

GABINO URÍBARRI, S.J. *

SENTIDO CRISTIANO DE LA MUERTE: APUNTES PASTORALES

Fecha de recepción: octubre 2005.

Fecha de aceptación y versión final: enero 2006.

RESUMEN: Aunque nuestra sociedad con frecuencia trata de ocultar y olvidar la muerte, ésta sigue siendo una realidad con la que antes o después todos hemos de confrontarnos. Muchas muertes se experimentan como un interrogante mayúsculo y sumen en la estupefacción más terrible. Para otras personas, especialmente algunos creyentes, la muerte se convierte en una experiencia religiosa de cercanía de Dios y de revelación del sentido de la vida. Este artículo en primer lugar presenta algunos rasgos de la vivencia actual de la muerte; sigue con algunas reflexiones teológicas sobre la misma; y, en tercer lugar, ofrece algunas directrices pastorales relacionadas con los temas mayores sobre la muerte.

PALABRAS CLAVE: muerte, sentido de la vida, pastoral.

Grasping the Meaning of Death: some pastoral notes

ABSTRACT: Although frequently hidden and forgotten by our society, death is a reality that every one of us, sooner or later, will have to confront. Many deaths are experienced as an abysmal question and provoke great distress and enormous stupefaction. For other people, especially some believers, death becomes a religious experience of perceiving God and grasping the meaning of life. This article first describes some features of the actual experience of death, continues with some

* Profesor de Teología en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid; gurribari@teo.upcomillas.es

theological reflections, and, thirdly, offers useful pastoral guidelines in connection to its main issues.

KEY WORDS: death, meaning of life, pastoral.

INTRODUCCIÓN

En la Semana Santa de 2005 murió el padre de un compañero jesuita, después de una larga enfermedad de Parkinson. En el marco de la celebración de la eucaristía en el tanatorio, mi compañero, ya diácono, pronunció unas palabras desde el corazón. Para él, recogiendo el sentir de la familia más allegada, la enfermedad de su padre, dolorosa sin duda, había sido también una visita de Dios, pues el Parkinson de su padre le había hecho a toda la familia más generosa, más desprendida y más comprensiva ante la vulnerabilidad y fragilidad de su padre. La enfermedad de su padre, además, les había unido más, dando cada uno lo mejor de sí mismo. Por eso, de un modo misterioso, Dios se había hecho presente en la familia a través de la enfermedad del padre. Finalmente, tras su muerte, rodeado de los suyos y habiendo confesado y comulgado mientras mantuvo la conciencia, le encomendaban con confianza a la misericordia de Dios.

No todas las muertes se viven envueltas en una vivencia religiosa y de sentido. Cuando así sucede, ciertamente se capta la acción de Dios en nuestras vidas. Muchas muertes suponen un interrogante mayúsculo y sumen en la estupefacción más terrible, como, por ejemplo, las que suceden en los atentados terroristas. Una antigua costumbre cristiana pedía una buena muerte, sin duda con una gran sabiduría acumulada.

Sea como fuere, dado que todos nos hemos de confrontar con ella, en carne propia y ajena, en circunstancias más adversas o más propicias, ofrezco unas líneas para impulsar la reflexión sobre un tema difícil, pero inevitable, muy presente en la pastoral. Aunque sólo sea porque los funerales son hoy en día la única ocasión en que muchas personas se acercan a la Iglesia, nuestra predicación, celebración y mensaje al respecto reviste una importancia excepcional. El enfoque de estas líneas se mueve, por consiguiente, desde la prevalencia del interés pastoral sobre el dogmático, tratando de sugerir alguna orientación pastoral dogmáticamente bien fundada.

Me parece conveniente situar en un marco previo el abordaje propiamente teológico que haré de la muerte. Lo voy a hacer en dos pasos. Pri-

mero, daré unas notas de la situación actual ante la muerte en nuestra sociedad y entre los creyentes. Luego, aportaré una serie de consideraciones teológicas generales, que están en el trasfondo de la consideración cristiana de la muerte. Una vez situados me centraré en algunos temas mayores sobre la muerte, con especial incidencia pastoral.

1. MARCO GENERAL DE CARÁCTER ANTROPOLÓGICO-PASTORAL

No pretendo ser sistemático ni exhaustivo. Presento un breve elenco de frases u observaciones, de diferente importancia, que forman parte del colorido de la situación en la que pastoralmente se afronta hoy la muerte en nuestra sociedad.

1.1. OBSERVACIONES GENERALES

1. A pesar de que nuestra sociedad trate de ocultar la muerte, es una realidad con la que todos, tarde o temprano, tenemos que confrontarnos. No hay vida sin muerte. La muerte es una de las *mayores preguntas* del ser humano de cualquier cultura, religión o condición¹. Dar sentido a la vida es dar sentido a la muerte. Si se sabe porqué merece la pena morir, se sabe porqué merece la pena vivir. En un texto bastante incisivo dice Thomas Merton:

«Si queremos comprender incluso los acontecimientos vulgares de nuestras vidas, necesitamos *crear una perspectiva religiosa* desde la que podamos ver mejor los hechos. Esta perspectiva requiere ante todo recordar con frecuencia el hecho de que tenemos que morir, y de que nuestra vida va a pasar por las consideraciones inexorables de un juicio. Quien nunca piensa en la hora de su muerte no puede tomar decisiones espirituales importantes en su vida. No será otra cosa que un oportunista miope cuyas resoluciones no tendrán valor duradero»².

¹ «El máximo enigma de la vida humana es la muerte. El hombre sufre con el dolor y con la disolución progresiva del cuerpo. Pero su máximo tormento es el temor a la desaparición perpetua. Juzga con instinto certero cuando se resiste a aceptar la perspectiva de la ruina total y del adiós definitivo. La semilla de eternidad que lleva en sí, por ser irreductible a la sola materia, se levanta contra la muerte» (GS 18; cf. NA 1).

² *Meditación y contemplación*, PPC, Madrid²1999, 92.

2. Empieza a haber una cierta penetración de la *psicología* en este campo, como factor de ayuda³. Psicólogos en las unidades de cuidados paliativos; psicólogos cuando hay una catástrofe, como por ejemplo cuando los desoladores atentados del 11-M de 2004. Los sacerdotes que acudieron al recinto ferial del Campo de las Naciones de Madrid —donde notificaban las defunciones y se agruparon los cadáveres— apenas si entraron en acción, no así los psicólogos. Es positivo que la psicología aporte y ayude. Mi pregunta es si no estamos asistiendo a una cierta sustitución de la religión por la psicología como instancia dadora de sentido y humanizadora, de tal manera que la religión se va quedando sin lugar⁴. Tengo la sospecha de que para capas amplias de la población la religión predominante de hecho es el fútbol o la psicología.

3. Prosigue su expansión, como en todo el mundo occidental, la creencia en la *reencarnación*. En España en torno al 25 por 100 de las personas mayores de dieciséis años, según las encuestas. Nos llevaría lejos analizar este asunto, pero no se puede dudar de su importancia⁵. En mi

³ Cf., p. ej., sin cerrarse a una posible trascendencia, M. A. HENZEZEL, *La muerte íntima. Los que van a morir nos enseñan a vivir*, Plaza & Janés, Barcelona 1996 (prólogo de F. MITTERRAND); I. CABODEVILLA, *Vivir y morir conscientemente*, Desclée, Bilbao 1999; Íd., *En vísperas del morir*, Desclée, Bilbao 2001.

⁴ E.-J. SÁNCHEZ SÁNCHEZ, *La relación de ayuda en el duelo*, Sal Terrae, Santander 2001, religioso camilo dedica el último capítulo al aspecto cristiano y espiritual, de los siete que componen el libro. Sobre este tema más amplio, cf. G. URÍBARRI, *Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización. Una reflexión sobre la actual inculturación del cristianismo en Occidente*: EE 78 (2003) 301-331 [condensado en: SelTeol 43 (2004) 172, 335-348].

⁵ Para una primera aproximación, cf. G. URÍBARRI, *La reencarnación en Occidente*: RF 238 (julio-agosto 1998) 29-43; *La inculturación occidental de la creencia en la reencarnación*: MCom 56 (1998) 297-321. Más detalles en: S. DEL CURA, «Escatología contemporánea: la reencarnación como tema ineludible», en: VARIOS, *Teología en el tiempo*, Aldecoa, Burgos 1994, 309-358 (bibl.); Íd., «Observaciones sobre el encuentro con creencias reencarnacionistas», en: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL - J. J. FERNÁNDEZ (eds.), *Coram Deo. Memorial Juan Luis Ruiz de la Peña*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca 1997, 557-571 (bibl.); Íd., «Fe cristiana i reencarnació: un diàleg obert», en: A. MATABOSCH (ed.), *La vida després de la vida*, Cruilla, Barcelona 1997, 109-146; M. KEHL, *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*, Herder, Freiburg 2000, 47-71 (trad. Desclée, Bilbao 2003); CH. SCHÖNBORN, *De la muerte a la vida. Peregrinación, reencarnación, divinización*, Edicep, Valencia 2000, 105-42; F.-J. NOCKE, «Der Glaube an die Auferstehung und die Idee der Reinkarnation. Überlegungen zu ihrer Vereinbarkeit», en: H. KESSLER (Hg.), *Aufer-*

opinión, es un buen rastreador de movimientos más profundos en el seno de la cultura, que nos indican cómo se perciben factores fundamentales sobre la dignidad de la vida humana, su logro, su sentido, etc.

4. Estoy convencido de que enfrentarse a la muerte *ayuda a vivir mejor*, a pesar de que el presupuesto que flota en nuestro ambiente es el contrario. Las personas que han superado una enfermedad grave, como un cáncer, por lo general viven con más intensidad, más alegría, más generosidad, más conciencia, valoran más la vida y lo bueno que trae⁶. Ciertamente es un trance duro y hace sufrir. Nuestra sociedad se resiste a creer que del sufrimiento pueda venir algo bueno⁷, mientras que en otros momentos se ha considerado que sin sufrimiento y sin trabajo no se aprendía nada valioso para la vida. Queremos ahorrarnos trances difíciles, a nosotros y a nuestros hijos, y nos quedamos sin entrenamiento para los más duros y difíciles.

Por supuesto me estoy refiriendo a la muerte en general. Hay muertes que suponen un tremendo mazazo: las muertes de hijos pequeños, de gente joven, por terrorismo, por accidentes o por una enfermedad. Sin embargo, del hecho de la muerte aprendemos lo que vale la vida y lo que es valioso en la vida.

