
CUSTODIAR EL CUERPO TRAS LA MUERTE: ANTROPOLOGÍA CRISTIANA Y LITURGIA EXEQUIAL

*The Body after Death: Christian
Anthropology and Funeral Liturgy*

Gregorio Aboín Martín

Centro de Enseñanza Superior Escuni

gaboin@escuni.es / <https://orcid.org/0000-0002-1678-4087>

Recibido: 7 de enero de 2026

Aceptado: 17 de febrero de 2026

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol290.i1468.y2026.004>

RESUMEN: La muerte, como realidad universal e inevitable, plantea interrogantes que atraviesan la experiencia humana, la cultura y el pensamiento religioso. En este marco, el artículo aborda la muerte desde una perspectiva interdisciplinar, integrando discernimiento cultural, antropología teológica y análisis litúrgico, con especial atención al cuerpo del difunto. Frente a su progresiva invisibilización en las sociedades contemporáneas, la fe católica —que conecta, por otra parte, con lo que la mayoría de las civilizaciones manifiestan en sus ritos— sostiene que el cuerpo del difunto no es un mero resto biológico, sino que remite a una persona, portadora de una historia relacional y simbólica y orientada a la esperanza escatológica. El estudio de la liturgia exequial cristiana muestra cómo ésta custodia ritualmente la dignidad corporal y la fe en la resurrección de la carne. Se examina, finalmente, como cuestión específica de carácter aplicado, el discernimiento eclesial sobre la cremación y las cenizas a la luz del Ritual de exequias de 2024.

PALABRAS CLAVE: muerte, cuerpo del difunto, antropología cristiana, liturgia exequial, resurrección de la carne, cremación.

ABSTRACT: Death, as a universal and unavoidable reality, raises questions that shape human experience, culture, and religious reflection. This article examines death from an interdisciplinary perspective, bringing together cultural discernment, theological anthropology and liturgical analysis, with particular attention to the body of the deceased. At a time when death is increasingly hidden in contemporary societies, the Catholic tradition—echoing ritual practices found across many cultures—affirms that the body of the deceased is not simply a biological remainder, but points to a person shaped by relationships and symbolic meaning and directed toward eschatological hope. An analysis of Christian funeral liturgy shows how it preserves, through ritual, respect for the body and

faith in the resurrection of the flesh. Finally, the article addresses, as a concrete applied question, ecclesial discernment concerning cremation and ashes in light of the 2024 Catholic Funeral Rites.

KEYWORDS: death, body of the deceased, theological anthropology, funeral liturgy, resurrection of the flesh, cremation.

1. INTRODUCCIÓN

La muerte constituye una de las experiencias humanas más universales y, al mismo tiempo, una de las más complejas desde los puntos de vista antropológico, simbólico y religioso. Aunque se trata de un hecho biológico inevitable, su significado desborda ampliamente el ámbito de lo natural, en cuanto afecta a la identidad personal, a los vínculos comunitarios y a los horizontes últimos de sentido. Por ello, el modo en que una cultura afronta la muerte y trata el cuerpo de sus difuntos se revela como un indicador privilegiado de sus presupuestos antropológicos.

En las sociedades occidentales contemporáneas, la experiencia del morir y del duelo se encuentra marcada por profundas transformaciones culturales que tienden a desplazar la muerte del espacio público y a reducir su espesor simbólico. En este contexto, el cuerpo del difunto corre el riesgo de ser percibido de manera funcional o residual, perdiendo su referencia personal y comunitaria. Este trasfondo cultural constituye el horizonte en el que se hace particularmente significativa la reflexión cristiana sobre la muerte y la corporeidad.

La fe cristiana ofrece una comprensión específica del cuerpo humano y de su destino último, fundada en la confesión de la resurrección de los muertos. Esta convicción alcanza una expresión particularmente densa en la liturgia exequial, que no se limita a acompañar el duelo, sino que proclama ritualmente el sentido cristiano de la muerte y la esperanza en la vida eterna.

El presente artículo se sitúa en un cruce interdisciplinar entre discernimiento cultural, antropología teológica y análisis litúrgico, y aborda la liturgia exequial cristiana como un auténtico lugar teológico. A partir de este enfoque, se analiza, en primer lugar, el contexto cultural contemporáneo en el que se inscribe la experiencia de la muerte; se exponen después algunas claves fundamentales de la antropología cristiana del cuerpo ante la muerte; se examina a continuación el modo en que los ritos de las exequias custodian ritualmente la dignidad del cuerpo del difunto; y, finalmente, se ofrece una consideración

específica, de carácter aplicado, sobre el discernimiento eclesial en torno a la cremación y al estatuto de las cenizas, a la luz de la tercera edición en español del *Ritual de exequias* (Conferencia Episcopal Española, 2024).

2. MUERTE, CUERPO Y CULTURA CONTEMPORÁNEA

Diversos estudios históricos y antropológicos han señalado que, en las sociedades occidentales contemporáneas, la muerte ha sido progresivamente desplazada del espacio público, ritual y comunitario. Philippe Ariès describió este proceso como una mutación profunda de la sensibilidad colectiva, en la que la muerte deja de ser una realidad familiar para convertirse en un tabú cultural, gestionado de manera técnica y discreta. Esta transformación no afecta únicamente a las actitudes individuales ante la muerte, sino que reconfigura el modo en que la sociedad organiza el morir, el duelo y la memoria de los difuntos (Ariès, 2000, pp. 81-85).

Desde una perspectiva antropológica, este desplazamiento implica una pérdida del espesor simbólico del cuerpo muerto y una ruptura en la relación entre corporeidad, identidad personal y memoria colectiva. El cadáver, antes inscrito en una trama ritual que permitía reconocerlo como cuerpo de alguien, corre el riesgo de convertirse en un elemento funcional, rápidamente gestionado y apartado del espacio social. La progresiva invisibilización del cuerpo del difunto no es, por tanto, un fenómeno neutro, sino un síntoma de una transformación más profunda en la relación cultural con el límite, la finitud y la continuidad de la identidad personal más allá de la muerte.

Este diagnóstico puede ampliarse mediante la reflexión filosófico-social sobre la subjetividad contemporánea. Byung-Chul Han ha descrito el paso de las sociedades disciplinarias a una sociedad del rendimiento, caracterizada por la autoexplotación y la positividad permanente, en la que resulta especialmente difícil acoger la negatividad radical que representa la muerte, sobre todo cuando esta es comprendida como límite, interrupción o fracaso (Han, 2012, p. 25). En este contexto, el cuerpo muerto aparece como una presencia incómoda, que desmiente la ilusión de control y de autosuficiencia que sostiene buena parte del imaginario contemporáneo.

