

## ESCATOLOGÍA: LA MUERTE Y LA VIDA ETERNA, DE JOSEPH RATZINGER

<b>PARTE 1.- EL PROBLEMA ESCATOLÓGICO, CUESTIÓN ESENCIAL .....</b>	<b>3</b>
1. IMPORTANCIA DEL ANUNCIO DEL REINO DE DIOS POR PARTE DE JESÚS.....	3
2. LA PROXIMIDAD DE LA PARUSÍA.....	5
3. PALABRA Y REALIDAD EN LA PERSPECTIVA ACTUAL.....	7
4. PANORAMA DE LAS SOLUCIONES .....	7
a) Karl Barth.....	7
b) Rudolf Bultmann .....	8
c) Oscar Cullmann .....	8
d) C. H. Dodd.....	9
e) Teología de la esperanza. Teología política .....	10
5. BALANCE PROVISIONAL.....	11
<b>PARTE 2.- MUERTE E INMORTALIDAD. DIMENSIÓN INDIVIDUAL DE LO ESCATOLÓGICO .....</b>	<b>14</b>
6. TEOLOGÍA DE LA MUERTE .....	14
7. PRESUPUESTOS HISTÓRICO-FILOSÓFICOS DE LA CUESTIÓN.....	15
a) La perspectiva dominante.....	15
8. DESARROLLO DE LA CUESTIÓN EN EL PENSAMIENTO BÍBLICO.....	16
a) Antiguo Testamento.....	16
b) Explicación que ofrece el Nuevo Testamento sobre la muerte y la vida .....	18
9. CONCLUSIONES PARA LA VISIÓN CRISTIANA DE LA MUERTE .....	19
a) El sí a la vida en su totalidad .....	19
b) El sentido del sufrimiento .....	19
10. INMORTALIDAD DEL ALMA Y RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS.....	20
a) El material Bíblico.....	21
10.1. LA «SITUACIÓN INTERMEDIA» ENTRE LA MUERTE Y LA RESURRECCIÓN .....	23
a) Antiguo Testamento.....	23
b) El Nuevo Testamento.....	24
c) Resultados y consecuencias .....	25
10.2. LOS DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.....	27
10.3. EL DESARROLLO EN LA TEOLOGÍA.....	29
10.3.1. EL NUEVO CONCEPTO DE ALMA .....	29
10.3.2. EL CARÁCTER DIALOGAL DE LA INMORTALIDAD.....	30

10.3.3.	EL HOMBRE ESTÁ DESTINADO A LA INMORTALIDAD POR SU MISMA CONDICIÓN DE CRIATURA .....	30
10.3.4.	RESUMEN: RASGOS DETERMINANTES DE LA FE CRISTIANA EN LA VIDA ETERNA .....	32
	<b>PARTE 3.- LA VIDA FUTURA .....</b>	<b>34</b>
11.	LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS Y EL RETORNO DE CRISTO.....	34
	a) Nuevo Testamento .....	34
	b) Explicación de la fórmula «resurrección de la carne» en los tres primeros siglos .....	35
	c) La disputa sobre el cuerpo resucitado en la historia de la teología.....	37
12.	¿QUÉ SIGNIFICA «RESURRECCIÓN EN EL ÚLTIMO DÍA»?.....	39
13.	CUESTIÓN SOBRE LA CORPOREIDAD DE LA RESURRECCIÓN .....	41
14.	RETORNO DE CRISTO Y JUICIO FINAL .....	41
	a) El material bíblico.....	41
	1. Los signos del retorno de Cristo.....	42
	2. El juicio .....	43
	b) Valoración teológica.....	45
15.	EL INFIERNO .....	46
16.	EL PURGATORIO .....	47
	a) Problemas que plantea el material histórico .....	47
17.	EL CIELO.....	49
18.	ENTRE LA MUERTE Y LA RESURRECCIÓN.....	51
	a) DECLARACIÓN DE LA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE SOBRE CUESTIONES DE ESCATOLOGÍA .....	51
	b) EL TRASFONDO DE LAS CONTROVERSAS MODERNAS .....	51
	c) CONTENIDO Y PROBLEMÁTICA DE LOS NUEVOS INTENTOS DE SOLUCIÓN.....	51
	d) LÍNEAS FUNDAMENTALES PARA UN NUEVO CONSENSO .....	52

## PARTE 1.- EL PROBLEMA ESCATOLÓGICO, CUESTIÓN ESENCIAL

### 1. IMPORTANCIA DEL ANUNCIO DEL REINO DE DIOS POR PARTE DE JESÚS

En el Antiguo Testamento, a partir de la teología davídica de palacio, tal y como la conocemos de una manera central en la figura del **profeta Natán**, se llegó a la esperanza de la **duración eterna del reino de David**, y ésta, a su vez, desembocó en la **esperanza mesiánica**, que aguardaba al rey de la casa de David que realizará el reino consumado de Israel. Surge aquí poco a poco una imagen de futuro cuyas esperanzas están fuertemente influenciadas por las inspiraciones políticas de la idea del reino davídico.

Normalmente se distinguen dos tipos principales de esperanza: la rabínica y la apocalíptica, las cuales se presentan en toda una serie de variantes que se entrecruzan entre sí:

- El tipo rabínico sabe que Dios es siempre Señor del mundo y que lo rige, pero espera que Dios salga un día de su ocultamiento, mostrando a las claras su poder.
- Aquí es donde se separa el tipo celota, que pretende acelerar la llegada de este reino con medios políticos, politizando la escatología e interpretando la esperanza de Israel esencialmente como programa político.
- Otra forma distinta de realizar la esperanza es la que se da en aquellos rabinos que creen que se puede acelerar la llegada de la redención —los días del Mesías— mediante la penitencia, el cumplimiento de los mandamientos y las obras de misericordia.

En este variado complejo se sitúa la predicación de Jesús. Lo nuevo que Él ofrece no consiste tanto en ideas desconocidas sino en la plenitud de poder que caracteriza su misión, poder con el que separa el trigo de la paja. Está claro que las características davídicas en la línea de los celotas no tienen sitio ninguno en su mensaje. Por ejemplo, él nunca se calificó directamente de mesías.

**Jesús se encuentra en la línea de la esperanza profética.** Eso se ve, por una parte, en el hecho de que el reino de Dios **se promete a los pobres, precisamente a ellos**, en el amplio sentido de la palabra.

Jesús pone el reino en una relación indisoluble con la penitencia. Marcos lo ha expresado muy bien en el sumario del mensaje de Jesús, tal y como lo pone al comienzo del camino y de la actividad de Jesús: «Se ha cumplido el tiempo. El reino de Dios está cerca; **convertíos y creed** en el evangelio» (Mc 1,15).

En este entretejido se presenta la predicación de Jesús, que con autoridad llama a penitencia en cuanto gracia, dirigiéndose, por tanto, precisamente a los pecadores, siendo ellos ni más ni menos quienes la entienden.

A la situación expuesta corresponde el hecho de que **el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios lleva la impronta de un ahora** y no de un allí ni de un después. El terreno en que se mueve ese mensaje no son especulaciones sobre espacio y tiempo. **Su centro lo ocupa la persona de Jesús**, sus categorías son, en indisoluble unidad, gracia y penitencia, gracia y conducta moral.

**En el día del juicio serán las obras de amor** que el hombre haya realizado o haya omitido las que decidirán si entrará en el reino o será excluido de él, para caer en la perdición eterna.

Jesús se contrapone a una justicia que intente conseguir ella misma el reino de Dios (por medios políticos o morales). A esa justicia hecha a la propia medida, **Jesús le contrapone una redención que es totalmente regalo** y ante la cual el hombre no tiene que hacer sino recibir.

Las **Bienaventuranzas desempeñan también un papel definitivo** las categorías morales, puesto que los pobres, los últimos, los titulares del reino y, por tanto, los primeros, son presentados concretamente como los misericordiosos, los que tienen hambre de justicia, como los que ejercitan la caridad, son limpios de corazón, pacificadores y se exponen a la persecución por causa de la justicia. **Aquí la gracia aparece** como el cambio que introduce Dios en el orden desordenado de este mundo, como la subversión del mundo por Dios, subversión que abarca a los que ya estaban convertidos y contrapuestos al mundo.

Parábolas de boda y banquete; por otra, parábolas de pobreza: mostaza, levadura, red llena de peces buenos y malos, campo con trigo y cizaña. Esta paradoja es lo que más excluye cualquier explicación escatológica a corto plazo. Con esa paradoja Jesús se sale tanto del esquema apocalíptico como del rabínico. Su nueva imagen del reino es la victoria de Dios en la figura de lo falto de aparatosidad, en la pasión.

Los fariseos le preguntaron cuándo llegaría el reino de Dios. Jesús respondió: «El reino de Dios no viene de modo que se le pueda observar; ni se dirá: “Míralo aquí” o “allí”. Porque mirad: **el reino de Dios ya está en medio de vosotros**». Su venida exige otro modo de mirar.

Desde finales del siglo XIX y comienzos del XX se ha ido imponiendo cada vez más un segundo tipo de exégesis, al cual lo podríamos llamar el escatológico. El convencimiento fundamental de que Jesús pensó total y absolutamente que el final estaba a la puerta, que esperó **el reino como un acontecimiento que acabaría radicalmente con lo existente** en el futuro inmediato, ese convencimiento es el que se aplica precisamente a nuestro texto. La consecuencia que se saca es ésta: Jesús contrapone aquí el reino observable, el que viene lentamente, y el que irrumpe de repente. En este caso la traducción sería ésta: el reino de Dios estará repentinamente entre vosotros.

## 2. LA PROXIMIDAD DE LA PARUSÍA

No cabe duda de que en el Nuevo Testamento se encuentran indicios indiscutibles de que el fin del mundo se esperaba para muy pronto.

«¿Dónde está la promesa de su parusía?» (3,4), se le contrapone Sal 90 (89),4: mil años son para el señor como un día. Este hecho hace ver con la mayor claridad en qué medida una época tardía tiene que buscar un equilibrio entre proximidad y lejanía, debiendo preocuparse de explicar teológicamente la demora de la esperada parusía.

Para **Lucas**, Cristo no es fin, sino centro del tiempo. El camino no lleva inmediatamente a la parusía, sino a la Iglesia de los gentiles, la cual, en su condición de amplio espacio de lo que ha de venir, representa el horizonte de su Evangelio. **Lucas caracteriza el presente no como situación de tránsito, sino como algo permanente.**

**Mateo sigue aferrado a la espera inmediata.** El enigma de Mateo para nosotros es cómo, escribiendo después del 70, puede conciliar eso con los acontecimientos históricos reales.

De cuanto queda expuesto se deduce algo fundamental: por lo que respecta a la esperanza de escatología próxima no se da un desarrollo rectilíneo. El esquema de un desarrollo rectilíneo es irreal. El factor de la historia precedente no ofrece criterios claros en su apoyo. Cuanto se refiera a una escatología de inmediatez puede ser hasta lo tardío.

Mt 24,22 y Mc 13,20 hablan, cosa que no hace Lucas, de las terribles tribulaciones finales. Mt 24,23s y Mc 13,21-23 ponen en guardia contra anuncios falsos de parusía, llamando la atención sobre falsos profetas y falsos milagros, cosa que tampoco tiene Lucas. Sólo Mt 24,26-28 se refiere expresamente a lo repentino de la «parusía del Hijo del hombre».

De los evangelios es únicamente Mateo el que conoce el término **parusía**.

En Mt 24,29-31 Mc 13,24-27 Lc 21,25-28 a la predicación de la destrucción de Jerusalén sigue la mención sobre la vuelta del Hijo del hombre. Para nuestro problema, la pregunta decisiva es ahora cómo se consigue enlazar ambas partes, es decir, en qué sentido la destrucción de la ciudad santa, esperada para muy pronto, se relaciona temporalmente con la parusía. El modo de esta relación es característico para la diferente perspectiva de los tres evangelistas.

**Lucas** lo hace mediante un versículo que le es propio, situado todavía en el marco de las predicciones sobre Jerusalén: «Caerán al filo de la espada y serán llevados cautivos a todas las naciones; Jerusalén será pisoteada por los gentiles (Zac 12,3; Sal 79,1; Is 63,18; Dan 9,26; 1 Mac 3,45.51), **hasta que los tiempos de los gentiles se cumplan** (Dan 12,7; Tob 14,5)» (Lc 21,24). Con pocas palabras se abre aquí un amplio horizonte: **el fin de Jerusalén no es el fin del mundo**, sino el comienzo de una nueva etapa de la historia de la salvación. Introduce la diáspora de Israel, la época de los gentiles. Es la hora que acaba de sonar. El hoy no está señalando a la parusía, sino a la época de los gentiles, en la que, **una vez destruida Jerusalén, la palabra se pone en camino hacia los pueblos. No hay «espera próxima» de parusía de ningún tipo.** Lucas esboza una visión

explícitamente histórica, en la que el tiempo de los paganos se presenta como el futuro abierto del mundo.

A diferencia de lo dicho, en **Marcos parece haberse construido una relación temporal** directa entre ambos acontecimientos —destrucción de Jerusalén y fin del mundo— pues aquí el enlace dice: **«Pero en aquellos días, después de aquella tribulación...»**

De una forma distinta ha solucionado el problema **Mateo**. Él comienza con estas palabras: **«Inmediatamente después de la tribulación de aquellos días...»**.

¿Qué decir sobre esta diferencia en la tradición sinóptica y sobre el problema que plantea?: en la literatura neotestamentaria queda abierta la **diferencia entre esquema y realidad**. El modo de aproximar esquema a realidad es diferente en los distintos autores, pero ninguno pretende una identidad entre ambos.

Sobre todo y especialmente respecto de lo que ha de venir se ve claro que no se puede hablar de ello en una exposición cronológica sin fisuras, sino que hay que ponerlo todo bajo el interés dominante del contenido.

**La palabra va adquiriendo su pleno sentido únicamente gracias a la incorporación de las experiencias históricas.** Es sólo así como el esquema se va llenando de realidad.

La tensión que se da entre la palabra antigua y la nueva realidad continúa siendo la forma fundamental de la fe cristiana. Sólo a través de esa tensión es como se puede llegar a conocer la oculta realidad de Dios. Esto hace ver claro por qué es absurdo el intento de llegar a determinar una cronología rectilínea de la desescatologización o de la reescatologización. Las experiencias de los hombres con la palabra y el tiempo no discurren de modo rectilíneo.

Podemos resumir brevemente y decir: Jesús predicó el mensaje del reino de Dios sirviéndose de múltiples parábolas y presentando ese reino como una realidad presente a la vez que futura. Podemos afirmar que la Iglesia en formación era consciente de ser fiel a este mensaje de los comienzos, anunciando a Jesús como Cristo, como quien actúa en el Espíritu y, en consecuencia, como la forma actual del reino.

### 3. PALABRA Y REALIDAD EN LA PERSPECTIVA ACTUAL

La tensión existente entre palabra-esquema y realidad, que es, como vimos, la forma necesaria del discurso escatológico, resulta soportable siempre que en la Iglesia se responda de la palabra, es decir, siempre que la Iglesia se mantenga intacta en su condición de medio que garantice la conexión entre palabra y realidad.

Pero esa tensión se hará problemática y hasta insoportable desde el momento mismo en que la Iglesia, como espacio de la palabra, deje de ser fiable o se quiebre, mucho más si es también la época la que se resquebraja, mostrando sus hendiduras. En ese caso la palabra totalmente desnuda o pierde todo su significado o debe ser puesta nuevamente en relación con lo que entonces aparece como realidad.

A esta situación es a la que ha llevado el ajetreo escatológico del siglo XX después del sueño de la Bella Durmiente habido en el XIX.

Si no se da la comunión con y en la Iglesia, única garantía de la permanencia de la palabra y de su futuro, entonces todas las explicaciones se quedan en predicciones sin autoridad. Pero no hay por qué negar que la mutua autocrítica de los esbozos puede ayudar y despejar el camino para una nueva asimilación de la palabra.

### 4. PANORAMA DE LAS SOLUCIONES

#### a) Karl Barth

«Un cristianismo que no sea total y absolutamente escatológico no tiene que ver absolutamente nada con Cristo».

Expresiones tales como «fin del tiempo», «después del tiempo» no son más que ayudas para nuestro modo de pensar, prisionero del tiempo, mientras que, en realidad, la eternidad, en cuanto lo distinto del tiempo, no es comparable con éste: de modo parecido pega cada ola del mar del tiempo contra la arena de la eternidad.

Así que, para el primer Barth, «esperar la parusía» no significa el cálculo de un acontecimiento temporal que alguna vez tendrá lugar, sino que **se trata de algo sumamente actual** para cada hombre. Significa mirar a la frontera contra la que choca mi existencia. **Significa «tomar nuestra situación en la vida tan en serio como es».**

Las concepciones de los últimos días representan lo absolutamente último en el sentido metafísico, es decir, la **trascendencia absoluta de Dios.**

Comprender el cristianismo escatológicamente, significa, con el trasfondo de tales ideas filosóficas, no considerarlo en absoluto como doctrina o institución, sino como acto de decisión.

