la vida eterna. La teología dogmática reflexiona sobre las imágenes bíblicas y busca responder con sus exposiciones a las preguntas de la razón. Aunque no podamos decir nada último y definitivo sobre la vida más allá de la muerte, debemos tomar en consideración las preguntas de nuestro entendimiento y arriesgar una respuesta que le satisfaga.

Sin embargo, tampoco la teología dogmática puede explicar todo. La tarea de la dogmática es, más bien, proteger por medio de sus afirmaciones –que en ocasiones resultan paradójicas– el misterio: el misterio de Dios y el misterio del ser humano. La dogmática satisface a nuestro entendimiento y, simultáneamente, lo guía hacia el lugar en el que debe rendirse al inefable e inasible misterio de Dios, para que, en tal sumisión, llegue por último a sí mismo.

El Juicio

La Biblia habla una y otra vez del juicio que nos espera en la muerte. En el Evangelio de Mateo, Jesús nos cuenta el juicio en el que el Hijo del Hombre separará, como un pastor, las ovejas de las cabras (cf. Mt 25,32). Y el Apocalipsis describe el castigo que padecerá la meretriz Babilonia. A ésta se le amenaza ahí de la siguiente manera: «Pagadle en su misma moneda, dadle el doble por sus acciones; la copa en que se preparó sus mezclas llenadla el doble; cuanto fue su fasto y su lujo dadle de pena y tormento» (Ap 18,6-7).

En la actualidad, tenemos dificultades con estas imágenes del Juicio. Tras la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II fue suprimida la secuencia *Dies irae*, que antes se cantaba en todo réquiem. Es evidente que sus afirmaciones se antojaban demasiado sombrías. En esta secuencia, que se remonta al siglo XII, se habla de continuo del juicio y el castigo, del día del gran ajuste de cuen-

tas y del temblor ante el Juez. En ella se deja sentir el miedo al castigo divino, pero también la esperanza en la gracia, puesto que el Juez universal, por medio de su entrega en la cruz, se ha revelado como benévolo Salvador (cf. Heinz, p. 219). Los encargados de la reforma litúrgica consideraron que no podían seguir confrontando al hombre de hoy con esta imagen, a primera vista tan sombría.

Pero cuando escuchamos en la sala de conciertos el *Réquiem* de Luigi Cherubini, Wolfgang Amadeus Mozart, Héctor Berlioz o Giuseppe Verdi, nos vemos confrontados con este antiguo texto. Y en la música que, por ejemplo, le pone Mozart, oiremos ambas cosas: lo amedrentador de la muerte, pero también lo consolador del mensaje de Jesús.

Mozart compuso el *Réquiem* poco antes de su muerte y no llegó a terminarlo. A pesar de eso, se trata del testimonio de un hombre creyente que, en vista de su ya acechante muerte, experimentó ambas sensaciones: tanto miedo a lo desconocido como esperanza y confianza al hilo de las afirmaciones del texto que estaba musicalizando. He ahí el *quantus tremor est futurus* («cuánto temor, cuánto temblor»). Pero a su lado se alza la fervorosa y confiada súplica a Jesús: *Recordare, Jesu pie, quod sum causa tuae viae* («Recuerda, oh Jesús, que yo soy la causa de tu camino»). Y Mozart pone su esperanza en que Cristo no haya cargado en vano con semejante esfuerzo.

Contra la tendencia a «lavar con suavizante» el mensaje cristiano, también hoy resulta necesaria la tensión entre el temor al Dios totalmente otro y a la responsabilidad de la que debemos dar cuenta

ante Él en la muerte, por un lado, y la confianza en la gracia y la misericordia divinas que cobran expresión en las palabras de Jesús al ladrón crucificado a su derecha, por otro.

Cuando nos exponemos en la sala de conciertos a las palabras y a la música de Mozart o Verdi, en nuestra alma acontece un proceso de purificación y transformación. Los profundamente arraigados miedos a la muerte, que todo ser humano conoce, no tienen por qué ser reprimidos. Más bien, son interpelados, asumidos y transformados en la música.

Para Mozart es importante que también lo aterrador suene, en último término, «bonito». La música transforma lo amenazador. Cuando lo amenazante es silenciado, repercute de otra manera en el alma humana: en estados de ánimo depresivos, trastornos de ansiedad o compulsiones. De ahí lo saludable que resulta que la música nos invite a exponernos a las palabras de este antiguo texto, que tan duras suenan. La música no quiere atemorizarnos, sino que más bien pretende cargar con el miedo que hay en nosotros, a fin de apaciguarlo. La predicación eclesial debería volver a creernos capaces del esfuerzo que esta música exige.

La pregunta es cómo entender hoy la imagen del Juicio. En su libro *Das Jüngste Gericht* [El Juicio Final], el teólogo pastoralista Ottmar Fuchs acentúa que, sin juicio, no puede haber justicia. En su opinión, el Juicio es una imagen necesaria para que los victimarios no triunfen sobre sus víctimas. Fuchs escribe: «Si existe un mundo nuevo, no puede darse una transición suave del mundo viejo al

nuevo. Antes bien, es necesario que, en el Juicio, los seres humanos se preparen para ese mundo nuevo, con objeto de que no lleven consigo al nuevo futuro otra vez lo viejo, esto es, el mal y el sufrimiento» (Fuchs, p. 30).

No podemos pasar por alto sin más la historia de sufrimiento de este mundo. El Juicio, opina Fuchs, pone nombre a «la necesidad de que entre el viejo y el nuevo mundo tenga lugar un proceso en el que lo nuevo no pueda comenzar si lo viejo no es tomado en serio y consumado en justicia y reconciliación» (*ibídem*). Para Ottmar Fuchs, el Juicio no es lo aterrador que a menudo asociamos con él, sino una respuesta a la experiencia del sufrimiento y la injusticia que vivimos en este mundo. «En aras de la dignidad del ser humano; en aras de la devastada dignidad de las víctimas; en aras de la justicia, esto es, para que los victimarios no salgan de ello “como si nada”, sin perder su dignidad, no sólo desde la perspectiva de Dios, sino también desde la perspectiva de los seres humanos, es necesario que haya un juicio» (*ibid.*, p. 31).

¿Cómo debemos entender el Juicio? Nadie puede llegar a Dios ignorando su propia verdad. Todos debemos rendir cuentas a Dios. Esta verdad no será cómoda: ahí nos encontramos con nuestra cobardía interior, nuestras mentiras vitales y nuestra huida de la verdad, así como con todas las heridas que hemos infligido a otras personas. En presencia de Dios, penetramos en las profundidades de nuestra alma con el propósito de que Dios pueda iluminarla también.

Leonardo Boff describe el Juicio como sigue: el difunto «se encuentra con el resucitado Cristo cósmico, que colma la creación, y siente el contacto de sus manos afectuosas y sanadoras. El ser humano contempla tanto su misterio como el misterio del Absoluto. En este momento se caen todas las máscaras que hasta entonces ocultaban nuestra autenticidad. Las ideologías con las que hasta entonces justificábamos tanto nuestra conducta como el proyecto fundamental de nuestra vida se nos escurren de entre las manos. En este instante se revela cuán falsa es esa segunda naturaleza que los pecados probablemente nos echan por encima y que tranquiliza nuestra conciencia» (Boff, pp. 43-44). Según esto, el Juicio significa, sobre todo, que se quiebran las ilusiones en las que hemos buscado refugio para eludir nuestra propia verdad. Nos vemos confrontados con nuestra verdad y sentimos el dolor de que hemos vivido y devenido tal cual somos.

En el pasado, el Juicio se veía con frecuencia como un proceso jurídico en el que eran ponderados todos nuestros actos. El arcángel Miguel es representado a menudo con una balanza. En esta balanza serán pesadas nuestras acciones: las buenas y las malas. Esta imagen ha llevado, sin duda, a que las personas vivan de forma consciente y quieran realizar buenas acciones en su vida. Pero también ha infundido miedo a mucha gente.

Con todo, la intención más profunda de estas imágenes del Juicio no es atemorizarnos. Más bien quieren llamarnos la atención sobre las consecuencias de nuestra vida. Vivimos en presencia de

Dios y a Él debemos rendir cuentas por nuestra vida. De ahí que la imagen del Juicio nos invite a vivir como corresponde a nuestra esencia.

Además, la imagen del Juicio nos transmite la esperanza de que toda la injusticia que aquí vemos será reparada. Esta esperanza es, fundamentalmente, esperanza en la salvación. No debe ser confundida con la agresividad con que los cristianos hablan en ocasiones sobre el Juicio. En la idea que algunos cristianos tienen del Juicio se entremezclan sus propios sentimientos de venganza. Con sus sombrías ideas del Juicio –sobre todo, para los otros, no para sí mismos– buscan vengarse de toda la amargura que, en razón de determinadas experiencias con los demás, han acumulado en su vida.

A raíz de una charla que pronuncié sobre la vida eterna, un hombre me escribió en una furiosa carta que debería cocerme a fuego lento en el infierno junto a Hitler y Stalin. Era evidente que le había enojado la esperanza cristiana de que el infierno esté vacío. A este respecto había citado yo al gran teólogo Hans Urs von Balthasar, a quien, a buen seguro, no cabe acusar de modernismo ni de caprichosa adaptación a las corrientes de la época. También había afirmado yo que la esperanza es algo muy distinto de un saber. Debemos contar con el infierno, pero es lícito esperar que esté vacío. Esta tensión tiene que ser mantenida. Para este hombre que me escribió, eso resultaba demasiado laxo. Sus esfuerzos por vivir con arreglo a las leyes divinas sólo tendrían sentido, sospecho, si quienes no se esfuerzan en igual medida por observarlas son castigados por ello y van al infierno.

Me pregunto cuánta agresividad late en semejante forma de piedad y por qué algunas personas sólo pueden creer y sólo pueden vivir del impulso de la fe si todos los demás acaban en el infierno. En tales casos, el Juicio es una compensación de la frustración que uno mismo vive aquí cuando sigue el camino de Jesús. Pero eso no es sino una deformación del Juicio.

Asimismo, «Juicio» significa siempre ser orientados hacia Dios¹. Somos como somos, no buenos ya sin más. También tenemos defectos y debilidades. El Juicio pone de manifiesto quiénes somos. Lo cual resulta indefectiblemente doloroso. Pero la meta última del Juicio es orientarnos hacia Dios.

Si todo lo que hay en nosotros, incluso lo malo, es orientado hacia Dios, podemos enderezarnos² y acceder erguidos a la vida eterna que Dios nos ofrece. Pero el camino hacia ella pasa por el Juicio. Sin juicio no cabe establecer la justicia. En él, el mal es puesto sobre la mesa con el propósito de superarlo. «Y se reclamará satisfacción, reparación, penitencia... o cualquier palabra que haya disponible para designar un proceso en el que los victimarios se percaten de lo que han perpetrado y en el que el dolor por lo que han hecho se apode-

1. Aquí hay en el original alemán un juego de palabras entre *Gericht* (juicio) y *ausgerichtet* (orientado), donde *richten* significa, en el primer caso, «juzgar» y, en el segundo, «orientar» [N. del Traductor].

2. Continúa el juego de palabras anterior, pues en alemán «enderezar» es *aufrichten*, verbo que, al igual que *ausrichten* (orientar), se construye a partir de *richten* [N. del Traductor].

re de forma abismal de ellos, “igual de” abismal y con intensidad tan infinita como el sufrimiento que han causado. Todo depende de que los victimarios y las victimarias se entreguen a este encuentro y no se cierren a él» (Fuchs, p. 114).

La meta del Juicio es la redención del pecador. Pero esta redención sólo es posible a través del dolor asociado al arrepentimiento. Los victimarios se encuentran con sus víctimas y ven el sufrimiento que les han infligido. Pero también se encuentran con Dios, quien, en Jesús, ha sufrido en persona en la cruz. Así, el Juicio Final, en opinión de Ottmar Fuchs, «no es un castigo, sino una gracia. Para los pecadores y pecadoras es la gracia de que, en adelante, en una libertad que ya no está limitada por nada terrenal, se les concede la posibilidad de arrepentirse a la vista de sus acciones y de participar en el acontecimiento de reconciliación y amor con los demás y con Dios» (*ibid.*, p. 121). Pero también los victimarios deben aceptar esta gracia que se les ofrece en el Juicio. Deben creer en ella.

El evangelista Juan ve realizada la gracia en Jesucristo. De ahí que afirme: «El que cree en él no es juzgado; el que no cree ya está juzgado, por no creer en el Hijo único de Dios» (Jn 3,18). Quien no confía en que Cristo pueda mostrarle su gracia se excluye a sí mismo de la gracia. Queda excluido por siempre. Y habita entonces en lo que la teología llama «infierno».

Debemos mantener siempre la tensión: está, por un lado, el anhelo de los seres humanos de que los victimarios no triunfen sobre sus víctimas y de que el mal sea vengado; está, por otro, la esperan-

za en la misericordia divina, que es mayor que toda culpa humana. Habrá un juicio en el que compareceremos en la presencia de Dios con nuestra verdad. Y en él seremos de manera indefectible ambas cosas: victimarios y víctimas. Pero si presentamos nuestra verdad ante la misericordia y el amor divinos, podemos esperar ser orientados hacia Dios. En eso consiste entonces el Juicio: en ser orientados y enderezados. Así y todo, Ottmar Fuchs piensa que, después del Juicio, los sufrimientos causados por los victimarios no serán olvidados por siempre: «Los recuerdos marcados, las cicatrices de estas heridas debidas a la causación de sufrimiento y al dolor de expiación, permanecerán: como recordatorios sin duda “transfigurados”, de suerte que —en la eternidad— el hecho de haber causado sufrimiento, lejos de ser olvidado, permanezca presente, si bien en un estado de efectiva reconciliación. El recuerdo de los sufrimientos infligidos a las víctimas, justamente para no ser nunca olvidado, se mantendrá vivo en los victimarios; y, en concreto, como un recuerdo afectuoso en personas que, al fin y al cabo, han sido redimidas» (*ibid.*, p. 133).

El purgatorio

La doctrina del purgatorio no aparece tal cual en la Biblia. Sólo en la primera mitad del siglo III fue introducida en la teología cristiana por Orígenes, que se inspiró en ideas extra-cristianas; y luego terminó de ser perfilada entre los siglos XI y XIII. Es un intento de dar respuesta a la pregunta por el

estado intermedio del que habla la Biblia (cf. 2 Mac 12,42-45). En la Edad Media, a partir del siglo XIV, el purgatorio es representado en numerosas imágenes: en vitrales, breviarios, retablos y osarios.

Los reformadores rechazaron la doctrina del purgatorio porque no procedía de la Biblia y porque contradecía la doctrina de la justificación del pecador. Sin embargo, entretanto hay también algunos teólogos protestantes que no tienen problema en imaginar una purificación en la muerte. Los teólogos católicos actuales entienden el purgatorio como imagen del encuentro personal con Dios. El purgatorio no es un lugar. Y sobre él no cabe pensar en categorías temporales, como si una «pobre ánima» tuviera que pasar un cierto tiempo en el purgatorio hasta purgar sus pecados. Éstas son ideas que no se corresponden con la Biblia ni con la esencia de la teología católica. Según Hans Urs von Balthasar, todas las ideas sobre el infierno, el cielo y el purgatorio significan siempre lo mismo: Dios. El cual es, «en cuanto ganado, el cielo; en cuanto perdido, el infierno; en cuanto examinador, el Juicio; y en cuanto purificador, el purgatorio» (cit. según Müller, p. 1027).

El purgatorio es una imagen del encuentro con Dios y con Jesucristo. A la vista del amor de Dios que experimentamos, nos percatamos dolorosamente de que hemos vivido haciendo caso omiso de Dios y de nosotros mismos. Reconocemos las ofensas que hemos infligido a los demás. El purgatorio es, en último término, una imagen del dolor de arrepentimiento que experimentamos en el

encuentro con el Dios amante. No estamos en condiciones de decir cuánto se prolongará este dolor. Pues las categorías de espacio y tiempo dejan de tener validez más allá de la muerte. La doctrina del purgatorio describe de modo gráfico –aunque a veces también demasiado concreto y material– el misterio del encuentro del ser humano con Dios en la muerte.