5. A pesar de todos los pesares, me parece que, aunque nada simple, aquí hay un campo que se presta a la evangelización o en el que es posible mostrar la alternativa cristiana como algo lleno de humanidad, de sentido, de esperanza y de vida. No digo que sea fácil ni automático. Pero en este campo nos encontramos con personas perplejas, desorientadas, llenas de preguntas, de dolor y también de agresividad. Es muy complejo, pero hay posibilidades para mostrar la forma cristiana de enfrentar estas realidades. Evidentemente para esto es fundamental la credibilidad personal, la cercanía, el tacto, el acompañamiento, etc.

A este respecto me permito aducir dos anécdotas, que pueden ser aleccionadoras. Primera: me comentó un amigo en Alemania que asistía a

stehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, 279-295.

⁶ Así se desprende de un reportaje tan poco apologético de lo cristiano como *Yo estoy ganando al cáncer*, en *El País* semanal, 11 de junio de 2000 (n.º1237), p.54-65, sobre mujeres que han superado un cáncer de mama.

⁷ J. R. BUSTO, *El sufrimiento, ¿roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina?*, U.P. Comillas, Madrid 1998.

una persona en el hospital, que esta persona después de varias visitas se confesó con él, repasó el conjunto de su vida, se reconcilió consigo mismo y con los demás, recibió la unción de los enfermos, y quedó en paz con Dios. Y el vecino de la cama de al lado, no creyente, dijo si no podía él también recibir algo parecido. Segunda: un médico amigo trabaja en una unidad de cuidados paliativos en Madrid y me comenta su preocupación por aquellos enfermos y familias que carecen de todo tipo de impregnación religiosa o de creencia en el más allá. Están ante la muerte sin recursos espirituales. Lo viven peor, sufren más, se desesperan más. Y él no sabe cómo se les puede ayudar. La psicología, para bien o para mal, tiene sus límites.

6. Me parece de gran importancia cuidar bien, con toda su dignidad y decoro, lo *ritual-simbólico* que acompaña la muerte y la despedida de los muertos. Con la muerte nos situamos ante un umbral que nos supera y que no podemos conceptualizar del todo. Sobre todo, se producen muchos movimientos en lo profundo de las personas más afectadas. Lo ritual-simbólico tiene una capacidad de ayudar que no deberíamos subestimar. No soy partidario de adelgazarlo; tampoco de engordarlo sin sentido. Desde luego, nada de chapucear. Y aquí, un símbolo: agua bendita, una vela encendida del cirio pascual que se entrega a la familia, un libro donde se pone el nombre, una ceremonia junto al féretro o en el mismo cementerio tienen un significado y un alcance que no sabemos medir bien.

1.2. LO QUE SUGIERE LA PRESENCIA DEL MÁS ALLÁ EN EL CINE

Desde el cine, como buen diagnosticador cultural, podemos percibir algunas características de cómo se afrontan la muerte y los muertos en nuestra cultura. El tema de la escatología y de la muerte está presente en el cine⁸. Esto demuestra que la muerte, los muertos y el más allá es un tema que interesa a nuestra sociedad. Se ve con claridad en películas como *Los otros* (dirigida por A. Amenábar y protagonizada por Nicole Kidman) o *El sexto sentido* (con Bruce Willis de protagonista). También en muchas de vampiros, espíritus y ciencia ficción.

El cine refleja una ausencia de la representación cristiana de este tema. Se plantea el tema de los muertos desconectado de Dios y de la trascen-

⁸ Sigo: A. CAMIÑA, *El más allá en el cine. La fascinación de la escatología*: Reseña 345 (enero 2003) 4-8.

dencia. Interesan los muertos, los espíritus, pero no su relación con Dios ni la providencia divina. Aflora una cercanía con la cosmovisión «New Age»: reencarnación, espíritus, ángeles, pero sin una dogmática fuerte de existencia de Dios, «juicio», responsabilidad personal, peso de las decisiones que se toman, trascendencia de Dios, imposibilidad de retorno tras la muerte. Se visita simplemente el más allá y se vuelve, de modo un poco *light*. Por ejemplo, no hay nada que sea infierno verdadero o condena-ción eterna. Se prefiere la felicidad en esta tierra.

Se da una tendencia a entremezclar el mundo de los vivos y los muertos. Hay cierto interés en la relación con los muertos, pero se rechaza una salvación o una realidad estrictamente supramundana. La salvación habrá de ser de alguna manera intramundana. Se acepta más el contacto de vivos y muertos en este mundo. Se quedan aquí de otra manera e interactúan con nosotros.

1.3. UNA TIPOLOGÍA INICIAL Y SIN PRETENSIONES

Sin pretender englobar todos los grupos, pues también se dan los creyentes activos y que participan habitualmente de la vida de la comunidad cristiana, creo que nos encontramos con tres grupos mayoritarios de personas hoy en día que conforman la mayoría de la asamblea en la celebración de los funerales y las exequias.

1. Creyentes con una formación más tradicional que no han pasado de hecho por la renovación conciliar. Conservan el antiguo catecismo de los novísimos que estudiaron: juicio, purgatorio, rogativas por las almas del purgatorio, encargo de misas de difuntos, etc. No creo oportuno poner en cuestión la visión de estas personas, que la han aprendido de la Iglesia, y que por su edad tampoco tienen muchos recursos para cambiarla. Creo que habría que insistir en aspectos dentro de la visión tradicional que subrayen la esperanza cristiana, la misericordia y el perdón de Dios, la comunión entre vivos y difuntos. Es decir, tamizar los elementos más tradicionales hacia su comprensión actual.
2. Tengo la impresión de un amplio sector de la población española se mueve en una franja bastante amplia y difusa, que alterna momentos de creencia e increencia, de recuerdos de cosas que aprendieron o estudiaron o les dijeron, muchas veces inconexas o fragmen-

tarias. Desde gente que en momentos de crisis se puede agarrar a ello, a gente que precisamente por lo que le dijeron tiene dificultades para confiar en la Iglesia y buscaría algún tipo de respuesta a sus preguntas sobre la muerte, el más allá, la pervivencia postmortal por otros caminos. Me refiero a personas a quienes repugna visceralmente la idea del juicio o la posibilidad de perdición definitiva o que se arman un lío con la misericordia de Dios y su actuación en el mundo o que no alcanzan a entender cómo puede haber una resurrección de los muertos y les parece más congruente una reencarnación, que mezclan con elementos cristianos como oración a Dios o a Jesucristo o a la Virgen o encargo de misas por la costumbre, por si acaso, por no disgustar a los padres, porque el difunto en cuestión lo hubiera hecho o le habría gustado.

3. Finalmente, me parece que lamentablemente cada vez va creciendo más el número de los que tienen una ignorancia global en los temas de fe. No saben lo que cree la Iglesia ni el sentido de los ritos. Se encuentran superados por la situación y no saben muy bien ni cómo tratar con el cura o cómo comportarse en los ritos de unción de enfermos, encomienda del difunto, entierro, funeral, etc.

Con los dos últimos grupos parece necesario iniciar un anuncio kerigmático de la fe cristiana y un proceso de catequesis, evidentemente de modo diverso en cada uno de los casos. Personalmente no me parece lo más oportuno hacerlo precisamente en el momento de la liturgia o del rito fúnebre que se celebre. Si los ritos se explican se matan. No nos imaginamos a unos futbolistas explicándoles a otros lo que significa un penalti en un partido de fútbol o un gol. Conviene hacerlo antes —especialmente si hay ocasión de visitar a la familia y de tener un trato sosegado, que permita una conversación en profundidad— para que la gente pueda participar y vivir el rito, irlo interiorizando.

2. MARCO TEOLÓGICO GENERAL

2.1. DIOS ES UN DIOS DE VIDA, QUE NOS HA CREADO PARA LA VIDA

La muerte en la teología cristiana se sitúa dentro de un ámbito más general. Nosotros creemos en un Dios bueno, que ha creado todo para la

vida, que ha creado al ser humano para dotarle de vida, que le llama a la vida eterna junto a él, que es un Dios de vivos y de vida, no de muertos (cf. Mc 12,27 y par.).

La teología tradicional ha recogido este aspecto de una manera profunda al afirmar que en el estadio original de la creación la persona humana poseía la inmortalidad. Dicho técnicamente, era uno de los dones preternaturales. Es decir, que sin el pecado no es que Adán y Eva hubiesen vivido eternamente en el paraíso, sino que el trance de la muerte no habría sido un trauma, rodeado de dolor y de sufrimiento, sino algo así como un tránsito natural del paraíso hacia Dios, manteniendo en todo momento una íntima comunión con Dios, el Señor de la vida y su máximo dispensador.

De aquí se deriva que la fe cristiana proponga un mensaje de vida y de esperanza, que conecta la protología (origen de todo y de la persona humana en el amor en Dios) con la escatología (finalidad de todo y de la persona humana: la amistad con Dios; que Dios sea todo en todos, cf. 1Cor 15,28; y tenga a Cristo por cabeza, cf. Ef 1,10).

Para el AT la potencia de vida es manifestación de la cercanía de Dios. La muerte, la enfermedad, la debilidad es señal de lejanía de Dios, fuente de la vida. Puede ser un modo un tanto tosco de ver las cosas, pero expresa bien la concepción bíblica de cómo Dios es dador y origen de vida.

2.2. MUERTE Y PECADO

Sin embargo, existe el pecado por la responsabilidad del hombre. Ha sido la primera pareja humana, Adán y Eva, quienes han introducido el pecado y con el pecado la muerte en el mundo (cf. Rm 5,12; Gn 3). Así, la existencia del pecado, con todo lo que tiene de negativo y de muerte, no es obra de Dios ni imputable a Dios. Procede de la responsabilidad y la libertad humana. Con el pecado entra en el mundo la injusticia, la violencia, el asesinato, el odio y la envidia, la enfermedad, el dolor (cf. Gn 3ss). Todos estos elementos adversos a la persona humana no tienen su origen en Dios, sino en la fuerza mortífera y destructora del pecado.

2.3. ENCARNACIÓN Y DIVINIZACIÓN. RESURRECCIÓN DE CRISTO

Para remediar esta situación, el Padre envía a su Hijo al mundo (Jn 3,16), para que tengamos vida y vida abundante (Jn 10,10; 5,24). Así, Cris-

to nos libera con su muerte en Cruz del pecado y de la muerte. Y además, mediante el don del Espíritu nos hace hijos de Dios, nos hace partícipes de la abundancia de la vida divina. La vida divina es donación y derramamiento amoroso, tal y como se manifiesta en el Hijo.