**«Escatológico» ha perdido aquí todo su contenido temporal, para convertirse en concepto existencial.**

## b) Rudolf Bultmann

Para Bultmann ser cristiano no quiere decir otra cosa que «existir escatológicamente». Pero el concepto de **«escatológico» se despoja de toda connotación temporal.**

**Lo peculiar del hombre** no radica ni se encuentra en las cosas que podemos contraponer a nosotros mismos, sino que se halla **en el acontecimiento del encuentro.** El ser humano es esencialmente poder-ser y se realiza en **la decisión.**

Así que **ser cristiano significa: avanzar hacia la autenticidad en la fuerza de este acontecimiento del encuentro.** En eso consiste el contenido de la «escatología», pues esto representa el escaparse del círculo sujeto-objeto, el salirse del tiempo, fin de ese tiempo, despojo radical respecto del mundo. **La escatología se hace idéntica con el acto de la entrega,** que sólo puede darse continuamente en cada ocasión.

La seriedad moral de esta teología filosófica es indudable, pero **hoy nos parece llamativamente vacía.** Un concepto de fe meramente formal y actualístico falla a la hora de comprometerse por el hombre; donde el ímpetu de los sufrimientos y de las tareas del mundo sacuden a una generación, allí se diluye esa fe, de acuerdo con su propia definición, en algo verdaderamente falto de objeto.

## c) Oscar Cullmann

Para Cullmann la «historia de la salvación» constituye la esencia del cristianismo neotestamentario.

El pensamiento griego entiende el tiempo de modo cíclico: tiempo es un círculo cerrado y, por consiguiente, retorno constante. Eso lleva a que el tiempo se tenga que tomar como esclavitud, como maldición. Pensando así, parece imposible que se pueda buscar la salvación en el tiempo. La salvación no podrá consistir sino en escapar del círculo del tiempo, habrá que buscarla en la huida hacia la eternidad atemporal. **«Metafísica», es decir, la búsqueda de la salvación fuera del tiempo,** se convierte, pues, en expresión de una negación del tiempo y, precisamente por ello (según Cullmann), en contraposición estricta de una visión fundamental de la fe cristiana.

«El concepto originario en el cristianismo, que consideraba la historia de la salvación vinculada a una línea temporal ascendente, se transformó en metafísica.



A diferencia del concepto cíclico de tiempo propio de los griegos, en la Biblia tenemos una interpretación lineal: el tiempo se ve en el contexto ascendente entre ayer, hoy, mañana. En cuanto línea ascendente ofrece el espacio en el que se puede realizar la verificación de un plan divino. Con otras palabras: **la salvación se realiza en el tiempo; tiempo y salvación se relacionan mutuamente.**

El autor la propone gráficamente de esta manera:

	Centro	
1. Antes de la creación	2. Entre creación y parusía	3. Desde la parusía

Con este trasfondo se ve claro, al mismo tiempo, lo nuevo del mensaje de Jesús, que también para Cullmann radica en la escatología, cuyo aguijón desaparece por el hecho de que **la «escatología» aparece totalmente vinculada a la historia de la salvación.**

**El centro del tiempo no se sitúa ya en el futuro, sino en el pasado o en el presente de Jesús y de los apóstoles.** «Su venida significa para él mismo el centro del acontecimiento ya durante su vida».

Cristo: el cambio, el centro está ahí, pero no coincide con el fin efectivo de la historia mundial, que todavía puede seguir corriendo exteriormente largo tiempo. Sabiendo que era el centro, Cristo mismo enseñó una nueva visión de la historia de salvación.

Con la separación entre centro y final, con el traslado del centro al pasado, se ha proclamado un tiempo nuevo, el período del ya y del todavía no, del centro que ya se dio y del final que se aguarda.

**Es completamente secundaria la cuestión de la duración real de este tiempo intermedio.** Con esto, el problema de la inmediatez de la parusía pierde toda su acritud porque lo decisivo del **mensaje de Jesús no radica en la cuestión de que no medie mucho hasta la parusía, sino en que se resalta el hecho que el centro ya se ha dado.**

#### d) C. H. Dodd

Para él lo característico del mensaje de Jesús se puede resumir en el lema: **«Escatología realizada».** Con la actividad de Jesús ha irrumpido la acción de Dios en la historia aquí y ahora. «Declaró que el orden eterno se encontraba presente en la situación actual y que ésta era la hora de la cosecha para la historia pasada»

La dramática de la predicación de Jesús no se debe a la espera especialmente tensa de que el fin está a la puerta, sino a la afirmación de que trae la presencia de Dios.

Jesús dice que se esté alerta de cara a lo inesperado, que llegará pronto. En su anuncio se vale de parábolas.

**Llega el golpe repentino** y entonces Jesús **ya no habla: actúa y sufre**. Los discípulos, alcanzados y sorprendidos por el golpe, comprenden, a la luz de la resurrección, que **el misterio del reino de Dios se reveló por fin en su muerte y resurrección**.

**La muerte de Cristo es la puerta que da al orden de lo eterno**, orden que es nuestro destino «y no hay ojo que haya visto, ni oído que haya oído ni hombre que **haya comprendido lo que el Señor tiene preparado para quienes lo aman**».

### e) Teología de la esperanza. Teología política

Para Moltmann la escatología continúa siendo también el centro de la teología, pero, cambiando la perspectiva radicalmente, la escatología ya no es para él desentenderse del mundo, sino «el sufrimiento y la pasión que surgen al contacto con el Mesías».

Así que en la escatología no se trata ni del presente ni del «momento», tampoco del «centro del tiempo» ya pasado, ni de la eternidad, sino que el tiempo escatológico y, en consecuencia, **el tempus cristiano es el futuro**.

Ser cristiano quiere decir **hacer frente a las realidades del presente a partir del futuro**.

**Las esperanzas** no se derivan de experiencias, sino que son la condición que posibilita nuevas experiencias. No pretenden iluminar la realidad existente, sino la que viene [...] No quieren ir cogiendo la cola a la realidad, **sino ir delante alumbrándola**»

Así que **el nuevo programa era practicar el cristianismo como medio para cambiar el mundo**, tomando como criterio la esperanza.

Todo esto no hay por qué negarlo, pero aunque no nos es posible en este contexto separar detalladamente el trigo de la paja, por lo que a nuestro problema se refiere, hay que plantear **dos dificultades** fundamentales en contra. Si el cristianismo se interpreta como estrategia de la esperanza, lo primero que hay que preguntar es de qué esperanza se trata. **El reino de Dios no es un concepto político** y, por consiguiente, tampoco un criterio político, **conforme al cual se pueda construir inmediatamente una norma política** o realizar la crítica sobre realizaciones políticas. La realización del reino de Dios no es un proceso político, y donde tal cosa se pretenda, se falsean ambas realidades: la política y la teología. Entonces **surgen falsos mesianismos que desembocan en totalitarismos** por su misma esencia y por la pretensión interna de lo mesiánico, que pisa aquí un terreno falso.

Cuando la escatología se cambia en utopía política, la esperanza cristiana pierde su potencia.

La segunda dificultad consiste en que con ello se falsea también lo político, puesto que **se abusa del misterio del reino de Dios para justificar la irracionalidad política**, convirtiéndolo, en consecuencia, en un pseudo-misterio.

El reino de Dios no es norma política de lo político, pero sí que es norma moral de lo político.

El mensaje del reino de Dios tiene importancia para la política, pero **no a través de la escatología, sino mediante la ética política.**

Una de las tareas fundamentales de la teología cristiana es mantener separadas la escatología y la política. Manteniéndose en esta separación es como sigue en el camino de Jesús y de su escatología, opuesta al celotismo.

## 5. BALANCE PROVISIONAL

¿Qué queda después de todo lo dicho? En primer lugar, el coraje de salir con más confianza al encuentro de las teorías, por más modernas que sean, sabiendo situarlas históricamente en el marco de **una autocrítica** de la razón histórica e **interpretándolas en el conjunto de un movimiento histórico.**

El otro aspecto de este coraje debería ser la **modestia de no creer que es ahora cuando, gracias a la genialidad propia, hay que descubrir el verdadero cristianismo.** Y, tras esa modestia, **podría aparecer algo aún más grande: la humildad de rendirse a la realidad,** la humildad que no inventa la realidad cristiana, sino que la encuentra en la comunión sacramental de la fe de todos los tiempos.

Volvamos otra vez al pensamiento central de O. Cullmann. Según él, la separación entre «centro» y «fin» es algo esencial al mensaje de Jesús. **El cambio cósmico radical y la llegada del reino de Dios no coinciden ya.** En esta separación radica todo nuestro apuro, en ella se basa nuestra impaciencia y nuestra inquietud, ella constituye el escándalo propiamente dicho. ¿Pero **es que no quiso Cristo ser «escándalo»**, algo contra lo que se tropieza a fin de que se abran bien los ojos a lo esencial y de que, en el escándalo, en la «piedra de tropiezo», se descubra la piedra angular?

**Los judíos de la época de Jesús esperaban la salvación** gracias a un cambio radical de la situación que abarcaría todo el cosmos. Se figuraban la salvación como una especie de país de Jauja con base religiosa. Las tentaciones de Jesús, tal y como nos las transmiten Mateo y Lucas, reflejan exactamente esta esperanza: pan del desierto, milagros sensacionales, poder político seguro sobre todo el mundo. El Mesías de las tentaciones del desierto —el Mesías de las esperanzas humanas— **se definiría por la seguridad del consumo y del poder.**

Libertad e igualdad entran en contradicción por necesidad inmanente y, sin embargo, ninguna de ellas puede satisfacer sin la otra. **El consumo desenfrenado es, sin duda, lo que más al descubierto pone la trágica alienación existente entre mundo y hombre,** entre hombre y hombre, viniendo a ser, por consiguiente, maldición destructora. A ello se debe que el programa se vaya haciendo por sí mismo más radical, y llegue a convertirse en ansia de una emancipación que, en el fondo, **desemboca en la exigencia de la divinización del hombre.** Esto quiere decir

también que **la fe en el progreso tiene que venir a parar en una dialéctica negativa: la emancipación en el sentido descrito presupone la destrucción** de lo que hasta ahora existía.

Se ve, pues, que **no puede bastar sino una meta**: la liberación de las coacciones del mundo y la historia **adentrándose en la igualdad con Dios**. Mas, al mismo tiempo, se ve que esto es una meta imposible de alcanzar. ¿Qué queda entonces? ¿El hombre, el ser absurdo? Aquí nos podría salir al encuentro nuevamente la figura de Jesucristo. Porque **el reino de Dios prometido por él no consiste en situaciones terrenas cambiadas** (lo que, en realidad, poco significaría según nuestras experiencias). El reino de Dios **consiste en el hombre que ha sido alcanzado por el dedo de Dios y se deja hacer hijo de Dios** (Lc 6,35; Mt 5,9.45). También se ve claro que **eso sólo puede pasar a través de la muerte**. En este sentido «reino de Dios», «salvación», en el pleno sentido del término, tiene que ver necesariamente con muerte.

**El hombre quiere emancipación total**, es decir, libertad sin limitaciones, e igualdad, una **igualdad en la que desaparezca toda alienación** y en la que se realice la perfecta unidad consigo mismo, con la naturaleza y con la humanidad: o sea, **quiere la divinización**. Tiene razón en esas aspiraciones, pero lo que ocurre es que lo **busca precisamente por el camino equivocado**.

«Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús: el cual siendo de condición divina, no se encastilló en ser igual a Dios, sino que **se despojó a sí mismo, tomando condición de esclavo**, haciéndose semejante a los hombres. Y presentándose en el porte exterior como hombre, se humilló a sí mismo, **haciéndose obediente hasta la muerte**, y muerte de cruz. Por lo cual Dios, a su vez, lo exaltó, y le concedió el nombre que está sobre todo nombre, para que, en el nombre de Jesús, toda rodilla se doble, en el cielo, en la tierra y en los abismos; y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre».

En estos versículos se ha incrustado un juramento divino que encontramos en Is 45,23: «Ante mí se doblará toda rodilla, jurará toda lengua diciendo: «Sólo en Yahveh están los actos justos y la fuerza».

**Los cristianos** viven ahora la **alegría inaudita de que el futuro se haya convertido en presente**, pues es ahora cuando ocurre lo inimaginable: los gentiles **doblan realmente las rodillas ante Yahveh** en la figura de **Jesús**, rezan su Credo, lo reconocen como el Dios de todo el mundo. La liturgia y la fe cristianas rezuman esta característica de **alegría, de realización. Se ha cumplido la palabra**.

Pero lo sorprendente es que **esta victoria de Yahveh**, la adoración de los gentiles, **se realiza en la cruz**, en la humillación suprema.

El hombre **quiere ser Dios**, lo quiere y, en realidad, no le falta razón, pero lo intenta al modo de Prometeo: **robando, arrebatando la igualdad con Dios. Pero él no es ningún Dios**. Haciéndose Dios, se opone a la verdad.

**La cruz** es en realidad ni más ni menos que la radicalización definitiva del comportamiento de hijo. El lugar en que **se alumbra la divinización del hombre** no es Prometeo, sino la obediencia del Hijo manifestada en la cruz. El hombre puede hacerse «Dios», **pero no haciéndose tal a sí mismo, sino únicamente haciéndose «Hijo»**. Es ahí, en el comportamiento de hijo de Jesús, y en ninguna otra parte, donde alumbra el «reino de Dios».

A ello se debe que los **primeros sean los últimos y los últimos los primeros**. Por eso también las **Bienaventuranzas** sobre quienes representan la cruz en la vida y, por consiguiente, la forma de hijo. Por eso se da la alabanza de los pequeños, la exigencia de hacerse niño.

No puede venir la redención por la saturación del egoísmo, sino **únicamente por la conversión**, poniéndose en camino en otra dirección, **volviendo la espalda al egoísmo**.

Por eso, **la verdadera escatología tiene que ser universalista. Tiene que dirigirse a todos**. Ello explica que la época de los gentiles, que precede al fin, no sea un capricho positivista, sino una necesidad interna que se deriva de la esencia de la salvación.

**La esperanza existe únicamente donde se da amor**. El hombre puede esperar, porque en el **Cristo crucificado ha surgido el amor más allá y por encima de la muerte**.

## PARTE 2.- MUERTE E INMORTALIDAD. DIMENSIÓN INDIVIDUAL DE LO ESCATOLÓGICO

### 6. TEOLOGÍA DE LA MUERTE

**El mundo burgués oculta la muerte.** Josef Pieper ha acumulado toda una serie de detalles significativos sobre el tema. Dice que en un famoso diario americano no se puede imprimir la palabra «muerte». **Las funerarias americanas hasta intentan**, valiéndose de ciertas reglas de lenguaje, en la medida de lo posible **silenciar el hecho de la muerte.**

**La familia**, que con frecuencia se reduce a un mero lugar donde se duerme, desaparece durante el día. **No puede ser el lugar protector** que reúne a los hombres en nacimiento, vida, enfermedad y muerte. O sea **que enfermedad y muerte se convierten en problemas técnicos especiales**, que se tratan consecuentemente en las instituciones previstas al respecto.

No hay duda de que el tabú de la muerte se ve apoyado por la mera estructuración exterior de la sociedad, pero también se inicia con estos comportamientos otra evolución, que hoy va apareciendo cada vez con más fuerza.

Sin embargo y paradójicamente en **la televisión la muerte se ha convertido en espectáculo.** Se la utiliza como excitante que se contrapone al aburrimiento generalizado de la existencia. Con esta cosificación de la muerte se intenta, en definitiva, lo mismo que en la postura burguesa del tabú: a **la muerte hay que privarla del carácter de irrupción de lo metafísico.** Su presentación trivial debe anular la inquietante pregunta que surge de la muerte.

Pero **precisamente este infinito que se trata de evitar cuestiona su normalidad.** Por eso intenta el hombre marginarlo: la marginación de la muerte se hace más efectiva posiblemente en la naturalización de esa misma muerte. Se tiene que **convertir en algo tan objetivo, tan corriente, tan abierto que no le quede nada de cuestión metafísica.**

El que a uno se le arrebate súbitamente, sin poder prepararse, sin estar dispuesto, aparece como el peligro del hombre, del cual quiere ser salvado. Quisiera hacer con plena conciencia el último trecho del camino. Quiere morir él mismo. Si hoy se intentara formular una letanía de los no creyentes, la petición sería la contraria: **Señor, danos una muerte repentina y desapercibida.**

Que la muerte venga repentinamente, **sin tiempo para pensar** ni padecer. Lo primero que esto demuestra es que **no se ha conseguido anular plenamente el miedo metafísico. Se quisiera domesticar.**

La importancia que indudablemente se da a la cuestión de **la eutanasia** se basa en que hay que **anular la muerte como fenómeno que se me viene encima**, sustituyéndola por la muerte técnica que yo mismo no necesito morir. Se intenta **cerrarle la puerta a la metafísica**, antes de que consiga entrar.

**La deshumanización de la muerte desemboca** insoslayablemente en la **deshumanización de la vida**. Reduciendo enfermedad y muerte al nivel de lo que técnicamente puede acontecer, también se hace eso con el hombre.

