

El origen del estado intermedio

Todas las culturas, todas las religiones se han planteado y se plantean de un modo u otro la vida después de la muerte, la existencia del ser humano al terminar su vida en esta tierra. Y de modo particular es un tema importante, muy importante, en el cristianismo al pertenecer a los fundamentos de la fe en Cristo: así como la muerte no retuvo en el sepulcro a Cristo, quien crea en él también vivirá para siempre¹.

Ahora bien, Jesús no explicó con detalle cómo será esa vida del más allá, qué nos sucede tras la muerte. Simplemente ofreció algunos retazos que han servido a la Iglesia para elaborar su pensamiento teológico al respecto. Éste se desarrolló durante la patrística y la primera etapa de la escolástica, configurándose una escatología de doble fase: individual, tras la muerte, y universal, al final de los tiempos. Este planteamiento recibirá el refrendo pontificio con los papas Juan XXII (1316-1334) y Benedicto XII (1334-1342). Es en ese momento cuando podemos decir que nace, magisterialmente hablando, el denominado estado intermedio, esto es, el tiempo que dista desde la muerte hasta la resurrección al final de los tiempos, gracias a la definición dogmática de la inmediatez de la retribución después de la muerte afirmada en la constitución *Benedictus Deus* (29 de enero de 1336).

Retrocedamos, pues, en el tiempo hasta el siglo XIV, concretamente al pontificado de los mencionados papas, para conocer las causas que provocaron la promulgación de la citada constitución dogmática, rastreando después el fundamento escriturístico, teológico (patrístico y escolástico) y litúrgico del tema.

No obstante, antes de abordar nuestro estudio, expondremos dos presupuestos necesarios, uno antropológico y otro lingüístico, para poder adentrarnos correctamente en la escatología, y por consiguiente en el estado intermedio.

¹ «Yo soy la resurrección y la vida: el que cree en mí, aunque haya muerto, vivirá; y el que está vivo y cree en mí, no morirá para siempre» (Jn 11,25-26).

I. Presupuestos necesarios para acercarnos a la escatología

En la escatología ocupa un lugar importante la visión del hombre que se tenga así como el uso del lenguaje que hacemos. Por ello vamos a exponer algunas cuestiones referentes a ambas disciplinas –antropología y lingüística– que nos permitan comprender mejor el estado intermedio.

1. La antropología subyacente en la escatología cristiana

La escatología adquiere una configuración u otra según la concepción antropológica de la que se parta. Concretamente en la base de las explicaciones teológicas de la vida en el más allá encontramos dos antropologías: la visión unitaria del mundo semítico y la concepción dual de la filosofía griega, particularmente platónica. Además, al entrar en contacto el pueblo judío con la cultura griega, iniciado en el siglo IV a.C., el pensamiento heleno influye sobre el hebreo de tal manera que, poco a poco, comienza a hacerse una síntesis de ambas concepciones antropológicas.

1.1. Antropología unitaria hebrea²

La cultura hebrea concibe al hombre como una unidad psicósomática, sin diferenciar elementos contrapuestos en su realidad físico-psíquica: el hombre es un cuerpo animado y un espíritu corporal.

Sin embargo esto no impide que sea una unidad multidimensional, por lo que se emplean distintos términos para designar al hombre: *basar*, *nefes*, *ruah*. Esto no significa que la antropología semita plantee una división tripartita del hombre. Ya que los tres vocablos hacen referencia a la totalidad del hombre, aunque enfatizando diversos aspectos de su ser, como veremos ahora.

² Cf. L.F. LADARIA, *Antropología teológica*, UPCM–Università Gregoriana, Madrid–Roma 1983, 89-93; E.C. RAVA, *Uomo*, en L. PACOMIO - V. MANCUSO (eds.), *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 1101-1102; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988, 20-26; C. SAULNIER, *Hombre*, en CENTRO: INFORMÁTICA Y BIBLIA - ABADÍA DE MAREDSOUS (ed.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1993, 734-736.

Basar significa literalmente «carne». Subraya el sustrato más biológico del ser humano, el cuerpo, y comporta matices de debilidad, fragilidad y caducidad inherentes a la condición humana. Pone, además, de relieve el ser social del hombre. Este término, en la Biblia de los LXX, es traducido por σάρξ.

Nefes, cuyo significado es «garganta», esto es, el órgano que se emplea para respirar, evoca la vida, el aliento. Designa al ser viviente, al hombre como principio operativo, como persona. Manifiesta la necesidad del hombre de vida y su dependencia, especialmente de Dios. La Biblia de los LXX traduce este término por ψυχή.

