

Cuadernos del Concilio 23



El carácter escatológico de la Iglesia peregrina
(LG 48-51)

Cuadernos del Concilio

23

Cuadernos del Concilio

**El carácter escatológico de
la Iglesia peregrina y su unidad
con la Iglesia celestial
(LG 48-51)**

Achim Schütz



Conferencia del Episcopado Mexicano, A.R.

Prol. Misterios 26, Tepeyac Insurgentes,
alcaldía Gustavo A. Madero,
C. P. 07020, Ciudad de México
Tel. 55 57 81 84 62
www.cem.org.mx

Los volúmenes de esta serie fueron editados por el «Dicasterio para la Evangelización. Sección para las cuestiones fundamentales de la evangelización en el mundo».

D. R. © 2023 Conferencia del Episcopado Mexicano, A.R.

D. R. © 2022 by Dicastero per l'Evangelizzazione Sezione per le questioni fondamentali dell'evangelizzazione nel mondo

Derechos cedidos a la Conferencia del Episcopado Mexicano para su publicación

Director de la edición en castellano: Juan Carlos Casas García

Cuadernos del Concilio 23

El carácter escatológico de la Iglesia peregrina y su unidad con la Iglesia celestial (LG 48-51)

Autor: Achim Schütz

Primera edición (castellana) 2023

Editorial NUN

Es una marca de Editorial Notas Universitarias, S. A. de C. V.
Xocotla 17, Tlalpan Centro II, alcaldía Tlalpan,
C. P. 14000, Ciudad de México
www.editorialnun.com.mx

El contenido de este libro es responsabilidad del autor.

Derechos reservados conforme a la ley. No se permite la reproducción total o parcial de esta publicación, ni registrarse o transmitirse por un sistema de recuperación de información, por ningún medio o forma, sea electrónico, mecánico, fotoquímico, magnético o electro-óptico, fotocopia, grabación o cualquier otro sin autorización previa y por escrito de los titulares del Copyright. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Arts. 229 y siguientes de la Ley Federal de Derechos de Autor y Arts. 242 y siguientes del Código Penal).

Impreso en México.

ÍNDICE

El carácter escatológico de la Iglesia peregrina y su unidad con la Iglesia celestial	9
La idea equivocada de la perfección alcanzable	12
La Iglesia como realidad terrenal y celestial	19
La espinosa determinación del tiempo y la temporalidad	23
La virtud escatológica de la esperanza	27
<i>Lumen Gentium</i>	35
CAPÍTULO VII Índole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celestial	35

CUADERNOS DEL CONCILIO

1. El Concilio Vaticano II: historia y significado para la Iglesia

Dei Verbum

2. La revelación como Palabra de Dios (DV 1-5)

3. La Tradición (DV 7-10)

4. La inspiración (DV 11-13)

5. La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia (DV 21-26)

Sacrosanctum Concilium

6. La liturgia en el misterio de la Iglesia (SC 1-2. 7-13)

7. La Sagrada Escritura en la liturgia (SC 24-35)

8. Vivir la liturgia en la parroquia (SC 40-46)

9. El misterio eucarístico (SC 47-58)

10. La Liturgia de las Horas (SC 83-101)

11. Los Sacramentos (SC 59-81)

12. El domingo, regalo de Dios a su pueblo (SC 102-106)

13. Los tiempos fuertes del Año Litúrgico (SC 102. 109-111)

14. La música en la liturgia (SC 112-121)

Lumen gentium

15. El misterio de la Iglesia (LG 1-5)

16. Las imágenes de la Iglesia (LG 6-8)

17. El pueblo de Dios (LG 9-16)

18. La Iglesia es para la evangelización (LG 17)
19. El papa, los obispos, los sacerdotes y los diáconos (LG 18-29)
20. Los laicos (LG 30-38)
21. La vida consagrada (LG 43-47)
22. La santidad, vocación universal (LG 39-42)
23. La Iglesia peregrina hacia la plenitud (LG 48-51)
24. Maria, la primera creyente (LG 52-69)

Gaudium et spes

25. La Iglesia en el mundo de hoy (GS 1-3)
26. El sentido de la vida (GS 4)
27. La sociedad de los hombres (GS 23-32)
28. Autonomía y servicio (GS 33-45)
29. La familia (GS 47-52)
30. La cultura (GS 53-62)
31. La economía y las finanzas (GS 63-72)
32. La política (GS 73-76)
33. El diálogo como instrumento (GS 83-93)
34. La paz (GS 77-82)



EL CARÁCTER ESCATOLÓGICO DE LA IGLESIA PEREGRINA Y SU UNIDAD CON LA IGLESIA CELESTIAL

1. Ya los elementos contenidos en el título de este capítulo merecen una atención no descuidada y estrictamente centrada en lo esencial. Si se lee en este sentido el “carácter escatológico” de la Iglesia, hay que abordar, en primer lugar, la relación entre el tiempo y la eternidad y subrayar claramente su significado o distinción. Dicho sin rodeos, la eternidad no es un tipo o forma de tiempo que se extiende hasta el infinito. Es una dimensión en la que todo lo temporal, el tiempo mismo, ha llegado a su fin de forma irreversible. El tiempo termina cuando comienza la eternidad. La eternidad es el fin del tiempo; pone fin al tiempo. Para comprender mejor y más profundamente esta afirmación, puede ser útil una referencia al impresionismo francés. Se atribuye al pintor Pierre Bonnard la formulación de una observación que puede expresarse aproximadamente con las siguientes palabras: Cuando se suprime el dolor, el tiempo deja de existir. La temporalidad inevitablemente incluye el sufrimiento y el dolor. El tiempo humanamente vivido, así como la historicidad en sí misma, son inconcebibles sin estas dos variables negativas del mundo de la experiencia.

Con este trasfondo, queda claro por qué se atribuye a la Iglesia un carácter “escatológico” en *Lumen Gentium*. En su contexto, para quienes creen en el sentido de la Iglesia y pertenecen a su

comunidad, el fin de los tiempos ya ha comenzado, de un modo existencialmente comprensible. Partiendo del centro de la fe de la Iglesia, de Cristo crucificado y resucitado, queda claro que las realidades temporales del sufrimiento y del dolor no son en absoluto palabras finales. Ya han sido superadas, de una vez por todas, por los acontecimientos del Domingo de Pascua.

2. En este contexto, la teología católica habla de la tensión entre el *ya* y el *todavía no*. Los fieles de la Iglesia ya saben que el dolor y el sufrimiento no tienen un peso cargado de eternidad; sin embargo, todavía no se ha producido una liberación completa de estos aspectos opresivos de la existencia. Las dos variables negativas siguen siendo determinantes para un tiempo que hay que vivir en el mundo y dentro de la historia. Precisamente, desde el punto de vista teológico, se habla de la llamada *reserva escatológica*. Este término técnico debe explicarse con más detalle.

En principio, no hay realidad histórica en la que no entren en escena reservas y salvedades de todo tipo. Los ejércitos de ideas se enfrentan a los hechos del mundo. Las ilusiones se topan con realidades duras y aleccionadoras. La Historia sigue siendo ambivalente y, a menudo, incomprendida. Las fricciones desagradables y las rupturas, a veces duras, forman parte del tiempo vivido o experimentado, al igual que las ya mencionadas experiencias de sufrimiento y dolor. De hecho, las fracturas y fricciones causan dolor y sufrimiento. Es precisamente aquí donde la condición escatológica entra en juego con su poder liberador. Al creyente se le permite afrontar todas estas realidades negativas con una sana y fundada reserva. Este es uno de los puntos centrales del anuncio de la Iglesia.

En el más allá, en el llamado *eschaton*, en el contexto de la vigencia insuperable, en el reino de la eternidad, en esa realidad que viene después del fin de los tiempos, ya no hay ambigüedad. Las ambivalencias quedan finalmente fuera. Las interpretaciones erróneas de otras personas, de acontecimientos, de hechos, de la propia persona quedan entonces superadas definitivamente y para siempre. Es importante subrayar que al término griego

eschaton le es inherente una oscilación que es demasiado difícil de captar. Por un lado, significa lo que viene después del último fin; una connotación (todavía) temporal es, pues, inequívoca. Por otra parte, denota lo que tiene validez última, lo que ya no puede relativizarse, lo que cuenta en última instancia. Esta dialéctica resplandeciente se tratará con más detalle en el curso posterior de las presentes consideraciones.