Con la postura frente a la muerte se decide al mismo tiempo la que se toma frente a la vida. Consiguientemente, la **muerte** se convierte en la **clave de la cuestión de qué es en definitiva el hombre**. La brutalización que experimentamos hoy frente a la vida del hombre se entreteje profundamente con el rechazo de la pregunta por la muerte.

## 7. PRESUPUESTOS HISTÓRICO-FILOSÓFICOS DE LA CUESTIÓN

### a) La perspectiva dominante

En el comienzo de **todas las culturas se encuentra la seguridad en la muerte** y el devenir alimentada por el mito, se menciona la aquendidad saciada, el deseo de una larga vida colmada de riquezas y su continuación en los hijos y sus descendientes.

La primera tendencia viene de **Platón**, es idealista y **dualista**. La materia se considera como mala en sí misma y únicamente el espíritu, la idea es lo que se mira como lo positivo, como la realidad parecida a Dios, la realidad verdadera. Materia y espíritu se encuentran compenetradas. De modo que el hombre es un ser contradictorio, fatal: el espíritu, la llama de lo divino, ha sido arrojado en la cárcel del cuerpo.

Así que **la muerte sería el gran momento en que las puertas de la cárcel se abren, y sale el alma prisionera a la libertad** e inmortalidad que le competen por su esencia. La muerte aparece, pues, como el verdadero amigo del hombre, que lo libera del encadenamiento antinatural a la materia.

**El pensamiento bíblico**, muy al contrario, **mira al hombre en su totalidad y unidad indivisible** como criatura de Dios, en la que no se pueden separar cuerpo y alma.

Es **únicamente la resurrección de Cristo la que trae una nueva esperanza**, sin quitarle nada, sin embargo, a la totalidad de la muerte, en la que no es el cuerpo sino el hombre quien muere, como lo expresa acertadamente el lenguaje: yo muero, y no «mi cuerpo muere». **No hay que rebajar absolutamente nada a la totalidad de la muerte**, que se traga al hombre como hombre completamente.

## 8. DESARROLLO DE LA CUESTIÓN EN EL PENSAMIENTO BÍBLICO

### a) Antiguo Testamento

En el A.T. **comienza por aparecer** como la normal realización de la vida morir «viejo y saciado de vida», es decir, poder **gustar la plenitud de la vida terrena**, ver a los hijos y a los hijos de éstos, para participar en ellos del futuro de Israel y su promesa. El no tener hijos o la muerte demasiado temprana aparecen únicamente como ataque de la muerte, no explicable naturalmente, aparece como un castigo que alcanza al hombre y anula su participación en la vida.

En esta concepción **global arcaica** no aparece todavía lo verdaderamente característico de Israel y en ella se admite también que la muerte no equivale simplemente a destrucción: **el muerto baja al sheol, donde lleva una existencia vacía** como una sombra.

El abismo de esa vaciedad aparece en toda su amplitud en el hecho de que **Yahveh no se encuentra allí**, de que allí no se le alaba: tampoco respecto de él se da allí comunicación absolutamente alguna. **La muerte es, pues, prisión que jamás acaba**, es ser y no-ser a un tiempo, un cierto ser-todavía y, sin embargo, un no vivir ya.

**La enfermedad se describe con calificativos de muerte:** la enfermedad hace perder al hombre comunicación. La enfermedad se mira como destrucción de relaciones de vida; el tejido social se viene abajo como la estructura interna del cuerpo. Al hombre se le excluye del círculo de amigos, de la comunidad que alaba a Dios. Se encuentra entre las garras de la muerte **y separado del país de los vivientes. Aquí se considera la enfermedad como la esfera de la muerte** o, viceversa, se mira la muerte como la esfera que se introduce en la vida del hombre. Su esencia es **el abandono, el aislamiento, la soledad y, en consecuencia, la entrega a la nada.**

**La vida se llega a identificar, pues, con bendición, muerte equivale a maldición.** Vida significa comunidad, mientras que la esencia de la muerte es la carencia de relaciones.

Todo lo que tiene que ver con la muerte se considera «impuro», es decir, rechazable para el culto. Se opone a la comunicación con Yahveh.

Es una resignación que, a pesar del absurdo, está dispuesta a seguir viviendo y a confiar en un sentido desconocido, por más que no se reprime de plantear la cuestión de si el no haber nacido no sería preferible a la vida. La vida cae en la crisis. **Job expresa** de una manera más dramática todavía la disputa interna de las escuelas sapienciales y la condena de la sabiduría clásica de Israel en el esquema acción-consecuencias. La cima de esa disputa está representada, sin duda, **por la apelación a Dios como salvador** contra el Dios que se experimenta en las absurdas destrucciones (19,22-25): **Job espera en el Dios creído en contra del Dios experimentado, confiándose al desconocido. Algo de esperanza en una vida definitiva** parece entreverse en todo ello.



**Job y Qohélet** son para nosotros los dos documentos de la crisis tras los cuales podemos vislumbrar las proporciones de aquella conmoción, que **trajo consigo el desmoronamiento de la sabiduría doctrinal** y vital en vigor hasta entonces.

El primer gran paso adelante, **antes de Job, se debió a la dolorosa experiencia del exilio**, como se ha plasmado **en los cantos del Siervo de Yahveh en Isaías**. Enfermedad, muerte y rechazo se interpretan como sufrimientos en sustitución de otros, con lo que a la realidad global de la **muerte se le atribuye un aspecto nuevo, positivo**: muerte y hundimiento en la **enfermedad no son de suyo castigos por el pecado**, sino que pueden representar igualmente el camino de quien pertenece a Dios en cuanto éste, con su sufrimiento, abre a los otros la puerta que da a la vida y, en cuanto sufriente, se convierte en su salvador. **El sufrimiento por Dios y en favor de los otros** puede ser la manera suprema de hacer presente a Dios y de ponerse al servicio de la vida. Enfermedad y muerte no son ya el límite en que el hombre comienza a ser inútil y a carecer de sentido, inútil también respecto de Dios, al que ya no puede alabar. Ya no son el lanzamiento al vacío absoluto del sheol, sino que **representan la nueva posibilidad del hombre**, en la que puede hacer y ser más que en la guerra santa y que en el servicio cultual del templo, pudiendo ejercitar aquella misericordia de la que ya Samuel dijo que es más que los sacrificios.

Apoyado en su profunda confianza en el poder salvador de Dios, el orante se atreve a decir: «Mi cuerpo reposa en el seguro. Tú, cierto, no abandonas mi vida ante el sheol, no dejas a tu amado ver la fosa [...] Contigo, la alegría hasta la hartura; a tu diestra, delicias sempiternas».

«Con tu aviso me guías para ponerme en dignidad. ¿Qué otro tengo yo en el cielo? Contigo nada ansío yo sobre la tierra. Mi carne y mis entrañas se consumen, mas el Señor es para siempre mi roca y mi porción»

Para cerrar nuestro recorrido a través del Antiguo Testamento, tenemos que mencionar **finalmente un tercer grupo de textos**, el de la literatura **martirial**, que llega a la certeza de la vida en la experiencia del martirio, encontrando en él, al mismo tiempo, un **modo nuevo de superar la muerte**. En este marco se sitúa **Dan 12,2: «Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán: éstos, para la vida eterna aquéllos, para el oprobio, para el horror eterno»**. Recordemos la imagen de los tres jóvenes en el horno de fuego, símbolo supratemporal del sufriente pueblo de Dios, que **en el horno de fuego entona la alabanza divina**.

Junto a Daniel hay que mencionar los dos últimos libros del Antiguo Testamento, el de la **Sabiduría** y el **segundo de los Macabeos**.

La fe, la justicia llevan a la pérdida temprana y cruel de la vida. La situación del Sal 73 alcanza su suprema gravedad. En esta situación **el creyente** llega a ver con toda claridad que **la justicia de Yahveh es mucho más importante que su propia existencia biológica**, y que quien muere dentro del derecho de Dios y **por su causa no se hunde en la nada, sino que entra en la realidad propiamente tal, en la vida misma**.

## b) Explicación que ofrece el Nuevo Testamento sobre la muerte y la vida

El Nuevo Testamento no necesita formular pensamientos totalmente inéditos. Lo nuevo de él consiste en el hecho original, que incorpora y aúna todo lo que se dio hasta ahora, haciéndole **alcanzar toda su plenitud: el martirio del testigo fiel, Jesús, y su resurrección.**

**El martirio y la resurrección del Justo por antonomasia le dan todo su valor concreto a la visión del Sal 73 y a la confianza esperanzada de los Macabeos.** Es en el Cristo resucitado donde se le da su respuesta a la fe atacada, que grita pidiendo auxilio.

En el signo de la cruz no se ve, por ejemplo, glorificación ninguna de la muerte que sustituyera a la antigua alegría que se sentía por la vida. El sí a la vida y el juicio que se da sobre la muerte, en Ap 20,13ss: al final, el mar, imagen mítica del reino de los muertos, del mundo de la muerte, tiene que devolver a los muertos, siendo entonces cuando se arrojen y se quemen juntos para siempre en el lago de fuego la muerte y el infierno, es decir, el ser-muerto. Y ya no habrá más muerte. **Ya sólo habrá vida.**

**La postura cristiana se opone** netamente a otras grandes religiones, por ejemplo, a la piedad **budista**, cuyo principio supremo es **apagar la sed de ser, la fuente más profunda de sufrimiento.** **El cristianismo va exactamente en la dirección contraria**, puesto que dramatiza la sed de ser convirtiéndola en sed de Dios mismo, **viendo en ello la plenitud de la salvación.**

**El Cristo mismo, el verdadero justo**, es en cuanto justo un sufriente y un condenado a la muerte. El justo **ha bajado al sheol**, al país impuro, **donde no se alaba a Dios.** Con este descendimiento de Jesús **es Dios mismo el que desciende al sheol**: gracias a ello la muerte deja de ser el país de las tinieblas abandonado de Dios y el ámbito de la cruel lejanía de Dios. En Cristo es Dios mismo el que ha penetrado en el ámbito de la muerte, **convirtiendo el espacio de la incomunicación en espacio de su presencia.** Esto no es una glorificación de la muerte. Habiéndola visitado Dios por Cristo, **la ha suprimido y la ha superado como muerte.**

¿Pero cuál es verdaderamente el momento en que **el hombre experimenta qué es la vida?** Es **el momento del amor**, que se convierte para él, al mismo tiempo, en el momento de la verdad, del descubrimiento de la vida. **El ansia de inmortalidad no brota de la existencia aislada**, cerrada en sí misma, la cual es insatisfactoria, sino que **se debe a la experiencia del amor, de la comunidad, del tú, de salir de sí mismo.** Ese deseo brota de la exigencia que el tú plantea al yo y viceversa.

El fenómeno muerte se manifiesta en **tres dimensiones** muy distintas:

1. La muerte está presente como **vanidad de una existencia hueca** que se reduce a una vida aparente.
2. La muerte se halla presente en cuanto proceso físico de disolución que acompaña inseparablemente la vida, **se manifiesta en la enfermedad** y desemboca en la muerte física.
3. La muerte **sale al encuentro en el arrojamiento del amor**, que se abandona a sí mismo y se entrega al otro; la muerte se hace encontradiza en la renuncia a la ventaja propia en favor de la verdad y la justicia.

La muerte, el enemigo del hombre, quiere robarle, quitarle la vida, pero es vencida cuando el hombre se opone a sus intentos expoliadores con la actitud del amor confiado, cambiando el expolio en más vida. La muerte como muerte está vencida en Cristo, en el que eso ocurrió por la fuerza de un amor ilimitado. **La muerte es derrotada cuando se muere con Cristo y en Cristo.**

Si ahora combinamos estos pensamientos con lo que se vio en el marco de la evolución bíblica sobre el significado del **martirio**, entonces se abre otra dimensión. Consiste en la disposición diaria que da la preferencia a la fe, la verdad, la justicia por encima de la ventaja del propio ponerse a salvo.

El martirio con Cristo se identifica con el movimiento del amor en cuanto que ese martirio es proceso de la precedencia concedida a la verdad por sobre el mero yo, **es el drama diario de preferir el derecho y la verdad al mero existir** y todo ello gracias al espíritu de amor que se hace posible en la fe.

En definitiva, **la justificación por las obras**, por aquello que el hombre puede hacer por sí mismo, significa que el hombre **se puede construir su propia pequeña inmortalidad**, que quiere tomar de la vida tanto como le resulte suficiente.

Resulta claro que **el camino de la teología de la cruz**, o sea, el de la doctrina paulina de la justificación, **no implica** en modo alguno una apología de la **pasividad**.

## 9. CONCLUSIONES PARA LA VISIÓN CRISTIANA DE LA MUERTE

### a) El sí a la vida en su totalidad

La fe cristiana está volcada hacia la vida. Cree en el Dios de los vivos. Su meta es vida y dice, por tanto, sí a la vida en todos sus niveles en cuanto don y reflejo de Dios, que es la vida. Dice sí a la vida aun cuando se encuentre oscurecida por el sufrimiento. Incluso entonces es don de Dios, incluso así sigue ofreciendo nuevas posibilidades de ser y de sentido.

Para la fe cristiana no existe ninguna «vida inútil». Donde quiera que hay vida, sigue siendo, aun con todas sus sombras, don de Dios, don entregado y confiado a los que comparten la vida y que, por la exigencia de un amor servicial, puede hacerlos más ricos y más libres.

### b) El sentido del sufrimiento

El hombre se encuentra a sí mismo en la medida en que acepta la verdad y la justicia como esfera de la verdadera vida, por más que esa apertura de la vida reciba siempre en la historia humana

el carácter de *martyria*. La fe no busca el sufrimiento, pero sabe que la vida no llega a la integridad sin pasión, sino que se cierra ante la puerta de lo que sería su plenitud.

Si la cumbre de la vida requiere pasión, eso quiere decir que la fe rechaza el intento de la «apatía», del esquivar el sufrimiento, puesto que eso va contra la esencia del hombre.

La vida eterna y sólo ella es la respuesta suficiente a la cuestión sobre la existencia y la muerte humanas en este mundo.

## 10. INMORTALIDAD DEL ALMA Y RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS

«Si hoy le preguntamos a un **cristiano corriente**, sea protestante o católico, intelectual o no, qué dice el Nuevo Testamento sobre la suerte individual del hombre tras la muerte, con pocas excepciones la respuesta será: **«La inmortalidad del alma»**. En esta forma, esta opinión representa **uno de los mayores equívocos del cristianismo**».

**Apoyándose en la Biblia** y en Lutero, **se rechaza como dualismo platónico** la idea de una **separación de cuerpo y alma en la muerte**, lo cual se presupone en la doctrina de la inmortalidad del alma. Lo único bíblico es, se dice, que el hombre en la muerte «sucumbe en cuerpo y alma», única manera de que se mantenga el carácter de juicio propio de la muerte, del que la Biblia habla de la manera más clara. Así, **en cristiano no se podría hablar de inmortalidad del alma, sino únicamente de resurrección de todo el hombre**.

La idea de que no es bíblico hablar del alma se impuso de tal manera que hasta el nuevo Missale Romanum de 1970 suprimió en la liturgia exequial el término *anima*, desapareciendo igualmente del ritual de sepultura.

Unidad del hombre, conforme, pero ¿quién puede imaginarse una resurrección del cuerpo a partir de los actuales datos de las ciencias naturales? **Esta resurrección presupondría una materialidad totalmente nueva**, un cosmos radicalmente cambiado, que escapa por completo a nuestras posibilidades de imaginación. Y tampoco se puede suprimir sin más la cuestión de **qué ocurre hasta el «fin de los tiempos»**.

Se intenta solucionar el problema de la escatología próxima diciendo que el «fin del tiempo» como tal ya no es tiempo o sea, que no se trata de un día que se retarda mucho, **sino que sería precisamente no-tiempo, algo que se encontraría fuera de toda temporalidad** y, en consecuencia, también al lado de cualquier tiempo.

En el campo católico, ese modo de pensar adquirió importancia en la discusión sobre el dogma de la ascensión corporal de María a la gloria celeste. Lo chocante de la afirmación de que un ser humano —María— ha resucitado ya corporalmente obligó de modo insoslayable a pensar de nuevo la relación entre muerte y tiempo así como la esencia de la corporeidad humana.

La muerte significa el salirse del tiempo, penetrando en la eternidad, en su «hoy» uno y único. De modo que el problema de la «situación intermedia» entre la muerte y la resurrección es aparente. El «fin de los tiempos» es, en realidad, atemporal. **El que se muere, se adentra en la actualidad del último día, del juicio, de la resurrección y de la vuelta del Señor. «Por consiguiente, la resurrección se puede situar también en la muerte y no en el «último día».**

La idea de que la resurrección ocurre en el momento de la muerte se ha impuesto **erróneamente** hasta tal punto que se recoge también en el Nuevo catecismo para adultos («Catecismo holandés»). O sea, lo que **el dogma dice sobre María, valía de cualquier persona...**

No se debería ignorar aquí por completo es que **el mensaje de la resurrección «al tercer día»** pone muy claramente una **distancia entre muerte y resurrección.**

Ante todo, debería estar claro que en la primitiva predicación cristiana jamás **se identificó el destino de los que mueren antes de la parusía con el acontecimiento especial de la resurrección de Jesús**, que surge de su posición histórico salvífica única y singular, imposible de nivelar con el resto.

