

CARD. ANGELO AMATO

¿EN QUÉ CONSISTE EL CIELO?

PALABRA

Card. Angelo Amato

¿En qué consiste el Cielo?

PALABRA

Colección: dBolsillo
Coordinador de la colección: Darío Chimeno

© Libreria Editrice Vaticana
© Ediciones Palabra, S.A., 2013
Paseo de la Castellana, 210 - 28046 MADRID (España)
Telf.: (34) 91 350 77 20 - (34) 91 350 77 39
www.palabra.es
epalsa@palabra.es
© Traducción: José Ramón Pérez Arangüena

Diseño de portada: Fco. Javier Pérez León
Edición en ePub: José Manuel Carrión
ISBN: 978-84-9840-457-9

Todos los derechos reservados.
No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor.

I. ESCATOLOGÍA

La puerta de toda iglesia cristiana tiene un doble significado: en primer lugar teológico, en cuanto que, al atravesar su umbral, se sale de la ciudad del hombre y se entra en la ciudad de Dios, que nos acoge en su casa como miembros de su familia, nos sustenta con los sacramentos y nos transforma con la gracia de la vida divina trinitaria. El segundo significado es teleológico, ya que el ingreso en la iglesia simboliza el paso de la vida terrena a la vida eterna.

Se denomina *escatología*, palabra griega que significa «reflexión sobre las cosas últimas», al estudio teológico de las realidades que el fiel encontrará al asomarse más allá del umbral de la vida terrena. De un tiempo a esta parte, en la teología católica, *escatología* designa la parte de la teología sistemática que considera los fines últimos. Es el nuevo nombre del viejo tratado *De novissimis*. Se distingue en la escatología, a su vez, entre *escatología individual*, que aborda la suerte final de la persona individual (muerte, juicio particular, purgatorio, paraíso, infierno, vida eterna), y *escatología general*, que atañe a la Iglesia, a la humanidad entera, al cosmos, y comprende los acontecimientos futuros a la conclusión de los tiempos: fin del mundo y segunda venida del Salvador, resurrección de los muertos, juicio universal, la visión beatífica de Dios Trinidad.

En el ámbito de la reflexión teológica, la escatología atravesó en el pasado siglo XX un período de encendidas disputas, que han dejado sus secuelas en el campo de la catequesis, de la predicación y de la teología misma. Si la teología liberal del siglo XIX creyó que había logrado cerrar para siempre el portillo escatológico, la teología del siglo XX se vio sacudida por las nubes tempestuosas del discurso acerca de las realidades últimas. Puntos candentes han sido el tema del «estado intermedio» entre la muerte del individuo y la resurrección final, la debatida idoneidad del lenguaje tradicional con respecto al alma, la realidad de la resurrección del cuerpo y su significado en relación con la parusía de Cristo glorioso, el valor de la purificación en el estadio escatológico o la existencia de una condenación eterna[1].

En un comentario al documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 1979, el entonces cardenal Joseph Ratzinger salía al paso de las opiniones erróneas de quienes, negando el fundamento bíblico de la inmortalidad del alma, afirman que la resurrección del individuo tendría lugar en el momento de la muerte, aunque admitan que tal resurrección solo se completaría al final de los tiempos. Es esta una reinterpretación errónea de la relación «cuerpo-alma» que, entre otras cosas, implica el abandono de la corporeidad de la resurrección misma. Tras el derrumbe de la ideología marxista, en la que el tema escatológico se había transformado en un mesianismo político-mundano, hoy la sociedad parece tender a renunciar a plantearse interrogantes sobre las realidades últimas que nos aguardan después de la muerte.

Recientemente, en el área protestante, se ha avivado el debate a partir de un libro del

pastor Robert Bell, titulado *Love Wins: a Book about Heaven, Hell and the Fate of Every Person Who ever Lived*[2], en el que se niega la existencia del infierno en virtud de la eficacia universal de la redención de Cristo. Según el autor, la Iglesia insistiría en hablar del infierno a fin de ejercer su dominio sobre las almas. A este libro ha respondido otro pastor protestante, Mark Galli, que ha demostrado tener buena mano para confutar la liviana escatología de Bell[3]. Bell piensa en la redención objetiva proporcionada por Cristo, pero no en la subjetiva, que pone en juego la libertad de la persona para acoger o no la salvación. También la Iglesia cree en la redención universal traída por Cristo, pero atribuye al hombre la opción de acoger esta gracia con su comportamiento moral, guiado por los mandamientos y por la caridad. Bell olvida el pecado y el posible rechazo del bien por parte de la libertad humana. El pecado pone al ser humano en un estado de separación del Dios de la vida. Quien peca se sitúa en ese estado. El infierno es, por tanto, la libre elección del hombre pecador[4].

En cualquier caso, justamente sobre estas temáticas ha aportado una cierta luz, en el campo ecuménico, el último documento resultante del diálogo católico-luterano en los Estados Unidos de América, titulado *The Hope of Eternal Life* (de 17 octubre de 2010), donde se reafirma la comprensión cristiana de la vida eterna y de los acontecimientos escatológicos.

II. CULTURA CONTEMPORÁNEA Y «VIDA ETERNA»

Benedicto XVI ha insistido repetidas veces en el significado y el valor de la *vida eterna*. En la encíclica *Spe salvi* (2007), por ejemplo, el Papa se pregunta si la fe cristiana sigue siendo hoy para nosotros una esperanza que transforma y sostiene nuestra vida, si es «performativa», esto es, un mensaje que plasma de modo nuevo la vida misma, o bien sin más una «información» que, entre tanto, hemos dejado al margen y parece superada por otras informaciones más recientes.

En la búsqueda de una respuesta, el Papa traía a colación el diálogo clásico del rito del Bautismo. El sacerdote, tras preguntar a los padres el nombre escogido para el niño, continuaba: «¿Qué pides a la Iglesia?». Respuesta: «La fe». «¿Y qué te da la fe?». «La vida eterna». Según este diálogo, los padres, con el bautismo, no solamente anhelaban para su hijo el ingreso en la Iglesia, comunidad de los creyentes. Esperaban algo más: que la fe le otorgase la vida, la vida eterna.

Y a continuación el Papa se planteaba: «¿De verdad queremos vivir eternamente? Tal vez muchas personas rechazan hoy la fe simplemente porque la vida eterna no la perciben como algo deseable. En modo alguno quieren la vida eterna, sino la presente y, para esto, la fe en la vida eterna más bien les resulta un obstáculo. Seguir viviendo para siempre –sin fin– parece más una condena que un don. Ciertamente, se querría aplazar la muerte lo más posible. Pero vivir siempre, sin un término, a fin de cuentas solo sería aburrido y, en última instancia, insoportable»[5]. Como dijo san Ambrosio en el sermón fúnebre por su hermano Sátiro: «La inmortalidad es una carga, más que un bien, si no la ilumina la gracia»[6].

En realidad el hombre contemporáneo, absorbido por las múltiples atracciones de las cosas terrenas y con la vista debilitada y casi imposibilitada para mirar arriba y hacia adelante, tal parece que ya no consiga ver a Dios en acción en su historia presente y en su futuro.

En la literatura contemporánea, espejo de las inquietudes actuales, la relación «muerte-vida eterna» recibe respuestas muy variadas y contrapuestas. «Nunca la olvides», es la advertencia de la escritora inglesa Muriel Spark (1918-2006), conversa al catolicismo, en la novela *Memento mori*. La muerte es, en efecto, la primera de las últimas cuatro cosas que no hay que olvidar jamás[7].

Sin embargo, para buena parte del mundo de hoy, la muerte es un tabú anticuado que molesta. Hay que silenciarla. Ya el Sirácida observaba con tristeza: «¡Oh muerte, qué amargo es tu recuerdo para el hombre que vive tranquilo en su bienestar!» (41, 1). Y san Agustín afirmaba con crudeza que «la muerte es una enfermedad mortal que se contrae al nacer»[8]. Heidegger tradujo esto mismo al definir al hombre como un «ser para la muerte».