Finalmente, *ruah*, que literalmente significa «brisa», «viento», es traducido por «espíritu». Se trata de un término que no se aplica al hombre sino a Dios. Sin embargo, está relacionado con la persona en cuanto que Dios le transmite, le comunica, la fuerza de su espíritu. Expresa, por tanto, una dimensión sobrenatural: la relación entre Dios y el ser humano, su apertura dócil a Dios. Este término es traducido, en la Biblia de los LXX, por πνεῦμα.

A estas tres dimensiones significativas de la persona debemos añadir una cuarta noción: el corazón (*leb* en hebreo). El corazón, para un judío, es el núcleo de la existencia humana pues en él se encuentra la sede de las actividades intelectuales y de los sentimientos, la fuente de los deseos, el lugar de las decisiones de la voluntad.

Respecto a la existencia humana, el hombre es un ser creado, por lo tanto tiene un principio. Dios insufla el aliento de vida a cada persona en el momento de su concepción, iniciándose así su existencia. Y después de la muerte todos los hombres, buenos y malos, habitan en el *sheol* (en griego *hades*), un lugar situado «debajo» de la tierra donde viven aletargados, como una sombra inconsciente, sin personalidad alguna. La condición de los muertos en ese estado no es ni de dolor ni de placer, sino que se concibe como un sueño. No obstante, en los últimos siglos del primer milenio antes de Cristo comenzó a aparecer la idea de la resurrección para los justos que no habían sido retribuidos en esta vida y para los mártires que habían dado su vida por fidelidad a la ley. Esta resurrección era concebida como despertar del sueño de la muerte: los que duermen en el *sheol* se levantan o se despiertan de entre los muertos. De tal modo que toda la persona, en todas sus dimensiones, volvería a la vida. La supervivencia solo de la parte espiritual del hombre sin el cuerpo no tiene ningún sentido dentro de la perspectiva antropológica veterotestamentaria

más pura.

1.2. Antropología dual griega³

La filosofía griega concibe al hombre como la unión de dos elementos distintos: alma (ψυχή) y cuerpo (σῶμα).

Para Platón (siglo IV a.C.), uno de los filósofos más influyentes en la antropología patristica, ambos elementos son separables y antagónicos. El cuerpo es corruptible, está formado a partir de la tierra y se descompone en la tierra en el momento de la muerte. En cambio, el alma es inmortal por naturaleza: existía antes de habitar en un cuerpo en el mundo de las ideas y continúa existiendo cuando el cuerpo muere. Por eso hay una oposición entre estas dos realidades que componen el hombre.

El alma es introducida en un cuerpo como castigo por haber cometido una falta, abandonando el mundo de las ideas, el mundo divino donde vivía, para vagar por la tierra. El cuerpo, por su origen «terroso», es atraído hacia la tierra, hacia el mundo de lo sensible impidiendo el desarrollo pleno de las facultades intelectuales del alma, siendo la raíz de todo mal: amores alocados, pasiones, enemistades, discordias, ignorancia... Por lo que el cuerpo es considerado como una cárcel del alma, una prisión que le impide vivir en un mundo puro. Así, mientras el alma está encerrada en el cuerpo, permanece como en una tumba, insensibilizada.

En el momento de la muerte, el alma abandona el cuerpo, bien para unirse a otro cuerpo, o bien, si ya ha alcanzado la purificación, para regresar al mundo de las ideas, el mundo de lo divino de donde procedía.

La esencia del hombre está en el alma. El alma es el principio y el centro de toda la vida consciente del hombre: inteligencia, voluntad, sentimientos.

³ Cf. J. FERRATER MORA, *Alma*, en J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1981, 101-109; J. FERRATER MORA, *Inmortalidad*, en J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, 1707-1711; J. FERRATER MORA, *Platón*, en J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, 2584-2594; A. MARTÍNEZ SIERRA, *Antropología teológica fundamental*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2002, 91; G. Reale - D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*. I. Antigüedad y Edad Media, Herder, Barcelona 1995, 142-200; E. ROHDE, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Fondo de cultura económica, México - Buenos Aires 1948, 240-255.

Toda la personalidad del hombre reside en su alma. Se puede decir, por tanto, que, en cierto sentido, el hombre no muere sino que, gracias a su alma, continúa viviendo plenamente una vez que ésta ha abandonado el cuerpo. La muerte no es, por tanto, más que apariencia.

La idea de la resurrección de los cuerpos es impensable en esta filosofía que tiene una concepción tan negativa del cuerpo. La vida se alcanza al liberarse del cuerpo, por lo que cuando el alma llega al mundo de las ideas no tiene necesidad de encontrar el cuerpo en el que ha vivido como en una prisión. Más aún, es sin el cuerpo, fuente de pecado, cuando el alma adquiere una existencia plena en un mundo puro y divino.