Además, éste era el proyecto original de Dios (cf. Ef 1,5.10): hacernos partícipes de la vida propia suya, divinizarnos. De tal manera, que la encarnación, muerte y resurrección de Cristo suponen el triunfo de la economía crística de la vida (el plan de salvación realizado por Cristo) frente a la economía adamítica de la muerte (la existencia dominada por la muerte, la desgracia y el pecado). El logro de nuestro ser pasa por la participación en la gracia de Cristo, que es una gracia pascual: de paso de la muerte a la vida.

Todo esto lo encontramos reflejado en la vida, muerte y resurrección del Señor Jesús. «La confianza en el Padre lo hace libre ante la muerte, no para sumergirse en el gozo del instante, sino para trabajar sin miedo ni temor por liberar a aquellos a quienes se dirige»⁹.

En Jesús se nos muestra un modo tremendamente humano de vivir la muerte:

- a) Jesús tuvo miedo y vivió con gran ansiedad el momento dramático del huerto de los Olivos. En él se conjuga, pues, la confianza en Dios con el miedo y la angustia. Sentir zozobra ante la muerte es muy humano.
- b) Jesús murió realmente. Fue sepultado y enterrado; descendió al lugar de los muertos, a los infiernos, al abismo o al hades.
- c) La muerte no tuvo poder para retenerle en su seno. Jesús rompe la potencia de la muerte y la destrona. La muerte no puede vencer al Señor Jesús y, por lo tanto, no podrá vencer a los que por la posesión de su Espíritu le pertenezcan. Jesús ha desmantelado el poder que tienen la muerte y el pecado de generar desgracia permanente, muerte definitiva, en la lejanía y la distancia de Dios. De ahora en adelante, al haber Jesús vencido a la muerte, los que pertenecen al Cordero triunfan con Él: la muerte no les puede arrebatar la vida ni la dicha para siempre.
- d) Jesús resucitado vive. Lo cual quiere decir:
 - Que es el mismo crucificado el que vive. La Iglesia defiende la corporalidad de la resurrección (la tumba vacía es un signo de

⁹ CH. DUQUOC, *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios*, Cristiandad, Madrid 1985, 77.

la misma) pues defiende que es el mismo Jesús que murió quien ha resucitado. Le reconocen al comer, al enseñar las heridas. Para referirse a algo tan difícil de imaginar y conceptuar, la Escritura nos habla de un cuerpo glorioso (cf. Filp 3,31) y de un cuerpo espiritual (1Cor 15,44).

- Que vive en una dimensión diferente. Atraviesa las puertas y no siempre le reconocen en las apariciones en el primer momento (ej., los de Emaús). El Espíritu le resucita (Rm 8,11). Y pasa a estar sentado a la diestra de Dios Padre como el Señor (el Kyrios exaltado, cf. Filp 2,5-11; Rm 1,3-4). Es decir, entra en la dimensión escatológica (definitiva e insuperable) de la plenitud.
- Que su resurrección es una legitimación por parte de Dios de su pretensión: de todo su ministerio y su enseñanza. Es decir, que implica una sanción divina de todo lo que significaba la predicación del reino de Dios como buena noticia para los pobres y oprimidos. Por tanto, el reino y la resurrección no se oponen. En la resurrección de Jesús se confirma su predicación del reino. En la resurrección final será la consumación del reino ya comenzado, con la venida en poder (parusía) para juzgar a los vivos y a los muertos.
- Que la resurrección de Jesús nos atañe a nosotros. Pues Jesús es ante todo «primogénito» de entre los muertos (Col 1,18), o primicia (1Cor 15,20.23). Es decir, Jesús es el iniciador de la resurrección de los muertos; pero todos los que tengan su Espíritu (Rm 8,11) o estén unidos a Él, ya sea por el bautismo (Rm 6,5) y el seguimiento, ya sea a través del camino que describen las bienaventuranzas (Mt 5,3-11) o ya sea a través de la identificación de Jesús con toda situación de sufrimiento, pobreza o desdicha (Mt 25,31-46), participarán de su resurrección.

2.4. ASIMETRÍA ENTRE LA POSIBILIDAD DE PERDICIÓN Y LA OFERTA SALVÍFICA DE DIOS. RECHAZO DE UNA APOCATÁSTASIS NEGATIVA

De resultados de la bondad primordial de Dios, de la salvación obrada por Jesucristo y de la actuación permanente del Espíritu Santo, como

muy bien ha formulado K. Rahner¹⁰, la fe cristiana es una buena noticia de salvación, no es una información acerca de dos caminos posibles para la persona humana: salvación o perdición. Nosotros sabemos por Cristo y en Cristo que Dios se ha empeñado por nuestra salvación hasta el extremo de la entrega de su Hijo hasta la muerte en Cruz y el don de su mismo Espíritu.

Así, pues, aunque la fe cristiana entiende que la salvación no se impone por encima de la libertad (rechazo de la afirmación resolutive de la apocatástasis: la salvación segura de todos, negando de hecho la posibilidad de que la libertad humana rechace la oferta salvífica de Dios), sí rechaza claramente una apocatástasis negativa: nadie se salvará. Eso sería absolutamente contradictorio con el plan salvador de Dios.

2.5. LA VIDA CRISTIANA: DESDE LA CONFIANZA Y LA ESPERANZA, PERO HAY ALGO EN JUEGO Y NUESTRA LIBERTAD IMPORTA

Así, pues, los cristianos vivimos nuestra vida radicados en la confianza en Dios y enraizados en la esperanza de la resurrección y de la vida eterna junto a Dios y junto a nuestros seres queridos. Pero no vaciamos la historia de contenido escatológico. Nuestra libertad histórica tiene peso y es importante. Hay algo que se juega en la historia, donde el combate escatológico entre el plan de Dios y los adversarios al mismo se sigue lidiando. La confianza cristiana no aleja un resto de riesgo y de incertidumbre que le es inherente a la responsabilidad humana, que Dios respeta en su modo de realizar nuestra salvación.

En esta historia el cristiano, entonces, se compromete y lucha contra el pecado, la injusticia, el sufrimiento, el mal y la mentira inspirado por el ejemplo del Señor Jesús, siguiendo su estilo y sus actitudes, impulsado por su Espíritu, inhabitado por su gracia, sabiendo que así camina hacia la patria celestial y conduce la historia hacia Dios, para que pueda ser acogida en el seno de Dios Padre y para que la historia transparente su propia finalidad: manifestar la gloria de Dios, que brilla en la vida verdadera, fraterna y santa de los humanos.

¹⁰ K. RAHNER, «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», en: *Escritos de Teología IV*, Taurus, Madrid 1964 (or. alemán 1960), 411-439, aquí 430.

3. CUESTIONES ESPECÍFICAS CON INCIDENCIA PASTORAL

3.1. EL CRISTIANO Y EL MISTERIO PASCUAL DE CRISTO

Éste es el punto de partida fundamental. Toda consideración cristiana de la muerte ha de tomar como referente principal la *muerte de Cristo*¹¹. Cristo ha pasado por el trance por el que pasaremos nosotros. Lo hizo con todo el dolor y toda la prueba que suponía, pero también en confianza a Dios y en obediencia (Mc 14,36 y las otras palabras desde la cruz). Además, con su muerte nos ha dado la vida.

De ahí que el tema fundamental para el cristiano sea dar la vida, morir a sí mismo para vivir para Dios y para los demás. Cristo nos enseña no solamente que la muerte no tiene la última palabra, sino que dar la vida y morir es camino de vivificación. A personas cristianas se les puede indicar que con su muerte-sufrimiento se unen a la muerte de Cristo, igual que decimos que lo hacen los que sufren la injusticia y la muerte injusta o por pobreza o violencia, los inocentes, etc. Me parece que un modo cristiano de enfrentar la muerte y la enfermedad, desde esta fe, puede evangelizar e interrogar en nuestra sociedad, tan reacia a la muerte y al sufrimiento.

Por otro lado, la vida cristiana adquiere sus trazos más notables ya en el *bautismo*. En el bautismo nos incorporamos a Cristo, a su vida, recibimos de verdad su mismo Espíritu, es decir, su misma consistencia interna. De ahí que en el bautismo muramos con Cristo y nos incorporemos a su cuerpo, con la esperanza firme de que resucitaremos con él (Rm 6).

Creemos que esta unión bautismal es radical. De tal manera que ni el pecado ni la muerte la podrán revocar. Solamente nosotros con nuestra libertad la podemos malbaratar absolutamente, pero no sería el caso ordinario, al menos. Nos injertamos en la vida de Cristo, que es una vida radicalmente pascual: atender al deseo del Padre; dar vida dando la vida.

Por eso, la vida cristiana en cuanto tal, que es seguimiento de Cristo, conformación con Cristo, revestirse de Cristo, supone una existencia pascual, como la de Cristo. El seguimiento implica una comunidad de sufrimiento (ascesis, pasión) y de destino (resurrección, gloria) con el Señor

¹¹ Así lo hace O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Madre y muerte*, Sígueme, Salamanca 1994.

Jesús. Un caminar dejando la vida para que otros tengan vida. Y participar así del Espíritu de Cristo y por tanto de la resurrección de Cristo (cf. Rm 8,11).

La celebración diaria o frecuente de la eucaristía es una celebración gozosa de la pascua del Señor para recibir de ella la vida verdadera y para conformar nuestra vida según este misterio. La existencia cristiana es una existencia claramente pascual en su misma dinámica. Cristo es el camino, la verdad, la vida (Jn 14,6) y la resurrección (Jn 11,25). Y su camino se concentra en la eucaristía, como memorial de su pascua.

3.2. ¿INMORTALIDAD O RESURRECCIÓN DE LA CARNE?

3.2.1. *Considerandos sobre la inmortalidad*

Durante algunos años se ha discutido sobre este asunto. Causó mucho revuelo la opinión del gran teólogo protestante O. Cullmann¹², que contraponía como absolutamente irreconciliables la concepción helenista de la inmortalidad y la concepción cristiana de la resurrección.

La fe cristiana no cree en una inmortalidad natural de la persona humana o del alma¹³. Como ya he dicho, en la teología clásica la inmortalidad era considerada uno de los dones «preternaturales», que por lo tanto no le pertenece intrínsecamente a la naturaleza humana, dado que es un don. La filosofía griega y otras corrientes (reencarnación) hablan de una inmortalidad natural del alma, que le sería propia por su propia consistencia y realidad espiritual. Este no es el punto de vista cristiano.