Mientras que los comunes mortales intentan distanciarse de cualquier manera del pensamiento de la muerte, los escritores y los poetas, en cambio, son más sensibles al soplo de su negra sombra. A Heinrich Heine, Dino Buzzati o Anton Chejov la muerte les parece como un viaje hacia lo desconocido y una presencia desbordante, que entristece la vida disolviéndola en la nada. Para Bertolt

Brecht es un remolino donde se ahoga la esperanza. La misma atmósfera cargada de vacío, de desmoronamiento y de amargura reina en las obras de Eugenio Montale, Tomasi di Lampedusa o José Saramago. Este último, en la novela *La caverna*, compara a los seres humanos con las figurillas de arcilla que, puestas bajo la lluvia, se reducen primero a barro y después a polvo. Friedrich Dürrenmatt imagina la vida como un tren sin maquinista, que termina su carrera cayendo por un precipicio. También para Marcello Venturi la vida es como un tren que rueda sobre los raíles a locas velocidades, sin meta ni horario, porque el reloj del controlador carece de manecillas. En esta misma línea pesimista y nihilista, la muerte es vista –así, por Ernest Hemingway, Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Elías Canetti– como un acontecimiento absurdo y como un escándalo.

El cristianismo, en cambio, rompe esta fúnebre letanía de propuestas sin esperanza. Inspirados por el Evangelio, hay escritores que ven la muerte como un ingreso en la vida, en la vida misma de Cristo resucitado, vida real, personal, llena de luz y de gozo. La muerte como transfiguración de la vida viene celebrada por David María Turoldo, por Gertrud von Le Fort, por Raissa Maritain, por Miguel de Unamuno. Este último, contemplando el Crucifijo, llega a declararla derrotada:

«[...]. Que eres, Cristo, el único
hombre que sucumbió de pleno grado,
triunfador de la muerte, que a la vida
por Ti quedó encumbrada. Desde entonces
por Ti nos vivifica esa tu muerte,
por Ti la muerte se ha hecho nuestra madre [...].

Los rayos, Maestro, de tu suave lumbre
nos guían en la noche de este mundo
ungiéndonos con la esperanza recia
de un día eterno»[9].

Más resonancias cristianas de la relación muerte-vida eterna cabe encontrar en las obras de Ferdinando Camon, Margherita Guidacci, Flannery O'Connor, John Tolkien, Clive S. Lewis, Thomas S. Eliot, Giovanni Testori, Rodolfo Doni, Luigi Santucci. Hace ya varios siglos, el poeta inglés John Donne (1572-1631) susurraba a la muerte que no se llene de soberbia, por mucho que la llamen poderosa y terrible. En realidad, la muerte no puede matar a nadie, dado que es un breve sueño, que nos lleva a despertarnos eternos: «La Muerte ya no existirá. Tú, Muerte, tú morirás»[10].

En las raíces de la naturaleza humana, en efecto, se mantiene incólume el anhelo de justicia, de verdad, de felicidad plena y duradera. La humanidad está abierta por naturaleza a algo más grande y trascendente: «Ante el enigma de la muerte –observaba Benedicto XVI– muchos sienten un ardiente deseo y la esperanza de volver a encontrarse en el más allá con sus seres queridos. Y también es fuerte la convicción de un juicio final que restablezca la justicia, la espera de una confrontación definitiva en la que a cada uno se le dé lo que le es debido»[11].

Casi a modo de comentario de estas palabras del Papa, el escritor peruano Mario Vargas Llosa, premio Nobel de Literatura, en una valoración positiva –por no decir entusiasta– de la Jornada Mundial de la Juventud de agosto del 2011 en Madrid, señalaba que durante mucho tiempo se ha creído que, con el avance de los conocimientos y de la cultura democrática, la religión se iría deshaciendo y que la ciencia y la cultura la sustituirían con creces. Sin embargo, esto en realidad no ha acontecido porque «la cultura ha dejado de ser esa respuesta seria y profunda a las grandes preguntas del ser humano sobre la vida, la muerte, el destino, la historia [...], y se ha transformado, de un lado, en un divertimento ligero y sin consecuencias y, en otro, en una cábala de especialistas incomprensibles y arrogantes [...]. La mayoría de seres humanos solo encuentra aquellas respuestas o, por lo menos, la sensación de que existe un orden superior del que forma parte y que da sentido y sosiego a su existencia, a través de una trascendencia que ni la filosofía ni la literatura ni la ciencia han conseguido justificar racionalmente». Y añade a continuación que «la idea de la extinción definitiva seguirá siendo intolerable para el ser humano común y corriente, que seguirá encontrando en la fe aquella esperanza de una supervivencia más allá de la muerte a la que nunca ha podido renunciar»[12].

III. IDEAS CONFUSAS SOBRE EL MÁS ALLÁ

Con todo, es un hecho innegable que también en la cultura catequética de los cristianos se nota una gran vaguedad en todo lo que atañe al más allá. Resulta ser un tema poco frecuente en la predicación, en la pastoral y en la instrucción religiosa, en donde las cuestiones sobre las realidades últimas son postergadas u omitidas, en beneficio de los asuntos socio-culturales de impacto inmediato, directamente verificables.

Las investigaciones sociológicas constatan, por ejemplo, que, respecto a la expectativa de vida después de la muerte, las creencias parecen ser muy débiles, dándose un alto nivel de incertidumbre, que a menudo roza el cincuenta por ciento de los entrevistados[13]. Se rehúye la fe en la resurrección y se prefiere pensar en algo indeterminado después de la muerte, compartiendo creencias esotéricas e imprecisas, más que respuestas definidas y concretas como las de la fe cristiana.

Según una reciente encuesta italiana, algo más del treinta por ciento de los entrevistados cree firmemente en la resurrección, un abundante cuarenta y dos por ciento se mantiene inseguro, y quienes la niegan son poco más del veintiséis por ciento. En concreto, los domingos, el sacerdote que celebra tendría delante de sí en la Misa un aforo de fieles en el que casi la mitad manifiesta dudas o –por fortuna con menos frecuencia– no cree del todo en la perspectiva de la vida eterna[14].

La vida eterna es entendida sobre todo como inmortalidad del alma, y cuesta creer en la resurrección final de los cuerpos. En definitiva, cuestiones que hace tiempo se compartían pacíficamente, en la actualidad son acogidas y elaboradas con desencanto y escepticismo. El universo poético de la *Divina Comedia* de Dante ya no es tan fácilmente pensado hoy, dada la diferente comprensión científica del universo. Anotemos, por último, que casi el diez por ciento entiende la vida eterna como reencarnación.

Conviene tal vez recordar a este propósito que, según una encuesta del Instituto Gallup de 1983, alrededor de una cuarta parte de los europeos cree en la reencarnación. Esta teoría, que ve en la vuelta a nacer una purificación cada vez mayor del espíritu humano, influyó también en Goethe y en Darwin. Obviamente, en Occidente se ha reelaborado de modo positivo la idea de la reencarnación, ya que de por sí, en el ámbito de las religiones orientales, constituye una realidad negativa, de la que hay que huir: el objetivo de los orientales, en efecto, consiste en escapar de la eterna e implacable rueda de la reencarnación.

El Concilio Vaticano II desecha esta teoría cuando habla del curso único de nuestra vida en la tierra (*Lumen gentium*, n. 48). Los motivos por los que la Iglesia rechaza la reencarnación son sustancialmente dos. En primer lugar, porque cada hombre es una persona absolutamente única y original, una criatura querida por Dios en su integridad de alma y de cuerpo. El cuerpo, por lo demás, no es la prisión del alma, sino que también está destinado a la resurrección de la carne, conforme al ejemplo del cuerpo de Cristo

resucitado.

Hay, por otro lado, una segunda razón. La cultura contemporánea cree que una sola existencia terrena no basta para soportar el peso de una decisión de alcance eterno, por lo que los hipotéticos renacimientos podrían ayudar a corregirse y perfeccionarse progresivamente. Esta concepción, que a primera vista parece indulgente y benévola, encierra en realidad una gran dosis de inhumanidad, por cuanto hace recaer en el hombre la entera responsabilidad de su salvación eterna. La creencia en la reencarnación oculta una repulsa a dejarse salvar y expresa en sustancia una voluntad de autorredención por parte del hombre. Se pretende no abrir la puerta a Aquel que es camino, verdad y vida.

El rechazo cristiano de la reencarnación se basa, por tanto, en la experiencia cristológica fundante, manifestada por san Pablo con la célebre frase: «Para mí vivir es Cristo y morir, una ganancia» (*Flp* 1, 21), y reformulada por el buen ladrón con la súplica: «Jesús, acuérdate de mí cuando estés en tu reino» (*Lc* 23, 42). Para el bautizado, Cristo es su vivir, su morir, su salvación[15].

