

LA MUERTE DEL CRISTIANO COMO INCORPORACIÓN A LA PASCUA DE CRISTO

PAUL O'CALLAGHAN

Todo lo que no se da, se pierde (Charles Péguy).

No somos, sino que esperamos ser (Blaise Pascal).

Para situar nuestro tema, se ofrecerá primero una breve fenomenología de la muerte humana y de la inmortalidad. *Segundo*, se estudiará la cuestión estrictamente teológica de la incorporación a la Pascua de Jesucristo, fruto de la fe, del bautismo y de la vida eucarística, como un *privilegiado momento hermenéutico viviente* para comprender la muerte humana en un contexto cristiano. Y *tercero*, finalmente, sacaremos algunas conclusiones en lo que se refiere a la así llamada «escatología intermedia», y a la naturaleza del alma humana.

A. LA FENOMENOLOGÍA DE LA MUERTE Y DE LA INMORTALIDAD

1. *Para comprender la muerte a la luz de la inmortalidad*

El tema de la muerte es un tema que se impone. Esquivarlo sería una sencilla falta de realismo. Nada tan cierto que la muerte, decía Séneca¹. Y san Agustín lo mismo: «todo es incierto; sólo la muerte es cierta»². «En este mundo nada es cierto, menos la muerte y los impuestos», decía en una ocasión Benjamin Franklin³. Pero a pesar de esta certeza y de la universalidad fáctica de la

1. SÉNECA, «*Nihil cuiquem nisi mors certum est*», *Epistula* 99, 9.

2. SAN AGUSTÍN, «*Incerta omnia, sola mors certa*», *Enn. In Ps.* 38, 19; cfr. *Sermo* 97, 3, 3.

3. B. FRANKLIN, «*In this world nothing is certain but death and taxes*», † 1790, *Letter to Baptiste Leroy*, 13.11.1789.

muerte humana, han sido muchos los modos, y a veces casi opuestos entre sí, en que ha sido comprendida y explicada⁴. Ocurre a veces que las cosas más inmediatas, más obvias y conocidas (el tiempo, el ser, la felicidad) son las más polifacéticas⁵, las más difíciles de entender y describir. Por eso, quería comenzar estas reflexiones partiendo de una común fenomenología de la muerte, descrita ampliamente por filósofos y literatos de nuestros tiempos (y de otros). Menciono tres aspectos.

Primero: la muerte se hace presente en medio de la vida del hombre. El hombre no sólo es un ser que en un futuro morirá, sino que de algún modo ya en esta vida está muriendo, y lo sabe⁶. Ciertamente, el hombre percibe la muerte como fin de su existencia en la tierra, específicamente como la ruina de la existencia corporal, como una ruptura —por lo que se puede ver— de las relaciones que le unen con los demás hombres, consigo mismo, con sus proyectos y aspiraciones. Alguno ha descrito la muerte como «el triunfo de la irrelacionalidad total»⁷. Pero la muerte también es algo *que se hace presente en el*

4. Útil la lectura de J. PIEPER, *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona 1970. Cfr. también M.F. SCIACCA, *Muerte e inmortalidad*, Miracle, Barcelona 1962; J. GEVAERT, *L'affermazione filosofica dell'immortalità*, in «Salesianum» 28 (1966) 95-129; P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchungen zur paulinischen Eschatologie*, Aschendorff, Münster 1966; P. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Seuil, Paris 1977; G. SCHERER, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979; J.P. CARSE, *Death and Existence. A Conceptual History of Human Mortality*, John Wiley, New York 1980; R.S. ANDERSON, *Theology of Death and Dying*, Blackwell, Oxford-New York 1986; J.V. ARREGUI, *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*, Tibidabo, Barcelona 1992; D. CLARK (ed.), *The Sociology of Death*, Blackwell, Oxford 1993; G. LORIZIO (ed.), *Morte e sopravvivenza. In dialogo con X. Tilliette*, AVE, Roma 1994.

5. Escribe J. PIEPER: «Se empieza a pensar de espaldas a una experiencia encarnada en el lenguaje vivo, y que incluso se atenta contra la realidad, en el momento que se toma aisladamente uno a cualquiera de los siguientes aspectos: que la muerte y el hecho de morir es un final, o que es un tránsito; que es una calamidad, o que es una liberación; que es algo violento, o que es algo que madura por sí solo y se desprende; que es un acontecer inevitable, o que es obra de la propia mano; que es algo natural y producido por la naturaleza, o que es algo que contradice el deseo innato» (*Muerte e inmortalidad, o.c.*, p. 45).

6. Dice M. SCHELER: «el hombre sabría siempre de alguna forma y por algún procedimiento, que le espera la muerte; aun cuando fuera el único ser viviente sobre la tierra». *Tod und Fortleben*, in *Gesammelte Werke*, vol. 10: *Schriften aus dem Nachlass*, I, Bern 1957, p. 9.

7. E. JÜNGEL, *Tod*, Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin 1971, p. 150. Aquí Jüngel se inspira en K. JASPERS, quien dice que «todos los hombres mueren solos. La soledad ante la muerte parece perfecta, para aquél que muere y para aquél que se queda. La manifestación de la convivencia están mientras hay conciencia, es decir el dolor que viene de la

«ahora» de la vida humana. Max Scheler⁸ en su obra *Muerte y supervivencia*, ha descrito con maestría la vida del hombre que va hacia la muerte, percibida como una constricción y un encogimiento siempre mayores de las posibilidades reales que están a su disposición. La muerte, dice, nos es conocida por medio del envejecimiento, y llega a ser parte del tejido de la vida misma. Como pocos, el filósofo Martin Heidegger en su fenomenología del vivir cotidiano, *Ser y Tiempo*, ha descrito la muerte como algo que se adelanta en el «ahora» de la vida del hombre, quien debe ser definido por ende como un *ser-para-la-muerte*⁹; conviene, por lo tanto, acoger la muerte con plena libertad y conciencia¹⁰. Igualmente Michele Federico Sciacca insiste sobre la seriedad de la muerte y su presencia en cada acto de la vida¹¹.

Aunque el existencialismo moderno ha sabido describir la muerte humana en una manera particularmente aguda, no se trata desde luego de un modo reciente de comprenderla. *Media vita in morte sumus*, cantaba el himno medieval, «ya en medio de esta vida nos encontramos inmersos en la muerte», pues la vida nuestra es de por sí una vida mortal, una vida destinada a extinguirse¹². «La muerte se mueve como un topo», decía el poeta George Herbert, «y va excavando mi tumba momento a momento»¹³. En un modo semejante Georg Simmel ha observado que los personajes de los lienzos de Rembrandt llevan clavados en toda su vida el *character indelebilis* de la muerte¹⁴.

separación es la última expresión de la comunicación» *Philosophie*, vol. 2: *Existenzerhellung*, Springer, Göttingen 1956, p. 221.

8. Cfr. M. SCHELER, *Tod und Fortleben*, o.c. nota 8.

9. Cfr. por ejemplo la obra de R. JOLIVET, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*, Eds de Fontenelle, Abbaye Saint Wandrille 1950. Sobre la muerte en la filosofía existencialista, cfr. W. KAUFMANN, *Existentialism and Death*, in H. FEIFEL (ed.), *The Meaning of Death*, McGraw-Hill, New York 1970, pp. 39-63. Ver M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 1953, pp. 235ss. Para una crítica de los tentativos existencialistas de «comprender» la muerte, cfr. P. EDWARDS, *Existentialism and Death: a Survey of Some Confusions and Absurdities*, in S. MORGENBESSER (ed.), *Philosophy, Science and Method*, New York 1969, pp. 473-505.

10. Dice Heidegger que la existencia humana se hace «libre para la muerte»; en la muerte el hombre «se asegura del supremo poderío de su libertad cierta y temerosa para morir» (*Sein und Zeit*, o.c., pp. 384ss., 266). La posición de Heidegger se muestra excepcionalmente endeble, según PIEPER (cfr. *Muerte e inmortalidad*, pp. 121ss.).

11. Cfr. M.F. SCIACCA, *Muerte e inmortalidad*, o.c., pp. 16-21.

12. Como decía SAN AGUSTÍN, «istam dicam vitam mortalem, aut mortem vitalem nescio» *Confessiones* I, 6.

13. «Death is working like a mole, and digs my grave at each remove» (G. HERBERT, † 1633, *Grace*).

14. G. SIMMEL, *Rembrandt*, Leipzig 1917, pp. 91, 94, o.c. por J. PIEPER, *Muerte e inmortalidad*, o.c., pp. 41ss.

Por ello los estoicos clásicos y no sólo los ascetas cristianos han entendido nuestra vida como un *memento mori*, un tiempo para aprender a morir, para prepararse al trance final¹⁵.

Segundo: la muerte se presenta al hombre no como un proceso de decaimiento por así decirlo «neutro», sino como algo que *no debería ocurrir*, algo sencillamente intolerable y repugnante, algo metafísicamente deficiente. El hombre instintivamente resiste la gradual disgregación de su vida que culmina en la muerte; la considera espontáneamente como el mal mayor de su existencia, el mal que de algún modo encierra, expresa y hace culminar todos los demás. La tendencia exacerbada, común en nuestros tiempos, de querer desembarazarse de la conciencia de la muerte es indicio de lo mismo¹⁶. «No existe la muerte natural», decía Simone de Beauvoir. «Todos los hombres son mortales: pero para cada hombre la muerte es como un accidente que, aunque lo reconozca y lo consienta, es una violencia indebida»¹⁷. Esta conciencia espontánea lleva a Jean-Paul Sartre a reflexionar sobre lo absurdo que es una vida que se apaga con la muerte, y concluye: «todo lo que existe nace sin razón, se prolonga en la debilidad, y muere por casualidad»¹⁸. Como pocos el mismo autor ha criticado a fondo la visión heideggeriana del hombre que vive lúcidamente como un *ser-para-la-muerte*¹⁹. Hacia el

15. «Deja a otros que se dediquen a estudiar cosas del derecho, a la poesía o a hacer silogismos. Tú dedícate a aprender a morir» EPICETEO, *Colloquia* II, 1, 36. Según Cicerón, la filosofía no es más que una *commentatio mortis*, un «reflexionar sobre la muerte» (*Tusculanae Disputationes* I, 75).

16. Se habla comúnmente de la muerte como algo «natural» y casi banal (cfr. G. SCHERER, *Das Problem des Todes*, o.c., pp. 33-42). M. SCHERER y T. ADORNO han reflexionado sobre ese esfuerzo de quitar la noción de la muerte de la conciencia humana, evitando de pensar en la muerte propia. «All men think all men mortal but themselves» (E. YOUNG, *Works*, London 1774, vol. 3, p. 17). M. HEIDEGGER parla del mismo fenómeno: «Al decir “se muere” va implícita la creencia de que la muerte se refiere al *se*, impersonal» (*Sein und Zeit*, o.c., p. 253). Cfr. también J. PIEPER, *Muerte e inmortalidad*, o.c., pp. 33-46.

17. SIMONE DE BEAUVOIR dice: «il n'y a pas de mort naturelle... Tous les hommes sont mortels: mais pour chaque homme sa mort est un accident et, même s'il la connaît et le consent, une violence induite» *Une mort si douce*, in «Les Temps modernes» 20 (1964) 1985.

18. «Tout existant naît sans raison, se prolonge par faiblesse et meurt par rencontre» Roquentin in J.-P. SARTRE, *La Nausée*, Paris 1938, p. 174. No se puede decir, sin embargo, que la muerte sea antinatural, dice Sartre, por la sencilla razón que no existe una naturaleza humana definible con respecto a la cual «pudiera comprobarse el carácter absurdo de la muerte» (*L'Être et le Néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1950, p. 671).

19. Heidegger afirma que sólo el hacerse adelante hacia la propia muerte me puede llevar a mí ser auténtico, porque «la muerte es algo que nadie puede hacer por mí. El morir demuestra que la muerte es constituida ontológicamente por el siempre-mi-misidad y existencia» (*Sein und Zeit*, Halle 1927, p. 240). Pero según J.-P. SARTRE (*L'Être et le Néant*, o.c., pp. 615-638), cada experiencia mía es mi experiencia, que nadie puede hacer por mí: amar, ver, escribir un libro, ser un testigo. «Il n'y a aucune vertu personnalisant qui soit

final de la época del idealismo romántico, Søren Kierkegaard expresaba un acen-
tuado desdén hacia las imágenes que presentan la muerte como tal en una luz posi-
tiva, por ejemplo como una noche de reposo, como un dulce sueño²⁰. Asimismo
Sciacca describe gráficamente los «disfraces de la muerte»²¹. Y en un modo excep-
cionalmente claro, santo Tomás de Aquino insiste que la muerte es un mal, el mal
más espantoso que existe en el orden creado, por la sencilla razón de que en ella se
quita la vida²². En la tragedia griega la muerte se presenta en el mismo modo. En
la obra *Alcestes* de Eurípides, por ejemplo, la muerte aparece como una de las *dra-*
matis personae, siendo la «enemiga de los hombres y odiada de los dioses»²³.

Sin embargo, algunos autores de la época del idealismo romántico —por
ejemplo Goethe, Mendelssohn, Hölderlin, Rilke y quizás Schopenhauer—
consideraron la muerte como algo sumamente deseable, como algo realizador
del hombre²⁴. Se trata de una posición que ha influido no poco en algunas filo-

particulière à *ma* mort. Bien au contraire, elle ne devient *ma* mort que si je me place déjà
dans la perspective de la subjectivité; c'est ma subjectivité, définie par le Cogito préréfle-
xif, qui fait de ma mort un irremplaçable subjectif et non la mort qui donnerait l'ipséité
irremplaçable à mon pour-soi» (*ibid.*, pp. 618ss.). «Nous avons, en effet, toutes les chan-
ces de mourir avant d'avoir rempli notre tâche ou, au contraire, de lui survivre... Cette
perpétuelle apparition du hasard au sein de mes projets ne peut être saisie comme *ma* pos-
sibilité, mais, au contraire, comme la néantisation de toutes mes possibilités, néantisation
qui *elle-même ne fait plus partie de mes possibilités*. Ainsi, la mort n'est pas *ma* possibilité
de ne plus réaliser de présence dans le monde, *mais une néantisation toujours possible de*
mes possibles, qui est hors de mes possibilités» (*ibid.*, pp. 620ss.). «Puisque la mort ne paraît
pas sur le fondement de notre liberté, elle ne peut qu'ôter à la vie toute signification» (*ibid.*,
p. 623). «La réalité humaine demeurerait finie, même si elle était immortelle, parce qu'e-
lle se fait finie en se choisissant humaine. Etre fini, en effet, c'est se choisir, c'est-à-dire se
faire annoncer ce qu'on est en se projetant vers un possible, à l'exclusion des autres. L'acte
même de liberté est donc assumption et création de finitude» (*ibid.*, p. 631).

20. S. KIERKEGAARD, *Christelige Taler*, in *Søren Kierkegaards samlede Værker*, Gyl-
dendals Forlag, Copenhagen, vol. 10, p. 260.

21. Cfr. M.F. SCIACCA, *Muerte e Inmortalidad*, o.c., pp. 32-39.

22. Para santo Tomás la supervivencia extra-corpórea del alma, cuya función es pre-
cisamente la de informar al cuerpo, es difícil de comprender (cfr. *S.Th.I*, q. 72, a. 2, c;
II C.G. 80; *De Anima*, q. 14, arg. 14). La muerte es «la más grande de las desgracias
humanas» (*Compendium Theologiae*, 227), pues en ella se quita la vida (*De Veritate*, q.
26, a. 6, ad 8), y todos los males convergen hacia ella (*IV C.G.*, 52). Sobre el tema de
la muerte en santo Tomás, cfr. L.F. MATEO-SECO, *El concepto de muerte en la doctrina*
de S. Tomás de Aquino, in «Scripta Theologica» 6 (1974) 173-208; J.I. MURILLO
GÓMEZ, *El valor revelador de la muerte: estudio desde Santo Tomás de Aquino*, Servicio de
Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999.

23. Acto 1, escena 1. Lo mismos motivos se encuentran en HOMERO, *Illiada* 16;
HESÍODO, *Teogonía*, 212.

24. F. SCHILLER dice: «La muerte no puede ser un mal desde el momento que es algo
general» *Zu Karoline von Wolzogen. Schillers Leben*, Tübingen 1830, pp. 268ss. o.c., por J.
PIEPER, *Muerte e inmortalidad*, o.c., p. 75. La pregunta es: si la muerte y la vida son natura-

sofías modernas, particularmente en Heidegger, y también en algunos planteamientos filosóficos y teológicos inspirados en él. A lo cual habría que decir: si en algún momento se puede llegar a afirmar que el evento de la muerte tenga algo de positivo, de bueno, de útil, presentándose por ejemplo como el momento culminante de la auto-realización de la persona, no será precisamente la fenomenología de la muerte, la experiencia común del morir humano, a ponerlo en evidencia. Deben de buscarse otras instancias, bien justificadas en la filosofía y en la revelación. Para una filosofía realista, el valor o la positividad que la muerte humana directa o indirectamente encierra, no puede partir de ella misma. Lo que es malo o metafísicamente deficiente es ininteligible; es incapaz de dar luz sobre sí misma. Y la muerte, sin duda, es oscuridad, es fin²⁵; es, como dice el Aquinate, *passio maxime involuntaria*²⁶.

les, ¿cómo pueden ser buenas las dos? A. SCHOPENHAUER dice lo mismo que Schiller en un modo pesimista: «¡No temas! Con la muerte dejas de ser algo, que mejor hubiera sido no haber empezado a serlo» (*Sämtliche Werke*, F.A. Brockhaus, Leipzig, 1916, vol. 2, p. 1288). «En el fondo somos algo que no debería ser; por eso cesamos de serlo un día» (*ibid.*, p. 1295). Y dice que «quizás la propia muerte será para nosotros la cosa más fabulosa del mundo» (*ibid.*, p. 1.270). Para R.M. RILKE, la muerte es la «familiar y cordial invasión de la tierra» cit. da R. GUARDINI, *Die letzten Dinge*, Würzburg, p. 14. Para Hölderlin, la muerte es la consumación de la vida. Se trata de una posición también común en el pensamiento estoico: «Bona mors est homini, vitae quae extinguit mala» (P. SIRO, *Sententiae*, 67).