3. La perspectiva prometedora de lo que aún no puede experimentarse en el aquí y ahora puede captarse de forma más concreta y comprensible mediante algunas referencias. Una idea que puede iluminar la perspectiva de la eternidad se basa en las reflexiones especulativas de Tomás de Aquino. Él dice que un día *communio* significará también *communicatio*, es decir, que la comunión con los demás se caracterizará por un intercambio pleno y sin malentendidos. Una realidad tan lograda parece una ensoñación ingenua dentro de la historia; y esto es cierto para todos los tiempos y no menos para el presente, en el que la comunicación mediática a menudo divide más de lo que une. Los acontecimientos mundiales siempre están impregnados de una fuerza destructiva. Precisamente, lugares y momentos de íntima camaradería se convierten en cuna de incomprensiones, peleas y malas interpretaciones de lo que se dice. Las celebraciones navideñas en el círculo familiar más cercano o las vacaciones pasadas con los amigos dan testimonio elocuente de ello. Todos estos procesos comprometedores —así lo augura la escatología cristiana— tendrán un fin en la eternidad.

Otro tema que da perfil al más allá es la preservación del pasado. ¿Cuántas veces ocurre en la historia que el pasado y sus lecciones se olvidan? Lo que ha sido parece la brisa del Antiguo Testamento, que se esfuma en una fracción de momento. Y muchos conocen, sin duda, la experiencia de personas que ya no recuerdan episodios importantes de la vida de alguien cercano. Esto conlleva decepción y disgusto, pero, al mismo tiempo, el pasado puede convertirse en una carga. ¿Quién no se ha topado alguna vez con personas que intentan meter todo lo presente en el esquema familiar de lo que ha sido? Tal comportamiento

conduce a la estrechez y a la ansiedad. La espera escatológica habla de que todo lo pasado se conserva en la eternidad, sin convertirse en una carga. Tal afirmación escapa a la imaginación del ser humano, que está atada a la temporalidad. Parece casi paradójica, ya que uno tiene que preguntarse cómo, ante tanto pasado, queda aún espacio para el presente y el futuro. Sin embargo, exactamente aquí las categorías de una existencia vivida en el mundo hacen imposible el acercamiento mental al perfil de la eternidad, ya que en el más allá todo tipo de temporalidad está completamente abolida.

Para la tradición cristiana, estas aparentes contradicciones confluyen en la palabra del Reino de Dios. Según su verdad, la eternidad de Dios está ya poderosamente presente en la historia terrena. En la comunión del ser humano con Dios, no hay malentendidos para el Todopoderoso. También es cierto que no deja que nada de lo que ha sucedido al individuo caiga en el olvido. Para Dios, el perfil de la eternidad tiene pleno efecto. Son los creyentes que pertenecen al Reino de Dios quienes, por medio de la gracia, deben encontrar el camino hacia una forma adecuada de tratar con el pasado. Al mismo tiempo, tendrán que asegurarse de que la comunión alcance realmente el intercambio con éxito y se realice para ofrecer una orientación sutil y pura hacia la verdad.

La idea equivocada de la perfección alcanzable

4. Con el trasfondo de lo dicho hasta ahora, ahora es necesario subrayar un aspecto fundamental que puede considerarse como una especie de clave de lectura de los cuatro números del documento que se va a comentar. Hay que considerar la afirmación fundamental de que la perfección no es alcanzable en el mundo o la realidad actual (cf. LG, 48). Esto no sólo es cierto en términos humanos generales, sino que tiene connotaciones eclesiales específicas, sobre todo en lo que se refiere a la cuestión de la santidad.

La Iglesia sabe desde sus orígenes que la pureza absoluta y la perfección

total no pueden alcanzarse en la historia. El sacramento de la reconciliación pertenece muy concretamente a esta visión honesta de las cosas. Cada creyente —incluso los más grandes santos— es y sigue siendo un pecador. Sin embargo, el hecho de que todos caigan una y otra vez, se deslicen hacia abajo y sientan una oscura gravedad en su interior, no tiene por qué llevar a la resignación. Existe la posibilidad (sacramental) de volver a empezar una y otra vez; es posible partir despreocupado y con frescura. La desesperación y la fe eclesial son incompatibles. Una cierta melancolía ante la fragilidad humana puede seguir siendo aceptable, pero la actitud de desesperación no encuentra lugar en el contexto cristiano. En la forma de una cierta agudización, uno podría ir tan lejos a describir la fe en la Iglesia como una fuerza que permite dirigirse hacia adelante y hacia arriba sin caer presa del engaño de que se puede alcanzar la perfección absoluta. La determinación de la Iglesia entre el tiempo y la eternidad, entre su historicidad concreta y la orientación hacia una comunión con Dios insuperablemente duradera, dinamiza la existencia del ser humano y, al mismo tiempo, con gran realismo, evita sobrecargar al individuo en su peregrinación. En la raíz de esta orientación equilibrada está la sabia intuición de que todo tipo de desesperación encuentra siempre, en última instancia, su caldo de cultivo demasiado fértil en una de las múltiples formas de exigencia excesiva o de falsos ideales de perfección.

La antigua Grecia ya sabía lo importante que es integrar las imperfecciones y las cosas que no son abstractamente perfectas. Los templos paganos eran tan armoniosos, atractivos y bellos en el mejor sentido de la palabra precisamente porque sabían integrar de forma bienintencionada las pequeñas desviaciones respecto a las pretensiones demasiado rígidas de perfección. Las distancias entre las distintas columnas de la fachada de un lugar de culto pagano de este tipo, así como los diámetros de sus pilares de apoyo, intencionadamente no todos eran perfectamente iguales. El carácter de plantilla de ciertas ideas de búsqueda de la perfección era completamente

ajeno a esta sabiduría arquitectónica de la Antigüedad. Por el contrario, las desviaciones se integraban de forma consciente y creativa. ¿Hasta qué punto parecen alejadas de esta sabia visión de la realidad algunas prácticas de piedad cristiana, especialmente en los tiempos oscuros del pasado, ya que tendían a fomentar y promover la rigidez del individuo, en lugar de apoyar constructivamente una forma histórica saludable de existencia?

La llamada Edad Media no es, probablemente, el único escenario de tales oscurecimientos mórbidos. El posmodernismo plantea un ideal de belleza que tiende a abarcar rostros y cuerpos de forma hostil a la vida en busca de la perfección. Esta palabra no sólo pretende aludir irónicamente a la piel que se ha alisado demasiado —mediante intervenciones quirúrgicas o inyecciones— y que, en última instancia, se asemeja a una máscara, en lugar de ser una membrana exterior viva y animada del ser humano. Estas pocas alusiones, ciertamente bastante polémicas, muestran sobre todo la actualidad de la reserva formulada en *Lumen Gentium* contra la fijación excesiva en la asequibilidad de la perfección absoluta, especialmente hoy.

5. En el contexto de estas consideraciones, que han tomado explícitamente un cariz estético, uno no puede dejar de preguntarse autocríticamente cómo le va a la Iglesia con la proclamación de una imagen de la belleza que no estire demasiado el arco, en el sentido de pretensiones de perfección demasiado elevadas y, por tanto, malsanas. A pesar del conocimiento de los límites históricos, no hay que inclinarse demasiado hacia abajo. Y esto es aún más válido cuando se prescinde de la apariencia del ser humano. Sobre todo, la promoción de experiencias de lo sagrado dentro de la historia requiere un cuidado especialmente equilibrado. La utilidad exclusiva de una casulla de fibra sintética pura y perfectamente homogénea es tan injustificable como una casulla cuya pompa recargada tiene un efecto asfixiante, en su afán por alcanzar la máxima perfección artesanal.

La reserva general contra las ideas perniciosas de perfección va de la mano de la cuestión siempre presente del discernimiento claro y responsable.

La fuerza de éste se refleja en muy diversos ámbitos en la Iglesia. El campo de la cultura y la liturgia, que acaba de ser tocado con la debida brevedad, es sólo un ejemplo, al que se añaden el espiritual y el moral.

6. La realidad vivida sigue siendo muy ambivalente dentro de la historia. La Iglesia lo sabe por su larga tradición, que se remonta a los libros del Antiguo Testamento. Allí se encuentran no pocas referencias a la presencia de seres hostiles a la vida que acosan al ser humano en su existencia. Se trata de los demonios, que también se mencionan en los textos del Nuevo Testamento. No en vano se mencionan en el anuncio de Jesús. Forman parte de la fe del Cristianismo. El hecho de que la Iglesia sacara de proporción esta lectura, extremadamente sobrevalorada, en torno a la manía de las brujas de los siglos pasados, sigue siendo, sin duda, uno de los capítulos más trágicos de la historia de la humanidad.

