

DIMENSIÓN SALVÍFICA DE LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS

JOSÉ ALVIAR

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN. 2. EL ESFUERZO APOLOGÉTICO Y LA LUCHA ANTIHERÉTICA. 3. ORÍGENES. 4. S. AGUSTÍN. 5. LA EDAD MEDIA. 6. EL MAGISTERIO ECLESIAL SOBRE LA RESURRECCIÓN. 7. HACIA UNA REFLEXIÓN TEOLÓGICA EQUILIBRADA DE LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS. a) *El «cómo» de la resurrección*. b) *Hacia una reflexión sobre el valor soteriológico de la Resurrección*. 1. Dimensión cristológica y trinitaria del misterio. 2. Implicación ascética de la resurrección. 8. CONCLUSIÓN.

1. INTRODUCCIÓN

La fe cristiana en la resurrección ha encontrado incomprensiones y oposiciones desde el principio (cf. Hch 17, 32; 1 Co 15,12-13). «El misterio de la resurrección», observaba Orígenes en el s. III, «por no ser entendido, es comentado con mofa por los infieles» (*Cont. Cels.*, I, 7); y en el s. V afirmaba S. Agustín: «En ningún punto la fe cristiana encuentra más contradicción que en la resurrección de la carne» (*Psal.* 88, 2, 5). A pesar de esta oposición, la fe en la resurrección ha sido siempre defendida por los cristianos. S. Ireneo, en el s. II, incluye «la resurrección de los muertos» como contenido de la doctrina apostólica (cf. *Adv. haer.*, III, 12, 3); y Orígenes, en el s. III, cuenta entre las doctrinas que están «definidas en la predicación de la Iglesia», la esperanza en que «llegará el momento de la resurrección de los muertos» (*De Princ.*, *praef.* 5). De hecho, en los primeros cinco siglos cristianos hasta S. Agustín, encontramos ya un número importante de obras monográficas que expo-

nen esta doctrina¹. Puede afirmarse que la resurrección de los muertos es uno de los dogmas más cuestionados fuera del cristianismo y más afirmados dentro.

Por este motivo, una gran parte de la reflexión sobre la Resurrección ha girado en torno a la cuestión de «cómo será posible». Obedece a una urgencia apologética.

Sin embargo, también es posible hallar, desde los primeros siglos, una segunda línea de reflexión. Esta línea, pensada más para creyentes que para no-creyentes, desentraña el sentido soteriológico de la Resurrección, enfocando este misterio como aspecto de la comunión del hombre con el Resucitado. En nuestro estudio proponemos dirigir una segunda mirada a la historia de la teología de la resurrección, para apreciar la existencia de estas dos líneas de reflexión, cada una de las cuales tiene valor propio².

2. EL ESFUERZO APOLOGÉTICO Y LA LUCHA ANTIHERÉTICA

En los escritos más antiguos encontramos afirmaciones que declaran sencillamente la verdad de la resurrección (cf. *I Clem.*, (XXIV-XXVI); *II Clem.*, IX; *Ep. Bern.*, XXI, 1; *Didakhé*, XVI; S. Ignacio de Antioquía, *Ad Trall.*, introducción; IX, 2; *Ad Eph.*, XI, 2; *Ad Rom.*, II, 2; IV, 3; S. Policarpo, *Ad Fil.*, V, 2). Al igual que en 2 Mc y en S. Pablo, para S. Ignacio y S. Policarpo esta doctrina y la esperanza que nace de ella están en la base de la firmeza frente a la perspectiva del martirio.

Muy pronto los cristianos tuvieron que elaborar una defensa de la doctrina de la resurrección, frente a un mundo intelectual desacostum-

1. C. Pozo menciona al menos 10 monografías, entre ellas las de S. Justino, Atenágoras, S. Ireneo, Tertuliano, Orígenes, S. Metodio, S. Gregorio de Nisa, S. Agustín: cf. *Teología del más allá*, Madrid 1980, pp. 351-352.

2. Una buena visión global de la historia de la doctrina escatológica, aunque sin los acentos que ponemos en nuestro estudio, puede encontrarse en las siguientes obras: B. DALEY, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991; L.F. LADARIA, *Fin del hombre y fin de los tiempos*, en B. SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los dogmas*, II: *El hombre y su salvación*, Salamanca 1996, pp. 309-356; C. SCHUTZ, *Fundamentos de escatología*, en J. FEINER - M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium salutis*, V, Madrid 1984, especialmente pp. 538-596.

brado a la idea, y tendente más bien a despreciar la materia. En muchos ámbitos del mundo antiguo se pensaba que después de la muerte, la vida de la persona humana continuaba de una forma espiritual; pero ¿cómo se podría creer que el cuerpo, tan manifiestamente mortal, pudiera resucitar a una vida eterna?

Así pues, los ss. II-III fueron siglos de polémica: de apologías dirigidas a los paganos, y de controversia doctrinal contra las desviaciones de corrientes espiritualistas dentro de la Iglesia (docetismo, gnosticismo).

Los apologistas hacen frente a una objeción básica, que Porfirio expresaría en el s. III con un ejemplo gráfico: ¿cómo puede resucitar un individuo que perece en el mar y es comido por los peces, y cuyas partículas quedan dispersas al pasar por la cadena alimenticia (unos pescadores se comen los peces; a su vez los humanos son devorados por los perros, que a su vez mueren y son comidos por las aves)?³.

La contestación fundamental de los pensadores cristianos es doble: 1. por parte de Dios: no hay nada imposible para su omnipotencia; el Espíritu Santo posee una fuerza divina vivificadora; 2. por parte del hombre: hay una correspondencia íntima entre su espíritu y su materia, que permite la reconstrucción del cuerpo.