Ladislaus Boros intenta explicar con una imagen el acontecimiento del purgatorio en el instante de la muerte, en el que el ser humano dispone por completo de sí y puede decidirse por Dios o en contra de Él:

«En la existencia humana, en la profundidad de todas nuestras acciones, borbotea como el fuego de un volcán la incesante atracción de la criatura hacia Dios. Pero este fuego está cubierto por los estratos y las costras de nuestro egoísmo, mayor en unos, menor en otros, según el grado de dedicación a uno mismo. En virtud de ello, el fuego de la invitación divina al amor es enterrado en una profundidad cada vez mayor y sólo asoma en algunos puntos por las grietas de nuestra existencia. Si ahora, en el acto de la opción final, aflora toda nuestra capacidad de amor, tal erupción de amor debe atravesar todas las sedimentaciones y costras» (Boros, p. 145).

El purgatorio es una imagen de cómo nuestra existencia es abierta a Dios. Puesto que, en nuestra vida, siempre nos cerramos también a Él, este proceso de apertura resulta necesario y doloroso.

El dolor de este encuentro con el Dios amante es, en último término, el purgatorio.

Podemos entender mejor el significado del purgatorio contemplando nuestra propia experiencia de amor. Cuanto más cerca estoy de la persona amada, con tanta mayor intensidad noto que no consigo responder a mis propias expectativas. Y justo en el amor sufro a causa de mi insuficiencia, dureza y cerrazón, a causa de mi incapacidad para abandonarme por completo al encuentro y al amor. El amor de una persona me abre. Me purifica de lo que no es diáfano en mí. No puedo abandonarme al amor si no estoy dispuesto a someterme al dolor de la purificación y el acrisolamiento. De esta purificación necesitamos a todo trance imágenes análogas a las que tenemos del purgatorio. También hablamos del fuego del amor, capaz de purificarnos.

Por lo que respecta a la imagen del purgatorio, deberíamos despedirnos de todas las representaciones materiales. Éstas no hacen sino falsear lo que la Iglesia quería expresar con la imagen del purgatorio. Bien mirado, se trata de una imagen provechosa. Pues, en otras religiones –como, por ejemplo, en el budismo o el hinduismo–, la purificación se realiza a través de las reencarnaciones. El mal karma debe ser amortizado.

El mensaje cristiano del purgatorio significa que el amor de Dios purifica todo lo turbio que hay en nosotros, abre todo lo que está cerrado y aniquila en el fuego toda la basura que se ha depositado sobre nuestra alma, a fin de que podamos entregarnos a Dios sin reservas. Ladislaus Boros describe el encuentro en la muerte no sólo como

encuentro con Dios, sino también con Jesucristo: «Desbordante de amor y lleno de gracia, Cristo mira a los seres humanos que vienen a su encuentro. Pero, a un tiempo, su mirada penetra ardiente hasta el núcleo más íntimo de la existencia humana. Encontrarse con Dios en la ígnea mirada de Cristo es la más elevada realización de nuestra capacidad de amor y, al mismo tiempo, el más terrible sufrimiento de nuestro ser» (Boros, pp. 147-148). El purgatorio es, en el fondo, encuentro con Cristo.

Esta idea, la de que Cristo mismo es el fuego judicativo, ha sido acentuada de forma reiterada por Joseph Ratzinger, quien cita a este respecto el capítulo 3 de la Primera carta a los Corintios. Allí se habla de que cada cual, en su vida, construye una casa con diferentes materiales, con piedras preciosas, con oro y plata, pero también con heno y paja: «La obra de cada uno quedará patente, pues el día aquel la mostrará; aparecerá con fuego, y el fuego comprobará la calidad de la obra de cada uno» (1 Co 3,13). Ratzinger interpreta este texto en el sentido de que «el Señor mismo es el fuego judicativo que transforma al ser humano y lo hace “conforme” a su propio cuerpo glorioso (Rm 8,29; Flp 3,21)» (Ratzinger, *Eschatologie*, p. 187).

Cristo mismo nos arrancará de nuestra parcialidad egoísta. Nos hará capaces de Cristo y de Dios. También en nuestra casa, en la casa que ofrecemos a Dios, hay algo de paja y heno que debe ser quemado, a fin de que nuestra opción creyente por Dios se revele en su pureza. En el encuentro con el Señor seremos transformados y el

fuego de su amor nos consumirá, convirtiéndonos «en aquella figura sin escoria que puede devenir recipiente de su alegría eterna» (Ratzinger, *Eschatologie*, p. 188).

La pregunta es cómo conciliar esta comprensión del purgatorio con la praxis de los ruegos por los difuntos. En la Edad Media, las preces cobraron, por desgracia, carácter material: por una parte, a través del comercio de indulgencias, que también fue el detonante de la Reforma; y, por otra, a través de la concepción de la eucaristía como sacrificio que condona los castigos que los difuntos merecen por sus pecados. Y se creía que, cuantas más santas misas se donaran, tanto más se ayudaría a las «pobres ánimas» del purgatorio.

Ladislaus Boros se pregunta si, con la noción del purgatorio como encuentro con Cristo, «no se priva de todo fundamento real a la piedad rogatoria» (Boros, p. 198). Pero, al mismo tiempo, intenta unir ambas cosas. Señala la simultaneidad en la que nos encontramos en las prácticas devotas. En la meditación del sufrimiento de Jesús intentamos sentir hoy el amor que, en su día, Jesús demostró a los seres humanos. Y confiamos en que, en ello, nos percatemos del amor que Jesús nos tiene en la actualidad a nosotros. En último término, la intemporalidad de la muerte no se puede armonizar con el carácter temporal de nuestra existencia terrena. Boros sostiene que la idea de una determinada duración temporal del purgatorio es útil para la comprensión humana del proceso de acrisolamiento.

Las preces por los difuntos son expresión del amor y el afecto que sentimos hacia ellos. Y con

nuestra oración queremos apoyarlos para que, en el acto de la muerte, opten por Dios. Pero, a la vez, deberíamos reconocernos a nosotros mismos –y prestar atención al hecho de– que nuestra noción temporal ha de ser relativizada.

Joseph Ratzinger fundamenta los ruegos por los difuntos con la afirmación de que la muerte no limita nuestro amor. «Para los cristianos, las posibilidades de ayudar y obsequiar no se extinguen con la muerte» (Ratzinger, *Eschatologie*, p. 189). Sin embargo, no deberíamos entender este deseo de ayudar ante todo como un mérito con el que poder expiar las penas que los difuntos han de padecer por sus pecados. Tales ideas llevan en una falsa dirección.

Nuestra oración por los difuntos es, más bien, expresión de que también les acompañamos más allá de la muerte con el propósito de que, en el encuentro con Cristo, opten por él y se dejen purificar y transformar por él. Las preces son un signo de nuestro amor por los difuntos, de nuestra solidaridad con ellos. No queremos que el difunto recorra en solitario el camino que atraviesa la lóbrega puerta de la muerte y lleva al encuentro con el Dios de la verdad; antes bien, queremos que se sepan acompañados por nuestro amor. Leonardo Boff está convencido de ello: «En este momento, el cielo y la tierra, Dios y sus santos, la Iglesia y el cuerpo místico de Cristo, están presentes con su luz y su intercesión. No para eximir al ser humano de tomar una decisión, sino para que, con la espontaneidad de su persona, opte por Dios» (Boff, p. 44). La oración debe ser una suerte de escudo de

amor que rodea a los difuntos con objeto de que, a la vista de Dios, se decidan por el amor divino.

Nuestros ruegos son mayormente una forma de acompañar al difunto en su camino hacia Dios. Pero deben estar sostenidos también por la confianza en que el difunto optará por Dios. Para mí, esto significa que la oración por los difuntos se convierte más y más en una remembranza de éstos. En la oración me acuerdo de ellos y, de este modo, percibo la comunión existente entre vivos y muertos. Así lo entendió ya Karl Rahner. En una homilía pronunciada con ocasión de la fiesta de Todos los Santos sostiene que nuestra oración por los difuntos es «tan sólo el eco de la palabra de amor que los santos vivos, en la quietud de la eternidad, nos dicen quedamente al corazón» (Rahner, *Kirchenjahr*, p. 142). Y a nuestros seres queridos difuntos les pone en los labios la siguiente oración:

«Señor, a aquellos a quienes, en tu amor, amamos como nunca hasta ahora; a aquellos a quienes, todavía lejos de nosotros, recorren el laborioso camino de peregrinación hacia nosotros para entrar en tu luz; a aquellos de quienes, silenciosamente, estamos más cerca que nunca hasta ahora, más cerca incluso que cuando nos hallábamos entre ellos en la tierra y luchábamos a su lado; Señor, cuando concluya la lucha de su vida, concédeles también a ellos el descanso eterno, y que tu luz eterna les ilumine igual que nos ilumina a nosotros, ahora como luz de

la fe y luego –en la eternidad– como luz de la vida bienaventurada» (*ibidem*).

En la oración por los muertos entramos en contacto con los difuntos. Experimentamos la comunión con ellos. En toda celebración eucarística rezamos como sigue: «Recuerda a nuestros hermanos y hermanas que han muerto en la esperanza de la resurrección». En tal remembranza podemos experimentar la comunión con los difuntos. En ese mismo instante, ellos festejan el banquete de bodas eterno. La celebración de la eucaristía diluye la frontera entre el cielo y la tierra, entre los vivos y los muertos. Nos experimentamos reunidos en torno a la misma mesa, la mesa de Jesucristo, que murió por nosotros y ha resucitado y nos hace ya partícipes de aquellos que han resucitado con él.

En los cursos para personas en duelo que imparto tanto en la abadía de Münsterschwarzach como en nuestra *Haus Benedikt* [Casa San Benito] de Würzburg, hago que, en la oración por los difuntos del canon de la misa, los participantes pronuncien el nombre de aquellos a quienes lloran. En este momento, todos sienten de una que el cielo se abre y surge una comunión con los difuntos. Luego, les invito a rezar el padrenuestro en consciente comunión con los muertos. Pronunciamos las mismas palabras con las que los difuntos expresaban su fe en Dios y lo hacemos con la fe con la que ellos ahora, en tanto en cuanto gozan de la visión beatífica, adoran a Dios.

La Iglesia nos anima a rezar el padrenuestro con las manos alzadas. Con este gesto podemos

enviar, por una parte, la bendición de la oración a todas las personas importantes para nosotros. Pero también es posible entenderlo de otra manera. De algunos monjes del desierto de los primeros tiempos cristianos se cuenta que sus dedos se convertían durante la oración en llamas que crepitaban hacia el cielo. De modo análogo, podemos imaginarnos que nuestros dedos alcanzan hasta el cielo y que, conjuntamente con los difuntos, oramos con las palabras que Jesús nos enseñó.

El infierno

Jesús habla una y otra vez sobre el infierno. Algunos pasajes pueden ser interpretados en el sentido de que Jesús quiere advertirnos ante la posibilidad de que ya aquí, en esta vida, nos preparemos el infierno. Quien –como el tercer criado de la parábola de los talentos– entierra su talento será arrojado a las tinieblas exteriores. «Allí será el llanto y el crujir de dientes» (Mt 25,30).

Aquí Jesús quiere evitar que, por medio de un pensamiento centrado en la seguridad –con el que pretendemos controlarlo todo– y de una imagen amedrentadora de Dios, nos creemos el infierno ya en la tierra. El infierno es entonces una imagen de la autodestrucción. Conozco muchas personas a las que les crujen los dientes por la noche. Se trata con frecuencia de personas empeñadas en reprimir sus emociones inconscientes. Quien desea controlar todo lo que ocurre en su alma pierde de

manera ineluctable el control de su vida. Con ello, se prepara ya ahora el infierno.

Pero hay otras palabras de Jesús que se refieren al infierno que puede esperarnos tras la muerte. En el Evangelio de Lucas, le preguntan a Jesús si serán pocos los salvados. A ello, Jesús responde: «Pelead para entrar por la puerta estrecha, porque os digo que muchos intentarán y no podrán» (Lc 13,24).

A las personas que hayan vivido ignorándose a sí mismas, que no hayan accedido a su corazón, les dirá: «Os digo que no sé de dónde venís. Apartaos de mí, malhechores. Allí será el llanto y el crujir de dientes, cuando veáis a Abrahán, Isaac y Jacob y a todos los profetas en el reino de Dios, mientras vosotros sois expulsados» (Lc 13,27-28).

Jesús no pretende elaborar una estadística de cuántas personas entran en el cielo o en el infierno. Con su discurso monitorio, busca más bien alentarnos a abrir los ojos y a vivir de forma consciente. Pues para quien ha vivido demasiado tiempo al margen de su corazón ya es, de algún modo, demasiado tarde. Ése ya no encontrará la llave para abrir la puerta de su corazón. Se ha excluido a sí mismo. En la muerte, como muy tarde, se percatará de lo que ha desaprovechado y de cuánto dolor comporta quedar excluido. Ya ahora deberíamos mantenernos en contacto con nuestro corazón y abrirnos a Dios. Deberíamos recorrer ahora caminos que nos conduzcan a la vida.

En este mensaje de Jesús resuena el siguiente saber: «También tú puedes fracasar. Por eso, vive atento. Abre los ojos de una vez. No eres consciente de que vegetas soñoliento». La doctrina secreta

del gnosticismo habla de que los seres humanos se asemejan a personas ebrias y se dejan arrullar por ilusiones. Las afiladas palabras de Jesús quieren despertarnos, para que vivamos despiertos y hagamos justicia a la realidad.

La imagen del infierno es antiquísima. Aparece también en otras religiones. En el reino de los muertos, eso dicen muchas religiones, hay un tenebroso lugar de castigo, privado de esperanza. Es «la tierra sin retorno» que se caracteriza como «infierno» (cf. Paus, p. 230). Las religiones pintan el infierno como un lugar de terribles sufrimientos (el tártaro) o como un lugar en el que bien arde el fuego, bien habitan monstruos vengativos que atormentan a los seres humanos. Según esto, la imagen del infierno no es distintivamente cristiana. Muchas religiones creen en él e intentan guiar a sus fieles por el camino recto con ayuda de la imagen del infierno. La imagen del infierno cumple siempre una función pedagógica. Ni siquiera el budismo —que, en la actualidad, muchos intelectuales consideran una religión ilustrada— prescinde de la imagen del infierno. En los templos budistas, el infierno es representado a menudo de manera más terrible que en las iglesias cristianas. También aquí constituyen tales imágenes una invitación a vivir con mayor conciencia el momento presente.

El escritor ruso Fiodor M. Dostoievski respondió como sigue a la pregunta de qué es el infierno: «Pienso que es el dolor que comporta la imposibilidad de seguir amando» (cit. según Boff, p. 154). Dios no manda a nadie al infierno. Antes bien, el infierno consiste en que el ser humano se cierra a

Dios. Debe aguantarse a sí mismo en su maldad, sin que el indulgente amor de Dios pueda transformar ya esa maldad. Eso es el infierno.

En último término, del infierno sólo podemos hablar en imágenes. Un cuento chino describe el infierno como una reunión de personas sentadas alrededor de una enorme montaña de arroz. Cada cual tiene una larga vara. Con ella puede tomar arroz, pero no puede llevárselo a la boca, porque la habitación es demasiado estrecha. Pero allí, a la gente no se le ocurre que podrían darse arroz unos a otros. Así, en el infierno, las personas padecen un hambre infinita y eterna; y eso, a pesar de la abundancia que existe en medio de ellas.

En el infierno, el ser humano se peca de lo que es capaz. Pero se ha cerrado en sí mismo. De ahí que padezca a causa de las posibilidades que no ha vivido. Jesús expresa esto en el relato del rico y el pobre Lázaro. En el submundo, el rico padece atroces dolores. Y ve que Lázaro descansa en el seno de Abrahán. Entonces, llama a Abrahán: «Padre Abrahán, ten piedad de mí y envía a Lázaro, para que moje la punta del dedo en agua y me refresque la lengua; pues me torturan estas llamas» (Lc 16,24). Ve la felicidad de Lázaro, lo que hace que su infelicidad sea aún más grande.