25. Cfr. el estudio de B. COLLOPY, *Theology and the Darkness of Death*, in «Theological Studies» 39 (1978) 22-54, contra las visiones muy positivas y «realizantes» de la muerte típicas de Rahner, Boros y otros. Según este autor, la muerte no es algo que «hacemos», sino algo que sufrimos. «Rahner and Boros both choose explicatory models (of death), models in which death itself offers resolution. Within death, within its deep, inner structure, they both find an anthropologically coherent system, an intelligible and unifying meaning, a culminating act of integration and choice... Death must be, on some deep level, the interaction of those principles which are essential to being human... Given its programmatic biases, an act-centred model necessarily perceives death as conceptually coherent and manageable, possessed of an intrinsic meaning which is continuous with the categories of life. When theology comes to such a model, it finds that a way around darkness has already been charted by death itself, is it were, by death's revelation of its own inner sense and structure... Of course if death offers such perspicuous meaning, theology need only appropriate this meaning, fitting it into religious categories and schemes. There is no need to struggle with death's tearing stupidity. Theology can remain unshocked and unshaken» (*ibid.*, p. 44). La muerte según este autor es un momento completamente non-teológico (*ibid.*, p. 45). «As a truly dead limit, death offers no internal shape or form, no heart of the matter to see into, to describe, to imagine even» (*ibid.*, p. 40). Como la «materia» de Plotino, la muerte se encuentra justo donde el ser desaparece. «Precisely because death is nothingness, the eradication of all personal dimensions, it is a corrosive argument against meaning, not to mention benevolence, in a universe measured by personal being. What theology comes upon, then, is not a religiously malleable and edifying fact but the most sparse and mean datum of human experience: death inflexible and inert, death cracking no bit of light for theology, death refusing to relent one moment so that faith might ascend to

Tercero: el contenido y el significado de la muerte humana se entienden principalmente a partir de la inmortalidad que el hombre espera y proyecta después de la muerte. El hombre resiste la muerte con tanta vehemencia no sólo por la natural repugnancia al sufrimiento y a la degradación de la vida terrena que lleva consigo el trance final, sino más bien por la profunda aspiración que experimenta hacia la inmortalidad, hacia el quedarse de algún modo para siempre²⁷, sentimientos que se desvanecen ante la destrucción que supone la muerte. En el soliloquio *To be or not to be*, Hamlet habla de aquel «pavor de un algo después de la muerte («the dread of something after death»). Una tierra no descubierta, desde la cual ningún caminante ha podido volver»²⁸. «Y si yo temo el morir», afirma Malebranche, «esto es porque sé bien lo que voy a perder, y no se nada de lo que tendré»²⁹. Toca a la muerte «cambiar la vida en destino», decía André Malraux³⁰. «No tengo miedo a la muerte», decía en un ocasión Jorge Luis Borges. «He visto morir a muchas personas. Pero tengo miedo a la inmortalidad. Estoy cansado de ser Borges»³¹. Así el autor del cuento reencarnacionista *El Inmortal* dio expresión gráfica a una experiencia común de todos los hombres y de todos los tiempos. La misma intuición lo han tenido, asi-

certainty or even to comforting probability... Theology is... offered... no intrinsically comforting solution to death. Instead, it is summoned to a task dramatically different from that suggested by all the «illuminated» models. While the latter present death as conceptually «ready», open, plausible to theology's purposes, a dark model portrays death as closed, unconcerned, intractable. It offers no theological amenities or affinities, no clues about the person, about God, about what words might ever join the two, might make some sense, across the gap of death» (*ibid.*, p. 47). «Death is stolidly untheological» (*ibid.*) «Theology can count on no philosophical or psychological remission within death's malignancy; it is not allowed any response which is not clearly the response of faith, a response which must come across an awful and inimical gap» (*ibid.*, p. 48). «Death's emptiness is common and universal, it holds no hidden theological lode... death radically questions faith» (*ibid.*, p. 49). «The advantage of a dark model of death is that in its speculatively ascetical terms it presses theology to cast off all conceptual presumptuousness, all assumptions that would make God a calculated and obvious comfort, that would make death a test fulsome with piety» (*ibid.*, p. 50).

26. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, D. 30, q. 1, a. 1, arg 6.

27. Hay que distinguir por supuesto entre el instinto de supervivencia (presente en todos los seres orgánicos) y el deseo de la inmortalidad (M. BORDONI - N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, Dehoniane, Bologna 2000, p. 249, nota 38).

28. «The dread of something after death - The undiscover'd country, from whose bourn no traveller returns» (SHAKESPEARE, *Hamlet* III, 1, 78).

29. Cfr. N. MALABRANCHE, *Entretiens sur la mort*, en *Oeuvres complètes*, J. Vrin, Paris, vol. 12-13, 1984.

30. Cit. da X. TILLIETTE, *Morte e sopravvivenza, o.c.*, p. 22.

31. Cfr. J.L. BORGES, *El Inmortal*, en *El Aleph*, Alianza-Emecé, Buenos Aires 1981, pp. 7-28. Sobre Borges, cfr. J. STEWART, *Borges on Immortality*, in «Philosophical Literature» 17 (1993) 295-301.

mismo, los grandes filósofos de la inmortalidad, Platón y san Agustín³². El «evento» de la muerte, como tal, se presenta como algo relativamente transitorio: doloroso ciertamente, pero por ser desconocido; problemático desde luego, sobre todo porque introduce el hombre a su destino final. La muerte, en efecto, da comienzo a una posible plenitud inmortal profundamente anhelada por el hombre (o un vacío imperecedero, que teme con todo su ser), una inmortalidad de la que, por otra parte, la muerte misma parece mofarse. Por esto se puede afirmar que el destino último del hombre, su inmortalidad, la que sea, es *el horizonte que da sentido a su vida terrena y mortal, y por ende a su muerte*. En otras palabras, ni la muerte, ni la vida terrena, se explican por sí solas; son conocidas en plenitud sólo a la luz de aquella vida inmortal, de gracia o de desgracia, de plenitud o de vacío, que al hombre le espera después de muerto. El punto programático de esta relación se encuentra aquí: el significado de la muerte se revela a la luz de aquella inmortalidad que el hombre proyecta y espera.

2. *Dos formas de inmortalidad humana*

Siguiendo el estudio de la teleología humana hecho por Antonio Ruiz Retegui, se puede decir que dos son los modos principales en que la cultura clásica griega dio expresión a la inmortalidad humana, dos modos, por otra parte, que pueden encontrarse en diversos contextos culturales y también en la nuestra: la inmortalidad *de la vida humana*, y la inmortalidad *del «yo» humano*³³.

En el primer caso el hombre entiende y explica el anhelo profundo de perdurar para siempre como una inmortalidad por así decirlo «de su vida», es decir, como una permanencia en la memoria de los dioses y de los hombres de las grandes obras y nobles hazañas que llevó a cabo en la tierra. En otras palabras, lo que perdura del hombre es la fama, la gloria, el nombre: el heroísmo en el campo de batalla, las obras artísticas o arquitectónicas de las que se hizo res-

32. Platón llamó a la inmortalidad un «terrible peligro» (*Phaedo* 107c4). San Agustín dijo que «una vez que hayas llegado a saber que eres inmortal, ¿estás seguro que eso te basta? Eso será algo grande; pero para mí no es suficiente» (*Soliloquia* II, 1).

33. En los siguientes párrafos sigo las reflexiones de A. RUIZ-RETEGUI, *La teleología humana y las articulaciones de la sociabilidad*, en T. LÓPEZ et al. (ed.), *Doctrina social de la Iglesia y realidad socio-económico en el centenario de la «Rerum Novarum»* (XII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra), Pamplona 1991, pp. 823-847.

pensable, los hijos y riquezas que poseía. El verso heroico de Homero³⁴, Ovidio, así como los escritos de Herodoto³⁵, Tucídides³⁶ y otros, dan amplia expresión a este fenómeno. El teatro trágico de Eurípides, Sófocles, Esiodo y otros confirman lo mismo en dirección contraria³⁷. «La muerte es terrible para aquellos para quienes con la vida se extingue todo», decía Cicerón. «Pero no lo es para los que no pueden morir en la estima de los hombres»³⁸. El hombre desea que todo lo que en la tierra le llenaba el corazón de entusiasmo y sano orgullo, pueda perdurar para siempre en la memoria de su pueblo: el órgano de la memoria colectiva, por ello, es la ciudad, la *polis*, y su agente es el poeta, el artista y el escultor. Se piensa especialmente en el discurso que Tucídides recoge de Pericles, el gobernador de Atenas, quien describió su ciudad como el lugar de la memoria y de la inmortalidad del pueblo³⁹. En las palabras de Ruiz Retequi, es en «la memoria donde se guarda el recuerdo de la propia historia, [ella] es el órgano de la identidad»⁴⁰.

Al mismo tiempo, como es obvio, estas visiones generalmente excluyen la posibilidad de una inmortalidad *del individuo*, de la persona singular: en otras palabras, la muerte señala un punto ontológicamente final, la extinción de la vida del individuo, ligada enteramente a la vida terrena, a las alegrías y sinsabores de un mundo que pasa. Esta visión de la muerte, que mueve al hombre a dedicar sus mejores energías a la búsqueda de la felicidad en medio de los vai-

34. Gracias a la poesía épica de Homero los grandes héroes de Troya, Patroclo, Ayax, Ulises continúan presentes en la consideración de los hombres.

35. Herodoto escribió sus *Historias* con la finalidad precisa de asegurar que las grandes gestas de los hombres no caigan en el olvido, sino que se immortalicen.

36. TUCÍDIDES, *Historia de las Guerras del Peloponeso*.

37. Cfr. C. MÖLLER, *Sabiduría griega y paradoja cristiana: testimonios literarios*, Juventud, Barcelona 1963; A.-J. FESTUGIÈRE, *De l'essence de la tragedie grecque*, Paris 1969, pp. 11-28.

38. «Mors est terribilis iis, quorum cum vita omnia exstinguuntur, non iis quorum laus emori non potest» (CICERÓN, *Paradoxa* 18).

39. «En su famoso discurso fúnebre (*Historia de las guerras del Peloponeso* II, 41ss.) se contempla a la *Polis* sobre todo como el lugar donde se guarda memoria, es decir, como el fundamento de la inmortalidad. Profundamente marcados por la experiencia gloriosa de la primera guerra persa y especialmente de la batalla de Marathon, immortalizada en los frescos de la Plaza del Mercado, los atenienses sabían bien lo que Pericles quería expresar cuando afirmaba que ningún ateniense que realizase gestas grandiosas estaría al albur de que algún poeta lo immortalizase en sus versos. La fugacidad de la vida humana se vence inscribiéndola en un soporte duradero y seguro. La *polis* griega —Atenas— es, más aún que los poemas épicos, el soporte adecuado para la inmortalidad» A. RUIZ-RETEGUI, *Teleología humana, o.c.*, p. 832. «La caída de la *polis* hizo caer lo que se pensaba como fundamento único de la inmortalidad» *ibid.*, p. 834.

40. A. RUIZ-RETEGUI, *Teleología humana, o.c.*, p. 833. Es así como entiende la muerte el escritor M. KUNDERA, *L'immortalità*, Adelphi, Milano 1993.

venes de la historia, es compartida por una gran variedad de autores y sistemas a lo largo de la historia: por Epicuro⁴¹ y por los estoicos⁴²; se hace presente también en el marxismo humanista⁴³, entre los existencialistas nihilistas⁴⁴ y en las distintas escuelas modernas de tanatología⁴⁵, etc. Habría que añadir también que una parte importante de la antropología implícita del Antiguo Testamento se mueve en esta línea⁴⁶.

El segundo tipo de inmortalidad, más típico del filósofo que del poeta, más del hombre espiritual que del militar, más del sabio que del político, considera que el hombre en el fondo de su ser individual *es inmortal*, es alma espiritual⁴⁷. Lo que no alcanzará la inmortalidad es precisamente lo que salta a la vista como caduco y efímero, es decir, la vida vivida, la dedicación y la entrega apasionadas, el éxito militar o político, la riqueza de la memoria histórica. Por el contrario, lo que

41. «La muerte no es nada para nosotros, pues cuando nosotros existimos, la muerte no existe todavía; cuando hay muerte ya no existimos nosotros» *Carta a Meneceo*, 125, cit. da DIOGENES LAERTIUS, *Vitae phil.* 10, 125.

42. «No llares a ningún hombre feliz hasta que muera; en el mejor de los casos, es afortunado» (SOLÓN, *Historias de Herodoto* I, 32).

43. Cfr. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte*, Aldecoa, Burgos 1971, y mi estudio *Hope and Freedom in Gabriel Marcel and Ernst Bloch*, in «Irish Theological Quarterly» 55 (1989) 215-239.

44. Antes hemos considerado las posiciones de Heidegger y Sartre. Albert Camus también insistió que no hay que aceptar ninguna consolación basada en una esperanza ilusoria de salvación después de la muerte; esto hace de la vida humana algo plenamente absurdo. Cfr. su obra *Le mythe de Sisyphe (essai sur l'absurde)*, Gallimard, Paris 1943.

45. Sobre la noción popular de la desaparición del hombre después de la muerte, cfr. A.N. FLEW, *Death*, in A.N. FLEW - A. MACINTYRE (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, London 1955, pp. 267-272. En lo que se refiere a la «aceptación» terapéutica de la muerte y la llamada «tanatología», han influido mucho las obras de E. KÜBLER-ROSS, *On Death and Dying*, MacMillan, New York 1970; *Death: the Final Stage of Growth*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J. 1975; *Questions and Answers on Death and Dying*, Collier, New York 1979.

46. Sobre la cuestión de la muerte en la Sagrada Escritura, cfr. por ejemplo P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchungen zur paulinischen Eschatologie*, o.c.; L. WÄCHTER, *Der Tod im Alten Testament*, Calwer, Stuttgart 1967; N.J. TROMP, *Primitive Conceptions of Death and the Netherworld in the Old Testament*, Pontifical Biblical Institute, Rome 1969; P. GRELOT, *L'homme devant la mort*, in *De la mort a la vie éternelle: études de théologie biblique*, Cerf, Paris 1971, pp. 51-102; H.W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, Chr. Kaiser, München 1973; A.-L. DECAMPS, *La mort selon l'Écriture*, in J. RIES (ed.), *La mort selon la Bible dans l'antiquité classique et selon le manichéisme*, Centre d'histoire des religions, Louvain-la-Neuve 1983, pp. 15-89; M.J. HARRIS, *Raised Immortal. Resurrection and Immortality in the New Testament*, Marshall, Morgan & Scott, London 1986; R.N. LONGENECKER (ed.), *Life in the Face of Death. The Resurrection Message of the New Testament*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Cambridge 1998.

47. Cfr. mi estudio, *Anima*, in G. TANZELLA-NITTI - A. STURMIA, *Dizionario Interdisciplinare di scienza e fede*, Città Nuova, Roma 2002.

queda del hombre después de la muerte y para siempre, es su alma inmortal, y con ella, en el mejor de los casos, las virtudes que han sido consolidadas en la tierra (especialmente la justicia y la veracidad), mediante el desprendimiento sistemático de todo lo que por propia naturaleza no puede participar en la eternidad⁴⁸.

Diversamente del planteamiento anterior, en este caso la muerte no significa la aniquilación del individuo, sino más bien la continuación para siempre de su parte mejor y espiritual, el alma, una vez disueltos los lazos de la carne, del mundo, de lo perecedero, de la vida ordinaria e histórica vivida y acumulada durante los años que el hombre pasa sobre la tierra. Es la posición típica del pitagorismo, de Platón y de los neo-platónicos⁴⁹, perenne en la historia de la antropología y de las religiones⁵⁰. Habría que señalar de todas formas que esta posición tiende hacia una cierta banalización de la muerte, porque en el trance final no se verifican en el hombre (es decir en su ser espiritual) ni mejoramiento ni empeoramiento sustanciales, sino más bien continuidad entre esta vida y la otra (semejante a ella) que empieza a partir de la muerte⁵¹.

Por una parte, estas dos comprensiones del destino del hombre son claramente diversas, hasta opuestas, entre sí: en un caso se piensa en la inmortalidad *de la vida* del hombre, es decir en el valor perpetuo delante de la sociedad de sus obras vividas en y por medio de la historia; en el otro se habla más bien de la supervivencia *del yo individual* más allá de la historia humana. Se establece en el pensamiento clásico, en consecuencia, «una alteridad irresoluble: o pervive mi vida, pero no pervivo yo, o pervivo yo pero no pervive mi vida... Con otras palabras: o inmortalidad o eternidad»⁵². Desde otro punto de vista, sin embargo, las dos posiciones reflejan un fondo metafísico común, típico de la

48. J. RATZINGER (*Escatología. La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona 1984, pp. 83; 138ss.) insiste que la comprensión platónica del alma no tiende necesariamente hacia una visión individualista del hombre, pues para gozar de la inmortalidad él debe consolidar aquellas virtudes sociales que contribuyen a mejorar la vida pública.

49. Cfr. todavía la obra de F.V. CUMONT, *Lux perpetua*, Libreria P. Geunthuer, Paris 1949, pp. 343ss.

50. CÍCERÓN: «Convéncete firmemente de esto: tú no eres mortal, sino que lo es tu cuerpo» (*Sueño del Escipión*, cap. 16). Y Marco Aurelio: «Tú eres un alma, que arrastra consigo un cadáver» (*Soliloquia* 4, 41). Para las diversas comprensiones de la inmortalidad del alma en la filosofía idealista moderna, cfr. J. PIEPER, *Muerte y inmortalidad*, o.c., pp. 183-204.

51. A. SCHOPENHAUER por ejemplo sugiere que el hombre, cuando muere, queda «ajeno» a lo que sucede (*Sämtliche Werke*, o.c., vol. 5, p. 293). Y J.G. Fichte explica que la muerte no afecta al Yo, pues la muerte en el tiempo no es más que un «fenómeno aparente» al que no hay que «creer en absoluto» (J.G. FICHTE, *Die Anweisung zum seligen Leben; Religionslehre*, 6: *Vorlesung*, in *Werke*, ed. F. Medicus, Leipzig 1911, vol. 5, p. 200).

52. A. RUIZ-RETEGUI, *Teleología humana*, o.c., p. 834.

conocida dialéctica atribuida a los filósofos Heráclito y Parménides, que puede ser resumido en las siguientes palabras: lo que es caduco y sujeto al cambio (la vida humana, la historia del hombre) no puede hacer causa común con lo que es permanente y espiritual (el alma, inmortal desde siempre y para siempre), y viceversa. Además, desde el punto de vista antropológico, qué duda cabe, ellas dan expresión a los dos aspectos del único anhelo hacia la plenitud inmortal que caracteriza la vida del hombre: por una parte la búsqueda de una vida significativa, vivida de lleno junto con los demás hombres como ejercicio de la libertad plenamente injertada en el mundo, y por otra parte, la brama hacia la autonomía y libertad permanentes de la propia individualidad.

Y la pregunta queda: ¿es posible superar este dilema y hablar al mismo tiempo de una inmortalidad de la vida del hombre, que se integra en la inmortalidad del «yo» humano?

Hasta un cierto punto la doctrina de la reencarnación (o *metempsychosis*) con sus numerosas variantes, parece ofrecer una solución⁵³: el espíritu inmortal

53. Sobre los distintos aspectos de un tema actualísimo de la reencarnación, la bibliografía es vasta. *Pars pro toto*, cfr. L. BUKOVSKI, *La réincarnation selon les Pères de l'Église*, in «Gregorianum» 9 (1928) 65-91; A. DE GEORGES, *La réincarnation des âmes selon les traditions orientales et occidentales*, Paris 1966; R. FRIELING, *Christianity and Reincarnation*, Floris Books, Edinburgh 1977; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, ¿Resurrección o reencarnación?, in «Communio (ed. española)» 2 (1980) 287-299; L. SCHEFFCZYK, *Die Reinkarnationslehre und die Geschichtlichkeit*, in «Münchener Theologische Zeitschrift» 31 (1980) 122-129; IDEM, *Der Reinkarnationsgedanke in der altchristlichen Literatur*, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1985; A. COUTURE, *Réincarnation ou résurrection? Revue d'un débat et amorce d'une recherche*, in «Sciences Ecclésiastiques» 36 (1984) 351-374; 37 (1985) 75-96; H. WALDENFELS, *Auferstehung, Reinkarnation, Nichts? Der Mensch auf der Suche nach seiner Zukunft*, in «Lebendiges Zeugnis» 41 (1986) 39-50; P. THOMAS, *La Réincarnation, oui ou no?*, Centurion, Paris 1987; H. BECK, *Reinkarnation oder Auferstehung: Ein Widerspruch?*, Resch, Innsbruck 1988; G. GRESHAKE, *Tod-und dann? Ende-Reinkarnation-Auferstehung: Der Steit der Hoffnungen*, Herder, Freiburg i.B. 1988; B. MONDIN, *Preeistenza, sopravvivenza, reincarnazione*, Ancora, Milano 1989; J. VERNETTE, *Réincarnation, résurrection, communiquer avec l'au-delà. Le mystère de la Vie après la vie*, Salvator, Mulhouse 1989; J. VERNETTE et al., *Résurrection et réincarnations: Foi et croyances*, in «Lumière et Vie» 38 (1989) 2-97; M. KEHL, *Wiedergeburt - Häresie oder Hoffnung?*, in «Geist und Leben» 63 (1990) 445-457; G. DANNEELS, *Cristo o l'Acquario*, in «Il Regno - Documenti» 36 (1991) 415-424; C. VON SCHÖNBORN, *La vie éternelle. Réincarnation. Résurrection. Divinisation*, Mame, Paris 1992; M. INTROVIGNE, *La sfida della reincarnazione*, Effedieffe, Milano 1993; H.L. MARTENSEN, *Reincarnazione e dottrina cattolica: la Chiesa di fronte alla dottrina della reincarnazione*, Cristianità, Piacenza 1993; S. DEL CURA ELENA, *Escatología contemporánea. La reencarnación como tema ineludible*, in AA.VV. *Teología en el tiempo. Veinticinco años de quehacer teológico*, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos 1994, pp. 309-358; K. VECHTEL, *Seelenwanderung oder Auferstehung. Christliche Auferstehungshoffnung angesichts westlicher Reinkarnationsvorstellungen*, in «Geist und Leben» 74 (2001) 106-119.

del hombre retiene siempre su individualidad e identidad, mientras vaya trasladándose de cuerpo en cuerpo, asegurando en este modo una inmortalidad «personal» vivida siempre en un contexto corporal, social e histórico. Se trata de todas formas de una solución pobre y a corto plazo. De hecho, entre las doctrinas reencarnacionistas hay que optarse antes o después entre dos posibilidades: o bien el ciclo de encarnación, desencarnación y reencarnación se repite perpetuamente en un círculo eterno sin fin, o bien el ciclo se verifica un número finito de veces hasta conseguir la purificación cabal del alma, que no necesitará más del apoyo purificador del cuerpo. En otras palabras, no se dará nunca una plena integración de las dos «inmortalidades».