A la difusa ignorancia religiosa acerca de la vida eterna es preciso responder, por tanto, que tal vida eterna constituye una nueva cualidad de existencia, plenamente inmersa en el amor de Dios, el cual, liberándonos del mal y de la muerte, nos pone en comunión sin fin con todos los hermanos y hermanas que participan del mismo Amor[16]. Resulta inadecuada la idea de la vida eterna como sinónimo de estaticidad repetitiva y tediosa, puesto que la vida eterna –conforme al dato bíblico que la compara con un banquete, con unas bodas, con la ciudad iluminada por el Cordero– significa plenitud de vida y de felicidad para los individuos, para la Iglesia, para la humanidad y para el cosmos.

La eternidad, como comunión con Dios Trinidad y con todas las criaturas liberadas de la corrupción del pecado y de la muerte, no solo es objeto de esperanza, sino también de experiencia ya en esta vida, mediante los pequeños goces de eternidad que salpican nuestra existencia, tales como, por ejemplo, la experiencia del amor, del perdón, de la belleza, del descubrimiento de pequeñas y grandes verdades, o la alegría de compartir lo que somos y poseemos[17].

IV. IMÁGENES Y SÍMBOLOS DEL PARAÍSO

En la era de la imagen no cabe menos que recurrir a la inmediatez intuitiva de la representación artística. La esperanza cristiana en una eternidad de gozo y de felicidad sin fin está presente desde siempre en el arte figurativo, en la arquitectura, en la música. «Lo que las palabras o los razonamientos de los filósofos y de los teólogos no han podido expresar de manera adecuada, lo han resuelto de diversos modos los artistas: en las evocaciones paradisíacas de los pintores, en las sencillas melodías del gregoriano y en las grandes composiciones musicales, así como también en numerosas obras de la literatura mundial»[18].

En el arte figurativo cristiano, por ejemplo, la vida eterna viene representada como un jardín paradisíaco; como el seno de Abraham, de acuerdo con la parábola del rico epulón y el pobre Lázaro (*Lc* 16, 19-21); como la Jerusalén celeste, evocada por el Apocalipsis (*Ap* 21, 10-14); como la corte celestial, con los coros de los ángeles, patriarcas, profetas, apóstoles, mártires, confesores, vírgenes (véase el *Paraíso* de Giusto de Menabuoni, en el Baptisterio de Padua, realizado en 1375-1376); o bien como el juicio universal, reevocado por Jesús en el evangelio de san Mateo (*Mt* 25, 31-46). Entre estas representaciones, probablemente la más conocida sea el juicio universal que Miguel Ángel pintó en la Capilla Sixtina vaticana. Inmediatamente después cabe situar el políptico del *Cordero místico*, de Hubert y Jan van Eyck (1432), que viene a ser como una grandiosa instantánea de la eterna liturgia celestial y se desarrolla en una inmensa pradera paradisíaca, repleta de plantas ornamentales y flores multicolores.

También la música ha celebrado en el canto la vida eterna. Pensemos en el *incipit* de la *Communio* de la *Missa pro defunctis* del *Liber Usualis*, con su atronadora melodía: «*Lux aeterna luceat eis, Domine: cum sanctis tuis in aeternum, quia pius es*».

V. EL LENGUAJE MÍSTICO

La experiencia mística es posiblemente lo que logra seguir metiendo todavía hoy en nuestros aposentos la luz fulgurante del más allá. La mística implica un dilatarse del alma en Dios Trinidad a través del ansia de amor. Para los místicos, la muerte es una transfiguración tabórica (al estilo de Jesús en el monte Tabor), es el comienzo de la bienaventuranza, la meta de las fatigas, la destrucción de los vicios, un estado inimaginable de paz y de felicidad. Al paraíso se le concibe como un estado de gozo en compañía de los bienaventurados, de los mártires y, sobre todo, de Jesús, con su rostro tierno y amable; un rostro que no asusta, sino que fascina. El paraíso es el cumplimiento del bien y la aniquilación del mal, es un domingo sin fin. La vida eterna es la ciudad de la perfecta amistad y de la plenitud de gozo[19].

Los místicos hablan con profusión del paraíso y rara vez, del infierno. Es más, cuando Juliana de Norwich deseaba tener una visión del infierno, Jesús la disuadía de su pretensión diciéndole: «Mírame. Yo te basto, y gózate en tu salvador y por tu salvación»[20].

En su *Libro de las Revelaciones*, Juliana habla del cielo como de la casa del regocijo: «Vi al Señor reinar soberanamente sobre toda su casa y colmarla de gozo y de contento, dando sin fin felicidad y consuelo a sus queridísimos amigos con gran familiaridad y cortesía, con una música maravillosa de amor eterno, que irradiaba de su espléndido rostro bienaventurado: el aspecto glorioso de la divinidad que llena el cielo entero de felicidad y de regocijo»[21].

Si a Dante se le considera el explorador del más allá con su genio poético, no han faltado santos y místicos que, mediante dones particulares del Espíritu Santo, han lanzado su mirada luminosa por encima de la oscuridad de nuestra experiencia terrena, aventurándose en un auténtico territorio escatológico.

Es el caso, por ejemplo, de santa Catalina de Génova (1447-1510) con su asombroso *Tratado del Purgatorio*, en el que no se exponen doctrinas, sino que se transmiten experiencias espirituales. Hablando la propia autora de sí misma en tercera persona, la obra describe la experiencia de un conocimiento interior del purgatorio: «Esta alma santa, revestida aún de su cuerpo, se encontraba puesta en el purgatorio del Amor divino, que, a fuego vivo, la quemaba por entero y la purificaba de cuanto tenía que purificar, a fin de que, pasando de esta vida, pudiese ser presentada ante la presencia de su dulce Dios. Y, gracias a este fuego amoroso, comprendía en su interior la condición de los fieles en el purgatorio: estaban allí para purgar toda herrumbre y mancha de pecado aún no limpiada durante su existencia terrena»[22]. Todavía en esta tierra, la santa vive, «en el purgatorio del Amor divino», la experiencia espiritual de la completa purificación del alma de todo pecado.

De manera muy diferente de las sombrías y naturalísticas descripciones pictóricas y literarias de no pocos contemporáneos suyos, santa Catalina de Génova habla de la

felicidad del «amoroso purgatorio del fuego divino», por el que los propios «purgantes» «se hallan tan contentos de estar cumpliendo el plan de Dios que no piensan nada en sí mismos. No ven más que la gran bondad y la obra de Dios, que, lleno de misericordia, conduce al hombre hacia Sí»[23]. Las almas purgantes, inmersas en la caridad divina, están completamente concentradas en el bien que es Dios, sin voluntad alguna de alejarse: «Las almas viven en la caridad y no pueden desviarse de ella con falta voluntaria: ya no están en condiciones de querer ni de desear más que exclusivamente el querer puro de la caridad pura»[24].

«No creo –continúa santa Catalina– que exista felicidad comparable a la de un alma del purgatorio, salvo la de los santos del paraíso. Y este contento, por influjo de Dios, crece cada día en las almas y tiende a aumentar, porque cada día desgasta lo que impide tal influjo»[25].

Al igual que un objeto cubierto de polvo no puede reflejar los rayos del sol si antes no se le limpia, así el fuego del amor divino quema la herrumbre del pecado, que obstaculiza a la caridad, y de ese modo el alma, liberada de todo impedimento, se abre cada vez más al influjo de la gracia divina: «Tanto crece el contento cuanto más se reduce la herrumbre y el alma se abre al influjo: lo uno crece y lo otro disminuye mientras no llegue el final [de la expiación]. La pena no disminuye, disminuye el tiempo durante el que sufrirla»[26].

Con todo, el purgatorio es también un estado de penas atroces, derivadas del hecho de que el alma, dotada de «instinto beatífico» con respecto a Dios, no puede corresponderle plenamente por estar aún impregnada de la herrumbre que ha de purificar. El fallido cumplimiento de ese instinto es semejante a «un fuego tan terrible que cabe compararlo al del infierno, si bien no hay culpa»[27].

El infierno representa, ciertamente, la situación de quien tiene un hambre insaciable: «Cuanto más se acerca el hombre al pan sin poder verlo, más se le enciende su deseo natural, que instintivamente se vuelca hacia ese pan en que consiste la felicidad. La certeza de no ver ya jamás ese pan es el comienzo del verdadero infierno, en el que viven los condenados, privados de la esperanza de contemplar el auténtico pan, Dios salvador»[28].