En consonancia con las reflexiones sobre la inasequibilidad de la perfección, un episodio de la vida y obra del biblista Fridolin Stier resulta muy revelador. Cuando el gran exégeta buscaba una traducción contemporánea de la palabra griega comúnmente traducida como demonios, su trabajo se paralizó. La traducción al alemán le parecía, por un lado, demasiado negativa y manida y, por otro, excesivamente cargada de referencias a los devastadores excesos de la historia de la Iglesia. Así, llegó a un callejón sin salida. Sólo después de una larga lucha logró un brillante avance. En lugar de utilizar el término demonios, Stier —en su innovadora terminología— habló de los *espíritus perniciosos*. En su propia vida había observado con qué poder demoníaco la palabrita *contrario* se opone con demasiada frecuencia a lo bueno, bello, estupendo y querido por Dios en la existencia. Este es el núcleo del mal, que toma una forma muy concreta en lo demoníaco o en los espíritus maliciosos, a los que hay que oponer el bien y la voluntad de Dios (LG 48). Es una tarea de toda la vida oponerse a las fuerzas contrarias. Sólo al final de los tiempos quedará claro si el individuo ha tenido éxito en este empeño y en qué medida. Esta claridad

es el núcleo del juicio del que habla enfáticamente el texto conciliar, que recurre a la tradición (LG 48).

Quien escucha a los espíritus perniciosos, lo pone todo en duda y siempre intenta enfatizar lo negativo. Carece de aceptación, receptividad, compasión y comportamiento constructivo. Es un pesimista en el peor —y a menudo más sutil— sentido. Sin embargo, una opción básica tan destructiva es totalmente incompatible con la visión cristiana del mundo. La Iglesia, en particular, debería ser un espacio de alegría por la redención obrada por Dios. El comportamiento agrio y el derrotismo son diametralmente opuestos a la salvación ya obrada en Cristo —aunque ésta aún no se haya desplegado plenamente—. Como se ha demostrado, una expectativa de este tipo tendría que considerarse ajena a la historia.

Existen tendencias antiredentoras en el mundo y en el tiempo. Interrumpen el éxito del intercambio interpersonal e impiden el progreso fructífero de una conversación. Según su lógica interna, casi siempre pueden remontarse a la palabra *pero*. Por ejemplo, un convaleciente informa del éxito de la operación a la que ha sido sometido y se alegra en compañía de sus amigos de haber recuperado la salud. Entonces, un oyente levanta la voz para comentar que no se puede saber si al día siguiente no le espera ya una enfermedad mucho peor a la persona recuperada. Tal interjección —demoníaca— paraliza de inmediato el intercambio; el ánimo alegre se desvanece de repente en el aire. Algo parecido puede aplicarse a los informes de viaje al final de las vacaciones. Un retornado relata unas semanas impresionantes en el norte de África, donde se sintió especialmente conmovido por las remotas excavaciones de Túnez. Como si de una oscura orden se tratara, alguien de los presentes le interrumpe y afirma con rotundidad que, *sin embargo*, ha oído que Marruecos tiene mucho más que ofrecer en este sentido. Este tipo de reacciones son como puñaladas que quieren clavar en la garganta a la belleza de lo dado y lo vivido. En un instante, el ambiente alegre y positivamente participativo se convierte en una atmósfera de beligerante rencor.

Tal dinámica está en violenta disonancia con la tónica del orden divino de la Creación. El libro del Génesis relata cómo el Todopoderoso mismo se detiene brevemente ante lo bueno, estupendo y bello que hay en el mundo y reconoce positivamente lo que se le presenta. Los creyentes afiliados a la Iglesia deberían remontarse a estos orígenes de su tradición, cuando son despertados por los espíritus perniciosos que infectan su pensar, hablar y actuar con el virus de la contradicción hueca o de lo destructivo.

La lucha constante contra lo contrario no es la única batalla que el ser humano tiene que librar. Toda la existencia histórica a menudo parece una gran batalla contra ideas oscuramente erróneas y sombríos ataques hostiles a la vida. Otro importante biblista sabía a mediados del siglo XX sabía que tales experiencias no deben ser en absoluto motivo de desesperación para el creyente cristiano. Oscar Cullmann había observado, desde el terreno neutral de Suiza, los terribles acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial, en donde los seres humanos siguieron las medidas crueles y despreciables de los nacionalsocialistas alemanes. Ante el trasfondo de estos terribles acontecimientos, formuló reflexiones escatológicas, que resumió con el eslogan *Día de la Victoria*.

Como ya he dicho, Cullmann se basa en las deprimentes experiencias de la Segunda Guerra Mundial y, en particular, examina de cerca su final. Como en todo conflicto bélico, en algún momento se libra la batalla decisiva. Determina quién es el vencedor de la guerra y quién, por el contrario, debe considerarse el perdedor. La tragedia de toda guerra es que la batalla final no significa el fin de todos los actos de violencia y excesos agresivos. Los partisanos siguen luchando, los desesperados llevan a cabo atentados en aras de su causa, innumerables víctimas siguen resultando gravemente heridas o, incluso, mueren. Estas múltiples formas de violencia y destrucción sólo llegan a su fin el *Día de la Victoria*. Ese día se proclama públicamente al vencedor y todos los combates, por pequeños que sean, llegan realmente a su fin.

Estos hechos históricos innegables son utilizados por Cullmann para llegar al corazón de la escatología cristiana. Con la cruz y la resurrección de Jesucristo, ya se ha librado la batalla decisiva. La guerra —también contra el mal, contra lo demoníaco y contra los muchos espíritus maliciosos— ya ha sido ganada. Sin embargo, los combates y las puñaladas de todo tipo continúan. Sólo el momento en que Cristo vuelve como juez eterno es como el *Día de la Victoria* antes mencionado; entonces él pone fin definitivo a toda violencia, a toda hostilidad a la vida y a toda muerte (LG 49). La Iglesia —en su historia terrena— vive el período de tiempo que media entre la batalla ya librada, que ha decidido vencedores y vencidos, y el silenciamiento eterno de todas las contrafuerzas violentas.

8. Probablemente sea útil en este punto complementar lo dicho hasta ahora con la diferencia conceptual entre el mundo interior y el exterior. Como imagen de Dios, corresponde a todo ser humano ser creador del mundo. Los acontecimientos de estas décadas muestran tangiblemente a todos el trágico reverso de esta verdad. El ser humano agota el mundo existente, lo explota y consigue llevarlo al colapso ecológico. Sin embargo, sigue siendo innegable lo mucho que el ser humano sigue logrando de forma creativa y constructiva. Da a luz nuevas tecnologías y crea muchas cosas que en el pasado eran absolutamente inimaginables. Esto se aplica al campo de la arquitectura, las posibilidades de locomoción y los microinstrumentos, por nombrar sólo algunos saltos verdaderamente cuánticos en las innovaciones creativas en el ámbito exterior de lo perceptible fácticamente.

Por otro lado, el individuo también se encuentra en la autodestructiva posición de crear su propio mundo interior, el cual no pocas veces se establece demasiado alejado de los hechos, incluso está en contradicción con ellos dolorosa y penosamente experimentada. Las consecuencias de este comportamiento mental y emocional son, en una gradación polifacética, formas muy diferentes de paranoia y alienación del mundo. Además, las ciencias modernas pueden quedar atrapadas en el torbellino de mundos especiales o paralelos

emergentes si metódicamente no dirigen su trabajo en el sentido que consolida la sabiduría y, en cambio, lo realizan sin sentido común. Debido a su rica tradición, la Iglesia tiene la tarea de proporcionar un contrapeso saludable y de liberar, incluso redimir, tales obstáculos. En el trasfondo de *Lumen Gentium* 48-51, esto forma parte de su carácter escatológico. Por un lado, la Iglesia debe advertir que no hay que estirar demasiado los lazos de lo alcanzable, en el sentido de un saludable *todavía no* o de un prudente *ahora no*. Por otra parte, tiene que dar valor allí donde las mejoras y el progreso hacia una humanidad más verdadera *ya* son posibles, pero no se abordan o se abordan sólo muy tímidamente por consideraciones egoístas o puramente económicas.

Como es bien sabido, la relación entre la Iglesia y las ciencias (naturales) modernas se ha desequilibrado —al menos desde los acontecimientos en torno a Galileo Galilei— y sólo desde finales del siglo XX se ha restablecido lentamente un fructífero equilibrio en el intercambio. El capítulo séptimo de la *Lumen Gentium* podría brindar la ocasión de introducir, precisamente en este debate interdisciplinar, la verdad de fe de la salvedad escatológica con toda su dialéctica.