Cuando hablemos del infierno en la actualidad, deberíamos evitar, por un lado, caer en la minimización. Pero, por otro, tampoco podemos regresar a aquellos sermones sobre el infierno de la década de mil novecientos cincuenta en los que se atemorizaba a las personas con el infierno, haciéndolas sufrir. La Iglesia primitiva apenas tematizó

la imagen del infierno. Sólo cuando cambiaron las condiciones sociales y la gente empezó a incorporarse en masa a la Iglesia, se empleó en el siglo V la imagen del infierno para exhortar a los fieles a llevar una vida según el ejemplo de Cristo. A veces se asocian en los fieles impulsos sádicos y agresivos con las nociones del infierno, sobre todo cuando se les desea a otras personas preferiblemente el infierno o cuando algunos cristianos fundamentalistas creen saber con exactitud quiénes van a ir a él. Éste es uno de los peligros que pueden darse al hablar del infierno. El otro peligro consiste en restarle importancia. Esta minimización del infierno está hoy muy extendida en la teología como reacción a las exageradas prédicas sobre el infierno de la década de mil novecientos cincuenta. Para muchos teólogos, el infierno ha dejado de ser tema de reflexión.

¿Cómo podemos hablar de forma adecuada del infierno? A lo que yo creo, es necesario mantener la siguiente tensión: existe la posibilidad del infierno, aunque, en último término, no hay que deseárselo a nadie. Existe la posibilidad del fracaso, de cerrarse definitivamente a Dios. No es Dios quien nos arrojará al infierno; somos nosotros mismos quienes nos creamos el infierno cuando en la muerte nos cerramos a Él y rechazamos su oferta de salvación. Por otra parte, como cristianos podemos esperar legítimamente que el amor divino triunfe también sobre la última maldad del pecador y abra a éste a la entrega a Dios. Pero, como nos enseña la doctrina del purgatorio, esta apertura no se producirá sin dolor.

El cielo

Mientras que los musulmanes poseen precisas nociones del cielo, a los cristianos nos cuesta con frecuencia describir el cielo que nos aguarda. La teología ha presentado a menudo el cielo de manera demasiado abstracta como el lugar en el que nos uniremos a Dios. Lo cual es cierto. Pero los seres humanos necesitamos imágenes para poder representarnos esto. ¿De qué manera podemos imaginarnos los cristianos el cielo?

En relación con cualquier imagen que nos hagamos del cielo, siempre hemos de tener en cuenta que lo que nos espera en el cielo trasciende, por supuesto, todas nuestras imágenes. Pablo afirma que ningún ojo ha visto ni ningún oído ha oído lo que nos está preparado en el cielo (cf. 1 Co 2,9).

Desde el punto de vista de la filosofía y la psicología podemos decir del cielo que en él se verá realizado nuestro más profundo anhelo. Aquí en la tierra experimentamos felicidad una y otra vez: la felicidad del amor, de la unión, del éxtasis. Pero no somos capaces de retener esa felicidad. Con cada experiencia plenificadora se suscita un nuevo anhelo: un anhelo de mayor profundidad e intensidad. En el cielo se consumará este anhelo: «Todo lo que el ser humano soñó, lo que proyectó en su utopía, lo que llevaba oculto en su naturaleza y se afanaba en salir a la luz: todo eso brota ahora y florece» (Boff, p., 58). En el cielo se revelará quiénes somos en realidad. Allí relumbrará en su esplendor originario la imagen singular que Dios se ha hecho de nosotros. En la primera centuria cristiana,

Ignacio de Antioquía formuló este misterio en la maravillosa frase: «Una vez llegado allí (al cielo), seré un ser humano» (cit. según Boff, p. 60).

A menudo nos imaginamos el cielo como algo de índole temporal. El escritor Ludwig Thoma describe esta noción temporal y terrena en su relato «Münchner im Himmel» [Un muniqués en el cielo]: el protagonista debe cantar sin receso el aleluya sobre su nube. Esto se le termina haciendo aburrido, y el buen hombre siente nostalgia del *Hofbräuhaus* (la cervecería de palacio) de Múnich. Tales nociones nos repelen más bien.

Pero ya en nuestra vida hay signos de experiencias del cielo. Por ejemplo, de algo muy primoroso y agradable se dice en alemán que es «celestial» (*himmlisch*, forma adjetiva de *Himmel*, cielo); en español nos parecería quizá «divino». Una música celestial puede fascinarnos. En alemán se califica asimismo de «celestial» un paraje que nos cautiva por su belleza (en español lo adjectivaríamos tal vez de «paradisíaco»). O también vivimos instantes en los que el tiempo parece detenerse. Tales instantes abren nuestra mirada a lo que puede aguardarnos en el cielo. Se trata de una intensa vivencia del presente. Ahí nada resulta aburrido. El aburrimiento aparece ora cuando algo dura demasiado, ora cuando saltamos de una cosa a otra sin ser capaces de detenernos en nada. Visitar un museo se les hace aburrido a quienes no se dejan cautivar por los cuadros. Sin embargo, quien permanece fascinado y conmovido delante de un cuadro, inmerso en la contemplación, no se aburre. Experimenta el misterio de sentirse con-

movido y, así, es transportado a otro mundo. Está por completo en el instante; se encuentra, por decirlo así, en el cielo. Se le abre un nuevo mundo, que contempla admirado.

Aunque nos representamos el cielo como un lugar, siempre debemos ser también conscientes de que esto no es más que una imagen. En último término, Dios mismo es el cielo. Medard Kehl lo entiende como acontecimiento personal, como encuentro con Dios y consumación de nuestra relación con Él, una relación que aquí –en la tierra– siempre es fragmentaria y está oscurecida. Si nos entregamos por completo a esta relación con Dios, entonces nuestra vida cuaja y disfrutamos de una «identidad definitivamente lograda» (Kehl, p. 289). Todas nuestras vivencias, incluidas las relaciones con otras personas, son integradas en la relación con Dios.

Joseph Ratzinger identifica el cielo con Jesucristo. Invocando a Karl Rahner, afirma: «La existencia del “cielo” se basa en que Jesucristo es hombre en cuanto Dios, en que él ha dado al hombre un lugar en el ser divino mismo» (Ratzinger, *Eschatologie*, p. 190). El ser humano está en el cielo cuando está en Cristo y, a través de éste, en Dios. Lo que la Biblia afirma sobre Jesucristo vale también para el cielo. Jesús es el nuevo Templo. De ahí que el cielo sea la nueva Jerusalén, en la que se cantará la alabanza divina y Dios será adorado eternamente.

Pero este ser en Cristo incluye también «el ser en común de todos aquellos que, juntos, forman el Cuerpo de Cristo» (*ibid.*, p. 191). En el cielo sere-

mos uno con Cristo y juntos constituiremos su cuerpo: «En el cielo nadie está aislado: es la comunión abierta de los santos y, así, también la consumación de toda vida humana en común, la cual –lejos de entrar en competencia con la pura apertura al rostro de Dios– es consecuencia de ésta» (*ibídem*).

Todas las imágenes con las que la Biblia nos describe el cielo buscan, a la postre, expresar el misterio de que en el cielo somos en Cristo y, en él, somos elevados e incorporados a Dios. Entonces, nuestra vida en Cristo es entrega eterna, amor eterno, apertura eterna a Dios y a los seres humanos. Al hablar de ello, Joseph Ratzinger juzga importante acentuar que no podemos darnos a nosotros mismos el cielo en cuanto amor realizado, sino que lo recibimos de Dios. Ratzinger define teológicamente el cielo «como el contacto entre el ser llamado hombre y el ser llamado Dios» (Ratzinger, *Einführung*, p. 260). Es-ta «interpenetración de Dios y hombre» ha acontecido en Jesucristo. Cristo ha abierto el cielo para nosotros. Así, en el cielo se nos hará partícipes de esta interpenetración de Dios y el ser humano.

Leonardo Boff sostiene que, en el cielo, el misterio de la encarnación de Dios acontecida en Jesucristo se realiza también de modo análogo en nosotros. Cristo nos muestra que el ser humano tiene la posibilidad de ser aceptado por Dios:

«Nuestra naturaleza espiritual es, pues, una estructura capaz de lo infinito. Pero, en la tierra, esta posibilidad sólo ha podido ser

realizada por Jesús de Nazaret, porque él ha sido el único hombre del que Dios se ha apropiado. Antes hemos dicho que, en el cielo, se realizarán en plenitud todas nuestras posibilidades; de ahí debemos deducir que ello incluye la capacidad de ser aceptados por Dios y de formar con él una inalterable unidad individual» (Boff, p. 69).

Sin embargo, debemos dejar constancia de que la diferencia entre Creador y criatura seguirá existiendo en el cielo. No nos convertiremos en Dios, sino que seremos incorporados a Dios: «Sin que la diferencia entre Creador y criatura sea eliminada, formaremos una unión de amor definitiva, análoga a la clase de unión existente entre Jesús de Nazaret y la segunda persona de la Trinidad» (*ibid.*, p. 70). Tal es la mayor promesa que Dios nos hace con el cielo: que seremos incorporados a Cristo y, en él, llegaremos a ser también uno con Dios; que, en Dios, nos convertiremos en una persona cada vez más semejante a Cristo.

Ser acogidos en cuerpo y alma en el cielo

Algunos se representan el cielo como si nos deshicieramos por entero en Dios, como si, por así decirlo, nos disolviéramos en Él. Entonces no habría ya ego, pero tampoco persona alguna.

Los cristianos tenemos una idea distinta del cielo. La persona se manifiesta en el cuerpo. Todo ser humano es único y singular. En la muerte no se

diluye sin más. Permanece en su ser personal, bien que transformado y reconciliado con todo. Conserva todos los rasgos distintivos de su impar identidad, pero más diáfanos que nunca. Representa en su originalidad y pureza la imagen singular que Dios se ha hecho de él.

Nuestro cuerpo será transfigurado. En la Primera carta a los Corintios, Pablo habla del cuerpo transfigurado. Aborda la pregunta por el cuerpo de los resucitados: «Pero preguntará alguno: ¿cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpo salen? ¡Necio! Lo que tú siembras no cobra vida si antes no muere. Lo que siembras no es el organismo que surgirá, sino un grano desnudo, de trigo o de lo que sea; y Dios le da el cuerpo que quiere, a cada simiente su cuerpo» (1 Co 15,35-38).

Lo que aquí vivimos en nuestro cuerpo es como una semilla que germinará en el cielo. Y la flor se desplegará luego en toda su magnificencia. La singularidad y belleza que aquí irradian sin cesar en nuestro cuerpo resplandecerán en el cielo en todo su esplendor. Pero en el cielo estaremos como seres corporales, como personas, y no sólo con un alma que se disuelve como una gota en el mar de lo divino.

El cuerpo es un registro memorístico de profundas experiencias. La psicología nos muestra que la rabia reprimida se adhiere a menudo al cuerpo. La terapia suele comenzar por el cuerpo, con objeto de liberar a través de él las necesidades y emociones reprimidas. Todas las experiencias intensas pasan por el cuerpo. El amor se expresa en el cuerpo. Pero también la alegría de una perso-

na la percibimos en su rostro y su porte. La tristeza encorva el cuerpo y ensombrece la mirada. En el cuerpo llevamos con nosotros todo lo que hemos experimentado. Pero todo se transforma en el cielo.

Lo cual vale también para las heridas que hemos recibido. Nuestro cuerpo será transfigurado, afirma Ottmar Fuchs, «incluidos tanto los estigmas de reconciliación de las víctimas como las heridas de contrición de los victimarios. Pues nada de lo que haya existido en el viejo mundo resultará indiferente ni será olvidado en el cielo. Todo permanece, pero en una forma definitivamente redimida, eternamente presente» (Fuchs, p. 179). Tras la resurrección, Jesús, marcado por sus heridas, se encuentra con el apóstol Tomás. E invita al dubitativo apóstol a que las toque. De modo análogo, después de la resurrección nos enseñaremos unos a otros las heridas. Pero estarán transformadas y nos abrirán al misterio del amor, que es más fuerte que la muerte.

A menudo representamos a Cristo en la cruz con heridas doradas. Así, podemos imaginarnos que también nuestras heridas se convertirán en perlas iluminadoras. Lejos de deformarnos, nos adornarán. Nos recordarán la vida que hemos vivido en la tierra. Pero a la vez nos mostrarán que, en el cielo, esa vida es transformada y transfigurada por siempre, en nuestro semblante resplandece —como durante la transfiguración de Jesús— la gloria de Dios y, así, nuestra persona —que cobra expresión en el rostro— irradia en su verdadero esplendor. Confesando la resurrección del cuerpo,

estamos confesando que no nos disolvemos sin más en Dios, sino que, en cuanto personas, somos en Dios y frente a Él. Pero, como personas, también nos relacionamos unos con otros. Así, no podemos rechazar como mero pensamiento desiderativo el anhelo de reencontrarnos en el cielo. Este anhelo se realizará. Ottmar Fuchs formula esta certeza con las siguientes palabras: «Nos reencontraremos y nos abrazaremos, nosotros, sí, pero también quienes han vivido antes y después de nosotros y junto a nosotros sin que los conociésemos. Y el encuentro entre las personas será vivido de modo integral y en un ambiente de amor, libertad y reconocimiento inagotables» (Fuchs, p. 179).

En el fondo, naturalmente, no podemos imaginarnos este reencuentro, porque enseguida nos vienen a la mente imágenes espacio-temporales. Pero, en el amor de Dios, este volver a verse, el encuentro con quienes hemos amado, es algo que colma nuestro más profundo anhelo de unión. Y esa unión no es estática; antes bien, somos partícipes de la vitalidad del espíritu divino, «quien posibilita que los seres humanos puedan encontrarse sin receso de modo nuevo y distinto y, al mismo tiempo, con una siempre nueva riqueza relacional» (Fuchs, p. 179).

El encuentro con las personas conocidas no es sin más la prolongación de lo que hemos vivido aquí, en la tierra. Sobre este punto llama Jesús la atención de los saduceos que le plantean el caso de siete hermanos que mueren sucesivamente y, por eso, todos han contraído matrimonio con la mujer del hermano mayor. La pregunta que los saduceos,

a la vista de esta situación, plantean a Jesús reza: «Cuando resuciten, ¿de quién será esposa la mujer? Pues los siete serán maridos suyos» (Lc 20, 31). Pero el cielo no se limita a reproducir las relaciones que hemos vivido aquí. Nos abre a las personas que hemos amado, pero también a las que nos han ofendido. Será una forma distinta de comunidad.

De ahí que Jesús responda como sigue a la pregunta de los saduceos: «Los que viven en este mundo toman marido o mujer. Los que sean dignos de la vida futura y de la resurrección de la muerte no tomarán marido ni mujer, porque no pueden morir y son como ángeles; y, habiendo resucitado, son hijos de Dios» (Lc 20,34-36). En el cielo no prolongamos sin más el matrimonio que hemos vivido en este mundo. Y tampoco vamos a la búsqueda de novia o novio si aquí no nos hemos casado. En el cielo existirá más bien una relación distinta entre las personas: una relación de apertura y amor. El amor que hemos experimentado en el matrimonio durante nuestra vida terrena se consumará y, simultáneamente, se abrirá a las personas que nos rodean.

Aquí somos incapaces de imaginar esta apertura a todas las personas. Por eso, el cielo nunca deja de ser algo inimaginable. Pero hay imágenes que preparan nuestra mirada para eso inimaginable. Jesús afirma que en el cielo seremos como ángeles. Lo cual no quiere decir que no tengamos cuerpo. Lo que define a los ángeles es, más bien, el hecho de que pasan día y noche contemplando a Dios. Se trata, pues, de imágenes de la contem-

plación. En el cielo nuestro principal interés será contemplar a Dios y estar orientados por entero a Él. En este estar orientados al Altísimo, empero, nos hacemos a un tiempo hijos e hijas de Dios. Seguimos siendo personas singulares creadas por Dios y colmadas de su Espíritu de filiación. Pero participamos de Dios y de su naturaleza. En el cielo no vivimos sólo para nosotros, sino para Dios y en función de Dios. No otra cosa es lo que afirma Jesús en la breve frase: «Pues para Él todos viven» (Lc 20,38).

