

EL CUERPO Y LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS

El título de este artículo apunta a aquel acontecimiento en el que se cuestiona de una manera radical el cuerpo: la muerte. No solamente se trata de la pregunta de si con esto ha llegado el fin definitivo del hombre, sino que también se trata de saber qué puede significar para los hombres la esperanza de un futuro. Y la pregunta acerca del futuro del hombre no puede reducirse únicamente a la que se refiere sólo a una parte del hombre: el alma inmortal.

Der Leib und die Auferstehung der Toten, Theologie der Gegenwart 50 (2007) 263-272.

La pregunta fundamental, si después de la muerte del hombre queda algo más que el cadáver, no viene precisamente facilitada por la presentación de una alternativa, a mi parecer, poco clara: inmortalidad del alma o resurrección del cuerpo; pues lo que se entiende por “alma” o “cuerpo” sigue siendo muy poco claro. Más bien quisiera aquí mencionar una perspectiva que se encuentra tanto en Karl Rahner como en Joseph Ratzinger, cuando hablan de la esperanza del hombre más allá de la muerte. Según ellos, la esperanza de inmortalidad de los griegos y la resurrección de la carne, como expresión

semítica de una esperanza que supera la muerte, designan la salvación del hombre ante el ocaso. Además hay que tener en cuenta que ni la inmortalidad del alma ni la resurrección del hombre pueden ser consideradas como enunciados salvíficos, ya que la *esperanza cristiana* apunta a la *salvación definitiva del hombre por Dios* y a la comunión con Él y con todos los que han sido salvados por Él. A partir de ahí, habrá que examinar qué debemos entender por corporalidad en el ámbito de una tesis de resurrección en la muerte y cómo ésta está relacionada con una esperanza universal.

LA MUERTE COMO SEPARACIÓN – ¿DE QUÉ?

La unidad del hombre

Quisiera partir de una distinción que ha establecido la filoso-

fía fenomenológica. Según ella, el cuerpo constituye la forma existencial propia del hombre, en la medida que el hombre es un cuer-

po viviente animado por un espíritu. No hay que tratar de esclarecer la relación entre espíritu y materia, cuerpo y alma en su dialéctica, tal como han sido interpretadas y presentadas en las tradiciones filosófico-teológicas de occidente. La unidad del hombre, en cambio, sí que parece ser un hecho que nos obliga a reflexionar. Y esta unidad se desmorona con la muerte, como mínimo en su visibilidad. La *muerte* –concepción tradicional– representa la *separación de cuerpo y alma*. Mientras se descompone el cadáver, el alma no permanece inmune a la muerte –porque el *hombre* muere–, pero no desaparece en ella.

¿Inmortalidad del alma?

Platón intentó fundamentar esta esperanza de Sócrates en el *Fe-dón* mediante los argumentos que entraron en la tradición filosófica y teológica como pruebas de la inmortalidad. No obstante, como pruebas apenas han podido convencer. Más fuerza podrían tener si se las aceptara por lo que quieren ser en realidad: una seguridad de esperanza más allá de la muerte y una refutación de convicciones que afirman que la muerte tiene la última palabra.

La muerte ciertamente tiene que ver con una separación, pero

se trata de *comparaciones*: el cuerpo comparativamente es asimilado a lo visible, el alma, a lo invisible. En caso de querer destacar una finitud y no aceptar una nueva existencia histórica mediante la reencarnación, es decir, una reincorporación del alma, entonces ha de tener lugar una *separación* de una forma de existir espacio-temporal, histórica y sensible. Bajo este prisma, el tema de la inmortalidad del alma es el intento de expresar una esperanza que no permite que el hombre perezca del todo en la muerte.