La Iglesia como realidad terrenal y celestial

9. Los impulsos esbozados anteriormente ahora conducen a examinar más de cerca el área temática que tiene un carácter fundamental y al mismo tiempo central en la gran ronda de contenidos del capítulo séptimo de la *Lumen Gentium*. El empeño apremiante de los Padres conciliares por describir el riquísimo perfil de la comunidad de *todos* los creyentes —precisamente en la ya comentada tensa relación entre tiempo y eternidad (LG 50)— aparece en casi todos los párrafos. El principio rector fundamental es la verdad de que la Iglesia, en sí y para sí, no sólo está formada por sus estructuras y miembros visibles en la historia. En su realidad, la Iglesia va más allá del espacio y del tiempo y no debe reducirse a lo puramente

material o a lo sensual. En la comunidad eclesial existen —vistas energéticamente— dinámicas rudimentarias que pueden verse en una prudente analogía con algunos hallazgos de la física cuántica. Hay conexiones y realidades que están completamente más allá de la primera mirada, que están completamente más allá de los sentidos cotidianos de los seres humanos. Mucho de lo que es verdadero y real permanece oculto a los sentidos comunes. Esta es una de las razones por las que surgió la doctrina de los sentidos espirituales, que fue y es un desafío constante para que el creyente se desarrolle cada vez más.

Sin entrar en detalles sobre esta tradición espiritual, se deduce que en la Iglesia debe predominar una forma muy específica de tratar a las personas. Su característica más destacada es el *respeto*. A este respecto, es interesante que la lengua alemana sepa que uno “paga respeto” y también “debe respeto”. Esta referencia al dinero o a los intercambios y tratos comerciales también es visible en otras lenguas. El inglés conoce su “*to pay attention*”, el italiano habla de “*prestare attenzione*”; y se podría continuar esta serie de referencias lingüísticas en otros círculos culturales y tradicionales. Todas estas expresiones nos hacen tomar conciencia de que el “comercio” —la interacción mutua de las personas— debe caracterizarse profundamente por el respeto que se ha mostrado y se debe mostrar. Para que los encuentros sean verdaderamente humanos, el respeto debe implicarse de forma sostenible. Es una deuda de gratitud.

Ahora bien, desde sus comienzos, la Iglesia celebra un *mirabile commercium*, un intercambio milagroso entre Dios y el ser humano, que tiene su origen en Cristo. Dios se hace hombre. Y quien cree en esto dentro de la Iglesia tiene que someterse a las leyes de un intercambio sano y plenamente humano. De lo contrario, confiesa con los labios lo que es contradictorio con sus actos, su discurso y, probablemente también con su pensamiento. Donde falta el respeto vivido de forma sostenible, la Iglesia se vuelve absurda. Con el trasfondo de *Lumen Gentium*, el respeto podría, de hecho,

debería describirse como una virtud escatológica. Siempre sabe de la dignidad y el valor de cada ser humano; al mismo tiempo, es muy consciente de que la realidad histórica, que incluso las circunstancias propicias y logradas nunca podrán hacer que estos dos valores se vuelvan plenamente visibles o sensibles en la vida cotidiana.

10. En el curso de estas reflexiones hay que nombrar otras virtudes en las que se refleja la tensión escatológica básica. Se trata de la *previsión* y la *atención*. Estas dos actitudes que cualifican al ser humano se sitúan a una distancia crítica del mero interés, que en sí mismo es bastante superficial. Quien sólo se interesa por algo o por alguien corre el peligro de dejarse llevar o, incluso, de quedarse estancado. El interés carece de una distancia saludable y liberadora.

Todo individuo es capaz de atribuir significado o asignar importancia. Esto es lo que lo convierte en ser humano. Otros seres vivos que no pertenecen a la especie humana no pueden hacerlo. Esta característica humana única es a la vez grande y peligrosa. El ser humano puede equivocarse y juzgar mal; puede considerar importante lo que es marginal en sí mismo. Puede creer en algo o en alguien sin que de ello emane la salvación o la liberación. La superstición, en sus múltiples formas, da testimonio de lo mucho que una persona puede presumir, de lo presuntuosa que puede ser. Se atribuye trascendencia e importancia a lo que en realidad sólo sería apropiado despreciar. A lo que o a quien apenas merece la más mínima atención se le da peso y se convierte en importante. Es precisamente aquí donde la escatología cristiana despliega su poder benéfico al subrayar una y otra vez que, dentro de la realidad histórica, nada que esté sujeto al tiempo puede tener una pretensión última.

11. Ahora entra plenamente en juego el papel mediador de la Iglesia. Ofrece muchos puentes entre el tiempo y la eternidad. Sin olvidar que establece un vínculo entre los fieles, que aún viven enteramente dentro de la temporalidad, y los santos, encabezados de modo incomparable por María (LG 50). Por

su parte, esta parte celestial de la Iglesia tiene un papel mediador especial. La Iglesia terrena puede dirigirse a la Virgen y a la multitud de los santos en busca de ayuda. Sin embargo, el Concilio advierte expresamente contra los excesos en la veneración de los santos (LG 51). Nunca debe confundirse con la posición única que ocupa Cristo. Sólo Él es el Salvador y Redentor. Asimismo, debe evitarse el peligro de perder de vista a toda la Trinidad. Las tres personas divinas deben ser adoradas.

El texto subraya enfáticamente que el amor activo en la Tierra es mucho más importante que las múltiples formas de piedad. Quien se orienta en la fe hacia Dios debe hacerlo ante todo mediante un compromiso que actúa en lo concreto. Cualquier otra cosa no está en el espíritu de Cristo. Siempre que un creyente adora a Dios de forma activa y enérgica, se le puede considerar verdaderamente vivo. Los muchos tipos de autodramatización piadosa, de autoconciencia, de autocomplacencia, de inclinarse ante el propio ego y de deslizarse en un mundo especial que reza no sirven a Dios. No le complacen.

El creyente debe considerarse un peregrino en una iglesia peregrina. Esto toca un aspecto escatológico muy decisivo. Según la visión cristiana del ser humano, no es aceptable que el individuo se convierta en un vagabundo sin orientación, un viajero a través de la existencia, un *homo viator*. Los que sólo están enamorados de la dinámica del movimiento, pero no conocen un punto de destino real, un verdadero santuario al que viajar persistentemente, pierden el núcleo escatológico del Cristianismo. La vagancia y el vagabundeo sólo por la variedad son contrarios a una peregrinación prudente.

Como continuación de estas consideraciones, hay que tener en cuenta al ser humano obsesionado con el consumo, el *homo consumans*. Es, por así decirlo, la apoteosis grimosa del *zeitgeist* posmoderno occidental. Según él, se aplica el estribillo social “consumo, luego existo”, por decirlo de forma algo provocativa. Tal *leitmotiv* de la existencia humana encadena al individuo de forma devastadora en los acontecimientos del mundo interior. Tal crítica no quiere favorecer la huida del mundo. En su forma extrema, no pue-

de conciliarse con la dialéctica plena del carácter escatológico de la Iglesia. Quien no se enfrenta al mundo activamente, lo hará un día al juicio de haber sido un siervo perezoso (LG 48).

La espinosa determinación del tiempo y la temporalidad

12. La cuestión de qué es el tiempo en sí corre como un hilo a través del texto, en parte detrás de las palabras y frases del capítulo séptimo de *Lumen Gentium*. En general, hay que constatar que los temas de debate público de estos años no son necesariamente propicios a las preguntas y disposiciones con las que salen a relucir los cuatro párrafos. Esto era decididamente diferente hace casi un siglo. Sigue siendo sorprendente cómo se publicaron casi simultáneamente dos obras maestras de la literatura y la filosofía. Por un lado, *La montaña mágica*, de Thomas Mann; por otro, *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger. Ambos textos se centran en la cuestión del sentido de la historia y el tiempo. Básicamente, las respectivas reflexiones van casi en paralelo a la misma dirección. Se interesan por la definición del ser humano como una realidad determinada y cuestionada por el tiempo; sin embargo, la fluidez de los acontecimientos no debe ir en detrimento de lo que cuenta permanentemente en el sentido de lo humano.

Básicamente, ambas obras son escritos escatológicos. Se trata siempre del desafío de la validez última en el cambio de la historia y a pesar de sus hostilidades. En otras palabras, la verdad de la reserva escatológica vuelve a estar en el centro —aquí y allá—, sin ser presentada en su expresividad cristiana o eclesial. Para Heidegger, el gran peligro al que se expone todo ser humano consiste en aferrarse demasiado a cosas o realidades superficiales; por eso, recomienda una apertura sin reservas a una realidad que todo lo sostiene y que aún está por venir. La llama el ser desconocido que está detrás o entre todos los hechos más bien banales.