#### a) El material Bíblico

La doctrina de la resurrección de los muertos sólo se aceptó parcialmente en el judaísmo intertestamentario y, sin embargo, se convirtió en la profesión fundamental de los cristianos. No hay duda alguna de que la razón de este cambio es fundamentalmente el hecho de la resurrección de Jesús que experimentaron y transmitieron los testigos.

Este nuevo hecho, que como tal significa el paso del Antiguo al Nuevo Testamento, estaba preparado, interpretado con antelación en la palabra de Jesús.

Los saduceos argumentan de forma «fundamentalista», que no reconocen otra Escritura que el Pentateuco, donde lo declaran como única regla de fe en el sentido de una estricta sola Scriptura. La discusión de Jesús con los saduceos a propósito de la resurrección (Mc 12,18-27), Jesús tiene que probar su tema a partir de los libros de Moisés.

Lo hace de una manera sorprendentemente sencilla y, por lo mismo, grandiosa: remite al concepto que Moisés tiene de Dios o a la presentación de sí mismo que hace Dios en la zarza ardiendo y que Moisés trasmite: «Yo soy el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob» (V. 26). Es decir, los nombres mencionados por Dios **están incluidos en el concepto de Dios mismo. Si se declara muertos a aquellos que pertenecen al que es la vida, equivaldría a hacer de Dios un Dios de muertos, poniendo al revés el concepto de Dios propio de la antigua alianza.**

De este texto lo primero que se deduce es que **Jesús, en medio de la controversia** de aquel entonces sobre la interpretación judía de la fe, se situaba no en el campo doctrinal saduceo, sino, por principio, en el fariseo, que **incluía la profesión de la resurrección.**

Pero en Jesús se nota algo totalmente nuevo: **la resurrección** se sitúa en el centro del credo, ya no es uno de los muchos enunciados de fe, sino que **se identifica con el concepto de Dios.**

Nos vamos a limitar a dos de los principales testigos dentro de los escritos del Nuevo Testamento, Pablo y Juan.

De entre las cartas paulinas pueden resultar importantes ante todo dos textos: Rom 6,1-14 y 1 Cor 15. En la Carta a los Romanos, el bautismo se interpreta como incorporación a la muerte de Cristo.

Pero esta muerte se encuentra desde dentro en camino hacia la resurrección. Por tanto, **sufrir y morir con Cristo significa**, al mismo tiempo, necesariamente **participación en la esperanza de la resurrección**.

La fe en la resurrección no aparece como parte de una especulación cosmológica o histórico teológica, sino que se encuentra vinculada a una persona, a Dios en Cristo.

En el segundo texto (1 Cor 15) hallamos a Pablo disputando con reinterpretaciones de tipo espiritualista de la fe en la resurrección.

En 2 Tim 2,18, se refiere una interpretación de lo cristiano según la cual se afirma que **«la resurrección ha tenido ya lugar»**. Ignorando la antes expuesta presencia sacramental de la esperanza de la resurrección, **se priva aquí al acontecimiento de la resurrección de su carácter de futuro**, identificándolo con el hacerse cristiano o con el ser de tal. Es decir, la resurrección se reduce en clave «mística» o «existencial».

Interesante subrayar el Apóstol que la resurrección no es ahora meramente una promesa mística o existencial al cristiano (lo que, en definitiva, no significaría nada: la fe sería vacía); más bien **se trata de una promesa al futuro tanto del hombre como del cosmos** y, en este sentido, una promesa a espacio, tiempo, materia.

Porque también ahora sigue siendo verdad que, **si los muertos no resucitan, entonces tampoco ha resucitado Cristo, o sea que la resurrección de Cristo y la resurrección de los muertos son dos realidades sino una sola**, que, en definitiva, no es otra cosa que verificación de la fe en Dios ante los ojos de la historia.

De la teología joánica vamos a citar también dos textos: Jn 6 y Jn 11. La historia de Lázaro (Jn 11) culmina en esta frase: **«Yo soy la resurrección y la vida»** (V. 25). La concepción teo-cristológica que vimos antes en Pablo ha llegado aquí a su forma más pura y consecuente. El evangelista ha vuelto a la plena sencillez de Mc 12,26, pero ha cambiado consecuentemente **teología en cristología**. **«El que cree en mí, aunque muera, vivirá»**. La vinculación a Jesús es ya ahora resurrección; cuando se haya establecido la comunión con él, se habrá superado aquí y ahora la frontera de la muerte. Es desde esa realidad desde donde hay que interpretar el discurso eucarístico. En él se presenta la comida de la palabra y carne de Jesús, es decir, el recibir a Jesús por fe y sacramento, como un **ser alimentado con el pan de la inmortalidad**.

La cuestión de una situación intermedia entre muerte y resurrección, por ejemplo, una interrupción de la vida, ni siquiera se plantea, precisamente porque el yo de Jesús es la resurrección y, en consecuencia, la fe, que significa el contacto entre Jesús y yo, opera aquí y ahora el paso de la línea de muerte.

Los indicios de resurrección en el último día, que ciertamente los hay en Juan (6,39ss; 6,4.54; 11,24; 12,48), tienen que parecerle, pues, como añadiduras de una redacción eclesiástica posterior...

## 10.1. LA «SITUACIÓN INTERMEDIA» ENTRE LA MUERTE Y LA RESURRECCIÓN

### a) Antiguo Testamento

Si el «último día» no se identifica con el momento de la muerte individual, sino que se considera verdaderamente como el final común de la historia, al individuo se le plantea la cuestión de **qué es lo que hay «entre tanto»**.

La mayor parte de los textos se hace eco del modo de hablar bíblico que llama a la muerte «sueño», lo que él considera como acomodado en el fondo a lo que representa la **situación intermedia: el alma descansa en la paz de Cristo y en el último día ella, lo mismo que el cuerpo, será resucitada**.

La Iglesia primitiva y Pablo como el mismo Jesús se mueven fundamentalmente en el terreno de la tradición judía.

El libro etiópico de Enoc (hacia el 150 a.C.) ofrece en el capítulo 22 **una descripción del lugar donde permanecen los espíritus o las almas de los muertos**. La idea del sheol, que antes se consideró generalmente como el lugar donde se llevaba una existencia como de sombras, aparece ahora **dividida y diferenciada**. Especialmente se determina ahora con más precisión: el mundo en que permanecen los muertos hasta el juicio final ya no se encuentra en el interior de la tierra sino en Occidente, el reino del sol poniente, en un monte en el que ese mundo se muestra en cuatro lugares (cuevas) distintos. **Ahora, justos y pecadores se encuentran separados**; los pecadores esperan el juicio sumidos en la oscuridad, mientras que **los justos (entre los que ocupan lugar preferente los mártires) viven en la luz**, reunidos junto a una fuente vivificante. Esto muestra ya cómo tales ideas del «judaísmo primitivo» se asimilaban totalmente en la antigua Iglesia. Concretamente se pide para ellos que Dios les dé el lugar de la luz, del agua fresca (refrigerii) y de la paz.

Un nivel ulterior en el desarrollo de la materia que nos ocupa está representado por el cuarto libro de Esdras (hacia el año 100 d.C.). También aquí los difuntos viven en «cámaras» distintas, también aquí son las «almas» de los difuntos las que siguen viviendo. Coincide con Enoc al afirmar que el premio de los justos ya ha comenzado. Pero, **mientras que para Enoc el castigo comienza sólo con el último juicio, en Esdras el sufrimiento de los impíos, como el premio, empieza ya en la situación intermedia**, de modo que en algunos textos parece que lo que les ocurre representa ya el infierno definitivo.

## b) El Nuevo Testamento.

**Jesús y la Iglesia más antigua comparten la fe de Israel en su forma actual** y lo que únicamente hacen es **darle un nuevo centro en el sí a la conciencia que Jesús tiene de su misión**. Es a partir de ese centro de donde poco a poco se van transformando los distintos elementos de la tradición, en primer lugar el concepto de Dios y lo demás poco a poco según la urgencia que se va notando.

Lo que se refiere a la historia de Lázaro, aunque la idea no pertenecen propiamente al contenido de la parábola no hay duda de que **la permanencia del pobre en el seno de Abrahán y la del rico en el infierno describe el verdadero futuro del hombre**.

Algo parecido hay que afirmar sobre el diálogo entre el Crucificado y el buen ladrón. También aquí se ve claro el trasfondo judío: el paraíso se considera como el lugar en el que el Mesías ya oculto espera su hora y al que volverá.

**El crucificado se presenta con poder para abrir el paraíso** a los que están perdidos. La llave para eso es su palabra. De modo que el «conmigo» adquiere una importancia transformadora. A la luz de esta palabra el paraíso **ya no se puede considerar sin más como un lugar ya preexistente**, en el que se encuentre, ante todo, el Mesías (con otros muchos). **El paraíso se abre en Jesús. Es inseparable de su persona**.

Se abre paso el reconocimiento de que **Cristo mismo es el paraíso, la luz**, el agua fresca, la paz segura, la meta de la espera y la esperanza de los hombres. Desde una nueva perspectiva se especifica claramente aquí qué se entiende con el «Yo soy la resurrección».

San Pablo pasa por dos fases: en la primera, Pablo espera vivir para cuando acontezcan la resurrección y la parusía. Esta idea se encuentra en 1 Tes 4,13-5,11 y 1 Cor 15,12-58.

“Hermanos, no queremos que ignoréis la suerte de los difuntos para que no os aflijáis como los que no tienen esperanza. 14 Pues si creemos que Jesús murió y resucitó, de igual modo Dios llevará con él, por medio de Jesús, a los que han muerto. 15 Esto es lo que os decimos apoyados en la palabra del Señor: **nosotros, los que quedemos hasta la venida del Señor**, no precederemos a los que hayan muerto; 16 pues el mismo Señor, a la voz del arcángel y al son de la trompeta divina, descenderá del cielo, **y los muertos en Cristo resucitarán en primer lugar**; 17 después nosotros, **los que vivamos**, los que quedemos, **seremos llevados con ellos entre nubes al encuentro del Señor**, por los aires. Y así estaremos siempre con el Señor”.

“¿qué obtendrán los que se bautizan por los muertos? Si es verdad que los muertos no van a resucitar en absoluto, ¿por qué se bautizan entonces por ellos? 30 Y nosotros mismos, ¿por qué nos exponemos continuamente al peligro? 31 Muero diariamente; lo digo, hermanos, por la gloria que tengo por vosotros en Cristo Jesús, nuestro Señor. 32 Y si combatí contra fieras en Éfeso por motivos humanos, ¿de qué me sirve? **Si los muertos no resucitan**, comamos y bebamos, que mañana moriremos”.

**En una fase posterior**, Pablo deja de lado esta esperanza después de haber sentido la proximidad de la muerte, y entonces adquiere una importancia mayor la cuestión de la situación



intermedia: 2 Cor 5,1 “Porque **todos tenemos que comparecer ante el tribunal de Cristo** para recibir cada cual por lo que haya hecho mientras tenía este cuerpo, sea el bien o el mal”.

**La situación intermedia** se observa todavía más clara en 1 Tes 5,10: «[...] para que, [...] **despiertos o ya dormidos**, lleguemos a vivir en su compañía». Aquí se ve bien que la diferencia decisiva no es «estar despiertos» y «dormir», es decir, «vida» terrena o «estar muerto», sino que **lo definitivo es más bien «vivir en compañía suya»** o encontrarse separados de él.

**Pablo** no se pronuncia ni positiva ni negativamente sobre la situación intermedia, sino que lo que hace es poner **mucho interés en el anuncio de la esperanza de salvación cristiana** que se encuentra en el Señor resucitado y se centra en nuestra propia resurrección.

Pablo, en contra de lo que muchos exégetas ven en el texto, no deja entrever miedo alguno ante la muerte o angustia de tener que morir antes de la parusía. Es cierto que se rechaza la idea gnóstica según la cual la «desnudez» del alma representa un bien de salvación, desestimándosela sin discusión alguna como inhumana y falsa. Pero en el texto no se ve precisamente miedo ante la «situación intermedia» en cuanto tiempo de la desnudez.

Para Pablo «Cristo» es la vida en este mundo, pero la muerte es ganancia porque significa «estar con Cristo» sobre la base del «deshacerse» terreno. De saber eso surge la libertad interior: apertura libre de angustia y también de quejas frente a la muerte; más todavía: alegre disponibilidad para seguir sirviendo.

### c) Resultados y consecuencias

Podemos decir en primer lugar que lo decisivamente nuevo, que **distingue lo cristiano frente a lo judío, es la fe en el Señor resucitado**, la fe en el ahora de su vida, que hace también de la fe un «ahora» y la llena al mismo tiempo con la **certeza de la propia resurrección**.

Gracias a la fe en el Resucitado, la «situación intermedia» y la resurrección se entrelazan mutuamente de modo más consecuente de lo que antes se podía hacer, pero siguen, sin embargo, siendo distintas.

Respecto de la **situación intermedia**, todas las imágenes desarrolladas en el judaísmo **vuelven a aparecer en el Nuevo Testamento** y en los padres: **seno de Abrahán, paraíso, altar, árbol de la vida,...**

**La Biblia no dogmatiza** ninguna antropología determinada, sino que ofrece únicamente la cristología de la resurrección como norma de fe para la cuestión escatológica.

Por consiguiente, de lo dicho hasta ahora se pueden sacar **cuatro consecuencias**, en las que, al mismo tiempo, se ve claramente el fruto sistemático de lo dicho, así como la tarea que ello representa para la teología sistemática.

- a) Hablar de la muerte como de un **sueño en el sentido de una situación inconsciente que va de la muerte al fin del mundo es un arcaísmo desafortunado** sin apoyo en ningún

texto del Nuevo Testamento. Pablo piensa siempre partiendo de la doctrina de los fariseos (rabínica), la centra y profundiza cristológicamente, sin llegar a anularla. **Los muertos en Cristo viven.** Ésta es la certeza fundamental que pudo enlazar objetivamente con la conciencia judía contemporánea.

- b) Esta certeza fundamental se instrumenta con las ideas provenientes del judaísmo, cosa que ocurre no sólo en la época del Nuevo Testamento, sino a lo largo del tiempo que dura la Iglesia antigua, que ciertamente incorporó otros materiales procedentes del ámbito cultural mediterráneo con el que tan vinculado se encontraba el acervo antes mencionado.
- c) Si, por una parte, las imágenes exteriores se simplifican y concentran cada vez más en la cristología, también es claro, por otra parte, que el pueblo (el hombre, en última instancia) necesita sentir cerca las cosas, teniendo que volver a desarrollar las imágenes. No hay nada equivocado en esta recreación de imágenes y sería una locura intentar llegar a una religiosidad absolutamente desprovista de imágenes, lo que está en contradicción con la esencia del hombre (recordemos a Santiago Matamoros, por ejemplo...).
- d) En la medida en que la cristología adquiere toda su importancia, ganan significado cristológico las distintas imágenes escatológicas. Con ello pierde automáticamente peso el elemento temporal y cósmico histórico. La cuestión que indudablemente se hizo importante y precisamente hoy caracteriza la discusión de la problemática escatológica es ésta: hasta dónde puede y tiene incluso que ir la supresión de lo temporal y cósmico, sin suprimir por ello el contenido realista y universal de la promesa.

## 10.2. LOS DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

Respecto de la formación del cuerpo de doctrina eclesiástico se pueden distinguir con claridad tres estadios. Es curioso el hecho de que en la Iglesia antigua **no haya pronunciamiento doctrinal alguno sobre la inmortalidad del alma.**

En Occidente muy **de acuerdo con la tradición judía, se continuó distinguiendo entre la suerte de los mártires y la de los demás difuntos.** A aquéllos se les atribuye ya la gloria definitiva.

Resultan suficientemente claro y seguro, y que se orientan sobre todo en la historia de **Lázaro, el punto central** de la profesión cristiana: **la fe en la resurrección de la carne.** A diferencia de Oriente y también de Egipto, en Occidente no se habla de la resurrección de los muertos, sino de la resurrección «de la carne».

La Fides Damasi, compuesta probablemente en el sur de las Galias a finales del siglo V, dice: «Limpios nosotros por su muerte y sangre, creemos que hemos de ser resucitados por Él en el último día en esta carne en que ahora vivimos»

El Concilio de Toledo del año 675 se expresa en estos términos: «Por este ejemplo de nuestra cabeza, confesamos que se da la verdadera resurrección de la carne de todos los muertos. Y no creemos, como algunos deliran, que hemos de resucitar en carne aérea o en otra cualquiera, sino en esta en que vivimos, subsistimos y nos movemos».

En el examen de fe antes de la ordenación episcopal se tiene que preguntar al ordenando «si cree en la resurrección de la carne en la cual ahora vivimos y no de ninguna otra».