Desde otra perspectiva complementaria, Zygmunt Bauman ha subrayado que la muerte constituye el límite último de los proyectos modernos de dominio y de producción de sentido. Frente a las múltiples estrategias culturales destinadas a neutralizarla o desplazarla, la muerte introduce una quiebra

insuperable en toda pretensión de autosuficiencia humana (Bauman, 2014, p. 270).

La dificultad para integrar el cuerpo del difunto en el espacio social no parece responder únicamente a razones prácticas o sanitarias, sino que estaría poniendo de manifiesto una crisis más amplia en la relación con la memoria, la dependencia y la vulnerabilidad constitutiva del ser humano.

Este trasfondo cultural constituye el contexto en el que se hace particularmente significativa la propuesta cristiana. Desde la fe cristiana, el cuerpo del difunto no es un mero resto biológico, sino que remite a la persona, portadora de una historia relacional y sacramental, y orientada a una esperanza que no se extingue con la muerte. Esta convicción encuentra una expresión particularmente significativa en la liturgia de las exequias, en la que la Iglesia acompaña, honra y confía a Dios el cuerpo de cada uno de sus hijos después de la muerte.

3. **EL CUERPO HUMANO ANTE LA MUERTE: CLAVES DE LA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA**

El análisis cultural de la muerte y del tratamiento contemporáneo del cuerpo del difunto exige un contraste teológico que permita iluminar sus presupuestos antropológicos de fondo. La reflexión cristiana no se limita a ofrecer una respuesta pastoral o ritual a la experiencia de la muerte, sino que se apoya en una comprensión específica del ser humano, de su corporeidad y de su destino último. Solo desde este horizonte antropológico resulta posible valorar adecuadamente el significado del cuerpo tras el fallecimiento y el sentido de las prácticas que lo rodean.

En el presente apartado se propone exponer algunas claves fundamentales de esta antropología cristiana en relación con la muerte, prestando especial atención a la unidad personal del ser humano, a la dignidad del cuerpo incluso tras el fallecimiento y a la esperanza de la resurrección. Estas consideraciones no constituyen un fin en sí mismas, sino que ofrecen el marco teológico necesario para comprender, en los apartados siguientes, el significado del cuidado ritual del cuerpo del difunto y su expresión en la liturgia de las exequias.

3.1. Unidad personal y dignidad del cuerpo en la revelación cristiana

La revelación cristiana presenta al ser humano como una unidad viviente, en la que lo corporal y lo espiritual no se yuxtaponen como dos principios independientes, sino que constituyen una única realidad personal. Desde esta perspectiva, el cuerpo no aparece como un mero soporte biológico ni como un instrumento del alma, sino como una dimensión constitutiva de la persona, inseparable de su identidad y de su vocación última. Esta comprensión unitaria del ser humano constituye un presupuesto fundamental para una reflexión cristiana sobre la muerte y sobre el significado del cuerpo del difunto.

El Concilio Vaticano II formuló esta visión de manera particularmente densa al afirmar lo siguiente:

En la unidad de cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador. No debe, por tanto, despreciar la vida corporal, sino que, por el contrario, debe tener por bueno y honrar a su propio cuerpo, como criatura de Dios que ha de resucitar en el último día (*Gaudium et spes* 14).

Esta afirmación conciliar encuentra un desarrollo sistemático en la antropología teológica contemporánea. Ladaria subraya que “existe una unidad originaria del hombre, su ser personal, que abarca a la vez lo espiritual y lo corporal; de modo que el hombre no es un simple compuesto de dos elementos distintos, sino una unidad original irreductible” (1993, p. 103). Desde esta clave, la corporeidad no puede ser considerada una realidad secundaria o prescindible, sino que pertenece constitutivamente a la definición misma del sujeto humano.

En este sentido, la revelación cristiana impide tanto una comprensión puramente espiritual de la persona —que relegaría el cuerpo a un papel marginal— como una interpretación materialista que reduciría la identidad personal a su dimensión orgánica.

En la antropología cristiana el cuerpo pertenece constitutivamente a la identidad personal y no puede ser reducido a un mero soporte funcional de la vida espiritual, sino que es el lugar en el que la persona se expresa, se relaciona y se entrega (Granados, 2016, pp. 52-56).

La dignidad del cuerpo humano se funda, por tanto, en su pertenencia a la persona y no únicamente en sus funciones biológicas o en sus capacidades operativas. Esta dignidad no se pierde con la muerte, aunque el cuerpo quede sometido a la corrupción¹.

Precisamente porque el cuerpo pertenece constitutivamente a la persona, la muerte no afecta a un elemento secundario o accidental del ser humano, sino a la persona entera en su modo corporal de existencia, introduciendo una ruptura real que, sin embargo, no anula la dignidad del cuerpo ni lo excluye del horizonte de la esperanza². Desde la fe cristiana, el cuerpo del difunto no se convierte en un despojo carente de valor personal, sino que permanece referido a la identidad de quien ha vivido, amado y creído, y queda confiado a la fidelidad creadora y salvadora de Dios. Esta clave antropológica resulta decisiva para comprender el modo en que la liturgia exequial traduce ritualmente esta visión de la fe.

3.2. Muerte, ruptura y continuidad personal en la esperanza cristiana

La afirmación cristiana de la unidad personal del ser humano no elimina la experiencia de la muerte como ruptura real, sino que permite situarla dentro de un horizonte de sentido más amplio. La muerte no constituye un simple tránsito neutro ni una transformación meramente simbólica, sino una quiebra efectiva de la existencia histórica y corporal de la persona. La antropología cristiana reconoce, por tanto, el carácter dramático de la muerte, evitando tanto su trivialización como su absolutización. El Concilio Vaticano II expresa esta paradoja con notable profundidad cuando afirma lo siguiente:

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

¹ Así lo entiende la reciente Declaración del Dicasterio para la Doctrina de la Fe *Dignitas infinita sobre la dignidad humana* cuando subraya que la dignidad humana es inherente a toda persona humana, independientemente de sus capacidades físicas, psíquicas o sociales, y que dicha dignidad se extiende al cuerpo como expresión concreta de la persona (Dicasterio para la Doctrina de la Fe, 2024, nn. 7-9). Esta afirmación impide concebir el cuerpo, incluso el de un fallecido, como un despojo carente de valor.

² Gisbert Greshake (1981) critica el dualismo que reduce la esperanza cristiana a la sola inmortalidad del alma y subraya que la resurrección concierne al hombre entero. La esperanza cristiana no se orienta hacia una existencia "sin cuerpo", sino hacia la recuperación de la persona en Dios con su mundo y su historia (pp. 96-99). Asimismo, Luis Ladaria (1993) subraya que la esperanza cristiana se dirige siempre al hombre entero, en la unidad de cuerpo y alma, llamado a la comunión definitiva con Dios (pp. 171-179).

tormento es el temor por la desaparición perpetua. Juzga con instinto certero cuando se resiste a aceptar la perspectiva de la ruina total y del adiós definitivo (*Gaudium et spes* 18).