A la vez, debemos retener que el estar orientados hacia Dios no excluye a las demás personas:

«Con ello, en la relación con Dios en el cielo se abre también una relación tanto más intensa con las personas; de suerte que puede hablarse con verdad de un nuevo cielo y una nueva tierra, de una nueva creación en la que los seres humanos –inmersos en la contemplación de Dios– se tratan unos a otros y tratan a la creación del modo que les es regalado inagotablemente por Dios: con un amor que no destruye la libertad y con una libertad que no cohibe al amor, puesto que Dios es el fundamento más profundo tanto de uno como de otra» (Fuchs, p. 186).

Cuando habla del cielo nuevo y la tierra nueva, lo que probablemente quiere decir la Biblia es que el cielo no sólo es Dios, sino que incluye también al mundo, que toda la creación es incorporada al cielo y que las personas son asumidas en él con to-

das sus experiencias terrenales. Pero, con ello, la Biblia también pretende hacernos ver que en el cielo tenemos una nueva relación con la tierra, que ya nada nos separa del mundo y de los demás seres humanos, porque estamos totalmente unidos a Dios. En Dios nos abriremos al mundo y seremos capaces de mantener una relación nueva con éste:

«El cielo realiza al ser humano en todas sus dimensiones: la dimensión dirigida al *mundo*, como presencia en todas las cosas y trato fraterno e íntimo con ellas; la dimensión volcada al *prójimo*, como comunidad y consumada fraternidad; y, en especial, la dimensión orientada a *Dios*, como comunión infantil y definitiva entrada en un encuentro último de amor» (Boff, p. 59).

Aquí cabría retomar la idea filosófica de Karl Rahner de que el alma recibe en la muerte una nueva relación cósmica. En los difuntos, cuyo cuerpo está lleno del resplandor divino, también esta tierra deviene más diáfana y sana. Teilhard de Chardin puede hablar entonces de que el mundo entero se encamina progresivamente hacia Cristo, de que el mundo es penetrado cada vez más por Cristo y su amor. El mundo, dice Teilhard, es «cristificado» y «amorizado».

Muchos que sólo piensan en categorías temporales y siempre quieren vivir algo nuevo no anhelan el cielo. En el cielo, piensan, no ocurre nada nuevo. No son capaces de imaginarse al Dios que puede ser siempre nuevo. Y a su imaginación es-

capa además que, en Dios, también la manera de mirar a los seres humanos se renueva sin cesar.

Pero no debemos representarnos el cielo como algo estático. Porque se trata de una realidad dinámica. Ya Dante Alighieri habla en la *Divina comedia* de distintos niveles (círculos) del cielo y del ascenso hasta el último de ellos. Lo cual es una imagen de un crescendo interior de la contemplación de Dios: «Así, se asciende de grado en grado» (cít. según Fuchs, pp. 184-185). La visión beatífica no es una contemplación estática. Antes bien, en la contemplación se multiplica la fuerza visual. Contemplamos con creciente profundidad el misterio de Dios. Dios es el Inagotable, y con Él nunca llegamos al fin. Lo que vence al aburrimiento en el cielo no son los pasatiempos, ni los entretenimientos renovados sin cesar, sino el Dios siempre nuevo, quien en la contemplación se nos revela en medida creciente, manteniéndonos así en una tensión que nos vivifica.

Nadie viene al Padre sino a través de mí

En una ocasión acudió a mí un grupo de enfermeras protestantes que trabajaban en una residencia de ancianos. Una de las mujeres contó que a menudo se escandalizaba de que las personas mayores no quisieran saber nada de Jesús. Si no confesaban a Jesús, decía, no podrían entrar en el cielo. Pues no en vano está escrito: «Nadie va al Padre si no es por mí» (Jn 14,6).

Intenté explicarle que no hay que interpretar esta frase de manera tan excluyente. Karl Rahner entiende el dicho en el sentido de que, en la muerte, toda persona se encuentra a la postre con Cristo y reconoce en él la realización de su anhelo. En el encuentro con Cristo se percata de que, en la búsqueda de vida verdadera, siempre ha estado, en el fondo, a la búsqueda de Cristo, de aquel que dice de sí mismo: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6). Para quien se confía a él, Cristo se convierte en camino hacia el Padre. Luego, en la muerte, esa persona llega al Padre a través de Cristo –aun cuando lo haya negado en vida vinculando al nombre «Jesucristo» algo que no se corresponde con el ser de Cristo–. En la muerte reconocerá a Jesucristo en su ser verdadero como aquel que da cumplimiento a todo su anhelo de vida y amor.

La pregunta es de dónde saca Rahner la seguridad de que toda persona reconocerá a Cristo en la muerte. Su discípulo Ladislaus Boros intenta responder a esta pregunta. En su muerte en cruz, la realidad humana de Jesús se ha impreso en el fundamento del mundo: «Todos los seres humanos sin excepción pueden ahora entrar en contacto corporal con Cristo; y, en concreto, a través de la realidad cósmica con la que toda persona se encuentra vinculada en su interior» (Boros, p. 158). El hecho de que nuestro mundo esté misteriosamente lleno de la realidad de Cristo es la razón «por la que, en su vida espiritual-personal, el ser humano, sea consciente de ello o no, a la postre siempre tiene que ver con Cristo» (*ibid.*, p. 159).

Ladislaus Boros ve confirmado este extremo en el relato bíblico de la rasgadura del velo del Templo. En la mística judía, el velo simboliza el universo entero: «Este velo se rasga en dos cuando muere Jesús para mostrarnos que, en el instante en que se consuma el acto redentor de Cristo, todo el cosmos se abre a la divinidad» (*ibidem*). En su muerte, Cristo colma al mundo entero con su Espíritu, haciéndolo así «transparente para Dios». También podemos entender esto de otro modo: Cristo ha muerto por todos los seres humanos. La situación a la que éstos nacen está ahora signada por la muerte y la resurrección de Cristo. Con independencia de que sean conscientes de ello o no, los seres humanos siempre encuentran ya en el mundo el misterio de Jesucristo. Lo cual se les evidencia en la muerte. Y así, en la muerte, Cristo se convierte para todos los seres humanos en camino hacia el Padre.

Karl Rahner afirma que todas las personas llevan en sí un atisbo de que Dios se revela en su Hijo y de que en la historia hay un Salvador absoluto. Rahner intenta fundamentar esto trascendentalmente, desde la estructura del pensamiento histórico.

En último término, ningún intento de fundamentar que Cristo es el camino hacia el Padre consigue convencer. Pero todos estos intentos nos indican que no podemos entender de modo excluyente las palabras pronunciadas por Jesús en el Evangelio de Juan, sino que hemos de verlas como promesa de que, en la muerte, Jesús será finalmente el camino hacia el Padre para todo aquel que ha-

ya vivido con arreglo a su conciencia. Cuando el rostro de Cristo —el Dios encarnado y el amor divino encarnado— ilumina a los difuntos, a éstos se les torna diáfano el misterio del amor divino. Luego, en el encuentro con Cristo, pueden dejarse caer en las manos misericordiosas del Dios amante. Así, Leonardo Boff extrae de las ideas de Rahner la siguiente conclusión:

«Toda persona se encontrará algún día cara a cara con Dios y con el Resucitado, aun cuando no haya oído hablar de ellos durante su existencia terrena. Por un instante, a todo el mundo se le brindará la oportunidad de hacerse cristiano y de optar por Dios y por Cristo. Lo anterior no vale sólo para los paganos, sino también para todos los discapacitados psíquicos que nunca han podido traspasar el umbral de la conciencia y la libertad. Y asimismo para los millones y millones de nonatos que, ora por razones naturales, ora a causa de los incesantes abortos en toda la tierra, han muerto antes de ver la luz del mundo» (Boff, p. 42).

La venida gloriosa del Señor y el Juicio Final

En los discursos escatológicos que nos han transmitido los tres Evangelios sinópticos, el propio Jesús habla de su venida gloriosa. Habla de ello en imágenes de necesidad y tribulación, de persecu-

ción y guerra, también en imágenes cósmicas: «En aquellos días, después de esa tribulación, el sol se oscurecerá, la luna no irradiará su resplandor, las estrellas caerán del cielo y los ejércitos celestes temblarán. Entonces verán llegar al Hijo del Hombre en una nube, con gran poder y majestad» (Mc 13,24-26).

A la vista de estos textos, ¿cómo debemos imaginar el regreso de Cristo? Por una parte, todas estas imágenes podemos ponerlas en relación con nuestra muerte personal. En nuestra muerte, Cristo regresará. Y con mucha frecuencia las personas experimentan el proceso de su propio morir con las imágenes que Jesús nos propone en su discurso escatológico. El cielo se ensombrece. Las estrellas se caen del horizonte de nuestra alma. De repente, se extienden la desesperanza y el miedo. Y uno se siente desconcertado «por el estruendo del mar y el oleaje» (Lc 21,25), por todo lo que aflora de súbito en el inconsciente, conmoviendo el entero edificio de la vida: «Los hombres desfallecerán de miedo, aguardando lo que se le echa encima al mundo; pues las potencias celestes se tambalearán» (Lc 21,26).

La agonía que podemos observar en muchas personas está marcada a menudo por el miedo a lo que les aguarda. Uno ya no tiene fuerza espiritual para protegerse contra los dolores ni contra la agitación del alma. Y así, queda sin esperanza alguna a merced de la muerte. Pero todas estas penalidades que acompañan a la muerte son sólo presagios de que el Hijo del Hombre vendrá con gran poder y gloria, de que él —en la muerte— nos conducirá a

su reino y su gloria. En el Evangelio de Lucas, Jesús nos apremia a levantar la cabeza en medio de las dificultades: «Pues se acerca vuestra liberación» (Lc 21,28). Aquí se usa el término griego *apolytrosis*, que significa «solución» y «liberación». Los grilletes que nos mantienen presos serán quebrados. En la muerte seremos liberados de todo lo que nos atosiga y cohibe. Seremos introducidos en la amplitud de la vida divina.

Pero el regreso de Cristo también puede ser entendido temporalmente. Este mundo llegará a su fin. Joseph Ratzinger apunta que, de las múltiples señales de su venida gloriosa que Jesús describe en el discurso escatológico, no cabe deducir ninguna indicación temporal. No nos es dado predecir el fin del mundo. En el Evangelio de Marcos, el propio Jesús advierte: «En cuanto al día y la hora, no los conoce nadie, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo; sólo los conoce el Padre» (Mc 13,32). Del lenguaje cósmico del discurso escatológico «no se puede extraer nada de cara a una descripción del transcurso cósmico de los acontecimientos futuros» (Ratzinger, *Eschatologie*, p. 166).

Para Joseph Ratzinger, estos textos de presentación del advenimiento de Cristo pertenecen al lenguaje litúrgico. En la liturgia celebramos el regreso glorioso de Cristo: «Toda eucaristía es parusía, advenimiento del Señor; pero toda eucaristía es, sobre todo, tensión del anhelo de que él nos revele su oculto esplendor» (*ibid.*, p. 167).

En la liturgia, el Señor glorificado viene a nosotros. Pero, al mismo tiempo, se sustrae a nosotros. Se trata de expresar en toda celebración re-

ligiosa también nuestro anhelo de que Cristo venga. Y cuando ello ocurra, para nosotros el mundo habrá concluido. Entonces, ya no tendrá poder alguno sobre nosotros. Esto lo podemos experimentar sin cesar ya aquí si dejamos que el advenimiento de Jesús en la eucaristía embeba nuestra existencia entera. Mas simultáneamente nos estiramos asimismo hacia la venida definitiva de Jesús, hacia su advenimiento en la muerte —que, para nosotros, es una venida definitiva—, pero también hacia su regreso glorioso al final de este mundo.

Joseph Ratzinger se opone al intento teológico de Gisbert Greshake de «declarar compatible una historia que continúe sin término con la esperanza en el regreso glorioso de Cristo» (*ibid.*, p. 156). Aboga por tomar en serio la historia. El cielo no puede ser definitivo para los difuntos mientras siga habiendo personas que sufren en la tierra. Y remite a la idea budista del *bodhisattva*, «quien se niega a ingresar en el nirvana mientras haya una persona en el infierno. Por medio de tal espera vacía el infierno, porque sólo acepta la salvación que le corresponde cuando el infierno está vacío. Tras esta impresionante idea de la piedad asiática resulta visible, para los cristianos, la figura del verdadero *bodhisattva*, Cristo, en quien se ha realizado el sueño asiático. Este sueño se cumple en el Dios que descendió del cielo a los infiernos, porque un cielo sobre una tierra que sea un infierno no sería un cielo de verdad» (*ibidem*).

La consumación de la salvación requiere también la transformación del mundo en su conjunto. El Dios de Jesucristo se toma la historia en serio,

no se la salta. La totalidad de la salvación que Cristo nos ha prometido acontece sólo una vez que ha alcanzado de forma real a la última persona sufriendo. Joseph Ratzinger sostiene que los difuntos, que pueden experimentar el cielo, permanecen abiertos todavía, en su amor consumado, «a la historia aún real, a la historia que prosigue realmente y en la que se sufre realmente» (*ibid.*, p. 157).

Los seres humanos dependemos unos de otros. Incluso los difuntos, que están en el cielo, dependen todavía de quienes sufren en la tierra. De ahí que el regreso glorioso de Cristo al final de los tiempos afecte asimismo a los glorificados en el cielo. Ratzinger intenta explicar esto con ayuda de la imagen del Cuerpo de Cristo: «“Cuerpo de Cristo” significa entonces que todos los seres humanos constituimos un organismo y que, por ende, el destino del todo es el destino de cada uno de los individuos que lo forman. Es cierto que la opción vital de cada cual en la muerte queda fijada con el final de su ser terreno; en esa medida, es juzgado en ese preciso momento y su suerte se consume. Pero su lugar definitivo sólo puede ser determinado cuando todo el organismo esté ya formado, una vez que toda la historia haya dejado de sufrir y se haya extinguido» (*ibídem*).

También en este punto es necesario mantener la tensión. En la muerte, toda persona vive el regreso glorioso de Cristo. El instante de la muerte es, para cada individuo, el día del Juicio Final, el Último Día, pero también el día en el que vuelve a nacer en Dios con renovada juventud. En la muerte se acaba para nosotros el mundo. Pero, a la vez,

se da asimismo un regreso glorioso de Cristo al final de los tiempos: en el día del Juicio Final, que pone fin para siempre al tiempo de este mundo y lo consume. De esta suerte, podemos tomarnos en serio las imágenes de la Biblia, armonizándolas simultáneamente con nuestra razón. Lo que ocurra al final de los tiempos con el advenimiento de Cristo afectará y conmoverá también a los glorificados. Pues estamos orientados al todo. Y sólo encontramos el lugar que nos corresponde una vez que el todo ha sido transformado.

Cuando Jesús habla del fin del mundo, no debemos considerar sus palabras desde un punto de vista meramente científico, como si este mundo también fuera a tener un final cósmico. Por otra parte, el ser humano y el cosmos, el espíritu y la naturaleza, se hallan íntimamente entrelazados. En el fondo, nunca deja de ser un misterio cómo imaginarnos el fin del mundo. Desde la perspectiva cristiana, ese final no es una catástrofe, sino una transformación.

Teilhard de Chardin ha reflexionado como científico y como teólogo sobre cómo debemos representarnos el fin del mundo: «No tenemos necesidad alguna de quebrarnos la cabeza sobre cómo podría llegar a desaparecer un día la inmensa magnitud material del universo. Basta con que el Espíritu se gire, con que cambie de ámbito, para que de una se transforme el semblante del mundo» (cit. según Boff, p. 174). No debemos pensar que el fin del mundo acontecerá en una catástrofe cósmica, sino en una transformación. Cuando la totalidad del mundo se encuentre penetrada por el

amor de Cristo, cuando Dios sea todo en todo, entonces habrá llegado el fin del mundo. Entonces el mundo se habrá transformado por siempre y será uno con Dios.