El *cristianismo* ha seguido con esta manera de ver las cosas y se aceptaba que el *alma viviría con Dios después de la muerte* (es decir, o era purificada o bien se quedaba para siempre lejos de Dios), *pero al final de toda la historia volvería a unirse con su cuerpo concreto*, ya que también los cuerpos serían resucitados para compartir para siempre su destino con el alma. No había que entender esta alma como una página sin escribir, ni se trataba de separarla de su historia; más bien permanecía definitivamente como individual. La muerte significa separación, pero no de la propia historia, ni de Dios y las demás “almas”. Con esto hemos llegado al punto siguiente: la resurrección de los muertos o, si se quiere expresar más claramente, la *resurrección corporal*.

LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS. ¿UN MITO CRISTIANO O UNA ESPERANZA LLENA DE SENTIDO?

¿Deseo, proyección, sin sentido?

Hablar de algo que está más allá del límite de la muerte no es algo que sólo ahora esté bajo sospecha de ser un pensamiento-deseo o una proyección, incluso un sin sentido. Respecto al pensamiento-deseo hay que decir que la realidad del deseo no prueba que sea irrealizable pero tampoco que sea realizable. Si se sospecha que se trata de una proyección, en primer lugar habría que pensar que un concepto de lo absoluto no puede ser presentado simplemente como proyección de una conciencia finita. Con lo que se derrumbaría también la sospecha del sin sentido. Por lo tanto habría que preguntar si en lo finito quizá haya sucedido algo absoluto y en qué medida podría ser reconocible. En caso de ser factible positivamente, habría que buscar una realización histórica. Y esto es precisamente lo que afirma el cristianismo que ha pasado en la resurrección de Jesús.

Es necesario clarificar conceptos

El teólogo Hansjürgen Verweyen abraja la sospecha de que el tema de la *resurrección de Jesús* más bien oscurece el contenido de

este mensaje en lugar de esclarecerlo. También Joseph Ratzinger ha remitido a interpretaciones equivocadas cuando ha caracterizado como falsa la resurrección de los muertos entendida como retorno de los cuerpos a un alma inmortal.

Partiendo de la muerte de Jesús y de su sepultura, según una visión generalmente aceptada, la resurrección es entendida como una transformación, al cabo de tres días, del cadáver de Jesús en un ser transfigurado. Verweyen se opone con vehemencia a una teoría del actuar de Dios en un muerto. Pero entonces, ¿qué significa la “clave bíblica de la resurrección de los muertos”? Si los conceptos, en los que la fe ha encontrado su expresión desde tiempos apostólicos, han sido o pueden ser mal interpretados, se nos plantea la tarea urgente de esclarecer su significado. No obstante hay que retener lo siguiente: la fe pascual existe, no solamente en las sagradas escrituras, sino como realidad vivida entre los cristianos. El hecho de la resurrección de Jesús tiene un significado fundamental para los cristianos y al mismo tiempo adquiere una relevancia teológica fundamental: “Y si Cristo no resucitó, vuestra fe es vana... también los que durmieron en Cristo perecieron” (1 Co 15,17 s).

Además de esto, están también

las esperanzas de la humanidad en que la muerte no es el final definitivo. Estas esperanzas de la humanidad, en sus distintas formas de expresión y diferentes contenidos conceptuales, se oponen a aquellas opiniones para las que la muerte es el fin sin más. Sin embargo, estas imágenes de esperanza no ofrecen ninguna garantía de su cumplimiento, es decir, ni la inmortalidad ni la resurrección son categorías salvíficas.

El testimonio bíblico

1) El mensaje bíblico ciertamente conduce a la *fe* de los discípulos de Jesús en que el crucificado ha sido resucitado por Dios. La fe en la resurrección por lo tanto es un hecho histórico. Y el testimonio más antiguo está en 1 Co 15,3-7.