En el caso de Mann, en cambio, la crítica irónica se dirige contra el mimo,

contra el narcisismo de la clase media (alta) y contra la excesiva preocupación por el propio bienestar; casi se diría que el autor —ya en los años veinte— había previsto proféticamente la cultura del bienestar de nuestros días, aunque la sitúe exclusivamente en el estrato superior de una sociedad todavía orientada hacia el patriciado. Estas tendencias, que carecen de verdadera vitalidad e incluso que se oponen de forma perjudicial a la propia dinámica de una existencia expuesta en última instancia, conducen a un mundo ilusorio que debe ser poderosamente roto o interrumpido. Los acontecimientos de la novela desembocan, entonces, coherentemente en el tamborileo de la Gran Guerra. Con ella terminan las múltiples distorsiones y superposiciones de lo esencial. En *La montaña mágica*, lo bélico casi parece un juicio final redentor.

Ni la exageración óptica filosófica de Heidegger ni una cierta añoranza retrospectiva de la guerra por parte de Mann pueden sostenerse. No obstante, el mensaje de advertencia de ambas obras sigue siendo incisivo: quien *no* pase por alto los aspectos característicos del tiempo y de la historia, *quien se precipite* y, sobre todo, se incline unilateralmente por lo cotidiano, se encontrará con que el tono fundamental de su vida se torna sesgado y desarmonico. La escatología cristiana siempre ha sido consciente de ello. Una realidad marcada por las múltiples formas de las pequeñas muertes y, no menos importante, por la gran muerte al final de la existencia humana, debe disfrutarse con reservas. Sólo la aniquilación final de la muerte abre una dimensión, la eternidad, a la que son ajenos todos los defectos de la decrepitud (LG 49).

13. Una vez más, se puede afirmar en síntesis lo siguiente: el capítulo séptimo de *la Lumen Gentium* es, sobre todo hoy —a la vista de las corrientes contemporáneas a las que todos, también los creyentes, permanecen expuestos en la tercera década del tercer milenio—, rico en afirmaciones existencialmente significativas y que marcan tendencias. Sobre todo, las afirmaciones de *Lumen Gentium* 48-51 acaban con la idea errónea —demasiado

presente, especialmente en los ambientes eclesiales— de que la eternidad es una forma de futuro que permanece sujeta a la lógica de la sucesión. Más bien, la eternidad corre paralela al tiempo vivido, aunque esta forma de expresión pueda parecer oblicua y sea, ciertamente, engañosa. Y ya está amaneciendo en la Iglesia, irrumpiendo en ella e interrumpiendo la historia. Este es el núcleo de la Eucaristía, de las celebraciones sacramentales, de la liturgia en sí misma.

La escatología y su lógica formativa pueden considerarse —con razón— como la esencia del Cristianismo, tanto más cuando se manifiesta en su carácter eclesial. Grandes teólogos del siglo XX (como Yves Congar, Hans Urs von Balthasar o Karl Rahner) mantienen una fructífera relación con el capítulo séptimo de *la Lumen Gentium*, ya sea por haber dado forma al texto —a través de su papel preparatorio o consultivo—, ya sea por haber desarrollado algunas de sus afirmaciones centrales en los años posteriores a su publicación, de un modo a la vez accesible y pertinente para el presente. Así, la Palabra se caracterizó por una escatología situacional o existencial. Con ello, se pretendía subrayar que la escatología cristiana no despliega (ya) una especie de mapa de ámbitos remotos de la realidad. Hablar de juicio final, de más allá, de eternidad, de cielo, de purgatorio o de infierno no debería hacer caer en la trampa de mostrar el futuro de un ciudadano de la Tierra que ha emprendido conscientemente la peregrinación de su vida, que le espera. Tal forma de abordar las cuestiones escatológicas está o estuvo, en la historia de la teología, demasiado fuertemente movida por la verdad del *todavía no*. Lo desconocido, lo inesperado, lo completamente nuevo, que entra en escena con la salida del individuo del tiempo vivido, se acentuó unilateralmente. Básicamente, se descuidó el significado central de Jesucristo, puesto que es su figura en la que el *todavía no* se connota también entera y concretamente como *ya*.

Una vez más se plantea la cuestión de la traducción correcta o adecuada del término griego *eschaton*. Esto ya se ha mencionado anteriormente con

cierto detalle. Por supuesto, el término se traduce adecuadamente con una referencia temporal; así, se trata de lo último, después de lo cual ya no viene nada más. Sin embargo, la connotación valorativa de la palabra *eschaton* es igualmente decisiva; desde este punto de vista, se trata de una realidad insuperable que no tiene parangón en cuanto a significado y fuerza de sentido. Es sencillamente única y —según su rango— lo más alto, grande e importante que puede existir y existirá. No se puede pensar en nada más relevante, y nada más significativo existirá jamás.

Si se toman en serio estas consideraciones, en primer lugar, hay que considerar a Dios mismo como la realidad escatológica por excelencia. Él es el Eterno, a quien ningún acontecimiento temporal puede dañar. Lo mismo puede decirse directamente de Jesucristo. En su persona se hace reconocible cómo debe ser, en última instancia, la humanidad triunfadora. Al mismo tiempo, por su naturaleza divina, trae al mundo al mismísimo Padre todopoderoso y establece con él la más exitosa de todas las conexiones históricas. Así, la fe cristiana se propone como una decisión básica para la vida de un individuo dentro de las categorías temporales, como una orientación insuperable. Orientarse a través de Cristo (con él y en él) hacia el Padre divino confiere a la vida una cualidad suprema. Esto aún no se reconoce universalmente, en todas partes y por todos lados, pero ya es evidente desde la fe cristiana.

14. El depósito de la fe de la Iglesia incluye temas específicos que pertenecen a la dimensión escatológica. Entre ellos se encuentran la doctrina de la comunión celestial con Dios o la de la extraordinaria particularidad de la muerte. Una revalorización situacional o existencial de estas dos realidades consistiría en considerar el aquí y ahora de la existencia humana en su relación con tal futuro connotado, y de este modo tomar posteriormente decisiones que sean consecuentemente sostenibles. En el fondo, se trata de lo que ya Aristóteles llamaba la causa de la meta, la llamada *ratio finalis*. Las reflexiones y decisiones no sólo son guiadas en una determinada dirección por condiciones materiales o emocionales previas, sino que tam-

bién experimentan una fuerza de elevación causal u original a través de la meta deseada. La madera puede utilizarse para muchos fines diferentes; es menos probable que los objetivos de un tallista sean arrojar un tronco extremadamente duro de la mejor calidad a las brasas de una chimenea abierta. Más bien, el artista llevará dicho trozo de madera a su taller. En su mente hay ciertas esculturas que quiere crear. Y, en consecuencia, sus acciones están guiadas causalmente por ese objetivo.

Análogamente, una escatología situacional o existencial del carácter cristiano plantea la cuestión de qué desencadenan, por ejemplo, los dos puntos de meta de la muerte y el cielo en la presencia vivida de un creyente. Si se toman en serio, tienen sin duda una función purificadora o, mejor aún, catalizadora. El aquí y el ahora se configuran de forma adecuada al punto de fuga hacia el que corre la existencia. No se trata de quemar nada precipitada y acaloradamente. Más bien, se trata de dar forma duradera que se impulsa cuidadosamente hacia adelante, sin errores que desfiguren.

La virtud escatológica de la esperanza

15. El presente comentario debería afinarse aún más con unas palabras sobre la virtud de la esperanza. Ya hemos hablado anteriormente de algunas virtudes de la existencia concreta que pueden derivarse directamente de *Lumen Gentium* 48-51 y que deberían caracterizar la vida cotidiana del cristiano, en el sentido de la pertenencia a la Iglesia vivida conscientemente. La virtud por excelencia, que determina el carácter escatológico de los creyentes en la Iglesia, aún no ha sido nombrada explícitamente. A su presentación se dedican las siguientes líneas de estas reflexiones. Una orientación hacia la eternidad, basada en Jesucristo, conlleva una esperanza firme e irrevocable.

Una vez más, es necesaria la distinción fáctica de algunos términos. La esperanza cristiana no es una utopía ni tiene las características de una fantasía. Esta última ofrece la perspectiva de realidades que no tienen

fundamento en la realidad. Un caballo de tres cabezas con alas tiene características innegablemente fantásticas. Un animal así no existe en el mundo. Es una construcción del ingenio humano, que combina de forma extraña varios elementos que existen en la realidad. En la raíz de una fantasía, por lo tanto, hay un sujeto humano que utiliza sus capacidades creativas de tal manera que conjura un ser que nunca se ha visto en el reino de la experiencia real.