Desde esta perspectiva, la esperanza cristiana no se articula como una negación de la muerte, sino como una interpretación pascual de la misma. La muerte aparece como el límite radical de la existencia terrena, pero no como el final último de la persona.

Como ha mostrado Ratzinger (2012), la fe cristiana no se apoya en la pervivencia autónoma de un principio espiritual ni en una mera prolongación inmaterial de la existencia, sino en la acción creadora de Dios que rescata al sujeto entero más allá de la muerte, preservando su identidad personal en una forma de existencia nueva, irreductible a las categorías de la vida histórica (pp. 143-146).

En esta línea, Juan Luis Ruiz de la Peña subraya que la fe cristiana no espera la supervivencia de una parte del ser humano, sino la restitución de la vida al hombre entero, de modo que la resurrección no puede entenderse como una simple prolongación de la vida biológica ni como una existencia puramente espiritual desligada de la corporeidad (Ruiz de la Peña, 1986, pp. 166-168).

Desde esta perspectiva, la resurrección no suprime la ruptura real introducida por la muerte, pero impide interpretarla como aniquilación o disolución definitiva del sujeto personal. La esperanza cristiana se configura, así, como una tensión constitutiva entre discontinuidad y promesa, en la que la existencia histórica y corporal vivida queda asumida y no resulta irrelevante para el destino último de la persona (Kehl, 1992, pp. 46-49).

Para Fernández Castelao (2023), la dificultad para pensar la vida eterna en categorías estrictamente cronológicas incide directamente en el modo de abordar teológicamente la muerte y su horizonte. La esperanza cristiana no remite a una vida que comience después de la muerte como una mera prolongación temporal de la existencia histórica, sino a una plenitud que envuelve y atraviesa ya la vida temporal sin quedar sometida a sus categorías espaciales y temporales. Esta relectura de la relación entre tiempo y eternidad impide concebir la vida eterna como un "más allá" añadido a la historia y obliga a reconocer el carácter necesariamente analógico y confesante del lenguaje cristiano sobre la muerte y su promesa, evitando interpretaciones ontológicas ingenuas de los estados postmortales (pp. 906-909).

A la luz de estos planteamientos, se puede afirmar al mismo tiempo la discontinuidad introducida por la muerte y la continuidad de la identidad personal más allá de ella. La muerte no rompe la relación entre corporalidad e identidad personal, aunque sí introduce una discontinuidad real en el modo de existencia corporal. El cuerpo, aun sometido a la corrupción, no queda excluido del horizonte de la promesa, sino que permanece referido a la persona y a su destino último³.

La esperanza cristiana se sitúa así en una tensión fecunda entre ruptura y continuidad, entre pérdida real y promesa de transformación, que impide tanto una absolutización de la muerte como una negación de su carácter límite. La tradición cristiana ha expresado esta espera entre la muerte y la resurrección mediante diversas formulaciones, siempre conscientes del carácter analógico y limitado del lenguaje, sin pretender describir positivamente el modo concreto de la existencia personal en ese intervalo.

3.3. El cuerpo tras la muerte: identidad personal y lenguaje teológico

La afirmación cristiana de la unidad personal del ser humano plantea inevitablemente la cuestión del estatuto del cuerpo tras el fallecimiento. Desde el punto de vista antropológico, la tradición cristiana ha distinguido entre el cuerpo humano como sujeto personal de la vida histórica y el cadáver como realidad corporal privada ya de su principio vital⁴, sin que esta distinción conduzca a una despersonalización del cuerpo tras la muerte. Por ello, el cuerpo del difunto no puede ser considerado una realidad anónima o desvinculada de la persona que ha vivido, y el lenguaje cristiano que lo designa refleja precisamente la tensión entre ruptura real y referencia personal.

³ Ruiz de la Peña (2000) afirma que el cuerpo resucitado es “más propio que nunca”, en cuanto plenamente expresivo del yo personal y definitivamente liberado de la distancia entre el ser y el aparecer. Desde esta perspectiva, la orientación escatológica del cuerpo no remite a una continuidad material ni a una mera conservación biológica, sino a la promesa de una identidad personal finalmente lograda como don creador de Dios (pp. 174-176; 213).

⁴ La muerte introduce una ruptura real en la existencia corporal histórica, que tradicionalmente se ha descrito como una separación entre el alma y el cuerpo. En particular, en la antropología de santo Tomás de Aquino (2001), al separarse el alma —forma del cuerpo— lo que permanece ya no es cuerpo humano en sentido propio, sino un cadáver (*Suma de teología*, I, q. 75, a. 4; q. 76, a. 1).

Esta tensión explica la ambigüedad inevitable del lenguaje teológico cuando se refiere al cuerpo tras la muerte. Por una parte, la tradición cristiana ha sido consciente de la ruptura introducida por la muerte y ha evitado identificar sin más el cuerpo muerto con el cuerpo personal en sentido pleno. Por otra, ha mantenido un modo de hablar del "cuerpo del difunto" que preserva la referencia a la identidad personal y a la historia vivida corporalmente. Este lenguaje no pretende resolver una cuestión ontológica en sentido estricto, sino custodiar una verdad antropológica y escatológica fundamental: que la persona que ha muerto no se disuelve en el anonimato ni queda separada sin más de su corporeidad histórica. Se trata de un lenguaje confesante y simbólico, propio de la *lex orandi*, y no de una determinación ontológica del estatuto del cadáver.

La fe cristiana se sitúa, consecuentemente, entre dos reduccionismos opuestos: el biologicista, que disuelve toda referencia personal en la materialidad del cadáver, y el espiritualista, que prescinde del cuerpo como si fuera irrelevante para el destino último del sujeto. Desde esta perspectiva, el cuerpo mortal no es escatológicamente irrelevante, aun cuando ya no subsista como cuerpo vivo, sino que permanece referido a la identidad personal y a su destino último en Dios (Alviar, 2017, pp. 315-317; 329-331).

Desde esta comprensión se hace posible afirmar, sin contradicción, que el cuerpo tras la muerte no es ya cuerpo vivo en sentido pleno y, al mismo tiempo, que no deja de ser el cuerpo de alguien. Esta afirmación, formulada en un registro necesariamente analógico, no pretende describir el modo concreto de la existencia futura, sino salvaguardar la referencia personal del fallecido y su orientación escatológica. En este horizonte se inscribe la atención cristiana al cuerpo del difunto en el ámbito litúrgico, donde la tensión entre ruptura real y promesa de resurrección se expresa de forma simbólica y ritual.