Tal es, sin duda, la buena noticia del fin del mundo: que este mundo, con sus normas, no tiene ya poder sobre nosotros y que la historia no estará siempre signada por el mal, sino que Cristo será Señor de todo; que, a la postre, su amor triunfa sobre toda negación y transforma este mundo hasta la profundidad de su ser.

La relación con los muertos y la cuestión del culto a los antepasados

La teología católica habla de la comunión de los santos. Veneramos a los santos porque en ellos se nos manifiesta algo de la presencia salvadora de Dios. Los santos no son Dios, pero han sido incorporados a Dios. Los santos nos muestran que Dios también puede sanarnos a nosotros. Pues muchos santos —precisamente los catorce auxiliadores— muestran en los cuadros las heridas que les han sido restañadas por Dios. Meditando sobre esto, podemos confiar en que Dios sana asimismo nuestras heridas. Otros santos son modélicos. Nos muestran qué es lo que la gracia divina puede obrar en los seres humanos, por muy débiles que éstos sean. Pero ya san Basilio denominaba también a los santos «poderosos intercesores». Esperamos que ellos, desde el cielo, nos ayuden con su intercesión.

Cuando diserté en una comunidad protestante sobre la veneración católica de María, la pastora afirmó: «Nosotros, los cristianos protestantes, no tenemos necesidad de santos. Nos dirigimos directamente a Jesús. Él hace todo por nosotros». Lo cual es cierto desde un punto de vista teológico, pero no necesariamente desde un punto de vista psicológico. Respeto la espiritualidad de cualquier persona que vea satisfechos todos sus anhelos y necesidades en la relación con Jesucristo. Y no pretendo imponerle la veneración de los santos. Pero respeto asimismo a las personas que se dirigen a Dios confiando en los santos y, a la vista de éstos, experimentan la sanadora proximidad de Dios³. Lo que me ofende es el desdén hacia la veneración de los santos, como si ésta no fuera más que un modo deformado de piedad. El culto a los santos da respuesta, en último término, a las intuiciones del alma humana en el sentido de que, de alguna manera, estamos vinculados con los difuntos, de que también los muertos que hemos conocido viven ahora junto a Dios y, desde allí, pueden acompañarnos servicialmente e interceder por nosotros ante Él.

C.G. Jung nos apremia a tomar en serio las intuiciones de nuestra alma. En muchas culturas se venera a los antepasados. Lo cual responde a un

3. El autor juega aquí con *die Heiligen* (los santos) y *heilend* (sanador). Los verbos de los que respectivamente proceden esta voces alemanas, *heiligen* (santificar) y *heilen* (sanar), están relacionados desde el punto de vista etimológico, como salta a la vista [*N. del Traductor*].

anhelo del alma humana. Si extirpamos las intuiciones de nuestra alma, caemos en un vacío psicológico y, en último término, también espiritual. El arte está en captar las intuiciones del alma y darles una respuesta cristiana. En la Iglesia primitiva, los santos asumieron la función social del patrón: «Con ello, asumieron tareas de protección y aval tanto para personas como para comunidades» (Fuchs, p. 193). Por supuesto, sabemos que nuestra verdadera protección es Dios. Pero esperamos que ciertas personas humanas nos apoyen.

La Iglesia primitiva no eliminó sin más las ideas de los romanos y los griegos sobre la supervivencia de los muertos, pero tampoco se limitó a copiarlas. Más bien, dio una respuesta cristiana a este mundo intelectual. Entendió a los mártires como intercesores ante Dios. Cuando celebraban la eucaristía junto a las tumbas de los mártires, los cristianos tenían la certeza de que quienes les habían precedido en la muerte estaban reunidos alrededor del altar y comparecían ante el trono divino para interceder por ellos. Los participantes en la celebración no sólo estaban rodeados por la protección de Dios, sino también por el amor de los difuntos, que, en su muerte, se había dilatado hasta incluir a todos aquellos que confiaban en ese amor.

Cuando estuve en Taiwán, cobré conciencia de dos fenómenos: el politeísmo y el culto a los antepasados. En un templo sintoísta había representadas diferentes divinidades: una divinidad maternal y varias divinidades masculinas. Cada una de ellas tenía competencia sobre determinados asuntos:

una era responsable, por ejemplo, de que los partos no se complicaran; otra, de que salieran bien los exámenes. Como cristianos, podemos mirar a estas manifestaciones por encima del hombro. Pero también tenemos la posibilidad de preguntarnos cómo abordamos nosotros nuestras diversas necesidades. Por supuesto, con todos nuestros ruegos podemos dirigirnos a Dios o a Jesucristo. Pero las personas necesitamos, evidentemente, signos visibles para expresar el anhelo de que nuestra vida salga bien. Ottmar Fuchs sostiene que el enraizamiento del cristianismo se produjo a menudo gracias a la «posibilidad de sustituir las “divinidades” previamente existentes por los santos» (Fuchs, p. 199). Cuando nos dirigimos a san Dionisio por un dolor de cabeza, a san Blas por un dolor de garganta o pedimos a san Antonio de Padua que nos ayude a encontrar el manojito de llaves que hemos perdido, en estas diversas oraciones siempre confiamos, en el fondo, en el único Dios. Él es quien nos ayuda. Pero la ayuda divina cobra un rostro humano. Confiados en un santo —el cual, en vida, representó algo de la sanadora o auxiliadora cercanía divina—, pedimos que Dios mismo, en virtud de la intercesión de ese santo, nos ayude.

La intercesión del santo aporta a nuestra relación con Dios una proximidad humana que muchas personas han perdido porque, para ellas, Dios se convertido en algo demasiado abstracto. La veneración de los santos es un modo de retomar los antiguos anhelos del ser humano en vez de reprimir por completo lo antiguo. Lejos de ser destrui-

do, lo antiguo es integrado en una forma nueva, cristiana. Los santos no hacen la competencia a Dios, sino que nos muestran a Dios en su solicitud por nosotros. Y le dan un rostro humano.

Ottmar Fuchs recuerda que fueron precisamente los oprimidos, los pobres y los enfermos quienes creyeron en la solidaridad de los santos en el cielo, porque, «de este modo, les resultaba imaginable experimentar del cielo compasión y acompañamiento, respeto y redención» (*ibid.*, p. 200). Justo en América Latina, los pobres se han dirigido gustosamente a María. Han entonado con ella el himno del Magnificat como himno de libertad, expresando así su esperanza de que Dios transforme todas las situaciones injustas y ensalce a los humildes. Y han descubierto el rostro maternal de Dios. Mirando a María, Dios se ha acercado a ellos: como el Dios maternal y afectuoso que ha descendido en Jesucristo con el fin de estar ahí también para sus necesidades, preocupaciones y angustias.

Karl Rahner cuenta una conversación que sostuvo con el teólogo protestante Karl Barth durante el concilio. Rahner le preguntó a Karl Barth: «¿Puedo pedirle a otro cristiano que rece por mí?». Tras una breve vacilación, Barth respondió: «Debería pedirle que rece con nosotros» (cit. según Fuchs, p. 212). La intercesión del santo por nosotros siempre es también un acto de oración con nosotros. Cuando le pedimos a alguien que ruegue por nosotros, nosotros mismos no dejamos de rezar. Pero, en comunión con otras personas, nos sentimos fortalecidos. Así, con la vista puesta

en los santos y en comunión con ellos, rezamos a Dios. En esta oración crece nuestra confianza en la fuerza sanadora, auxiliadora y transformadora de Dios, que Él ya ha demostrado con tanta frecuencia en los santos.

Lo que decimos de los santos es aplicable de modo análogo a los difuntos que hemos conocido. Les pedimos que nos acompañen desde el cielo y que, ahora que se han unido a Dios, recen por nosotros. Podemos confiar en que los difuntos han encontrado ya la paz consigo mismos y la reconciliación con su propia historia fragmentaria. Y, como reconciliados, no nos harán ningún reproche si nos queda alguna cuenta pendiente con ellos. De ahí que no haya por qué tenerles miedo: «En el amor de Dios, los difuntos poseen un corazón aún mayor de lo que ya era. Han experimentado la reconciliación de Dios, también como reconciliación consigo mismos y con aquellos con quienes en vida no fueron justos» (Fuchs, p. 213). Esto vale también para nuestros padres difuntos: el padre puede seguir respaldándonos desde Dios y la madre deviene para nosotros imagen de la protección y el amor que, en último término, nos regala el Altísimo.

Con ayuda de esta doctrina de la intercesión de los difuntos y de esa comunión de los santos que se extiende más allá de la muerte, podemos dar ahora una respuesta cristiana al culto a los antepasados, tal y como es habitual, sobre todo, en África y Asia. En la historia de las misiones, en China estalló la llamada «controversia de los ritos», que dificultó en gran medida la misión cristiana. Hacia

el año 1600, los jesuitas eran tolerantes con los ritos de veneración de los antepasados, mientras que los dominicos y los franciscanos adoptaron una postura rigurosa al respecto. Los jesuitas invocaban la interpretación ética de estos ritos por la cultivada capa social alta. Las órdenes mendicantes veían en los ritos la actitud animista y a menudo mágica del pueblo llano. En vez de escuchar a las personas y sus anhelos, se optó por prohibir dogmáticamente desde arriba los ritos. En ello desempeñaron también un importante papel –como con tanta frecuencia ha ocurrido a lo largo de la historia de la Iglesia– las rivalidades entre las órdenes, así como entre los misioneros españoles, portugueses y franceses. Según el historiador Klaus Schatz, la prohibición de los ritos «contribuyó considerablemente a la marginación de los cristianos en China y Vietnam hasta el siglo XX» (Schatz, col. 1203)

La veneración ritual de los antepasados se da en todas las regiones de China, entre confucianos, taoístas y budistas. Fueron, ante todo, los confucianos «quienes fundamentaron éticamente la veneración de los ancestros como elemento esencial de la piedad infantil ante los progenitores y ascendientes» (Seiwert, p. 228). Los ritos contribuyen «tanto a asegurar la benevolencia como a prevenir la ira de los antepasados» (*ibid.*, p. 229). Por lo que respecta a la valoración de la veneración de los antecesores, se constatan diversos acentos. Algunos tienen miedo a los antepasados, ya que éstos podrían vengarse si sus descendientes descuidaran los ritos en su honor. Y otros creen que el

apoyo de los antepasados a los vivos sólo resulta garantizado por los ritos. El confucianismo, por el contrario, ve la veneración de los antepasados más bien como deber moral. Está libre de tales miedos a los espíritus de los difuntos, que es necesario conjurar.

Los cristianos no tenemos por qué temer a nuestros parientes difuntos. Y no debemos ofrecer ningún sacrificio para asegurarnos su apoyo. Los difuntos no necesitan nuestras ofrendas. Como tampoco las necesita Dios. Podemos confiar en que nuestros parientes difuntos se hallan junto a Dios. Pero si rezamos por ellos o –como es habitual en Asia– ofrecemos sacrificios por su suerte, podemos entender eso como expresión de nuestro amor. Queremos mostrarles que no los hemos olvidado, que siguen siendo importantes para nosotros. Y deseamos pedirles que nos apoyen en nuestro camino. Pero los difuntos no disponen por sí mismos de ese poder para ayudarnos. Están en Dios. En ellos, una parte de nosotros está ya en Dios. Y así, pedimos que intercedan ante Dios para que Éste nos conceda algo de la fuerza y la sabiduría de las que ellos ya disfrutaban, con objeto de que –a semejanza de ellos– podamos hacernos ya hoy con las riendas de nuestra vida.

Cuando celebramos conjuntamente la eucaristía en el aniversario de la muerte de un ser querido, eso es para nosotros expresión de la comunión con los difuntos. Nos acordamos de él. No lo olvidamos. Lo consideramos parte de nosotros. Creemos que ya está junto a Dios. Nos alegramos de la comunión con él. También podemos rezar por él.

Pero la oración por él es, a un tiempo, oración con él. Está signada por la confianza en que el difunto se encuentra ya junto a Dios.

Pero, como cristianos, tampoco podemos considerar con desdén el miedo de mucha gente a los influjos negativos de los muertos. Conozco personas que todavía están llenas de odio hacia el padre o la madre difuntos por todo lo que éstos les hicieron sufrir. En tales circunstancias, la misa de aniversario puede ser una buena ocasión para reconciliarse con los difuntos. Pues mientras no me reconcilie con quienes me han ofendido, permanezco atado a ellos. En este estado de ausencia de reconciliación afloran en el hondón del alma miedos de que los difuntos puedan seguir ejerciendo una influencia negativa. Ésos son entonces los miedos a los espíritus de los muertos. No se trata de una mentalidad mágica, sino de una expresión de conflictos irresueltos con los muertos.

La psicología sabe que el éxito de nuestra vida depende también de que nos reconciliemos con los difuntos y les perdonemos las ofensas que nos han infligido. La oración por los difuntos y la celebración de la eucaristía por ellos y con ellos pueden aplacar los miedos a la influencia negativa de los muertos y reconciliarnos con nuestras propias heridas. Pero no debemos fiarlo todo a la oración y los ritos. Reconciliarse con las llagas del pasado y perdonar a los difuntos es asimismo una tarea psicológica y espiritual.

En un curso sobre la aflicción y el duelo, un sacerdote contó el caso de un agricultor que, en una maniobra de marcha atrás, atropelló sin querer

a su hijo de cuatro años. En el aniversario del accidente, este sacerdote celebra siempre una misa en la finca. Una de las participantes en el curso afirmó que no veía necesidad de ello, que no hacía falta rezar por el niño. Seguro que éste estaba ya junto a Dios. El sacerdote dijo que eso mismo creía él: «Tampoco celebramos la misa para orar por la salvación eterna del niño. A la familia le hace bien. A pesar de todo el trabajo de duelo, al padre le asaltan sin cesar sentimientos de culpa. La eucaristía es un lugar en el que estos sentimientos pueden ser contemplados y transformados».

De modo análogo podemos imaginarnos también el efecto del culto a los antepasados. Por un lado, posibilita la experiencia de comunión con nuestros seres queridos ya difuntos. Nos pertenecen. Forman parte de nuestra vida. En ellos tenemos nuestras raíces. Merced a la psicología —en concreto, gracias a la llamada terapia de constelaciones familiares—, sabemos cuán importante es, en lugar de reprimir los secretos de la familia, contemplar toda la historia a la luz de Dios. Podemos estar agradecidos por lo que hemos recibido a través de los difuntos. Y también podemos pedirles que nos sigan apoyando desde Dios. Por supuesto, siempre es Dios quien, en último término, nos apoya. Pero si dirigimos nuestra oración a los difuntos, se concretan nuestros ruegos y crece nuestra confianza.

Cuando el culto a los antepasados obedece también a sentimientos de culpa, los cristianos podemos ofrecer una respuesta cristiana a ese fenómeno. Por una parte, creemos que Dios nos ha

perdonado todo y que los difuntos, a través de Cristo, están asimismo reconciliados con Dios y con nosotros. Pero, por otra parte, en nosotros afloran sentimientos de culpa: que no siempre nos portamos bien con los difuntos, que los dejamos solos en la agonía o que dijimos palabras que les hirieron. En la oración, estos sentimientos de culpa son presentados a Dios con la vista puesta en los muertos. Y podemos confiar en que, en la confianza en el amor indulgente de Dios, se diluirán.

En la misionología contemporánea se aborda con intensidad la pregunta de cómo puede vincularse con el mensaje cristiano el culto a los antepasados sin falsificar lo cristiano. El misionólogo protestante Theodor Ahrens escribe: «Hay que encontrar caminos litúrgico-pastorales para conceder a los muertos un lugar de honor en la propia conciencia y para afrontar la experiencia de culpa de los descendientes sin mancillar la pureza de la fe» (Ahrens, p. 231).

En la misionología católica se distingue entre el culto a los antepasados y la veneración de los antepasados. Esta última es vista de manera por completo positiva. En este juicio se acentúa, sobre todo, la comunión entre vivos y muertos, que en la Iglesia celebramos en cada eucaristía.