2) Esta fe de los apóstoles no es lógica (se acaba de narrar su huida el viernes santo). La fe, por lo tanto, representa un *cambio en el comportamiento de los apóstoles*. ¿Qué lo provoca? Sean lo que sean las “apariciones”, los textos hablan de un *ver que es dado*. No se puede tratar, pues, de un proceso meramente interno. Frente a la duda surge la fe pascual. Naturalmente hay también momentos interiorizados: Schillebeeckx habla de la conversión como experiencia pascual de los apóstoles, que tiene su presupuesto objetivo y lógico en un acontecimiento con o

junto a Jesús. Es cierto que estos sucesos de la Pascua reflejan también un proceso de duelo: Gerd Lüdemann opina que lo que ha sucedido es la superación del dolor por la pérdida de Jesús a través de su hacerse presente en la memoria viva. En este caso, la cuestión de la tumba vacía se hace, lógicamente, superflua.

3) Desde esta perspectiva hay que retener que la fe en la resurrección de Jesús bíblicamente no se fundamenta en el descubrimiento de la tumba vacía, sino que este descubrimiento sigue a la fe. Por esto, *la tumba vacía no necesariamente es un constitutivum de la fe pascual*. Esto significa igualmente que la resurrección *corporal* no va atada, como piensa la gente, a una *transformación del cadáver*.

4) La fe pascual dice: “Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos” (1 Ts 1,10). Referido a Jesús, quiere decir que se trata de un actuar de Dios en Jesús; referido a Dios, significa que *Dios* es aquel “que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean” (Rm. 4,17). Se habla aquí de un *poder exclusivamente divino*, que es fuerza creadora pero ligada a la historia, ya que *el crucificado es resucitado*. Por esto la fe pascual resiste a las interpretaciones mitológicas. El *crucifixus sub Pontio Pilato* sostiene el *hecho histórico*.

5) Tratándose de un *actuar* de Dios, queda excluida una interpretación meramente existencial. No

se trata sólo del *sentido* que tiene *para mí* la muerte y la resurrección de Jesús, sino que lo que vale como hecho pascual es el acontecimiento *en sí*, lo que ha sucedido con/en Jesús. De ahí surge el significado para mí: *nuestra esperanza*.

Con esto hemos llegado al núcleo, es decir, a la pregunta por el sentido de la Pascua, es decir, de la resurrección de Jesús, y así, por el fundamento de la esperanza en la resurrección de los muertos.

El sentido de la resurrección de los muertos

1) La confesión cristiana de la resurrección no afirma el retorno a una vida terrenal. Más bien testimonia la *salvación definitiva del hombre concreto* por y en Dios.

2) Basándonos en el evangelio de Juan que presenta la *muerte de Jesús como una exaltación* y una glorificación hecha por Dios, podemos afirmar, según Greshake, Verweyen y otros, que *en la muerte de Jesús se realiza su resurrección como salvación y exaltación* por y en Dios: *resurrección de Jesús en la cruz*.

3) La resurrección de Jesús es *para todos los hombres* fundamento de esperanza. Como primicias de los que durmieron (1Co 15,20) y primogénito de entre los muertos (Col 1,18), también es el primogénito entre muchos hermanos

(Rm 8,29) y hermanas. *En la muerte* acontece también *nuestra resurrección*.

4) La *corporalidad* de la resurrección tampoco tiene que ser entendida aquí como ligada al cadáver en cuanto cuerpo del pasado; la corporalidad es más bien la *historia concreta* de este hombre individual que -ya en la vida terrenal- forma parte de su cuerpo pero no se identifica con él. En este sentido, la corporalidad, que es inseparable del Yo, significa el conjunto de la vida entera y su definitiva conservación.

La meta no es que un yo siempre igual se desnude de su historia vital con todas sus relaciones, sino la permanencia -purificada, glorificada- de la vida. Paul Tillich habló de “esencialización” y Agustín aceptó la preservación de la historia concreta de los seres humanos por Dios (Conf. IX, 3,6) 11).

¿Es ésta la corporalidad de la resurrección que promete la fe? Joseph Ratzinger ha escrito: “La resurrección de los muertos (¡no del cuerpo!) trata de la salvación del hombre concreto como un todo, no únicamente del destino de una mitad (y quizás secundaria) del hombre. Con esto queda claro que el núcleo propio de la fe en la resurrección no consiste en la idea de sernos devueltos los cuerpos, idea a la que lo hemos reducido en nuestros pensamientos....”