3.4. El cuerpo y la esperanza pascual

El estatuto del cuerpo tras la muerte encuentra una clave interpretativa decisiva en la Pascua de Cristo, donde la corporeidad humana es asumida, transformada y abierta definitivamente a la vida nueva. La encarnación del Hijo de Dios manifiesta que el cuerpo no constituye un obstáculo para la comunión con Dios, sino el ámbito concreto en el que esta comunión se hace posible. Desde esta clave cristológica, el cuerpo humano adquiere

una dignidad que no se pierde ni siquiera ante la experiencia radical de la muerte.

La muerte de Cristo no es presentada en el Nuevo Testamento como una simple interrupción biológica, sino como un acontecimiento personal y relacional, vivido en obediencia filial y en entrega confiada al Padre. El cuerpo de Jesús, entregado hasta la muerte y sepultado, no queda al margen de la acción salvadora de Dios. La fe pascual confiesa que la corporeidad humana, atravesada por la muerte, es transformada y glorificada en la resurrección, inaugurando un modo nuevo de existencia corporal. De este modo, el cuerpo se convierte en lugar decisivo de la continuidad entre muerte y vida, entre historia y esperanza.

Esta comprensión pascual del cuerpo encuentra una formulación clásica en la enseñanza paulina sobre la resurrección. El apóstol de los gentiles rechaza tanto la idea de una simple reanimación del cuerpo histórico como la de una supervivencia puramente espiritual, y habla de una transformación radical de la corporeidad: "se siembra un cuerpo corruptible, resucita incorruptible; se siembra un cuerpo sin gloria, resucita glorioso; se siembra un cuerpo débil, resucita lleno de fortaleza; se siembra un cuerpo animal, resucita espiritual" (1 Cor 15,42-44). La continuidad afirmada por Pablo no se sitúa en el plano de la materialidad biológica, sino en el de la identidad personal asumida y transfigurada por la acción de Dios. La resurrección no sustituye el cuerpo vivido, sino que lo lleva a su cumplimiento en un modo de existencia nuevo, inaugurado en Cristo.

Desde la Pascua de Cristo se comprende que la muerte del creyente no constituye un acontecimiento aislado ni meramente individual, sino una participación en la muerte y resurrección del Señor, que funda la continuidad personal más allá de la muerte (Ruiz de la Peña, 2000, pp. 266-268). En esta perspectiva, el Nuevo Testamento presenta la muerte cristiana como una participación en la Pascua del Señor, de modo que el cuerpo del creyente, aun sometido a la corrupción, queda inscrito en una dinámica de transformación:

¿Es que no sabéis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados en su muerte? Por el bautismo fuimos sepultados con él en la muerte, para que, lo mismo que Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en una vida nueva (Rom 6,3-4).

La fe en la resurrección de la carne no se funda, por tanto, en una concepción naturalista de la inmortalidad, sino en la comunión con Cristo resucitado, primicia de los que han muerto⁵. A la luz de Cristo, el cuerpo permanece referido a la persona y a su vocación última, aun cuando haya perdido su modo histórico de existencia. La sepultura del cuerpo de Jesús y su glorificación pascual ofrecen así el horizonte interpretativo en el que se sitúa el cuerpo del creyente tras la muerte: un cuerpo entregado, confiado a Dios y orientado a la resurrección. La vida eterna no representa, por tanto, una evasión de la corporeidad, sino su transformación en un modo de existencia nuevo, inaugurado en Cristo y prometido a quienes participan de su Pascua (Castelao, 2013, pp. 271-272). Desde esta perspectiva, el cuerpo ante la muerte no es un vestigio del pasado, sino una realidad abierta al futuro de Dios.

Iluminado por Cristo muerto y resucitado, el cuerpo humano ante la muerte aparece, así, como lugar de una tensión fecunda entre pérdida real y promesa de vida⁶. Todo ello hace evidente que la fe cristiana no pueda expresarse únicamente en formulaciones doctrinales, por precisas que sean. La convicción de que el cuerpo participa de la dignidad de la persona y está llamado a la resurrección exige una traducción ritual y comunitaria, capaz de hacer visible y practicable lo que la Iglesia confiesa.

La liturgia de las exequias se sitúa precisamente en este punto de cruce entre antropología y fe vivida: en ella, el cuerpo del difunto no es solo objeto de reflexión teológica, sino centro del gesto creyente, acompañado, honrado y confiado a Dios en el seno de la comunidad. El análisis de los ritos exequiales permitirá mostrar cómo esta visión cristiana del cuerpo ante la muerte se hace concreta en signos y palabras que custodian su dignidad y sostienen la esperanza pascual.

⁵ Por este motivo, como señala Rodríguez Morano (2024), la muerte del fiel puede comprenderse como una participación definitiva en la Pascua de Cristo; en este sentido, cabe hablar de la "pascua del cristiano", entendida como el paso con Cristo y en Cristo de este mundo al Padre (pp. 12-13).

⁶ Como recuerda Ratzinger (2012), la resurrección cristiana no consiste en el retorno del cuerpo muerto a las condiciones biológicas anteriores, sino en una transformación radical del modo de existir del hombre, inaugurada en Cristo y sostenida exclusivamente por la fidelidad creadora de Dios (pp. 181-183).

4. LA DIGNIDAD DEL CUERPO DEL DIFUNTO EN LOS RITOS DE LAS EXEQUIAS CRISTIANAS

La liturgia de las exequias se comprende como una celebración del misterio pascual⁷, en la que la Iglesia interpreta la muerte de sus hijos a la luz de la muerte y resurrección de Cristo⁸. Así aparece en los *Praenotanda* del Ritual de exequias, cuando afirma lo siguiente:

... la Iglesia, en las exequias de sus hijos, celebra el misterio pascual, para que quienes por el bautismo fueron incorporados a Cristo, muerto y resucitado, pasen también con él a la vida eterna, primero en el alma, que tendrá que purificarse para entrar en el cielo con los santos y elegidos, después en el cuerpo, que deberá aguardar la bienaventurada esperanza del advenimiento de Cristo y la resurrección de los muertos (Ritual de exequias, n. 1).

Esta formulación, centrada en la comunión definitiva con Cristo, no desplaza la atención del cuerpo del difunto, sino que la presupone: precisamente porque la muerte del cristiano se comprende como participación en el misterio pascual, el cuerpo inerte no puede ser tratado como un resto indiferente, sino como portador de una historia sacramental y destinatario de la esperanza de la resurrección. En consecuencia, el lenguaje de la celebración se sitúa en un registro simbólico y confesante de la *lex orandi*, que expresa la fe de la comunidad sin pretender ofrecer una determinación ontológica del estatuto del cuerpo tras la muerte. Desde esta clave pascual se hace inteligible el cuidado litúrgico del cuerpo del difunto, pues, como se indica en los *praenotanda*: "es conveniente honrar los cuerpos de los fieles difuntos, que han sido templos del Espíritu Santo" (Ritual de exequias, n. 3).