La fe cristiana prohíbe el culto a los llamados dioses ancestrales. En África, el misionero belga Placide Tempels, quien desarrolla su actividad en el Congo, afirma que una veneración de los antepasados cristianamente adecuada ayuda a las personas a tener una buena relación con los difuntos, lo que les permite vivir de sus raíces y extraer

fuerza de esa relación. En el culto a los antepasados se expresa la intuición de las personas de que existe una unión entre vivos y muertos que trasciende el espacio y el tiempo (cf. Bürkle, p. 268).

El misionólogo católico Horst Bürkle señala que la veneración de los antepasados puede ser entendida como preparación para la verdad cristiana revelada. En tal caso, podría ayudar a los predicadores cristianos a transmitir la esperanza cristiana de la resurrección en un lenguaje que conmueva los corazones y los anhelos de las personas, así como las intuiciones arraigadas en su alma, abriendo a ésta al mensaje de la redención obrada por Jesucristo (cf. *ibid.*, p. 269).

En ello puede servir de ayuda asimismo una imagen muy estimada por la Iglesia oriental. Antes de resucitar, Cristo desciende al reino de los muertos y toma a los difuntos de la mano a fin de hacerlos partícipes de su resurrección. Así, los cristianos podemos confiar en que Cristo tiene también una íntima vinculación con los muertos, aun cuando no fueran cristianos en vida. Pues, en su muerte en cruz, Cristo se ha entregado por todos los seres humanos y a todos los ha tocado con su amor redentor. De este modo, también los difuntos son acogidos en la comunión con Cristo.

En China, Japón y Corea, la fiesta del Año Nuevo chino se celebra como fiesta familiar. Se invita a los parientes a una comida común, durante la cual se recuerda a los difuntos. Ésta podría ser perfectamente también para nosotros cristianos una forma de experimentar la comunión con los muertos. Forman parte de nuestra vida. No los ol-

vidamos. Y al comer, nos hacemos partícipes de su comunión y de las raíces que ellos representan para nosotros.

En México, también los cristianos celebran una comida campestre junto a la tumba del difunto el día del aniversario de su fallecimiento. Tales costumbres no tienen por qué ser erradicadas. Para nosotros cristianos, no representan un intento de comprar la benevolencia de nuestros antepasados. Más bien, son expresión de la fe que tenemos en la resurrección. En la comida festejamos la comunión con los difuntos, quienes ya han resucitado incorporándose a Dios y ahora participan en el banquete de la consumación. En la comida que se celebra en el círculo familiar se refleja algo del misterio del banquete eucarístico. En la eucaristía comemos el cuerpo y bebemos y la sangre de Cristo resucitado. En la comida familiar disfrutamos de los dones de la creación que Dios nos regala y en los que nos muestra que su fuerza creadora sobrepuja a la muerte.

5

VIVIR CON ESPERANZA

A los cristianos, que se alegraban ante la perspectiva de la vida eterna en el cielo, se les reprochaba a menudo que se desentendían de la vida en el mundo terreno. Siempre según esta crítica, caracterizaban esta tierra como un valle de lágrimas que había que abandonar lo antes posible para recibir en el cielo la recompensa por los esfuerzos realizados. Lo cual habría conducido al escapismo y a renunciar a la mejora de las condiciones de vida en la tierra. En la historia de la Iglesia ha habido, sin duda, corrientes que han desatendido la configuración del mundo presente y la responsabilidad por la creación. En la década de mil novecientos setenta hubo un fuerte movimiento en sentido contrario. La esperanza se entendió sólo en sentido intramundano.

Los cristianos deberíamos contribuir a que esta tierra sea más humana. En ello, somos sostenidos por la esperanza de que nuestro mundo sea

embebido más y más por el Espíritu de Jesús. El empuje de la esperanza, que se plasmó en libros como *El principio esperanza* de Ernst Bloch o la *Teología de la esperanza* de Jürgen Moltmann, volvió a decaer enseguida. En la actualidad nos damos cuenta de que no puede tratarse ni de una esperanza meramente intramundana ni de preocuparse de este mundo. La esperanza cristiana es siempre ambas cosas: esperanza para los seres humanos en esta tierra y esperanza en la comunión con Dios que nos aguarda en el cielo.

En la predicación de Jesús se echa de ver qué deberíamos hacer para vivir con esperanza. Jesús nos insta sin receso a abrir los ojos, estar alerta y vivir como es debido: en solidaridad con los seres humanos y con sensibilidad para lo que el instante espera de nosotros. A la par, Jesús habla una y otra vez de la expectativa del fin. La vida humana es limitada y corre hacia el fin en la muerte. Y este mundo y esta historia son asimismo limitados.

Algunos exegetas sostienen que Jesús habría supuesto que el mundo entero iba a acabarse durante su vida y consideran que se equivocó en su expectativa del fin inminente. Pero eso no se corresponde con los hechos. Jesús nos coloca en la tensión de asumir, por una parte, nuestra responsabilidad sobre el prójimo y sobre este mundo y tener que contar, por otra, con la venida definitiva del Hijo del Hombre. Debemos vivir con plena conciencia en el instante presente contando siempre con que nuestra vida ha de llegar a su fin.

La espera del fin inminente no es una ilusión. Nuestro final está cerca, aun cuando lleguemos a

los ochenta o noventa años. Vivir con la vista puesta en ese final cercano es lo que da a la vida su valor. Nos impele a vivir de verdad y a no quedarnos sentados sin objetivo alguno, limitándonos a esperar. Debemos aprovechar el tiempo de que disponemos. En el Evangelio de Mateo, en el discurso sobre el Juicio, Jesús nos recuerda la responsabilidad que tenemos para con el prójimo. En el hermano y en la hermana nos encontramos con Cristo. En la muerte, Jesús nos dirá: «Os aseguro que lo hayáis hecho a estos mis hermanos menores me lo hicisteis a mí» (Mt 25,40).

Con sus parábolas y sus palabras en ocasiones aparentemente duras, Jesús no pretende atemorizarnos. Antes bien, quiere sacudirnos para que, por fin, nos levantemos del sueño y vivamos de verdad, alerta y sin embriaguez, abiertos a la faena de cada día y abiertos a las personas que nos rodean, sobre todo a los pobres y necesitados, que a menudo se quedan al margen. El mensaje de Jesús pretende inquietarnos en sentido positivo. No podemos acomodarnos y decir: «Cumpló todos los preceptos. Así que no puede pasarme nada. En su momento, Dios me dará el cielo». Contra esta forma de pensar autocomplaciente, que, a la postre, lleva al ser humano a estar hastiado, exhausto y cerrado en sí mismo, Jesús aboga por que nos dejemos determinar más y más por el Espíritu de Dios, el Espíritu del amor y la solidaridad. Este amor nos mantiene en movimiento. Con él nunca llegamos al final. Jesús no es un moralista que busque suscitar nos de continuo mala conciencia. Pero no nos deja en paz.

Jesús nos abre también los ojos a lo que de deseo de venganza y egoísmo hay todavía oculto en nuestro corazón. Me gustaría mostrar esto con un solo ejemplo. En el Sermón de la montaña, Jesús cita lo que se dijo a los antiguos: «No matarás; el homicida responderá ante el tribunal» (Mt 5,21). Sería fácil decir: «Yo no he matado a nadie; así que entraré en el cielo». Pero Jesús no nos deja en paz. Extiende la exigencia del Antiguo Testamento al interior de la persona: «Pues yo os digo que todo el que se deje llevar de la cólera contra su hermano responderá ante el tribunal. Quien llame a su hermano inútil responderá ante el Consejo. Quien lo llame loco incurrirá en la pena de fuego» (Mt 5,22). Aquí, Jesús no se limita a endurecer las prescripciones de suerte que tengamos que contar en cualquier caso con la condena del tribunal.

Conozco personas que interpretan esto así. Albergan continuos sentimientos de culpa. Se obsesionan hasta tal punto con sus pensamientos y sentimientos que viven en permanente miedo a la condenación. Lo cual termina haciéndolas enfermar. La intención de Jesús no es hacer enfermar a la gente, sino sacudirla de tal modo que permita al Espíritu de amor entrar también en sus pensamientos y sentimientos. Ésa es una tarea de toda una vida que, en el fondo, hace bien a las personas. Pues se trata de que el ser humano sea cristiforme, que se deje penetrar más y más por el Espíritu de Jesús y, así, viva, piense y actúe como éste. Jesús busca retornos para que nos estiremos hacia las posibilidades que Dios nos regala. Sin embargo, quien entiende estas palabras de Jesús en sentido morali-

zante atiza en los seres humanos el miedo al infierno. Creen que, por un pensamiento de condena que aflore una sola vez en su espíritu, ya se hacen merecedores del infierno. Pero con ello falsean las palabras de Jesús.

Jesús quiere que vivamos conscientemente y que dejemos resplandecer en este mundo la imagen verdadera del ser humano. Nuestra vida es única. Sólo aquí tenemos oportunidad de vivir lo que, en forma de posibilidad, late en nosotros. A Jesús le gustaría preservarnos de que, al final, nos encontremos con una vida no vivida y seamos profundamente infelices a causa de no haber vivido nunca, en realidad, como es debido. Eso es lo que pretende decir Jesús, por ejemplo, con el dicho: «Entrad por la puerta estrecha; porque es ancha la puerta y espacioso el camino que lleva a la perdición, y son muchos los que entran por ella. ¡Qué estrecha es la puerta, qué angosto el camino que lleva a la vida, y son pocos los que dan con ella!» (Mt 7,13-14). Jesús no persigue despertar en nosotros miedo ante la posibilidad de que no encontremos la puerta estrecha. Su propósito es, más bien, invitarnos a vivir nuestra propia vida, en vez de correr sin más unos detrás de otros por el camino espacioso o de copiar a los demás. Debemos pasar por la puerta estrecha que nos revela nuestra unicidad y singularidad. Quien escoge el camino espacioso tiene al final la impresión de que nunca ha vivido por sí mismo.

Con sus exhortaciones, Jesús busca sacudirnos. Por otra parte, quiere infundirnos confianza en que, aun cuando no hayamos hecho justicia a

sus palabras y a nuestras propias pretensiones, en la muerte caeremos en los brazos misericordiosos de Dios. Jesús nos coloca en la tensión entre la voluntad de vivir debidamente y dejarnos determinar del todo por el Espíritu de Jesús, por un lado, y la confianza en que, incluso como pecadores —como personas que no se han mostrado a la altura del ser humano conformado por Cristo—, en la muerte nos protegerá el amor de Dios, por otro. La tensión entre estos dos polos nos mantiene llenos de vida. Cuando suprimimos uno de los polos, la energía ya no puede fluir y nuestra vida pierde elasticidad.

Todavía hay otro punto que me parece importante: a menudo no conseguimos apañárnoslas con el sufrimiento que padecemos nosotros mismos o que vemos en el mundo. En una de mis conferencias sobre el sufrimiento, una mujer dijo que podía entender bien que el sufrimiento tenga la virtud de abrirnos a Dios. Pero que le desconcertaba oír hablar de niños asesinados por sus propios padres.

Por supuesto, eso nos resulta insoportable. La rabia y la consternación con las que reaccionamos ante ello deberían incitarnos a la actividad. Debemos hacer todo lo que esté en nuestras manos. Y tenemos que reflexionar sobre cómo acompañar a los padres que se ven desbordados por sus hijos, sobre cómo podríamos difundir en la sociedad otras normas, a fin de que los niños encuentren un espacio existencial en el que sean capaces de florecer. Pero en todo lo que podemos hacer nos percatamos, no obstante, de nuestra impotencia.

En tales situaciones puede sernos de ayuda pensar en el Juicio. Los victimarios no triunfarán

sobre sus víctimas. Hay un Juicio que hará valer la justicia. Lo cual no significa que, con la idea del Juicio, llevemos a la práctica nuestras fantasías de venganza. Pero sí que podemos sentir que todo será enderezado, arreglado. Y aún hay otro pensamiento que ayuda a soportar lo insoportable: el hondón del niño, a pesar de todo lo ocurrido, estuvo protegido por su ángel. El asesino no tuvo ningún poder sobre su alma. Jesús dice que no deberíamos tener miedo de quienes pueden matar el cuerpo, pero no el alma (cf. Mt 10,28). Con este pensamiento no podemos en ningún caso justificar, deshacer o lenificar lo acontecido, pero sí que encontramos puntos de apoyo para asimilar sucesos tan terribles.

En la Carta a los Romanos, Pablo nos muestra cómo podemos vivir con esperanza: «Con esta esperanza nos han salvado. Una esperanza que ya se ve no es esperanza; pues si ya lo ve uno, ¿a qué esperarlo? Pero si esperamos lo que no vemos, aguardamos con paciencia» (Rm 8,24-25). En la fe hemos recibido ya la salvación de Jesús. En el bautismo fuimos colmados de su Espíritu y en la eucaristía somos embebidos sin receso por su amor.

Pero lo que de salvación y sanación experimentamos aquí se nos escapa una y otra vez. Esperamos en lo que no vemos. Esto lo podemos entender de forma meramente intramundana: espero que la fuerza que justo ahora no percibo ni veo se manifieste en mí, que el amor que se me ha desvanecido vuelva a florecer. Pero también lo podemos referir a la vida eterna. Aquí vivimos con la espe-

ranza de algo que nos aguarda en la muerte y que satisfará nuestro más profundo anhelo. La esperanza en lo que no vemos no nos induce a desatender nuestra responsabilidad por el mundo. Al contrario, la esperanza nos fortalece para comprometernos a favor de la justicia y la paz y para trabajar en nosotros y en el proceso de llegar a ser uno mismo.

Pero, simultáneamente, la esperanza nos descarga: no tenemos que realizar todo aquí. Lo cual nos libera de la presión de querer ser perfectos ya en la tierra. Numerosas personas son presas del desasosiego en la vejez porque creen que todavía tienen muchísimo que hacer en este mundo y deben demostrar a los demás cuánto pueden trabajar y rendir. La esperanza relativiza nuestro esfuerzo. Hacemos lo que pide la ocasión y lo que es bueno para las personas. Pero no nos corresponde a nosotros salvar el mundo entero. También a través de nuestra muerte podemos convertirnos en bendición para el mundo si bendecimos lo temporal, si en nuestra muerte devenimos una bendición para quienes todavía viven en medio del tiempo.

Pablo considera que la esperanza engendra paciencia. Quien vive con esperanza en la consumación eterna puede abandonarse pacientemente a lo que cada día pide de él. Puede soportarse con paciencia a sí mismo. Pues no necesita angustiarse pensando que debe llegar a ser una persona cumplida ya en este mundo o que tiene que realizar el mayor número posible de obras en él. Se muestra paciente consigo mismo y puede comenzar con serenidad cada nuevo día. Al mismo tiempo, es ca-

paz de esperar. No tiene por qué resolverlo todo de una. La paciente espera —o la paciente perseverancia, como asimismo podría traducirse— nos lleva a vivir volcados en el instante. La esperanza no es una huida del instante. Antes bien, la esperanza nos capacita para volcarnos en el aquí y ahora. No es necesario superar por completo el pasado, ni configurar el futuro a la perfección. La esperanza nos libera para el presente, para el instante presente.

El autor de la Carta a Tito nos muestra un camino para vivir con esperanza en este mundo: «Se ha manifestado la gracia de Dios que salva a todos los hombres, enseñándonos a renunciar a la impiedad y los deseos mundanos y a vivir en esta edad con templanza, justicia y piedad, esperando la promesa dichosa y la manifestación de la gloria de nuestro gran Dios y de nuestro Salvador Jesucristo» (Tit 2,11-13).

La gracia divina nos educa. Aquí aparece el concepto del «pedagogo», tan importante para los griegos. La manifestación de la gracia divina en Jesucristo convierte a éste en el gran pedagogo para nosotros. Él quiere educarnos con vistas a que, en la esperanza en la manifestación de la gloria divina, vivamos aquí en este mundo «con templanza, justicia y piedad». Estos tres conceptos también los utiliza con reiteración la filosofía estoica. La esperanza en la consumación en el cielo debe capacitarnos para vivir debidamente aquí en la tierra, realizando en ella el ideal del humanismo griego. Hemos de vivir conforme a la imagen que la filosofía estoica se hace de la persona sabia. ...