5) En la confesión de la resurrección de los muertos se trata pues de la salvación del hombre

concreto por Dios, es decir, la meta de la vida no se consigue a través de la fuerza de la vida misma ni mediante la purificación, sino a través del diálogo con el creador. Por eso se puede hablar, según Ratzinger, de una *inmortalidad dialogal*. Ya que el creador no solamente ama el alma, sino al hombre, *esta* inmortalidad tiene que llamarse resurrección de los muertos = de los hombres. Cuando en el credo se dice “resurrección de la carne”, no se alude a la corporalidad sino “al mundo humano”. La vida eterna es obtención de salvación por la *communio* con Dios y los salvados –y esta comunión con Dios sigue siendo un libre don del amor divino.

Y es que, además, el que es salvado es el hombre concreto que ha forjado su historia de una manera única e irrepetible. Esta historia *no desaparece*, es decir, no es aniquilada por la muerte; más bien es recogida y permanece como tal definitivamente ante Dios. También es cierto que la historia *no continúa*, ni por poco tiempo ni por mucho. Cristianamente, no necesita continuar, ya que la meta es *siempre don* que no puede ser adquirido a través de méritos ni purificaciones. El intento de dilatar la finitud alargándola fracasa por el entendimiento de la historia y de la gracia. Por la historia, porque representa lo irrepetible y en ella queda anclada la personalidad; por la gracia, ya que representa lo necesario inalcanzable, lo que el hombre no puede hacer y lo único

que puede llevarlo a plenitud.

Inmortalidad dialogal

Quedan algunas preguntas: ¿dónde ha quedado la doctrina de la *inmortalidad del alma*? Antes hemos hablado de una inmortalidad que surge del diálogo del creador con el hombre. Esta inmortalidad corresponde a *cada* hombre concreto y esto significa, *desde la perspectiva de Dios*, ser interpelado por Dios, o sea, ser el que dialoga con Dios; y *desde la perspectiva del hombre*, significa que el hombre es aquel ser que está abierto a Dios.

¿No se podría hablar sencillamente de la inmortalidad del *alma*? No, a no ser que uno añada inmediatamente que el alma no es tomada como distinta del cuerpo, y que tener un alma espiritual significa ser amado como *hombre* por Dios, ser llamado a un diálogo eterno. Y, ya que en el diálogo Dios *no cesa* de hablar, la muerte no tiene la última palabra sino que, sobre la base de esta palabra creadora de Dios, el hombre no se pierde en la muerte; pero la inmortalidad sólo es la *salvación* del hombre cuando responde libremente y con amor a la llamada de Dios. Y esto se llama fe.

Si el concepto de la inmortalidad dialogal se refiere al hombre como un todo, entonces este concepto implica también lo que se quiere decir con resurrección de

los muertos. Pero entonces ¿no es esto una variante de lo que significa resurrección en la muerte?

Resurrección en la muerte y corporalidad

Joseph Ratzinger en su escatología se opuso firmemente a la idea de una resurrección *en la muerte*, por cuanto en ella subyacía un platonismo exacerbado. De ahí que exigiera una *materialidad de la resurrección*. La discusión que provocó no parece haber acabado. Principalmente se trata en primer lugar de la siguiente cuestión: ¿de qué forma hay que entender la corporalidad, de manera que encaje con el modelo de una resurrección en la muerte? Cuando Ratzinger reclama una materialidad de la resurrección, en el fondo no hay ninguna referencia al cadáver. Más bien, la pregunta va en el sentido de si esta corporalidad tiene una relación con aquella materialidad que pertenece a la corporeidad del hombre como un todo. Ulrich Lücke lo ha expresado con más contundencia: «Desmaterializar, por una parte, la dimensión corporal y, libre ya del cuerpo, suspender todas las cuestiones temporales que se puedan formular teniendo en cuenta las ciencias naturales, y, por otra parte, en esta dimensión corporal, pretender conocer reunidos el tiempo, la historia y el mundo del hombre ante Dios, no es una contabilidad intelectualmente honesta, sino una ‘contabilidad por