Por consiguiente, la liturgia de las exequias constituye un lugar privilegiado en el que la Iglesia expresa de manera simbólica y comunitaria su fe en la dignidad del cuerpo humano y en la esperanza de la resurrección. Así se indica en las *Orientaciones doctrinales y pastorales* del episcopado español del *Ritual de exequias*: "Los ritos exequiales pueden considerarse como

⁷ Así se afirma en la Constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*: "El rito de las exequias debe expresar más claramente el sentido pascual de la muerte cristiana" (SC 81).

⁸ Trojnar (2020) subraya que la reforma posconciliar del *Ordo Exsequiarum* tuvo como finalidad expresar con mayor claridad el carácter pascual de la muerte cristiana y situar la liturgia exequial como lugar privilegiado de proclamación de la esperanza (pp. 185-187).

expresión de la veneración cristiana por el cuerpo" (Ritual de exequias, n. 43). Esta convicción encuentra también una formulación explícita en el derecho de la Iglesia, cuando el canon 1176 del Código de Derecho Canónico afirma que, en las exequias, la Iglesia no solo implora para los difuntos ayuda espiritual, sino que "honra sus cuerpos, y a la vez proporciona a los vivos el consuelo de la esperanza" (Iglesia Católica, 1983, c. 1176 §1).

Por ello, lejos de limitarse a un acompañamiento emocional del duelo, los ritos exequiales articulan una auténtica confesión antropológica y escatológica, en la que el cuerpo del difunto ocupa un lugar central. En ellos, la fe cristiana se hace gesto, palabra y acción, y traduce en lenguaje ritual la convicción de que la muerte no anula la dignidad personal ni rompe definitivamente la comunión con la Iglesia, sino que la sitúa en el horizonte del tránsito pascual.

4.1. El cuerpo del difunto como centro del itinerario ritual

Desde el inicio de las exequias, el Ritual subraya que la celebración se desarrolla en presencia del cuerpo del difunto, que es acompañado desde la casa hasta la iglesia y, finalmente, hasta el cementerio. El cadáver es tratado ritualmente como el cuerpo de una persona concreta, con nombre propio, cuya historia ha estado entrelazada, de alguna manera, con la de la comunidad cristiana. La liturgia no rodea el cuerpo de discursos abstractos, sino que lo sitúa en el centro de la acción ritual de la Iglesia. Esta centralidad se manifiesta de forma visible cuando el féretro es colocado delante del altar y, si es posible, junto al cirio pascual. El cuerpo del difunto se sitúa así en relación directa con el misterio eucarístico y pascual, subrayando que la muerte del creyente solo puede comprenderse a la luz de la muerte y resurrección de Cristo. De este modo, el cuerpo del difunto se convierte en el lugar donde la Iglesia confiesa su esperanza.

4.2. El cirio pascual: el cuerpo a la luz de la resurrección

Uno de los signos más elocuentes del itinerario exequial es la colocación del cirio pascual junto al féretro. Este gesto sitúa el cuerpo del difunto en relación directa con el misterio pascual de Cristo y manifiesta de forma visible la fe de la Iglesia en la resurrección de la carne. La liturgia no acompaña al cadáver con una luz genérica o con una multiplicidad de velas, sino con el cirio pascual, signo singular de Cristo resucitado, para confesar que la muerte del

creyente solo puede comprenderse a la luz de la Pascua. El cirio pascual, colocado junto al cuerpo del difunto, hace visible esta orientación escatológica de la corporeidad humana.

El Ritual propone en el formulario común II la siguiente monición:

Junto al cuerpo, ahora sin vida, de nuestro hermano (nuestra hermana) N., encendemos (hemos encendido), oh Cristo Jesús, esta llama, símbolo de tu cuerpo glorioso y resucitado; que el resplandor de esta luz ilumine nuestras tinieblas y alumbre nuestro camino de esperanza, hasta que lleguemos a ti, oh, claridad eterna, que vives y reinas, inmortal y glorioso, por los siglos de los siglos (Ritual de exequias, n. 105).

La liturgia no elude la ruptura que introduce la muerte —“el cuerpo, ahora sin vida”—, pero tampoco la absolutiza. La luz del cirio no anula la oscuridad del duelo, pero la atraviesa, ofreciendo una clave interpretativa que impide que la muerte sea entendida como fracaso definitivo. De este modo, la corporeidad del difunto queda inscrita litúrgicamente en una promesa que no se apoya en la continuidad biológica, sino en la fidelidad de Dios.

4.3. *La procesión: el cuerpo acompañado por la comunidad*

Las procesiones —desde la casa a la iglesia y de la iglesia al cementerio— ocupan un lugar central en el Ritual, puesto que, tal y como se indica en los *praenotanda*, “además de expresar la condición esencialmente nómada y peregrinante de la Iglesia, ponen de manifiesto el carácter de ‘paso’ que tiene para el cristiano la muerte temporal” (Ritual de exequias, n. 29c). Junto a lo anterior, en las procesiones el cuerpo del difunto no es trasladado de manera funcional, sino acompañado por la comunidad cristiana orante. En la monición a las letanías, que pueden realizarse en este momento, encontramos una referencia al cuerpo del difunto, como miembro de la comunidad cristiana:

Unidos en una misma oración, mientras acompañamos al cuerpo de nuestro hermano (nuestra hermana) al lugar de su reposo, invoquemos a los santos, que en la gloria gozan de la comunión celestial, para que acojan a nuestro hermano (nuestra hermana) en el gozo eterno (Ritual de exequias, n. 134).

Las procesiones expresan corporalmente que el difunto no atraviesa solo el umbral de la muerte, sino sostenido por la oración de la Iglesia en su último tránsito⁹.

4.4. *La bendición del sepulcro: el cuerpo en espera*

La oración sobre el sepulcro, dentro de los ritos de la última recomendación y despedida, ofrece una de las formulaciones más claras de la esperanza cristiana de la resurrección del cuerpo del difunto que allí se va a depositar, siempre desde su vinculación con el Misterio Pascual del Señor:

Señor Jesucristo, que al descansar tres días en el sepulcro santificaste la tumba de los que creen en ti, ... [dígnate bendecir esta tumba y] concede a nuestro hermano (nuestra hermana) N. descansar aquí de sus fatigas, durmiendo en la paz de este sepulcro, hasta el día en que tú, que eres la resurrección y la vida, lo (la) resucites y lo (la) ilumines con la contemplación de tu rostro (Ritual de exequias, n. 114).