Así pues, S. Justino afirma que el cristiano auténtico espera que «nosotros volvamos a recibir nuestros propios cuerpos, aunque hayan muerto y hayan sido enterrados: porque mantenemos que para Dios no hay nada imposible» (*I Apol.*, XVIII). Taciano añade que el poder creador divino, que otorgó al hombre su ser, bien podrá restablecerlo (*Adv. graecos*, VI). (Es un argumento que repetirá Tertuliano: es más fácil «rehacer» (*reficere*) que «hacer» (*facere*) (*De resurrectione*, XI, 10); y más tarde S. Gregorio Magno dirá: es más fácil «reparar» (*reparare*, *reficere ex pulvere*) que crear de la nada (*creare ex nihilo*) (*Hom. in Ev. Lib. 2 hom.* 26, n. 12)). Gracias al Espíritu (*pneuma*) de Dios, del que participa el hombre, éste posee la inmortalidad (*Adv. graecos*, XV).

Atenágoras ofrece, en su *De resurrectione mortuorum*, la primera defensa desarrollada de la resurrección, y vale la pena detenernos un

3. Cf. R.J. HOFFMANN, *Porphyry's Against the Christians: The Literary Remains*, New York 1994, p. 91.

poco en su apología. Este autor sostiene que a Dios le es posible hacer que resurjan los cuerpos desintegrados de los muertos (*De res. mor.*, II-XI). Además, teniendo en cuenta el ser compuesto del hombre, hace falta una justicia bidimensional: «es necesario que... también el juicio se ejercite sobre las dos cosas: es decir, sobre el hombre que consta de cuerpo y alma... no es conveniente que el alma sola reciba el premio de las cosas que realizó juntamente con el cuerpo, ni el cuerpo solo, sino que sea llamado a juicio de cada una de sus acciones el hombre, en cuanto compuesto de las dos cosas» (cf. *De res. mor.*, XVIII, 4-5). Atenágoras concibe la resurrección como la reconstitución de los cuerpos con que vivimos actualmente, y su reunión con la misma alma que ahora tenemos (cf. XXV). Reconoce las dificultades inherentes a esta manera, un tanto atomista, de concebir la resurrección: por un lado, el constante recambio de materia en un mismo cuerpo viviente; y por otra, la posibilidad de que parte de esa materia sea asimilada posteriormente por otros humanos. A pesar de ello, Atenágoras insiste en que por parte de Dios, «corresponde... distinguir y reunir en sus propias partículas y miembros lo que, despedazo, fue a parar a muchedumbre de animales»; y por parte del hombre, «a la misma potencia que corresponde informar la materia que se supone que informa... corresponde reunir otra vez lo disuelto» (*De res. mort.*, III). (Nos encontramos aquí con una noción temprana del alma ejerciendo la función de forma del cuerpo). En relación al último argumento, Atenágoras opina que la materia que verdaderamente pertenece a la esencia de un cuerpo humano individual nunca podrá ser realmente asimilada por otro ser viviente para formar parte de su identidad central (cf. *De res. mort.*, VII-VIII).

Esta manera de presentar la resurrección, bastante popular en la época patristica, es indicativa de dos cosas: 1. la convicción profundamente cristiana del valor del cuerpo y de la materia; 2. el deseo de distanciarlos nítidamente de los proponentes de la metempsicosis o transmigración de las almas, teoría que relativiza la comunión metafísica entre el alma y el cuerpo (cf. Taciano, *Adv. graecos*, VI).

La lucha antignóstica lleva a desarrollar aun más las ideas fundamentales de la doctrina de la resurrección: el poder de Dios, y la naturaleza compuesta del hombre.

S. Ireneo defiende la Resurrección, en primer lugar, de Cristo (cf. *Adv. haer.*, V, 7); en segundo lugar, de los demás hombres, justos e injustos (todos han de resucitar «en sus propios cuerpos» y «con sus propias almas», dice en *Adv. haer.*, II, 33, 5). Insiste especialmente en defender, frente a los gnósticos, la realidad carnal de los cuerpos resucitados.

En realidad, su reflexión sobre la resurrección ocurre en el marco amplio de una teología de la creación y de la salvación. S. Ireneo se basa en primer lugar en la fe en Dios creador y omnipotente (cf. *Adv. haer.*, III). Sugerir que Dios no puede salvar también nuestros cuerpos, dice, es coincidir con los gnósticos que afirman que el mundo material fue hecho por un dios malo e inferior (*Adv. haer.*, IV). Por el contrario, es preciso tomar en serio la continuada solicitud de Dios por su creación (cf. *Adv. haer.*, V, 2, 2), que le lleva a prometer la salvación de toda carne, y a construir una estructura salvífica (la Iglesia) con carácter dual —espiritual, material— como se refleja en la Eucaristía (cf. *Adv. haer.*, IV, 18, 5; V, 2, 3; cf. IV, 38, 1).

En segundo lugar, S. Ireneo se apoya en la teología trinitaria: por una parte, dice, la entera persona humana está destinada a ser templo del Espíritu divino: el mismo espíritu que resucitó a Cristo corporalmente, hará lo mismo con nuestros cuerpos en el último día, espiritualizándolos; por otra parte, la Segunda Persona, el Logos, por su Encarnación «ha salvado aquello que realmente fue la humanidad que había perecido, efectuando por medio de sí mismo aquella comunión que necesitaba, y buscando su salvación» (*Adv. haer.*, V, 14, 2). «Si la carne no tuviera que ser salvada, en modo alguno se hubiera hecho carne el Verbo de Dios» (*Adv. haer.*, V, 14, 1). En otras palabras, Ireneo percibe en la encarnación una dinámica de salvación, que consiste en la semejanza (del Logos al hombre) y la asimilación (del hombre al Logos), y que permite extender la salvación a todas las dimensiones del hombre. En la decidida inclusión de la carne en este proyecto de salvación, S. Ireneo esboza una línea de reflexión sobre el sentido salvífico de la Resurrección, que hallará continuidad en autores posteriores.