La utopía es algo diferente. También en este caso, el ser humano crea un cierto tipo de imaginación en la que determinados elementos de la realidad se combinan como se desea. Por ejemplo, un estudiante de medicina puede tener la idea de haber asistido a todas las clases prescritas en menos de tres años y poder reclamar legítimamente el título de médico. Una idea así no entra en el terreno de lo fantástico, sino que debe considerarse utópica desde el punto de vista humano. La línea divisoria, a veces bastante sutil, entre ambos términos discurre a lo largo de la diferenciación de lo imposible, por un lado, y lo improbable, por otro. Las fantasías se adentran en el terreno de lo imposible; las utopías son altamente improbables, pero no por ello deben considerarse absolutamente irreales. Lo que ambos tipos de imaginación tienen en común es que son subjetivas, es decir, producidas por una entidad humana.

16. Aquí es donde surge la diferencia fundamental con la esperanza cristiana. En su origen, no se encuentra un individuo humano inventivo con rasgos demasiado limitados y limitantes. La esperanza cristiana no crece en el terreno de lo puramente subjetivo deseable. A este respecto, el capítulo séptimo de la *Lumen Gentium* no se cansa de subrayar el origen y el garante de la verdadera esperanza cristiana y de desplegar sus múltiples implicaciones: Jesucristo. Ciertamente, hace casi dos mil años, apareció públicamente como un verdadero ser humano y fue cruelmente ejecutado en la cruz como tal. Pero en su forma hay y hubo no sólo el lado humano; sobre todo, la resurrección pascual lo demuestra. Como ser humano y como Dios al mismo tiempo, Jesucristo

puede —de hecho debe— ser descrito como una realidad que no es igual a ninguna otra en su singularidad. Fue humano sin ningún contenido previo. Y, al mismo tiempo, vino al mundo como Hijo de Dios. Murió, como es el destino histórico de todo individuo humano. Y, sin embargo, su divinidad objetiva desde la eternidad se llevó la victoria sobre todas las limitaciones o restricciones subjetivas del género humano. Todo lo subjetivo es superado objetivamente en Jesucristo, no sólo el día de Pascua de la Resurrección, sino también ya en las palabras de su enseñanza y proclamación, por su naturaleza divina.

De ahí que es más que comprensible que ni las fantasías ni las utopías puedan fundarse en Cristo. Lo que puede remontarse a Él no tiene ni el carácter de lo imposible ni de lo improbable. Es simplemente tan real como el hecho objetivo de un cálido rayo de sol. Referirse a lo que es objetivamente real —según la vida y las enseñanzas de Jesucristo— se llama esperanza cristiana, sobre todo cuando se dirige a algo que trasciende el espacio del tiempo o de la historia y pertenece, por tanto, a la eternidad de Dios. Al fin y al cabo, ¿quién mejor para dar testimonio de ello, más allá de toda insuficiencia subjetiva que aquel mismo que procede de este reino objetivo?

17. Con toda sinceridad, tiene que ser subrayado qué poco la tradición cristiana puede reclamar el derecho exclusivo del concepto de esperanza. Se llama esperanza a muchas cosas que están lejos de alcanzar el genuino punto del sentido de esta virtud eclesiásticamente proclamada. No pocas veces se definen como esperanzas ideas o actitudes que, más bien, deberían llamarse fantasías o utopías. Sin embargo, hay también esperanzas que ciertamente merecen este nombre sin tocar la esencia de la esperanza cristiana. La historia intelectual europea está llena de ellas.

Ante todo, cabe mencionar la esperanza social que alimentó y promovió Karl Marx. Frente a los estratos sociales extremadamente desfavorecidos de los trabajadores —a quienes el auge industrial de muchos países europeos en el siglo XIX despidió— impulsó la esperanza de una mayor justicia social con sus escritos y discursos. No debería haber diferencias tan flagran-

tes entre los empresarios propietarios y la clase trabajadora, cada vez más empobrecida y explotada. Es posible crear un orden social más justo sólo depende de la elección de los medios adecuados. Y precisamente en este punto aparecen las consideraciones que Marx puso en marcha y que otros después de él excitaron hasta alcanzar su punto álgido.

Podría decirse que su esperanza está más que justificada, pues parece inconcebible que acaben prevaleciendo quienes oponen su propio beneficio a la dignidad de los demás. En cambio, existe la experiencia de siglos, incluso milenios, en los que las personas económica o políticamente poderosas se mostraron muy reacias a renunciar a su propia ventaja y beneficio. El inventario —que tiende a la decepción— nos insta así a buscar otras vías distintas de la perspicacia de los fuertes, para lograr estructuras socialmente más justas. Así, las consideraciones —no menos importantes de un Marx— van en la dirección de la revuelta y el derrocamiento violento por parte de los débiles. La esperanza de justicia social no debe ni puede morir. Para hacerla realidad, (casi) cualquier medio parece legítimo.

Hay dos cosas muy cuestionables en esta corriente de pensamiento, que supuestamente debería conducir a una mayor justicia social. En primer lugar, el objetivo deseado de igualdad o justicia social parece soñador, por no decir utópico. En efecto, es posible crear tales circunstancias. Sin embargo, al mismo tiempo, parece muy poco probable que se den de forma real y concreta. El mundo y la historia son un contexto comprometido en el que debe desarrollarse la existencia humana. La teología cristiana es consciente de esta verdad cuando habla del pecado original; esta tragedia de una vida en el mundo ya se tuvo en cuenta cuando se habló de la imposibilidad de la perfección dentro de las categorías históricas. En otras palabras, está claro que el listón de la meta está mal puesto en el seguimiento de las esperanzadoras exigencias de Marx.

Por otra parte, es importante examinar los medios que deben o pueden utilizarse. Para empezar, no se trata de una crítica en el sentido del principio

de que el fin no justifica todos los medios, sino que se trata de un problema aún más fundamental. Los individuos humanos son los únicos responsables de la puesta en práctica de la esperanza de una mayor justicia social. Se trata, por tanto, de una dinámica puramente subjetiva. Tal visión de las cosas atestigua abiertamente un fatal error de apreciación de los procesos históricos debido al espíritu de la época moderna.

El ser humano no es el protagonista absoluto de los acontecimientos contemporáneos. No todo depende de sus decisiones o de sus actos. Muchas cosas le pasan de largo. Incluso teniendo esto en cuenta, la esperanza social según Marx sigue siendo cuestionable. Ninguna esperanza verdadera encuentra su realización únicamente a través del esfuerzo y la acción humanos. Además de la instancia subjetiva, es necesaria una promoción objetiva. Todas las luchas y acciones de los individuos humanos son, en el mejor de los casos, una cooperación y una contribución. Son indispensables factores e impulsos objetivos, y no en último término, divinos. En la forma de la esperanza cristiana, esta sabiduría, que es algo más que conocimiento, encuentra la verdadera autorreconciliación. El futuro último no lo crea el individuo humano por sí solo, sino que se produce como un *encuentro* objetivo y divino.

18. En este contexto, debemos mencionar brevemente a otro importante pensador que representó una forma muy singular de esperanza y quiso transmitirla a sus contemporáneos. Se trata de Friedrich Nietzsche, quien, ante su anulación de Dios describió un tipo de esperanza psicológica interesante y al mismo tiempo muy cuestionable.

Para Nietzsche, Dios había muerto; él mismo se había propuesto expulsarlo del pensamiento, de la conciencia y de la vida de las personas mediante su nihilismo filosófico. Al mismo tiempo, se esforzaba por realizar un preciso análisis existencial de las circunstancias históricas en la segunda mitad del siglo XIX. El gran desafío para la gente de entonces eran las múltiples formas de ansiedad y miedo que invadían la sociedad. El balance que hizo

Nietzsche de los años que vivió antes de caer en la locura sin duda dio en el clavo. No fue casualidad que las formas modernas de psicología científica y psicoterapia aplicada despertaran en esas décadas. Nietzsche era muy sensible a los múltiples tipos de miedo, trauma y ansiedad que asolaban a sus semejantes y, probablemente, no menos que a sí mismo. Para él, la clave de lectura para comprender este fenómeno residía en la orientación hacia el futuro y para sí.