El papa Juan XXII (1316-1334) formuló que sólo con el juicio universal y la resurrección es como se acaba esta situación intermedia, dando paso a la relación definitiva con la Trinidad: hasta el día del juicio los santos se encuentran bajo el altar (Ap 6,9ss), o sea, bajo el amparo y el consuelo que supone la humanidad de Cristo. Solo después del juicio saldrían de la envoltura de su humanidad, llegando «sobre el altar» a la inmediata visión de Dios. El paso de un estado al otro significaría la entrega del reino al Padre, según lo anuncia 1 Cor 15,24.

Tales ideas arcaizantes resultaban sumamente escandalosas para la conciencia general de fe. En su lecho de muerte, el Papa se retractó de sus opiniones, formulándolo todo con cautela.

La bula dogmática *Benedictus Deus*, publicada por el papa Benedicto XII el 29 de enero de 1336, dice que **las almas de los difuntos que no estén ya necesitadas de purificación no tienen que esperar en una situación intermedia** después de la pasión, muerte y ascensión de Cristo, **sino que «están y estarán en el cielo [...] aun antes de la resurrección de sus cuerpos y del juicio universal»**, de modo que «ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna».

El documento papal de 1336 representa indudablemente un distanciamiento de los padres.

Pero al juzgarlo no se puede ignorar que el fondo del enunciado se apoya en la cristología, siendo, en realidad, **una explicación de lo que en el fondo significa la «ascensión de Cristo»**, para desvelar al mismo tiempo el sentido de la pasión de Cristo, manifestado en la «ascensión». **La ascensión significa, en definitiva, que el cielo ya no está cerrado.** Cristo está en el cielo, lo que quiere decir: Dios está abierto respecto del hombre, y cuando éste en cuanto justificado, es decir, en cuanto perteneciente a Cristo y aceptado por él, pasa por la muerte, entonces se adentra en la apertura de Dios.

Ahora sigue manteniéndose una forma de «situación intermedia»: el **purgatorio**, que, una vez marginadas fundamentalmente las ideas del sheol, aparece como una realidad teológicamente clara, **definiéndose con el concepto de «purificación»**.

Lutero se distanció mucho de la idea de la inmortalidad del alma, cargando el acento en la resurrección, pero, por otra parte, atacó drásticamente esta idea de transitoriedad.

Con un nuevo frente nos volvemos a encontrar en la bula Apostolici regiminis, datada el 19 de diciembre de 1513, donde se afirma aquí que no es lícito ni hablar de la mortalidad del alma espiritual ni afirmar que se trata no de algo individual personal, sino de una realidad colectiva, de la que participaría cada uno de los hombres. El texto es importante en cuanto que presenta la síntesis patrística medieval de lo griego y lo cristiano y la confronta con el espíritu del renacimiento, que rechaza precisamente esta síntesis, busca en su lugar otra vez lo griego en toda su pureza precristiana, iniciando con ello la época moderna.

Significativamente, la reconstrucción de lo originariamente griego no lleva, por ejemplo, a resaltar unilateralmente el alma inmortal en contra de la resurrección del cuerpo, sino que hasta desemboca en la negación de la doctrina cristiana sobre el alma y de la esperanza correspondiente, que no se puede considerar griega.

## 10.3. EL DESARROLLO EN LA TEOLOGÍA

### 10.3.1. EL NUEVO CONCEPTO DE ALMA

La herencia de la Antigüedad no proporcionó ninguna clase de idea clara sobre la suerte del hombre tras la muerte. Así que de ahí no pudo sacar la Iglesia antigua sus respuestas.

Las ideas que se desarrollaron en la antigua Iglesia sobre la supervivencia del hombre entre muerte y resurrección se apoyan en las tradiciones que sobre la existencia del hombre en el **sheol se daban en el judaísmo y que se transmitieron en el Nuevo Testamento centradas cristológicamente.**

la doctrina de la inmortalidad en la antigua Iglesia tiene dos aspectos:

- Está determinada por el centro cristológico, en el que se asegura la indestructibilidad de la vida debida a la fe.
- Esa doctrina entrelaza este enunciado teológico con las ideas del sheol, que son su trasfondo antropológico.

**El sujeto del estar con Cristo**, de la existencia permanente de la persona humana más allá de la muerte, **se llama, siguiendo la tradición judía, alma o espíritu.**

Se ve bien la certeza central de que la existencia con Cristo no era destruida en la muerte y de que tal existencia no sería plena hasta que no llegara la definitiva «resurrección de la carne».

Había que desarrollar una antropología que, por una parte, reconociera al hombre como criatura de Dios, creado y querido por él en su totalidad, pero que, por otra parte, distinguiera en este hombre lo pasajero de lo permanente, de tal modo que se mantuviera abierta la aproximación a la **unidad definitiva del hombre y la creación.**

Una antropología de tales características tenía, pues, que entrelazar aquello en lo que Platón y Aristóteles se contraponen. Tenía que incorporar la **indisoluble unidad de cuerpo y psyché**, como enseña Aristóteles.

Alcanzó primeramente **su forma definitiva y convincente en Tomás de Aquino.** Cuando Tomás, de acuerdo con Aristóteles, responde a la cuestión sobre la esencia del «alma», diciendo: anima forma corporis (el alma es la «forma» del cuerpo).

Así se ha llegado a una afirmación de tremenda magnitud: el espíritu es tan totalmente uno con el cuerpo en el hombre que se le puede aplicar con todas las consecuencias el término de «forma». Y a la inversa: la forma de este cuerpo es, al mismo tiempo, espíritu, haciendo, en consecuencia, persona al hombre. **«El alma no es que sea sustancia y, además, también forma del cuerpo, sino que es sustancia en cuanto forma de un cuerpo y es en cuanto sustancia forma del cuerpo».**

«Va contra la propia naturaleza del alma separarla del cuerpo disminuyendo su semejanza con Dios creador. El ser en el cuerpo no es una actividad, sino la autorrealización del alma. El cuerpo es la visibilidad del alma, pues la realidad del cuerpo es el alma».

El alma pertenece al cuerpo como «forma» pero eso que es «forma» del cuerpo es espíritu, **convirtiendo al hombre en persona y abriéndolo de cara a la inmortalidad**. Sólo ha podido formularse de ese modo sobre el terreno de la fe cristiana, cuya visión de Dios, del mundo y del hombre es expresada por dicho concepto en el ámbito de la antropología.

### 10.3.2. EL CARÁCTER DIALOGAL DE LA INMORTALIDAD

El hombre quiere ver a Dios, pues sólo así podría vivir, pero su fuerza no le basta para ese ver. **«Si Dios es la vida, el que no ve a Dios, no ve la vida**. Pero profetas y apóstoles afirman que a Dios no se le puede ver...»

Así que la situación del hombre es como la de Pedro, que intenta andar sobre las aguas: quiere acercarse al Señor y no puede.

Sobre el mar de la caducidad nos puede mantener en pie únicamente aquel que, en cuanto Dios hecho hombre, nos saca y mantiene con su fuerza. Y su promesa, especialmente en las **Bienaventuranzas**, dice así: **la visión de Dios**, que es vida, no la alcanza la especulación del pensamiento **sino la pureza del corazón sencillo, la fe y el amor que se confían a la mano del Señor**.

La «limpieza» de corazón que **se da en la diaria paciencia de la fe y en el amor** que de ella viene encuentra apoyo en el Señor, que hace posible la paradoja de caminar sobre las aguas, haciendo que alcance la plenitud de su sentido lo absurdo de la existencia humana (cf. Gregorio de Nisa, Or. 6, De beatitudinibus, PG 44, 1263-1266).

### 10.3.3. EL HOMBRE ESTÁ DESTINADO A LA INMORTALIDAD POR SU MISMA CONDICIÓN DE CRIATURA

Si se toma la inmortalidad únicamente como gracia o hasta como un destino privativo de los buenos, entonces se la reduce a algo milagroso y pierde su importancia para el pensamiento.

El hombre, en cuanto criatura, por su misma esencia, está creado en una relación que implica la indestructibilidad.

A propósito de esto se podría decir que el hombre es ese grado de la creación, esa criatura, a **cuya esencia pertenece el poder ver a Dios** (o sea, el estar capacitado para la verdad en su más amplio sentido) y, en consecuencia, el participar de la vida.

Por tanto, si antes llegamos a la conclusión de que **lo que hace al hombre inmortal no es el ser él mismo**, careciendo de toda relación, sino, muy al contrario, su encontrarse referido a otro, **la capacidad de su relación con Dios**, entonces tenemos que añadir ahora que esta apertura de la existencia no representa una añadidura a un ser que existiera independientemente de ello, sino que constituye lo más profundo de **la esencia humana: esa apertura es ni más ni menos que lo que llamamos «alma»**.

Desde otra perspectiva se puede llegar al mismo punto y decir, por ejemplo: **un ser es tanto más él mismo cuanto más abierto se encuentra**, cuanto más relación es. Esto, a su vez, lleva a la conclusión de que el hombre es un ser abierto al todo y a la raíz misma del ser, siendo, pues, un «yo», una persona. **Tal apertura le es dada al hombre** (y, en este sentido, es dependiente y no producto del propio esfuerzo). Pero se le ha dado de tal modo que ahora se encuentra en la mismidad del hombre: esto **es precisamente lo que significa creación** y lo que quiere decir Tomás al escribir que **la inmortalidad es algo connatural al hombre**. En el fondo se halla siempre su idea de creación, para la **que tal naturaleza sólo existe por donación del Creador**, pero esa donación, a su vez, sitúa a la criatura en su peculiaridad, atribuyéndole verdaderamente lo donado.

¿Y qué pasa cuando el hombre vive en contra de su naturaleza, cerrado en vez de abierto? ¿Qué ocurre cuando niega su relación con Dios o no la toma en cuenta?

El hombre tal y como existe quiere la inmortalidad a partir de sí mismo, quisiera fabricarla por sí mismo. Pero, en última instancia, el hombre no puede menos que fracasar en el intento de alcanzar a pulso la eternidad. Porque lo que queda no es él mismo, a pesar de todo. Él se despeña en el no-ser y **entrega su vida al no-ser, a la muerte**: precisamente éste es el contenido de **la amenaza de Gn 3,3: la asociación de pecado y muerte**.

Esa amenaza dice que una existencia en la que **el hombre se quiere hacer Dios**, en la que quiere ser autónomo, independiente, ser él mismo solamente, «como un Dios», se convierte en una existencia como la que se daba en el sheol, un ser en el no-ser, una vida en las sombras, que **se queda fuera de la verdadera vida**.

El hombre, como cualquier criatura, sólo puede moverse dentro de la creación; no puede hacerla surgir ni jamás conseguirá hundirla en la pura nada. Así que lo que consigue con su comportamiento no es la invalidación del ser, sino **una existencia en contradicción consigo mismo**. El fondo del **acontecimiento de Cristo consiste en la supresión de esta autocontradicción** gracias a la intervención de Dios, sin que por ello se destruya desde fuera la libertad del hombre por un acto arbitrario. La vida y muerte de Cristo significan que **Dios mismo baja al sheol**, que establece una relación en el país de la ausencia de relaciones, **que sana al ciego (Jn 9) dando así vida a partir de la muerte**, en medio de la muerte.

La inmortalidad **no se debe al propio esfuerzo, y**, aunque **es don de la creación**, no se trata de algo sencillamente dado en el plano natural; si, no obstante, se reduce a esto, entonces se

convierte en perdición. La inmortalidad se apoya en una relación que se nos regala, y precisamente así representa una exigencia para nosotros mismos.

#### **10.3.4. RESUMEN: RASGOS DETERMINANTES DE LA FE CRISTIANA EN LA VIDA ETERNA**

La fisonomía peculiar y propia que caracteriza la visión cristiana en contraposición con otras concepciones, se puede resumir en tres ideas clave:

- a) La comprensión cristiana de la inmortalidad parte de forma decisiva del concepto de Dios y tiene por eso carácter dialógico. Puesto que **Dios es el Dios de los vivos** y llama por su nombre a su criatura, al hombre, **esta criatura no puede sucumbir**. Este acto de **asunción del hombre por parte de Dios** en su propia vida ha tomado carne, por así decirlo, **en Jesucristo: Cristo es el árbol de la vida**, de quien el hombre recibe el pan de **la inmortalidad**. La vida eterna no se explica por la existencia individual aislada y por el poder de cada uno, sino por el estar relacionado, realidad que es constitutiva del hombre.
- b) De la fe en la creación se desprende el carácter de **totalidad de la esperanza cristiana**. Lo que se salva es la criatura hombre, la totalidad y unidad de la persona que se manifiesta en nuestra vida corporal. «Los cabellos de la cabeza están todos contados». Esto no significa que no haya nada caduco en el hombre. Pero sí quiere decir que precisamente en la superación de lo caduco es donde adquiere concreción lo permanente.

En este sentido es insoslayable una **dualidad** que distingue lo constante de lo variable, dualidad. Por esta razón resulta irrenunciable la distinción entre alma y cuerpo. Pero esta dualidad no conserva en sí misma nada de dualismo, sino que manifiesta precisamente la **dignidad y unidad del hombre**. Incluso en el progresivo «desgaste» del cuerpo **es el hombre en su unidad, todo el hombre**, el que camina hacia la eternidad, madurando como criatura de Dios en la vida corporal en orden a ver el rostro de Dios.

- c) Dentro de la idea cristiana de eternidad hay que situar también el factor de relación humana. El hombre dialoga no en solitario con Dios, ni se adentra con Dios en una eternidad que le perteneciera de forma exclusiva, sino que **el diálogo cristiano con Dios pasa precisamente a través de los hombres**. Ese diálogo atraviesa la historia en la que Dios habla con los hombres; **acontece en el nosotros de los hijos de Dios**. Esto quiere decir, en definitiva, que **ese diálogo se da en el «cuerpo de Cristo»**, en la comunión con el Hijo, comunión que es la que de verdad da al hombre la posibilidad de llamar a Dios su Padre.



El hombre puede y debe realizar esto únicamente haciéndose hijo con el Hijo, lo que implica necesariamente hacerse uno con todos los demás que buscan al Padre. Sólo gracias a la reconciliación, que se llama Cristo, es como se suelta la lengua humana, haciéndose posible el diálogo que es la verdadera fuente de vida para el hombre.

**El diálogo de Dios con nosotros se hace verdaderamente humano** precisamente porque Dios lo realiza como hombre. Y viceversa: el diálogo de los hombres entre sí **adquiere carácter de eternidad porque ese diálogo se introduce en el coloquio trinitario por la comunión de los santos.** A ello se debe que ésta sea el lugar en que la eternidad se abre para el hombre. La vida eterna no aísla al hombre, sino que lo saca del aislamiento llevándolo a la verdadera unidad con sus hermanos y con toda la creación de Dios.

## PARTE 3.- LA VIDA FUTURA

### 11. LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS Y EL RETORNO DE CRISTO

El punto de arranque de las recientes corrientes teológicas hay que buscarlo en un **radical rechazo de la «inmortalidad» y en un voto apasionado en favor de la «resurrección».**

¿Qué es, pues, lo que pasa con la resurrección?

Se reduce a dos problemas muy concretos. El primero dice: ¿Se da algo así como un final del tiempo? Más allá del «estar con Cristo», lo cual espera tras la muerte del creyente, ¿hay que poner algo más? ¿Hay que afirmar, ante todo, un final de la historia humana como tal y en su totalidad, un «último día» verdaderamente, y todo ello apoyados en la fe? La segunda pregunta es ésta: ¿Tiene que ver la resurrección algo con la materia o no? ¿Espera la fe un cambio de la materia y, en consecuencia, algo así como una corporeidad en la resurrección?

A ambas cuestiones se da con toda claridad una respuesta negativa.

#### a) Nuevo Testamento

Todo el Nuevo Testamento conoce una «situación intermedia» del estar con Cristo, que se espera para inmediatamente después de la muerte como continuación de la vida con Cristo; en todo ello el Nuevo Testamento está de acuerdo con las creencias del mundo judío, introduciendo, al mismo tiempo, un cambio cristológico.

La mirada se fija necesariamente en 1 Cor 15,35-53. Ahí se enfrenta Pablo con una postura que quiere reducir ad absurdum la idea de la resurrección, planteándole la cuestión: «¿Cómo resucitarán los muertos? ¿Con qué cuerpo vendrán?» (V. 35). En contra de esta postura ha tratado Pablo la cuestión de la corporeidad de la resurrección, precisamente aplicando a la interpretación de la resurrección de los muertos la experiencia de la nueva corporeidad del Señor resucitado.

**Pablo se enfrenta** decididamente con la idea, dominante en el judaísmo, según la cual el cuerpo resucitado es totalmente idéntico con el terreno y **el mundo de la resurrección es una simple continuación del terreno.**

El encuentro con el Resucitado, que siendo el totalmente otro escapaba al ver y conocer terreno, que no estaba sometido a las leyes de la materia, sino que se dio a ver al modo de la teofanía: «Pero os digo esto, hermanos: que la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios, ni la corrupción hereda la incorrupción».

Se acaba decididamente con toda interpretación naturalista y fisicista de la resurrección.

Pero la determinación con que Pablo se opone a concepciones naturalistas no le impide seguir hablando **de resurrección del cuerpo, que es algo distinto de la vuelta de los «organismos corporales» conforme a este mundo**. La negación del naturalismo no significa para él el abandono de la resurrección, sino más bien su correcta manifestación.