En la teología de la resurrección de S. Ireneo brilla la nota de unidad: la fe en un único Dios, creador y salvador de todo, visible e invisible; y la noción de una naturaleza humana unitaria, corporeo-espiritual,

tanto en el momento creacional como en el momento culminante de la resurrección.

Tertuliano retoma argumentos de los apologistas en su defensa de la resurrección: en concreto, la omnipotencia de Dios, y la justicia divina (cf. *De carnis resurrectione*, XIV-XVII). Pero es en su insistencia en la realidad de la carne, frente a los gnósticos y marcionitas, donde aporta argumentos más novedosos. Por una parte, afirma la dignidad y bondad de la carne en general (cf. *De carnis resurrectione*, V-X). Reconoce la dimensión carnal del hombre como parte integrante de su ser y obrar: el ser humano hace todas las cosas en la carne, y no merece sin ella (cf. *Apol.*, XLVIII, 4). Por tanto, este componente del ser humano, que participa íntimamente en su lucha por la santidad, queda comprendido dentro del proyecto de salvación que Dios tiene reservado para el hombre: *Caro salutis est cardo* («La carne es soporte de la salvación») (*De res. mort.*, VIII, 2). «¡Oh, qué indigno sería de Dios llevar medio hombre a la salvación!» (*De resurrectione mortuorum*, XXXIV, 4). Como sujeto de retribución, además, «el alma no es capaz de sufrir sin sustancia sólida (*Apol.*, XLVIII); por tanto, la mera permanencia del alma sería sólo «media resurrección» (*De res. mort.*, II, 2). (Esta postura, un tanto extrema, lleva a Tertuliano a mantener reservas respecto a la posibilidad de una sustancial retribución *mox post mortem*).

3. ORÍGENES

Orígenes y sus seguidores hacen una reflexión sobre la resurrección que, sin desechar lo afirmado por los autores mencionados, toma otros derroteros. En contraste con Ireneo y Tertuliano, que ponen un fuerte acento en la corporeidad humana, el maestro de Alejandría prefiere una perspectiva más platónica, concentrada en el alma. Se debe en parte a que tiene otra preocupación: alejarse de una interpretación demasiado literalista —y por tanto, simplista— del misterio de la resurrección. Centra sus consideraciones en el alma, tomándola como un núcleo espiritual personal que sobrevive a la muerte, y que puede servir como germen de la resurrección. Esta línea «espiritual» desembocará en una presentación de la condición superior del cuerpo resucitado, concebida en términos de «espiritualización».

Resumamos los pasos del pensamiento origeniano:

1. «El alma tiene su propia sustancia y vida»: esta verdad figura entre las doctrinas «definidas en la predicación de la Iglesia» (*De Princ.*, praef., 5). Siendo el alma una sustancia que es *capax Dei*, no debe perecer (cf. *De Princ.*, IV, 4, 9-10).

2. El alma actúa durante la vida como la *insita ratio*, «principio intrínseco de inteligibilidad»: mantiene el cuerpo junto y lo da forma reconocible (cf. *De Princ.*, II, 10, 3).

3. El alma inmortal es el principio de continuidad del individuo en la vida terrenal: el cuerpo, de por sí, es como un «río» en flujo constante: su materialidad subyacente (*proton hypokeimenon*) experimenta un incesante proceso de asimilación y pérdida, de manera que su materia nunca permanece igual. Sin embargo, es evidente que el individuo sigue siendo el mismo, no solo en su alma (*psykhe*) sino en su forma única (*eidos*) impuesta por el alma (cf. *Com. in Ps.* 1.5: 22).

4. El alma inmortal es el principio de continuidad más allá de la muerte, hasta la resurrección: es ella la que reensambla el cuerpo activamente en el día final (cf. *De Princ.*, II, 10, 3). El alma puede reproducir el *eidos* del cuerpo, para así reconstruir un cuerpo reconocible como del mismo individuo, si bien mejor que el cuerpo terrenal (cf. *Com. in Ps.* 1.5: 22). (Orígenes compara el *eidos* del cuerpo con el principio dinámico de cualquier organismo vivo, la forma creativa que los estoicos llamaban *spermatikos logos* o semilla racional [cf. *Com. in Ps.* 1.5: 24]. Es, dice en *Cont. Cels.* V, 23, «una cierta virtud» [*logos tis*] «que no se corrompe y de la que resucita el cuerpo»).

5. La doctrina de resurrección sólo tiene sentido si se refiere realmente a nuestros cuerpos individuales, en alguna forma reconocible (*aliquo habitu*: *De Princ.*, II, 10, 1-2). Sería más correcto decir que el alma incorruptible «viste» el cuerpo con su propia permanencia, más que afirmar que el cuerpo, revestido del alma, se hace inmortal (cf. *De Princ.* II,3, 2; *Com. Ioh.* XIII, 61, 429-431; *Cont. Cels.*, VII, 32).

6. De este modo, el cuerpo resucitado será un cuerpo «espiritual» (aquí habla Orígenes el exegeta: 1 Co 15, 35-50), de cualidad distinta del cuerpo mortal (cf. *Cont. Cels.*, V, 18-23). Será «sutil, puro y resplandeciente» (*De Princ.*, III, 6, 4), resultado de la transfiguración del cuer-

po actual. (Al defender la superioridad del cuerpo resucitado frente al mortal, Orígenes parece exagerar su condición «espiritualizada»). Y realmente, el individuo que contempla a Dios necesita de un cuerpo de tipo muy diferente, para «las regiones más puras, etéreas y celestiales» (*Cont. Cels.*, VII, 32).