En cambio, la pena de las almas del purgatorio consiste en que, si bien tienen hambre de ese pan que todavía no ven, conservan la esperanza del momento en que podrán verlo y saciarse completamente de él: «Su pena consiste en no poder satisfacer enseguida el hambre»[29]. El purgatorio es la antecámara del paraíso, que «no tiene puerta alguna: quien quiere entrar puede hacerlo, porque Dios es enteramente misericordia y se dirige a nosotros con los brazos abiertos para recibirnos en su gloria»[30].

En la experiencia mística de santa Catalina, el fuego del purgatorio, más que una realidad física, constituye sobre todo un sufrimiento existencial, derivado del pecado, de la tentación, del anhelo insatisfecho de amor infinito. No estamos ante una cosificación del fuego, sino ante una real experiencia espiritual suya ya en esta tierra, a modo de un anticipo extraordinario del más allá.

Por lo demás, su meditación sobre el purgatorio parece ser más bien el pretexto o la ocasión para hablar del amor infinito de Dios a sus criaturas y, en primer lugar, del misterio salvífico de Jesucristo, Hijo de Dios encarnado, que sufrió una pasión indecible para redimirnos. Cristo sufriente y sangrante imprime una extraordinaria eficacia y obra un recentramiento teológico –y más específicamente cristológico– de la escatología, que no es solamente un discurso sobre las cosas últimas, sino sobre todo una especie de cristología prolongada, en la que se profundiza en el significado de la redención de Cristo con respecto a las almas en vías de purificación en el más allá.

La meditación escatológica de Catalina tuvo también para ella una extraordinaria implicación ética y espiritual, puesto que la empujó a la mudanza de costumbres, a un compromiso sacrificado y extremo: por un lado, apostólico –abrazar a apestados, besar a enfermos que hieden, asistir a los pobres más olvidados, fundar hospitales y gestionarlos–; y, por otro, espiritual, de comunión con Jesús, vivida especialmente en la dimensión sacramental de la Penitencia y de la Eucaristía. La Eucaristía se tornó el eje luminoso que acompañó y sustentó los días y las obras de la santa genovesa hasta el final de su existencia terrena.

VI. LA EXPERIENCIA LITÚRGICA

Estas experiencias místicas están reservadas a unos pocos privilegiados, tal como san Pío de Pietrelcina, por ceñirnos a tiempos cercanos a nosotros. Sin embargo, a pesar de la innegable persistencia de cierta neblina teológica sobre la escatología, no pueden negarse algunos hechos precisos, que muestran su perenne actualidad existencial. Me refiero, por ejemplo, a la veneración de los difuntos, a las plegarias por las almas del purgatorio o al rezo de los misterios gloriosos del Rosario, donde se habla de resurrección, ascensión, asunción, paraíso. Otros indicios que atestiguan el efectivo interés de nuestros fieles por las realidades últimas son su cordial devoción mariana y su entusiasta veneración a los santos. María y los santos constituyen llamamientos concretos a las realidades fuertes de la muerte, de la vida eterna, del paraíso.

Justamente para sustanciar esta difusa –si bien poco articulada– apertura escatológica, sugiero recorrer dos caminos de índole litúrgico-catequética, para iluminar y reforzar la vida cristiana, ya de hecho impregnada de escatología. La experiencia litúrgica y la catequesis, si se llevan a cabo con paciencia y perseverancia, gozan de gran eficacia para reeducar a los fieles en la comprensión de los grandes temas de las realidades últimas de la existencia humana.

En la liturgia, que es un verdadero reflejo de la eterna liturgia celestial, las alusiones a las realidades escatológicas son omnipresentes. El Concilio Vaticano II ve la liturgia terrena como una participación en la celestial, que se celebra en la ciudad santa de Jerusalén, hacia la cual nos dirigimos como peregrinos y en donde Cristo está sentado a la diestra de Dios como ministro de los santos y del verdadero tabernáculo (*Sacrosanctum Concilium*, n. 8).

En la celebración litúrgica, la espera de la vida eterna viene entendida como deber de transformar el presente, a fin de que los bienes terrenos sirvan de preludio a los bienes eternos: «Oh Dios, [...] derrama sobre nosotros tu misericordia, para que, sostenidos y guiados por ti, empleemos sabiamente los bienes terrenos en la búsqueda continua de los bienes eternos»[31].

En la liturgia se nos mueve a considerar la vida presente no como un absoluto, que nos absorba por completo, ni como una realidad negativa despreciable, sino como una oportunidad de caminar seguros hacia una meta precisa, la vida eterna, preparada por Dios para nosotros, plena de comunión y de ilimitada felicidad. En la celebración litúrgica, la vida eterna ya se pregusta en esta tierra mediante el deseo del paraíso, que será su premio y cumplimiento[32].

Hay un estrecho vínculo entre nuestro hoy y la vida eterna. Por eso en la Misa, al final del acto penitencial, rogamos que «Dios omnipotente tenga misericordia de nosotros, perdone nuestros pecados y nos lleve a la vida eterna». Se comprende entonces «hasta qué punto toda plegaria litúrgica introduce en el ámbito de la eternidad y, asumiendo las exigencias terrenas, las proyecta en la definitividad del tiempo»[33].

Una oración después de la comunión, tomada del formulario del común de los santos, resume la intencionalidad salvífica de la celebración eucarística: «Oh Dios, que al recordar a tus santos nos has alimentado en la mesa eucarística, haznos gozar de los bienes eternos que pregustamos en estos misterios».

La vida eterna viene marcada y evocada por dos parámetros esenciales de referencia: anualmente, por la celebración del año litúrgico, que nos lleva desde Belén a la Jerusalén celestial en la solemnidad de Jesucristo, Rey del Universo; y, semanalmente, por el domingo, por el día del Señor resucitado, que preludia el domingo sin ocaso, cuando la entera humanidad entrará en su descanso. En la celebración litúrgica dominical «la Iglesia testimonia la presencia ya real del mundo que viene»[\[34\]](#).

En conclusión, una reeducación litúrgica podría proporcionar sólidas motivaciones doctrinales, fieles en cuanto a su apertura gozosa a las realidades escatológicas, sin excesivos temores y titubeos.

VII. LA CATEQUESIS

Pero existe un segundo camino que recorrer, consistente en la repropuesta catequética de las realidades escatológicas en la cultura de nuestros fieles, si se quiere evitar el peligro concreto de la degradación y la paulatina extinción de las verdades del *Credo* relativas a la resurrección de la carne y a la vida eterna. Cuando ya no se es capaz de dar contenidos y motivaciones a la expresión «Vida eterna», se desvanecen las promesas evangélicas, así como el significado de la creación y de la redención, y la misma vida presente queda privada de toda esperanza.

Para evitar la amnesia, la desazón o la duda sobre las realidades escatológicas, se necesita, pues, una reeducación catequética esencial. Tal información, pese a estar presente en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, no viene de hecho adecuadamente interiorizada con la sencillez de una respuesta puntual y convincente. El flujo incontenible de palabras, de hipótesis, con un lenguaje siempre cambiante y alejado de la incisividad del *Credo*, deja a la gente desorientada, perpleja y, en última instancia, desmotivada, avivando la persistente ignorancia religiosa.

El *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica* de 2005, promulgado por Benedicto XVI a los dos meses de su elección como Sumo Pontífice, y por él preparado cuando todavía era Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, vuelve a presentar los puntos fuertes de la catequesis católica sobre las verdades últimas cuando ilustra los dos artículos postreros del *Credo*: *Creo en la resurrección de la carne* y *Creo en la vida eterna*.

7.1. LA RESURRECCIÓN DE LA CARNE

A propósito de la resurrección de la carne (nn. 202-206), como cumplimiento cabal de la creación y de la redención, los elementos catequéticos esenciales son tres.

1. Ante todo se afirma que el término carne designa al ser humano en su condición de debilidad y de mortalidad. Por eso, la resurrección de la carne significa que el estado definitivo de la persona humana no se reducirá sin más al alma espiritual separada del cuerpo, sino que también nuestros cuerpos mortales recobrarán vida en su día.