El sepulcro no es presentado como lugar de aniquilación, sino como espacio de descanso y de espera. El cuerpo inerte reposa en la paz del sepulcro hasta el día de la resurrección; una imagen de hondas resonancias bíblicas (Dn 12,2; 1 Tes 4,14). La bendición del sepulcro subraya que el cuerpo no es abandonado a la nada, sino confiado a Dios.

4.5. *Bautismo y corporeidad: la memoria sacramental del cuerpo*

La referencia al bautismo constituye una de las claves más constantes y densas del Ritual de exequias. Esta referencia no es meramente evocativa ni espiritual, sino profundamente corporal. Las *Orientaciones doctrinales y pastorales del episcopado español* indican que "este rito tiene como finalidad significar y subrayar la relación que se da entre la muerte del cristiano y la Resurrección de Cristo" (Ritual de exequias, n. 72). El cuerpo que la Iglesia acompaña en la muerte es el mismo que fue bañado por el agua del bautismo, ungido con el óleo santo, alimentado con el pan y el vino eucarísticos, marcado con el signo de la salvación y protegido con la im-

⁹ Cf. Ritual de exequias, n. 134. Rodríguez Morano (2024) señala que las procesiones exequiales simbolizan la participación personal y comunitaria en el peregrinar cristiano hacia la Jerusalén celeste, en continuidad con el itinerario de la vida bautismal (p. 28).

posición de las manos, y que por ello continúa siendo objeto del cuidado solícito y amoroso de la Iglesia incluso después de la muerte (n. 43). En efecto, la muerte no borra la historia sacramental inscrita en la corporeidad del creyente que comenzó con su incorporación a Cristo en el bautismo. Esta convicción se expresa de manera particularmente elocuente en el formulario común II del Ritual de exequias, cuando el celebrante proclama lo siguiente:

Vamos ahora a rociar el cadáver de nuestro hermano (nuestra hermana) con agua bendita. Así, en este momento en que nos disponemos a sepultar su cuerpo, evocaremos el bautismo, por el que, al inicio de su vida, se incorporó ya simbólicamente a la muerte y resurrección de Cristo. Porque, de la misma forma que Cristo no quedó definitivamente en el sepulcro, así creemos que nuestro hermano (nuestra hermana), a semejanza de Jesús, resucitará a la vida (Ritual de exequias, n. 138).

La aspersión con agua bendita no es un gesto de purificación del cadáver sino una memoria sacramental que reactualiza la pertenencia corporal a Cristo. El gesto afirma que el itinerario cristiano, iniciado en el bautismo, alcanza ahora su umbral definitivo. La muerte aparece así como el momento en el que la incorporación bautismal a la Pascua de Cristo se consuma plenamente. El cuerpo permanece inscrito en la economía de la salvación, a la espera de la resurrección final.

4.6. La incensación: el cuerpo como templo del Espíritu

Uno de los momentos más explícitos en relación con la dignidad corporal es la incensación del cuerpo del difunto, acompañada de una monición de gran riqueza doctrinal. En el formulario común I encontramos la siguiente, dirigida al propio difunto:

Dios te dio su Espíritu Santo, que consagró tu cuerpo como templo suyo. El incienso con que lo honraremos será símbolo de tu dignidad de templo de Dios y acrecentará en nosotros la esperanza de que este mismo cuerpo, llamado a ser piedra viva del templo eterno de Dios, resucitará gloriosamente como el de Jesucristo (Ritual de exequias, n. 116).

La incensación no es un gesto estético ni una despedida simbólica, sino un acto litúrgico de veneración que reconoce la dignidad del cuerpo humano como morada del Espíritu, así como la convicción de que toda la persona, alma y cuerpo formando una unidad vital, es objeto de la salvación. Esta comprensión remite a una afirmación central del apóstol Pablo: “¿no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que habita en vosotros y habéis recibido de Dios?” (1 Cor 6,19). Desde esta perspectiva se comprende la incensación como un gesto de veneración y no como una simple despedida simbólica. De este modo, la incensación confiesa que el cuerpo del difunto no ha sido un mero soporte biológico de la vida espiritual, sino lugar real de la acción santificadora de Dios, llamado a participar en la transformación pascual.

4.7. Oraciones y moniciones: confesión explícita de la dignidad corporal

Además de los gestos descritos, numerosas oraciones del Ritual hacen referencia directa a la dignidad del cuerpo del difunto y a la vocación escatológica de la persona. Esta referencia la encontramos, por ejemplo, en la oración colecta del formulario común II dirigida a Dios:

... al cumplir [hoy] el deber humano de dar sepultura al cuerpo de tu siervo (tu sierva) N., te pedimos le des parte en el gozo de tus elegidos y que, libre de las ataduras de la muerte, pueda presentarse ante ti el día de la resurrección (Ritual de exequias, n. 129).

La liturgia no se limita a pedir consuelo, sino que confiesa activamente la fe en la redención integral del ser humano.

4.8. La liturgia exequial como lugar teológico y pedagógico

Como hemos podido comprobar, la liturgia de las exequias no se limita a acompañar el duelo ni a ofrecer un marco de consuelo emocional, sino que constituye un auténtico lugar teológico¹⁰ en el que la Iglesia confiesa, de forma simbólica y corporal, su fe en la resurrección de la carne. A través de gestos rituales reiterados y de fórmulas cuidadosamente elaboradas, la liturgia articula una comprensión creyente de la muerte que no se expresa

¹⁰ Cf. Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 1979, n. 4. En esta línea, el liturgista Martimort (1992) subraya el valor de la celebración litúrgica como “lugar teológico”, en cuanto expresión y enseñanza de la fe de la Iglesia (p. 302).

únicamente en enunciados doctrinales, sino que se hace visible y practicable en la acción litúrgica¹¹.

En este sentido, la liturgia no teoriza sobre el cuerpo del difunto, sino que lo sitúa en el centro de la acción ritual. El cadáver no aparece como un elemento secundario o funcional, sino como el sujeto ritualmente reconocido del gesto creyente: es acompañado, honrado y confiado a Dios en el seno de la comunidad. De este modo, la liturgia educa la percepción creyente del cuerpo del difunto y la capacita para ofrecer una respuesta a la banalización contemporánea del morir, manteniendo viva la conciencia de su dignidad personal y de su orientación a la vida definitiva.

Esta función formativa de la liturgia posee también una dimensión educativa frente a las transformaciones culturales que tienden a invisibilizar la muerte y a neutralizar sus signos. Al insistir en la importancia del cuerpo del difunto, en su dignidad bautismal y en su vinculación al misterio pascual, la liturgia exequial mantiene abierta una comprensión integral de la muerte que no reduce la persona a un dato biológico ni la disuelve en un mero recuerdo subjetivo. Desde esta perspectiva, la liturgia exequial se revela como un espacio privilegiado de mediación entre la fe de la Iglesia y la experiencia concreta del morir. En ella, la visión antropológica cristiana del cuerpo ante la muerte se encarna en signos, palabras y acciones que custodian la dignidad corporal y sostienen la esperanza pascual de la comunidad creyente¹².