Aristóteles (siglo IV a.C.), discípulo de Platón, aplica su teoría hilemórfica a la persona, modificando el pensamiento antropológico de su maestro. De este modo cuerpo y alma constituyen una única substancia donde el alma es la forma del cuerpo. Ésta es, por tanto, el principio radical de toda la actividad del ser humano. Por ello cuerpo y alma no son separables: un cuerpo sin alma dejaría de ser un organismo y un alma sin cuerpo no podría actuar ni desarrollarse. Su pensamiento fue rescatado por la teología escolástica, y más concretamente por santo Tomás de Aquino.

1.3. Síntesis greco-judía⁴

A partir del siglo IV a.C., el pueblo judío convivió con la cultura griega. Como consecuencia, el pensamiento antropológico hebreo sufrió la influencia del planteamiento dualista platónico. De tal modo que la visión unitaria del hombre se combinó con la concepción dual griega. Surge así un planteamiento intermedio que adopta unas dimensiones de la concepción antropológica judía y otras del planteamiento griego.

Se mantiene, por una parte, la inmortalidad del alma de la cultura helena aunque mermada, ya que sólo perdura su existencia tras la muerte, quedando

⁴ Cf. M.E. BOISMARD, *¿Es necesario aún hablar de «resurrección»? Los datos bíblicos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996; LADARIA, *Antropología teológica*, 93-98; SAULNIER, *Hombre*, en CENTRO: INFORMÁTICA Y BIBLIA - ABADÍA DE MAREDSOUS (ed.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, 734-736; H. VORLÄNDER, *Hombre*, en L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento 2*, Sígueme, Salamanca 1980, 305-309.

anulada su preexistencia.

Y, por la otra parte, permanece el valor positivo del cuerpo, al haber sido creado por Dios, por lo que también éste participa en el más allá de la visión de Dios. De tal modo que alma y cuerpo no son dos elementos antagónicos sino necesarios para la persona humana. Por lo que tras la muerte, bien con la resurrección de los muertos al final de los tiempos o bien asumiendo un cuerpo glorioso al morir, el hombre está ante la presencia de Dios con los dos elementos que lo componen: alma y cuerpo.

Este cambio de una antropología hebrea a una antropología, digamos, mixta, se va haciendo poco a poco a lo largo de varios siglos. Por ello, en los libros veterotestamentarios pertenecientes a este período (Sabiduría, Daniel, Macabeos) así como en los escritos del Nuevo Testamento, conviven diferentes planteamientos antropológicos: hebreo, griego o greco-judío. De modo que los términos griegos σῶμα y ψυχή, no tienen un único significado en esta época. Σῶμα puede referirse al cuerpo en sentido físico o a toda la persona, englobando todas sus dimensiones, según el planteamiento antropológico que haya de fondo. Y con ψυχή, ocurre lo mismo: puede significar el alma, esto es el elemento espiritual en oposición al cuerpo, o puede significar la vida, el ser viviente compuesto de un elemento material y otro espiritual.

No obstante, algunos exegetas sostienen que toda la Biblia tiene una visión unitaria del hombre⁵, llegando a demostrar que ni incluso el libro de la Sabiduría habría dado el cambio a la concepción antropológica dual griega⁶ y que tampoco está presente este planteamiento heleno en los escritos neotestamentarios⁷.

2. El lenguaje de la escatología⁸

En la escatología tiene un lugar esencial el lenguaje a emplear, ya que empleamos categorías tomadas de nuestro mundo para referirnos a una reali-

⁵ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 82-88.

⁶ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 52-59.

⁷ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 63-78.

⁸ Cf. A. NITROLA, *Trattato di escatologia. I. Spunti per un pensare escatologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 173-251.

dad que trasciende la realidad conocida. Por ello conviene hacer algunas apreciaciones al respecto. Utilizar estas categorías procedentes de nuestro mundo no significa que debamos equipararlas exactamente con la realidad que conocemos, ya que nadie ha tenido experiencia del ἕσχατον por lo que su correspondencia es obligatoriamente metafórica. Así que en cualquier intento por explicar la vida del más allá utilizamos un lenguaje metafórico pues el ἕσχατον no se puede describir sino simplemente esbozar a través de imágenes. De tal modo que por medio de metáforas, por medio de imágenes, nos abrimos al horizonte de aquello que nadie ha tenido experiencia.