Como en tantas otras instancias será la perspicacia de un Nietzsche a detectar y revelar el común materialismo de fondo del pensamiento clásico en su doble vertiente, antes descrita, y ofrecernos —aunque sea indirectamente— una pista de solución para superar el dilema. «Una sola cosa es necesaria», decía en *La Gaya Ciencia*, y es ésta, que «el hombre adquiera su cumplimiento *por sí mismo y consigo mismo*, sea por la poesía, sea por el arte...»⁵⁴. En otras palabras, el hombre obtiene su inmortalidad y plenitud con los propios medios. En los dos casos antes reseñados, en efecto, el hombre las pretende alcanzar *con los recursos que tiene a su inmediata disposición*: o bien con un intenso obrar propio, un actuar que antes o después gasta su ser y lo deja extenuado, o bien por ser él mismo inmortal, desde siempre, y por ello, para siempre.

Justo en este punto se percibe la clara diferencia que introduce la visión cristiana en la comprensión del hombre y de su destino; ésta considera la inmortalidad —tenga la forma que tenga— como *un don personal que procede solamente de Dios*. A la vez, ella se muestra capaz de integrar plenamente las dos comprensiones de la inmortalidad humana frente a la muerte, porque —como veremos más adelante— se muestra capaz de acoger no sólo la vida humana, vivida y gozada de lleno, en cuanto compartida con el Dios hecho hombre, sino también la individualidad humana, la concreta y personal vida de *este* hombre, de aquél, de cada miembro de la sociedad. Con esta intuición de fondo, se puede decir, el pensamiento cristiano logra evitar la banalización de la muerte humana que resulta o bien de la pura aniquilación del individuo y de sus proyectos y aspiraciones, o bien de la mera pervivencia de un espíritu humano capaz de pasar, impertérrito e inalterable, a través de sucesivos nacimientos y muertes.

Habrà que ver más despacio, de todas formas, cómo se forma y cómo se plantea la comprensión cristiana del más allá del hombre.

54. F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, Leipzig 1895, n. 290.

B. LA MUERTE DEL CRISTIANO COMO INCORPORACIÓN A LA PASCUA DEL SEÑOR

1. *El enigma de la muerte y el don de la vida eterna y la resurrección de los muertos*

«Quien come mi carne y quien bebe mi sangre [o «quien cree en mí»] tiene la vida eterna y yo le resucitaré en el último día» (Jn 6, 54). Así, en pocas palabras, el Señor resume toda la promesa del Padre para los que creen en Él, expresando esta fe o bien por medio del renacimiento bautismal (cfr. Jn 3, 3-15), o bien por la vida eucarística (cfr. Jn 6, 30-58)⁵⁵. Y el Símbolo de la Fe resume el mensaje bíblico en los siguientes términos: «espero en la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro»⁵⁶. Se trata de una promesa que en realidad determina —o debería determinar— toda la vida del cristiano. «Estamos hechos para el cielo», decía el Papa Juan Pablo II en una reciente catequesis romana⁵⁷. La promesa es grande, inimaginable, se podría decir, y a la vez sencilla. Dios promete al creyente nada menos que una participación perpetua en la propia vida trinitaria. Y la causa del cristianismo cae o se mantiene en pie —se puede decir— según se cumple esta promesa o no.

Al mismo tiempo, en el conjunto de este Simposio sobre *la escatología y la vida cristiana*, es lícito y necesario afirmar que la perspectiva y la promesa de la vida eterna y de la resurrección final, esenciales a la predicación de la Iglesia, no parecen hablar con fuerza incisiva a muchas personas de la época en que vivimos. A veces, incluso entre cristianos consecuentes, una tierra prometida más allá de la muerte resulta poco atractiva y convincente. Quizás en otros momentos de la historia una promesa de este género llenaba de esperanza y de consolación los corazones de muchos⁵⁸. Más todavía, la amenaza de la posibilidad de perder la vida eterna (es decir, la condenación perpetua) movía, aunque fuese indirectamente, a los cristianos a tomar en serio aquella perspectiva y promesa en toda su riqueza humana y misionaria⁵⁹. Hoy en día un planteamiento de este tipo en la predicación de la Iglesia parece tener, por lo que se ve, menos eficacia. Se entiende que sea así: en efecto, los cristianos han siempre intuitido

55. Cfr. G. MARTELLA, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme. Chemins théologiques d'un renouveau chrétien*, Desclée de Brouwer, Paris 1972.

56. SIMBOLO NICENO-CONSTANTINOPOLITANO, DS 150.

57. JUAN PABLO II, *Audiencia* 1.II.2001.

58. Cfr. J. DELUMEAU, *Une histoire du paradis*, 2 vol., Fayard, Paris 1992-1995.

59. Cfr. J. DELUMEAU, *La peur en Occident, XIVe-XVIIIe siècles. Une cité assiégée*, Fayard, Paris 1978.

que el temor a perder la vida eterna y la plenitud humana no puede, a la larga, ser el motor de la vida de un hijo de Dios. «Quien teme no es perfecto en la caridad» (1 Jn 4, 18). Además, aunque no fuese por estas razones, la promesa de una vida en que el hombre queda absorbida en Dios para siempre, teniendo en cuenta las diatribas de Miguel de Unamuno y otros al respecto, en general convence a relativamente pocas personas⁶⁰.

Hay varias razones que pueden justificar esta actitud difundida de relativa indiferencia o hasta de mofa hacia las realidades ultraterrenas que la Iglesia es llamada a predicar. Menciono dos.

En primer lugar, como enseña la fe cristiana, la vida eterna y la resurrección de los muertos que Dios promete a los que creen en Él son, en el sentido estricto de la palabra, *un don del cielo*, fruto de la divinización del hombre por obra del Espíritu de Cristo⁶¹. Y en muchos casos el hombre prefiere no ser deudor de los demás; tiene el instinto de querer realizarse con las propias fuerzas, fiándose poco de las promesas de otras personas, sobre todo si son eximias (como en este caso), exorbitantes y difícilmente verificables. No quiere que otros —y ni siquiera Dios— se encarguen de su felicidad perpetua; prefiere conquistarla paso a paso, con los propios recursos. Aquel *intra in gaudium Domini tui*, con que la Vulgata traduce Mt 25, 21, sopla al hombre sospechas de esclavitud perpetua o de aburrimiento sin fin. Al héroe Aquiles le pareció mucho mejor hacer el mendigo en este mundo que ser rey de las sombras en el otro. Con esta lógica a alguno le podría parecer preferible «reinar en el infierno que servir en el cielo», como se lee en *El paraíso perdido* de John Milton⁶².

Esta actitud refleja ciertamente algo de aquella pecaminosidad con que nace el hombre, aquella falta de fe, de filiación, de sencillez, que anidan en el corazón humano, y que según el evangelista san Juan el Espíritu Santo intenta descubrir y superar (Jn 16, 5-11). Con todo, es natural y espontáneo para el hombre fiarse, creer. Pero ¿se trata de una actitud que surge *sólo* a partir del pecado?

Hay otra razón que se aduce para explicar esa difidencia, antes aludida, incluso entre creyentes, hacia la promesa de la vida eterna, y es ésta: el hombre se da cuenta que la realización de la promesa de la vida eterna debe pasar necesariamente *a través de la muerte*. La oferta del don más grande de Dios es condicionada, así parece, por la muerte del hombre, es decir por la destrucción de todos sus planes personales, por el fin de sus proyectos más queridos, por una concien-

60. Cfr. C. POZO, *La teología del más allá*, BAC, Madrid 1980, pp. 406, 419.

61. Cfr. P. GRELOT, *L'homme devant la mort, o.c.*, pp. 60ss.

62. J. MILTON, *El paraíso perdido*, I, 262.

cia impuesta de la caducidad de las amistades y relaciones humanas que han llenado su vida de felicidad y riqueza en un mundo que inexorablemente pasa. Parece que *el precio que debe pagar* para entrar en la eternidad es precisamente la destrucción de la propia vida⁶³, del propio yo, de todos los dones recibidos del mismo Dios que le ha creado, y que dice de quererle hasta el punto de prometerle la vida eterna. Y esta pérdida de su propio ser y de todo lo que le parece bueno y bello, de todo lo que le llena el corazón, le parece un contrasentido, una mueca cínica, un precio demasiado alto para pagar. La realidad de la muerte que se hace presente en medio de la vida se presenta como un invito al hombre a desprenderse siempre más de todo aquello que ciertamente va a perder en ella. Para poder recibir todo de Dios, y para que Dios sea «todo en todos» (1 Cor 15, 28), parece que el hombre no tiene más remedio que dejar de lado lo que el mundo tiene de bueno, de bello y de grande. La renuncia de la vida terrena, con toda su riqueza, goce y plenitud, es el precio que un Dios celoso ante la felicidad humana reclama para donar al hombre la vida eterna, la divinización. El hombre es invitado a hacer, por así decirlo, un cálculo de beneficios (se piensa al «apuesta inmortal» de Pascal), vende cuanto tiene, como insinúa la parábola evangélica (Mt 19, 21), y, *relictis omnibus* (Mt 19, 27), adquiere la vida eterna. En pocas palabras, la imagen de la vida terrena del hombre como un valle de lágrimas con la promesa de una vida inefablemente llena y feliz después de la muerte, puede caber en el corazón y en la pluma del poeta, del místico, del soñador, pero para muchos suena a una proyección indebida de los anhelos humanos de infinitud, con un fondo de hastío impaciente hacia la vida terrena, por ser limitada y caduca.

Es comprensible que alguna vez el peso dado por la predicación cristiana al tema de la vida eterna haya hecho pensar que los creyentes dan poco valor a esta vida, hasta el punto de despreciarla. La esperanza cristiana en la vida eterna parece ser fuente y expresión de una fundamental alienación en la vida de los hombres; incluso algunos autores, como Nietzsche, dicen que se trata de un verdadero odio a la vida. De todas formas, la validez o no de esta censura dependerá del modo en que se entiende la muerte humana y su presencia en el «ahora» de la fe y de la esperanza del peregrino cristiano.

2. *El cristiano ante la muerte*

La muerte (y como consecuencia el modo de vivir en la tierra) se puede presentar y entender en dos posibles modos.

63. Según HORACIO (*Ars* 63), «debemur morti nos nostraque».

Por una parte, se puede decir que los límites y la caducidad de la tierra y de la vida humana en general corresponden sencillamente a la naturaleza de las cosas, y por ello *a la voluntad del Creador*; son destinados a una eventual eliminación, o bien en la muerte, o bien en la consumación de la historia. Por lo tanto la vida del más allá consiste sencillamente en la cercanía a Dios, y viene asegurada cuando el hombre se aparta siempre más de lo caduco y mortal, de los bienes pasajeros, de los altibajos de las pasiones humanas⁶⁴. Si la muerte es «natural», por fuerza esta vida es esencialmente pasajera y poco relevante.

Por otra parte, se puede pensar que el carácter perecedero del mundo (y por ende la inherente caducidad de todos los proyectos humanos, el sufrimiento, la fragilidad del amor humano, y todo lo que, a nuestros ojos, será eliminado con la muerte humana) no es ni originario ni duradero en el hombre, sino histórico, *fruto de un accidente* desafortunado pero no definitivo al interno de la misma realidad creada, es decir a partir de la voluntad histórica del hombre (el pecado), y no del proyecto de Dios. La muerte entonces, sería «pena», pérdida de los dones que Dios quería dar a los hombres⁶⁵.

Santo Tomás de Aquino expresa esta tensión entre los dos modos de explicar el origen de la muerte y de la caducidad humanas con la siguiente frase: *necessitas moriendi partim ex natura, partim ex peccato*⁶⁶: la necesidad que el hombre tiene de morir se debe en parte a su naturaleza, a su constitución física, al modo en que Dios le ha constituido, en parte al pecado. En base a muchos textos de la Escritura, la teología cristiana ha siempre situado el pecado en el origen de la muerte humana⁶⁷. Al mismo tiempo no ha podido negar que la

64. Este espíritu se encuentra en las estrofas del *Ubi Arcadia mors*. «También yo he nacido en Arcadia, pero su breve primavera me ha traído sólo lágrimas... Te he sacrificado a todos mis amigos; ahora me postro delante de tu trono de juicio. Vindicator, yo exijo mi premio».

65. Una comprensión positiva de la creación tiende a emparejarse históricamente con una visión negativa de la muerte, y viceversa. O. CULLMANN dice: «tras la concepción pesimista de la muerte se oculta una concepción optimista de la creación. En cambio, cuando se considera a la muerte como libertadora, como sucede en el platonismo, el mundo visible no es reconocido como creación divina» (*La inmortalidad del alma*, o.c., p. 36).

66. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, D. 16, q. 1, arg. 1, c: «... necessitas moriendi partim homini est ex natura, partim ex peccato». Y otros textos: «mors est et naturalis... et est poenalis» (*S.Th. II-II*, q. 164, a.1, ad 1); «mors quodammodo est secundum naturam et quodammodo contra naturam» (*De malo*, q. 5, a. 5, ad 17). Sobre esta cuestión, cfr. J. PIEPER, *Muerte e inmortalidad*, o.c., pp. 73-128.

67. Cfr. por ejemplo Gn 3, 17-19; Sb 1, 13s.; 2, 23s.; Rm 5, 12; 6, 23; St 1, 15. Que la muerte haya entrado en el mundo a raíz del pecado, es afirmado en los Concilios de Trento (sess. 5 *de peccato originale*, DS 1512), y Vaticano II (Const. *Gaudium et spes*, 18); cfr. también *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1008.

muerte corresponde también, sencillamente, a la naturaleza caduca de la realidad material y corporal del hombre. Pero habría que preguntar: cuando se habla del origen natural y/o pecaminoso de la muerte, ¿se trata de partes iguales, de partes comparables entre sí? Si la muerte es algo plenamente natural y deseado por Dios, entonces no habría que temerla; el gradual morir del hombre y la muerte misma deberían constituir momentos intrínsecos de la vida humana en su caminar hacia la realización plena. Si por el contrario es de origen pecaminoso, si ella constituye la faz exterior del pecado, entonces toda la vida humana, vivida en la caducidad y en medio a una mortalidad siempre más invadente, es vislumbrada bajo el signo del pecado. Se trata indudablemente de un tema complejo, presente a lo largo de la historia de la teología cristiana⁶⁸,

68. Diversamente de TERTULIANO, CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (*Stromata IV*, 12, 5) consideró natural la muerte humana, contrastándola con la muerte del alma, el pecado (*Stromata III*, 64, 1), que tiene como fruto la ignorancia del Padre (*ibid.* V, 63, 8) y separa el alma de la sabiduría (*ibid.* II, 34, 2). Orígenes pensó más o menos lo mismo (*De Principiis I*, 2, 4). Después se hizo generalizada la posición de ATANASIO (*De incarnatione* 4), quien dijo que la muerte es natural a los hombres, pero su «entrada» actual en este mundo no lo es. Por nuestra participación en el Verbo, hasta nuestro cuerpo habría sido inmortal, si no hubiésemos pecado (cfr. también GREGORIO DE NISA, *Grande Catecismo* 8, 1 s.). Fue AGUSTÍN sobre todo quien, tomando y profundizando la posición de Atanasio y Gregorio, afirma que la muerte del cuerpo no es puramente natural, sino el resultado del pecado (*De Civitate Dei XIII*, 6), y no debe ser confundida con la muerte segunda. En la teología protestante del siglo XIX (cfr. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, vol. 2, o.c., pp. 305ss.) se empezó a afirmar que la muerte es sencillamente una manifestación de la finitud de la naturaleza humana. Según autores como F. Schleiermacher y A. Ritschl, sólo para los pecadores la muerte es expresión del juicio divino sobre el pecado (para Ritschl el sentido de la culpa del pecado es lo que explica porqué la muerte es percibida como un castigo divino). De todas formas se trata, observa Pannenberg, de una posición que no expresa el hecho que «nuestra relación con Dios es un asunto de vida y muerte» (*ibid.*, p. 307). De hecho, con el tiempo el miedo humano ante la muerte, en vez de expresar la fuerza de la invasión del pecado, llegó a ser considerado como manifestación neurótica de la persona inmadura. Para muchos autores protestantes modernos (Althaus, Brunner, Barth, Jüngel), la muerte es considerada como un juicio divino sobre los pecadores, expresión de la ira divina, aunque se trata de una situación conocida solamente por los creyentes; se trata de una posición no tan lejana de las interpretaciones psicologizantes antes mencionadas (*ibid.*). Otros autores insisten *tout court* sobre el origen pecaminoso de la muerte humana, por ejemplo O. CULLMANN (*La inmortalidad del alma*, o.c., pp. 33-46). L. SCHEFFCZYK sugiere que la inmortalidad prelapsaria debe de consistir en «la promesa, excluyendo todo miedo a la muerte, de una transformación, enteramente gratuita, al final de la existencia terrena» (*Die Erbschuld zwischen Naturalismus und Existentialismus. Zur Frage nach der Anpassung des Erbsündendogmas an das moderne Denken*, in «Münchener Theologische Zeitschrift» 15 [1964] 53). Algo por el estilo se encuentra en una catequesis de JUAN PABLO II, *Il peccato dell'uomo e lo stato di giustizia originale* (3.IX.1986), in «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» 9/2 (1986), p. 526.

complejo, pero no indiferente, pues de la solución dada dependerá la actitud vivencial del creyente frente al morir y a la muerte.

Yendo más a lo concreto, podemos preguntar: para entrar en la vida eterna pasando, a lo largo del peregrinar terreno, bajo el umbral de la muerte, ¿se debe decir que el creyente es obligado a *renunciar para siempre al mundo creado*, corrompido por el pecado, rompiendo para siempre los lazos con todo lo que tiene de atractivo, de apasionante, de hermoso, de «natural», como algo fundamentalmente incompatible con su destino, con la vida eterna prometida, rodeada de la santidad de Dios, viendo en este mundo caduco la omnipresencia del pecado? O más bien, ¿se trata de una *renuncia provisional* de esta realidad cuyo centro vivo —el hombre— ha sido algo dañado por el pecado, con vistas de recuperar el bien perdido de algún modo después de la muerte?

En realidad la acusación a los cristianos de ser enemigos de la vida, del mundo, de la carne, de los bienes creados, de la sociabilidad humana, de la dinámica inherente a las cosas, obedece a la visión desencarnada, espiritualista, «platónica» de la muerte que enseña al hombre la necesidad de apartarse definitivamente de todo lo creado en cuanto caduco o corrompido. Por el contrario, la segunda comprensión de la muerte —entendida como renuncia provisional de los bienes terrenos— parece pecar de materialismo y de falta de confianza en Dios quien se ha empeñado en hacer feliz al que cree en Él, donándole su propia vida a precio precisamente de «dejar todas las cosas y seguirle» (cfr. Mt 4, 22). Además, en las dos soluciones se entrevé, en el fondo, un cierto «espíritu de cálculo», a primera vista difícilmente compatible con la auténtica esperanza cristiana y con la confianza en la abundancia de la gracia de Dios: el primero porque se decide renunciar definitivamente a algo de por sí apetecible, con vistas a conseguir un bien mayor y definitivo, y el segundo porque se renuncia de momento al bien tangible y caduco con la esperanza de poderlo recuperar posteriormente.