Jn 6: «Mi carne es verdadera comida, y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre, en mí permanece, y yo en él» (V. 55s). Contra una concepción naturalista del Resucitado y su presencia en el culto de la Iglesia aparece una frase áspera que **da la impresión de anular incluso lo anterior**, pero que en realidad enseña a verlo en su verdadero significado: «Es el espíritu el que da vida, la carne de nada sirve» (V. 63). La «carne» de Cristo es «espíritu», y el espíritu de Cristo es «carne»: sólo en esta tensión es donde se ve el especial y nuevo realismo del Resucitado por encima de todos los naturalismos y espiritualismos.

Basándose en 2 Cor 5,1, se podría uno erróneamente sentir inclinado a deducir que, para Pablo, nuestro cuerpo resucitado está ya preparado en el cielo, es decir, que ese cuerpo nuestro está ya dispuesto en el cuerpo de Cristo. Esta idea parece encontrar apoyo en Ef 2,6, donde se habla de resurrección y ascensión del cristiano como de algo ya acontecido. En la misma dirección apunta Col 3,1-3: ahí se anima a los creyentes a que vivan orientados hacia arriba, cosa que se confirma, diciendo que su verdadera vida está oculta en Cristo y que su vida terrena, en realidad, ya ha perecido, que la han dejado atrás como algo antiguo.

**La valoración que se haga del material bíblico, debe realizarse con mucha cautela:** Estos textos, por tanto, sólo subrayan la novedad de la existencia de la resurrección, existencia que procede de arriba y no de abajo; resaltan el carácter cristológico de nuestra vida de resurrección, pero no representan teoría ninguna sobre la relación del cuerpo de Cristo y el cuerpo de los cristianos en la resurrección.

Lo mismo que ocurre en el caso de la inmortalidad, **el Nuevo Testamento ofrece un inicio, pero no una solución para el pensamiento**. A partir de la cristología se da en uno y otro bloque de problemas un nuevo centro que tiene que empezar por buscarse su instrumental antropológico. La Biblia misma nos prohíbe en este sentido el biblicismo. Pero resulta indudable que San Pablo, y lo mismo San Juan, **no identifican con la resurrección el actual estar con Cristo**, que atribuyen ya a los difuntos.

A pesar de esta esperanza inmediata y en contra de todas las aporías de pensamiento, se pone mucho énfasis en afirmar la resurrección del final de los tiempos, la resurrección corporal. Este énfasis no permite en absoluto tal identificación. En cuanto a la materialidad de la resurrección queda abierto prácticamente todo.

## b) Explicación de la fórmula «resurrección de la carne» en los tres primeros siglos

La primera fase de la asimilación teológica de la herencia apostólica en la Iglesia antigua puede verse en la historia primitiva de la fórmula del credo occidental, que, como se sabe, **no habla de «resurrección de los muertos», sino de «resurrección de la carne»**.

El evangelio «gnóstico» valentiniano de Felipe, **ya superado**, compuesto en Egipto en el siglo II o comienzos del III, representa un intento interesante de conciliar el mensaje bíblico con los conceptos dominantes. El texto **no niega «la resurrección de la carne»**, pero la interpreta de modo que desaparece el escándalo que constituye. «El Resucitado no está, de hecho, “desnudo”, pero **no tiene ya su propia “carne”, sino la “carne de Cristo”**». Aquí la fe en la resurrección se ha reducido estrictamente a la cristología. La resurrección de Cristo es también ya nuestra resurrección. Ahora bien, la carne y sangre de Cristo, las cuales serán nuestro único «vestido» y deberán justificar plenamente el hablar de la «resurrección de la carne», se identifican con Logos y Espíritu Santo: **únicamente esta «carne» es lugar de salvación**, mientras que de toda otra carne vale lo dicho en 1 Cor 15,50: su exclusión de la salvación. El realismo pneumático se reduce aquí estrictamente a la cristología y ésta, a su vez, a la cristología de la Palabra y del Espíritu.

El autor afirma que **ya hemos entrado en el cielo con Cristo, que la resurrección ya ha tenido lugar**. «Valentín pide al lector de su carta que “se considere como resucitado...”, es decir, la resurrección “en la carne” es una nueva auto-comprensión».

Como es atemporal la verdad más allá de la historia, o sea, la realidad definitiva allende la muerte, por eso allí la resurrección tiene que interpretarse necesariamente siempre en presente.

En la obra De resurrectione, probablemente de Justino, se encuentra, por el contrario, este maravilloso pensamiento: «Cuando al hombre se le anuncia el evangelio de la liberación, entonces es también a la carne a la que se le anuncia la liberación». Siguiendo la línea de esta palabra, **Ireneo rechaza con toda energía la idea de que se dé una subida al cielo inmediatamente después de la muerte**. Es grandioso el modo que Justino tiene de explicar 1 Cor 15,50, situando este discutido lugar en un contexto totalmente nuevo: «Lo que Pablo quiso decir fue que es cosa de la carne el morir, y que ella no tiene otra cosa que esperar, mucho menos el reino de Dios. Porque, en esta herencia, el reino de Dios jamás es objeto, sino siempre sujeto. El reino de Dios es vida, y a esta vida le corresponde como herencia también el cuerpo, la carne». Por consiguiente, lo mortal no hereda, y lo contrario ocurre gracias a la paradoja de la poderosa misericordia de Dios: «Ahora es la vida la que toma como herencia lo mortal», dice literalmente Justino.

Tanto para Justino como para Ireneo, la razón definitiva de que esto sea así, no pudiendo ser de otra manera, radica en la actividad terrena de Jesús, en la realidad de la carne de Dios en Jesús, en su quehacer, relacionado precisamente con la carne sufriente del hombre. **«Quienes desprecian la carne** diciendo que viene de la tierra y que obliga a pecar al alma **no tienen ni idea de «la totalidad de la obra de Dios»**.

**El no frente a Valentín** se debe, finalmente, al convencimiento de que **Dios es fiel a toda su creación**, lo que se ha manifestado en la tarea salvadora de Jesús no en último término como fidelidad al cuerpo, a la tierra creada por Dios.

Al final estaba claro que **«resurrección de la carne» significa resurrección de las criaturas** sólo en el supuesto de que quiera decir también resurrección del cuerpo. El aparente biblicismo

valentiniano se vio que era una reducción de la fe a algunos textos paulinos, que, situados en un nuevo contexto de pensamiento, supusieron la palanca para la espiritualización de la fe cristiana.

La exclusión de la corporeidad pone en peligro también la temporalidad, no quedando, en definitiva sino una nueva «autocomprensión». Siempre que se intente explicitar el contenido de «carne», es verdad que la primera y principal significación del término no puede ser «cuerpo», pero tampoco se le podrá excluir.

### c) La disputa sobre el cuerpo resucitado en la historia de la teología

Después de poner en claro que la resurrección de la carne incluye, en la forma que sea, el cuerpo, la primera pregunta que se tuvo que plantear fue: ¿Y qué es eso de “cuerpo resucitado”?

El primer intento de solución lo tenemos en Orígenes († 253/254). Distinguió en el cuerpo del hombre, por una parte, la **materialidad siempre cambiante**, que apenas será totalmente idéntica dos días seguidos, y, por otra, la forma permanente, en la que se expresa inconfundiblemente el individuo.

Se comenzó a decir que no se trataba ni de una conservación del cuerpo antiguo ni de su imitación, sino de una producción de lo esencial. La cuestión del cuerpo resucitado se convierte, pues, en problema matemático, en pregunta sobre la forma ideal del cuerpo, forma que se encuentra en la esfera.

El magisterio tuvo que defender el realismo de la fe contra la exageración de las construcciones matemáticas. Tuvo que defender una resurrección humana contra otra de tipo matemático.

Algo muy parecido sucedió en la temprana Edad Media a propósito del realismo eucarístico, en el que el pensamiento todavía no había logrado abrirse camino entre espiritualismo y naturalismo, así que la profesión eclesial, para mantenerse realista, se inclinó por el naturalismo, en el que ciertamente lo permanente no podía ser sino sólo la intención de defender el «realismo». Ambos temas, el **realismo eucarístico y el de la resurrección, están estrechamente unidos**. Sólo vinculados el uno al otro es como pueden entenderse, por lo que no puede sorprender que el paso decisivo para solucionar el dilema se encontrara en ambos casos en el mismo contexto de pensamiento.

Para el descubrimiento de este camino fue **decisiva la introducción de Aristóteles** en el pensamiento cristiano, introducción que tuvo lugar en el siglo XIII. El paso decisivo lo supuso el nuevo concepto de alma, tal y como se lo formó Tomás de Aquino como consecuencia de su valiente transformación de la antropología aristotélica. Por más que no son lo mismo, sí que son uno y, en cuanto uno, forman al hombre como unidad; como expresión y expresividad representan **una biunidad de naturaleza totalmente especial**.

Esto significa también que los elementos materiales, constitutivos del organismo corporal humano, adquieren su cualidad de «cuerpo» únicamente gracias a que son organizados y determinados por la fuerza expresiva del alma.

En Tomás de Aquino estos enunciados se explican a partir de la idea aristotélica de la materia prima y de la consecuente importancia de la forma. Según ese modo de ver, una materia que no se halle bajo el influjo determinante de una «forma», es materia prima, es decir, pura posibilidad. Sólo gracias a la actuación de la forma es como la materia prima se convierte en materia en el sentido físico.

Pero, por otra parte, esto significa también que **los elementos materiales**, constitutivos del organismo corporal humano, **adquieren su cualidad de «cuerpo» únicamente gracias a que son organizados y determinados por la fuerza expresiva del alma**. Se hace posible distinguir entre «organismo corporal» y «corporeidad», una distinción que ya había buscado Orígenes con su idea de la figura característica, pero que no pudo llegar a formularla con los medios intelectuales a su alcance.

Lo mismo que el alma se define a partir de la materia, así también se define el cuerpo totalmente a partir del alma: cuerpo, en cuanto tal cuerpo, es lo que el alma se construye como su expresión corporal. Precisamente porque la corporeidad es algo tan indisoluble de la condición humana, es por lo que la identidad de la corporeidad no depende de la materia, sino del alma.

**Si el alma es la única forma del cuerpo, quiere decir que al desaparecer la relación con la forma, cosa que ocurre en la muerte, llega el hundimiento en la pura posibilidad. Entre el cuerpo vivo y el cadáver está el foso de la materia prima.** En este sentido, la doctrina tomista llevada a sus últimas consecuencias no puede probar identidad alguna entre el cuerpo antes y después de la muerte. De modo que **lo que representa una ventaja para la cuestión de la resurrección**, no carece, por otra parte, de consecuencias antropológicas y ontológicas porque esto **llevaba a la negación filosófica de la identidad del cadáver de Jesús con el Resucitado**. También se plantea la cuestión de la concepción, de la verdadera paternidad, si es que el cuerpo no recibe su identidad de ningún modo de la materia, sino únicamente del alma no heredada.

Fue Durando de San Porciano (hacia 1275-1334) el primero que se atrevió a desarrollar estrictamente y con todas las consecuencias el comienzo puesto por el Aquinate, fundando exclusivamente la identidad del cuerpo resucitado en la identidad del alma.

**Hoy nos resulta sencillamente inaceptable** en su estructura original el concepto aristotélico tomista de materia y forma. Hay que realizar hoy de forma nueva la síntesis que llevó a cabo genialmente **Santo Tomás** en medio de las condiciones de su siglo. No hay duda de que Tomás no ofrece receta alguna cómodamente copiable, pero **su pensamiento central sigue siendo un buen indicador de la dirección** que llevaba: ese pensamiento se sitúa en la unidad de cuerpo y alma como arranca de la creación, unidad que, por una parte, implica una referencia insoslayable del alma a la materia, significando, por otra, que **la identidad del cuerpo no hay que buscarla a partir de la materia, sino de la persona, del alma**. El organismo se hace «cuerpo» con base en el núcleo mismo de la persona; corporeidad es algo distinto de la mera suma de órganos.

## 12. ¿QUÉ SIGNIFICA «RESURRECCIÓN EN EL ÚLTIMO DÍA»?

Por lo que hemos dicho hasta ahora se ve con suficiente claridad que **ni la lógica ni la Biblia** ni la tradición autorizan a **situar la resurrección en el momento de la muerte individual**. Recordemos otra vez la razón principal: una eternidad que tenga comienzo no es eternidad. Por tanto, quien haya vivido en un determinado tiempo y muera en un determinado tiempo, no puede pasar, sin más, de la categoría «tiempo» a la de «eternidad», atemporalidad.

Éste **no se convierte con la muerte en ángel**, lo mismo que tampoco se hace un dios. Sigue siendo hombre, razón por la cual no se le pueden aplicar los conceptos que se refieren al ser del ángel o de Dios.

En el libro X de las **Confesiones de Agustín** ve que «temporalidad» se da en el hombre a distintos niveles y también de distintas maneras. Para tal análisis se puede encontrar, donde repasa los niveles de su propio ser, encontrándose con **la memoria**. En ella descubre reunidos de un modo original **pasado, presente y futuro, que hacen posible**, por una parte, hacerse una idea de lo que podría ser la «eternidad» de Dios y, por otra, facilitan el llegar a conocer la vinculación especial del hombre con el tiempo y su superioridad con respecto al tiempo.

Agustín se da cuenta en su reflexión de que es únicamente la memoria la que crea esa realidad tan original que es el «presente», gracias a que introduce una porción determinada en el continuo fluir de las cosas, conjuntándola en el «hoy», siendo muy distintos, por supuesto, los presentes de cada uno de los hombres, según la magnitud de lo que la conciencia abarca. Pero en la memoria está presente igualmente el pasado, sin que haya que negar que esta actualidad del pasado es distinta de la actualidad de lo que consideramos «presente»: el pasado está presente en su condición de pasado. También se da un futuro.

**¿Qué significa** esto para nuestra cuestión? Significa que **el hombre, en cuanto que es cuerpo, participa del tiempo físico**, que se mide con parámetros conforme a la velocidad de rotación de ciertos cuerpos, los cuales, por su parte, se mueven y son igualmente relativos. **Pero el hombre no es sólo cuerpo, sino también espíritu**. Puesto que ambas realidades son inseparables, su pertenencia al mundo corpóreo tiene su influencia en el modo de su realización espiritual. Pero ésta no se puede analizar meramente a partir de las realidades físicas. **no es sólo cuerpo, sino también espíritu. Su participación en el tiempo corporal imprime** su impronta al tiempo de su conciencia.

Es temporal por el conocimiento, el amor, el desgaste y la maduración. **Su modo especial de temporalidad procede, no en último lugar, de su relacionalidad**, es decir, del hecho de que únicamente se hace él mismo en virtud de su ser-con-otros y en orden a otros: su embarcarse en el amor o también su negativa a amar lo vinculan al otro y a su temporalidad especial, a su antes y después. La red de co-humanidad representa, al mismo tiempo, una red de co-temporalidad.

Cuando el hombre sale del mundo del bios (la vida), el tiempo de la memoria se desliga del tiempo físico, quedándose en puro tiempo de la memoria, pero sin convertirse en «eternidad». Ahí radica también **la razón de que sea definitivo lo que se hizo en esta vida y de que exista la**

**posibilidad de una purificación** y de un destino último que tiene que llegar a su plenitud por una nueva relación con la materia. Éste es el **único modo de entender la resurrección** como nueva posibilidad del hombre y hasta como una necesidad que debe esperarse para él.

El hombre que muere es cierto que sale de la historia, que para él se ha cerrado (¡provisionalmente!), pero no pierde su relación con ella, porque la red de la relacionalidad humana pertenece a su misma esencia. La idea de que la resurrección acontece en el momento de la muerte arrebatada su importancia también a la historia, porque, en realidad, y desde otro punto de vista, la historia se ha cerrado.

**El apóstol Pablo**, escribiendo a los Hebreos, y después de haber mencionado a los Santos Padres que alcanzaron la justicia por la fe, escribe: “Pero todos estos, que tienen el testimonio de la fe, no han alcanzado aún la promesa, habiendo previsto Dios algo mejor para nosotros, de modo que no alcanzaran la plenitud sin nosotros”. ¿Te das cuenta, pues, de que Abrahán sigue esperando alcanzar la consumación? **Aguardan también Isaac y Jacob**, todos los profetas nos aguardan, para alcanzar conjuntamente con nosotros la plena felicidad. Aquí radica el misterio del juicio retrasado hasta el último día. Porque es “un cuerpo” el que aguarda la justificación. Es “un cuerpo” el que se levanta para el juicio. “Por más que son muchos miembros, forman, con todo, un solo cuerpo. No se le ocurre al ojo decirle a la mano: no te necesito.” Ya puede estar sano el ojo y ser capaz de ver, pero si le faltan los demás miembros, ¿qué alegría va a tener el ojo?... »[...] Por tanto, [no hay duda de que] te alegrarás, si partes de aquí como santo. Pero tu alegría se colmará, **cuando no te falte miembro alguno. Porque tú tendrás que esperar**, lo que mismo que te esperan a ti. Y si a ti, que eres un miembro, no te parece alegría plena mientras te falta un miembro, ¿no te parece que mucho más vale eso para nuestro Señor y salvador, cabeza y autor de este cuerpo, no pudiendo considerar alegría plena, mientras siga echando de menos ciertos miembros de su cuerpo? [...] Por consiguiente, no quiere recibir sin ti su alegría plena, es decir, sin su pueblo, que es “su cuerpo” y “sus miembros” [...]»