5. CREMACIÓN, CENIZAS Y ESPERANZA CRISTIANA: CONTINUIDAD Y LÍMITES EN LA VENERACIÓN DEL CUERPO

La creciente difusión de la cremación en el contexto cultural contemporáneo introduce un desafío específico para la liturgia exequial, en cuanto interroga el modo en que la fe de la Iglesia se expresa sobre la resurrección cuando el cuerpo del difunto ya no está presente¹³, poniendo a prueba los límites y

¹¹ La liturgia exequial participa de la lógica propia de la fe cristiana como esperanza "performativa", en cuanto no se limita a transmitir contenidos doctrinales sobre la muerte, sino que hace operante y visible una esperanza que transforma la experiencia creyente del morir (Benedicto XVI, 2007, n. 2).

¹² Sobre la comprensión de la liturgia como experiencia escatológica mediada simbólicamente, Grillo (2014) afirma que: "l'azione liturgica in quanto tale è una esperienza escatologica" (pp. 712-713).

¹³ Ya en 1990, cuando la práctica de la cremación era todavía minoritaria, la Comisión Teológica Internacional advertía que, aunque la cremación no fuese en sí misma con-

posibilidades de la simbolización ritual. Esta práctica, ampliamente aceptada en la Iglesia bajo determinadas condiciones¹⁴, plantea no solo cuestiones disciplinarias, sino también interrogantes de orden antropológico y simbólico que afectan a la significación del cuerpo del difunto y a su lugar en la celebración litúrgica.

5.1. Cremación y fe en la resurrección de la carne

La Instrucción *Ad resurgendum cum Christo*, en continuidad con la tradición cristiana más antigua, recuerda que la Iglesia recomienda insistentemente la sepultura de los cuerpos, ya que la inhumación constituye “la forma más adecuada para expresar la fe y la esperanza en la resurrección corporal” (CDF, 2016, n. 3). Esta preferencia no responde a un criterio doctrinal, sino al valor simbólico privilegiado que la sepultura posee dentro de la tradición ritual cristiana. Al enterrar el cuerpo del difunto, la Iglesia confiesa de manera visible que la salvación prometida por Dios alcanza a la persona entera y pone de relieve “la alta dignidad del cuerpo humano como parte integrante de la persona” (CDF, 2016, n. 3).

Esta preferencia de la Iglesia por la sepultura no implica, por tanto, una valoración negativa de la cremación en sí misma, sino que se funda en la fuerza simbólica propia del gesto de la inhumación, estrechamente vinculado al misterio pascual de Cristo y a la confesión de la resurrección de la carne.

5.2. Exequias ante las cenizas: diferenciación ritual y discernimiento teológico

Cuando la cremación ha tenido lugar antes de las exequias, la liturgia se ve obligada a un discernimiento simbólico específico, orientado a expresar la esperanza pascual, teniendo en cuenta la diferencia ritual entre el cuerpo

traría a la fe cristiana, su difusión podía oscurecer la confesión de la resurrección de la carne cuando se asociaba a concepciones reductivas del cuerpo o a una comprensión meramente espiritual de la esperanza cristiana (Comisión Teológica Internacional, 1990, n. 6).

¹⁴ En los *praenotanda* se indica que “actualmente no se prohíbe la cremación, con tal de que no suponga desprecio del dogma de la resurrección de los muertos: también la incineración de los cadáveres puede compaginarse con la creencia en la resurrección y ser indicio de fe en el poder de Dios, que es capaz de retornar las cenizas a la vida gloriosa” (Ritual de exequias, n. 35).

del difunto y las cenizas, pero salvaguardando, en ambos casos, la misma veneración y respeto¹⁵.

La tercera edición en español del Ritual de exequias (2024) introduce una modificación significativa en la celebración de las exequias cuando estas tienen lugar en presencia de la urna con las cenizas del difunto. A diferencia del ritual anterior (1989), que aplicaba a las cenizas los mismos ritos que al cuerpo del difunto —la colocación junto al cirio pascual, la aspersion con agua bendita y la incensación—, el nuevo ritual opta por una diferenciación ritual explícita. De los gestos tradicionales, se conserva únicamente la colocación de la urna junto al cirio pascual, mientras que se omiten la aspersion y la incensación.

Esta modificación no responde a una simplificación accidental ni a un mero ajuste disciplinar, sino a un discernimiento de carácter simbólico. En el documento explicativo que acompaña al ritual se señala que “se han introducido algunos matices, derivados todos ellos del hecho de que el cuerpo ha sido destruido por la cremación, y la urna de las cenizas no tiene el mismo valor simbólico-sacramental”; expresión que ha de entenderse en el marco propio de la simbolización litúrgica y no como una afirmación antropológica u ontológica en sentido estricto. En coherencia con este principio, se afirma que “los ritos de la aspersion y de la incensación, al estar vinculados especialmente al cuerpo del difunto, se omiten” (Navarro Gómez, 2024, p. 55), de modo que la *última recomendación y despedida* ante las cenizas queda reducida a la monición, el silencio y la oración del presidente.

Desde el punto de vista litúrgico, este cambio introduce una clarificación simbólica significativa. La Iglesia mantiene explícitamente la referencia pascual mediante la presencia del cirio pascual junto a la urna (Ritual de exequias, n. 289), confesando que la muerte del cristiano se interpreta a la luz de la Pascua de Cristo. Al mismo tiempo, evita una equiparación plena entre el cadáver y las cenizas, reconociendo que la presencia corporal inmediata del difunto y la presencia mediada de las cenizas no permiten la misma expresividad ritual. La liturgia distingue así entre ambos modos de

¹⁵ La Instrucción *Ad resurgendum cum Christo* establece que las cenizas del difunto deben conservarse ordinariamente en un lugar sagrado, con el fin de salvaguardar el respeto debido a los restos humanos y mantenerlos en el ámbito de la oración eclesial (CDF, 2016, n. 5). Así lo pone de manifiesto también la Instrucción pastoral *Un Dios de vivos*, la cual subraya que los signos y la celebración de las exequias deben manifestar siempre el respeto y la veneración debidos al cuerpo del difunto, incluso cuando se opta legítimamente por la cremación (nn. 39-40).

presencia sin negar por ello la referencia personal de las cenizas a la persona difunta.