partida doble’». De ahí que se rechace la diferenciación de cuerpo orgánico (*Körper*), cuerpo personal (*Leib*) y alma en este contexto, ya que no se trata de una precisión terminológica, sino de su contrario, con lo que da la sensación que después de dejar de lado un concepto de cuerpo orgánico (*Körperbegriffs*) por fisicista, la unidad cuerpo-alma del hombre que permanece sea comprendida como su totalidad y que la comprensión del cuerpo sea espiritualizada totalmente gracias a esta cercanía del alma que roza la indiferenciabilidad.

También la resurrección corporal propuesta por Vorgrimler, según la cual Dios le ofrece al alma una nueva materia incorruptible, está para Lücke bajo sospecha de ser, por lo que respecta al concepto de materia, un simple equívoco (*Äquivokation*). Para preservar la historicidad del hombre, único, no se necesita una corporeidad concebida de esta manera, “ya que el alma es el representante del hombre que supera la muerte, incluyendo su historicidad inconfundible”. De todas formas, Lücke defiende también una resurrección en la muerte, que para el difunto *es* a la vez la culminación (*Vollendung*) en el juicio final y significa el acabamiento (*Vollendung*) de toda materialidad.

En este modelo se distingue consecuentemente entre una perspectiva de aquellos que viven en el espacio y en el tiempo, y una “perspectiva de eternidad”, más allá del

tiempo y el espacio. “Allí” coinciden la muerte del hombre y la perfección (*Vollendung*) del todo.

La perfección de toda la creación

Mientras que en el modelo esbozado, la totalidad de la creación, incluida su materialidad, llega a la perfección, esta perspectiva no parece ser sin embargo dominante, y esto vale tanto para la bibliografía exegética como para la sistemática. No obstante, parece teológicamente irrenunciable preguntar por la relación que hay entre la corporeidad adoptada en el modelo “resurrección en la muerte” y la perfección de la creación entera. Para entender la posición de Greshake hay que decir, en primer lugar, que relaciona la resurrección en la muerte con la perfección del todo. Presupone una relación dinámico-progresiva de perfección individual y universal. Según él, en la resurrección de los muertos hay una promesa para la humanidad.

En la resurrección de todos los hombres, es decir, la salvación de la humanidad como un todo, queda perfeccionada la resurrección de los muertos. Se puede fundamentar esta tesis en el concepto bíblico de que Jesucristo resucitado es el Adán de los tiempos finales (1 Co. 15,45), representando la cabeza de la nueva humanidad (cfr. Col. 2,10; Ef 1,22). Por esto ha empezado la creación nueva en Él

y a través de Él (cfr. 2 Co. 5,17).

Que la materia “en sí” no es perfeccionable, ya lo había puesto claramente de manifiesto Karl Rahner, como también había acentuado la relación con el espíritu como su constitutivo, y había fundamentado cristológicamente la unidad definitiva de espíritu y materia. Medard Kehl añade: “Esperar una corporeidad y una materialidad distinta de nuestra tierra, que trascienda completamente el conocimiento empírico actual, es algo bien fundamentado por la fe en la resurrección del cuerpo. Sólo que no parece haber ninguna diferencia notable respecto al modelo de la plenitud o perfección corporal, que es presentado en forma de una materialidad totalmente incluida en la libertad humana y, por ello, definitivamente asumida (*aufgehoben*)”. Sin embargo, esta opción parece estar anclada en un antropocentrismo teológico, como sospecha Kehl más adelante. Precisamente apuntando a la tesis fundamental de la unidad de la creación, hay que tener en cuenta esta preocupación. Aquí nos podría ser útil la *imagen* de un cielo nuevo y una tierra nueva. El futuro indivisible de la creación no solamente tendría que tener validez para el tiempo del mundo presente, sino también para el nuevo Eón. Esta opción se halla también en el credo de la iglesia que vincula la resurrección de los muertos a la visión del mundo venidero. Es decir, la exigencia de una materialidad de la resurrección pretende man-

tener despierta la esperanza en el *futuro de la creación entera* y no sólo del hombre.