El cristianismo defiende lo que J. Ratzinger ha llamado con acierto una *inmortalidad dialógica*¹⁴. Aquí entra la consideración de lo que implica la relación con Dios de la persona humana. Somos creados por Dios y entramos en relación con Dios, en un diálogo con Él, en cuanto llega-

¹² O. CULLMANN, *La inmortalidad del alma o la resurrección de los muertos*, Studium, Madrid 1970 (or. 1959).

¹³ Cf. G. GRESHAKE, «Resurrectio mortuorum im Spannungsfeld von Auferstehung des Leibes und Unsterblichkeit der Seele», en: G. GRESHAKE - J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992, 168-276 (bibl.).

¹⁴ Cf. *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Sígueme, Salamanca 1992 (or. 1968), 290; *Escatología*, Herder, Salamanca 1992 (or. 1977), 144-147.

mos a la existencia. Ahora bien, en este diálogo de parte de Dios recibimos un sí radical a nuestro ser creatural, llamado a la vida eterna con Él. Esta relación con Dios repercute de tal modo en la persona humana, este sí radical de Dios es tan potente y constituyente, que el diálogo mismo con Dios —no el resultado del mismo— dota a la persona humana de inmortalidad. De tal manera que la inmortalidad no es natural, sino resultado del hecho de la relación con Dios.

Por tanto, como dice Ruiz de la Peña, aunque conviene poner cada representación en su lugar, tampoco tiene mucho sentido enarbolar una cruzada desde el cristianismo contraponiendo radicalmente inmortalidad y resurrección.

La fe cristiana mantiene una *continuidad* del sujeto de esta vida terrena con el sujeto que gozará de la vida eterna. Tradicionalmente se ha considerado que el elemento que aseguraba esta continuidad era el alma, si entendemos por tal sobre todo la historia personal de la libertad y de la relación con Dios. Pero también se ha insistido en que se da una transformación (cf. 1Cor 15,52), una cierta *discontinuidad*. La vida eterna no es mero alargamiento de la vida terrena, sino ingreso en un orden diferente de realidad. Así, pues, la fe cristiana afirma que se da tanto una continuidad como una transformación.

3.2.2. *La resurrección de la carne*

Uno de los puntos básicos de la fe cristiana es la resurrección de la carne (cf. 1Cor 15). Por las siguientes razones:

- Porque la salvación cristiana es para *toda* la persona humana en su unidad e identidad. Y la dimensión corporal forma parte de la *identidad* de la persona y de su *unidad*. La salvación no es solamente para el alma; la salvación cristiana no es de ningún modo fragmentaria ni selectiva: alcanza a toda la persona humana en la integridad de su ser personal.
- Porque *el Verbo eterno se encarnó* y asumió la carne humana. Contra toda forma de docetismo (encarnación meramente aparente de Jesucristo, el Hijo de Dios) o gnosticismo (supervaloración de lo espiritual y desprecio de lo material y corporal), la fe cristiana defiende la dignidad, el valor y la importancia del elemento carnal, creado por Dios y considerado como bueno por Dios mismo. Lo afirmó de una manera rotunda Tertuliano, combatiendo estas

ideas, con su famosa sentencia: *Caro salutis est cardo*¹⁵ (la carne es el quicio de la salvación).

- Porque en la resurrección de Cristo también resucita su humanidad completa. El crucificado es el resucitado. No resucita solamente el alma de Cristo o solamente su divinidad, sino que es Cristo mismo, entero y vero, quien resucita. Su humanidad y corporalidad (con un cuerpo glorioso y de dimensión escatológica) participan de su resurrección. Dado que en nuestra resurrección nosotros participaremos de la resurrección de Cristo como consumación de su salvación, nosotros también resucitamos corporalmente.

A pesar de todo, tenemos dificultad para representarnos imaginativamente la resurrección de la carne y qué pueda ser un «cuerpo espiritual» (1Cor 15,44). El rostro forma para nosotros parte de la identidad de la persona. Es más fácil decir lo que no es la resurrección de la carne, que explicar positivamente lo que es o puede ser. No es la reanimación de un cadáver. No es la recopilación de todas las células y órganos que pertenecieron al difunto, en cuyo caso los trasplantes supondrían una grave dificultad a esta concepción. Dicen los científicos que en siete años renovamos todas las moléculas de nuestro cuerpo. Se trata de una transformación y de un ingreso en la dimensión escatológica de la existencia. Igual que en el caso de Cristo, nos seguimos representando la figura corporal como esencial para la identidad (las marcas de las cicatrices del resucitado, que indican que es el mismo crucificado; cf. Jn 20,20.27).

3.3. ¿RESURRECCIÓN POSTMORTAL INMEDIATA O EN EL ÚLTIMO DÍA?

Este es un tema hoy en día bastante discutido en la escatología y en el que no hay acuerdo entre los teólogos. Si durante una época parecían predominar más bien las posturas más críticas con la escatología intermedia (que atiende a lo que sucede entre la muerte del individuo y la consumación definitiva al fin de los tiempos), hoy alcanzan de nuevo las voces sus defensores. Trataré de poner un poco de orden en este asunto, indicar las cuestiones discutidas y luego dar una opinión y alguna orientación pastoral.

¹⁵ *De resurrectione* 8,2 (CCL 2,931).

3.3.1. *Lo que se discute: el estado intermedio*

El asunto teológico a discutir es cómo conjugar la afirmación cristiana de la consumación final de la historia con la suerte del individuo tras su muerte. Este binomio se ha recogido tradicionalmente del siguiente modo: cómo hay que representarse teológicamente, y según qué criterios, lo que le ocurre al individuo entre su muerte y la consumación al final de todos los tiempos (si es que después de la muerte individual se puede hablar de «tiempo postmortal»).

La *doctrina tradicional* conjuga dos elementos fundamentales. Primero, desde el punto de vista de la antropología, parte de la convicción de que la persona humana se compone de alma y cuerpo. El alma, tal y como ya he presentado, es de carácter inmortal¹⁶. Así pues, en el momento de la muerte el alma se separa del cuerpo mortal y pervive tras a la muerte.

Esta antropología se cruza con la consideración de la existencia de dos juicios: el juicio particular y el juicio universal. La constitución *Benedictus Deus*, de Benedicto XII (1336; DH 1000), define que la retribución postmortal es inmediata. De aquí y de otra serie de textos del NT (ej., Heb 9,27) se dedujo la existencia de un juicio particular: es decir, el juicio singular por el que pasaría cada individuo tras la muerte. En este juicio particular el alma inmortal, separada del cuerpo, recibiría la retribución: según los casos, infierno, purgatorio o cielo. En la consumación del juicio final, éste ciertamente atestiguado en la Escritura (ej., Hch 24,15; Jn 5,28-29; Mt 25,31ss), en el momento de la parusía, los cuerpos resucitarían y se unirían de nuevo a sus respectivas almas.

Esta representación ha estado muy arraigada en la teología; por eso se puede encontrar su lenguaje en textos del magisterio, sin que esto implique que dicha representación en cuanto tal haya sido definida o que sea necesariamente vinculante. Lo único expresamente definido en este tema y, por tanto, vinculante, es el carácter inmediato de la retribución postmortal, junto con la continuidad del sujeto de la retribución: no se da una recreación absoluta de la persona.

¹⁶ La definición del V concilio de Letrán, DH 1440, va en la línea de afirmar la continuidad del individuo, entre vida y muerte. Cf. los comentarios de: J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Sal Terrae, Santander ³1986, 327-328, y L. LADARIA, *Antropología teológica*, U.P. Comillas - P.U. Gregoriana, Madrid-Roma 1983, p.109, nota 62. Véase tb. GS 14.

La teoría tradicional ha sido *discutida* y rechazada por algunos autores serios por varias razones. Enumero las críticas más graves que se le han hecho.

Si el alma (especialmente el «alma separada») ya es el individuo o «el yo», ¿qué le añade el cuerpo? Los autores que defienden la existencia del alma separada indican que la unión del cuerpo al alma supondría un aumento intensivo, por ejemplo en la visión de Dios. Sin embargo, ni siquiera ellos mismos son capaces de dar una razón sólida de dicha intensión, más allá de las peripecias de lenguaje¹⁷. Por otra parte, si el alma separada no fuera el individuo completo no tendría sentido que solamente una parte del individuo recibiera la retribución postmortal. Aunque los autores discuten, desde una perspectiva tomista hay razones para rechazar que se pueda considerar seriamente la idea del alma separada¹⁸, más todavía entenderla expresamente como «el yo».

En segundo lugar la escatología intermedia así propuesta maneja una escatología de doble fase, individual y colectiva, reflejada en el doble juicio, particular y universal. Ahora bien, un doble juicio por la misma y única vida no parece poseer mucho sentido, por lo que autores como von Balthasar se orientan por rechazar la existencia del así denominado «juicio particular»:

«Distintos textos del NT expresan la convicción de que cada uno es responsable de sus actos y de que en el encuentro con Cristo habrá de dar cuenta de esta responsabilidad personal e individual (Rom 2,6; 2Cor 5,10; Heb 9,27)... Ahora bien, ningún texto del NT habla explícitamente de un «juicio particular», sino que todos aquellos en los que se resalta la responsabilidad personal se hallan en la perspectiva del único juicio que tiene en cuenta el NT, el juicio final sobre todas las gentes»¹⁹.

¹⁷ «... los mismos defensores del estado intermedio reconocen que no es posible indicar cómo el cuerpo contribuye a una posesión de Dios más intensa...» (J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 332).

¹⁸ Para Tomás el alma aisladamente «nec est homo nec persona» (*STh*, I q. 75, a. 4; III q. 50, a. 4; *Suppl.* q. 75, a. 1 ad 4; *In III Sent.* d. 5, q. 3. a. 2). Citas y discusión en J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 208, nota 75; 332-334, y sobre todo *Íd.*, *El esquema alma-cuerpo y la doctrina de la retribución. Reflexiones sobre los datos bíblicos del problema*: RET 33 (1973) 293-338.

¹⁹ S. DEL CURA, *Sobre la teología del juicio: Variaciones y elementos*: SalTer 75/11 (1987) 819-835, aquí 32, donde remite a: H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV: Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983, pp. 315-337. Cf. tb. W. PESCH, «Juicio», en: J. B. BAUER, *Diccionario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1967, 531-540, aquí 537.

Además, una escatología de doble fase introduce subrepticamente la tentación fácil de privilegiar una de ellas, convirtiéndola en la realmente relevante, de tal manera que la otra queda, de hecho, más vacía de contenido. En la escatología de corte más tradicional se privilegió de hecho la salvación individual, la escatología individual.