La gente sabe que viene un mañana, pero no conoce su perfil. Por eso tienen miedo de lo desconocido, de lo que aún está en la oscuridad y de lo incierto. Aquí es donde entra Nietzsche. No sólo suprime a Dios mediante su nihilismo, sino que también elimina el futuro en su psicología filosófica. Para Nietzsche, no existe un verdadero futuro histórico en el sentido de lo aún no descubierto, sino que para él vale el principio del eterno retorno de lo siempre idéntico. Nunca ocurrirá nada nuevo ni sorprendente. Todo lo que pueda venir ya ha pasado. Si se contempla la historia desde este punto de vista y se acepta la premisa de Nietzsche de que es el carácter desconocido del futuro el responsable de los temores de la gente, entonces la batalla contra la ansiedad y el miedo estaría realmente ganada. Y la esperanza psicológica de Nietzsche de superar todo miedo estaría concretamente justificada. Sin embargo, los hechos son diferentes.

Como demuestran las circunstancias de la época y los análisis del tercer milenio que ha comenzado, a muchas personas les asusta el mero hecho de no tener un futuro real. Esto se agudiza aún más cuando se añade el carácter de lo desconocido y lo sorprendente. Para muchos contemporáneos, demasiada rutina y demasiado de aquello a lo que siempre han estado acostumbrados significa verdaderamente una anulación de sus ánimos de vivir. Una opresiva estrechez se apodera de los afectados. La esperanza psicológica de Nietzsche está en total desacuerdo con los hechos de la realidad vivida, quizás no con los de algunos individuos patológicamente predispuestos, a los que la frescura de la existencia les parece una amenaza. Sin embargo, esos

casos especiales de miedos paranoicos latentes o de obsesiones delirantes no deben utilizarse para establecer una norma general. La abolición de un futuro digno de ese nombre destierra al ser humano a un reino hastiado de persistente uniformidad, que puede ser mucho más aterrador que abrirse a lo inesperado y nuevo. La estructura de la existencia de Nietzsche parece una prisión de la que no hay ni perspectiva ni salida. La esperanza psicológica que la acompaña tiene algo de sombrío y, a la larga, deprimente.

19. La Iglesia contrarresta tales connotaciones malsanas y erróneas con su esperanza cristiana. Para la tradición católica, es seguro que la eternidad futura *aún no puede* describirse o incluso definirse en detalle, máxime con un entendimiento moldeado por la historicidad. Pero *ya* está irrefutablemente claro que, según la voluntad de Dios, nada temible es inherente a lo que está por venir. El Señor del tiempo y de la eternidad es el Señor de la vida. Quiere que los seres humanos encuentren su camino hacia la comunión permanente e indefinida con Él. Y no condena a nadie que, sin culpa suya, no haya encontrado su camino hacia Él durante su vida en la Tierra.

En este sentido, la Iglesia es una autoridad que salvaguarda y asegura. Protege contra las falsas esperanzas. En su aquí y ahora, es garante de la eternidad. Según el sentido pleno de la palabra, la Iglesia tiene un carácter escatológico, como ya se resume en el título del capítulo séptimo de *Lumen Gentium*. En ella, acaban y perecen ideas de esperanza que tienen poco en común con el mensaje cristiano de salvación. Aunque sólo Jesucristo tiene derecho a la designación de mediador en un sentido amplio, la Iglesia de este modo desempeña una función mediadora de muchas maneras.

Media entre Dios y la humanidad, media entre sus miembros terrenales y los santos que ya han entrado en comunión permanente con Dios, media entre las verdades eternas de la fe y el espíritu cambiante de los tiempos y finalmente, también le incumbe mediar entre el camino divino de la salvación y los muchos caminos desafortunados de la existencia, de tal modo que éstos no se tomen o, al menos, se abandonen lo más rápidamente posible.

El carácter escatológico de la Iglesia peregrina y su unidad con la Iglesia celestial

Escatológicamente, la Iglesia tiene la arquetípica función separadora de un umbral. Las falsedades y aberraciones históricas deben ser excluidas, así como las esperanzas falsas o irrealizables. Todo esto no la hace perfecta en sí misma. Hasta el fin de los tiempos, permanecerá entremezclada de defectos y, a veces, de dudas extremas. Sin embargo, en ella y en sus miembros, la eternidad de Dios está conectada de manera redentora con los procesos históricos. Es, como se afirma repetidamente en *Lumen Gentium* 48-51, la Esposa de Cristo, aquella realidad dentro de la historia con la que el Hijo de Dios está más estrechamente vinculado. Este hecho la convierte en una realidad incomparable, a pesar de toda pecaminosidad y a pesar de toda protección que se pueda encontrar en ella.

CAPÍTULO VII ÍNDOLE ESCATOLÓGICA DE LA IGLESIA PEREGRINANTE Y SU UNIÓN CON LA IGLESIA CELESTIAL

48. La Iglesia, a la que todos estamos llamados en Cristo Jesús y en la cual conseguimos la santidad por la gracia de Dios, no alcanzará su consumada plenitud sino en la gloria celeste, cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas (cf. Hch 3, 21) y cuando, junto con el género humano, también la creación entera, que está íntimamente unida con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovada en Cristo (cf. Ef 1, 10; Col 1,20; 2 P 3, 10-13).

Porque Cristo, levantado sobre la tierra, atrajo hacia sí a todos (cf. Jn 12, 32 gr.); habiendo resucitado de entre los muertos (Rm 6, 9), envió sobre los discípulos a su Espíritu vivificador, y por El hizo a su Cuerpo, que es la Iglesia, sacramento universal de salvación; estando sentado a la derecha del Padre, actúa sin cesar en el mundo para conducir a los hombres a la Iglesia y, por medio de ella, unirlos a sí más estrechamente y para hacerlos partícipes de su vida gloriosa alimentándolos con su cuerpo y sangre. Así que la restauración prometida que esperamos, ya comenzó en Cristo, es impulsada con la misión del Espíritu Santo y por El continúa en la Iglesia, en la cual por la fe somos instruidos también acerca del sentido de nuestra vida temporal, mientras que con la esperanza de los bienes

futuros llevamos a cabo la obra que el Padre nos encomendó en el mundo y labramos nuestra salvación (cf. Flp 2, 12).

La plenitud de los tiempos ha llegado, pues, a nosotros (cf. 1 Co 10, 11), y la renovación del mundo está irrevocablemente decretada y en cierta manera se anticipa realmente en este siglo, pues la Iglesia, ya aquí en la tierra, está adornada de verdadera santidad, aunque todavía imperfecta. Pero mientras no lleguen los cielos nuevos y la tierra nueva, donde mora la justicia (cf. 2 P 3, 13), la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, pertenecientes a este tiempo, la imagen de este siglo que pasa, y ella misma vive entre las criaturas, que gimen con dolores de parto al presente en espera de la manifestación de los hijos de Dios (cf. Rm 8, 19-22).

Unidos, pues, a Cristo en la Iglesia y sellados con el Espíritu Santo, que es prenda de nuestra herencia (Ef 1, 14), con verdad recibimos el nombre de hijos de Dios y lo somos (cf. 1 Jn 3, 1), pero todavía no se ha realizado nuestra manifestación con Cristo en la gloria (cf. Col 3,4), en la cual seremos semejantes a Dios, porque lo veremos tal como es (cf. 1 Jn 3,2). Por tanto, «mientras moramos en este cuerpo, vivimos en el destierro, lejos del Señor» (2 Co 5, 6), y aunque poseemos las primicias del Espíritu, gemimos en nuestro interior (cf. Rm 8, 23) y ansiamos estar con Cristo (cf. Flp 1, 23). Ese mismo amor nos apremia a vivir más y más para Aquel que murió y resucitó por nosotros (cf. 2 Co 5, 15). Por eso procuramos agradecer en todo al Señor (cf. 2 Co 5, 9) y nos revestimos de la armadura de Dios para permanecer firmes contra las asechanzas del demonio y resistir en el día malo (cf. Ef 6, 11-13). Y como no sabemos el día ni la hora, es necesario, según la amonestación del Señor, que velemos constantemente, para que, terminado el único plazo de nuestra vida terrena (cf. Hb 9, 27), merezcamos entrar con El a las bodas y ser contados entre los elegidos (cf. Mt 25, 31-46), y no se nos mande, como a siervos malos y perezosos (cf. Mt 25, 26), ir al fuego eterno (cf. Mt 25, 41),

a las tinieblas exteriores, donde «habrá llanto y rechinar de dientes» (Mt 22, 13 y 25, 30). Pues antes de reinar con Cristo glorioso, todos debemos comparecer «ante el tribunal de Cristo para dar cuenta cada uno de las obras buenas o malas que haya hecho en su vida mortal» (2 Co 5, 10); y al fin del mundo «saldrán los que obraron el bien para la resurrección de vida; los que obraron el mal, para la resurrección de condenación» (Jn 5, 29; cf. Mt 25, 46). Teniendo, pues, por cierto que «los padecimientos de esta vida son nada en comparación con la gloria futura que se ha de revelar en nosotros» (Rm 8, 18; cf. 2 Tm 2, 11- 12), con fe firme aguardamos «la esperanza bienaventurada y la llegada de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo» (Tit 2, 13), «quien transfigurará nuestro abyecto cuerpo en cuerpo glorioso semejante al suyo» (Flp 3, 12) y vendrá «para ser glorificado en sus santos y mostrarse admirable en todos los que creyeron» (2 Ts 1,10).