De todas formas está claro que la dinámica de la esperanza exige entenderla en diálogo con la vida vivida del hombre en este mundo. Como decía Santiago del Cura en un reciente estudio sobre la escatología, será «aquí, en la praxis pre-mortal de la esperanza, donde se decidirá seguramente el debate actual entre los diversos modelos que se hallan ahora en concurrencia»⁶⁹. Y esto, lógicamente, a la luz de la fe en Jesucristo, muerto y resucitado.

69. S. DEL CURA ELENA, *Escatología contemporánea*, o.c., p. 358.

3. *La incorporación del cristiano a la muerte y resurrección de Cristo*

Es de notar como en el Nuevo Testamento los creyentes encontraron toda la firmeza y pujanza de su fe en la experiencia de encontrarse con Jesucristo resucitado. El puro recuerdo de la vida terrena del Señor y de su ejemplo luminoso les sabía a poco. Su fe nueva encontró el contenido y punto de apoyo inamovible en la Persona del Resucitado de entre los muertos, en *El que es vivo* e intercede ante el Padre por nosotros (Heb 7, 25): Dios confirmó el carácter incondicional de su amor paterno para con los hombres resucitando en la fuerza del Espíritu Santo al propio Hijo encarnado⁷⁰, «cuyo reino no tendrá fin»⁷¹. A esta fe sencilla y incontestada de la primera hora de la era cristiana, una fe algo domesticada quizás entre los cristianos de tiempos posteriores, habría que señalar tres aspectos.

Primero, el hecho de que los que vieron al Maestro después de resucitado en seguida conectaron estos encuentros con la promesa de una resurrección futura *destinada precisamente para ellos*. Cristo resucita *y por lo tanto* ellos, creyentes en Él, se hacen portadores de la misma promesa de resurrección. En otras palabras, la resurrección de Cristo, en quien creyeron, fue percibida espontáneamente como *un bien para ellos*. «Pues si de Cristo se predica que ha resucitado de los muertos, ¿cómo entre vosotros dicen algunos que no hay resurrección de los muertos?» (1 Cor 15, 12). «Sabemos que quien resucitó al Señor Jesús, también con Jesús nos resucitará y nos hará estar con vosotros» (2 Cor 4, 14). «Yo soy la resurrección y la vida», dice el Señor. «El que cree en mí, aunque muera, vivirá» (Jn 11, 25). Habría que reflexionar más detenidamente sobre esta intuitiva y firme conexión que los primeros cristianos hicieron entre la resurrección de Cristo tres días después de su muerte, y la suya, todavía esperada; si no fuese por ella, ciertamente, no sería fácil humanamente explicar esa alegría incontenible que les producía el encuentro con el Señor resucitado y la esperanza de prometida vuelta en la gloria. Además, no se trata sólo de una convicción de cada uno de ellos, tomados uno a uno, es decir como individuales creyentes que en muchos casos habían compartido anteriormente la vida terrena de Jesús, sino de una esperanza eclesial, *una promesa destinada a todos los hombres*, con quienes compartían la misma vida caduca y el mismo mundo. La fuerza arrolladora del espíritu misionero de Pablo y de los Apóstoles tiene su

70. Sobre el tema de la resurrección de Cristo, cfr. recientemente, S.T. DAVIS - D. KENDALL - G. O'COLLINS (eds.), *The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, Oxford University Press, Oxford 1997.

71. SIMBOLO NICENO-CONSTANTINOPOLITANO, DS 150.

punto de partida en esta promesa pascual. En la comunidad de los creyentes, incorporados a Cristo por la fe y por el bautismo, viviendo del pan eucarístico en espera de la vuelta del Señor Jesús en la gloria (cfr. 1 Cor 11, 26), empieza a hacerse presente ya la promesa de una resurrección futura; Dios comienza a establecer en modo definitivo su Señoría sobre todo el creado⁷², para poder ser al final de los tiempos «todo en todos» (1 Cor 15, 28).

Segundo, esta promesa de un futuro de plenitud humana y gloriosa era inseparable de la necesidad *de seguir al Maestro también en su muerte*, como una condición *sine qua non* para la resurrección prometida; se confirma que, en efecto, el premio eterno vendrá después de la muerte del hombre, *y a condición de ella*, en el mismo modo que la salvación ha venido al mundo por medio de la muerte del Señor⁷³. Sobre este punto san Pablo insiste con fuerza. «Cuanto hemos sido bautizados en Cristo Jesús», dice a los cristianos de Roma, «fuimos bautizados para participar en su muerte... Con Él hemos sido sepultados por el bautismo para participar en su muerte, para que, como Él resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivimos una vida nueva. Porque, si hemos sido injertados en Él por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección» (Rm 6, 3-5). Y en Colosenses, se lee que

72. Con la resurrección de Cristo, «se vuelve a hacer presente en el cambio cristológico toda la herencia veterotestamentaria. Allí se había adquirido la conciencia de que la falta de comunicación es muerte en medio de la vida y que el amor es promesa de la vida. Ahora se ve claro que existe el amor que realmente es más fuerte que la muerte» (J. RATZINGER, *Escatología, o.c.*, p. 117). «La fe en la resurrección es expresión central de la profesión cristológica en Dios. Esa fe se deduce del concepto de Dios. Su carácter específico no se asienta en una determinada antropología —antiplatónica o platónica—, sino en una teología. En este sentido puede esperarse que sea capaz de asimilar antropologías diversas, expresándose en ellas. Pero también hay que esperar que esa fe se contraponga a todas las antropologías como regla crítica» (*ibid.*, 117-118). «Precisamente en la resurrección Dios se manifiesta como el Dios del cosmos y de la historia» (*ibid.*, 116). Bultmann también decía que «la expresión resurrección de los muertos es... una paráfrasis de la palabra Dios» (*Creer y entender* vol. 1, Madrid 1974, p. 54), pues Dios es «el que resucitó a Cristo de entre los muertos» (1 Tes 1, 10; cfr. 1 Cor 6, 14; Rm 8, 11; 10, 9; 2 Cor 4, 14).

73. La muerte de Cristo fue asumida en modo completamente libre (cfr. Jn 10, 17s.). Amaba la vida más que nadie, pero habiendo recibido todo del Padre en su generación eterna y en su generación temporal, se lo «devolvió» todo a Él llevando sobre sí los pecados y penas de los hombres, por los que paradójicamente le juzgamos castigado por Dios y humillado (cfr. Is 53, 4s). Nada podía destruir aquel amor al Padre que le llevó a cargar todo sobre sí para que sus discípulos puedan ir libres (cfr. Jn 18, 8). Renunciando al bien creado más precioso, demostró el amor más grande (cfr. Jn 15, 13). Y al mismo tiempo lo hizo «pensando que hasta de entre los muertos podría Dios resucitarlo» (Heb 11, 19). Obedeció hasta la muerte, y por ello «Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre» (Fil 2, 9).

«con Él fuisteis sepultados en el bautismo y en Él asimismo fuisteis resucitados por la fe en el poder de Dios, que le resucitó de entre los muertos» (Col 2, 12). Y es por eso, en el contexto del gran juicio que se acerca, que los cristianos pueden proclamar entusiastas, «bienaventurados los muertos que mueren en el Señor» (Ap 14, 13). En virtud de la resurrección prometida, Pablo puede exclamar: «para mí la vida es Cristo, y la muerte, ganancia» (Fil 1, 21)⁷⁴. La presencia de la muerte como fruto de la unión con Cristo era algo muy real, práctico e inmediato en la vida de los nuevos creyentes, precisamente por lo vivo de su esperanza en la resurrección. Por ella estaban dispuestos a sufrir una muerte injusta y cruel, dando un testimonio inequívoco (*martyria*) de su fe en Jesucristo⁷⁵. En pocas palabras, la muerte del cristiano es vivida como una verdadera participación en la muerte y resurrección de Cristo: lo que le sucedió a Él se hará presente, por la fuerza del Espíritu, en los que creen en Él, es decir, en el creyente que es incorporado a la Pascua de Cristo. Se comprueba de nuevo, y con especial fuerza, lo que hemos señalado al inicio de estas páginas: la muerte del hombre, y su vida desembocada inevitablemente hacia la muerte, se comprenderán y se resolverán principalmente a la luz de la inmortalidad percibida o esperada.

Tercero, después de afirmar el vínculo entre la resurrección de Cristo y la del cristiano, y el paralelo entre la Pascua de Cristo y la pascua del creyente, hay que preguntarse más específicamente en qué modalidad se da esta incorporación, muriendo «con» Cristo para resurgir «con» Él. Se pueden sugerir tres posibilidades.

1. ¿Se trata de una *imitación* de la extraordinaria nobleza y valentía de Jesús que le llevó a morir para ser obediente a su Padre y fiel a sus discípulos, algo semejante a la muerte de Sócrates?⁷⁶ Ciertamente sí, pues los cristianos

74. Pablo explica que Dios ha mandado a su Hijo «en una carne semejante a la del pecado, y por el pecado, condenó al pecado en la carne» (Rm 8, 3). «Pues como los hijos participan en la sangre y en la carne, de igual manera Él participó de las mismas para destruir por la muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es, el diablo, y librar a aquéllos que por el temor de la muerte estaban toda la vida sujetos a servidumbre» (Heb 2, 14 s.). Decía el Apóstol que llevaba «siempre en el cuerpo el (suplicio) mortal de Cristo, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro tiempo» (2 Cor 4, 10).

75. Cfr. por ejemplo T. BAUMEISTER, *La teología del martirio nella Chiesa antica*, SEI, Torino 1995; N. BUX, *Perché i cristiani non temono il martirio*, Piemme, Casale Monferrato 2000.

76. Sobre la comparación entre la muerte de Cristo y la de Sócrates (PLATÓN, *Phaedo*), cfr. J. BELS, *Socrate et la mort individuelle*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques» 72 (1988) 437-442. O. CULLMANN, en su conocida conferencia *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?*, Neuchâtel 1957, también contrasta la muerte de Sócrates y la de Jesús. En la traducción española: *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos. El testimonio del Nuevo Testamento*, Studium, Madrid 1970, pp. 21-32.

siguen y deben seguir las virtudes luminosas que llevaron a Jesús a la muerte en Cruz⁷⁷. Pero la incorporación a la Pascua no se limita a un puro ejemplo de mansedumbre y de humildad, de obediencia y de caridad, lo cual sería compatible con una comprensión espiritualista del hombre. La visión platónica, por ejemplo, presenta la condición de feliz inmortalidad del hombre como un premio para su fidelidad, por medio de las virtudes que consolidaba mientras vivía en la tierra y se desprendía de lo caduco y pasajero. En este caso se trata, como es sabido, de una inmortalidad desencarnada, la de un espíritu puro que es inmortal desde siempre y *por ello* lo será para siempre⁷⁸. En tal caso Cristo, o Sócrates, o cualquier otro podría ofrecer un ejemplo deslumbrante de virtud y de firmeza ante a la muerte. Pero la incorporación del cristiano a la Pascua de Cristo no se puede limitar a una imitación de ese género.

2. Cuando se piensa en la incorporación a la Pascua de Cristo, ¿se trata quizás de *una virtualidad ya contenida en la naturaleza humana y en la realidad de la muerte misma*, que comienza a verificarse a partir de Cristo, siendo Él el «primogénito entre muchos hermanos» (Rm 8, 29)? Si se acepta la llamada teoría de la «opción final el momento de la muerte»⁷⁹, la posición podría ser aceptable; algo se puede decir también en esta dirección de los autores que hablan de una exigencia natural para la resurrección final⁸⁰. De todas formas, la teoría de la opción final en el momento de la muerte no está exenta de serias dificultades⁸¹. Además una exigencia natural para la resurrección puede decirse sólo en el orden de la causalidad final, no en aquella eficiente⁸²; en otras palabras la resurrección es siempre obra gratuita de Dios, sin que para ser gratuita, tenga que ser contraria a la naturaleza humana, pues Dios, el «Dios de vivos» (Mc 12,

77. Cfr. 1 Pt 2, 21-25. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th. III*, q. 46.

78. Cfr. PLATÓN, *Phaedo* 70d-72e.

79. Cfr. especialmente las obras de P. GLORIEUX, *Enduricissement final et grâces dernières*, in «Nouvelle Revue Théologique» 59 (1932) 865-892; IDEM, «In hora mortis», in «Mélanges de Sciences Religieuses» 6 (1949) 185-216; K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium*, Herder, Basel 1961; L. BOROS, *Mysterium mortis: der Mensch in der letzten Entscheidung*, Walter-Verlag, Olten 1962. También, cfr. J. TROISFONTAINES, *Je ne meurs pas...*, Editions universitaires de Paris, 1966; J. PIEPER, *Muerte e inmortalidad, o.c.*, pp. 129-142. Sobre los orígenes de la doctrina del valor salvífico de la muerte en sí misma, cfr. H. SCHNELL, *Katholische Dogmatik III/2*, Paderborn 1893, p. 158.

80. Sobre esta cuestión, cfr. M. BROWN, *Aquinas on the Resurrection of the Body*, in «Thomist» 56 (1992) 165-207.

81. Cfr. la presentación y evaluación de esta teoría en J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Borla, Roma 1988, pp. 307-315; sobre la cuestión de la «opción fundamental», cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis splendor*, nn. 65-70.

82. «The final cause of resurrection is human nature, but the efficient cause is God» M. BROWN, *Aquinas on the Resurrection of the Body, o.c.*, p. 186.

27), ha hecho el hombre, este hombre, para la vida. En todo caso aquí se parte de la idea que la muerte tenga una bondad metafísicamente intrínseca, lo cual no es fácil probar, ni por parte de la revelación, ni a partir de la filosofía.

3. Habrá que ir más a fondo todavía para explicar en plenitud la recta comprensión cristiana de la «incorporación a la Pascua de Cristo». Los discípulos, preparados por la fe del Antiguo Testamento⁸³, sabían que para poder entrar en la gloria de la resurrección, de la vida sempiterna, hacía falta algo más del ejemplo de Cristo, de su palabra (como luego pensaban los gnósticos) y de los recursos humanos; en la resurrección se comprometía el poder y la gracia de Dios mismo, quien obra en y por medio de la Persona de Jesucristo⁸⁴. Los discípulos de Jesús, judíos creyentes, sólo podían imaginar que se verificase la resurrección a partir del poder de Jahweh, del Dios omnipotente, del Dios vivo que da la vida⁸⁵. Si la fe cristiana pretende ser la continuación y la culminación de las promesas de Dios al pueblo hebraico, se debe afirmar que la superación eventual de la muerte *sólo puede verificarse* en virtud del poder misericordioso y recreador del Dios, hecho presente en la muerte y resurrección de su Hijo y nuestro Señor Jesucristo, y comunicado a los creyentes en el bautismo, en la Eucaristía y en la palabra de Dios. La incorporación sacramental a la muerte y resurrección de Jesús no se presentaba a los cristianos, por así decirlo, como un modo cualitativamente mejor de vivir y morir, como una caricia divina que consuela el creyente en medio de esta vida mortal, sino como el único modo de vivir y morir si se aspiraba a la plenitud humana en la gloria de Dios para siempre. Como hemos visto antes, la vida eterna y la resurrección de los muertos *constituyen un don que sólo Dios puede otorgar* a los hombres. Y para el creyente se hacen presentes no sólo *en la semejanza* de la Pascua de Jesucristo (como la causa «ejemplar» de la vida cristiana que empuja al hombre hacia la virtud, y le

83. Algunos autores consideran que la doctrina del Nuevo Testamento difiere sustancialmente de la del Antiguo Testamento en lo que se refiere a la resurrección. Sobre la cuestión, cfr. P. GRELOT, *L'homme devant la mort, o.c.*, especialmente, pp. 79ss. Dice Jacques Pohier, por ejemplo, que el contenido de la fe cristiana en la resurrección «nada tiene que ver con lo que Dios es, con lo que es Jesucristo ni con el hecho de que Dios haya resucitado a Jesucristo» (J.-M. POHIER, *¿Un caso de fe postfreudiana en la resurrección?*, in «Concilium [ed. española]» n. 105 [1975] 278-298, aquí, pp. 281ss.). Se trata de una afirmación generalmente no compartida por los estudiosos.

84. Es lícito decir que la afirmación de la divinidad de Cristo se plantea y se consolida a partir de la fe en su resurrección. Cfr. J. DANIELOU, *Christologie et eschatologie*, in A. GRILLMEIER - H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. 3, Echter, Würzburg 1954, pp. 269-286. Cfr. la nota 72.

85. Sobre la doctrina de la resurrección en el Antiguo Testamento, cfr. por ejemplo R. MARTIN-ACHARD, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris 1956; C. POZO, *La teología del más allá, o.c.*, pp. 309-323.

revela la naturaleza propia), sino *a causa de* esa Pascua. En otras palabras, el cristiano puede mirar con paz y tranquilidad hacia el momento de la muerte y en espera de una futura resurrección por su confianza en Dios, y no por lo que la muerte es en sí misma.

Resumiendo los apartados anteriores, se puede decir lo siguiente: la fe pascual de los cristianos es especificada por tres factores: por su cometido misionero universal (pues se trata de una promesa destinada a todos los hombres, y no meramente a los individuos creyentes); por la necesidad de aceptar plenamente la muerte, en obediencia filial al Padre (pues la promesa se realiza sólo a través y a condición de ella); por una confianza plena que se dirige en fin de cuentas sólo a la omnipotencia divina (pues la salvación es una obra de Dios por medio de la Pascua de su Hijo).

Las explicaciones dadas en los párrafos anteriores dan por supuesto dos cosas. *Primero* que la fe en la resurrección —don de Dios—, y la fuerza que emana de ella, son mediadas por así decirlo «corporal» y socialmente. En otras palabras la resurrección de Cristo (y por ende nuestra resurrección futura) es una realidad sensible y comunicable, y por ende plenamente humana. Se trata, desde luego, de una cuestión muy debatida en nuestros días⁸⁶. *Segundo*, como consecuencia, se entiende que la resurrección de los muertos se debe desplazar hacia un momento futuro, cronológicamente distinto del momento de la muerte de cada uno, precisamente para que pueda ser única y común a todos los hombres, y por ello, expresión de su plenitud social. Hay que tener en cuenta, de todas formas, que esta comprensión de la resurrección lleva consigo una lectura de la literatura apocalíptica —en la que se radica la doctrina escatológica en general, y la de la resurrección en particular— que precisa ser comprendida in modo justo. A esta cuestión volvemos ahora nuestra atención.

4. *El sentido de los textos apocalípticos*

Refiriéndose a la naturaleza del retorno de Cristo en la gloria al final de los tiempos (la *Parusía*), Giacomo Canobbio dice que «el problema fundamental es el de la interpretación de las afirmaciones apocalípticas del Nuevo Testa-

86. Sobre la cuestión de «ver» a Jesucristo resucitado corporalmente, la literatura es vasta. Cfr. la reciente contribución de S.T. DAVIS, «*Seeing the Risen Christ*», in AA.VV., *The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus, o.c.*, pp. 126-147.

mento»⁸⁷. En efecto, a lo largo del siglo XX se ha avanzado mucho en la interpretación de estos textos que abundaban antes, durante y después en la vida de Jesús, entre judíos y cristianos, y que se encuentran también ampliamente esparcidos a lo largo de los libros del Nuevo Testamento. Se trata de textos fundamentales que se encuentran en la base de toda escatología cristiana, especialmente en lo que se refiere a la «escatología final», es decir cuando la historia de la salvación llega a su culminación: *Parusía*, resurrección, juicio, etc.⁸⁸

Hoy se acepta pacíficamente la necesidad de superar una interpretación demasiado literal (o «fundamentalista») de estos textos, y con razón, pues la

87. G. CANOBBIO, *Fine o compimento? Considerazioni su un'ipotesi escatologica*, in G. CANOBBIO - F. DALLA VECCHIA - G.P. MONTINI (eds.), *La fine del tempo*, Morcelliana, Brescia 1998, pp. 207-238, aquí, p. 212.