Sin embargo, los defensores de esta postura insisten en la fidelidad a la Escritura, que manejaría claramente la doble representación de la retribución inmediata y del juicio final consumatorio²⁰. También esgrimen la fidelidad al magisterio, que sigue manejando y proponiendo al pueblo creyente este esquema²¹. Por último, me parece que tiene más peso la consideración de la necesidad de una finalización de la historia y del conjunto de la humanidad en Cristo, como Cabeza y salvador del conjunto de la historia²². El señorío de Cristo lo es sobre el conjunto de la historia y ésta es más que el mero sumatorio de cada de las historias individuales. La perspectiva de una resurrección completa e inmediata del individuo tras la muerte corre muy seriamente el peligro de ignorar el elemento

²⁰ Otra explicación para esta doble representación en H. KESSLER, «Jenseits von Fundamentalismus und Rationalismus. Versuch über Auferstehung Jesu und Auferstehung der Toten», en: Íd. (Hrsg.), *Auferstehung der Toten*, 296-321, aquí 312-4, que ve ante todo dos modelos representativos para expresar dos convicciones teológicas, sin necesidad de tener que buscar un modo de armonizarlos.

²¹ Cf., p. ej.: *Catecismo del Iglesia Católica*, n°1016.

²² Sobre el particular, ha destacado la discusión con: G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, Ludgerus Verlag, Essen 1969, esp. 399-410; «Das Verhältnis "Unsterblichkeit der Seele" und "Auferstehung des Leibes" in problemgeschichtlicher Sicht», en: G. GRESHAKE - G. LOHFINK, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit* (QD 71), Herder, Freiburg ³1978, 82-120. No he podido consultar la cuarta edición (1982) de este libro en colaboración con G. Lohfink. Ahí toma postura frente a las críticas de J. RATZINGER, vertidas principalmente en su libro: *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona ³1992 (or. 1977); y frente a la carta de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, de la que hablaré más adelante. En sus últimas publicaciones: «Tod und Auferstehung», en: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 5, Herder, Freiburg 1980, 63-130 (trad.: *Fe cristiana y sociedad moderna* 5, SM, Madrid 1985, 92-157), esp. 116-119; G. GRESHAKE - J. KREMER, *Resurrectio mortuorum; Auferstehung im Tod. Ein «parteiischer» Rückblick auf eine theologische Diskussion*: ThPh 73 (1998) 538-557; «Zwischenzustand», LThK³ X (2001) Sp. 159-31, Greshake matiza su posición. Entre las críticas a las primeras posiciones de Greshake, cf. J. ALFARO, *La resurrección de los muertos en la discusión teológica actual sobre el porvenir de la historia*: Gr. 52 (1971) 537-554 (recogido en: Íd., *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid 1973, 477-494); W. PANNENBERG, *Systematische Theologie III*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, 598-625.

colectivo de la escatología cristiana, mientras que la fe sostiene que tanto los individuos como la humanidad están bajo el señorío de Dios. Por eso, en la solución a este problema se ha de conjugar la vertiente individual y colectiva de la escatología cristiana.

3.3.2. *Magisterio*

Dentro de esta cuestión comporta una especial relevancia la intervención del magisterio postconciliar. En primer lugar, la carta *Recentiores episcoporum synodi* (17 de mayo de 1979) de la Congregación para la Doctrina de la Fe²³ insiste en una serie de puntos. Los más destacados son los siguientes.

La preocupación de la Congregación es fundamentalmente pastoral: anunciar la fe de la Iglesia al pueblo. Un anuncio que debe ser fiel al símbolo bautismal, puesto que mutilar el símbolo o recortarlo es traicionar la fe de la Iglesia. La presentación no ha de ser sólo fiel sino completa. En el símbolo se afirma que «esperamos la resurrección», no que hayamos resucitado o que tengamos la certeza infalible de una futura resurrección gloriosa.

Según la Congregación, la teología no debe contradecir expresamente o convertir de hecho en insignificante la fe de la Iglesia expresada en sus prácticas y su oración. En concreto se refiere a los sufragios por los difuntos y la oración por los difuntos, práctica atestiguada desde antiguo y que hoy se mantiene. Si de hecho todos los difuntos ya hubieran resucitado con Cristo para la gloria, dicha oración no tendría mucho sentido. Uno de los efectos colaterales del arraigo de la convicción de la salvación cuasi-automática de todos los difuntos radica en que la preocupación y la oración se vuelca en ocasiones con mayor insistencia sobre los vivos que sobre el difunto; es decir, preocupa más y es ocasión de mayor solicitud el cónyuge viudo o la familia más allegada que la suerte definitiva del difunto, que se da por descontada.

La Congregación llama la atención sobre el olvido de los temas relativos a la vida eterna entre los cristianos y en la predicación. Si antes del Concilio caímos en un hablar predominante y excesivo del «más allá», corriendo el peligro cierto de olvidar el «más acá», ahora nos resultaría difícil

²³ AAS 71 (1979) 939-943. Trad. castellana en *Eccllesia* n.º1944 (1979) 937-8; un amplio extracto en DH 4650-4659.

integrarlo realmente en la fe²⁴. La predicación habitual y la catequesis adolecerían de un «adelgazamiento» en los temas referentes a la vida eterna. O, lo que incide igualmente sobre el asunto, en la teología actual habría tendencias de opinión entre los teólogos que, sin prejuzgar su buena intención, vendrían a suprimir lo que el credo sostiene sobre la vida eterna.

Aunque la carta de la Congregación no habla del «alma separada» en cuanto tal, es claro que apunta hacia este contenido en sus cuatro primeros puntos, al aclarar «lo que acaece entre la muerte del cristiano y la resurrección universal». El documento, entonces, no impone la necesidad de hablar del alma separada. Sin embargo, sí hace hincapié en la necesidad de mantener los contenidos que se afirmaban con este *teológico*. Si se abandona la doctrina tradicional, las nuevas formulaciones deberán mantener su contenido.

Insiste claramente en la necesidad de mantener el vocablo «alma» dentro de la teología, el anuncio y la oración de la Iglesia. La razón pastoral que da parece sensata y fundada: «un término verbal parece absolutamente indispensable para sostener la fe de los cristianos» (DH 4653). El lenguaje es importante. Las concepciones teóricas y las creencias se anclan en un lenguaje. Es imposible mantener una comunión sin que ésta se exprese y sostenga a través de un lenguaje común. Un lenguaje que, en este caso, incluye tanto el lenguaje de la plegaria, como el kerigmático y el de las explicaciones teológicas. Esta razón tiene fuerza. Otra cosa será si este término, *alma*, sigue siendo hoy el más adecuado, pues aunque está claramente presente en la tradición, hoy está ausente del lenguaje antropológico extraeclesial, con el riesgo consiguiente de que la predicación eclesial no se entienda y no arraigue.

Aunque estrictamente hablando no pertenezca al magisterio, por su especial vinculación con el mismo, no se puede dejar de lado el documento de la Comisión Teológica internacional: *Algunas cuestiones actuales de escatología* (1990), cuyo redactor principal fue el jesuita español

²⁴ El documento de la COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Esperamos la resurrección y la vida eterna* (Edice, Madrid 1995), trata de incidir sobre esta problemática desde una preocupación pastoral. La exhortación apostólica de JUAN PABLO II, *Ecclesia in Europa*, insiste como *leit motiv* en el anuncio de la esperanza cristiana, aspecto que ya había destacado de modo muy incisivo el mensaje final de la SEGUNDA ASAMBLEA ESPECIAL PARA EUROPA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Testimoniamos con alegría el «Evangelio de la esperanza» en Europa* (22 de octubre de 1999; el texto se colgó en la página web del vaticano: <http://www.vatican.va>).

Cándido Pozo²⁵. Dicho documento se orienta muy claramente a favor de la doctrina tradicional del estado intermedio, yendo más allá de la carta de la Congregación. Su acierto es discutido entre los teólogos²⁶.

3.3.3. *Cuestiones teológicas implicadas*

No intento solucionar todas las cuestiones implicadas, que son muchas y de hondo calado teológico. Sin embargo, conviene conocer al menos su amplitud y su complejidad.

Para empezar, se ha de resaltar que la doctrina tradicional del estado intermedio no pertenece al dogma, se trata de una opinión teológica. Así opinan al menos K. Rahner, W. Kasper y P. C. Phan²⁷ —Kasper y Phan escriben después de la carta de la Congregación para la doctrina de la fe—.

Hay varios aspectos teológicos en juego. Por una parte, se da una lucha en el sentido de cómo se puede aposentar un cambio, que consistiría en dejar de privilegiar la salvación individual del alma (cosa que de hecho hacía la teología tradicional) para acentuar con fuerza una concepción más corporativa, en la que tampoco se puede soslayar al individuo singular. De hecho, hoy se sigue discutiendo la cuestión, con autores a favor de una doctrina de orientación más tradicional²⁸ y otros con nuevas propuestas²⁹.

²⁵ Edición oficial: *De quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam*: Gr. 73 (1992) 395-435; trad.: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, ed. por C. Pozo, BAC, Madrid 1998, 455-498. El libro de C. Pozo, *La venida del Señor en la gloria. Escatología*, Edicep, Valencia 1993, se puede considerar casi como un comentario del mismo.

²⁶ Cf. A. TORNOS, *Cuestiones de escatología. El documento de la comisión teológica internacional*: MCom 51 (1993) 3-15; P. C. PHAN, *Contemporary Context and Issues in Eschatology*: TS 55 (1994) 507-536; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la nueva creación. Escatología*, BAC, Madrid 1996, 278, nota 132.

²⁷ K. RAHNER, «Über den »Zwischenzustand«», en: *Schriften zur Theologie XII*, Benziger, Einsiedeln 1975, 455-466, aquí 455; W. KASPER, *Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit*: IKaZ 14 (1985) 1-14, aquí 5; P. C. PHAN, *o.c.*, 521-527, esp. 524.

²⁸ Ej.: C. Pozo, *Teología del más allá*, BAC, Madrid 1992, esp. 489-514; Íd., *La venida del Señor en la gloria*; J. RATZINGER, *Escatología*; Íd., *Entre muerte y resurrección (Una aclaración de la Congregación de la Fe a cuestiones de escatología)*: RCIC 2 (1980) 273-286; J. J. ALVIAR, *Escatología. Balance y perspectivas*, Cristiandad, Madrid 2001, esp. 172s; Íd., *Escatología*, EUNSA, Pamplona 2004, 323-332.