7. Por tanto, concluye Orígenes, los cristianos, cuando profesan la resurrección, no simplemente esperan la reconstitución de sus cuerpos materiales actuales (cf. *Cont. Cels.*, V, 18-23).

Así, podemos observar cómo el alejandrino se aleja de la interpretación atomista de la resurrección que hacían los apologistas. Coincide con ellos en reconocer que debe haber cierta identidad entre el cuerpo actual y el glorioso; pero entiende que puede haber otra alternativa que no sea la recuperación física de las partículas que integraban el cuerpo mortal. (La lógica origeniana muestra la dificultad latente en tal propuesta, al notar que ni siquiera en la vida actual el cuerpo mantiene las mismas partículas de materia). Por tanto, podría decirse que Orígenes prefiere basar la continuidad entre el hombre mortal y el resucitado, no en la identidad de la materia del cuerpo, sino en la del alma y la capacidad que ésta posee para sostener un *eidos* o figura irrepetible para cada persona. (Esta idea tendrá su continuación en S. Gregorio de Nisa, quien sostendrá también que el alma conserva en sí la forma [*eidos*] que es el principio de continuidad de la persona en medio del cambio, y que sugerirá además que el alma es capaz de reconocer más allá de la muerte ese *eidos* estampado, por así decir, en cada partícula de la materia del cuerpo: por tanto el alma será capaz, en la resurrección, de «atraer de nuevo a sí misma aquello que le pertenece» [*De hom. opif.*, XXVII, 5, 2; *De an. et res.* PG 46.77B8-80A12; *In Sanctum Pascha*, GNO 9, 247, 2-10; 252, 9-24]).

(En definitiva, prescindiendo de las ventajas y desventajas de un sistema que acentúa la identidad material del cuerpo, y de otro sistema que sitúa la identidad primordialmente en el alma, ambos intentos teológicos se mueven dentro de una misma intención: defender a toda costa la identidad del sujeto que vivió vida terrenal, con el sujeto de resurrección y retribución final. Hay un vínculo íntimo, entre el ahora con su lucha ética y el eón futuro con su retribución eterna).

Finalmente, cabe destacar también en la teología origeniana de la resurrección la dimensión crístico-ecclesiológica: en último término es un

solo cuerpo el que resucitará en el último día (cf. *Hom. Lev.* VII, 2). La resurrección de Cristo, que ya ocurrió, es el símbolo de la resurrección futura del cuerpo entero del Señor (*Com. Ioh.* X, 35, 229).

4. S. AGUSTÍN

El Obispo de Hipona intenta mantener un equilibrio, entre una visión excesivamente materialista y otra demasiado espiritualista de la resurrección. Parte de la idea de un alma inmortal, creada a imagen de Dios y con deseo natural de eterna bienaventuranza. Matiza esta noción de alma, añadiendo que es una realidad referenciada a un cuerpo. Las almas de los difuntos, dice, «miran con paciente anhelo hacia la resurrección de sus cuerpos» (*De Civ. Dei*, XIII, 20). En cierto sentido, están impedidos de gozar plenamente de la visión de Dios, por la inquietud que provoca en sus almas el «natural apetito por administrar el cuerpo» (*De Gen. ad litt.*, XII, 35, 68).

Así queda enunciado el núcleo antropológico del misterio de la resurrección: como culminación de una dinámica de plenitud. S. Agustín subraya la dependencia de la bienaventuranza del hombre, en cuanto gozo y posesión de Dios, de su reconstitución como ser entero. El misterio de la resurrección se halla, pues, en estrecha conexión con el gran misterio de la comunión del hombre con Dios.

De hecho, S. Agustín no sólo afirma que la resurrección permite la posesión plena de Dios, sino que también es verdad la aseveración en sentido inverso: es la unión con Dios lo que da al hombre la vida inmortal. Dice: «hay dos tipos de vida: una del cuerpo, otra del alma. Así como el alma es la vida del cuerpo, Dios es la vida del alma. Así como el cuerpo moriría si el alma se fuera de él, el alma muere si se separa de Dios» (*Enarr. in Ps. 70, serm.* 2, 3). Vida, muerte, amistad con Dios y pecado guardan una profunda relación entre sí. La corrupción es la muerte del cuerpo, la impiedad es la muerte del alma; el cuerpo muere cuando se va el alma, el alma muere cuando Dios se va de ella: «el alma se torna insensata, el cuerpo sin vida» (*De Trin.* IV, 3, 5).

El papel de Cristo es unirnos a sí mismo en santidad y vida, para otorgarnos en la resurrección del Último Día la plena conformación con Él

como Hijo de Dios (cf. *De Trin.* XIV, 18, 22). Unidos a Él, pasamos por la misma Pascha o *transitus*, hacia la resurrección y la estancia en las «mansiones en el reino del cielo» con el Padre (*Quaest. in hept. 2 (Exodus)* 154, 1).