88. Entre otras obras, cfr. por ejemplo O. PLÖGER, *Theokratie und Eschatologie*, Neukirchen 1959; H.H. ROWLEY, *The Relevance of Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to Revelation*, Athlone, London 1944; D.S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London-Philadelphia³ 1964; J.M. SCHMIDT, *Die jüdische Apokalypstik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran*, Verlag des Erziehungsvereins, Neukirchen-Vluyn 1969; K. KOCH, *Ratlos vor der Apokalypstik: eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie*, Gütersloher Verlagshaus-G. Mohn, Gütersloh 1970; P.D. HANSON, *Jewish Apocalyptic Against its Near Eastern Environment*, in «Revue Biblique» 78 (1971) 31-58; IDEM, *Old Testament Apocalyptic Re-examined*, in «Interpretation» 25 (1971) 454-479; IDEM, *The Dawn of Apocalyptic*, Augsburg Fortress, Philadelphia (PA) 1975; J.J. COLLINS, *Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death*, in «Catholic Biblical Quarterly» 36 (1974) 21-43; J.Z. SMITH, *Wisdom and Apocalyptic*, in B.A. PEARSON (ed.), *Religious Syncretism in Antiquity*, Santa Barbara (CA) 1975, pp. 131-156; M.E. STONE, *List of Revealed Things in the Apocalyptic Literature*, in F.L. CROSS et al., *The Magnalia Dei. The Mighty Acts of God. Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G.E. Wright*, New York 1976; R.P. CARROLL, *Twilight of Prophecy or Dawn of Apocalyptic?*, in «Journal for the Study of the Old Testament» 14 (1979) 3-35; J.J. COLLINS, *Introduction to the Apocalyptic. Towards the Morphology of a Genre*, in «Semeia» 14 (1979) 1-19; E.W. NICHOLSON, *Apocalyptic*, in G.W. ANDERSON (ed.), *Tradition and Interpretation. Essays by Members of the Society for Old Testament Studies*, Oxford 1979, pp. 189-213; M.A. KNIBB, *Prophecy and the Emergence of the Jewish Apocalypses*, in R.J. COGGINS - A. PHILLIPS - M.A. KNIBB (eds.), *Israel's Prophetic Tradition. Essays in Honour of Peter R. Ackroyd*, Cambridge 1982, pp. 155-180; P.D. HANSON (ed.), *Visionaries and their Apocalypses*, London-Philadelphia 1983; A. DIEZ MACHO - M.Á. NAVARRO - M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. 1: *Introducción general*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1984; M. BARKER, *The Older Testament. The Survival of Themes from the Ancient Royal Cult in Sectarian Judaism and Early Christianity*, London 1987; M. DELCOR, *Études sur l'apocalypstique*, Paris 1986; P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990; J.J. COLLINS - J.H. CHARLESWORTH (eds.), *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*, JSOT Press, Sheffield 1991; G. ARANDA-PÉREZ, *El destierro de Babilonia y las raíces de la apocalíptica*, en «Estudios bíblicos» 56 (1998) 335-355.

apocalíptica tiende a presentar la consumación final del mundo y de la historia humana en términos fuertemente simbólicos y coloridos, y también en un modo conflictivo y dialéctico, si no dualista. Tomado en un sentido literal, el «nuevo eón», según muchas obras de tipo apocalíptico, parece descender directamente del trono de Dios, desplazando completamente el mundo actual, lleno de pecado y maldad, en este modo vanificando para siempre las aspiraciones, proyectos y obras de los hombres⁸⁹.

Sin embargo, se hace también bastante frecuente encontrar una interpretación muy distinta e incluso opuesta de estos textos, tomándolos como enunciados con un valor *exclusivamente* significativo o existencial: ellos se limitan a ser *una expresión gráfica del sentido de lo último* que el creyente experimenta ante la trascendencia de Dios, normalmente en un contexto de agudo sufrimiento personal y de graves crisis sociales⁹⁰. No se trata, en otras palabras, de una verdadera promesa para toda la humanidad que será realizada en el futuro. Algunos autores sugieren una variación de esta segunda posibilidad: los textos apocalípticos se refieren en efecto a un final de toda la historia humana que ciertamente tendrá lugar en un momento desconocido, pero se trata de un futuro del que no sabemos nada; el valor de estos textos está justo en su capacidad de despertar en los hombres el sentido de lo último, de la Señoría de Dios ante la caducidad humana⁹¹.

Desde el punto de vista de la doctrina de la fe y del contexto de la entera historia de la escatología cristiana, ninguna de las dos posiciones (la literal, la existencial) ofrece, a mi parecer, un cuadro completamente satisfactorio⁹². Para

89. Según los apocalípticos «an absolutely fixed future exists, which they perceived, not as the inevitable outcome of present conduct, but rather as the violent revolution of the present situation» F.C. PORTER, *The Messages of the Apocalyptic Writers*, London 1905, pp. 66ss.

90. Sobre esta cuestión, cfr. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. s. v. Chr.*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1988, pp. 355ss., citando a A. BENZEN, *Daniel*, Tübingen 1952, p. 10.

91. La posición se encuentra por ejemplo en autores luteranos como W. Pannenberg y J. Moltmann.

92. La lectura puramente existencial de los textos apocalípticos no encuentra apoyo en la primera patrística. Por el contrario ella ofrece una comprensión de la resurrección que insiste sobre lo corporal en un futuro temporal del hombre. Cfr. por ejemplo, A. FERNÁNDEZ, *La escatología en el siglo II*, Aldecoa, Burgos 1979; D.J. BINGHAM, *Hope in Ireneus*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 76 (2000) 265-282 (este autor se opone a la lectura anti-escatológica de san Ireneo propuesta por A. HOUSSIAU); B.E. DALEY - J. SCHREINER - H.E. LONA, *Eschatologie in der Schrift und Patristik*, in M. SCHMAUS - A. GRILLMEIER - L. SCHEFFCZYK (eds.), *Handbuch der Dogmengeschichte IV*, 7, a, Herder, Basel-Wien 1986; J. DANIELOU, *La doctrine de la mort chez les Pères de*

esclarecer una hermenéutica adecuada para estos textos, sean de proveniencia hebrea o cristiana, pienso que habría que profundizar en dos cuestiones, que en esta ponencia nos limitamos a enunciar brevemente. *Primero*, en la comprensión del *éschaton* cristiano como una realidad que viene de Dios como don de su amor, es decir, en virtud del obrar del Espíritu Santo; y *segundo*, a la luz de la continuidad existente entre la vida terrena de Jesús y su estado glorioso y resucitado⁹³. Por supuesto estos dos momentos interpretativos, el pneumatológico y el cristológico, se relacionan estrechamente entre sí.

En lo que respecta a la interpretación pneumatológico de estos textos, se puede sugerir lo siguiente, aunque todavía habría que profundizar mucho en la cuestión. El premio de la vida eterna es, desde luego, un don de Dios para todos los hombres, don que produce en el hombre histórico una saludable reacción existencial, pero que no se reduce ni se limita a tal reacción. Es un don que, lógicamente, tiene como protagonista imprescindible al Espíritu Santo⁹⁴, un don por lo tanto que obra en continuidad con la vida del hombre divinizado por el bautismo, en quien ya se ha hecho presente «la vida eterna» por la fe (cfr. Jn 6) y la resurrección espiritual (cfr. Col 3, 1-4), un don por ende que no puede no recoger y llevar a cumplimiento el don precedente de la creación, y no puede no ser coloreado, empapado y perfumado por la respuesta fatigosa y esperanzada del hombre peregrino que ha vivido su vida de lleno en esta tierra. El *éschaton* supone una novedad, desde luego, pero se trata de *una novedad de donación*, una intensificación del ser, y *no una novedad de naturaleza*, o *metamorfosis*.

En lo que se refiere al segundo punto, es decir al misterio de Cristo mismo, muerto y resucitado, que la Iglesia celebra en la Sagrada Eucaristía

l'Église, in AA.VV., *Le mystère de la mort et sa célébration*, Cerf, Paris 1956, pp. 134-156; S. FELICI (ed.), *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-V secolo*, Città Nuova, Roma 1985; J.-N. GUINOT, *Eschatologie et Écriture en milieu antiochien à partir du IIe siècle*, in «Annali di Storia dell'Esegesi» 17 (2000) 9-46; C.E. HILL, *Regnum caelorum: Patterns of Future Hope in Early Christianity*, Clarendon Press, Oxford 1992; H.E. LONA, *Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1993; H.A. WOLFSON, *Immortality and Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers*, in K. STENDHAL (ed.), *Immortality and Resurrection*, Macmillan, New York 1965, pp. 54-96. Sobre el artículo «resurrección de la carne» en el Símbolo de la Fe, cfr. mi estudio *La fórmula «Resurrección de la carne» y su significado para la moral cristiana*, in «Scripta Theologica» 21 (1989) 777-803.

93. «La differenza tra asserzioni escatologiche e asserzioni apocalittiche sta nel fatto che queste pretendono di delineare in forma precisa gli scenari del futuro compimento mentre le prime ritengono di poter ricavare il loro contenuto dall'antropologia e dalla cristologia» (G. CANOBBIO, *Fine o compimento?*, o.c., p. 234).

94. Desarrollo esta cuestión con más detenimiento en mi estudio *L'agire dello Spirito Santo, chiave dell'escatologia cristiana*, in «Annales Theologici» 12 (1998) 327-373.

«hasta que Él vuelva» (1 Cor 11, 26) en la gloria, se puede sugerir: el Señor que resucita glorioso *es el mismo* Jesús de Nazaret que ha vivido entre los hombres; su humanidad gloriosa recoge y eterniza la memoria, el cansancio, las heridas, las amistades trabadas durante su intenso peregrinar terreno⁹⁵. Al presentarse ante los discípulos después de resucitado, Jesús les invitaba de mirar «mis manos y mis pies, que yo soy» (Lc 24, 39). Es decir, no les pedía de mirar su cara, radiante de gloria, sino sus manos y sus pies, portadores perpetuos de las heridas «recibidas en la casa de su padre», heridas con las que siempre intercede por los que se acercan a Dios (cfr. Heb 7, 25). En Él la Señoría de Dios se ha hecho presente ya, sin desplazar ni destruir todo lo que Dios había creado por medio del Verbo (cfr. Jn 1, 2), lo que había suscitado por medio de la palabra de los profetas. «La caña cascada no la quebrará y no apagará la mecha humeante hasta hacer triunfar el derecho» (Mt 12, 20).

El problema clave de la Resurrección de los muertos no es pues únicamente el problema de la nueva unión del alma con el cuerpo, la identidad de éste, etc. sino el problema de la recepción de la vida que es la que configura la identidad personal. Quizá, sugiere Ruiz-Retegui, «la recepción del cuerpo en la resurrección se identifique con la recepción de la vida que se ha vivido»⁹⁶.

5. *El contenido de la promesa de la resurrección final*

¿En qué consiste, entonces, la resurrección del hombre, de todos los hombres? ¿Cuál es el contenido de esa esperanza? ¿Cómo será la corporeidad resucitada, el mundo glorioso de la humanidad resucitada? Ciertamente san Pablo quería evitar que los fieles de Corinto tuviesen una comprensión dema-

95. Respecto a la continuidad entre la vida de Jesús en la tierra y el estado glorioso del Señor resucitado, dice A. RUIZ-RETEGUI: «en la Resurrección (Cristo) recibe su vida, entendiendo aquí la palabra «vida» en el sentido que tiene cuando en la portada de un libro dice «Vida de N.N.», es decir en el sentido de toda su historia... El sentido de la Resurrección como entrega de toda su vida está pacíficamente presente en la liturgia y en la piedad cristianas» *Teleología humana, o.c.*, p. 836. «Empobreceríamos el sentido de la liturgia», añade, «si la adoración navideña del Niño sólo fuera recuerdo y no, más bien, el reconocimiento de que el Verbo de Dios ha sido Niño, y por eso es ya Niño para siempre» *ibid.*, p. 836. «La razón de la permanencia, de la no pérdida definitiva en el pasado histórico, de los actos de Cristo es que, aunque esos actos han tenido lugar en el tiempo, y en un tiempo pasado, su sujeto es el Hijo Eterno del Padre, y por lo tanto sus actos no pueden perderse» *ibid.*, pp. 836s.

96. A. RUIZ-RETEGUI, *Teleología humana, o.c.*, p. 837. J. PIEPER (*Muerte e inmortalidad, o.c.*, p. 44) recoge la observación de Gustav Theodor Fechner, que decía que la muerte es el paso del reino de la percepción al reino de la remembranza.

siado grosera y mundana del estado del hombre resucitado (cfr. 1 Cor 15, 35ss.), aunque ofrece algunas caracterizaciones de tal estado⁹⁷. Al hombre resucitado se le prometía sencillamente la gloria, una gloria semejante a la de su Señor Jesucristo (Fil 3, 20-21; cfr. Rm 6, 5)⁹⁸. Jesucristo mismo decía a los fariseos que los resucitados serán «como los ángeles» (cfr. Mc 12, 25), y en realidad poco más se puede decir.

Pero al mismo tiempo, los primeros creyentes estaban convencidos de un hecho a primera vista de poca importancia, pero en realidad esencial en el mensaje pascual: la gloria prometida era destinada a *ellos*, a *su* humanidad, en una fuerte continuidad con su existencia terrena y histórica; serían *ellos* a resucitar de entre los muertos. La primitiva liturgia romana hace ver como los cristianos consideraron al Señor Jesús, en su humanidad, por así decirlo, como «uno de ellos»⁹⁹. De hecho la Iglesia ha siempre declarado su fe en la resurrección «de la carne», como una expresión inequívoca, anti-gnóstica, del valor de la creación y de la vida terrena tomadas íntegramente, de la historia humana, de las obras nimias o grandes llevados a cabo en este mundo, a pesar de su caducidad. Muchos documentos de la Iglesia han hablado además de la resurrección *de esta carne*, «de estos cuerpos», para enseñar entre otras cosas que, en virtud de la gloriosa revelación de los hijos de Dios (el juicio final), existe una fuerte continuidad ética y humana entre la vida terrena y la esperada vida celeste: seremos juzgados en base a lo que hemos hecho «en el cuerpo» (2 Cor 5, 10)¹⁰⁰. Esta

97. Pablo habla del «cuerpo espiritual» (1 Cor 15, 44), del «vestirse en inmortalidad» (1 Cor 15, 53-55), de «incorruptibilidad» (1 Cor 15, 42), de fuerza (1 Cor 15, 43).

98. Cfr. J. KREMER, *La résurrection de Jésus, principe et modèle de notre résurrection d'après Saint Paul*, in «Concilium (ed. fr.)» 13 (1977) 60, 71ss.

99. Cfr. C. POZO, *La teología del más allá, o.c.*, pp. 126ss.

100. Para toda esta cuestión, me remito a mi estudio *La fórmula «Resurrección de la carne», o.c.*. En su *Comentario sobre el Símbolo de los Apóstoles*, Tiranio Rufino escribe: «la Iglesia nos enseña la resurrección de la carne, añadiendo pero un pronombre, «huius», *esta*. «Esta», sin duda, para que cada fiel sepa que su carne, si ha sido conservada limpia del pecado, será en el futuro un vaso de honor, útil al Señor para toda obra buena; pero si viene contaminada por el pecado, en el futuro será un vaso de ira para la destrucción» (PL 21, 381a). Según el Concilio Lateranense IV, Cristo «vendrá al fin de los tiempos, para juzgar a vivos y a muertos, y para dar a cada uno según sus obras, tanto a los condenados como a los elegidos: todos resucitarán con los propios cuerpos, los cuerpos que tienen ahora, para que cada uno reciba según sus obras, ya sean buenas, ya sean malas (*omnes resurgent cum suis propriis corporibus, ut recipiant secundum opera sua*)» (DS 801). La misma doctrina se encuentra en las obras de MINUCIO FELIX, *Octavius*, 34, 12; Ps.-GIUSTINO, *De Resurrectione*, 2; SANT'IRENEO, *Demonstr.*, 41; cfr. IDEM, *Adv. Haer.* 5, 11. Cfr. especialmente san GREGORIO DI ELVIRA, *San, Tractatus Originis XVII*, 6, 19-20; 31-32 y TERTULLIANO, *De Resurrectione*, 14.

esperanza de plenitud coincide, además, con la vuelta del Señor Jesús en la gloria, la *Parusía*¹⁰¹. En otras palabras, la fuerza del testimonio que dieron los cristianos a Jesús se refería no sólo al hecho de haberle visto resucitado, sino también a la firme esperanza con que aguardaban su vuelta, a veces con tanta vehemencia que muchos de ellos pensaban que la *Parusía* estaba por irrumpir en cualquier momento¹⁰².

Se entiende que muchos tratados actuales de escatología sean reticentes a la hora de «describir» la realidad del estado resucitado¹⁰³; se trata de una reacción comprensible a la tendencia quizás demasiado extendida entre los manuales llamados «neo-escolásticos» de ofrecer descripciones detalladas de la situación final del hombre. Pues, como dice san Pablo: «ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman» (1 Cor 2, 9)¹⁰⁴. Como hemos visto, el creyente debe acercarse con particular circunspección a los textos de la Escritura de tipo apocalíptico y escatológico, para no sacar de ellos, con una lectura literalista, lo que no pretenden decir. Pero hay que tener en cuenta históricamente que la fe en la resurrección de los muertos ha constituido una afirmación no sólo de tipo teológico, es decir como promesa del despliegue definitivo del poder misericordioso de Dios, *sino también de tipo antropológico*¹⁰⁵. «Por favor, hermanos», decía san Ignacio de Antioquía a los cristianos de la Iglesia de Roma, pensando ya en su inminente martirio, «no me privéis de esta vida, no queráis que yo muera... dejad que pueda contemplar la luz; entonces seré hombre plenamente. Permitid que imite la pasión de mi Dios»¹⁰⁶. Es lícito afirmar que toda la antropología cristiana empezaba y se con-

101. Cfr. C. POZO, *La teología del más allá, o.c.*, p. 365. «Ad cuius adventum [Christi] omnes homines resurgere habent cum corporibus suis» *Symbolum Quicumque*, DS 76.

102. Se ha hecho común en los últimos 120 años la idea que esta pía esperanza de los cristianos de ver al Señor Jesús sin mayores dilaciones (la «escatología consecuente») determinaba enteramente el mensaje y la vida personal de Jesús. Por lo tanto la doctrina cristiana de los tiempos posteriores debe ser reinterpretada en modo correspondiente, ya que la *Parusía*, tal como fue esperada, no se ha verificado. Los promotores de esta doctrina fueron especialmente los protestantes J. WEISS y A. SCHWEITZER. Para un buen resumen clásico de su comprensión, cfr. M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, P. Haupt, Bern 1941.

103. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, BAC, Madrid 1996, pp. 166-168; M. BORDONI - N. CIOLA, *Gesù nostra speranza, o.c.*, pp. 248ss.

104. HERÁCLITO, *Fragm. 27*, dice: «una vez muertos, a los hombres les aguarda lo que no esperan ni pueden imaginar».

105. Cfr. C. POZO, *La teología del más allá, o.c.*, pp. 323ss.; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación, o.c.*, pp. 166-168.

106. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Romanos* 6, 2-3, in F.X. FUNK, *Patres Apostolici*, vol. 1, pp. 260ss.

solidaba a partir de la promesa de la futura resurrección del hombre, de todos los hombres¹⁰⁷. La resurrección daría la clave definitiva para comprender lo que es el hombre y el destino último al que Dios le había llamado. Por eso se entiende que algunos padres de la Iglesia han considerado la resurrección como el antecedente inmediato y necesario para el juicio final¹⁰⁸. Incluso algún autor más reciente, de inspiración marxista, habla de la necesidad de la resurrección de la carne como condición para la restitución de la justicia en el mundo¹⁰⁹.

Más en particular, habría que decir que la resurrección final, para que pueda ser considerada como realidad plenamente humana, constituye *la recuperación y la plenitud de la vida social del hombre*, en base ciertamente a la relación que lo une con su Creador y Salvador, pero también inseparablemente a lo que le une con los demás hombres, sus iguales, con los cuales ha construido la ciudad terrena, en obediencia pronta e inteligente al mandato de Dios de dominar la tierra (cfr. Gn 1, 26-27), y por medio de los cuales se ha hecho cristiano y ha desarrollado su humanidad¹¹⁰. Se podría notar además el hecho de que la misma fe en el mensaje divino y humano de la resurrección *se origina casi siempre a partir del testimonio* de otras personas: el de los ángeles y de los mismos creyentes cristianos; en otras palabras, la resurrección en su origen y contenido expresa inequívocamente el carácter plenamente «social» del hombre¹¹¹.