²⁹ Destaca esp. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 323-359 (bibl.). Cf. tb. A. TORNOS, *Escatología II*, U.P. Comillas, Madrid 1991, 195-198; M. KEHL, *Eschatolo-*

También está en juego mostrar cómo la salvación cristiana es para toda la persona, en su unidad y su identidad. Dado que la dimensión corporal pertenece a la concepción cristiana de la identidad y la unidad de la persona, la salvación no la puede dejar fuera. Así pues, se ha de resolver cómo se integra la dimensión corporal dentro de la salvación que acontece como resurrección y participación de la resurrección de Cristo. Nos encontramos ante un caso concreto donde se condensa la concepción cristiana de la relación entre espíritu y materia de la mano de la constitución del sujeto de la retribución: ¿quién recibe la retribución postmortal inmediata: el alma separada del cuerpo (solamente lo espiritual de la persona) o toda la persona (incluyendo de algún modo la dimensión corporal)?

Evidentemente, una de las cuestiones fundamentales radica en mostrar cómo la escatología cristiana se refiere a la persona humana en su dimensión individual y colectiva, manteniendo cada una su idiosincrasia propia, pues la una no es sin más reducible a la otra. Es decir, el elemento social de la persona no consiste en un mero y simple sumatorio de los individuales; ni lo individual es la descomposición de lo social en unidades menores. La escatología cristiana ha de atender en su propiedad específica a cada una de estas dimensiones, pues ambas están bajo la salvación y el designio de Dios.

También entran en juego las relaciones entre tiempo (criatura) y eternidad (Dios). Si de alguna manera la criatura salvada sigue manteniendo un cierto carácter temporal ligado a su ser creatural, que impide situarla sin más en la duración propia de Dios (eternidad) a pesar de su relación de íntima comunión con Él (visión beatífica) y entonces podemos y debemos hablar de un tiempo o de una suerte de duración postmortal. O si en esa situación escatológica las coordenadas del tiempo y la duración se han superado completamente al integrarse en la eternidad a-temporal de Dios³⁰. En este segundo caso, ¿cómo queda garantizada la diferencia radical entre Dios y la criatura?, pues Dios y la criatura no son concurrentes, pero tampoco se identifican ni se yuxtaponen o parangonan.

gie, Echter, Würzburg ²1988, 268ss (trad. *Escatología*, Sígueme, Salamanca 1992); y las contribuciones en el libro editado por H. KESSLER, *Auferstehung der Toten*, de: H. SONNEMANS (72-93), W. BEINERT (94-112), U. LÜKE (234-51) y H. KESSLER (296-321).

³⁰ Solución hacia la que apuntan W. PANNENBERG, *Systematische Theologie III*, esp. 652-4; U. LÜKE, *o.c.*; H. KESSLER, *o.c.*

Por último, se ha de combinar la afirmación firme de la Escritura sobre la parusía, la consumación del Reino, la venida final en poder de Cristo, el juicio final, etc. con la retribución postmortal inmediata. Para Pablo está claro que los muertos en Cristo están de alguna manera en Cristo y que no tendrán ventaja alguna los que sigan vivos hasta la parusía (cf. 1Tes 4 y 5; Filp 1,21-23). En diversos textos de teología paulina se apunta a que los muertos, con su plena identidad y unidad, ya están en Cristo (2Cor 5,1-10; Filp 3,20-21; Col 2,12; Ef 2,6). Todavía más, Pablo emplea la misma terminología para la situación de consumación escatológica cuando se refiere a la individual, inmediatamente después de la muerte, que cuando se refiere a la corporativa: estar en Cristo o ser en Cristo³¹.

Como se ha podido apreciar, nos movemos en un ámbito difícil, en el que entran en juego registros de fondo de la propuesta cristiana.

3.3.4. *Un modesto intento de solución*

En la cuestión de la escatología intermedia se da un cruce de cuestiones más estrictamente antropológicas (concepción cristiana del alma y del cuerpo), junto con otras propiamente escatológicas (combinación de la escatología individual y colectiva; de la retribución postmortal inmediata y del juicio final consumidor). Sin embargo, me parece más fácil hacer algo de luz acudiendo a un abordaje de corte cristológico, que tratando de solucionar las aparentes aporías antropológicas³².

Para entrar en materia, y desde la perspectiva cristológica, creo que se puede sostener con fuerza que no es legítimo defender una plena finalización antropológica de la criatura en Cristo (salvación o resurrección consumada y plena), si no podemos hablar a la vez de una plena finalización cristológica de la obra salvífica³³. No tiene sentido que la persona humana salvada por Cristo alcance la consumación sin que la obra salvífica de Cristo haya alcanzado la consumación. A este respecto, conviene destacar que aunque Cristo haya resucitado y esté sentado a la dere-

³¹ Así lo indica un defensor acérrimo del alma separada: C. Pozo, *La venida del Señor en la gloria*, 90. Cita Flp 1,23; 2Cor 5,8 para la resurrección y 1Tes 4,18; 2Cor 5,7 para después de la muerte y la resurrección.

³² Por esta misma de línea de abordaje se inclina B. SESBOÛÉ, *La resurrección y la vida*, Mensajero, Bilbao 1998, 85-96.

³³ Para más detalles: G. URÍBARRI, *La reserva escatológica: un concepto originario de Erik Peterson (1890-1960)*: EE 29-105, aquí 95-97.

cha de Dios, el credo, recogiendo textos de la Escritura (2Tim 4,1), nos habla de que vendrá a juzgar. La parusía indica que la obra de Cristo no está consumada. Aunque él haya resucitado, no se ha desplegado el poder de su resurrección en su totalidad. Hasta que nos integremos en ella los suyos, la resurrección de Cristo no alcanza su finalidad.

Esto nos indica la necesidad de orientarnos hacia una concepción escatológica que una la consumación al aspecto corporativo. Dicha tendencia no solamente está rubricada por la insistencia de la doctrina tradicional, que encontraba una cierta incompletud en la retribución al alma separada, sino también por otros tres elementos importantes.

Desde una concepción antropológica actual, no resulta posible concebir la plenitud de la persona en la soledad³⁴. Al contrario, uno de los intentos de presentar lo que pudiera ser la perdición definitiva insiste en la soledad radical del condenado. Pues, efectivamente, las figuras y las imágenes que expresan el logro personal hoy en día se vinculan con experiencias gozosas de fraternidad y de comunión: familiar, de amigos, etc.

También conviene tener presente la dimensión cosmológica. Se ha de salvar que en la consumación definitiva también participará, a su modo, todo el conjunto de la creación (cf. Rm 8,19-22); por lo tanto, también el elemento material de la creación, del que el cuerpo humano forma parte. Hasta que no se dé esta recapitulación de la historia y de la creación en Cristo (Ef 1,10; Col 1,18-20) no se habrá alcanzado la consumación escatológica que compete al señorío histórico y cosmológico de Cristo³⁵.

Al elemento antropológico y cosmológico se suma que en el NT encontramos fuertes elementos de pensamiento corporativo NT³⁶. Así, por ejemplo, según Col 1,24 Pablo afirma que completa en su carne lo que falta a la pasión de Cristo «a favor de su cuerpo, que es la Iglesia». La identi-

³⁴ Ya apuntó en esta línea un bello pasaje de SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In ep. ad Hebraeos hom.*, 28,1 (recogido por J. J. ALVIAR, *Escatología*, 306).

³⁵ A pesar de los intentos de reducción antropológica de las afirmaciones de tono «aparentemente» cosmológico de K. P. FISCHER, «Auferstehung und Vollendung der Welt», en: H. KESSLER (Hg.), *o.c.*, 252-278, queda en pie que la mediación cristológica de la creación, no sólo de la creación de la persona humana, pide la consumación cristológica de la creación, no solamente de sus elementos «espirituales».

³⁶ Orígenes intuyó el carácter corporativo de la resurrección. Afirma que un solo cuerpo resucitará en el último día: *HomLev* VII,2; y que la resurrección de Cristo ya acontecida es símbolo de la resurrección futura del cuerpo entero del Señor: *ComIn* X,35,229. Referencias en J. J. ALVIAR, *Dimensión salvífica de la resurrección de los muertos*: ScrTh 34 (2002) 827-846, aquí 835.

cación con Cristo y el ser en Cristo paulino adquiere tal densidad, que la pasión de Cristo continúa en los cristianos, miembros de su cuerpo. Además, según Käsemann en la fórmula paulina «en Cristo» hay que ver «un compendio del teologúmeno del cuerpo de Cristo»³⁷. Si la vida cristiana se puede articular con verdad y profundidad como «ser en Cristo» o «con Cristo», entonces la realidad esencial del cristiano queda ligada a la de Cristo. Más aún, para Pablo el «cuerpo» con frecuencia se refiere al cuerpo de Cristo³⁸.

Esto incita a pensar que nosotros no resucitamos como individuos aislados, sino como miembros del Cuerpo de Cristo. Es decir, que en cuanto injertados a Cristo por el bautismo, después de la muerte física participamos de su resurrección. Así se va completando el cuerpo de Cristo resucitado hasta la plenitud. Por eso, la misma resurrección de Cristo, de la que participamos, no está completa no en el sentido de que Cristo no haya resucitado o lo haya hecho parcialmente, sino en el sentido de que su dinamismo consumidor todavía no ha alcanzado su plenitud, todo su despliegue³⁹. A medida que la historia de la salvación se va realizando dicha historia y su modo de duración va integrando dentro de sí el resto de la historia y del tiempo junto con las criaturas que habitan dicha historia y tiempo; de esta manera el modo de duración de las criaturas que ingresan en la historia de salvación pasa a estar configurado por el modo histórico-salvífico de duración, que es particular. A dicho modo de duración lo podemos llamar *crístico*⁴⁰. Lo que quiero resaltar ante todo es el aspecto dinámico y de integración en una realidad y un modo de ser

³⁷ *An die Römer*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1974, 214.

³⁸ J. A. T. ROBINSON, *El cuerpo. Estudio de teología paulina*, Ariel, Barcelona 1967, esp. cap. 3: «El cuerpo de la resurrección», p.73-118.

³⁹ K. Barth habría dicho en algún lugar que «Cristo resucitado es futuro para sí mismo». También San Agustín concibe la plenitud de Cristo desde el paradigma del cuerpo gracias a la conjunción de la cabeza y los miembros. Cf. SAN AGUSTÍN, *In Joh.* XXI,8 (CCL 36,217). Textos de Agustín y Orígenes en esta dirección en G. GRESHAKE - J. KREMER, *Resurrectio mortuorum*, 330-1.