5. LA EDAD MEDIA

En la patrística tardía y los siglos posteriores, la noción de la inmortalidad del alma llega a ocupar el lugar central en la reflexión sobre la resurrección. De esta forma, recae sobre el alma el papel principal de actuar como hilo conductor, entre sujeto mortal y sujeto resucitado. Esta concepción será sistematizada en la teología del Medioevo. Podemos anotar las siguientes características comunes del pensamiento escolástico:

1. No se discute la continuidad del alma; en cambio, se pregunta cómo puede mantenerse la identidad del cuerpo. La mayoría de los autores piensa en términos de identidad material fuerte. P. ej., dice S. Buenaventura: «es preciso que resucite un cuerpo numéricamente idéntico; de otro modo no se daría una verdadera resurrección» (*Brev.* VII, 5). Por su parte, Sto. Tomás, recurriendo al esquema hilemórfico de Aristóteles, intenta dar importancia tanto a la forma sustancial del ser humano, como a la materia que informa: «Ninguno de los principios esenciales del hombre puede reducirse a la nada por la muerte, ya que el alma racional, que es la forma del hombre, permanece después de la muerte, y también permanece la materia que estuvo sujeta a tal forma con las mismas dimensiones que la hacía ser materia individual. Por consiguiente, con la unión del alma y de la materia, ambas idénticas numéricamente, será reparado el hombre» (*CG*, IV, 81). (La propuesta de que el alma del hombre, en cuanto forma sustancial, puede unirse de nuevo con la materia prima para reconstruir el cuerpo, dará luego lugar a una vía de solución, desarrollada en múltiples variantes por teólogos como Durando de S. Porciano (s. XIV) y otros: la teoría de «identidad formal», que considera superflua la recuperación física de partículas pertenecientes al cuerpo material, dado que la forma es la responsable de organizar cualquier materia prima para que constituya el cuerpo de este individuo).

2. Se especula con detalle acerca de las propiedades de los cuerpos resucitados. Nace la teología de las «dotes» de que gozan los justos resu-

citados, tanto en el cuerpo como en el alma. Dote es un concepto procedente del derecho matrimonial; su uso aquí es significativo, porque evoca una concepción de la Iglesia como esposa de Cristo. Hay pues, en esta teología escolástica de los dotes, un recuerdo de las dimensiones cristológica y eclesiológica de la resurrección.

3. No queda olvidada la dimensión unitiva que subyace al misterio de la resurrección. Es significativo que Sto. Tomás describa su proyecto escatológico al iniciar la exposición cristológica de la *Summa Theologica*, y en los siguientes términos explícitos: «primero estudiaremos al Salvador en sí mismo; después, los sacramentos, con los que alcanzamos la salud, y en tercer lugar, el fin de la vida inmortal, al que nos hace él llegar por la resurrección» (*S. Th.*, III, *prol.*). Cristo es, según el Aquinate, causa ejemplar y eficiente de nuestra resurrección (cf. *S. Th.*, III, q. 56, a. 1). Así, el sistema tomasiano conecta decididamente el misterio de nuestra plenitud vital con la persona y biografía del Salvador.

6. EL MAGISTERIO ECLESIAL SOBRE LA RESURRECCIÓN⁴

La historia del magisterio eclesial sobre la resurrección ofrece una nota peculiar: este artículo ha sido siempre profesado (cf. su antecedente en 1 Co 15), de tal forma que, al menos en cuanto al hecho mismo de la resurrección, no ha habido necesidad de resolver dudas consistentes. De hecho, el artículo de la resurrección de los muertos o de la carne se halla presente desde los símbolos más primitivos, hasta las profesiones de fe más recientes: en el Símbolo Apostólico, expresión de la fe de los siglos primeros; el Símbolo de Epifanio (s. IV); el símbolo de I Constantinopla (s. IV); el símbolo *Quicumque* (s. IV-VI?); la *Fides Damasi* (s. V); el símbolo del concilio I de Toledo (s. V); el símbolo en el concilio I de Braga (s. VI); el símbolo del concilio XI de Toledo (s. VII); la profesión de fe de León IX (s. XI); la profesión de fe prescrita por Inocen-

4. Una exposición de este tema se puede encontrar en: P. O'CALLAGHAN, *La fórmula «Resurrección de la carne» y su significado para la moral cristiana*, en «Scripta Theologica» 21 (1989) 777-803; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, Madrid ³2000, pp. 158-165; C. POZO, *Teología del más allá*, Madrid ²1980, pp. 351-259; L.F. LADARIA, *Fin del hombre y fin de los tiempos*, en B. SESBOUÉ (dir.), *Historia de los dogmas*, II: *El hombre y su salvación*, Salamanca 1996, pp. 309-356.

cio III a los valdenses (s. XIII); la profesión de fe del concilio IV de Letrán (s. XIII); la profesión de fe de Miguel Paleólogo en el concilio II de Lyon (s. XIII); la Constitución *Benedictus Deus* de Benedicto XII (s. XIV); la profesión de fe de Pablo VI (n. 28) (1968). Se trata, pues, de un verdadero dogma de fe.

Las diversas expresiones de la fe eclesial formulan algunas precisiones, que resumimos a continuación:

1. Se sitúa el momento de la resurrección, con fórmulas sinónimas, en el día de la parusía (a su venida - símbolo *Quicumque*), en el último día (*Fides Damasi*), en el día del juicio (profesión de fe de Miguel Paleólogo en el concilio II de Lyon).

2. La resurrección futura se presenta como universal: resucitarán todos los hombres (símbolo *Quicumque*; profesión de fe de Miguel Paleólogo en el concilio II de Lyon); todos (concilio IV Letrán); todos los muertos (concilio XI de Toledo). Parece más exacto esta última expresión, que excluye a los que estén vivos en el momento de la parusía. (También habría que excluir a la Virgen, para la cual la glorificación en cuerpo y alma ya ha ocurrido).

3. La resurrección afecta al hombre entero: resucitarán «los muertos» (símbolo de Epifanio, símbolo de I Constantinopla; concilio XI de Toledo); «los hombres con sus cuerpos» (símbolo *Quicumque*; profesión de fe de Miguel Paleólogo en el concilio II de Lyon s. XIII).