2.1. La metáfora

La metáfora consiste en la «aplicación de una palabra o de una expresión a un objeto o a un concepto, al cual no denota literalmente, con el fin de sugerir una comparación (con otro objeto o concepto) y facilitar su comprensión». Así es definida en el *Diccionario de la lengua española de la Real Academia Española*. Recordemos, además, que etimológicamente se compone de la preposición griega μετὰ, (unir) y de φορά, sustantivo formado del verbo φέρω (llevar); por tanto significaría: movimiento que une, esto es, movimiento que lleva una cosa de una parte a otra para conseguir la unión de ambas. Así, debemos considerar a la metáfora como un instrumento del lenguaje que nos abre a nuevos significados. Ahora bien, esto nos hace preguntarnos sobre el tipo de verdad que comporta el lenguaje metafórico.

2.2. La verdad inherente a la metáfora

Tal y como hemos dicho, una metáfora pone en relación dos realidades diferentes transportando el significado de la una a la otra. Si afirmamos, por ejemplo, que «la Iglesia es madre» estamos transportando todas las características de una madre a la Iglesia. Pero realmente no podemos decir que la Iglesia sea una madre, ya que una madre es un ser de carne y hueso que ha gestado y dado a luz un hijo. Así que al decir «la Iglesia es madre» entendemos que «la Iglesia es como una madre» porque no todas las realidades de la madre se trasladan a la Iglesia. Se da, por tanto, en el lenguaje metafórico, una tensión entre lo que se puede y no se puede trasladar de una realidad a la otra, entre lo que «es» y lo que «es como», entre lo que revela y lo que no revela la metáfora. De tal manera que, como decía M. Heidegger recogiendo la herencia aristotélica,

la verdad se presenta como ἀλήθεια, esto es, como el descubrimiento de algo en el mundo, como dejar que algo se vea desde donde está oculto.

Esta concepción de la verdad está más allá de una visión material de la misma, que es la que nos ofrece cualquier diccionario: «conformidad de las cosas con el concepto que de ellas forma la mente». Pero esto no significa que debamos negar la verdad de la metáfora. Simplemente significa que la verdad metafórica no es medible con los parámetros habituales.

2.3. El lenguaje metafórico: lenguaje de la escatología

El lenguaje metafórico es el lenguaje más apropiado para la escatología por dos razones. En primer lugar porque gracias a la metáfora las cosas se pueden situar en un horizonte de sentido más amplio que en el no metafórico. Se trata del horizonte donde la interpretación literal no tendría sentido y, en cambio, la metafórica sí nos lo aporta. En segundo lugar porque la metáfora, al dar una apertura al sentido literal, provoca una visión del mundo diversa de la cotidiana que nos permite concebir realidades desconocidas, realidades de las que nadie ha tenido experiencia y adentrarnos en un mundo diverso del que percibimos.

Sin embargo, para permitir que el lenguaje metafórico cumpla su papel, es necesario dejar de lado nuestra mente técnica, científica, empírica, que nos impide reconocer la carga de verdad que éste conlleva y abrirnos a otras realidades que escapan a nuestra comprensión.

II. Origen magisterial del estado intermedio

La fe cristiana desde sus orígenes ha profesado la resurrección de los muertos: Cristo ha resucitado y quien crea en él también resucitará. Esta verdad de fe proviene del mismo Jesús: «Ésta es la voluntad de mi Padre: que todo el que ve al Hijo y cree en él tenga vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día» (Jn 6,40).

Durante todo el primer milenio de la historia de la Iglesia, la teología no desarrolló con detalle esta fórmula del Credo. Resultaba suficiente la expresión «espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro» del Credo

niceno-constantinopolitano.

No obstante, en tanto el pensamiento heleno fue acogiendo la cultura hebrea, la idea de la resurrección final presente en el mundo judío se combinó con la inmortalidad del alma existente en la filosofía platónica. De tal manera que se intentaron articular conjuntamente dos planteamientos que de modo diferente explicaban una misma realidad: que nuestra vida no termina con la existencia terrenal. Fruto de esta unión de resurrección e inmortalidad, que de modo progresivo se fue dando en los primeros siglos de la historia de la Iglesia según testimonian los santos padres, surgió el concepto del «estado intermedio», aunque todavía no se encuentre acuñada esta terminología. El estado intermedio haría referencia al tiempo que dista entre la muerte y la resurrección del último día prometida por Jesús, durante el cual, siguiendo la antropología dual platónica, sólo existe el alma inmortal despojada del cuerpo mortal, que acogerá nuevamente su cuerpo en la resurrección final.

Fue avanzada la Edad Media cuando el estado intermedio adquirió fuerza dogmática, gracias a la constitución *Benedictus Deus* (29 de enero de 1336) del papa Benedicto XII⁹. De tal manera que podemos afirmar que fue entonces cuando dogmáticamente nació un planteamiento escatológico que conllevaba la existencia del estado intermedio. Veamos las causas que originaron la publicación de este documento pontificio.