⁴⁰ Cf. los planteamientos convergentes entre: A. PÉREZ GARCÍA, *Observaciones sobre conceptualización del tiempo «específico» de la historia de la salvación*: EE 72 (1997) 3-62, y G. URÍBARRI, *El nuevo eón irrumpe en el antiguo. La concepción del tiempo escatológico de Erik Peterson*: MCom 58 (2000) 333-357; «Habitar en el “tiempo escatológico”», en: G. URÍBARRI (ed.), *Fundamentos de Teología Sistemática [BTC 8]*, Desclee, Bilbao 2003, 253-281; *Escatología y Eucaristía. Notas para una escatología sacramental*: EE 80 (2005) 51-67.

que está esencial y cardinalmente determinado por la cristidad o la cristificación. Desde esta perspectiva, cabe afirmar que de modo paralelo a la afirmación de colosenses sobre la pasión, nosotros completamos lo que falta a la resurrección de Cristo, entendiendo que la resurrección es algo esencialmente dinámico (Filp 3,10-11; 1Cor 15,23) y corporativo.

De este modo, nos situamos ante una economía salvífica claramente *in fieri* (realizándose dinámicamente; cf. 1Cor 15), frente a la concepción tradicional que venía a pretender presentar una economía salvífica parcialmente *in facto esse* (realizada): una «resurrección» del alma inmortal separada, diversa y distante de un elemento futuro y por realizarse: la resurrección de los cuerpos. Tal desajuste está apuntando a la dinamicidad misma de la economía salvífica, que queda mejor salvaguardada al no imponer fases tan dicotómicas dentro de una misma salvación dinámica, so pena de quedar excesivamente presos de la representación anterior al cristianismo propia de la apocalíptica, que relegaba toda posible resurrección de los muertos a la consumación final. Más bien debemos entender que la resurrección de Jesucristo no solamente es una excepción a dicha regla de la apocalíptica precristiana, sino la norma de comprensión para la resurrección de los cristianos. Así, pues, me inclino a pensar que ya participamos de la resurrección de Cristo después de nuestra muerte personal (en alma y cuerpo espiritual), pero carecemos de la plenificación absoluta, de modo semejante a Cristo, en tanto no se da la consumación final de todo y de todos: del conjunto de la humanidad de los que son en Cristo, junto con el resto de la creación. He aquí el elemento de incompletud, más enfocado desde una vertiente cristológica y colectiva, que diseccionando aspectos o dimensiones antropológicas de la persona humana.

El olfato teológico de una serie de Padres, Atenágoras, Ireneo, Tertuliano, Ambrosio, Agustín⁴¹, les ha orientado a considerar que la retribución postmortal era inmediata pero también incompleta, pues la persona sin el cuerpo, cuya resurrección retrotraían a la consumación, no era realmente apta para la retribución plena. Sin embargo, el esquema de la resurrección corporal en el último día es deudor de la apocalíptica y no es seguro que haya de formar parte vinculante de la cosmovisión cristiana. Pues la fe cristiana afirma claramente que los últimos días ya han comenzado con la pascua de Cristo Jesús; así, según Mt

⁴¹ Referencias en J. J. ALVIAR, *Escatología*, 304-308.

27,52: «muchos cuerpos (*sómata*) de santos difuntos resucitaron», es decir: ya comenzó esa resurrección que se estimaba relegada a la consumación final.

3.3.5. *¿Qué predicar?*

Para la predicación es necesario tener claras las ideas motrices centrales de la fe, pero, evidentemente, una homilía no debería convertirse en una clase de teología ni entrar en espinosos debates teológicos.

Para empezar, el pastor de almas ha de atender a las situaciones diversas. Como mínimo ha de tener presente si se da o no la presencia del cadáver, para referirse de un modo u otro al difunto, pues el cadáver se tiende a identificar con la persona, a quien todavía no se ha enterrado. Por lo menos no conviene caer en contradicciones flagrantes, como afirmar a la vez que se entierra a una persona, pero que esa persona que se está enterrando no está ya aquí, en la tierra, sino que habita en el cielo. Con presencia del cadáver es más factible hablar de la esperanza de que Dios le acoja y abrace, o elementos por el estilo. Por supuesto, incide enormemente la edad del difunto, la causa de la muerte, la fe de los familiares y del auditorio.

La Congregación de la Doctrina de la Fe no quiere ni que se elogie al muerto ni que se hable ya de la certeza de la salvación ni se elimine el elemento de la parusía y el juicio final. Entiendo que tiene razón, en cuanto que se trata de presentar y predicar la doctrina cristiana de la esperanza en la resurrección, sin desdramatizar el peso de la libertad humana y nuestra propia responsabilidad de cara al juicio, que no es un mero trámite. Sin embargo, cada persona es singular y siempre se dan situaciones excepcionales. Tanto el cardenal arzobispo de Madrid, A. M. Rouco, como el entonces decano del colegio de Cardenales, J. Ratzinger, en los funerales por Juan Pablo II elogiaron al difunto. El mismo Ratzinger fue más lejos al dar cauce a los sentimientos de su corazón: «Podemos estar seguros de que nuestro amado Papa está ahora en la ventana de la casa del Padre, nos ve y nos bendice»⁴².

⁴² Tal afirmación proyecta nuestro lenguaje al imaginario del más allá, pues no tenemos otro modo de referirnos a él. Supone que en la «casa» del Padre hay «ventanas», y hace referencia a la visión y acto de bendecir: con manos y brazos. Sobre el particular, remito a mi escrito: *Necesidad de un imaginario cristiano del más allá*: IgVi 206 (abril-junio 2001) 45-82.

Dado que la muerte es un momento tan intenso y con tantas lecciones para la vida, estimo oportuno que se puedan recalcar aspectos del difunto que ayuden a enfocar la vida desde la hondura humana y cristiana. Por otra parte, la fe cristiana es una buena noticia de salvación, por lo que el tono de la predicación, aun sin bagatelizar nuestra historia y nuestra libertad, habrá de estar firmemente teñido de esperanza. La Iglesia ora por la salvación de todos y espera la salvación de todos. Cristo mismo bajó al reino de los muertos para liberarnos a todos del poder de la muerte y de las ataduras del pecado. En todo caso, la Iglesia afirma que no conoce hasta el fondo la cualidad de la fe de los difuntos: «cuya fe solo tú conociste»⁴³.

Dado que algunas oraciones hablan del alma, puede ser conveniente hablar de alma, para no aislar el lenguaje de la oración del resto de los ámbitos. Sin embargo, creo que se entiende más y mejor si nos referimos a la persona, siguiendo la pauta de la mayoría de las nuevas oraciones litúrgicas tras el Concilio Vaticano II, en las que se privilegia considerablemente la referencia al difunto a través del nombre de la persona. Por eso puede ser conveniente mezclar ambas terminologías. En todo caso, y haciendo notar lo antedicho sobre el cadáver, conviene insistir en que la salvación cristiana se dirige a la misma persona, en su integridad. El cuerpo resucitado resulta difícil de entender⁴⁴ y en ocasiones la persona estaba tan deteriorada al final de la vida, que uno no pensaría que pueda merecer la pena resucitar ese semi-cadáver. Por eso conviene subrayar la plenificación de lo mejor de la vida de esa persona, liberada de sus taras y pecados, el logro de lo mejor de su identidad, la reconciliación con la propia historia y la sanación de las heridas más profundas.

3.4. LA COMMUNIO SANCTORUM O LA RELACIÓN CON LOS DIFUNTOS

Los cristianos que nos incorporamos a Cristo por el bautismo, pasamos a ser en Cristo, a ser miembros de su cuerpo. Y esta realidad del cuer-

⁴³ *Misal Romano*, plegarias eucarísticas: IV, Va, Vb, Vc y Vd.

⁴⁴ Resulta muy llamativo que en toda su trayectoria profesional y de las personas con quienes ha trabajado E. VON KALCKREUTH, «Sterbebegleitung», en: H. KESSLER (Hg.), *o.c.*, 323-339, nunca se haya topado con la una visión sobre el más allá, como pregunta, anhelo o angustia, formulada como «resurrección de los muertos» (323). Las imágenes que baraja (véase la nota siguiente) pueden ser muy útiles para considerar a la hora de proponer un imaginario cristiano del más allá.

po de Cristo no se interrumpe con la muerte. Igual que nosotros estamos en relación con la cabeza, con Cristo, lo podemos estar y lo estamos con los otros miembros del cuerpo, ya sean vivos o difuntos.

De ahí que se dé y se pueda dar una comunión de bienes espirituales dentro del cuerpo de Cristo. Igual que Cristo puede interceder por nosotros e intercede, nos perdona los pecados y nos alcanza la gracia, así también entre los vivos y los difuntos se da esta comunión en Cristo y en su Espíritu. Por eso tiene sentido:

- La oración por los difuntos, práctica atestiguada desde el siglo II con certeza y posiblemente incluso dentro de la redacción de los documentos del NT (cf. 1Cor 15,29).
- La persistencia de la relación, de otro modo y manera, y también según sensibilidades con los difuntos. Siguen con nosotros de otra manera. Están presentes por el hueco de su ausencia; pero no solamente. Los vivos y los difuntos somos miembros de un único cuerpo, habitando tanto en la tierra como en el cielo, según la diversidad de sus miembros (cf. LG 49).

3.5. ¿CÓMO PRESENTAR LA SALVACIÓN CONSUMADA?

Hoy en día no poseemos un consenso pacífico sobre el modo de expresar la salvación consumada, lo cual repercute negativamente sobre nuestra capacidad de anuncio y vivencia gozosa de este aspecto de la fe. Aquí subyace una crisis más amplia de la soteriología (teología de la salvación) actual, tema amplio y complejo, cuyo tratamiento nos desborda.

El punto de vista tradicional presenta la visión de Dios (la visión beatífica) como la intimidad y relación cercana y personal con Dios. No se puede argüir en su contra que carezca de base bíblica (cf. esp. 1Cor 13,12; 1Jn 3,2; Mt 5,8; Ap 22,4). Sin embargo, por una serie de razones me parece que hoy ha quedado algo en desuso. La antropología que maneja no nos resulta habitual (contemplar como la actividad humana superior y más elevada; la visión como intimidad y modo excelso de relación y comunión interpersonal); y aparece algo alejada del tema central de la praxis de Jesús, el reino, y de la misma resurrección de Cristo.

Desde una antropología más cercana a nuestra mentalidad actual me parece que podemos conjugar los siguientes elementos:

No se da una continuidad postmortal de la propia historia al modo de una reconfiguración completa de una identidad y de una historia personal constituyente de la persona que no se hayan dado previamente. La escatología cristiana reafirma la importancia de esta vida y de las opciones de la libertad en esta vida, su peso escatológico y su continuidad en la vida eterna.