107. Cfr. mis estudios *Cristocentrismo y antropocentrismo en el horizonte de la teología. Una reflexión en torno a la epistemología teológica*, in J. MORALES - J. ALVIAR - M. LLUCH - P. URBANO - J. ENÉRIZ (eds.), *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología (XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 9-11 abril 1997)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, pp. 367-398; *Resurrezione*, in G. TANZELLA-NITTI - A. STURMIA, *Dizionario Interdisciplinare di scienza e fede*, o.c.

108. En repetidas ocasiones, Tertuliano afirma que una causa suficiente para la resurrección (*causa restitutionis: De Res. 14, 3*) —dado el poder divino para obtenerlo— es el juicio universal. El juicio es «tota causa, immo necessitas resurrectionis, congruentissima... Deo» (*De Res. 14, 8*). Con fina percepción teológica, explica que Marción rechaza la resurrección (como juicio) por la misma razón por la que rechaza a Dios como creador (*auctor*), puesto que Dios es «iudex quia dominus, merito dominus quia auctor, merito auctor quia Deus» (*De Res., 14, 6*). Y para que el juicio sea plenario y definitivo, debe presentarse (*exhibere*) el hombre total (*totus homo: De Res., 14, 9*) delante de Dios. Cfr. J. LEAL, *La antropología de Tertuliano. Estudio de los tratados polémicos de los años 207-212 d.C.*, Roma 2001.

109. Cfr. T.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt 1966, pp. 205, 393.

110. Se trata aquí, como es obvio, del aspecto eclesial de la salvación cristiana, pues la Iglesia en Cristo es signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano (cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen Gentium*, 1).

111. Del mismo modo que la muerte lleva consigo separación, la resurrección expresa sobre todo comunidad humana en plenitud (cfr. J. RATZINGER, *Escatología*, o.c.,

«¿Puede un hombre adquirir la perfección total y hallarse al final del camino», se preguntaba Joseph Ratzinger, «mientras se siga sufriendo por su causa, mientras que la culpa a él debida siga influyendo en la tierra y haciendo sufrir a gente?»¹¹². Gabriel Marcel entendía la inmortalidad y el drama de la muerte dentro de una comprensión prevalentemente interpersonal del hombre: «enamorarse significa decirle a una persona: tú no deberías morir nunca»¹¹³. Y el poeta John Donne decía lo mismo en otra forma: «la muerte de cada hombre me disminuye, pues formo parte de la Humanidad. Por ello no preguntes por quien suenan las campanas; suenan siempre por ti»¹¹⁴.

No son pocos los teólogos que consideran que la resurrección final consiste precisamente en la recuperación plena y definitiva del hombre entero: de su memoria, de su historia, de su vida vivida junto con los demás hombres. Romano Guardini decía que «la resurrección del cuerpo quiere decir la resurrección de la vida vivida, con todo el bien y todo el mal... la historia del hombre»¹¹⁵. El calvinista Karl Barth pensaba en un modo seme-

pp. 84-94). Dice M. BORDONI: «Per l'escatologia biblica è inconcepibile la risurrezione escatologica di un singolo essere umano indipendentemente dalla risurrezione di Israele. Se il NT ci presenta il dato tutto nuovo di un singolo risuscitato, il Cristo, tale risurrezione però... costituisce la «primizia» di tutta un'umanità di risorti. Il rapporto di profonda solidarietà al quale abbiamo sopra accennato ci porta ad affermare questo principio, insieme, unitario e comunitario della risurrezione escatologica-parusiaca: *ognuno risorgerà di una risurrezione gloriosa, in quanto membro di Cristo*. Il linguaggio, per Paolo, non ha equivoci: «i cristiani sono parte componente il corpo risuscitato di Cristo» (1 Cor 12, 12s; Rm 7, 4; Ef 1, 20-3)» (M. BORDONI - N. CIOLA, *Gesù nostra speranza, o.c.*, p. 251). La cita es de J.A.T. ROBINSON, *The Body. A Study in Pauline Theology*, SCM, London 1961.

112. J. RATZINGER, *Escatología, o.c.*, p. 175.

113. La conocida frase es de Arnaud Chartrain en la obra teatral *La soif*. Cfr. mi estudio *La metafísica de la esperanza y del deseo en Gabriel Marcel*, in «Anuario Filosófico» 22 (1989) 55-92.

114. «Any man's death diminishes me, because I am involved in Mankind; and therefore never send to know for whom the bell tolls; it tolls for thee» (John DONNE † 1631, *Devotion upon Emergent Occasions*, 17: *Complete Poetry and Selected Prose*, ed. J. HAYWARD, The Nonsuch Press, London 1949, p. 538).

115. R. GUARDINI, *The Last Things*, London 1956 (orig. *Die letzten Dinge*, Würzburg 1952), p. 69; cfr. pp. 60-72. «Christianity is not concerned with the idea, the essence of man, but with the reality of man, with his responsibilities and his human dignity, his actions and destinies briefly, with his history. History and body, however, are inseparable. The resurrection of the body safeguards man as a personal and historical being, and sets him off, on the one side, from nature, and on the other, from metaphysics and truth» (*ibid.*, p. 60). «The natural body is not only a fixed, spatial form, but it had a history. From its origin to its decay it goes through an endless number of forms. Which of these is properly its own? Is it the child's, the mature man's, the elderly man's? The answer can only be: all are essential. The individual form does not exist only that the next should take its place, and so on, one after the other, in order that the last one,

jante¹¹⁶. El luterano Eberhard Jüngel decía que «Dios es mi más allá... En la resurrección, *nuestra persona será... nuestra historia manifestada*»¹¹⁷. Y para Wolfhart Pannenberg, también luterano, la historia y la vida de cada hombre

death, might appear. Each phase is the man, and each is indispensable to his life as a whole. That endless series of configurations which is the human body must be included in the resurrected body. It must have a new dimension, that of time, but time raised to the power of eternity with the result that its history is included in its present, and all the successive moments of its past exist in an absolute now. Besides man's history, in the sense of successive developments, in the sense of what he has done or what has happened to him, there must be present also his joys, sorrows, frustrations, liberations, victories, defeats, his love and his hatred. All the unending experiences of the soul were expressed in and by the body and have become part of it, contributing either to its development or to its crippling and destruction all are present and retained in the risen body. The pattern of the life is there with all that befell the man, for the resurrection of the body means the resurrection of the life that has been lived, with all its good and all its evil. And what are the limits of man's body? Surely his clothes belong to it since they performed the double function of protection and expression. What of his work tools, the articles he kept about him, his house, his much-loved garden; what of the whole sphere of his life? Let us not be too fanciful, yet it is certain that the body goes beyond its mere anatomical limits. Fundamentally it is limitless. It is the essence of man's earthly existence in visible form. In the resurrection, form, substance, life will all rise. Nothing that has been will be annihilated. Man's deeds and his destiny are part of him, and, set free from the restrictions of history, will remain for eternity, not by any power of their own, not as a phase of an inner development, but at the summons of the Lord Almighty, and in the strength of His Spirit» (*ibid.*, pp. 68ss.).

116. Cfr. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, III/2, Evangelischer Verlag, Zürich 1948, pp. 770ss.

117. «Dios es mi más-allá... Nuestra *persona* será entonces *nuestra historia manifestada*» (E. JÜNGEL, *Tod, o.c.*, pp. 156ss.). Jüngel no acepta la idea de la resurrección como la disolución de los límites humanos. Existe la resurrección para que sea salvada *la vida del hombre*, pues la salvación no es posible fuera de la vida vivida, pues ésta es escondida en la vida resucitada de Cristo. Cada hombre, dice, participa de la historia en vista de la cual el mundo ha sido creado. Y como momento de esta historia, cada vida humana tiene su importancia única. No puede ser sustituido por nada. Ciertamente cada hombre puede ser sustituido en determinadas funciones que asume. Pero su «haber-sido» por el contrario queda insustituible, aunque hubiese malgastado toda su vida. Como uno de los momentos de la historia de Dios con todos los hombres, dice Jüngel, la vida humana es finita, pues tiene un inicio y un final. Pero esta vida se lleva a cabo en comunicación con la historia de Dios (*sic*). La vida es creada por Dios y culmina en la resurrección de los muertos. Jüngel insiste que hay que ser desconfiado hacia la idea que la vida eterna sea una especie de compensación celestial por la renuncia terrena, con la resultante idea de la eliminación del carácter limitado de la vida humana en el estadio final. Más bien la redención cristiana implica la salvación de la vida vivida delante de Dios. La vida finita sería eternizada en cuanto finita, pero no porque sigue para siempre, sino por medio de la participación en la vida de Dios mismo. El pasado salvado es más que el pasado, dice este autor. Es pasado en el presente de Dios, es pasado hecho presente, y, por así decirlo, glorificado en Dios mismo. Y un pasado en el presente del Dios vivo no puede en ningún modo ser un pasado muerto. Será una historia que habla, una historia hecha elocuente por Dios y delante de Él. Será revelado lo que éramos.

será por así decirlo «codificado» o recordado en Dios, en vistas de la futura resurrección de todo el hombre ¹¹⁸.

En la bella obra poética, *El eco del plomo y el eco del oro*, Gerard Manley Hopkins exhorta al hombre de entregar y devolver a su Creador toda la belleza creada que encuentra, todo lo que posee. Nada se perderá, dice, ni un solo pelo, ni una sola ceja. Porque será Dios mismo quien retendrá aquellos bienes, libremente entregados, con un amor más fiel que el del amor humano, para volver a entregarlos al hombre al final de los tiempos ¹¹⁹. «La inocencia de la infancia», decía Antonio Ruiz Retegui, «la generosidad de la juventud pujante, las brillantes realizaciones de la madurez... todo esto que la vida va envejeciendo sin piedad, nos será entregado de nuevo, si nos resistimos a la tentación de conservarlos únicamente en cintas magnetoscópicas, o fotografías, o poemas gloriosos, o diarios íntimos, y los confiamos a Dios, al Dios eterno que se entrega en Cristo» ¹²⁰. En fin de cuentas, como ya decía Charles Péguy, «todo lo que no se da, se pierde».

Mucho habría que decir todavía sobre la interpretación de los textos apocalípticos (desde los puntos de vista pneumatológico y cristológico) como base de la doctrina de la resurrección, pero considero, a partir de lo antes expuesto, que la siguiente conclusión se hace plausible: *la muerte del cristiano* no consiste en primer lugar en la renuncia y pérdida perpetuas de todo lo que llenaba su vida terrena de entusiasmo y de pasión (como propugna bien el platonismo espiritualista, bien la apocalíptica tomada a la letra, de tipo dualista), sino en un momento de su peregrinar terreno y de su incorporación a Cristo por quien ha «dejado todo» (Mt 19, 27) por amor al reino de Dios, *con la firme esperanza de recuperar todo ello de algún modo para siempre en la resurrección*. «Y todo el que dejare hermanos o hermanas, o padre o madre, o hijos o campos, por amor de mi nombre, recibirá el céntuplo y heredará la vida eterna. Y muchos primeros

Resurrección de los muertos quiere decir reunión, «eternización» y revelación de la vida vivida (cfr. *ibid.*, pp. 152-159).

118. Cfr. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, vol. 3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, pp. 641-654.

119. «Give beauty back, beauty, beauty, beauty, back to God, beauty's self and beauty's giver. See, not a hair is, not an eyelash, not the least lash lost; every hair is, hair of the head, numbered... O why are we so haggard at the heart, so care-coiled, care-killed, so fagged, so fashed, so cogged, so cumbered, when the thing we so freely forfeit is kept with fonder a care, fonder a care kept than we could have kept it... Where kept? Do but tell us where kept, where. - Yonder. - What high as that!» G.M. HOPKINS, *The Leaden Echo and the Golden Echo*, in *The Works of Gerald Manley Hopkins*, Wordsworth Editions, Hertfordshire 1994, pp. 55-56. El poeta Thomas Gray alude al mismo espíritu cuando dice: «Full many a flower is born to blush unseen, and waste its sweetness on the desert air» (Thomas GRAY, † 1771, *Elegy written in a Country Churchyard*).

120. A. RUIZ-RETEGUI, *La teleología humana, o.c.*, pp. 838ss.

serán los últimos, y los últimos, los primeros» (Mt 19, 29-30). «Porque quien quisiere salvar su vida, la perderá; pero quien perdiese su vida por amor de mí, la salvará» (Lc 9, 24); fue en Cristo mismo, por supuesto, en quien se verificó hasta el fondo esta entrega y eficacia salvífica. Por medio de la Pascua de Cristo el amor de Dios hacia el hombre abarca no sólo su ser personal, sino también su historia vivida de lleno y compartida con los demás hombres. En otras palabras, la doctrina cristiana de la resurrección logra integrar los dos aspectos de la inmortalidad humana antes explicadas, la de la vida humana y la del yo humano¹²¹.

Comprendiendo la muerte del hombre a la luz de la fe en la resurrección final, no hay razones suficientes para afirmar que, para un cristiano respecto a los que no son creyentes, la muerte como tal haya cambiado en su estructura íntima. Un cristiano puede experimentar miedo ante la inminencia de la muerte y ante un más allá poco familiar, como cualquier otro. Es el horizonte último, la promesa de la inmortalidad, *de la resurrección*, lo que determina la vivencia cristiana de la muerte y lo que, en fin de cuentas, mueve al creyente a exclamar con seguridad: «bienaventurados los muertos que mueren en el Señor» (Ap 14, 13).

C. EL HOMBRE ENTRE MUERTE Y RESURRECCIÓN

De esta comprensión de la naturaleza del morir y de la muerte humanas, a la luz de la promesa de la resurrección futura, dos reflexiones: en el campo de la «escatología intermedia», lo que acontece «entre» muerte y resurrección, y en lo que se refiere al alma humana y su inmortalidad.

1. *La escatología intermedia*

El tema que ha recibido más atención en los últimos decenios entre los estudiosos de la escatología cristiana, tanto protestantes como católicos, ha sido probablemente el de la *escatología intermedia*, es decir, las cuestiones dogmáti-

121. Sobre esta noción en cuanto aplicada a la persona humana, cfr. mi estudio *La persona humana tra filosofía e teologia*, in «Annales Theologici» 13 (1999) 71-105. «La genialidad de los griegos, y en concreto de la explicación de la *Polis* que hace Pericles, fue advertir que el cumplimiento humano debe conservar la vida, y reconocer que dada la fugacidad de sus actos éstos sólo podían perdurar si se «escribían», si se confiaban a un soporte duradero. Los poemas de Homero fueron el soporte de las gestas de los héroes de Troya. En la visión de Pericles sería la *Polis*, viva y perdurable, la que haría inmortales las hazañas de sus hijos» A. RUIZ-RETEGUI, *Teleología humana, o.c.*, p. 838. Todo ello, por así decirlo, está recogido en Dios.

cas y hermenéuticas ligadas a la suerte del hombre —o mejor, a lo que puede quedar del hombre— entre la muerte del individuo y la resurrección final. En contraste con el pensamiento común de los cristianos hasta hace poco, existe un consenso amplio entre un buen número de autores de los últimos decenios que «entre» la muerte y resurrección final, el hombre, o por lo menos su «alma espiritual», no existe como tal: en otras palabras, que la escatología cristiana es una escatología «de fase única»¹²².

Se trata de una posición que comenzó a consolidarse históricamente a partir de la exégesis bíblica protestante que, con vistas a promover una definitiva «deshelenización» del mensaje cristiano, descartó radicalmente la noción de un alma humana, espiritual, subsistente e inmortal, considerándola como una doctrina «platónica» indebidamente importada al patrimonio doctrinal cristiano, y sencillamente incompatible con él. El que defendió esta tesis con más ahínco y eficacia fue el exegeta reformado Oscar Cullmann, especialmente en su conocida conferencia *¿La inmortalidad del alma o la resurrección de los muertos?*, aunque fueron otros a preparar el camino¹²³. Al mismo tiempo habría que notar que la tendencia «anti-helénica» típica de la teología protestante —liberal y clásica— no pesa tanto hoy en día como en otros tiempos¹²⁴.

La tendencia de promover una escatología de fase única se ha consolidado también en otra dirección, esta vez por razones de tipo más bien exegético. Autores como Rudolf Bultmann, a partir de la comprensión individualista del hombre como un *ser-para-la-muerte* indudablemente derivada de Martin Heidegger¹²⁵ (y en base a los escritos de Rainer Maria Rilke¹²⁶), comienza a pre-

122. Un reciente estudio ha recogido las posiciones que mantienen una escatología «de fase única»: J.M. HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, *La ascunción de María como paradigma de escatología cristiana*, in «Ephemerides Mariologicae» 51 (2000) 249-271. Otro estudio ha señalado las dificultades presentes en algunos de estos autores, insistiendo sobre la necesidad de hablar del alma, de la escatología intermedia, de la parusía: V.M. FERNÁNDEZ, *Una esperanza para la materia. En diálogo con Ruiz de la Peña*, in «Ciencia Tomista» 91 (2001) 525-548.

123. O. CULLMANN, *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos, o.c.*, Entre otros, autores como A. von Harnack, K. Barth, P. Althaus preparaban esta posición.

124. Cfr., por ejemplo, W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, vol. 1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988, pp. 112ss.

125. Cfr., por ejemplo M. BERCANO, *Influjos de la filosofía de Heidegger en la teología reciente: R. Bultmann, P. Tillich, K. Rahner*, in «Burgense» 17 (1976) 445-472.

126. Son de notar especialmente las «Elegías» de Rilke sobre la muerte. Cfr. el estudio de J. CHOZA sobre las fuentes literarias de las obras de Heidegger, *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke*, Eunsa, Pamplona 1991. Rilke describía la positividad de la muerte como la «familiar y cordial invasión de la tierra» en la vida del hombre (cit. da R. GUARDINI, *Die letzten Dinge, o.c.*, p. 14).

sentar la doctrina neotestamentaria de la *Parusía* (es decir, la vuelta final de Cristo) en clave ante todo simbólica. Según este exegeta, donde la Escritura habla de la *Parusía*, ésta se debe identificar no con un supuesto retorno de Cristo en la gloria al final de los tiempos, sino con el *thánatos*, es decir con la muerte del individuo¹²⁷. Cuando en la Escritura se habla del «fin del mundo», se trataría sencillamente de un modo de poner en relieve la trascendencia de Dios ante la finitud humana, cuya expresión culminante es precisamente la muerte.

Esta posición ha sido gradualmente asimilada por algunos estudiosos católicos. El exegeta Anton Vögtle por ejemplo no tiene inconveniente en afirmar que el Nuevo Testamento no pensaba en un final del mundo tal como nosotros lo entendemos, sino en el final de cada hombre¹²⁸. Norbert Lohfink retiene que debemos identificar la *Parusía* con el encuentro de cada uno con Dios en la muerte¹²⁹. El mismo autor, en una obra escrita junto con el teólogo Ghisbert Greshake (una posición en parte rectificada por este autor)¹³⁰, dice que el hombre es una pieza del mundo y de la historia, y cuando se presenta ante Dios con la muerte, el mundo y la historia llegan a su fin; en este modo, el hombre, muriendo, experimenta al mismo tiempo su propia *échaton* y el *échaton* del mundo y de la historia en general¹³¹.

Se trata además de una posición que se inspira en la llamada «escatología consecuente», tan influyente a lo largo del siglo pasado. Jesús y sus discípulos esperaron la irrupción de la Señoría de Dios en tiempos breves, se dice, y una

127. J. BULTMANN, *Kerygma und Mythos* (ed. H.-W. BARTSCH), Herbert Reich, Hamburg 1954, p. 131.

128. Cfr. A. VÖGTLE, *Das Neue Testament und die Zukunft des Cosmos*, Patmos, Düsseldorf 1970.

129. N. LOHFINK retiene que hay que tomar las distancias y considerar la *Parusía* como un encuentro de cada uno con Dios en la muerte (G. GRESHAKE - G. LOHFINK, *Naherwartung. Auferstehung. Unsterblichkeit*, Herder, Freiburg i.B. 1975). Cfr. G. CANOBBIO, *Fine o compimento?*, o.c., p. 213. Greshake se encuentra cercano a la posición de Vögtle. Este último es del parecer que, en lo que respecta la cuestión de futuro relativo o absoluto del cosmos, el estudioso bíblico puede dejar tranquila la conciencia del científico. Al centro del mensaje salvífico del Nuevo Testamento, dice, está el actuar salvífico de Dios —orientado hacia el futuro— delante del hombre, y por lo tanto de la comunión salvífica definitiva.