2. Acerca de la pregunta crucial sobre la muerte, el *Compendio* enseña que con la muerte –separación del alma y el cuerpo–, mientras que el cuerpo cae en la corrupción, el alma, que es inmortal, se enfrenta al juicio de Dios y aguarda el unirse de nuevo al cuerpo cuando, con la segunda venida de Cristo, resurja transformado. La comprensión de cómo tendrá lugar la resurrección de la carne supera las posibilidades de nuestra imaginación y de nuestra inteligencia.

3. Para fundamentar finalmente la fe en la resurrección de la carne, el *Compendio* afirma que, «así como Cristo ha resucitado verdaderamente de entre los muertos y vive para siempre, así también Él resucitará a todos en el último día, con un cuerpo incorruptible: “los que hayan hecho el bien resucitarán para la vida, y los que hayan hecho el mal, para la condenación” (Jn 5, 29)».

7.2. LA VIDA ETERNA

Para ilustrar la vida eterna, el *Compendio* propone cinco puntos esenciales (nn. 207-216).

1. En primer lugar, la vida eterna es la que comienza inmediatamente después de la muerte y no tendrá fin. Será precedida para cada uno por un juicio particular por parte de Cristo, juez de vivos y muertos, y será ratificada en el juicio final. El juicio particular es el juicio de retribución inmediata que, en el momento de la muerte, cada uno recibe de Dios en su alma inmortal en relación con su fe y sus obras. Esta retribución consiste en el acceso a la felicidad del cielo –sea inmediatamente o después de una adecuada purificación– o bien en la condenación eterna al infierno.

2. El paraíso o cielo es el estado de felicidad suprema y definitiva para todos los que mueren en gracia de Dios y no tienen necesidad de posterior purificación. Reunidos en torno a Jesús, a María, a los ángeles y a los santos, forman la Iglesia del cielo, donde ven a Dios «cara a cara» (1 Co 13, 12), viven en comunión de amor con la Santísima Trinidad e interceden por nosotros.

3. El purgatorio, en cambio, es el estado de quienes mueren en amistad con Dios, pero –aun estando ya seguros de su salvación eterna– necesitan todavía purificarse para entrar en la eterna bienaventuranza. Enseña también el *Compendio* que, en virtud de la comunión de los santos, los fieles que peregrinan aún en la tierra pueden ayudar a las almas del purgatorio ofreciendo por ellas oraciones en sufragio, en particular el sacrificio de la Eucaristía, así como también limosnas, indulgencias y obras de penitencia.

4. El infierno consiste en la condenación eterna de todos aquellos que, por libre elección, mueren en pecado mortal. La pena principal del infierno entraña la separación eterna de Dios, el único en quien encuentra el hombre la vida y la felicidad para las que ha sido creado y a las que aspira. Cristo mismo expresa esta realidad con las palabras «Alejaos de mí, malditos, al fuego eterno» (Mt 25, 41). A la pregunta siempre actual de cómo se concilia la infinita misericordia de Dios con el infierno, debe responderse que Dios quiere que «todos lleguen a la conversión» (2 P 3, 9), pero que, habiendo creado al hombre libre y responsable, respeta sus decisiones. Por tanto, es el hombre mismo quien, con plena autonomía, se autoexcluye voluntariamente de la comunión con Dios si, en el momento de la propia muerte, persiste en el pecado mortal, rechazando el amor misericordioso de Dios.

5. Por último, el juicio final o universal consistirá en la sentencia de vida bienaventurada o de condenación eterna que el Señor Jesús, tras su retorno como juez de vivos y muertos, emitirá respecto «de los justos y de los pecadores» (Hch 24, 5), reunidos todos juntos delante de Él. Después del juicio final, el cuerpo resucitado participará de la retribución que el alma haya recibido en el juicio particular. Este juicio acontecerá al fin del mundo, del que solo Dios conoce el día y la hora. Con posterioridad al juicio final, el universo entero, liberado de la esclavitud de la corrupción, participará de la gloria de Cristo, inaugurando «los nuevos cielos y la nueva tierra» (2 P 3, 13). Así se

alcanzará la plenitud del Reino de Dios, es decir, la realización definitiva del divino designio salvífico de «hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra» (*Ef* 1, 10). Dios será entonces «todo en todos» (*1 Co* 15, 28) en la vida eterna.

Como se ve, el *Compendio*, evitando cuestiones teológicas disputadas, presenta con lenguaje comprensible el núcleo duro de la escatología cristiana, aportando claridad y precisión a un campo que, en estos últimos decenios, muchas veces ha sido comparado a un mar de brumas. Esta debería ser la sustancia de la catequesis, que también en las homilías ha de retomarse con valor, paciencia y perseverancia, en favor de los fieles a menudo desorientados por hipótesis fantasiosas y frecuentemente erróneas.

Así como la Iglesia ha confiado a sus fieles la Sagrada Escritura, para alimentarlos de la Palabra de Dios, así también en la catequesis les entrega el Credo, que constituye la síntesis de su tradición doctrinal, para hacerlos orgullosos y motivados en su identidad cristiana y para educarlos en la celebración consciente de los acontecimientos salvíficos de la liturgia.

**El «Cielo»
como plenitud
de intimidad
con Dios**

BEATO JUAN PABLO II
Audiencia general, 21-VII-1999

1. Cuando haya pasado la figura de este mundo, los que hayan acogido a Dios en su vida y se hayan abierto sinceramente a su amor, por lo menos en el momento de la muerte, podrán gozar de la plenitud de comunión con Dios, que constituye la meta de la existencia humana. Como enseña el *Catecismo de la Iglesia Católica*, «esta vida perfecta con la Santísima Trinidad, esta comunión de vida y amor con ella, con la Virgen María, los ángeles y todos los bienaventurados se llama el cielo. El cielo es el fin último y la realización de las aspiraciones más profundas del hombre, el estado supremo y definitivo de dicha» (n. 1024). Hoy queremos tratar de comprender el sentido bíblico del «cielo», para poder entender mejor la realidad a la que remite esa expresión.

2. En el lenguaje bíblico el «cielo», cuando va unido a la «tierra», indica una parte del universo. A propósito de la creación, la Escritura dice: «En un principio creó Dios el cielo y la tierra» (*Gn* 1, 1). En sentido metafórico, el cielo se entiende como morada de Dios, que en eso se distingue de los hombres (cfr. *Sal* 104, 2 s; 115, 16; *Is* 66, 1). Dios, desde lo alto del cielo, ve y juzga (cfr. *Sal* 113, 4-9) y baja cuando se le invoca (cfr. *Sal* 18, 7. 10; 144, 5). Sin embargo, la metáfora bíblica da a entender que Dios ni se identifica con el cielo ni puede ser encerrado en el cielo (cfr. *1 R* 8, 27); y eso es verdad, a pesar de que en algunos pasajes del primer libro de los Macabeos «el cielo» es simplemente un nombre de Dios (cfr. *1 M* 3, 18. 19. 50. 60; 4, 24. 55).

A la representación del cielo como morada trascendente del Dios vivo se añade la de lugar al que también los creyentes pueden, por gracia, subir, como muestran en el Antiguo Testamento las historias de Enoc (cfr. *Gn* 5, 24) y Elías (cfr. *2 R* 2, 11). Así, el cielo resulta figura de la vida en Dios. En este sentido, Jesús habla de «recompensa en los cielos» (*Mt* 5, 12) y exhorta a «amontonar tesoros en el cielo» (*Mt* 6, 20; cfr. 19, 21).

3. El Nuevo Testamento profundiza la idea del cielo también en relación con el misterio de Cristo. Para indicar que el sacrificio del Redentor asume valor perfecto y definitivo, la *Carta a los Hebreos* afirma que Jesús «penetró los cielos» (*Hb* 4, 14) y «no penetró en un santuario hecho por mano del hombre, en una reproducción del verdadero, sino en el mismo cielo» (*Hb* 9, 24). Luego, los creyentes, en cuanto amados de modo especial por el Padre, son resucitados con Cristo y hechos ciudadanos del cielo. Vale la pena escuchar lo que a este respecto nos dice el apóstol Pablo en un texto de gran intensidad: «Dios, rico en misericordia, por el grande amor con que nos amó, estando muertos a causa de nuestros pecados, nos vivificó juntamente con Cristo –por gracia habéis sido salvados– y con Él nos resucitó y nos hizo sentar en los cielos con Cristo Jesús, a fin de mostrar en los siglos venideros la sobreabundante riqueza de su gracia, por su bondad para con nosotros en Cristo Jesús» (*Ef* 2, 4-7). Las criaturas experimentan la paternidad de Dios, rico en misericordia, a través del amor del Hijo de Dios, crucificado y resucitado, el cual, como Señor, está sentado en los cielos a la derecha del Padre.