1. Juan XXII y la bula «Ne super his»

El detonante que provocó la publicación de la constitución dogmática *Benedictus Deus* debemos buscarlo en el predecesor de Benedicto XII (1334-1342), el papa Juan XXII (1316-1334), y, más concretamente, en las disputas escatológicas suscitadas por algunos de sus sermones.

Juan XXII, el 1 de noviembre de 1331, en la catedral de Avignon, en el transcurso de la celebración de la fiesta de todos los santos, afirmó que las almas de los santos, tras la muerte, permanecían «debajo del altar», según leemos en el libro del Apocalipsis (6,9), lo cual significaba, siguiendo a san Ber-

⁹ Cf. H. DENZINGER - P. HÜNERMANN (eds.), *El magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 2000, 1000-1002. [DH]

nardo¹⁰, que estaban ante la humanidad de Cristo. Por tanto sólo poseían la visión de la naturaleza humana de Cristo y sería tras el juicio universal cuando conseguirían la eterna bienaventuranza¹¹.

Algunos días después, el 15 de diciembre del mismo año, tercer domingo de Adviento, el papa, conocedor de la reacción que habían tenido sus palabras, ofreció una serie de textos bíblicos y testimonios patrísticos para justificar sus ideas. En esta ocasión, el papa afirmó que la visión de Dios se dará únicamente como recompensa al hombre unido en cuerpo y alma en la resurrección al final de los tiempos, pero no inmediatamente tras la muerte cuando el alma se encuentra separada del cuerpo¹².

¹⁰ Según san Bernardo el alma privada del cuerpo no habría alcanzado la perfección del amor, sino que todavía lo desea, y solo contempla la humanidad glorificada de Cristo. San Bernardo interpreta el altar bajo el cual están las almas de los justos, descrito en el relato del libro del Apocalipsis (6,9), como la humanidad de Cristo. Será con la resurrección y el juicio universal cuando cada alma junto con su cuerpo conseguirá la eterna bienaventuranza, la contemplación de Cristo glorioso. (Cf. BERNARDUS, *In festo omnium sanctorum sermo* 4,2, ed. J.P. Migne (PL 183), J.P. Migne, Paris 1854, 472-473). De modo gráfico san Bernardo expresa su planteamiento escatológico por medio de la imagen de una casa: tras la muerte el alma se encuentra en el atrio de la casa y solamente después de la resurrección pasará dentro (cf. BERNARDUS, *Sermo* 78, J.P. Migne (PL 183), J.P. Migne, Paris 1854, 698). Otros textos donde se encuentra el pensamiento escatológico de san Bernardo: BERNARDUS, *In natali sancti Victoris sermo* 2,4, ed. J.P. Migne (PL 183), J.P. Migne, Paris 1854, 375; BERNARDUS, *Sermo* 137,4, ed. J.P. Migne (PL 183), J.P. Migne, Paris 1854, 705; BERNARDUS, *De diligendo Deo* 11,30, ed. J.P. Migne (PL 182), J.P. Migne, Paris 1854, 993; BERNARDUS, *Epistola ad fratres de Hibernia in transitu beati Malachiae episcopi* 374,2, ed. J.P. Migne (PL 182), J.P. Migne, Paris 1854, 579.

¹¹ Cf. M. DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma 1973, 95: «Quid est istud altare? Frater, dicunt Augustinus et Bernardus et sancti alii, quod istud altare est Christus secundum humanitatem, et ideo dicit beatus Bernardus quod animae iustorum usque ad diem iudicii erunt sub altare, id est, sub protectione et consolatione humanitatis Christi Iesu; sed postquam Christus venerit ad iudicium, erunt super altare, id est, supra humanitatem Christi.»; Dykmans, *Les sermons*, 96: «Animae ergo sanctae ante diem iudicii sunt sub altare, id est sub consolatione et protectione humanitatis Christi; sed post diem iudicii ipse elevabit eas, ut videant ipsam divinitatem et secundum hoc dicentur ascendere supra altare».

¹² Cf. DYKMANS, *Les sermons*, 137-138: «Videtur ergo quot et quanta testimonia sunt hic adducta. Et si aliqui vellent dicere quod non: "Nunc sancti intrant in gaudium Domini sui videndum deitatem, sed intrabunt plenius et perfectius resumtis corporibus". Frater, dico quod, sine praeiudicio conferendo, et salva veritate, quod pro nunc vident sancti deitatem... Etiam, si dicas, quod nunc animae recipiant illud gaudium, mirabile est istud, quod

Poco tiempo después, en un tercer sermón, que pronunció en la vigilia de la Epifanía, el 5 de enero de 1332, el papa Juan XXII completó su planteamiento sobre la retribución tras la muerte al indicar que no sólo los justos recibirían plenamente su recompensa tras el juicio universal, sino que tampoco los demonios ni los hombres condenados sufrirían el castigo eterno hasta después del juicio¹³.