130. Cfr. G. GRESHAKE, *Auferstehung im Tod. Ein parteiischer Rückblick auf eine theologische Diskussion*, in «Theologie und Philosophie» 73 (1998) 538-557.

131. «El hombre de hecho es una “pieza” del mundo y de la historia, y cuando se pone frente a Dios, llega a su consumación el mundo y la historia: en la muerte el hombre no experimenta sólo el propio *échaton*, sino también el *échaton* de la historia general» G. GRESHAKE - G. LOHFINK, *Naherwartung. Auferstehung. Unsterblichkeit*, o.c., p. 72.

tal irrupción, como se puede comprobar, no se ha verificado. A pesar de ello, afirma por ejemplo Lohfink, la fe escatológica en la resurrección de Jesús no ha fallado, ni ha entrado en crisis, sino que se ha transformado y se ha clarificado a la luz de los hechos. Esta transformación da prueba, dice, que la Señoría de Dios hecha presente en la Resurrección de Jesús no tiene porqué situarse en un supuesto final de la historia, sino más bien a lo largo de la historia y en particular en el morir y resurgir de cada uno ¹³².

Sin embargo, los autores protestantes a lo largo siglo XX, en su mayoría, han distinguido claramente entre el momento de la muerte del individuo y el de la resurrección futura de todos los hombres al final de los tiempos. Afirman, además, en distintos modos que entre los dos «acontecimientos» el hombre de algún modo cesa de existir en sí mismo o, mejor dicho, subsiste «en Dios» hasta el momento de la resurrección, sea porque desaparece con la muerte (*Ganztod*) y viene por así decirlo recreado de nuevo en la resurrección, una posición hoy en día minoritaria ¹³³, sea porque con la muerte el hombre sale fuera del tiempo y entra en la eternidad de Dios ¹³⁴, sea porque el hombre subsiste entre muerte y resurrección en virtud del Espíritu Santo que lo llena ¹³⁵. En estas explicacio-

132. Cfr. N. LOHFINK, *Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung*, in G. GRESHAKE - G. LOHFINK, *Naherwartung. Auferstehung. Unsterblichkeit*, o.c., pp. 78-80.

133. Según P. ALTHAUS «con la muerte venimos completamente presos apresados. Cuerpo y alma desaparecen. La muerte es... la salida en la nada» *Die Letzten Dinge*, Bertelsmann, Gütersloh 1961 (1ª ed. 1922), p. 83. También H. THIELICKE (*Tod und Leben. Studien zur christlichen Anthropologie*, Tübingen 1946; tr. Esp. *Vivir con la muerte*, Herder, Barcelona 1994) y C. STANGE (*Das Ende aller Dinge. Die christliche Hoffnung, ihr Grund und ihr Ziel*, 1930). Thielicke, de todas formas, afirma por una parte que «me hundo totalmente en la muerte», y a la vez, dice que «ciertas afirmaciones teológicas no parecen poder prescindir del uso de la palabra alma» (*Vivir con la muerte*, o.c., pp. 166, 223). Entre los autores más recientes sólo E. JÜNGEL defiende la idea de la *Ganztod*: «en la muerte el hombre es aniquilado» (*Tod*, o.c., p. 140). La resurrección, de todas formas, no proviene de una nueva creación *ex nihilo*, sino «desde la nulidad resultante de la autoaniquilación de la culpa del hombre» (*ibid.*). Sobre la cuestión, cfr. C. POZO, *La teología del más allá*, o.c., pp. 168ss., 176ss.

134. Así K. BARTH (*Kirchliche Dogmatik* III/2, Zurich 1948, pp. 524ss; *Die Auferstehung der Toten*, Zürich 1953) y E. BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich 1953.

135. Cullmann admite una cierta escatología intermedia entre muerte y resurrección, porque sobrevive un «hombre interior» en un estado de dormición, transitorio e imperfecto, por una especial intervención divina. Y comenta: «el Espíritu Santo es un don que no se puede perder al morir», *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos?*, o.c., p. 65. Según esta posición lo que no se puede perder en la muerte es el Espíritu Santo como tal. Como consecuencia no se entiende aquí la existencia de una ontología humana fuera del orden de la gracia. Por ello Cullmann no afronta el tema de la suerte de los que eventualmente se condenan, es decir, los que no gozan de la presencia y de la actividad del Espíritu Santo, pero que de algún modo sobreviven sin la

nes se es fiel a tres principios fundamentales del pensamiento protestante: el de la *sola Scriptura* (pues la doctrina bíblica *par excellence* es la de la resurrección de los muertos, se dice, y no la inmortalidad del alma)¹³⁶; el de la «justificación por la sola fe»¹³⁷ (pues el hombre, siendo pecador, no puede «contribuir» con nada de propio —por ejemplo, con «su» alma inmortal— a la salvación eterna, porque equivaldría a la negación de la trascendencia de Dios, una posición que hoy, teniendo en cuenta la comprensión del alma combatida por estos autores¹³⁸, parece bastante superada¹³⁹); y el de la concentración de toda la salvación

gracia divina. P.H. MENOUD (*Le sort des trépassés*, Neuchâtel 1966, p. 79), comparte substancialmente la posición de Cullmann, y es coherente en su planteamiento del tema, porque llega a negar la existencia de los condenados, por lo menos entre la muerte y la resurrección. Sobre la posición de Cullmann y Menoud, cfr. C. POZO, *La teología del más allá*, o.c., p. 471.

136. Cfr. mi estudio *Sola Scriptura o tota Scriptura? Una riflessione sul principio formale della teologia protestante*, in M.Á. TABET (ed.), *La Sacra Scrittura, anima della teologia* (Atti del IV Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, 1998), Vaticana, Città del Vaticano 1999, pp. 147-168.

137. Sobre este modo de plantear el problema, cfr. H. THIELICKE, *Tod und Leben*, o.c., anexo 4; A. ALBRECHT, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1964, pp. 112-120 (o.c., por C. POZO, *La teología del más allá*, o.c., p. 191); E. JÜNGEL, *Tod*, o.c., cap. 4. Para negar la inmortalidad del alma Karl Barth cita el texto de san Pablo a Timoteo: Dios, «Rey de reyes y Señor de los señores, el único inmortal, que habita una luz inaccesible» (1 Tm 6, 16); de ahí deduce que solamente Dios es inmortal (*Die Auferstehung der Toten*, o.c.). Sobre la cuestión de la justificación, cfr. mi obra *Fides Christi. The Justification Debate*, Four Courts, Dublin-Portland, Oregon 1997.

138. En efecto hay que señalar que la comprensión de la «inmortalidad (o incorruptibilidad) del alma» asumida por estos autores (la de Platón y la del idealismo moderno, bien resumida por J. PIEPER, *Muerte e inmortalidad*, o.c., pp. 183-204) no corresponde a la doctrina clásica tal como es expuesta por ejemplo por Tomás de Aquino (cfr. mi artículo *Anima*, in G. TANZELLA-NITTI - A. STURMIA, *Dizionario Interdisciplinare di scienza e fede*, o.c.). Según esta posición la espiritualidad del alma humana y su consiguiente incorruptibilidad son el resultado de un don de Dios (cfr. *II Sent.*, D.19, q. 1, a. 1, ad 7; *De Anima*, a.14, ad 19; *S.Th.I.*, q.75, a.6, ad 2). J. RATZINGER (*Escatología*, o.c., pp. 144-147) habla por ello de una «inmortalidad dialogada»; cfr. G. NACHTWEI, *Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie*, St. Benno, Leipzig 1986.

139. Es de notar que Althaus inició un cierto retorno a la doctrina del alma inmortal, después de haberlo negado en un primer momento: cfr. su importante artículo P. ALTHAUS, *Retraktationen zur Eschatologie*, in «Theologische Literaturzeitung» 75 (1950) 253-260. Existe «una afinidad entre la filosofía y la sabiduría bíblica acerca de la inmortalidad». Por ello, dice Althaus, «la teología cristiana... no tiene por qué batirse contra la «inmortalidad» en cuanto tal», y la idea del juicio divino «no exige que el hombre sea ónticamente anulado en la muerte» (*ibid.*, p. 256, o.c. de J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Pascua de la creación*, o.c., p. 272). Asimismo F. HEIDLER considera que la existencia del alma puede ser demostrada: cfr. *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, Sterben, Tod, ewiges Leben im Aspekt lutherischer Anthropologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göt-

cristiana en la escatología final (pues la vida de Cristo en medio de su Cuerpo, la Iglesia, sería estrictamente provisional —hecha de profecía y de promesa— hasta que Él vuelva en la gloria para juzgar a vivos y a muertos). Autores como Eberhard Jüngel, siguiendo a Karl Barth en sus primeros escritos, y a Emil Brunner, considera que el hombre «entre» muerte y resurrección está «en Dios», y no hay «tiempo» o espacio entre los dos acontecimientos¹⁴⁰. Desde el punto de vista de la historia humana y de la realidad creada, muerte y resurrección se distinguen ciertamente entre sí; pero desde el punto de vista del actuar de Dios y de la subjetividad del hombre, coinciden perfectamente.

Aunque la lectura fuertemente existencial de los textos escatológicos de Bultmann ha sido criticado y replanteado por autores luteranos como Jürgen Moltmann¹⁴¹ y Wolfhart Pannenberg¹⁴², la posición del exegeta de Marburg no es necesariamente discordante con la afirmación de un futuro final de la historia, de la *Parusía*, pues a Bultmann no le interesa hablar del *contenido* del *éschaton*, que permanece completamente velado (lo que se llama agnosticismo escatológico), sino solamente del *impacto* que tiene en la vida del hombre.

En la teología católica, por el contrario, se ha dado expresión a la «coincidencia» entre muerte y resurrección, a partir del hombre más que de Dios, pues se afirma la continuidad ontológica del hombre entre la vida terrena (hasta la muerte) y la vida eterna y resucitada. Se ha hablado por lo tanto de una escatología «de fase única» en que el hombre resucita *en el mismo momento de la muerte*. Esta posición —propugnado primero por Ghisbert Greshake en sus primeros escritos¹⁴³ y luego por Ladislao Boros y otros autores— se demuestra fiel a muchos elementos de la doctrina de la fe: la inmediatez del premio eterno para los justos *max post mortem*¹⁴⁴, la consistencia del orden creado y en espe-

tingen 1983. Para otro planteamiento del tema en campo protestante, cfr. C. HERMANN, *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997.

140. Cfr. E. JÜNGEL, *Tod, o.c.*, pp. 152ss., y la nota 117.

141. Cfr. recientemente J. MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Chr. Kaiser-Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1995, pp. 244ss.

142. Cfr. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, vol. 3, *o.c.*, pp. 578-580.

143. G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Ludgerus, Essen 1969, especialmente l'Excursus en las pp. 399-410. El autor siempre ha insistido que se trata de una hipótesis de trabajo.

144. Cfr. la doctrina de la constitución del papa BENEDICTO XII, *Benedictus Deus* (1336: DS 1000). Sobre este documento y en general sobre la inmediatez del premio (o castigo) divino, *max post mortem*, cfr. F. LAKNER, *Zur Eschatologie bei Johannes XXII*, in «Zeitschrift für Katholische Theologie» 72 (1950); F. WETTER, *Die Lehre Benedikts XII vom intensiven Wachstum der Gottesschau*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1958;

cial la del hombre, el realismo de la gracia divina que salva al hombre en y por medio del «ahora» de la Iglesia y no sólo en el puro futuro del *éschaton*, una posición típica de una teología protestante que excluye la liturgia celeste.

Esta hipótesis, de todas formas, que en sus líneas generales fue desaprobada en un importante documento de la Iglesia del 1979¹⁴⁵, ha sido también objeto de importantes críticas de parte de teólogos, tanto protestantes como católicos¹⁴⁶. Varios aspectos han sido señalados.

Primero, y desde un punto de vista estrictamente exegético, histórico y litúrgico, la noción de resurrección se aplica al hombre principalmente *en tres momentos*¹⁴⁷: en el bautismo con que el hombre verdaderamente muere en el

M. DYKMANS, *Robert d'Anjou. La vision bienheureuse: traité envoyé au pape Jean XXII*, Editrice Università Gregoriana, Roma 1970; M. DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma 1973; J. GIL-I-RIBAS, *Les catégories subjacentes a la «Benedictus Deus»*, in «Revista Catalana de Teologia» 8 & 9 (1983-1984) 83: 113-160 & 359-396; 184: 365-400; del mismo autor, cfr. la comunicación presentada en este Simposio; C. TROTTMANN, *La vision béatifique: des disputes scolastiques a sa définition par Benôit XII*, École française de Rome, Roma 1995.

145. «Carta de la Congregación por la Doctrina de la Fe sobre algunas cuestiones de escatología», in *Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979), 939-943. Sobre este documento, cfr. C. RUINI, *Immortalità e risurrezione nel magistero e nella teologia oggi*, in «Rassegna di Teologia» 21 (1980) 102-115; 189-206; R. BLATNICKY, *Tra la morte del cristiano e la risurrezione universale: Annotazioni al commento di A. Rudoni della «Lettera della SCDF su alcune questioni concernenti l'escatologia»*, in «Salesianum» 45 (1983) 63-77; C. POZO, *La venida del Señor en la gloria. Escatología*, Edicep, Valencia 1993, pp. 111-115. El documento ha sido publicado de nuevo recientemente, con comentarios: in AA.VV., *Temi attuali di escatologia. Documenti, commenti e studi*, Vaticana, Città del Vaticano 2000. El texto principal dice: «La Iglesia afirma la supervivencia y subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de manera que subsiste el mismo «yo» humano, aun sin el complemento del propio cuerpo. Para designar este elemento, la Iglesia emplea la palabra «alma», consagrada por el uso de la Sagrada Escritura y de la tradición» (*Carta, o.c.*, n. 3, p. 941).

146. Para una presentación y un resumen de las críticas hechas a la posición de Greshake y Lohfink, cfr. G. CANOBBIO, *Fine o compimento? Considerazioni su un'ipotesi escatologica, o.c.* Para las críticas a la posición de Greshake, cfr. especialmente J. ALFARO, «La resurrección de los muertos» en la discusión teológica sobre el porvenir de la historia, in «Gregorianum» 52 (1971) 537-554; J. RATZINGER, *Escatología, o.c.*, pp. 153-173; IDEM, *Zwischen Tod und Auferstehung*, in «International Katholische Zeitschrift (Communio, Deutsch Ausg.)» 9 (1980) 209-223; W. PANNENBERG, *Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen*, Monaco 1978, pp. 14-18; A. ZIEGENAUS, *Auferstehung im Tod: das geeignetere Denkmodell?*, in «Münchener Theologische Zeitschrift» 28 (1977) 109-132; IDEM, *Katholische Dogmatik*, vol. 8: *Die Zukunft der Schöpfung in Gott: Eschatologie*, MM Verlag, Aachen 1996, pp. 65-135; C. MARUCCI, *Resurrezione nella morte? Esposizione e critica di una recente proposta*, in G. LORIZIO (ed.), *Morte e sopravvivenza, o.c.*, pp. 289-316.

147. Por lo que se refiere a la polisemia del término «resurrección», cfr. G. GRESHAKE - J. KREMER, *Resurrectio Mortuorum, o.c.*, pp. 8-15; J.M. HARRIS, *Raised Immortal. Resu-*

Señor para resucitar con Él (Rm 6, 3-6.8; 1 Cor 15, 29; Col 2, 12; 1 Pt 1, 3; 3, 21; Ap 20, 5); en el «ahora» de la conversión cristiana (Col 3, 2; Fil 3, 10) y de la celebración eucarística (1 Cor 11, 26); y en la resurrección general al final de los tiempos, para el juicio de vivos y muertos (Jn 6; Hch 24, 15; 1 Cor 15, 12ss.). De hecho, cuando escribe a los romanos, Pablo parece distinguir temporalmente entre muerte y resurrección: «si *hemos sido* injertados en Él por la semejanza de su muerte, también *lo seremos* por la de su resurrección» (Rm 6, 5)¹⁴⁸. En pocas palabras, histórica y litúrgicamente es difícil afirmar que el concepto de «resurrección» pueda aplicarse precisamente *al momento de la muerte*, pues salta a la vista que la muerte es la destrucción de la vida humana, y no de su realización y plenitud. «En la primitiva predicación cristiana», decía Joseph Ratzinger, «jamás se identificó el destino de los que mueren antes de la *Parusía* con el acontecimiento fundamental de la resurrección de Jesús, acontecimiento, debido a su importancia histórico-salvífico, incomparable»¹⁴⁹. Y Marcello Bordoní señala que para ser coherentes con la teología de Pablo, el carácter «social» de la muerte pone «fuera de juego la idea de un proceso de resurrección que va actuándose durante la historia a través de tantas resurrecciones individuales de cada uno en el momento de la muerte»¹⁵⁰. «Sería un error», decía J.A.T. Robinson en su estudio bíblico clásico sobre el cuerpo humano, bien anterior a la controversia sobre la «resurrección en el momento de la muerte», «acercarse a los escritos paulinos con la idea moderna según la cual la resurrección corporal tenga algo que ver con el momento de la muerte... En ninguna parte del Nuevo Testamento se establece una relación esencial entre la resurrección y el momento de la muerte. Los momentos claves (de la resurrección)... son el bautismo y la *parusía*»¹⁵¹.

Algunos autores entienden que, cuando se habla de la resurrección de Jesús «el tercer día» (cfr. 1 Cor 15, 4), no se trata de una afirmación de tipo cronológico, sino de tipo teológico: el «tercer día» sería una manera plástica de expresar la obra de salvación que Dios lleva a cabo, estableciendo su Señoría sobre todo el creado¹⁵². Como es obvio, se trata una interpretación del dato

rection and Immortality in the New Testament, Marshall, Morgan & Scott, London 1986, pp. 269-272.

148. Unos cuantos textos del Nuevo Testamento vienen aducidos para poder decir que hay «resurrección en el momento de la muerte», por ejemplo, Lc 23, 43; Fil 1, 23; 2 Cor 5, 8; 1 Ts 5, 10 y Col 3, 1-4. *Prout jacent*, estos textos indican sencillamente que el justo es premiado después de la muerte.

149. J. RATZINGER, *Escatología*, o.c., pp. 111ss.

150. M. BORDONI - N. CIOLA, *Gesù nostra speranza*, o.c., p. 251.

151. J.A.T. ROBINSON, *The Body*, o.c., pp. 88ss.

152. Cfr. especialmente K. LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift: exegetische und fundamentaltheologische Studien zu 1 Kor. 15, 3b-5*, Herder, Freiburg i.B.

escriturístico y litúrgico no ciertamente equivocada¹⁵³, pero sí algo parcial, en cuanto no refleja suficientemente la fe en la resurrección de su Señor (a) basada en el «signo esencial» de la tumba vacía 154, y (b) que la Iglesia celebra la Resurrección gloriosa de su Señor el domingo de Pascua (es decir, el tercer día), y no el Viernes Santo (el día de la muerte de Jesús), ni el Sábado Santo, un día alitúrgico al interno del Triduo Pascual, que refleja el «descenso a los infiernos»¹⁵⁵. «Si fuera el Señor expirando sobre la cruz», dice san Ireneo, «inmediatamente, sin duda, se habría marchado arriba abandonando el cuerpo a la tierra»¹⁵⁶. De hecho, la Iglesia en su liturgia celebra las acciones de Dios, la *magnalia Dei*, y no sólo la fe de su pueblo suscitada por las apariciones. De hecho, el mismo Símbolo de la fe confiesa abiertamente que Jesús resucitó «al tercer día». Este desplazamiento hasta «el tercer día» respecto a la muerte en Cruz no sólo de las *apariciones* del resucitado a los discípulos sino también del *mismo acontecimiento de resurrección* constituye, de hecho, una importante base teológica de la posibilidad de una escatología intermedia.