Pero lo que dice **Orígenes sobre el Cristo que se encuentra a la espera** obliga también a la reflexión contraria: **lo que impide el sentarse** definitivo a la comida escatológica, **a la fiesta**, no es solamente la culpa que se deja detrás de sí, sino también **el amor que tiene que vencer la culpa**. Si ésta es una atadura al tiempo, la libertad del amor es, por el contrario, apertura para el tiempo. Su esencia consiste en el «para», no pudiendo, en consecuencia, cerrarse ni contra ni sin los otros mientras el tiempo y su sufrimiento sean reales.

Nadie ha expresado mejor estas relaciones que Teresa de Lisieux, al decir que **el cielo es el desatarse del amor para inundar a todos**. Pero de modo totalmente humano podemos decir también: **¿Cómo podría ser feliz totalmente** y sin limitaciones una madre, **mientras siga sufriendo uno de sus hijos?**

Detrás de esta idea impresionante de la religiosidad asiática **el cristiano descubre la figura del verdadero Cristo**. Este sueño se realizó en **Dios, que del cielo bajó al infierno**, porque un cielo sobre una tierra que es un infierno no sería cielo. la victoria de Cristo, dice, no tiene por qué representar un final, sino que puede “realizarse en una sucesión dinámica, ilimitada”, **Dios lleva al hombre al sheol, es tan real que el cielo sólo puede ser verdadera y definitivamente tal cuando esté sobre una nueva tierra**.



**La culpa que todavía existe**, el sufrimiento que sigue pesando como consecuencia de la culpa, a eso es a lo que se llama «**purgatorio**». Esto significa el sufrir hasta las últimas consecuencias lo que se ha dejado tras sí en la tierra, pero con la certeza de haber sido definitivamente aceptados, lo que no quita el ilimitado sufrimiento de verse privado de la presencia del amado.

Ese **cielo** es, al mismo tiempo, la certeza de **una justicia y un amor que se van completando**.

### 13. CUESTIÓN SOBRE LA CORPOREIDAD DE LA RESURRECCIÓN

Teilhard de Chardin afirma que la relación con el cosmos implica necesariamente también relación con la temporalidad del universo, pues éste, la materia, es en cuanto tal de carácter temporal, un proceso del devenir.

La aparición de cada espíritu en el mundo de la materia representa, un momento en esta historia de la conjunción entre materia y espíritu.

«Último día», «**fin del mundo**», «resurrección de la carne» serían, pues, modos de expresar la llegada a su fin de este proceso. **La búsqueda de unidad por parte del ser se está haciendo llegar a la meta**, esa búsqueda **alcanza la incorporación de todo en todo**. Aquello de que «**Dios sea todo en todos**» (1 Cor 15,28) adquiere su **plena validez sólo cuando se dé esa unidad de la creación**.

El mensaje cristiano aguarda dos cosas al mismo tiempo: el desmoronamiento como última etapa del camino propio del cosmos, la plenitud por la nueva fuerza que viene de fuera y que se llama Cristo.

No hay manera alguna de imaginarse el mundo nuevo. Tampoco disponemos de ninguna clase de enunciados concretos que nos ayuden a imaginarnos de alguna manera **cómo el hombre se relacionará con la materia en el mundo nuevo** y cómo será el «cuerpo resucitado». Pero sí tenemos la seguridad de que **la dinámica del cosmos lleva a una meta**, a una situación en la que **materia y espíritu se entrelazarán mutuamente de un modo nuevo**. Esta certeza sigue siendo también hoy, el contenido concreto de la creencia en la resurrección de la carne.

### 14. RETORNO DE CRISTO Y JUICIO FINAL

a) El material bíblico

## 1. Los signos del retorno de Cristo

En una primera lectura del Nuevo Testamento tiene que sacarse la impresión de que se contraponen dos posiciones distintas.

Por una parte está el rechazo enérgico de la cuestión sobre los signos: el retorno de Cristo es incompatible con el tiempo de la historia. Cuando quiera que se hagan cálculos, lo que el hombre hace es poner en juego la lógica propia de la historia, con lo que está precisamente alejándose de Cristo, **no se puede datar su parusía**, la única respuesta es «Lo que a vosotros estoy diciendo, a todos se lo digo: **velad**» (Mc 13,37).

Pero, **por otra parte**, parece que a esto se contrapone una corriente tradicional bastante fuerte, que indudablemente habla de **signos que denotan el retorno de Cristo**. esa venida representa también la liberación del hombre, que **no se da gracias al hombre pero tampoco sin su propia contribución**, por lo que ciertamente no se puede calcular la llegada de esa liberación, aunque permite ver signos de ella.

En el discurso escatológico de Mc 13 aparecen como **señales** precursoras de la cercanía del fin la aparición de pseudomesías (13,6.21-23), **guerras** por todo el mundo (13,7s), **terremotos y hambre** (13,8), **persecución** de cristianos (13,9-13), la **«abominación de la desolación» en el lugar santo** (13,14), abominación por los textos de Daniel (Dan 9,27; 11,31; 12,11)

Positivamente hablando, se menciona como condición previa interna del final el hecho de que antes tenga que anunciarse el Evangelio a todos los pueblos (13,10).

En los demás escritos del Nuevo Testamento se destaca, por ejemplo y ante todo, la figura del anticristo, en primer lugar —sin que se emplee todavía el término— en 2Tes 2,3-10. La misma tendencia adquiere mayor fuerza en 1 Jn 2,18-22 y 2 Jn 7, donde aparece el término «anticristo». En ambos textos se califica de «el anticristo» a los actuales herejes cristológicos

La temática del anuncio del Evangelio y de la efectividad universal de la salvación que viene de Cristo recibió una última profundización en la lucha del apóstol Pablo con el tema de Israel, puesto que Pablo anuncia **la salvación definitiva de Israel para después que la Iglesia de los gentiles haya alcanzado su plenitud**. En la historia exegética de Rom 9-11 se extrajo, por tanto, la consecuencia de que tiene que darse en la historia una conversión de Israel a Cristo como **primer paso hacia el fin de los tiempos**.

El primer grupo de signos, el más llamativo, se puede resumir con las palabras clave de **guerra —catástrofes—** y de persecución de la fe por parte del «mundo». Se destaca el **desmoronamiento interno de la historia, su incapacidad frente a lo divino**. Por otra parte, hay una mirada a la realidad de todos los siglos, la **perenne condición de este mundo**, porque éste se halla continuamente desgarrado por guerras y catástrofes.

Por lo que se refiere al **anticristo**, ya hemos visto que se presenta en el Nuevo Testamento con las características respectivas de este tipo de tiempo y que resulta difícil reducirlo a un solo individuo ya que **cada generación sigue siendo el mismo pero con muchas máscaras diferentes**.

Acertó Gerhoch de Reichersberg (1093/94-1169) al decir que el anticristo es como una especie de principio de la historia de la Iglesia, «el cual se concreta no en una figura sino en muchas.

Por último recordar la cita de Pablo en Rom 11,25-32 donde escribe que, como consecuencia de la entrada de la totalidad de los pueblos, se convertirá también Israel.

Sólo por medio de imágenes se puede describir en su propia esencia la llegada del Señor.

Es obvio que se identifica el día de Yahveh del A.T., con el día de Jesucristo.

De dos modos se presenta aquí a Cristo como el derrocamiento de las antiguas potestades de este mundo: su irrupción es la aparición del **verdadero emperador** y su llegada significa la **caída de los elementos del mundo** (Gál 4,3.9; Col 2,8.20, referidos a la actual situación de los cristianos; escatológicamente Mt 24,29- 31; 2Pe 3,10, etcétera).

La parusía representa el culmen y la realización suprema de la liturgia. **La liturgia, por su parte, es parusía, acontecimiento de parusía en medio de nosotros.**

El derrocamiento de los elementos del mundo, el apagarse del Sol, la Luna y las estrellas, es **algo que ya ha ocurrido** (Gál 4,3; Col 2,8) y, sin embargo, **todavía tendrá que venir**; la trompeta de la palabra convoca ya desde ahora a los hombres, pero se trata de algo que todavía tendrá que hacer. Cada Eucaristía es parusía, venida del Señor, y cada Eucaristía es, con todo, preponderantemente tensión del **anhelo de que revele su oculto resplandor.**

Con todo, podemos decir que «**ir**» (**cruz**) y «**venir**» (**resurrección**) **se entrelazan** desde su mismo interior.

## 2. El juicio

Como juez se menciona, en primer lugar, a Dios (2Tes 1,5; 1 Cor 5,13; Rom 2,3ss; 3,6; 14,10; cf. también Mt 10,28 par; Mt 6,4.6.15.18). Se dice igualmente que es Cristo (Mt 25,31-46; 7,22s; 13,36-43; Lc 13,25-27; 1Tes 4,6; 1 Cor 4,4s; 11,32; 2 Cor 5,10); finalmente, en Mt 19,28 se les dice a los Doce que, cuando llegue la «regeneración», ellos se sentarán, sobre doce tronos y juzgarán a las doce tribus de Israel. Este enunciado aparece ampliado en 1 Cor 6,2s: «O ¿es que no sabéis que los fieles han de juzgar al mundo?».

Finalmente, en Juan el juicio se ha trasladado al presente de esta vida, de esta historia nuestra; ese juicio tiene lugar ya en la decisión que se toma por la fe o la incredulidad (3,17s; 9,39; 12, 47s). Esto no quiere decir que se suprima, sin más, el juicio final, pero sí que se le da una nueva relación con la cristología.

De Cristo se dice: «Dios no envió su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo sea salvo por su medio» (3,17). «...No he venido a condenar al mundo, sino a salvarlo» (12,47). «El que me rechaza y no recibe mis palabras, tiene ya quien lo condene: la palabra que yo he anunciado, ésa lo condenará en el último día» (12,48).

**Cristo no condena a nadie, él es pura salvación**, y quien se encuentra en él se halla en el lugar de la liberación y la salvación. **La perdición no la impone Cristo, sino que se da donde el hombre se ha quedado lejos de él.** La palabra de Cristo, como oferta de salvación, pondrá de manifiesto que fue el condenado el que puso la frontera y se separó de la salvación.

**El juicio consiste en la caída de las máscaras que implica la muerte.** El juicio es sencillamente la verdad misma, su revelación. Esta verdad por supuesto que no es algo neutro. Dios es la verdad, la verdad es Dios, es «persona». Una verdad juzgadora, definitiva, sólo puede darse si tiene carácter divino. Dios es juez en la medida en que es la verdad misma, **la verdad que juzga al hombre ha salido en su busca para salvarlo.**

La verdadera línea entre muerte y vida pasa propiamente no por la muerte biológica, sino que discurre entre el estar con aquel que es la vida y el aislamiento que se niega a este estar con él.

En este sentido es el hombre, en definitiva, el que se convierte en juicio para sí mismo: Cristo no impone condena alguna; únicamente el hombre puede poner una barrera a la salvación.

Destacar que Cristo no se encuentra aislado, pues el sentido todo de su vida terrena consistió en edificarse un cuerpo, en hacerse su «plenitud». Su cuerpo le pertenece. Por eso se da el encuentro con **Cristo en el encuentro con los suyos, en el encuentro con su cuerpo.** Nuestro destino, nuestra verdad, precisamente entendida teológica y cristológicamente, depende por ello de nuestra relación con su cuerpo y sus miembros sufrientes. **En este sentido «juzgan» los «fieles».**

En la **resurrección del último día** se aclara la **relación entre juicio particular y juicio universal:** por más que con la muerte se decide la definitiva verdad de este hombre, será algo nuevo cuando se haya purgado totalmente toda culpa del mundo y cuando, en consecuencia, reciba su puesto en el conjunto de modo definitivo, después de que se hayan agotado y conservado todos los efectos de lo que el hombre hizo.

Con la **muerte** se da la posibilidad para el primer acto totalmente personal del hombre. Quiere decir que la muerte es el lugar preferido por excelencia para hacerse consciente, para la libertad, el encuentro con Dios y la decisión sobre el destino eterno. **la libertad del hombre, quebradiza y siempre ensombrecida de tantas maneras como se da durante su vida terrena, es demasiado pobre y limitada como para que pueda depender** de ella un destino eterno e irreversible.

**Es Dios** quien conoce mejor que nosotros las sombras de nuestra libertad. Es él también quien sabe del llamamiento y de las posibilidades de que dispone el hombre. **Puesto que conoce la insuficiencia del hombre, se ha hecho como verdad redención** sin perder la dignidad de la verdad.

## b) Valoración teológica

La sentencia aquella: «**El que no quiere trabajar, que no coma**» (2Tes 3,10), tiene que completarse hoy con el concepto de «trabajo» tal y como se toma en la época de la técnica. Y **de la misma manera, el hombre no vive únicamente de pan**, lo que, aplicado a nuestra situación, quiere decir: el hombre no vive sólo del saber que planifica técnicamente, sino antes que ello, y en lo más íntimo de su ser, del sentido que tiene que provenir de otro tipo de percepción.

La esperanza de un mundo totalmente justo no es ningún producto del pensamiento técnico, sino que se basa en la espiritualidad judeocristiana. Quizás no sea exclusiva del ámbito judeocristiano la idea de la salvación futura y definitiva, pero sí que es ahí donde con más fuerza y energía se la ha formulado.

Los acentos importantes e intramundanos que esa salvación tiene dentro del Antiguo Testamento llevaron en la primitiva cristiandad a introducir un complemento en la esperanza trascendente del reino de Dios a través de la **idea del quiliasmo**, es decir, **la idea de un reino de Cristo y de los con que con él resucitados duraría un milenio, en esta tierra** (cf. Ap 20; de entre los padres, ante todo, Justino, Dial 80,1s e Ireneo, Adv. haer. V 31ss).

La cuestión que con eso se planteaba sobre la realización terrena de las promesas, se convirtió en problema acuciante para la cristiandad occidental a través de Joaquín de Fiore (hacia el 1130-1202). Joaquín estaba convencido de que la idea que tiene Dios respecto de su criatura, el hombre, **sólo habrá llegado a tener éxito, si triunfa también en la tierra**. Decía, pues, que el tiempo de la Iglesia, tal y como se había experimentado desde los apóstoles, no puede ser todavía la forma propia de la salvación.

Ya en la antigua Iglesia el quiliasmo desapareció progresivamente como consecuencia del esfuerzo realizado por alcanzar la forma auténtica de la herencia bíblica.

Las actuales teologías de la liberación se sitúan dentro de este contexto histórico del problema. ¿Por qué se rechazó el quiliasmo, que hubiera permitido convertir en un quehacer práctico la restauración de situaciones de parusía? **El no al quiliasmo significa que la Iglesia rechaza la idea de una plenitud definitiva de tipo intrahistórico o la idea de una posibilidad de perfeccionamiento interior de la historia en sí misma.**

Por tanto, esa idea de consumación expresa, en realidad, una **profunda equivocación antropológica: la salvación del hombre no se espera de su dignidad moral** ni de lo más profundo de su personalidad moral sino de mecanismos planificados, con lo que se prescinde de lo propiamente humano. Una salvación planificada es la salvación propia de un campo de concentración y, en consecuencia, el final de la humanidad.

**La fe en el retorno de Cristo** es, pues, primariamente el rechazo de la posibilidad de que el mundo llegue a una plenitud intrahistórica.

Pero es que la fe en el regreso de Cristo representa, además, la certeza de que **el mundo alcanzará la plenitud, naturalmente que no gracias a la razón planificadora, sino a partir de la**

**fuerza indestructible del amor**, que ha vencido en el Cristo resucitado. La fe en el retorno de Cristo es la fe en que, al final, la verdad juzga y el amor triunfa.

La salvación del mundo se apoya en que es trascendido como mundo. **El Cristo resucitado es la certeza viviente de que esa superación trascendente no se hunde en el vacío.**

El «anticristo» es, desde este punto de vista, la cerrazón absoluta de la historia en su propia lógica como antítesis respecto de Aquél cuyo costado abierto, según Ap 1,7, mirarán al final todos los ojos.

## 15. EL INFIERNO

No hay sutileza que valga: la idea de una **condenación eterna**, que se formó visiblemente en el judaísmo de los dos últimos siglos antes del cristianismo (materiales en LThK V 445s), está **firmemente arraigada tanto en la doctrina de Jesús** (Mt 25,41; 5,29 par; 13,42.50; 22,13; 18,8 par; 5,22; 18,9; 8,12; 24,51; 25,30; Lc 13,28), como en los escritos apostólicos (2Tes 1,9; 2 Tes 2,10; 1Tes 5,3; Rom 9,22; Flp 3,19; 1 Cor 1,18; 2 Cor 2,15; 4,3; 1Tim 6,9; Ap 14,10; 19,20; 20,10-15; 21,8). En este sentido el dogma está sobre terreno firme cuando se habla de la existencia del infierno (DH 72, 76, 858, 1351) y de la eternidad de sus penas (DH 411).