4. Tendrá lugar una reconstitución del elemento perecedero del hombre: en la mayoría de las fórmulas se emplea el término «carne» (símbolo apostólico; *Fides Damasi*; símbolo del concilio I de Toledo; símbolo del concilio I de Braga; símbolo del concilio XI de Toledo; la profesión de fe de León IX; la profesión de fe prescrita por Inocencio III a los valdenses).

5. Como resultado, se dará cierta identidad entre el cuerpo glorioso y el cuerpo del individuo que actualmente vive en la tierra. Las fórmulas para expresar esa identidad corporal se hacen eco de ideas patrísticas: resucitaremos «en esta carne en la que ahora vivimos» (*Fides Damasi*); «en esta carne en que vivimos, subsistimos y nos movemos y no en una carne aérea o de cualquier otro tipo» (Concilio XI de Toledo); «la misma carne que ahora llevo» (profesión de fe de León IX); «esta car-

ne que llevamos, y no de otra» (profesión de fe prescrita por Inocencio III a los valdenses); «con sus propios cuerpos que ahora tienen» (Concilio IV de Letrán). Las expresiones son gráficas y fuertes: sirven para que no quepa duda de la distancia entre la fe cristiana y la teoría de metempsícosis (que defendían los neoplatónicos de los primeros siglos cristianos, y los cátaros y albigenses del s. XII). Sin embargo, ello no restringe el significado unívocamente a la idea fisicista (= recuperación de todas las partículas que integraban el cuerpo mortal). Las profesiones de fe se limitan a asegurar que cada persona reconocerá como «el suyo propio» el cuerpo con el que resucita, sin que eso implique necesariamente identidad total de la materia que componía el cuerpo mortal.

6. A la idea de identidad del cuerpo glorioso con el cuerpo terrenal se añade un importante matiz. Siguiendo el patrón de toda resurrección —Cristo—, el cuerpo resucitado del bienaventurado tendrá carácter glorioso: será apto para permitir al hombre «alcanzar... la vida eterna» (Fides Damasi) y compartir la «gloria eterna con Cristo» (Concilio IV de Letrán).

7. Por tanto: las expresiones de fe hablan de una relación íntima entre el cuerpo mortal y el cuerpo glorioso, así como de una transformación. Estos dos rasgos, juntos, dan una idea más completa de la idea cristiana de resurrección.

8. La resurrección implica, además, una comunión del hombre con Cristo / Dios. De nuevo, nos encontramos con la dimensión salvífica: «hemos de ser resucitados por él (Cristo)... hemos de alcanzar por él... la vida eterna» (*Fides Damasi*); «el modelo de esta santa resurrección, el mismo Señor y salvador nuestro» (símbolo del Concilio XI de Toledo); la gloria eterna será «con Cristo» (Concilio IV de Letrán); la «visión y fruición de la divina esencia» de que gozan los santos difuntos en su alma «continuará hasta la eternidad» a partir de la resurrección y el juicio (Constitución *Benedictus Deus* de Benedicto XII).

De la época contemporánea, dos documentos eclesiales —la Constitución dogmática *Lumen gentium* del Vaticano II y el *Catecismo de la Iglesia Católica*— ofrecen una buena síntesis de la doctrina de la resurrección de los muertos, y añaden acentos interesantes. Sobre todo, sitúan este misterio dentro del cuadro global de la historia de salvación, y de la comunión entre Dios y los hombres. En vez de detenerse en la re-

resurrección en sí misma, se preocupan por mostrar cómo el misterio relaciona al hombre más profundamente con Cristo / Dios.

Veamos primero la Constitución dogmática *Lumen gentium*. En el n. 48 se pueden observar dos rasgos:

1. No se considera la resurrección de los muertos en sí, como misterio aislado, sino como parte integrante de un cuadro grandioso: histórico-económico (la historia se encamina hacia «el tiempo de la restauración de todas las cosas»), cósmico (el universo entero está destinado a ser «perfectamente renovado»), eclesial/comunitario (la Iglesia por la cual nos hallamos «en Cristo Jesús» está llamada a su «plena perfección»), y cristológico-pneumatológico (Cristo «atrae hacia sí» a los hombres; les envía su «Espíritu vivificador» para constituirlos en «su Cuerpo», para «unirlos a Sí más estrechamente», «hacerlos partícipes de su vida gloriosa» e «hijos de Dios» ya en el tiempo actual. Este dinamismo desembarcará en la manifestación gloriosa de Cristo, juntos con los que están con él, «semejantes a Dios»: al fin del mundo «saldrán los que obraron el bien, para la resurrección de vida; los que obraron el mal, para la resurrección de condenación»; Jesús «transfigurará» el «pobre cuerpo» de cada justo en «cuerpo glorioso semejante al suyo»).

2. Por consiguiente, la transfiguración de la naturaleza humana se entiende como inseparablemente unida al misterio de compenetración de las personas divinas con las criaturas humanas. En otras palabras: la Resurrección queda enmarcada en el misterio de la comunión de los hombres con la Trinidad.

Por su parte, el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) agrupa en una exposición sintética y ordenada los elementos de la creencia en la resurrección. Prescindiendo de las afirmaciones que se hacen eco de anteriores formulaciones eclesiales, nos interesa subrayar aquí que el Catecismo ofrece una perspectiva de la resurrección desde el lado divino, es decir, como un misterio de comunicación de vida, que fluye de la Trinidad a las criaturas. Más concretamente, afirma:

1. La raíz teológica de la resurrección: la resurrección de los muertos al fin de los tiempos representa la culminación de la «acción creadora, salvadora y santificadora» de Dios (988). (La plenitud final del hombre se presenta, al igual que en *Lumen gentium* 48, como inserta en el misterio de la economía de salvación.)