Segundo, la idea de una resurrección en el mismo momento de la muerte no parece concordar con la fe cristiana en *una resurrección final para todos los hombres juntos al final de los tiempos*, entendida como revelación definitiva de la «gloria de los hijos de Dios», como juicio universal, y como fin único y último, meta de la historia humana¹⁵⁷. Para que se mantenga en pié el carácter intrínsecamente histórico, social y libre¹⁵⁸ del hombre y del mundo a la luz de la fe

¹⁵³1968. Cfr. también el estudio de G. GRESHAKE, *Auferstehung im Tod*, o.c., pp. 549-552, quien mantiene la posibilidad de defender una doctrina de la resurrección en el momento de la muerte precisamente en base a esta característica de la muerte-resurrección de Jesús. El «tercer día» es llamado tal, dice, porque en aquel Cristo reveló su gloria a nosotros (*ibid.*, p. 550). Este autor cita a Adolf Köppling, Hans Kessler y otros en apoyo de esta posición; N. LOHFINK, *Naherwartung*, o.c., pp. 141ss.; M. RIEBL, *Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes?: zur Botschaft von Mt 27, 51b-53*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1978.

153. En el Antiguo Testamento «el tercer día» hace referencia a la realización de un evento decisivo e inminente, sin que quede fijada la fecha (cfr. Gn 22, 4; 42, 17s.; Ex 19, 10-11.16; 2 Sm 1, 2; 2 Re 20, 5; Est 5, 1; Jon 1, 17; Os 6, 2).

154. Cfr. los estudios de O'Collins y Davis en S.T. DAVIS - D. KENDALL - G. O'COLLINS (eds.), *The Resurrection*, o.c. Y también *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 640, 657.

155. «Por una tradición apostólica que trae su origen del mismo día de la resurrección de Cristo, celebra la Iglesia el misterio pascual... en el día que con razón se denomina «día del Señor» o domingo» (CONCILIO VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 106).

156. *Adversus Haereses*. 5, 31, 1.

157. Cfr. C. RUINI, *Immortalità e risurrezione*, o.c., especialmente p. 191.

158. G. CANOBBIO insiste especialmente sobre el papel de la libertad humana en la preparación para la *Parusía* y su relación con la consumación cósmica del universo (cfr.

cristiana, es preciso conservar una clara distinción entre la dinámica del individuo y su consumación personal (que se relaciona con la muerte), y la dinámica de la entera sociedad humana y su consumación final (la resurrección). Los textos apocalípticos, indudablemente, son de carácter simbólico, afirma Juan Alfaro, pero a través de ellos se demuestra que «la humanidad *como comunidad* y la historia *como totalidad* están bajo el dominio salvador de Dios por Cristo»¹⁵⁹. Si no hubiese un fin absoluto de la historia (con la resurrección y el juicio), dice el mismo autor, «Dios no llegaría a ser nunca Señor de la historia como un todo, sino que estará siempre en camino hacia su dominio sobre la historia»¹⁶⁰. Según Ruiz de la Peña la idea de la resurrección en el momento de la muerte constituiría una indebida privatización del *éschaton*¹⁶¹. Y Giacomo

Fine o compimento?, o.c., pp. 231ss.). «La differenza da sottolineare sta nel fatto che il giungere a compimento delle creature umane passa attraverso la scelta di riconoscere Cristo, mentre il giungere a compimento del cosmo è inscritto nella creazione in Cristo» (*ibid.*, p. 233). «L'esercizio della libertà comporta sempre un distacco e in tal senso una fine: ogni scelta è abbandono di un modo di esistere per assumerne un altro. Il distacco però si realizza laddove è reso possibile dal mostrarsi del compimento: l'esistenza «escatologica» suppone una rottura con l'esistenza di «quaggiù» (cfr. Col 3, 1ss.), nel linguaggio paolino descritta come esistenza «secondo la carne». Ed è in questa rottura che si anticipa la morte, mediante la quale si entra nella condizione nella quale si trova Cristo. La libertà, nel suo esercizio reso possibile dall'evento cristologico che secondo il Nuovo Testamento costituisce l'evento escatologico, diventa così il luogo dal quale partire per comprendere il rapporto tra fine e compimento. Il secondo provoca la prima e questa è necessaria per il secondo» (*ibid.*, p. 233). Hay que tener en cuenta, dice este autor, que el esfuerzo de quitar motivos cronológicos, cósmicos y apocalípticos del discurso escatológico, no puede dejar aparte la idea de un futuro cronológicamente entendida. «La ragione è da vedere nella struttura della persona umana che implica un'apertura al futuro cronologicamente inteso come condizione della libertà» (*ibid.*, p. 234).

159. J. ALFARO, *La resurrección de los muertos*, o.c., p. 550.

160. *Ibid.*, p. 552. La misma idea se encuentra en A. DE GIOVANNI, *Escatologia come termine, o come pienezza? Il problema dell'ultimità della storia*, in AA.VV., *Mondo storico ed escatologia*, Morcelliana, Brescia 1972, pp. 244-249.

161. Cfr. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Borla, Roma 1988, p. 171. Sobre este autor y otros de lengua castellana, cfr. el amplio boletín bibliográfico de J.I. SARANYANA, *La Escatología en España (I-IV)*, en «Anuario de Historia de la Iglesia» 7 (1998) 229-248; 8 (1999) 253-276; 9 (2000) 295-315; 10 (2001) 325-351. G. CANOBBIO señala también esta «privatizzazione dell'*éschaton* e quindi sulla dimenticanza della dimensione cosmica dello stesso. Questo... aspetto della critica è apparso predominante negli ultimi anni in coincidenza con la ripresa di interesse per la creazione da parte della teologia e con gli stimoli provenienti dalla recente cosmologia. La considerazione della dimensione cosmica rischia però di appiattare la fine/compimento del mondo con la fine/compimento della storia umana. Allo scopo di evitare tale rischio si è proposto di tener conto del luogo ermeneutico delle asserzioni escatologiche, che è la dinamica della libertà umana il cui esercizio in vista del compimento è reso possibile dall'apparire dell'evento Cristo, che costituisce l'evento escatologico» (*Fine o compimento?*, o.c., pp. 237ss.).

Canobbio se pregunta si la manifestación definitiva de Cristo resucitado (*Parusía*) puede añadir algo al hecho de la resurrección de los cristianos. Y dice que sí, «por medio de un trascender que pone fin a la provisionalidad... La idea del cumplimiento, que implica un fin también de *este* mundo, nace de la convicción que la Señoría de Dios abraza todo, por el hecho que es de Dios... La afirmación del fin es, por lo tanto, una afirmación *teo-logica*»¹⁶². Y el luterano Wolfhart Pannenberg hace notar que con la teoría de la resurrección en el momento de la muerte, «la plenitud salvífica del individuo es separada o individualizada respecto a la consumación de la raza. Pero precisamente este lazo entre la consumación individual y universal de la salvación es un elemento esencial de la esperanza bíblica para el futuro»¹⁶³.

Tercero, con la idea de la «resurrección en el momento de la muerte», vuelven a hacerse presentes las categorías platónicas y espiritualizantes que a pesar de sus mejores intenciones, los defensores de esta teoría querían superar definitivamente en nombre del programa de la «deshelenización»¹⁶⁴. El hombre muerto-resucitado pertenecería ya al mundo invisible, el de los espíritus puros. Con esta teoría, de hecho, habría que pensar *en dos mundos humanos perpetuamente paralelos*, con una dualidad que no desaparecerá nunca del todo (habría

162. G. CANOBBIO, *Fine o compimento?*, o.c., pp. 235, 237. «Leggendo il NT si resta colpiti da come, a partire dei frammenti, si sia giunti a pensare a un esito compiuto del tutto. Al fondo del processo del pensiero neotestamentario non sta una proiezione del frammento sull'orizzonte (immaginato) del tutto. Sta piuttosto la lettura della realtà parziale dal versante dell'opera di Dio compiuta in Gesù. L'idea del compimento, che implica una fine anche di *questo* mondo, nasce dalla convinzione che la Signoria di Dio abbraccia il tutto, per il fatto che è di Dio... L'affermazione della fine risulta così un'affermazione *teo-logica*» (*ibid.*, p. 237). La cuestión clave para Canobbio está aquí: «il rapporto tra un *éschaton* che è già dato in forza della resurrezione di Cristo, e il futuro compimento» (*ibid.*, p. 217). Observa que Greshake y Lohfink, en realidad, se oponen a la tendencia actual de recuperar la integración de individuos, historia y cosmos en la *Parusía*. Y concluye: «sullo sfondo delle posizioni qui richiamate sta una vicenda teologica che, accettando la sfida del pensiero moderno, ha "preteso" di collocare la persona umana come vertice e ricapitolazione del cosmo, e ha pensato si dovesse considerare quest'ultimo solo in relazione all'uomo» (*ibid.*, p. 225). Y Oscar Cullmann, bien antes de la controversia que estamos considerando, dijo: «Siendo la resurrección del cuerpo un nuevo acto creador que afecta el universo, no puede tener lugar en el momento de la muerte individual de cada uno, sino únicamente al fin de los tiempos. No es un tránsito de aquí abajo al más allá, como sucede para el alma en la creencia griega de la inmortalidad del alma» *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos?*, o.c., p. 44.

163. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, vol. 3, o.c., p. 623.

164. «La materia "a se" no puede (como átomo, molécula, órgano) llegar a la perfección. Por lo tanto, si en la muerte la libertad del hombre lleva a su culmine, en ese momento él será liberado para siempre de su cuerpo, mundo e historia» (G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, o.c., p. 387).

que pensar por lo tanto en un verdadero dualismo): el de los hombres mortales/terrenos y el de los hombres muertos/resucitados. Además, se quitaría toda la fuerza catalizadora que, para una antropología plenamente cristiana, haya tenido la doctrina de la resurrección de la carne¹⁶⁵.

Se impone por consiguiente que, desde el punto de vista de la criatura humana, si no del obrar de Dios, se debe distinguir temporalmente entre muerte y resurrección, el uno que corresponde al final de la vida terrena del individuo, el otro que expresa la consumación final de toda la humanidad, la revelación de la «libertad de la gloria de los hijos de Dios» (Rm 8, 21). Como hemos visto más arriba, si la resurrección coincidiese con la muerte del hombre, se confirmaría el carácter esencialmente individualista y sólo accidentalmente social del hombre, negando por lo tanto su esencial historicidad, y la necesidad de toda mediación creada en su salvación. Se daría, en consecuencia, una visión netamente platónica del hombre y de la vida terrena, en la que la muerte, como desprendimiento definitivo del hombre de las ataduras y límites de la corporeidad y de la vida terrena, se convierte en un momento intrínseco de auto-realización.

2. *La continuidad del hombre entre muerte y resurrección: la cuestión del alma*

Si algo del hombre (llamémoslo «el alma») subsiste entre muerte y resurrección¹⁶⁶, habría que preguntar en qué consiste este «órgano» de identidad y de continuidad¹⁶⁷. Se trataría sin duda de una realidad creada y humana. Pero, dicho en pocas palabras, ¿es una entidad con una consistencia natural hacia la inmortalidad y capaz de sobrevivir después de la muerte sin un complemento corpóreo, o más bien de una realidad mantenida en existencia «sobrenaturalmente», por así decirlo, en virtud del poder del Espíritu Santo que salva al hombre y lo diviniza? En otras palabras, ¿la continuidad humana entre muerte

165. Cfr. nota 105.

166. En la Carta de la Congregación por la Doctrina de la Fe sobre algunas cuestiones de escatología, para designar aquel elemento que subsiste después de la muerte, «la Iglesia emplea la palabra «alma», consagrada por el uso de la Sagrada Escritura y de la tradición. Aunque ella no ignora que este término tiene en la Biblia diversas acepciones, opina, sin embargo, que no se da razón alguna válida para rechazarlo, y considera al mismo tiempo que un término verbal es absolutamente indispensable para sostener la fe de los creyentes» (n. 3, in «Acta Apostolicae Sedis» 71 [1979], 941).

167. Cfr. mi estudio *Anima*, o.c.

y resurrección se hace posible a partir *de lo natural* en la constitución humana creada (un alma subsistente y incorruptible), o en base a *un factor sobrenatural* que mantiene el justo en existencia (el Espíritu que vive en él)?

La segunda posición tiene bastante en común con la doctrina antes delineada típica de algunos autores protestantes, y deja sin resolver dos cuestiones importantes: la de la consistencia de la realidad ontológica del hombre como tal, reducido —por lo que parece— a una pura relación con Dios; y la dificultad de explicar una existencia perpetua para aquellos creyentes que, eventualmente, no hayan sido fieles a la gracia que salva, y que esperan, como dice el libro de Daniel (12, 2), «una resurrección de vergüenza eterna». Si sobrevive a la muerte solamente la vida del Espíritu en el hombre, como sugiere Cullmann, no hay más remedio que postular su aniquilación completa después de la muerte del pecador no-arrepentido ¹⁶⁸.

Para que la resurrección de los muertos no sea de hecho una especie de «re-creación del hombre» al final de los tiempos (el preciso término «resurrección» no equivale al de «re-creación»), parece imprescindible que algo espiritual del hombre deba subsistir naturalmente entre muerte y resurrección, lo que tradicionalmente —aunque no sin equívocos sobre todo por la presencia de platonismos larvados— ha sido llamado *el alma* ¹⁶⁹. A lo largo de la historia de la filosofía, y ciertamente a partir de las disputas nominalistas, se ha discutido mucho si la existencia del alma, su subsistencia e incorruptibilidad quedan plenamente abiertas a un discurso racional. Desde luego Platón y Aristóteles no lo dudaban; la mayor parte de los padres de la Iglesia y de los autores medievales tampoco. Pero autores como Pedro Aureolo, Guillermo de Ockham y el Card. Caietano enseñaban que la subsistencia y la inmortalidad del alma son tan inaccesibles a la razón como la doctrina de la encarnación y de la Trinidad, es decir son doctrinas reveladas en un sentido estricto ¹⁷⁰. Se acepta generalmente que el alma *es* subsistente e inmortal, pues si no lo fuese, difícilmente quedaría

168. Cfr. nota 135, sobre la posición de Cullmann y Menoud.

169. Mucho habría que decir sobre esta cuestión en el contexto de la antropología bíblica. Cfr. la conferencia interesante de H.D. BETZ, *The Concept of «Inner Human Being» in the Anthropology of Paul*, in «New Testament Studies» 46 (2000) 315-341.

170. Pedro Aureolo por ejemplo aceptó la doctrina del Concilio de Vienne (1312) sobre el alma como forma sustancial del cuerpo, pero dijo que se trataba de un artículo de fe (*II Sent.* D. 15, 1, 2, p. 223, b, a-c). En modo semejante Guillermo de Ockham explicó que, mientras experimentamos actos inmateriales de conocimiento y de voluntad, no hay por qué atribuirlos a una forma inmaterial o alma, la existencia del cual sólo puede ser conocido por la fe (*Quodlibet*, I, q. 10). Igualmente el Card. Cayetano era convencido que la inmortalidad del alma es tan desconocida a los hombres como es el misterio de la Trinidad y la encarnación del Verbo (*Comm. in ep. s. Pauli ad Romanos*,

en pie la promesa escatológica de la vida eterna para el hombre. Pero, se pregunta sobre la posibilidad humana *de conocer o intuir* aquellas propiedades del hombre desde una perspectiva estrictamente racional y filosófica. Se reconoce generalmente un *deseo universal* de obtener la inmortalidad; se habla de la apertura potencialmente infinita del espíritu humano hacia la verdad¹⁷¹. Pero se pregunta si este deseo y esta capacidad son indicios suficiente de una inmortalidad verdadera y ontológica, y esto desde un punto de vista estrictamente filosófico.

Mucho habría que decir respecto a una cuestión que a primera vista en sede teológica podría parecer hasta ociosa. Pero es interesante notar que el desplazamiento de la doctrina del alma humana desde el ámbito de la razón a la de la fe se verifica, en la historia del pensamiento cristiano, en un contexto de un creciente platonismo, nominalismo, dualismo antropológico y subjetivismo¹⁷²: en otras palabras, fideísmo y dualismo van emparejados. De todas formas, se podría hacer una observación. Si el «alma» fuese incorruptible sólo en base a la gracia del Espíritu Santo que diviniza, o si esta incorruptibilidad fuese cognoscible sólo a partir de la fe y de la esperanza sobrenaturales (estas dos hipótesis probablemente llegan a identificarse), habría que decir en efecto que no sólo la *realización actual* de la vida eterna sino la misma *posibilidad* que el hombre tiene de recibirla serían, por así decirlo, extrínsecas a su ser, pudiendo llegar a ser verdaderas «sobreestructuras» del hombre en el sentido marxista o freudiano de la palabra¹⁷³. En otras palabras, Dios no habría creado el hombre *para la vida eterna*, sino que, en el mejor de los casos, *lo tira escatológicamente*

9, 23; *Comm. in Ecclesiasten* 4, 21; cfr. M.F. MANZANEDO, *La inmortalidad del alma humana según Cayetano*, in «*Angelicum*» 76 [1999] 309-340), y se opuso a la sugerencia del Concilio Lateranense V (1513) a los filósofos de enseñar la justificación racional de la inmortalidad del alma. Sobre esta última cuestión, cfr. C.F.J. MARTIN, *On a Mistake Commonly Made in Accounts of Sixteenth-Century Discussions of the Immortality of the Soul*, in «*American Catholic Philosophical Quarterly*» 69 (1995) 29-37. Tomó una posición diversa sobre la cuestión Domingo BÁÑEZ (cfr. M.F. MANZANEDO, *La inmortalidad del alma según Domingo Báñez*, in «*Studium*» 41 [2001] 51-84); concretamente insistió que la inmortalidad del alma puede ser probada con la pura razón humana.

171. Cfr. las explicaciones clásicas de Santo Tomás: *II Sent.*, D. 19, a. 1; *IV Sent.*, D. 50, q. 1, a. 1; *II C.G.* 79-81; *Quodl. X*, q. 3, a. 2; *De Anima*, a. 14; *S.Th.I.*, q. 75, a. 6; *Compend. Theol.* 84.

172. Cfr. mi estudio, *Anima*, in G. TANZELLA-NITTI - A. STURMIA, *Dizionario Interdisciplinare di scienza e fede*, o.c.

173. Sobre la muerte y la inmortalidad en Marx, cfr. G. SCHERER, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, o.c., cap. 4. «En el fondo nadie cree en la propia muerte», dice Sigmund FREUD. «O, lo que es lo mismo, en el subconsciente, cada uno de nosotros está convencido de que es inmortal» (S. FREUD, *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, in *Gesammelte Werke*, S. Fischer, Frankfurt a.M. 1943, vol. 10, p. 341).

hacia ella, «desde» el futuro. Sólo si en el hombre inhiere una raíz real de inmortalidad, de incorruptibilidad, se puede hacer un discurso escatológico universalmente significativo, responsable desde el punto de vista misionero, y respetuoso de la libertad del hombre y de su responsabilidad ética. Si esta raíz no existiera, habría que desarrollar el discurso escatológico en una clave primordialmente extrínseca a la existencia humana corporal y concreta que él ama, en la que quiere involucrarse enteramente, en la que considera que se está jugando su entera existencia y eternidad. Precisamente porque en el hombre subsiste algo de inmortal¹⁷⁴, se entiende que él puede apasionarse con la perspectiva de «dar vibración de eternidad», como decía el Beato Josemaría Escrivá¹⁷⁵, a todas las cosas que hace, también a las más menudas y «mundanas».

Paul O'Callaghan
 Facultad de Teología
 Pontificia Università della Santa Croce
 ROMA

174. Hablando del hombre, la *Gaudium et spes* afirma que «la semilla de eternidad que en sí lleva, por ser irreductible a la sola materia, se levanta contra la muerte» (n. 18). Cfr. también JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, nn. 57-61.

175. La frase es del Beato Josemaría Escrivá, «*In modico fidelis!*—fiel en lo poco... — Tu labor, hijo mío, no es sólo salvar almas, sino santificarlas, día a día, dando a cada instante —aun a los aparentemente vulgares— vibración de eternidad» *Forja* n. 917. Cfr. también *Amigos de Dios*, n. 239.

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.