4. Así pues, la participación en la completa intimidad con el Padre, después del

recorrido de nuestra vida terrena, pasa por la inserción en el misterio pascual de Cristo. San Pablo subraya con una imagen especial muy intensa este caminar nuestro hacia Cristo en los cielos al final de los tiempos: «Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes, junto con ellos (los muertos resucitados), al encuentro del Señor en los aires. Y así estaremos siempre con el Señor. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras» (1 T 4, 17-18). En el marco de la Revelación sabemos que el «cielo» o la «bienaventuranza» en la que nos encontraremos no es una abstracción, ni tampoco un lugar físico entre las nubes, sino una relación viva y personal con la Santísima Trinidad. Es el encuentro con el Padre, que se realiza en Cristo resucitado gracias a la comunión del Espíritu Santo. Es preciso mantener siempre cierta sobriedad al describir estas realidades últimas, ya que su representación resulta siempre inadecuada. Hoy el lenguaje personalista logra reflejar de una forma menos impropia la situación de felicidad y paz en que nos situará la comunión definitiva con Dios.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* sintetiza la enseñanza eclesial sobre esta verdad afirmando que, «por su muerte y su resurrección, Jesucristo nos ha “abierto” el cielo. La vida de los bienaventurados consiste en la plena posesión de los frutos de la redención realizada por Cristo, que asocia a su glorificación celestial a quienes han creído en él y han permanecido fieles a su voluntad. El cielo es la comunidad bienaventurada de todos los que están perfectamente incorporados a él» (n. 1026).

5. Con todo, esta situación final se puede anticipar de alguna manera hoy, tanto en la vida sacramental, cuyo centro es la Eucaristía, como en el don de sí mismo mediante la caridad fraterna. Si sabemos gozar ordenadamente de los bienes que el Señor nos regala cada día, experimentaremos ya la alegría y la paz de que un día gozaremos plenamente. Sabemos que en esta fase terrena todo tiene límite; sin embargo, el pensamiento de las realidades últimas nos ayuda a vivir bien las realidades penúltimas. Somos conscientes de que mientras caminamos en este mundo estamos llamados a buscar «las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios» (Col 3, 1), para estar con él en el cumplimiento escatológico, cuando en el Espíritu él reconcilie totalmente con el Padre «lo que hay en la tierra y en los cielos» (Col 1, 20).

Juicio y misericordia

BEATO JUAN PABLO II
Audiencia general, 7-VIII-1999

1. El salmo 116 dice: «El Señor es benigno y justo; nuestro Dios es misericordioso» (*Sal* 116, 5). A primera vista, juicio y misericordia parecen dos realidades inconciliables; o, al menos, parece que la segunda solo se integra con la primera si esta atenúa su fuerza inexorable. En cambio, es preciso comprender la lógica de la Sagrada Escritura, que las vincula; más aún, las presenta de modo que una no puede existir sin la otra.

El sentido de la justicia divina es captado progresivamente en el Antiguo Testamento a partir de la situación de la persona que obra bien y se siente injustamente amenazada. Es en Dios donde encuentra refugio y protección. Esta experiencia la expresan en varias ocasiones los salmos que, por ejemplo, afirman: «Yo sé que el Señor hace justicia al afligido y defiende el derecho del pobre. Los justos alabarán tu nombre; los honrados habitarán en tu presencia» (*Sal* 140, 13-14).

En la Sagrada Escritura, la intervención en favor de los oprimidos es concebida sobre todo como justicia, o sea, fidelidad de Dios a las promesas salvíficas hechas a Israel. Por consiguiente, la justicia de Dios deriva de la iniciativa gratuita y misericordiosa por la que él se ha vinculado a su pueblo mediante una alianza eterna. Dios es justo porque salva, cumpliendo así sus promesas, mientras que el juicio sobre el pecado y sobre los impíos no es más que otro aspecto de su misericordia. El pecador sinceramente arrepentido siempre puede confiar en esta justicia misericordiosa (cfr. *Sal* 50, 6. 16).

Frente a la dificultad de encontrar justicia en los hombres y en sus instituciones, en la Biblia se abre camino la perspectiva de que la justicia solo se realizará plenamente en el futuro, por obra de un personaje misterioso, que progresivamente irá asumiendo caracteres mesiánicos más precisos: un rey o hijo de rey (cfr. *Sal* 72, 1), un retoño que «brotará del tronco de Jesé» (*Is* 11, 1), un «vástago justo» (*Jr* 23, 5) y descendiente de David.

2. La figura del Mesías, esbozada en muchos textos sobre todo de los libros proféticos, asume, en la perspectiva de la salvación, funciones de gobierno y de juicio, para la prosperidad y el crecimiento de la comunidad y de cada uno de sus miembros.

La función judicial se ejercerá sobre buenos y malos, que se presentarán juntos al juicio, donde el triunfo de los justos se transformará en pánico y en asombro para los impíos (cfr. *Sb* 4, 20-5. 23; cfr. también *Dn* 12, 1-3). El juicio encomendado al «Hijo del hombre», en la perspectiva apocalíptica del libro de Daniel, tendrá como efecto el triunfo del pueblo de los santos del Altísimo sobre las ruinas de los reinos de la tierra (cfr. *Dn* 7, 18 y 27).

Por otra parte, incluso quien puede esperar un juicio benévolo es consciente de sus propias limitaciones. Así se va despertando la conciencia de que es imposible ser justos sin la gracia divina, como recuerda el salmista: «Señor, (...) tú que eres justo, escúchame. No llares a juicio a tu siervo, pues ningún hombre es inocente frente a ti» (*Sal* 143, 1-

2).

3. La misma lógica de fondo se vuelve a encontrar en el Nuevo Testamento, donde el juicio divino está vinculado a la obra salvífica de Cristo.

Jesús es el Hijo del hombre, al que el Padre ha transmitido el poder de juzgar. Él ejercerá el juicio sobre todos los que saldrán de los sepulcros, separando a los que están destinados a una resurrección de vida de los que experimentarán una resurrección de condena (cfr. *Jn* 5, 22-30). Sin embargo, como subraya el evangelista san Juan, «Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él» (*Jn* 3, 17). Solo quien haya rechazado la salvación, ofrecida por Dios con una misericordia ilimitada, se encontrará condenado, porque se habrá condenado a sí mismo.

4. San Pablo profundiza, en sentido salvífico, el concepto de «justicia de Dios», que se realiza «por la fe en Jesucristo, para todos los que creen» (*Rm* 3, 22). La justicia de Dios está íntimamente unida al don de la reconciliación: si por Cristo nos dejamos reconciliar con el Padre, podemos llegar a ser, también nosotros, por medio de él, justicia de Dios (cfr. *2 Co* 5, 18-21).

Así, justicia y misericordia se entienden como dos dimensiones del mismo misterio de amor: «Pues Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para usar con todos ellos de misericordia» (*Rm* 11, 32). Por eso, el amor, que constituye la base de la actitud divina y debe llegar a ser una virtud fundamental del creyente, nos impulsa a tener confianza en el día del juicio, excluyendo todo temor (cfr. *1 Jn* 4, 18). A imitación de este juicio divino, también el humano debe realizarse de acuerdo con una ley de libertad, en la que debe prevalecer precisamente la misericordia: «Hablad y obrad tal como corresponde a los que han de ser juzgados por la ley de la libertad, porque tendrá un juicio sin misericordia el que no tuvo misericordia; pero la misericordia se siente superior al juicio» (*St* 2, 12-13).

5. Dios es Padre de misericordia y de toda consolación. Por esto, en la quinta petición del Padrenuestro, la oración por excelencia, «nuestra petición empieza con una confesión en la que afirmamos, al mismo tiempo, nuestra miseria y su misericordia» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2839). Jesús, al revelarnos la plenitud de la misericordia del Padre, también nos enseñó que a este Padre tan justo y misericordioso solo se accede por la experiencia que debe caracterizar nuestras relaciones con el prójimo. «Este desbordamiento de misericordia no puede penetrar en nuestro corazón mientras no hayamos perdonado a los que nos han ofendido. (...) Al negarse a perdonar a nuestros hermanos y hermanas, el corazón se cierra, su dureza lo hace impermeable al amor misericordioso del Padre» (*ibíd.*, n. 2840).