Al suprimir la aspersión y la incensación (CEE, 1989, pp. 1039, 1043-1044) —gestos que evocan explícitamente el bautismo y la dignidad del cuerpo como templo del Espíritu—, el ritual reconoce que dichos signos están intrínsecamente vinculados al cuerpo como sujeto histórico de la vida sacramental. Las cenizas, aunque remiten real y materialmente al cuerpo personal del difunto, ya no permitirían una simbolización directa de esa historia sacramental. La liturgia evita de este modo una identificación impropia entre el cuerpo del difunto y las cenizas, pero sin caer en una desvalorización de las cenizas ni en una ruptura con la esperanza cristiana, puesto que esta diferenciación ritual únicamente se inscribe en la lógica simbólica propia de la acción litúrgica. La preferencia ritual por la sepultura del cuerpo no responde a una oposición doctrinal a la cremación, sino al reconocimiento de una forma simbólica que, dentro de la tradición cristiana, expresa de manera particularmente elocuente la continuidad entre corporeidad, memoria personal y promesa escatológica.

6. CONCLUSIÓN

El recorrido realizado pone de manifiesto que la atención cristiana al cuerpo tras la muerte no constituye una cuestión disciplinar secundaria ni un mero acompañamiento pastoral del duelo, sino un ámbito teológicamente decisivo en el que se entrecruzan la antropología cristiana, la esperanza escatológica y la praxis litúrgica de la Iglesia. En un contexto cultural marcado por la ocultación de la muerte y la gestión técnica del morir, el modo en que la comunidad cristiana trata el cuerpo del difunto se revela como una confesión concreta de fe sobre la persona humana y su destino último.

La fe cristiana afirma la unidad personal del ser humano y la continuidad de su identidad más allá de la muerte, sin desconocer la ruptura real que esta introduce en el modo histórico de existencia corporal. La distinción clásica entre cuerpo humano y cadáver, asumida aquí desde el carácter confesante y simbólico del lenguaje litúrgico, no pretende fijar el estatuto ontológico del cuerpo tras la muerte, sino salvaguardar la referencia personal del difunto y su orientación a la esperanza de la resurrección. En este horizonte, el cuerpo no se convierte en un vestigio del pasado ni en un resto biológico indiferente, sino que permanece inscrito en la promesa de Dios.

La liturgia exequial cristiana aparece como el lugar en el que esta convicción se hace gesto, palabra y acción. En ella, la Iglesia no teoriza sobre el cuerpo del difunto, sino que lo acompaña, lo honra y lo confía a Dios, integrando antropología, memoria sacramental y esperanza pascual en un lenguaje ritual capaz de sostener la fe allí donde la muerte impone el silencio. Precisamente por ello, la liturgia no elimina el drama de la muerte ni lo neutraliza simbólicamente, sino que lo atraviesa con una promesa que no nace de la continuidad biológica, sino de la fidelidad creadora y salvadora de Dios.

La diferenciación ritual introducida en la tercera edición del Ritual de exequias no implica una negación de la dignidad personal del difunto ni de la esperanza cristiana, sino una clarificación simbólica que confirma, en último término, la preferencia teológica de la Iglesia por aquellas formas rituales que expresan de modo más pleno la continuidad entre corporeidad, historia personal y promesa escatológica. En este sentido, el discernimiento litúrgico no empobrece la fe, sino que la protege de reduccionismos y la hace más inteligible y practicable en el contexto cultural contemporáneo. De este modo, la custodia cristiana del cuerpo tras la muerte se revela como una confesión silenciosa pero elocuente de la fe en la resurrección de los muertos. Incluso allí donde la muerte parece imponer la disolución y el olvido, la liturgia exequial mantiene abierta la referencia personal del difunto y orienta la mirada de la comunidad hacia la vida nueva prometida en Cristo, en la que el cuerpo, asumido y transformado, alcanza su plenitud definitiva.

Referencias

- Alviar, J. J. (2017). *Identidad cristiana y vocación personal*. EUNSA.
- Aquinas, T. (2001). *Suma de teología*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Bauman, Z. (2014). *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida*. Sequitur.
- Conferencia Episcopal Española. (1989). *Ritual de exequias*. Libros litúrgicos.
- Conferencia Episcopal Española. (1993). *Concilio ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Conferencia Episcopal Española. (2010). *Sagrada Biblia. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Conferencia Episcopal Española. (2021). *Un Dios de vivos. Instrucción pastoral sobre la esperanza cristiana ante la muerte y la celebración de las exequias*. Edice.
- Conferencia Episcopal Española (2024). *Ritual de exequias*. Libros litúrgicos.

- Congregación para la Doctrina de la Fe. (2016). *Ad resurgendum cum Christo. Para resucitar con Cristo. Instrucción acerca de la sepultura de los difuntos y la conservación de las cenizas en caso de cremación*. San Pablo.
- Dicasterio para la Doctrina de la Fe. (2024). *Declaración Dignitas infinita sobre la dignidad humana*. San Pablo.
- Fernández Castelao, P. (2013). Antropología teológica. En A. Cordovilla (ed.), *La lógica de la fe: Manual de teología dogmática* (pp. 171-274). Universidad Pontificia Comillas.
- Fernández Castelao, P. (2023). La vida temporal y la vida eterna. *Sal Terrae*, 111(1293), 901-913.
- Granados, J. (2016). *Teología de la carne*. Sígueme.
- Greshake, G. (1981). *Más fuertes que la muerte. Lectura esperanzada de los «novísimos»*. Sal Terrae.
- Grillo, A. (2014). L'irruzione dell'eschaton nella liturgia. *Revista Catalana de Teologia*, 39(2), 711-725.
- Han, B. C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Iglesia Católica (1983). *Código de Derecho Canónico*. BAC.
- Kehl, M. (1992). *Escatología*. Sígueme.
- Ladaria, L. F. (1993). *Introducción a la antropología teológica*. Verbo Divino.
- Martimort, A. G. (1992). *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Herder.
- Navarro Gómez, R. (2024). La celebración de las exequias. En CEE (ed.), *Materiales para la presentación de la tercera edición del Ritual de exequias* (pp. 37-55). Libros litúrgicos.
- Ratzinger, J. (2012). *Escatología. La muerte y la vida eterna*. Herder.
- Rodríguez Morano, J. M. (2024). Teología de las exequias, pascua del cristiano. En CEE (ed.), *Materiales para la presentación de la tercera edición del Ritual de exequias* (pp. 11-36). Libros litúrgicos.
- Ruiz de la Peña, J. L. (1986). *La otra dimensión*. Sal Terrae.
- Ruiz de la Peña, J. L. (2000). *La Pascua de la creación*. BAC.
- Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (1979). *Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología*. Santa Sede.
- Trojnar, W. (2020). The Face of Christian Hope in the Renewed Funeral Rites. *Teologia w Polsce*, 14(1), 185-195. <https://doi.org/10.31743/twp.2020.14.1.09>