Resurrección y transformación

Finalmente, quisiera apuntar un hecho que tanto bíblicamente como sistemáticamente me parece relevante, pero que apenas entra en el discurso. La *resurrección* se realiza *mediante la transformación* (cfr. 1 Co 15,51). Josef Wohlmuth lo ha formulado claramente y ha hablado del don inesperado de la transformación: «Pablo reconoce dentro de su profecía, de la cual él personalmente se siente responsable más allá del kerigma, un modelo de transformación que ocupa el lugar de la muerte. Esto me parece más radical que todos los intentos de interpretación en el marco de la tesis “resurrección en la muerte”. Por esto he puesto la palabra “transfiguración” en el título de este capítulo y he elegido como título del libro entero “El misterio de la transfiguración”». Esto centra la atención en la actuación de Dios y adopta una idea de Dios como aquél “que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean” (Rm. 4,17).

Sentido existencial de la resurrección de los muertos

1) Por mucho que el hombre individual esté concernido por la

muerte y su esperanza apunte a la salvación del individuo, de lo que se trata en definitiva es de la *comunidad* de futuro de *todos los hombres* y de la *creación entera*. Aquí hay una renuncia a la individualización de los hombres, una subordinación del yo al nosotros. El futuro del individuo se realiza como futuro de la humanidad. Más claramente: para el hombre, que es entendido como unidad, la conhumanidad es *constitutiva*; pertenece también a su corporalidad. Si el *hombre* ha de ser salvado, esta dimensión no puede quedar excluida.

2) Este *futuro* no olvida el *pasado* y en eso se distingue la fe esperanzada del optimismo en el progreso. No olvida los *muertos de la historia de la humanidad* y sus sufrimientos (“bajó al reino de la muerte”), no olvida *su cruz* en el mensaje de la resurrección de Jesús, ni la muerte producida por los hombres como revelación de los poderes destructivos de la “maldad” humana, como tampoco el desconocimiento de la justicia y de la piedad, en cuyo nombre Jesús fue llevado a la muerte. La esperanza en una resurrección por lo tanto no es un mito victorioso, como ha acentuado siempre Johann Baptist Metz, sino que más bien hay que saber leer también, en el mensaje de la resurrección, la realidad concreta de un Dios kenótico, es decir, un Dios de los necesitados y de los pecadores.

3) La resurrección significa sobre todo “la fuerza superior del

amor sobre la muerte” (J. Ratzinger). Gabriel Marcel lo ha descrito así: “Amar a una persona significa decir: No morirás “. El amor, en la afirmación del otro, proyecta un horizonte en el cual la muerte no tiene la última palabra. Aquí hay una paradoja del amor: promete infinitud, pero no la puede

dar; exige eternidad, pero está involucrado en el mundo de la muerte. *Sólo Dios* sería capaz de cumplir esta promesa. La resurrección de Jesús demuestra que la ha cumplido. Por esto, su resurrección siempre será el fundamento de nuestra esperanza.

Tradujo y condensó: ANNE FUNKEN

Un adulto, cuanto más religioso y discípulo de Jesús es, tanto más se ve abocado al trágico destino, oculto para muchos, de una sociedad (la iglesia) siempre inferior a lo que debería ser y siempre infiel, no sólo por las debilidades y la falta de flexibilidad de sus miembros, ni tampoco porque, enraizada en un pasado ya lejano, esté sobrecargada de las prácticas de muchos siglos, sino infiel, además, —y necesariamente a pesar de su fidelidad— por causa de las estructuras que comporta su naturaleza colectiva.

M. Légaut, *Itinerari*, Fragment, 2007, p. 127.