Escatología universal: la humanidad en camino hacia el Padre

BEATO JUAN PABLO II
Audiencia general, 26-V-1999

1. El tema sobre el que estamos reflexionando en este último año de preparación para el jubileo, es decir, el camino de la humanidad hacia el Padre, nos sugiere meditar en la perspectiva escatológica, o sea, en la meta final de la historia humana. Especialmente en nuestro tiempo, todo procede con increíble velocidad, tanto por los progresos de la ciencia y de la técnica como por el influjo de los medios de comunicación social. Por eso, surge espontáneamente la pregunta: ¿cuál es el destino y la meta final de la humanidad? A este interrogante da una respuesta específica la palabra de Dios, que nos presenta el designio de salvación que el Padre lleva a cabo en la historia por medio de Cristo y con la obra del Espíritu.

En el Antiguo Testamento es fundamental la referencia al *Éxodo*, con su orientación hacia la entrada en la Tierra prometida. El *Éxodo* no es solamente un acontecimiento histórico, sino también la revelación de una actividad salvífica de Dios, que se realizará progresivamente, como los profetas se encargan de mostrar, iluminando el presente y el futuro de Israel.

2. En el tiempo del exilio, los profetas anuncian un nuevo Éxodo, un regreso a la Tierra prometida. Con este renovado don de la tierra, Dios no solo reunirá a su pueblo disperso entre las naciones; también transformará a cada uno en su corazón, o sea, en su capacidad de conocer, amar y obrar: «Yo les daré un nuevo corazón y pondré en ellos un espíritu nuevo: quitaré de su carne el corazón de piedra y les daré un corazón de carne, para que caminen según mis preceptos, observen mis normas y las pongan en práctica, y así sean mi pueblo y yo sea su Dios» (*Ez* 11, 19-20; cfr. 36, 26-28).

El pueblo, esforzándose por cumplir las normas establecidas en la alianza, podrá habitar en un ambiente parecido al que salió de las manos de Dios en el momento de la creación: «Esta tierra, hasta ahora devastada, se ha hecho como jardín de Edén, y las ciudades en ruinas, devastadas y demolidas, están de nuevo fortificadas y habitadas» (*Ez* 36, 35). Se tratará de una alianza nueva, concretada en la observancia de una ley escrita en el corazón (cfr. *Jr* 31, 31-34).

Luego la perspectiva se ensancha y se anuncia la promesa de una nueva tierra. La meta final es una nueva Jerusalén, en la que ya no habrá aflicción, como leemos en el libro de Isaías: «He aquí que yo creo cielos nuevos y tierra nueva (...). He aquí que yo voy a crear para Jerusalén alegría y para su pueblo, gozo. Y será Jerusalén mi alegría, y mi pueblo, mi gozo, y no se oirán más en ella llantos ni lamentaciones» (*Is* 65, 17-19).

3. El *Apocalipsis* recoge esta visión. San Juan escribe: «Luego vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar no existe ya. Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo» (*Ap* 21, 1-2).

El paso a este estado de nueva creación exige un compromiso de santidad, que el

Nuevo Testamento revestirá de un radicalismo absoluto, como se lee en la segunda carta de san Pedro: «Puesto que todas estas cosas han de disolverse así, ¿cómo conviene que seáis en vuestra santa conducta y en la piedad, esperando y acelerando la venida del día de Dios, en el que los cielos, en llamas, se disolverán, y los elementos, abrasados, se fundirán? Pero esperamos, según nos lo tiene prometido, nuevos cielos y nueva tierra, en los que habite la justicia» (2 P 3, 11-13).

4. La resurrección de Cristo, su ascensión y el anuncio de su regreso abrieron nuevas perspectivas escatológicas. En el discurso pronunciado al final de la cena, Jesús dijo: «Voy a prepararos un lugar. Y, cuando haya ido y os haya preparado un lugar, volveré y os tomaré conmigo, para que donde esté yo estéis también vosotros» (Jn 14, 2-3). Y san Pablo escribió a los tesalonicenses: «El Señor mismo, a la orden dada por la voz de un arcángel y por la trompeta de Dios, bajará del cielo, y los que murieron en Cristo resucitarán en primer lugar. Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes, junto con ellos, al encuentro del Señor en los aires. Y así estaremos siempre con el Señor» (1 Ts 4, 16-17).

No se nos ha informado de la fecha de este acontecimiento final. Es preciso tener paciencia, a la espera de Jesús resucitado, que, cuando los Apóstoles le preguntaron si estaba a punto de restablecer el reino de Israel, respondió invitándolos a la predicación y al testimonio: «A vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su autoridad, sino que recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra» (Hch 1, 7-8).

5. La tensión hacia el acontecimiento hay que vivirla con serena esperanza, comprometiéndose en el tiempo presente en la construcción del reino que al final Cristo entregará al Padre: «Luego, vendrá el fin, cuando entregue a Dios Padre el reino, después de haber destruido todo principado, dominación y potestad» (1 Co 15, 24). Con Cristo, vencedor sobre las potestades adversarias, también nosotros participaremos en la nueva creación, la cual consistirá en una vuelta definitiva de todo a Aquel del que todo procede. «Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos» (1 Co 15, 28).

Por tanto, debemos estar convencidos de que «somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo» (Flp 3, 20). Aquí abajo no tenemos una ciudad permanente (cfr. Hb 13, 14). Al ser peregrinos, en busca de una morada definitiva, debemos aspirar, como nuestros padres en la fe, a una patria mejor, «es decir, a la celestial» (Hb 11, 16).

La muerte como encuentro con el Padre

BEATO JUAN PABLO II
Audiencia general, 2-VI-1999

1. Después de haber reflexionado sobre el destino común de la humanidad, tal como se realizará al final de los tiempos, hoy queremos dirigir nuestra atención a otro tema que nos atañe de cerca: el significado de la muerte. Actualmente resulta difícil hablar de la muerte porque la sociedad del bienestar tiende a apartar de sí esta realidad, cuyo solo pensamiento le produce angustia. En efecto, como afirma el Concilio, «ante la muerte, el enigma de la condición humana alcanza su culmen» (*Gaudium et spes*, 18). Pero sobre esta realidad la palabra de Dios, aunque de modo progresivo, nos brinda una luz que esclarece y consuela.

En el Antiguo Testamento, las primeras indicaciones nos las ofrece la experiencia común de los mortales, todavía no iluminada por la esperanza de una vida feliz después de la muerte. Por lo general se pensaba que la existencia humana concluía en el «sheol», lugar de sombras, incompatible con la vida en plenitud. A este respecto son muy significativas las palabras del *Libro de Job*: «¿No son pocos los días de mi existencia? Apártate de mí para que pueda gozar de un poco de consuelo, antes de que me vaya, para ya no volver, a la tierra de tinieblas y de sombras, tierra de negrura y desorden, donde la claridad es como la oscuridad» (*Jb* 10, 20-22).

2. En esta visión dramática de la muerte se va abriendo camino lentamente la revelación de Dios, y la reflexión humana descubre un nuevo horizonte, que recibirá plena luz en el Nuevo Testamento.

Se comprende, ante todo, que, si la muerte es el enemigo inexorable del hombre, que trata de dominarlo y someterlo a su poder, Dios no puede haberla creado, pues no puede recrearse en la destrucción de los hombres (cfr. *Sb* 1, 13). El proyecto originario de Dios era diverso, pero quedó alterado a causa del pecado cometido por el hombre bajo el influjo del demonio, como explica el libro de la Sabiduría: «Dios creó al hombre para la incorruptibilidad; le hizo imagen de su misma naturaleza; mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo, y la experimentan los que le pertenecen» (*Sb* 2, 23-24). Esta concepción se refleja en las palabras de Jesús (cfr. *Jn* 8, 44) y en ella se funda la enseñanza de san Pablo sobre la redención de Cristo, nuevo Adán (cfr. *Rm* 5, 12. 17; *1 Co* 15, 21). Con su muerte y resurrección, Jesús venció el pecado y la muerte, que es su consecuencia.