Templado o morigerado es quien pondera todo y vive alerta en este mundo. Justo, quien vive de manera correcta, quien hace justicia a su propio ser, pero también a las personas que lo rodean. Y piadoso, quien siempre tiene conciencia de que vive en presencia de Dios y en relación con Él. Así pues, la esperanza en la consumación eterna no pretende sacarnos del mundo, sino introducirnos aún más en él. Quiere educarnos en la humanidad auténtica.

La Carta a los Hebreos alienta a los cristianos a recorrer llenos de confianza, con la vista puesta en quienes les han precedido en la fe y ya han alcanzado la patria celestial, el camino de la fe y la esperanza: «Así pues, nosotros, rodeados de una nube tan densa de testigos, desprendámonos de cualquier carga y del pecado que nos acorralla; corramos con constancia la carrera que nos espera, fijos los ojos en el que inició y consumó la fe, en Jesús» (Hb 12,1-2). Dirigir la mirada a los hermanos y hermanas y a Jesús, quien en virtud de su muerte se ha sentado en el trono de Dios, debe enderezar de nuevo a los cristianos exhaustos. La esperanza en la consumación —así lo cree la Carta a los Hebreos— puede transmitirnos también hoy fuerza para encauzar en la fe nuestra vida y para ejecutar como cristianos las tareas que nos han sido reservadas en este mundo.

Desde tiempos inmemoriales, los seres humanos hemos entendido la muerte como incitación a vivir de forma consciente e intensa. La muerte me muestra que mis días son limitados. Así, me invita a aprovechar el tiempo. Debo vivir el tiempo que me sea concedido de una manera que se co-

rresponda con mi verdadero ser. No se trata de someterse uno mismo a presión y hacer cuanto sea posible en este tiempo. Semejante presión me impediría reconocer el misterio del instante y encontrarme en su singularidad con la persona con la que estoy tratando en ese preciso momento.

Por el contrario, la esperanza que, lejos de esperarlo todo del instante, lanza su mirada más allá de éste me capacita para volcarme por completo en el presente y, por ende, para vivir con autenticidad. Pues todos los sabios afirman reiteradamente que sólo sabe vivir de verdad quien está libre para el instante presente: para lo que hace en este preciso momento, para la persona con la que se encuentra, para el misterio de la quietud que lo rodea.

San Benito exhorta a sus monjes a tener la muerte siempre a la vista (cf. *Regla de san Benito* 4,47). Con ello no busca infundirles miedo, sino más bien invitarles a considerar una y otra vez qué significa la vida: ¿cuál es el sentido de mi vida? ¿Qué huella vital me gustaría imprimir en este mundo? ¿Qué sabor tiene la vida? ¿Qué significa que ahora, en este instante, vivo, respiro, hablo, escucho?

Pensar en la muerte pretende intensificar nuestra vida, a fin de que vivamos con los cinco sentidos. Y quiere invitarnos a ser testigos en esta tierra de una esperanza que nos remite más allá de ella. Precisamente en cuanto testigos de tal esperanza es como nos convertimos en bendición para este mundo, que tiende a cerrarse en sí mismo. Nuestra esperanza franquea el mundo a Dios. El cielo se abre por medio de ella, haciendo más humana la vida sobre la tierra.

MORIR EN ESPERANZA

No obstante la esperanza que albergo en el cumplimiento de mi anhelo en la vida eterna que me aguarda en la muerte, tengo miedo de morir. Tengo miedo a la demencia, miedo de depender de otras personas, miedo de morir atormentado por el dolor. Y tengo miedo a lo desconocido e incierto de la muerte. A despecho de nuestra esperanza en la resurrección, este miedo existencial a la muerte es legítimo.

Pero este miedo se relativiza si hablo con él y lo pienso hasta el fondo. El cabo de mi vida no será el miedo, sino un tránsito hacia Dios. No sé cómo será ese tránsito: si acontecerá a través de grandes dolores, a través de la soledad o a través de cargos de conciencia y miedo de confrontarme con mi propia verdad y con la verdad de Dios. Pero confío en que, en la muerte, me aguarda la luz; en que Dios me rodeará entonces con sus brazos amorosos; y en que, en mi impotencia y debilidad, me puedo rendir al amor divino. Esto le qui-

ta a mi miedo el elemento desasosegante y desesperanzador. Sólo es un tránsito, no el final.

La forma en que experimentamos la agonía –si morimos en esperanza o en desesperanza, con confianza o con angustia y miedo– depende de las ideas que nos hacemos de la muerte y de lo que le sigue. Si pensamos que todo termina con la muerte, nos aferraremos a la vida todo el tiempo posible, nos agarraremos con obstinación a nuestra menguante fuerza y observaremos llenos de miedo cómo nos debilitamos más y más y nos vamos encaminando hacia la muerte. O pondremos fin nosotros mismos a nuestra vida cuando deje de parecernos digna de ser vivida. Pero entonces el morir no devendrá despedida y esperanza de un reencuentro, sino desaparición y rendición.

Si asociamos con la muerte imágenes del infierno y el purgatorio, de castigo y condena, caminaremos hacia ella con miedo. La imagen del Juicio tal como la describe Ottmar Fuchs, esto es, como un ser reorientados hacia Dios, no priva a la muerte de su seriedad. Muestra que en la muerte seremos transformados. Y descubrir lo oscuro y falso que hay en uno mismo puede ser de todo en todo un proceso doloroso. No obstante, esta imagen está signada en último término por la esperanza: por la esperanza en que, a través del Juicio, llegaremos al amor de Dios, que nos endereza para siempre. Las imágenes esperanzadoras que la Biblia nos ofrece del morir buscan capacitarnos para encaminarnos a la muerte llenos de confianza. Nos regalan la certeza de que, al atravesar la puerta de la muerte, no nos encontramos solos, sino que so-

mos sostenidos por ángeles –que nos cruzan al otro lado del umbral– y estamos rodeados por el amor de las personas y el amor de Jesu-cristo, quien nos ha preparado una morada.

Hoy resulta moderno creer en la reencarnación. Algunas personas piensan que, volviendo a nacer, podrán recuperar las oportunidades perdidas a lo largo de la vida. Pero, simultáneamente, en muchas de ellas crece el miedo de nacer en cualquier lugar como mendigos a causa de sus numerosos errores y omisiones.

En Occidente, la idea de reencarnación se asocia a menudo con la mentalidad del mérito y el rendimiento, como si uno no pudiese desarrollar en una sola vida las múltiples posibilidades latentes en él. En Oriente, la reencarnación es una maldición. Sólo las personas que todavía no han sido purificadas interiormente deben volver a nacer.

La idea de la reencarnación priva a la vida de su singularidad y de la firme decisión de vivir conscientemente aquí y ahora. Postpone la decisión y en su lugar no ofrece más que repeticiones. Con ello, se corresponde con la tendencia moderna a dar por sentado que todo es repetible. La muerte pierde así su seriedad, y entonces desaparece también la oportunidad de dejarse caer en manos de Dios. Falta la esperanza de poder descansar por siempre y de experimentar el definitivo cumplimiento del anhelo personal. Y está asimismo ausente la esperanza del reencuentro. Una mujer que había perdido a su niño me preguntó si volvería a verlo en la eternidad. Le contesté afirmativamente y la fortalecí en su esperanza. Confundi-

da por conocidos suyos, insistió: «Pero usted no cree en la reencarnación, ¿verdad? No quiero que mi hijo se convierta en un ratón o en un elefante. Me gustaría reencontrarlo como persona». Cuando le aseguré que su niño, al morir, había sido incorporado para siempre a Dios y que, en Él, encontraría su forma verdadera, la mujer se marchó consolada.

Pablo se alegra al pensar en la muerte, pues entonces estará de por vida junto al Señor. Siguiendo a san Pablo, muchos cristianos se han regocijado con la perspectiva de la muerte. No la han buscado activamente. Pero tampoco le han tenido miedo, sino que ha sido para ellos motivo de alegría, porque sabían que entonces su anhelo quedaría satisfecho.

Precisamente los místicos ansiaban poder disfrutar para siempre de la unidad con Dios que aquí en la tierra habían experimentado de cuando en cuando. Algunas mujeres, que anhelaban al esposo Jesucristo, veían en la partida el cumplimiento de su amor a Cristo. Las imágenes esperanzadoras de la muerte y de la vida eterna que nos ofrecen la Biblia y la tradición espiritual han ayudado a muchas personas a superar el miedo a la hora suprema y a prepararse para ella rebosantes de confianza. El anhelo de morir no era, en su caso, enfermizo. No les apartó de la vida.

Johann Sebastian Bach expresó en algunas cantatas el anhelo de la muerte. Pero él estaba inmerso en la vida. El anhelo de morir no le impidió luchar por sus objetivos y componer una música que alegra el corazón de los seres humanos.

En la Edad Media existía un *ars moriendi* propiamente dicho. Los maestros espirituales enseñaban el arte de morir. Y éste se manifestaba, sobre todo, en el acompañamiento de moribundos. En Alemania, esta práctica ha sido retomada en la actualidad por un movimiento de creación de residencias para enfermos terminales (*Hospizien*). Tras ser tabú durante mucho tiempo, la agonía y la muerte han regresado a la atención del público a través del llamado *Hospizbewegung*.

El acompañamiento de moribundos tiene en cuenta los aspectos psicológicos de la agonía. Elisabeth Kübler-Ross describe las distintas fases del proceso de morir: desde la conmoción hasta la depresión y –por último– la aceptación, pasando por la ira y la negación.

Quien quiera acompañar a moribundos debe familiarizarse con el proceso de morir. Pero, por encima de todo, ha de confrontarse asimismo con su propia muerte. Así, el acompañamiento de moribundos supone siempre también una incitación a quienes realizan tal acompañamiento a encarar su propio vivir y morir. Si acompañan a moribundos, deben tratarse bien a sí mismos. En ocasiones, el trato diario con la muerte y la despedida puede sobrepasarlos. De ahí que se necesiten buenas imágenes con las que acompañar a los moribundos.

Una imagen positiva es que los acompañantes no están al servicio de la muerte, sino al servicio de la vida. Los últimos días y los últimos instantes antes de morir son la vida más intensa. Invitar a las personas a vivir con intensidad las horas que

todavía les sean concedidas le hace bien asimismo al acompañante o la acompañante.

Otra imagen es que los acompañantes se convierten en ángeles que escoltan al moribundo en el momento de cruzar el umbral de la muerte. Un ángel semejante no necesita hacer mucho. No tiene que dar al moribundo buenos consejos. Simplemente está ahí. No valora. Escucha y transmite la esperanza de que todo irá bien.

Otra imagen: acompañamos a los moribundos en cuanto personas llenas de esperanza. Confiamos en que en cada moribundo alienta el anhelo de vida y de amor, aun cuando exteriormente no quiera saber nada de la fe. Esperamos en lo que no vemos. No vemos la fe del moribundo. Pero confiamos en que éste, en el hondón de su alma, sabe que le aguarda el misterio del amor divino.

Un importante aspecto del acompañamiento de moribundos son los ritos de despedida. No podemos «prescribirle» al moribundo un rito determinado. Pero podemos ofrecerle diversas posibilidades: por ejemplo, tocarlo, rezar por él, bendecirlo. O podemos preguntarle si quiere recibir la unción de enfermos. Si la respuesta es afirmativa, deberíamos hablar con él sobre la forma en que desea recibirla. Sería conveniente que su familia y sus amigos estuvieran presentes, para que la unción de enfermos fuera realmente una celebración. Esta celebración gira en torno al enfermo y moribundo. No le impone las manos sólo el sacerdote, sino todos los circunstantes. Le tocan con ternura. Le demuestran que no está solo.

En una celebración así puede acontecer reconciliación y, para quienes acompañan al moribundo, tal vez surja una nueva cercanía. Las personas expresan el amor que sienten por el enfermo. Dicen en las preces qué es lo que le desean. Y le dan las gracias por lo que les ha ofrecido. De esta suerte, el ser del moribundo es formulado en palabras una vez más. Su vida es interpretada y alzada hacia la luz de Dios.

El sacerdote unge con óleo santo las manos del enfermo. Se trata de un gesto de ternura que transmite al enfermo el afectuoso amor de Dios, así como la fuerza del Espíritu Santo, de la que necesita para arrostrar esta última etapa de su vida. Después de la unción, yo suelo invitar a los circunstantes a hacer la señal de la cruz en las manos unidas del enfermo al tiempo que pronuncian las palabras que hasta ese momento no se han atrevido a decir: palabras que les brotan del corazón y conmueven el corazón del enfermo.

Los acompañantes pueden invitar también al moribundo a realizar ritos que él mismo pueda llevar a cabo. Uno de tales ritos podría ser coger en las manos un ángel o una cruz, a fin de que sienta que no está solo con sus dolores y su impotencia. Puede aferrarse a la cruz o al ángel.

También podemos preguntarle al moribundo si le gustaría decir algo más a sus familiares o amigos; si, como gesto de despedida, desea entregarles algo que haya sido importante para él en su vida. Quizá quiera escribir una suerte de testamento: no sólo uno en el que disponga el destino de sus bienes económicos, sino un mensaje para los vi-

vos. En él podría escribir qué es lo que ha querido transmitir con su vida, qué es lo que lo ha sostenido a lo largo de ésta y qué es lo que desea a quienes le sobrevivan. Deberíamos alentar al moribundo a decir a sus hijos, sus padres o su cónyuge palabras que nunca antes les haya dicho. Con la muerte cesará de hablar. De ahí que deba intentar poner palabra a lo que hay en su corazón. Tales palabras tendrán algún efecto en los circunstantes y se convertirán en un tesoro precioso que, consolados, podrán llevarse en el corazón.

Pero también hay que invitar a los familiares a reflexionar sobre cómo quieren despedirse del moribundo. Muchas personas se han reconciliado con sus progenitores en el lecho de muerte de éstos.

Una mujer que tenía una relación muy complicada con su padre logró reconciliarse con él en el lecho de muerte. Cuando el padre dejó de ser el dominador y se experimentó impotente, la relación se transformó. Y, de una, la hija pudo manifestar ternura hacia el padre, con quien siempre había tenido problemas. También he sido testigo de cómo la lenta agonía de un padre reconcilió a toda la familia, que estaba peleada. No debemos saltarnos tales procesos agónicos. Pueden convertirse en una bendición para las personas.

Es bueno que la familia entera se reúna en torno al lecho de muerte y rece con el moribundo y por él y en su nombre, y entone las canciones que el moribundo siempre gustaba de cantar. A menudo incluso personas dementes o en coma pueden repentinamente participar en el rezo de las antiguas palabras o entonar las familiares canciones.

Estas oraciones y canciones interpelan a estratos profundos del moribundo y le hacen sentirse sostenido. En la muerte vuelve a entrar en contacto con lo que le conmovía de niño. Así, el morir pierde su carácter terrible. El moribundo deviene de nuevo un niño confiado que, en la muerte, se deja caer en los brazos maternales de Dios.

Aún tras la muerte deben celebrarse ritos de despedida de los seres queridos. También después del óbito deben permanecer reunidos en torno al difunto los parientes y amigos, rezando por él o despidiéndose de él en silencio. Muchas personas se ven sobrepasadas hoy con la situación de la muerte. Enseguida llaman a la funeraria, que se lleva al difunto de la casa. Pero, de este modo, con frecuencia se impide una buena y tranquila despedida.

Es bueno organizar en persona la despedida. Esto vale asimismo para la preparación de las honras fúnebres y el entierro. Los parientes deben reflexionar sobre qué era importante para el difunto, qué canciones le gustaba cantar, qué oraciones le sostenían y qué símbolos expresaban el misterio de su vida. Así, pueden comunicar al párroco o a la agente de pastoral comunitaria (*Gemeinde-REFERENTIN*) cuáles son sus deseos para la celebración litúrgica de las exequias.