2. La resurrección posee un carácter estrictamente misterioso, por estar basada en una acción sobrenatural divina: el «cómo» sobrepasa nuestra imaginación y nuestro entendimiento» (1000).

3. Hay un carácter trinitario intrínseco al misterio: la resurrección será obra de la Santísima Trinidad, al igual que la resurrección de Jesús: Dios Padre nos resucitará con Jesús por el Espíritu (989, 1004). Más concretamente, los nn. 994-995 y 1002-1004 hablan de los papeles específicos de Cristo y su Espíritu: «Nosotros resucitaremos como Él (Cristo), con Él, por Él» (995). Resucitar culmina el misterio de «participación en la muerte y en la Resurrección de Cristo», de «pertenencia al cuerpo de Cristo», en definitiva, de «ser “en Cristo”», que comienza en la vida terrena con la efusión del Espíritu en el bautismo y es alimentada por la Eucaristía (1002).

Así la vida transfigurada, gloriosa e incorruptible de que goza finalmente el hombre, la vida en plenitud, aparece de nuevo como consecuencia y reflejo de un misterio mayor: la inserción del hombre en Cristo, gracias al Espíritu, por el beneplácito del Padre. Volvemos al núcleo: relaciones personales de la criatura con la Trinidad, que redundan hasta la corporeidad material del hombre. El resucitar deriva del vivir en Cristo, como hijos amados por el Padre y habitados por el Espíritu. La plenitud humana descansa, entonces, sobre la comunión con la Trinidad, o si se quiere, en la autodonación de Dios mismo a las criaturas.

7. HACIA UNA REFLEXIÓN TEOLÓGICA EQUILIBRADA DE LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS

De nuestro repaso histórico, podemos distinguir dos derroteros por los cuales ha discurrido tanto la reflexión teológica como las exposiciones magisteriales sobre la Resurrección, a lo largo de la historia:

1. explicación del «cómo» de la resurrección; y
2. penetración en su significado cristológico y salvífico.

Comentemos ahora estas dos líneas.

a) *El «cómo» de la resurrección*

La primera cuestión (acerca del modo de la resurrección) ha aca-parado *de facto* una parte importante de los esfuerzos intelectuales de los cristianos. Desde los primeros siglos se ha discutido mucho acerca de cómo puede Dios reconstituir la persona humana en su totalidad anímico-corporal.

Las explicaciones defienden simultáneamente la continuidad / discontinuidad, la identidad / transformación del cuerpo del resucitado, de acuerdo con los relatos evangélicos sobre Jesús resucitado, y la exposición paulina de 1 Co 15. A la hora de concebir tal continuidad o identidad, sin embargo, la reflexión oscila entre dos polos:

1. Cifrar la continuidad entre el sujeto mortal y el sujeto inmortal sobre todo en la pervivencia del alma (que, como forma sustancial, sirve como sustrato para reorganizar la materia).

2. Cifrar la continuidad en el cuerpo (recompuesto a base de la recuperación milagrosa de las partículas originales; un cuerpo, por tanto, numéricamente idéntico al poseído en la vida mortal).

Ambas posturas ofrecen ventajas y dificultades: la primera, que presupone la continuidad de un núcleo personal entre muerte y resurrección, guarda armonía con expresiones bíblicas de pervivencia post mortem (*refaim, shed, psykhé*); sin embargo, parece no incorporar plenamente la intuición creyente desde los primeros siglos, de una relación honda entre el cuerpo material que tengo hoy, y el cuerpo que tendré cuando resucite (piénsese, p. ej., en la secular tradición de venerar las reliquias de santos). La segunda postura, que respeta mejor este dato, parece en cambio no dar suficiente importancia al papel del alma en la resurrección, en cuanto forma sustancial del cuerpo (cf. Concilio de Vienne (DS 902) y CatlC 365).

Parece que la concepción correcta se halla entre estos dos extremos: para defender la identidad entre la persona que muere y la persona que resucita.

1. No se puede prescindir totalmente, en las explicaciones, del cuerpo actual, considerando a éste como irrelevante para la reconstrucción del cuerpo glorioso.

2. Tampoco se puede olvidar el papel clave que juega el núcleo espiritual perdurable del hombre: se ha de defender su continuidad más allá de la muerte, hasta la resurrección.

Llegados a este punto, es preciso reconocer que nos hallamos en un terreno sumamente oscuro, y que más que nunca es obligado un lenguaje prudente. Es cierto que la revelación nos proporciona datos preciosos acerca del misterio de la resurrección; pero también es verdad que no nos permite dilucidar totalmente el «mecanismo» del misterio. Elucubrar más sobre esta cuestión implicaría caer en una «física» de las pos-trimerías, contra la que ya advirtió Y. Congar⁵. Y lo que es más importante: centrarse en este aspecto conllevaría el peligro de distraerse de otro aspecto, todavía más fundamental. La resurrección debe ser objeto de reflexión también como parte integrante del misterio de salvación, es decir, en cuanto dimensión de la plenitud de comunión con Cristo y con la Trinidad. La verdadera importancia de la doctrina cristiana de la resurrección se encuentra aquí: en su aspecto relacional y salvífico. Es este aspecto lo que pasamos ahora a considerar.

b) *Hacia una reflexión sobre el valor soteriológico de la Resurrección*

1. Dimensión cristológica y trinitaria del misterio

Afirma M. Schmaus: «la resurrección de los hombres es el desarrollo máximo de la unión del hombre con Cristo. Precisamente en éste se muestra la escatología como Cristológica consumada»⁶. En efecto: el Verbo encarnado no sólo asume una naturaleza humana concreta, sino que une a sí la naturaleza humana en cuanto tal —en cuanto realidad que se perpetúa en la historia, encarnada en sujetos múltiples; y en cuanto cima de un todo que es la realidad creada—. Cristo incorpora la realidad humana —y por concomitancia, la realidad cósmica— a su propia persona, cuya historia pasa por la *kénosis* y acaba en la gloria. Cristo comparte al máximo —hasta la muerte— la condición humana, para

5. Cf. Y. CONGAR, *Bulletin de théologie dogmatique*, en «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 33 (1949) 463.