3. A la luz de lo que Jesús realizó, se comprende la actitud de Dios Padre frente a la vida y la muerte de sus criaturas. Ya el salmista había intuido que Dios no puede abandonar a sus siervos fieles en el sepulcro ni dejar que su santo experimente la corrupción (cfr. *Sal* 16, 10). Isaías anuncia un futuro en el que Dios eliminará la muerte para siempre, enjugando «las lágrimas de todos los rostros» (*Is* 25, 8) y resucitando a los muertos para una vida nueva: «Revivirán tus muertos; tus cadáveres resurgirán. Despertarán y darán gritos de júbilo los moradores del polvo; porque rocío luminoso es tu rocío y la tierra parirá sombras» (*Is* 26, 19). Así, en vez de la muerte como realidad

que acaba con todos los seres vivos, se impone la imagen de la tierra que, como madre, se dispone al parto de un nuevo ser vivo y da a luz al justo destinado a vivir en Dios. Por esto, «aunque los justos, a juicio de los hombres, sufran castigos, su esperanza está llena de inmortalidad» (*Sb* 3, 4).

La esperanza de la resurrección es afirmada magníficamente en el segundo libro de los Macabeos por siete hermanos y su madre en el momento de sufrir el martirio. Uno de ellos declara: «Por don del cielo poseo estos miembros; por sus leyes los desdeño y de él espero recibirlos de nuevo» (2 *M* 7, 11). Otro, «ya en agonía, dice: es preferible morir a manos de hombres con la esperanza que Dios otorga de ser resucitados de nuevo por él» (2 *M* 7, 14). Heroicamente, su madre los anima a afrontar la muerte con esta esperanza (cfr. 2 *M* 7, 29).

4. Ya en la perspectiva del Antiguo Testamento los profetas exhortaban a esperar «el día del Señor» con rectitud, pues de lo contrario sería «tinieblas y no luz» (cfr. *Am* 5, 18. 20). En la revelación plena del Nuevo Testamento se subraya que todos serán sometidos a juicio (cfr. *1 P* 4, 5; *Rm* 14, 10). Pero ante ese juicio los justos no deberán temer, dado que, en cuanto elegidos, están destinados a recibir la herencia prometida; serán colocados a la diestra de Cristo, que los llamará «benditos de mi Padre» (*Mt* 25, 34; cfr. 22, 14; 24, 22. 24).

La muerte que el creyente experimenta como miembro del Cuerpo místico abre el camino hacia el Padre, que nos demostró su amor en la muerte de Cristo, «víctima de propiciación por nuestros pecados» (cfr. *1 Jn* 4, 10; cfr. *Rm* 5, 7). Como reafirma el Catecismo de la Iglesia Católica, la muerte, «para los que mueren en la gracia de Cristo, es una participación en la muerte del Señor, para poder participar también en su resurrección» (n. 1006).

Jesús «nos ama y nos ha lavado con su sangre de nuestros pecados, y ha hecho de nosotros un reino de sacerdotes para su Dios y Padre» (*Ap* 1, 5-6). Ciertamente, es preciso pasar por la muerte, pero ya con la certeza de que nos encontraremos con el Padre cuando «este ser corruptible se revista de incorruptibilidad» (*1 Co* 15, 54). Entonces se verá claramente que «la muerte ha sido devorada en la victoria» (*1 Co* 15, 54) y se la podrá afrontar con una actitud de desafío, sin miedo: «¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón?» (*1 Co* 15, 55).

Precisamente por esta visión cristiana de la muerte, san Francisco de Asís pudo exclamar en el Cántico de las criaturas: «Alabado seas, Señor mío, por nuestra hermana la muerte corporal» (*Fuentes franciscanas*, 263). Frente a esta consoladora perspectiva, se comprende la bienaventuranza anunciada en el libro del *Apocalipsis*, casi como coronación de las bienaventuranzas evangélicas: «Bienaventurados los que mueren en el Señor. Sí —dice el Espíritu—, descansarán de sus fatigas, porque sus obras los acompañan» (*Ap* 14, 13).

NOTAS

- 1 JOSEPH RATZINGER, Introducción, en *Temas actuales de escatología*, Palabra, Madrid 2000, p. 10.
- 2 ROBERT BELL, *Love Wins: a Book about Heaven, Hell and the Fate of Every Person Who ever Lived*, Harper-Collins, New York 2011.
- 3 MARK GALLI, *God Wins. Heaven, Hell and Why the Good News is Better than Love Wins*, Tyndale House Publishers, Carol Stream Illinois 2011.
- 4 G. MUCCI, *Robert Bell e l'inferno*, en *La Civiltà Cattolica* 162 (2011) III, pp. 240-244.
- 5 BENEDICTO XVI, *Encíclica Spe salvi*, n. 10.
- 6 SAN AMBROSIO, *De excessu fratris sui Satyri*, II, 47.
- 7 Para estas informaciones sobre escritores, cfr. FERDINANDO CASTELLI, *La morte: fine o principio? La risposta della letteratura*, en *La Civiltà Cattolica* 162 (2011) IV, pp. 22-35.
- 8 SAN AGUSTÍN, *Sermo Guelf* 12, 3.
- 9 MIGUEL DE UNAMUNO, *El Cristo de Velázquez*.
- 10 Citado por FERDINANDO CASTELLI, *La morte: fine o principio?*, p. 35.
- 11 BENEDICTO XVI, *Angelus*, 1 de noviembre de 2006.
- 12 MARIO VARGAS LLOSA, *La fiesta y la cruzada*, *El País* 28-VIII-2011. El diario *L'Osservatore Romano*, bajo el título *Dio a Madrid*, lo reprodujo en italiano en su edición del lunes-martes 29-30 agosto de 2011, p. 5.
- 13 A. CASTEGNARO, *Gli uomini d'oggi credono ancora nella vita eterna?*, en *Credere oggi* n. 173 (2009/5), pp. 6-18.
- 14 *Ibid.*, p. 11.
- 15 Cfr. C. SCHÖNBORN, *La respuesta cristiana al desafío de la reencarnación*, en Congregación para la Doctrina de la Fe, *Temas actuales de escatología*, Palabra, Madrid 2000, pp. 11-119; W. KASPER, *Reencarnación y cristianismo*, en *ibíd.*, pp. 120-126.
- 16 BENEDICTO XVI, *Angelus*, 1 de noviembre de 2006.
- 17 Cfr. RICCARDO BATTOCCHIO, *La vita eterna nella testimonianza biblica e nella tradizione cristiana*, en *Credere oggi* n. 173 (2009/5), pp. 19-33.
- 18 L. DAL LAGO, *Salvati nella speranza*, en *Credere oggi* n. 173 (2009/5), pp. 112-113.
- 19 D. PEZZINI, *Immagini della vita eterna in alcuni scrittori mistici*, en *Credere oggi* n. 173 (2009/5), pp. 84-95.
- 20 Juliana de Norwich, *Libro de las Revelaciones*, p. 36. En castellano está editado por Trotta.

- 21 *Ibid.*, p. 14.
- 22 SANTA CATALINA DE GÉNOVA, *Tratado del Purgatorio*, n. 1. En Internet es sencillo encontrar diversas versiones del libro, siempre estructurado en números.
- 23 *Ibid.*, n. 2.
- 24 *Ibid.*, n. 3.
- 25 *Ibid.*, n. 4.
- 26 *Ibid.*
- 27 *Ibid.*, n. 7.
- 28 *Ibid.*, n. 11.
- 29 *Ibid.*
- 30 *Ibid.*, n. 13.
- 31 Colecta del XVII Domingo del tiempo ordinario (A).
- 32 Cfr. F.-J. NOCKE, *Escatología*, Herder, Barcelona 1982, p. 154.
- 33 G. CAVAGNOLI, *Annunciare e celebrare la vita eterna*, en *Credere oggi* n. 173 (2009/5), p. 100.
- 34 J.-J. VON ALLMEN, *Celebrare la salvezza*, LDC, Leumann 1986, p. 197.

ÍNDICE

- I. Escatología
- II. Cultura contemporánea y «vida eterna»
- III. Ideas confusas sobre el más allá
- IV. Imágenes y símbolos del Paraíso
- V. El lenguaje místico
- VI. La experiencia litúrgica
- VII. La catequesis
 - El «Cielo» como plenitud de intimidad con Dios
 - Juicio y misericordia
 - Escatología universal: la humanidad en camino hacia el Padre
 - La muerte como encuentro con el Padre
- Notas