Todas estas afirmaciones del pontífice suscitaron una reacción adversa¹⁴. La disputa llegó hasta el punto de que acusaron al papa de herejía. Así que Juan XXII convocó un consistorio, abierto a la participación de canonistas y teólogos, para resolver el problema. Tuvo lugar del 28 de diciembre de 1333 al 3 de enero de 1334. Se leyó un dossier que recogía el problema y se ordenó a todos los presentes dar su parecer por escrito, bajo pena de excomunión, para que después el papa emitiera el resultado final, retractándose de su opinión si se diera el caso de que ésta era contraria al sentir universal de la Iglesia.

Durante casi todo el año 1334 una comisión estudió el tema, reconociendo finalmente la falsedad del planteamiento del pontífice por lo que le invitó a retractarse. Así, el papa Juan XXII, el 3 de diciembre de 1334, se retractó formalmente de los errores que había predicado a propósito de la retribución tras la muerte y se sometió plenamente a la enseñanza de la Iglesia. Dado que murió al día siguiente fue su sucesor, Benedicto XII, quien promulgó la bula *Ne super his*¹⁵ que el papa Juan XXII había preparado con su retractación.

Así reza el texto: «Profesamos, pues, y creemos que las almas purificadas separadas de los cuerpos están en el cielo, en el reino de los cielos y en el pa-

fieret executio antequam inferretur sententia, et esset ordo perversus».

¹³ Cf. DYKMANS, *Les sermons*, 144-145: «De ista visione, satis dictum fuit hiis diebus, in aliis sermonibus ubi etiam dixi quod Deus non est magis promptus ad damnandum quam ad retribuendum seu praemiandum, quia non prius dampnabit malos quam praemiabit bonos. Sed dictum erat quod boni ante diem iudicii non ibunt in vitam aeternam, ergo nec mali ante illud tempus ibunt in poenam aeternam, id est in infernum, ubi erit flectus et stridor dentium».

¹⁴ Esta disputa se encuentra desarrollada en: J. GIL RIBAS, *El debat medieval sobre la visió beatífica. Noves aportacions (II)*: Revista Catalana de Teologia 28 (2003) 146-195; A. TABARRONI, *Visio beatifica e Regnum Christi nell'escatologia di Giovanni XXII*, en G. RUGGIERI (ed.), *La cattura della fine. Variazioni dell'escatologia in regime di cristianità*, Marietti, Génova 1992, 135-137.

¹⁵ Cf. DH 990-991.

raíso, con Cristo en compañía de los ángeles, y que, según la ley común, ven a Dios y la esencia divina cara a cara y claramente, tanto como lo permite el estado y la condición del alma separada. [...] Si Nos, por lo que toca a la fe católica, la sagrada Escritura o las buenas costumbres, predicando, discurrendo, formulando una doctrina o de cualquier otro modo, hemos dicho otras cosas, éstas, si son conformes a la fe católica, sintiendo con la Iglesia, la sagrada Escritura y las buenas costumbres, las aprobamos. En caso contrario, en cambio, aquellas cosas queremos considerarlas como no dichas y no las aprobamos para nada, sino que, en tanto que son disonantes de la fe católica, del modo de sentir de la Iglesia, de la sagrada Escritura y de las buenas costumbres o de alguna de éstas, las reprobamos»¹⁶.

2. Benedicto XII y la constitución dogmática *Benedictus Deus*

El papa Benedicto XII (1334-1342), sucesor de Juan XXII, consideró oportuno emitir una definición dogmática para que la controversia escatológica suscitada por su predecesor no se repitiera en el futuro y zanjar así las disputas suscitadas en torno a la retribución tras la muerte.

Benedicto XII, siendo cardenal, de nombre Jacques Fournier, había expresado su pensamiento escatológico en un libro, *De statu animarum sanctorum ante generalem iudicium*¹⁷, en el cual defendía que las almas de los santos ven a Dios directamente tras la muerte, pero que esta visión será más perfecta y cualitativamente diversa después de la resurrección de los cuerpos¹⁸.

Para no precipitarse en su actuación, decidió realizar una nueva investigación antes de tomar decisión alguna. Y así creó una nueva comisión de teólogos, entre los que figuraban los principales protagonistas de la polémica, para que analizaran su libro y todos los documentos relativos a la cuestión. Dos fueron las preguntas que debía resolver esta comisión: ¿Después de la

¹⁶ DH 991.