6. M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, VII, Madrid 1961, p. 216.

después hacer participar plenamente a los humanos su *energeia* vivificante. La resurrección en el día final es sencillamente el difundirse de esta *energeia* divina y divinizadora, mas allá de la naturaleza humana asumida por el Hijo, hasta la naturaleza humana en su totalidad. De la Cabeza, al Cuerpo del Cristo Total.

Esta conexión con la persona y biografía de Jesús es obra especialísima del Espíritu que Él comparte con los humanos, comenzando por el bautismo y culminando en la resurrección universal. La Tercera Persona es quien transforma nuestras personas, cristificándolas o identificándolas místicamente con la persona del Hijo. Es lógico que el Paráclito ejerza ese papel, siendo como es vínculo sustancial entre Padre e Hijo: realiza la tarea de convertirnos en hijos adoptivos, identificados con Cristo, a base de sumergirnos en el reflujo de Amor entre Padre e Hijo.

En la resurrección final, el Espíritu obrará en nosotros, como parte vital de Cristo, lo mismo que obró en Jesús el día de su resurrección: vivificará nuestra carne mortal y la convertirá en gloriosa e imperecedera. De este modo nos hará plenamente *ipse Christus*, partícipes plenos de su gloria, de su sentarse a la derecha del Padre y situarse cara a cara con el Padre.

En el espejo de la doctrina de la resurrección, el hombre puede apreciar la forma definitiva a la que está abocada su existencia: un vivir-en-Cristo, un identificarse misteriosamente con el Hijo, un permanecer unido a él como un cuerpo a la cabeza. Pero este vivir-en-Cristo es un misterio dinámico: arranca del momento bautismal y se torna más intenso en la medida en que el individuo se identifica libre y progresivamente con la persona y vida del Señor. No se trata de un mero copiar la vida de Jesús, como si éste fuera un modelo exterior: la persona del Señor no es causa ejemplar tan sólo en sentido extrínseco. Tampoco se trata de que Cristo nos resucite desde fuera, como causa eficiente exterior a nosotros.

Se trata de mucho más: de hacerse, gracias al Espíritu, parte auténtica de Cristo; injertarse en el Señor, e insertarse en su misma y única Pascua. El Reino en su último estadio consiste en la formación de un misterio interpersonal (identificación mística entre la Persona del Hijo y las personas humanas), que permite a cada hombre vivir en la totalidad de su ser —material-espiritual— la muerte / resurrección del Señor.

Los hombres se insertan, podríamos decir, en un único y mismo misterio de resurrección, que afecta primero a la Cabeza, y finalmente se hace extensiva al Cuerpo. La humanidad resucitará en el último día, pues, no independientemente de Cristo, sino en cuanto colectividad que integra el Cristo Total en la gloria.

2. Implicación ascética de la resurrección

Creación, encarnación y resurrección son tres misterios de la *historia salutis* que constituyen una progresiva revelación sobre el proyecto divino que es el hombre. Muestran que el plan de Dios prevé una criatura bidimensional, de naturaleza dual. El Amor-que-crea quiere ambas dimensiones del hombre, espiritual y material. Asigna valor a la corporeidad, en la que se expresa la persona, al igual que al alma.

El hombre debe asumir este proyecto divino, amándose a sí mismo como realidad compuesta, sin caer en el desprecio platónico del cuerpo ni tampoco en el descuido materialista del espíritu. Ha de ser consciente de que su actividad es psicosomática, involucrando tanto lo físico como lo espiritual en el drama de elección de destino; y por tanto ha de velar tanto sobre la actividad de su voluntad y mente, como sobre sus sentidos, sentimientos y pasiones. En otras palabras: tiene que empeñar toda su persona en el esfuerzo por vivir una filial entrega a Dios Padre, al igual que Jesucristo.

La resurrección en el día final no hará sino dar forma definitiva a esta existencia humana bidimensional. En ese día, el poder divino transfigurará hasta el último rincón —hasta la parte más caduca, la material— de la ontología humana. Dios dará consistencia eterna hasta a la dimensión más frágil de la criatura que es el hombre.

8. CONCLUSIÓN

Nuestro somero repaso de la historia de la doctrina sobre la resurrección nos ha permitido apreciar cierta descompensación en la exposición de este dogma cristiano. Debido a necesidades históricas —de mos-

trar la razonabilidad de la fe, y de protegerla ante los herejes—, parece que ha habido una excesiva concentración de la atención —incluso largos y encendidos debates— en torno a la cuestión del «cómo» de la resurrección. Es innegable el valor de los esfuerzos de pensadores cristianos a lo largo de la historia, dirigidos a clarificar este tema; cabría, sin embargo, preguntarse si de este modo no se ha llegado a descuidar la idea de Resurrección como conexión humana con Cristo e inserción en su vida intratrinitaria. De este segundo aspecto del misterio, que parece decir más directa relación con la salvación del hombre, hemos intentado presentar un esbozo sistemático en la última parte de este artículo. Puede que estemos ante un caso en que la teología se ve obligada a emprender el trabajo de redimensionar sus exposiciones, para dar el debido valor a los aspectos realmente cruciales para la salvación, con independencia de las vicisitudes históricas por las que ha pasado la reflexión creyente.

José Alviar
 Facultad de Teología
 Universidad de Navarra
 PAMPLONA