Sin embargo, sí podemos entender, unido a la purificación postmortal (purgatorio) y al carácter salvífico del juicio, que logramos lo más grande y auténtico de nuestra propia identidad y de nuestro propio ser, liberado de toda tara de pecado y mezquindad (M. Kehl). Así, el encuentro definitivo con Dios va parejo del encuentro definitivo con nosotros mismos, del logro de nuestro propio ser, siempre dentro de los límites de nuestra propia identidad, sin una recreación total. Precisamente en los momentos más elevados de encuentro con Dios somos más libres, más alegres, más felices, más generosos y más obedientes a Dios.

Este ser nuestro irá en la línea de un perfeccionamiento y consumación de nuestros rasgos de filiación cristiana, dado que nuestro ser en Cristo se consumará y perfeccionará, más allá de los límites propios del pecado. Es decir, que se avanzará en la cristificación de nuestra persona, más poseída por el Espíritu (más pneumatizada) y más capaz de la cercanía, la alabanza y la familiaridad gozosa con Dios, junto con una mayor capacidad de fraternidad y de amor al prójimo.

Esto no repugna con un carácter social y corporativo, dado que nuestra identidad es relacional y no podemos pensar en una vida plena en soledad absoluta. Más bien, ésta viene a ser la definición que se apunta del infierno: la soledad radical con uno mismo, revolcado en su propia ponzoñez y pecado, como algo repugnante y asqueroso para uno mismo, como cuando no nos aguantamos ni a nosotros mismos y estamos sumidos en un disgusto angustioso y radical con nuestra propia existencia.

Las metáforas y símbolos bíblicos más a la mano para presentar la consumación en su vertiente individual y colectiva pueden ser el banquete y la ciudad⁴⁵. El *banquete* posee un profundo arraigo en la literatura bíblica. El banquete sirve de cauce para expresar lo que serán los tiempos mesiánicos y escatológicos en el AT (cf. Is 25,6-8); se encuentra

⁴⁵ Otras imágenes en E. VON KALCKREUTH, *o.c.*, esp. 328ss. Aparece la paz, la luz, una pradera o bosque o lugar tranquilo y agradable, una puerta, el agua, la compañía de seres queridos. Para imágenes bíblicas, cf. G. URÍBARRI, *Hablar del cielo. Una anécdota, cinco pistas y una propuesta*: Sal Terrae 94,4 (abril 2006) 261-270.

en bastantes textos bíblicos (Prov 9,2-5; Sir 24,19-22; Ps 23; Ez 34,14,23; Is 55,1-5; 65,13-14) y en la literatura apocalíptica (1Henoch 62,13; 2Bar 29,1-5).

En el mismo NT se alude con relativa frecuencia al banquete escatológico y es una metáfora con la que Jesús expresa lo que es reino de Dios (Mc 14,24 = Mt 26,20 = Lc 22,16.18.30; Mt 8,11-12 = Lc 13,28-29; Lc 6,21 = Mt 5,6; Lc 14,15-24 = Mt 22,1-14; Lc 12,37; Lc 16,22-26; Ap 3,20; 19,19). El estilo de comensalidad de Jesús y sus banquetes forman parte de su praxis y de su mensaje, en especial sus comidas con los pecadores (cf. Lc 5,27-32; 15,1-2; 19,1-10), en franco contraste con Juan el Bautista (Mt 11,18-19 y par.)⁴⁶. La despedida de Jesús de sus discípulos tuvo lugar en medio de una cena, de una gran densidad teológica. Allí Jesús se despidió de los discípulos diciéndoles: «Os aseguro que ya no beberé del producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba nuevo en el reino de Dios» (Mc 14,25), *logion* con buenos visos de historicidad.

Así pues, el mismo Jesús nos ofrece el símbolo del banquete, ligado a su praxis y predicación del reino, a su estilo de vida, a su despedida de los discípulos, a su modo de presencia sacramental más densa entre nosotros y a su propia esperanza de cara a la muerte. El banquete, además, resulta apto para conjugar el aspecto individual y el colectivo, pues en un banquete cada persona participa, ha sido invitada, tiene un puesto, goza y se relaciona; pero a la vez se trata de un acontecimiento social y de carácter colectivo, expresa el gozo y la alegría de la comunión. Además, el banquete incluye la saciedad, la abundancia, la fiesta, el baile y el disfrute. De este modo, representa de un modo adecuado e intuitivo muchos de los componentes de la salvación consumada.

Otra imagen que se puede explorar, pero posiblemente con menor capacidad de penetración, es la *ciudad*. La ciudad también aparece en el NT como figura del cielo: la Jerusalén celestial (Gal 4,26; Heb 12,22; y esp. Apoc 21; cf. tb. Filp 3,20). La imagen de la ciudad privilegia el aspecto corporativo, tan querido por la mentalidad bíblica, que entiende a la persona humana desde su mundo relacional. La ciudad celestial está enjoyada, engalanada y adornada como una novia en sus esponsales; es una ciudad suntuosa, bella y resplandeciente. Procede de Dios y de alguna manera refleja su santidad: es el hogar de los santos (Ef 2,19), de los que

⁴⁶ Cf. R. AGUIRRE, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander 1994.

están unidos a Dios por una amistad tan fuerte que transfigura sus vidas. Está cimentada sobre las tribus de Israel y sobre los apóstoles, pues es la morada del pueblo de Dios, sobre el que el Señor Dios reina gracias al Cordero, quien ha redimido al pueblo santo. Es una ciudad iluminada por la propia gloria de Dios, que la hace resplandecer continuamente, pues el mismo Dios y Señor habita en ella en toda majestad. La Jerusalén celestial carece de santuario, pues el mismo Cordero y los creyentes que se han bañado en su sangre son su santuario: el lugar de la aclamación jubilosa de la gloria de Dios y de la recepción de sus bendiciones.

En nuestra sociedad está muy arraigada la representación que asocia la pervivencia postmortal de los seres queridos con su permanencia en la memoria de los vivos: padres, cónyuges, hijos, hermanos, amigos íntimos. Quizá aquí se pueda encontrar un elemento que evangelizar. Ciertamente la permanencia en la memoria de los seres queridos no se debe negar, pero a su vez permite iniciar una exploración de la densidad de la categoría de la *memoria*, para acercarnos a la memoria de Dios. La memoria divina supera la nuestra en amor, intensidad, implicación con la persona, potencia vivificadora y regeneradora. En la memoria de Dios nuestros seres queridos no solamente poseen la existencia de la que les puede dotar nuestro recuerdo, incapaz de otorgarles nueva vida, sino solamente de retener aspectos de la pasada; sino que en la memoria de Dios recuperan de un modo nuevo y sustantivo su existencia personal, aun en el caso de que nuestra memoria les pudiera olvidar, incluso más allá del tiempo que nosotros sigamos vivos y les mantengamos en la memoria. Además, Dios también recuerda a aquellos que no están rodeados de una memoria amplia y amable.

4. CONCLUSIÓN: EL ALIENTO DE UNA BUENA NOTICIA

Como se habrá podido percibir en estos breves apuntes⁴⁷, el sentido cristiano de la muerte está entretejido por el conjunto de la dogmática

⁴⁷ Para el lector medio interesado en profundizar en este tema, he aquí una bibliografía accesible en español: F.-X. DURRWELL, *El más allá. Miradas cristianas*, Sígueme, Salamanca 1997, 144p.; M. GELABERT, *Creo en la resurrección*, PPC, Madrid 2002, 111p.; O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Madre y muerte*, Sígueme, Salamanca ³1994 (1993), 269p. [reeditada una parte con el título: *Sobre la muerte*, Sígueme, Salamanca 2002, 173p.].;

cristiana: la fe en Dios creador, la salvación que ha obrado Jesucristo, la presencia dinamizadora hacia la vida divina del Espíritu Santo, la intelección de lo que es la persona humana (antropología) y su destino (escatología), el papel de los sacramentos en la vida cristiana (bautismo, eucaristía), de la Iglesia (oración por los difuntos, sentido corporativo de la resurrección), el compromiso del cristiano (espiritualidad y moral). El sentido cristiano de la muerte está arraigado y pone en juego todo el dinamismo de la visión cristiana de la vida, de Dios, de la persona humana, de la salvación. Afrontar cristianamente la muerte implica un ejercicio completo de cristianismo: de la fe, la esperanza y la confianza en el amor.

Del conjunto de la fe cristiana se respira un gran realismo frente al mal, la violencia, la injusticia y el tremendo agujijón que supone la muerte (1Cor 15,55): le ha costado nada menos que la muerte ignominiosa en la Cruz al Hijo de Dios. Y, sin embargo, nada de eso nubla la esperanza que habita a aquellos que en Cristo ya son criatura nueva (1Cor 5,17; Gal 6,15), nacidos a una vida definitiva, de dicha y de paz.

Además, la fe cristiana abraza una esperanza grande, que quiere abarcar a todas las personas⁴⁸ (1Tim 2,4), empezando por los creyentes en Cristo, siguiendo por todos los justos del AT (Mt 27,52), incluyendo a los creyentes de las diversas religiones⁴⁹ (LG 16; NA 4), hasta incluir a cualquier ser humano que se abra a la gracia misericordiosa de Dios en Cristo, por caminos que a solo Dios le son conocidos (GS 22). El máximo exponente de dicha esperanza es el descenso de Cristo a los infiernos, al lugar de la muerte y la distancia de Dios, para allí rescatar a los cautivos⁵⁰.

J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Al tercer día resucitó de entre los muertos*, PPC, Madrid 2001, 127p.; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, BAC, Madrid 1996, 298p. (con reediciones); B. SESBOUÉ, *La resurrección y la vida*, Mensajero, Bilbao 1998, 141p.; A. TORNOS, *Esperanza y más allá en la Biblia*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992, 186p.; ÍD., *El más allá. Mitos y creencias*, PPC, Madrid 2002, 118p.

⁴⁸ COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Esperamos la resurrección y la vida eterna*, Edice, Madrid 1995, n.º29.

⁴⁹ Cf. J. J. ALEMANY, *El diálogo interreligioso en el magisterio de la Iglesia*, Desclée, Bilbao 2001; M. FÉDOU, *Las religiones según la fe cristiana*, Desclée, Bilbao 2000.

⁵⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Tratado sobre el infierno. Compendio*, Edicep, Valencia 1999; ÍD., *Teología de los tres días. El Misterio Pascual*, Encuentro, Madrid 2000; G. ANCONA, *Disceso agli inferi. Storia e interpretazione di un articolo di fede*, Città Nuova, Roma 1999. Véase también DH 485; 587; 1011; 1077.