¹⁷ Manuscrito del Archivum Vaticanum latinum 4006, ff. 16A-218B.

¹⁸ Cf. J. FOURNIER, *De statu animarum sanctorum ante generalem iudicium*, Manuscrito del Archivum Vaticanum latinum 4006, f. 63B: «Cum ergo, ante corporum gloriosam resurrectionem animae solum videant Deum per se ipsum ex (eo quod sui ipsius visionem) imprimunt in intellectum ipsarum, post generalem vero resurrectionem dicta visio ut supra dictum est sit plenior et perfectior».

muerte y de la ascensión del Salvador las almas puras y perfectamente purificadas ven la esencia divina claramente cara a cara, antes del juicio universal que tendrá lugar tras la resurrección? ¿Antes del juicio universal las almas de los que han muerto merecedores del castigo eterno están sometidas a las penas del infierno?

El resultado de este trabajo se plasmó en la constitución *Benedictus Deus* promulgada por el papa Benedicto XII el 29 de enero de 1336¹⁹. Así, a través de una definición dogmática encuentran solución definitiva los problemas escatológicos suscitados por Juan XXII, convirtiéndose este documento del magisterio pontificio en obligado punto de referencia para la escatología sucesiva. Hasta entonces nunca un papa se había pronunciado magisterialmente sobre la vida en el más allá, exceptuando la afirmación contenida en la profesión de fe respecto a la resurrección de los muertos o de la carne.

Benedicto XII formuló como verdad de fe la inmediatez de la retribución después de la muerte y, de modo indirecto, la existencia de un estado intermedio, ya que el sujeto de esa retribución inmediata tras la muerte sería el alma separada de su cuerpo, la cual lo recuperará en el momento del juicio universal.

Además, este documento explicita el contenido, la duración y los receptores de esta retribución inmediata tanto si es de bienaventuranza como si es de condenación:

- El contenido de la retribución inmediata para los bienaventurados es la visión inmediata de Dios, sin la mediación de ninguna creatura; en este momento se estaría con Cristo y con los ángeles.
- Las almas de quienes murieron en pecado mortal actual descienden inmediatamente al infierno.
- Esta bienaventuranza o condenación durará sin interrupción hasta el juicio final y, después, por toda la eternidad.
- En el día del juicio todos los hombres compadecerán con sus cuerpos ante el tribunal de Cristo, para dar cuenta de sus propios actos.

Textualmente dice: «Por esta constitución que ha de valer para siempre,

¹⁹ Cf. DH 1000-1002.

por autoridad apostólica definimos que, según la común ordenación de Dios, las almas de todos los santos que salieron de este mundo antes de la pasión de nuestro Señor Jesucristo, así como las de los santos Apóstoles, mártires, confesores, vírgenes, y de los otros fieles muertos después de recibir el bautismo de Cristo, en los que no había nada que purgar al salir de este mundo ni habrá cuando salgan igualmente en lo futuro, o si entonces lo hubo o habrá luego algo purgable en ellos, cuando después de su muerte se hubieren purgado; y que las almas de los niños renacidos por el mismo bautismo de Cristo o de los que han de ser bautizados, cuando hubieren sido bautizados, que mueren antes del uso del libre albedrío, inmediatamente después de su muerte o de la dicha purgación los que necesitaron de ella, aun antes de la reasunción de sus cuerpos y del juicio universal, después de la ascensión del Salvador Señor nuestro Jesucristo al cielo, estuvieron, están y estarán en el cielo, en el reino de los cielos y paraíso celeste con Cristo, agregadas a la compañía de los santos ángeles, y después de la muerte y pasión de nuestro Señor Jesucristo vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino por mostrárselas la divina esencia de modo inmediato y desnudo, clara y patentemente, y que viéndola así gozan de la misma divina esencia y que, por tal visión y fruición, las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventuradas y tienen vida y descanso eterno, y también las de aquellos que después saldrán de este mundo, verán la misma divina esencia y gozarán de ella antes del juicio universal; y que esta visión de la divina esencia y la fruición de ella suprime en ellos los actos de fe y esperanza, en cuanto la fe y la esperanza son propias virtudes teológicas; y que una vez hubiere sido o será iniciada esta visión intuitiva y cara a cara y la fruición en ellos, la misma visión y fruición es continua sin intermisión alguna de dicha visión y fruición, y se continuará hasta el juicio final y desde entonces hasta la eternidad. Definimos además que, según la común ordenación de Dios, las almas de los que salen del mundo con pecado mortal actual, inmediatamente después de su muerte bajan al infierno donde son atormentados con penas infernales, y que no obstante en el día del juicio todos los hombres comparecerán con sus cuerpos ante el tribunal de Cristo, para dar cuenta de sus propios actos, a fin de que cada uno reciba lo propio de su cuerpo, tal como se portó, bien o mal (2Co 5,10)»²⁰.