49. Así, pues, hasta que el Señor venga revestido de majestad y acompañado de sus ángeles (cf. Mt 25, 31) y, destruida la muerte, le sean sometidas todas las cosas (cf. 1 Co 15, 26-27), de sus discípulos, unos peregrinan en la tierra; otros, ya difuntos, se purifican; otros, finalmente, gozan de la gloria, contemplando «claramente a Dios mismo, Uno y Trino, tal como es» [147]; mas todos, en forma y grado diverso, vivimos unidos en una misma caridad para con Dios y para con el prójimo y cantamos idéntico himno de gloria a nuestro Dios. Pues todos los que son de Cristo por poseer su Espíritu, constituyen una misma Iglesia y mutuamente se unen en El (cf. Ef 4, 16). La unión de los viadores con los hermanos que se durmieron en la paz de Cristo, de ninguna manera se interrumpe, antes bien, según la constante fe de la Iglesia, se robustece con la comunicación de bienes espirituales [148]. Por lo mismo que los bienaventurados están más íntimamente unidos a Cristo, consolidan más eficazmente a toda la Iglesia en la santidad, ennoblecen el culto que ella ofrece a Dios aquí en la tierra y contribuyen de múltiples maneras a su más dilatada edificación (cf. 1 Co 12, 12-27) [149]. Porque ellos, habiendo llegado a la patria

y estando «en presencia del Señor» (cf. 2 Co 5, 8), no cesan de interceder por El, con El y en El a favor nuestro ante el Padre [147], ofreciéndole los méritos que en la tierra consiguieron por el «Mediador único entre Dios y los hombres, Cristo Jesús» (cf. 1Tm 2, 5), como fruto de haber servido al Señor en todas las cosas y de haber completado en su carne lo que falta a los padecimientos de Cristo en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia (cf. Col 1,24) [151]. Su fraterna solicitud contribuye, pues, mucho a remediar nuestra debilidad.

50. La Iglesia de los viadores, teniendo perfecta conciencia de la comunión que reina en todo el Cuerpo místico de Jesucristo, ya desde los primeros tiempos de la religión cristiana guardó con gran piedad la memoria de los difuntos [152] y ofreció sufragios por ellos, «porque santo y saludable es el pensamiento de orar por los difuntos para que queden libres de sus pecados» (2 M 12, 46). Siempre creyó la Iglesia que los Apóstoles y mártires de Cristo, por haber dado el supremo testimonio de fe y de caridad con el derramamiento de su sangre, nos están más íntimamente unidos en Cristo; les profesó especial veneración junto con la Bienaventurada Virgen y los santos ángeles [153] e imploró piadosamente el auxilio de su intercesión. A éstos pronto fueron agregados también quienes habían imitado más de cerca la virginidad y pobreza de Cristo [154] y, finalmente, todos los demás, cuyo preclaro ejercicio de virtudes cristianas [155] y cuyos carismas divinos los hacían recomendables a la piadosa devoción e imitación de los fieles [156].

Mirando la vida de quienes siguieron fielmente a Cristo, nuevos motivos nos impulsan a buscar la ciudad futura (cf. Hb 13, 14 y 11, 10) y al mismo tiempo aprendemos el camino más seguro por el que, entre las vicisitudes mundanas, podremos llegar a la perfecta unión con Cristo o santidad, según el estado y condición de cada uno [157]. En la vida de aquellos que, siendo hombres como nosotros, se transforman con mayor perfección en imagen de Cristo (cf. 2 Co 3,18), Dios manifiesta al vivo ante los hombres su presencia y su rostro. En ellos El mismo nos habla y nos ofrece un signo de su reino [158], hacia

el cual somos atraídos poderosamente con tan gran nube de testigos que nos envuelve (cf. Hb 12, 1) y con tan gran testimonio de la verdad del Evangelio.

Veneramos la memoria de los santos del cielo por su ejemplaridad, pero más aún con el fin de que la unión de toda la Iglesia en el Espíritu se vigorice por el ejercicio de la caridad fraterna (cf. Ef 4, 1-6). Porque así como la comunión cristiana entre los viadores nos acerca más a Cristo, así el consorcio con los santos nos une a Cristo, de quien, como de Fuente y Cabeza, dimana toda la gracia y la vida del mismo Pueblo de Dios [159]. Es, por tanto, sumamente conveniente que amemos a «¡tos amigos y coherederos de Cristo, hermanos también y exímios bienhechores nuestros; que rindamos a Dios las gracias que le debemos por ellos [160]; que «los invoquemos humildemente y que, para impetrar de Dios beneficios por medio de su Hijo Jesucristo, nuestro Señor, que es el único Redentor y Salvador nuestro, acudamos a sus oraciones, protección y socorro» [161]. Todo genuino testimonio de amor que ofrezcamos a los bienaventurados se dirige, por su propia naturaleza, a Cristo y termina en El, que es «la corona de todos los santos» [162], y por El va a Dios, que es admirable en sus santos y en ellos es glorificado [163].

La más excelente manera de unirnos a la Iglesia celestial tiene lugar cuando —especialmente en la sagrada liturgia, en la cual «la virtud del Espíritu Santo actúa sobre nosotros por medio de los signos sacramentales»— celebramos juntos con gozo común las alabanzas de la Divina Majestad [164], y todos, de cualquier tribu, y lengua, y pueblo, y nación, redimidos por la sangre de Cristo (cf. Ap 5, 9) y congregados en una sola Iglesia, ensalzamos con un mismo cántico de alabanza a Dios Uno y Trino. Así, pues, al celebrar el sacrificio eucarístico es cuando mejor nos unimos al culto de la Iglesia celestial, entrando en comunión y venerando la memoria. primeramente, de la gloriosa siempre Virgen María, mas también del bienaventurado José, de los bienaventurados Apóstoles, de los mártires y de todos los santos [165].

51. Este sagrado Sínodo recibe con gran piedad la venerable fe de nuestros antepasados acerca del consorcio vital con nuestros hermanos que se hallan en la gloria celeste o que aún están purificándose después de la muerte, y de nuevo confirma los decretos de los sagrados Concilios Niceno II [166], Florentino [167] y Tridentino [168]. Al mismo tiempo, en fuerza de su solicitud pastoral, exhorta a todos aquellos a quienes corresponde para que, si acá o allá se hubiesen introducido abusos por exceso o por defecto, procuren eliminarlos y corregirlos, restaurándolo todo de manera conducente a una más perfecta alabanza de Cristo y de Dios. Enseñen, pues, a los fieles que el verdadero culto a los santos no consiste tanto en la multiplicidad de actos exteriores cuanto en la intensidad de un amor activo, por el cual, para mayor bien nuestro y de la Iglesia, buscamos en los santos «el ejemplo de su vida, la participación de su intimidad y la ayuda de su intercesión» [169]. Pero también hagan comprender a los fieles que nuestro trato con los bienaventurados, si se lo considera bajo la plena luz de la fe, de ninguna manera rebaja el culto latréutico tributado a Dios Padre por medio de Cristo en el Espíritu, sino que más bien lo enriquece copiosamente [170].

Porque todos los que somos hijos de Dios y constituimos una sola familia en Cristo (cf. Hb 3,6), al unirnos en mutua caridad y en la misma alabanza de la Trinidad, secundamos la íntima vocación de la Iglesia y participamos, preguntándola, en la liturgia de la gloria consumada [171]. Cuando Cristo se manifieste y tenga lugar la gloriosa resurrección de los muertos, la gloria de Dios iluminará la ciudad celeste, y su lumbrera será el Cordero (cf. Ap 21,23). Entonces toda la Iglesia de los santos, en la felicidad suprema del amor, adorará a Dios y «al Cordero que fue inmolado» (Ap 5, 12), proclamando con una sola voz: «Al que está sentado en el trono y al Cordero, alabanza, gloria, imperio por los siglos de los siglos» (Ap 5, 13).



DICASTERIO PARA LA EVANGELIZACIÓN
*SECCIÓN PARA LAS CUESTIONES FUNDAMENTALES
DE LA EVANGELIZACIÓN EN EL MUNDO*