Sin embargo, durante siglos se ha seguido percibiendo un eco cada vez más apagado en distintas variaciones de la llamada doctrina de la misericordia. Este modo de pensar quisiera excluir totalmente a los cristianos de la posibilidad de la condenación o conceder a todos los condenados alguna suerte de suavización respecto de lo propiamente merecido por ellos, basándose en la misericordia de Dios.

Lo especial del hecho cristiano se muestra en su convencimiento de la **grandeza del hombre: la vida del hombre va en serio**. No se procede con la argucia de las ideas a convertir en definitiva todo en un momento de los planes de Dios. Se da lo irreversible y también la destrucción irremediable.

La realidad del **infierno** ha adquirido una importancia y una forma totalmente nuevas en la historia de los **santos** especialmente de los últimos siglos: en Juan de la Cruz, en la religiosidad carmelitana y, con mayor profundidad aun, en Teresa de Lisieux. Para ellos **no se trata tanto de una amenaza** que lanzan contra los demás, cuanto, más bien, de una exigencia de sufrir profundamente en la **oscura noche de la fe la comunión con Cristo** precisamente como comunión con lo oscuro de su descenso a la noche. Para ellos representa la exigencia de acercarse a la luz del Señor compartiendo su oscuridad y de servir a la salvación del mundo dejando atrás su propia salvación por los demás.

## 16. EL PURGATORIO

### a) Problemas que plantea el material histórico

La doctrina católica sobre el purgatorio adquirió su definitiva concreción eclesiástica en los dos concilios medievales que intentaron rehacer la unión con las iglesias orientales. La doctrina se volvió a formular resumidamente en el concilio de Trento, al rechazar los movimientos reformadores. Lo dicho deja entrever el lugar histórico de la doctrina y su problemática ecuménica.

El Nuevo Testamento no desarrolló totalmente la cuestión de la «situación intermedia» entre muerte y resurrección, sino que la dejó abierta, situación que pudo aclararse poco a poco con el desarrollo de la antropología cristiana y su relación con la cristología.

Ciertamente la decisión tomada en la vida se cierra de modo definitivo con la muerte (DH 1000), pero eso no quiere decir necesariamente que el destino definitivo se alcance en ese momento. Puede ser que la decisión fundamental de un hombre se encuentre recubierta de adherencias secundarias y lo primero que haya que hacer sea limpiar esa decisión. Esta «situación intermedia» recibe en la tradición occidental el nombre de «purgatorio».

Por supuesto que la diferencia era otra que la existente en Trento en la disputa con los reformadores: los griegos rechazan la doctrina de un castigo y una expiación en el más allá, pero tienen en común con los latinos la plegaria por los difuntos, que se puede llevar a cabo con oraciones, limosnas, buenas obras y también, y de modo especial, ofreciendo la eucaristía por ellos.

Los reformadores ven en ello, y en especial en la «misa por los difuntos», nada menos que un ataque contra la suficiencia universal expiatoria de la muerte de Cristo en la cruz

Los tres concilios antes mencionados resumen: «La Iglesia católica, ilustrada por el Espíritu Santo, apoyada en las sagradas Letras y en la antigua tradición de los padres ha enseñado en los sagrados Concilios y últimamente en este ecuménico Concilio que **existe el purgatorio** (purgatorium) y **que las almas** allí detenidas son **ayudadas por los sufragios de los fieles y particularmente por el aceptable sacrificio del altar**».

Las primeras raíces de la doctrina sobre el purgatorio nos remiten al ámbito del judaísmo primitivo: en 2 Mac 12,32-46 (siglo I a.C.) se relata el hallazgo de amuletos paganos en los cuerpos de los caídos judíos. Su muerte se interpretó como castigo por el apartamiento de la ley.

Es central la idea de que por la oración se puede suprimir el sufrimiento de los difuntos en el más allá, aunque, por cierto, la culpa del que sufre aparece fundada todavía en clave «histórico-religiosa», no «ética» (259s).

Tertuliano se apoya en la parábola en la que Jesús dice al hombre que se ponga de acuerdo con su querellante cuando todavía van de camino al juez, porque, de lo contrario, **te echarán a «la cárcel. Te lo aseguro: no saldrás de allí hasta que pagues el último céntimo»** (Mt 5,26).

Para Tertuliano, el texto dice que el tiempo que va de la muerte a la resurrección es época de cárcel, durante la cual el alma tiene oportunidad de pagar «el último céntimo», liberándose para la resurrección. La permanencia en el hades adquiere una nueva fundamentación teológica, «que convierte el interim en un purgatorio necesario para todos».

Cipriano († 258) afirmó que los muertos en la fe, especialmente los mártires, alcanzaban una salvación definitiva inmediatamente después de la muerte, sin desconocer, por el otro lado, la existencia del infierno definitivo. Para Cipriano, Mt 5,26 representaba la base para pensar en la posible prosecución de la penitencia eclesial en el más allá, lo que le da pie para **conceder a esos débiles la readmisión en la comunión de la Iglesia**.

Hemos esbozado la historia primitiva de la doctrina que nos ocupa en Occidente. En **Oriente**, en Clemente de Alejandría **la situación es totalmente distinta**: el proceso de **la purificación** pneumática del hombre, de su decantación en orden a lo divino, **comienza con el bautismo y llega hasta la eternidad**.

Se trata de una concepción que **no deja lugar ninguno para la distinción entre alma y cuerpo glorificado**. Ambos componentes se funden mutuamente hasta la identidad en el sujeto transfigurado.

Domina en Oriente desde entonces un concepto bastante arcaico: **entre muerte y resurrección, todos se encuentran en una situación intermedia**, en el hades, el cual, de acuerdo con los distintos grados de la justificación y santificación terrenas, incluye «diferentes grados de felicidad y desventura». Los santos interceden por sus hermanos que siguen viviendo en la tierra y son invocados para que ejerzan tal intercesión. Los vivos pueden conseguir «descanso y refrigerio» para las almas retenidas en el hades ofreciendo la eucaristía, orando y dando limosnas. Pero la «aflicción» que puede aliviarse de ese modo no se considera como sufrimiento purificador o expiatorio.

**No se trata de una especie de campo de concentración** en el más allá (como ocurre en Tertuliano), donde el hombre tiene que purgar penas que se le imponen de una manera más o menos positivista. **Se trata** más bien del **proceso radicalmente necesario de transformación** del hombre gracias al cual se hace capaz de Cristo, capaz de Dios y, en consecuencia, capaz de la unidad con toda la *communio sanctorum*.

El sí central de la fe salva, pero esta decisión fundamental se encuentra en la inmensa mayoría de nosotros realmente tapada por mucho heno, madera y paja. Sólo a base de mucho esfuerzo es como esa decisión logra mirar hacia arriba a través de las rejas del egoísmo que el hombre no ha podido suprimir. **El hombre recibe misericordia, pero tiene que cambiar. El encuentro con el Señor es esta transformación**, el fuego que lo acrisola hasta hacerlo esa figura libre de toda escoria que puede convertirse en vaso de eterna alegría (cf. al respecto Balthasar 1443).

En la identificación entre purgatorio y penitencia eclesial, según piensan Cipriano y Clemente, es importante que la doctrina cristiana sobre el purgatorio, tiene su base en la gracia cristológica



de la penitencia y se sigue por necesidad intrínseca de la idea de penitencia, de la disposición transformadora de aquél que ha recibido el regalo del perdón.

**El propio ser se encuentra presente en los otros** como culpa o como gracia. El hombre no es meramente él mismo. Más exactamente: es él mismo en, con y por los otros. Y el que los otros lo maldigan o lo bendigan, lo perdonen y cambien su culpa en amor, forma parte de su propio destino.

**El decir que también los santos «juzgan»** significa que el encuentro con Cristo es encuentro con todo su cuerpo, con mi culpa contra los miembros sufrientes de este cuerpo y con su amor que perdona, un amor que brota de Cristo. **«La intercesión de los santos ante el juez no es [...] algo meramente externo**, cuyo éxito quede pendiente del imprevisible parecer del juez. La intercesión es, ante todo, un peso interno que se echa en la balanza y que puede hacerla ladearse de su parte» (Balthasar II 441).

**Las posibilidades de ayudar y beneficiar no se agotan para el cristiano con la muerte**, sino que abarcan a toda la comunión de los santos de este y del otro lado de la muerte. La posibilidad y hasta el deber de corresponder a ese amor que **va más allá de los sepulcros** constituyen incluso el dato verdaderamente radical de esta corriente de la tradición, que se expresa tan claramente en 2 Mac 12,42-45 (y quizás ya en Eclo 7,33).

## 17. EL CIELO

Hablar del «cielo» no significa perderse en fantasías exaltadas sino conocer con más profundidad la oculta presencia que nos hace vivir de verdad y que, sin embargo, continuamente dejamos que nos la tape lo aparente, apartándonos de ella. Por consiguiente, **el cielo es algo primariamente cristológico**. El hecho de que haya «cielo», se debe a que Jesucristo existe como Dios hombre y ha dado al ser humano un lugar en el ser mismo de Dios.

Por tanto, el cielo en cuanto uno con Cristo, tiene el carácter de adoración. En él llega a su plenitud el sentido implicado en todo culto: **Cristo es el templo escatológico (Jn 2,19), el cielo es la nueva Jerusalén**, el lugar donde se rinde culto a Dios.

Si el cielo se basa en el existir en Cristo, entonces implica igualmente el **estar con todos aquellos que en conjunto forman el único cuerpo de Cristo**. En el cielo no cabe aislamiento alguno. Es la comunión abierta de los santos y, de ese modo, también la plenitud de todo coexistir humano, plenitud que es consecuencia de la pura apertura al rostro de Dios, y no concurrencia hacia ella.

Cristo en la referencia mutua de sus miembros y en la cercanía insuperable del amor, lleva a un componente antropológico: la fusión del yo en el cuerpo de Cristo. Por esta razón **el cielo es algo individual para cada uno, cada uno ve a Dios a su modo**, cada uno recibe el amor del conjunto en su unicidad no intercambiable: «Al que venza, le daré el maná escondido y le daré

una piedrecita blanca, y sobre esta piedrecita habrá escrito un nombre que nadie conoce sino el que lo recibe» (Ap 2,17b).

La «exaltación» de Cristo, es decir, la entrada de su existencia humana en el Dios trinitario por la resurrección **no significa realmente su partida del mundo sino un nuevo modo de estar presente en él**: la manera de existencia del Resucitado se llama, de acuerdo con el lenguaje de los antiguos símbolos, «estar sentado a la derecha del Padre», es decir, participación del poder regio de Dios sobre la historia.

«Cielo» quiere decir participación en esta forma de existencia de Cristo y, en consecuencia, plenitud de lo que comienza con el bautismo. El cielo, por tanto, **no se puede localizar en un sitio, ni fuera ni dentro de nuestro espacio, pero tampoco se le puede desvincular sencillamente del cosmos**, considerándolo como mero «estado».

Cielo quiere decir, más bien, ese dominio sobre el mundo que le compete al nuevo «espacio» del cuerpo de Cristo, a la comunión de los santos. es ante todo anunciando un nuevo cielo y una nueva tierra como la Escritura ha expresado claramente que toda la creación está destinada a convertirse en vaso de la gloria divina.

Toda la realidad creada se vincula a la bienaventuranza celestial. Los escolásticos dicen que el mundo, criatura de Dios, es un fragmento «accidental» de la alegría definitiva de los que se salvan.

El cielo habrá alcanzado verdaderamente su **plenitud** sólo cuando se encuentren reunidos **todos los miembros del cuerpo del Señor**. Esta plenitud del cuerpo de Cristo incluye, como hemos visto, la «resurrección de la carne». Se la llama parusía en cuanto que con ella llega a consumarse la presencia de Cristo, que hasta entonces no había hecho sino comenzar, y que al final abarcará a todos los salvados y, con ellos, a todo el universo.

La salvación del individuo es total y plena sólo cuando se haya alcanzado la salvación del universo y de todos los elegidos, que en el cielo no se encuentran sencillamente al lado los unos de los otros, sino que los unos con los otros son el cielo en cuanto el Cristo único.

## 18. ENTRE LA MUERTE Y LA RESURRECCIÓN

REFLEXIONES COMPLEMENTARIAS SOBRE LA CUESTIÓN DE LA «SITUACIÓN INTERMEDIA»

### a) DECLARACIÓN DE LA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE SOBRE CUESTIONES DE ESCATOLOGÍA

Con fecha del 17 de mayo de 1979, la Congregación para la Doctrina de la Fe de la Santa Sede publicó con aprobación papal una «Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología».

Sólo permanece **fiel a la verdad** quien hace que la verdad sea nuevamente accesible, quien la transmite realmente; pero, al mismo tiempo, **sólo quien permanece fiel a ella la interpreta correctamente**. Una interpretación que no sea fiel no es ya interpretación sino falsificación.

1. La resurrección de los muertos que profesamos en el Credo **abarca a todo el hombre**; «para los elegidos no es sino la extensión de la misma resurrección de Cristo a los hombres».
2. Para la **situación intermedia** que se da «entre» muerte y resurrección rige que «la Iglesia afirma la supervivencia y la 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**. Para designar este elemento, la Iglesia emplea la palabra “alma”».

### b) EL TRASFONDO DE LAS CONTROVERSIAS MODERNAS

El Nuevo Testamento no contiene un concepto firmemente delineado de «alma», pero advierte también (en total continuidad con la fe del judaísmo contemporáneo) que, entre muerte y resurrección, el hombre no se hunde en la nada.

Dos cosas quedan claras:

1. **El hombre sigue viviendo «junto al Señor» también antes de la resurrección.**
2. Esta permanencia en la vida **no es todavía idéntica con la resurrección**, que sólo llegará «al fin de los días» y que será la plena irrupción del señorío de Dios sobre el mundo.

### c) CONTENIDO Y PROBLEMÁTICA DE LOS NUEVOS INTENTOS DE SOLUCIÓN

¿Qué esperanza le queda propiamente al ser humano más allá de la muerte si se niega la posibilidad de separación (y de distinción) de **cuerpo y alma**? La idea de Lutero estaba orientada a presentar al ser humano entre la muerte y la resurrección como dormido. Pero entonces cabe

preguntar: ¿quién es el que duerme? Al cuerpo, que poco a poco se descompone, no puede aplicarse el concepto de «dormir». Y si existe algo que subsista y pueda diferenciarse del cuerpo, ¿por qué no se le puede llamar alma?

Con la expresión del «dormir», la Biblia no designa en modo alguno un estado de inconsciencia ni menos aún la interrupción de la existencia del muerto.

El hombre es simplemente indivisible. **Sin el cuerpo, no hay hombre.** Tal era, precisamente, la razón por la que había que buscar este camino de pensamiento. Pero, después de la muerte, el cuerpo del hombre se queda indudablemente en el tiempo y el espacio. No resucita, sino que es colocado en la tumba.

Si bien se puede enseñar a los fieles que **no hay inmortalidad del alma**, el que su amigo muerto haya resucitado al momento es algo que ningún lenguaje del anuncio de la fe puede hacer inteligible, porque la utilización de «**resurrección**» es una típica lingua docta, un lenguaje erudito historicista, y en modo alguno una expresión posible de una fe creída y entendida en común.

Por eso, la referencia hecha por la Congregación para la Doctrina de la Fe a un irrenunciable «**sustento**» lingüístico dado en la palabra «**alma**» respecto de su significado es objetivamente forzosa. Por eso también es correcto que la Congregación intervenga aquí para defender al mismo tiempo la resurrección de todo el hombre y la inmortalidad del alma como magnitudes que se pertenecen una a otra.

#### d) LÍNEAS FUNDAMENTALES PARA UN NUEVO CONSENSO

Desde el punto de vista histórico se puede documentar de forma inequívoca que el concepto de alma de la tradición cristiana no constituye en modo alguno una simple asunción del pensamiento filosófico.

Lo novedoso de lo cristiano halló su expresión más fuerte en la fórmula del «alma como forma del cuerpo». **Tomás de Aquino** tomó esa fórmula de Aristóteles pero la llevó a un significado fundamentalmente nuevo respecto del pensamiento del Estagirita.

No es necesario negar el concepto de alma ni reemplazar el alma por un nuevo cuerpo. No hay tipo alguno de cuerpo que retenga el alma, sino que **el alma, que subsiste, retiene interiorizada en sí misma la materia de su vida y está así tendida hacia Cristo resucitado**, hacia la nueva unidad de espíritu y materia que en él se ha inaugurado. En consecuencia, lo único apropiado desde la lógica del lenguaje es hablar de una supervivencia del alma.

Pero por más que se justifique traer a la memoria la permanente integración en el alma de la materia convertida en cuerpo, el hombre puede vivir eternamente porque es capaz de tener relación con lo que da eternidad. Y a **aquello que da sustento a esa relación en el hombre lo llamamos «alma»**. **El alma no es otra cosa que la capacidad del hombre de relacionarse con la verdad, con el amor eterno.**