Cuando murió mi madre, pensé junto con mis hermanos en qué canciones le gustaba cantar. Durante años, había sido la encargada de marcar el tono de los cantos en la misa de la comunidad de mujeres. Y también había manifestado con frecuencia qué canciones deseaba que se entonasen

en su entierro. Quería que, en la misa de réquiem, se cantara sin falta el canto nupcial *So nimm denn meine Hände* [Toma, pues, mis manos]. Entendía la muerte como desposorio con Dios. Había llegado el momento de que él la acogiera en sus manos bondadosas.

Así, en las exequias cantamos las canciones con las que mi madre expresaba su fe. En la monición de entrada, invité a los presentes a imaginarse que, en aquel momento y aquel lugar, íbamos a cantar como creyentes los cantos con los que mi madre había expresado su fe y su anhelo de Dios y que ella, desde el cielo, participe ya de la visión beatífica, las entonaría con nosotros. Y así, precisamente cantando aquellas canciones, pudimos sentir su cercanía, su espíritu y su anhelo, así como la comunión con ella.

La despedida de los difuntos requiere asimismo ritos familiares. Está, por ejemplo, el rito del banquete funerario (*Leichenschmaus*). Se come y se bebe en común y se habla sobre el difunto. Son necesarias reiteradas rondas de palabra para hablar de lo que a la gente se le ocurra en relación con él. De este modo, se evidencia cuál es el mensaje que nos deja, qué ha significado para nosotros y cómo puede seguir acompañándonos. Y hacen falta asimismo signos recordatorios. El duelo requiere un lugar: por ejemplo, la tumba, que adornamos con cariño y visitamos con regularidad. Junto a la tumba, recordamos al difunto. Y le demostramos nuestro amor en la medida en que cuidamos la tumba y plantamos sobre ella las que eran sus flores preferidas⁴.

Hay muchos signos recordatorios que nos permiten seguir integrando al difunto en nuestra vida. Por ejemplo, colocar en la casa un retrato de él. O plantar en el jardín un arbusto o una flor que nos lo recuerde.

Recordar no significa aferrarse al difunto. Debemos despedirnos de él. Debemos dejarlo marchar. No podemos seguir hablando con él del mismo modo en que lo hacíamos antes. La despedida exige duelo y dolor. Pero el objetivo del duelo es entablar una nueva relación con el difunto. Entonces, se convierte para nosotros en un acompañante interior que nos respalda.

No pasa nada porque en ocasiones soñemos con el difunto. Los sueños no se pueden forzar. Pero es legítimo pedirle a Dios sueños en los que se nos aparezca el difunto, nos dé su aprobación por medio de una sonrisa o incluso nos diga palabras de ayuda. Cuando soñamos con el difunto, a menudo experimentamos su apoyo. Nos acompaña con lo que él ha vivido y nos muestra un camino para hacernos con las riendas de nuestra vida a partir de idénticas raíces. Podemos estar agradecidos por semejantes sueños. Nos muestran que no recorreremos nuestro camino en solitario, sino en compañía de quienes nos han precedido en la fe y ahora están junto a Dios.

4. Permítasenos señalar que en Alemania la mayoría de las tumbas están excavadas en la tierra y apenas existen nichos de obra, tal como los conocemos en nuestros cementerios [N. del Traductor].

Un modo doloroso de despedida es vaciar la vivienda o el cuarto del difunto. Por nuestras manos pasa todo lo que nos recuerda al difunto. Y debemos decidir qué conservamos y qué regalamos o tiramos a la basura. Ahí se requiere cautela, pero también el valor de desasirse de lo viejo. No podemos aferrarnos a todo. Pero debemos tomarnos tiempo para vaciar la vivienda y despedirnos con tranquilidad de lo que era importante para el difunto y nos lo recuerda.

Si logramos desasirnos del difunto, podemos pedirle también que nos apoye de un modo nuevo en el día a día. En ocasiones, el difunto nos da una señal de que nos acompaña. Familiares de difuntos me refieren una y otra vez signos semejantes. Pero, al mismo tiempo, tienen miedo de hablar de ellos. Temen que los tome por locos. Un hombre me contó que el día del entierro de su hija de trece años floreció la que era su rosa preferida, que, por lo general, nunca florece en esa época del año. O que, durante el sepelio, una mariposa estuvo volando todo el rato alrededor de la familia. Para la familia, esto fue un signo consolador de que la niña estaba ya junto a Dios y, en su levedad, quería decirle a la familia: «Soltadme. Vuelo a vuestro alrededor. Sigo con vosotros de otro modo».

Además de los ritos de despedida, son necesarios también ritos de remembranza de los difuntos. Podrían coincidir con la conmemoración anual. Precisamente en países en los que se venera a los antepasados, sería conveniente desarrollar modos cristianos de celebrar tales aniversarios. Podría celebrarse una liturgia doméstica. Alguien leería en

voz alta el pasaje del discurso de despedida de Jesús, en el que éste promete prepararnos una morada (Jn 14,1-6).

Luego podría leerse una carta del difunto: el testamento que nos ha dejado. Y a continuación, se rezaría por él, para que descansa en la paz de Dios y para que, desde el cielo, nos apoye en nuestras dificultades e interceda por nosotros ante Dios. También podríamos dar gracias a Dios por el difunto: por la sabiduría, el amor y la fuerza que nos ha legado. Y, para terminar, se celebraría una comida en común, en la que nos imaginaríamos que está reunida toda la familia: los vivos y los difuntos. Celebramos la comida en recuerdo de quienes ya no están entre nosotros, pero también movidos por la fe y la esperanza en que, con su amor y su solicitud, siguen a nuestro lado. Así, en la comida sentimos que estamos todos juntos en Dios y que, en Dios, la frontera entre la vida y la muerte se difumina.

En muchos lugares, la Iglesia ofrece hoy grupos para personas que están en duelo: grupos para padres que han perdido algún hijo, grupos para personas cuyo compañero o compañera ha muerto, grupos para personas que han sufrido el suicidio de algún ser cercano. En la actualidad, muchas personas en duelo se sienten excluidas de la sociedad. Me cuentan que la gente de su entorno las elude. Muchos no quieren oír ni ver nada de su pena. Se cambian de acera cuando se las encuentran por la calle. El duelo perturba su bienestar.

A veces, las personas en duelo disculpan a sus antiguos amigos. Quizá no sepan qué decirle a una

persona que llora a algún ser querido. Pero no se trata de decirle palabras consoladoras al afligido. En alemán, «consolar» (*trösten*) procede de «fidelidad» (*Treue*) y significa «firmeza, estabilidad». En cuanto consolador, no se espera de mí que consuele con palabras pías, sino sencillamente que esté ahí, que acepte la pena del otro, que soporte sus lágrimas, su desesperación, su falta de esperanza y, a despecho de todo, siga a su lado. Quien llora a un ser querido carece de suelo bajo los pies. De ahí que necesite personas que le apoyen en su dolor, para que así pueda encontrar un nuevo estado.

Cuando imparto cursos para personas que lloran a algún ser querido, a menudo experimento la inconmensurabilidad del duelo. Y noto que he de elegir con sumo cuidado mis palabras. Es muy fácil ofender con palabras irreflexivas a quien está en duelo. Como pastor de almas, debo soportar también mi impotencia de no dar enseguida un sentido, por ejemplo, a la muerte de un hijo pequeño o al suicidio del cónyuge. Tengo que sobrellevar la ausencia de sentido. Y sólo más tarde puedo buscar poco a poco con la persona afligida caminos para abordar la pérdida del ser querido y para que ella, a través de la aflicción, pueda entrar en contacto con su propia fuerza. El duelo por los difuntos está relacionado siempre con el duelo por la propia vida no vivida. Cuando muere alguien, me percató de todo lo que yo mismo no he vivido hasta ahora: de que no he vivido la relación con esa persona con tanta intensidad como me imaginaba. Siempre debo deplorar también el no haber estado a la altura de mis expectativas, para que así, en vez

de quedarme enredado en auto-reproches, a través de mi dolor entre en contacto con las posibilidades que Dios me ha regalado.

La tradición espiritual considera «consolar a los que lloran» una obra de misericordia. Esta obra de misericordia ha cobrado nueva actualidad en nuestra época. Pues quienes lloran a un ser querido encuentran hoy mucha inhumanidad a su alrededor. La gente les dice: «Ya hace un año de la muerte de tu hijo. La vida sigue. Márchate de vacaciones y así pensarás en otras cosas». Tales palabras ofenden a la persona en duelo. Siente que su aflicción no es tolerada. O se le inoculan sentimientos de culpa porque sigue apenado.

También existe, por supuesto, el peligro de quedarse atrapado en la aflicción. Pero no somos quienes para juzgar y determinar cuánto debe durar el duelo. La tristeza viene a ráfagas. Quizá creemos haberla superado ya. Pero, entonces, la muerte de otra persona nos recuerda la propia pena no vivida, y ésta aflora de nuevo. O nos sobreviene una depresión, y caemos en la cuenta de que ello nos recuerda el duelo no consentido.

Deberíamos sentirnos agradecidos cuando nuestro dolor se transforma. Pero nada nos garantiza que no vuelva a aflorar medio año más tarde, por ejemplo, durante una conversación cualquiera. No tenemos por qué albergar sentimientos de culpa al respecto, sino que podemos exponernos a lo que mueve nuestra alma. No existe norma alguna de cuánto tiempo puede durar el duelo. Por eso, como acompañantes, debemos abstenernos de todo juicio. Nos dirigimos a la persona en duelo y

nos abrimos a ella y a la pena que le embarga. Pero debemos evitar hundirnos en su aflicción. Necesitamos esperanza en lo que no vemos, en la fuerza que se oculta tras la debilidad, en la alegría que espera en el fondo de la tristeza a estar en condiciones de levantarse.

Precisamente en el acompañamiento de personas en duelo deberíamos pedirle al ángel de la esperanza que se haga presente a nuestro lado, a fin de que sepamos transmitir al desesperanzado la esperanza que necesita para –en vez de hundirse en su aflicción– atravesarla confiando en que, tras la oscuridad, aguarda la luz.

REFLEXIÓN FINAL

NUESTRO DUELO DEBE SER DIFERENTE

EN la Primera carta a los Tesalonicenses, Pablo escribe lo siguiente sobre el duelo cristiano: «Acercado de los difuntos quiero que no sigáis en la ignorancia, para que no os aflijáis como los demás, que no esperan. Pues si creemos que Jesús murió y resucitó, lo mismo Dios, por medio de Jesús, llevará a los difuntos a estar consigo» (1 Tes 4,13-14).

A través de la presentación de lo que nos aguarda en la muerte, Pablo quiere transformar la aflicción de los cristianos. No parte de que, como cristianos, no debamos afligirnos. Pero nuestro duelo debe ser distinto del de quienes carecen de esperanza. La esperanza en lo que nos espera en la hora suprema marca nuestra forma de abordar la propia muerte, así como la de las personas queridas.

Por eso, es importante que, en el presente libro, siguiendo al apóstol Pablo, hayamos hablado de las imágenes de la esperanza. La Biblia y la tradición espiritual nos regalan maravillosas imágenes de la esperanza con el propósito de que nos reconciliemos con la propia muerte y vivamos en es-

te mundo sin miedo al último trance. Las imágenes de lo que nos espera en la muerte marcan nuestro vivir y nuestro morir. De ahí que sea conveniente interiorizar estas imágenes, las de la esperanza, para que nos liberen de otras imágenes amedrentadoras que dormitan en nuestro inconsciente y no pueden ser disipadas ni transformadas por medio de argumentos meramente racionales.

Las imágenes de la Biblia y la tradición espiritual son imágenes consoladoras, mas no ofrecen esperanzas vanas. No son imágenes que pasen por alto los amenazadores miedos que albergamos en nuestro inconsciente. Antes al contrario, retoman las imágenes inconscientes que llevamos dentro, a fin de transformarlas y embeberlas con el mensaje cristiano de la resurrección.

Así, querido lector, querida lectora, te deseo que estas imágenes de la Biblia y la tradición espiritual se asienten cada vez más hondo en ti, para que la esperanza de la que habla Pablo no sea una virtud a conquistar, sino un don divino capaz de transformar nuestro vivir y nuestro morir. Dios mismo nos ha regalado en Jesucristo la esperanza.

Dios nos ha concedido en Jesucristo la gracia de «vivir en esta edad con templanza, justicia y piedad, esperando la promesa dichosa y la manifestación de la gloria de nuestro gran Dios y de nuestro Salvador Jesucristo» (Tit 2,12-13).

Es una esperanza dichosa la que Dios nos ha concedido, una esperanza que ya hoy nos hace afortunados y que, a la vista de la muerte, nos permite vivir en armonía con nosotros y con nuestra vida y, por ende, felices.

BIBLIOGRAFÍA

- AHRENS, Theodor, art. «Ahnen/VI. Missionswissenschaftlich», en RGG⁴ 1, cols. 230-231.
- BERGER, Klaus, *Ist mit dem Tod alles aus?*, Stuttgart 1997.
- BÖCHER, Otto, art. «Himmlisches Jerusalem/I. Biblisch», en LThK³ 5, cols. 129-130.
- BOFF, Leonardo, *Was kommt nachher? Das Leben nach dem Tode*, Salzburg 1982 [trad. esp. del orig. portugués: *Hablemos de la otra vida*, Sal Terrae, Santander 1978].
- BOROS, Ladislaus, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten 1967 [trad. esp.: *El hombre y su última opción: mysterium mortis*, San Pablo, Madrid 1973].
- BÜHLMANN, Walbert, *Gottes große Überraschung. Was nach dem Sterben auf uns wartet*, Mainz 1993.
- BÜRKLE, Horst, art. «Ahnen, Ahnenverehrung», en LThK³ 1, cols. 267-269.

- FUCHS, Ottmar, *Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*, Regensburg 2007.
- GRUNDMANN, Walter, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1990.
- HEINZ, Andreas, art. «Dies irae», en LThK³ 3, col. 219.
- JUNG, Carl Gustav, *Erinnerungen – Träume – Gedanken*, conversaciones grabadas y editadas por Aniela Jaffé, Olten 1971 [trad. esp.: *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Seix Barral, Barcelona 2008].
- «Seele und Tod», en *Gesamte Werke* 8, Zürich 1967, pp. 461-474 [trad. esp.: «El alma y la muerte», en ID., *La dinámica de lo inconsciente*, Obras Completas, vol. 8, Trotta, Madrid 2004].
- KEHL, Medard, *Eschatologie*, Echter, Würzburg 1986 [trad. esp.: *Escatología*, Sígueme, Salamanca 1992].
- MÜLLER, Gerhard Ludwig, art. «Fegfeuer/IV. Systematisch-theologisch», en LThK³ 3, cols. 1207-1208.
- PAUS, Ansgar, art. «Hölle/IV. Systematisch-theologisch», en LThK³ 5, cols. 230-231.
- RAHNER, Karl, *Das große Kirchenjahr. Geistliche Texte*, Herder, Freiburg i.B. 1992³ [trad. esp.: *El año litúrgico*, Herder, Barcelona 1968].
- «Tod», en *Sacramentum Mundi*, dir. por K. Rahner y H. Darlap, Herder, Freiburg i.B. et al. 1969, vol. 4, cols. 920-927 [trad. esp.: *Sacramentum mundi*, vol. 4, Herder, Barcelona 1976].

- *Zur Theologie des Todes*, Herder, Freiburg i.B. 1959 [trad. esp.: *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona 1965].
- RATZINGER, Joseph, *Einführung in das Christentum*, Kösel, München 1968 [trad. esp.: *Introducción al cristianismo: lecciones sobre el credo apostólico*, Sígueme, Salamanca 2007¹⁴].
- *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977 [trad. esp.: *Escatología*, Herder, Barcelona 2008²].
- SCHATZ, Klaus, art. «Ritenstreit», en LThK³ 8, cols. 1202-1203.
- SEIWERT, Hubert, art. «Ahnen/IV. China», RGG⁴ 1, cols. 228-229.

Siglas

- LThK³ – *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3ª edición, dir. por Walter Kasper et al., Herder, Freiburg i.B./Basel/Wien 1993-2001.
- RGG⁴ – *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4ª edición, dir. por Hans Dieter Betz, Mohr Siebeck, Tübingen 2008.