El problema del incremento de perfección de la visión después del juicio

²⁰ DH 1000-1002.

y de la resurrección de los cuerpos, que el papa Benedicto XII siendo cardenal había defendido, no fue afrontado en el documento por lo que, al menos implícitamente, su resolución era negativa. Simplemente se indicó que el estado previo al juicio universal era provisional porque no ha llegado la resurrección de los muertos, momento en el que el alma se reunirá con el cuerpo. Pero no se explica qué significa esta provisionalidad²¹.

3. Concilio de Florencia: Bula de unión con los griegos *Laetentur caeli* (1439)

Un siglo más tarde, fue precisada la doctrina contenida en la constitución *Benedictus Deus* en la bula de unión con los griegos *Laetentur caeli*²², publicada el 6 de julio de 1439, del concilio de Basilea-Ferrara-Florencia, convocado por el papa Eugenio IV (1431-1447).

En este documento:

- Se especifica que la visión de Dios es de Dios uno y trino.
- Se añade que la perfección de la visión conoce grados, según los méritos de cada persona.
- Y finalmente se diferencia entre las penas de quienes mueren sólo con el pecado original y quienes mueren en pecado mortal.

Literalmente afirma: «Asimismo, si los verdaderos penitentes salieren de este mundo antes de haber satisfecho con frutos dignos de penitencia por lo cometido y omitido, sus almas son purgadas con penas purificadoras después de la muerte, y para ser aliviadas de esas penas, les aprovechan los sufragios de los fieles vivos, tales como el sacrificio de la misa, oraciones y limosnas, y otros oficios de piedad, que los fieles acostumbran practicar por los otros fieles, según las instituciones de la Iglesia. Y que las almas de aquéllos que después de recibir el bautismo, no incurrieron absolutamente en mancha alguna de

²¹ Sobre los puntos de la controversia que han recibido respuesta en la constitución *Benedictus Deus* y los que permanecieron abiertos a la libre discusión puede consultarse: X. LE BACHELET, *Benoît XII*, en A. VACANT - E. MANGENOT - E. AMANN (eds.), *Dictionnaire de théologie catholique* 2/1, Librairie Letouzeq et Ané, Paris 1923, 653-704.

²² Cf. DH 1300-1308.

pecado, y también aquellas que, después de contraer mancha de pecado, la han purgado, o mientras vivían en sus cuerpos o después que salieron de ellos, según arriba se ha dicho, son inmediatamente recibidas en el cielo y ven claramente a Dios mismo, trino y uno, tal como es, unos sin embargo con más perfección que otros, conforme a la diversidad de los merecimientos. Pero las almas de aquellos que mueren en pecado mortal actual o con solo el original, bajan inmediatamente al infierno, para ser castigadas, si bien con penas diferentes»²³.

4. Planteamiento tradicional de los acontecimientos escatológicos

Desde que fuera publicada la constitución *Benedictus Deus* hasta nuestros días los teólogos han defendido, con el respaldo magisterial, esta escatología de doble fase que exige la existencia de un estado intermedio cuyo protagonista es el alma inmortal separada del cuerpo mortal.

Según este planteamiento los acontecimientos que suceden al hombre tras la muerte serían los siguientes: Nada más morir, el alma inmortal abandona el cuerpo sin vida. Seguidamente ésta se presenta ante Dios para un juicio personal y privado, tras el cual pasa a la bienaventuranza o a la condenación, según sea el veredicto. Si no hubiera expiado durante su vida terrenal las penas por sus pecados pasa un tiempo de purificación (purgatorio), entrando después en la bienaventuranza. Al llegar el último día de la historia y del mundo resucitarán los cuerpos, uniéndose cada uno a su respectiva alma. Finalmente todos los hombres, con cuerpo y alma, y a la vista de los demás, se presentarán al juicio universal, también conocido como juicio final, tras el cual habrá bienaventuranza eterna o condenación eterna.

III. La vida tras la muerte en la Sagrada Escritura

Pasemos, ahora, a describir el apoyo escriturístico, el fundamento teológico y la expresión litúrgica del estado intermedio para adentrarnos en las bases en las que se sustenta.

²³ DH 1304-1306.

Detengámonos, en primer lugar, en la Sagrada Escritura para extraer las raíces bíblicas del estado intermedio, estudiando los textos que nos aportan datos concernientes a la visión escatológica judía y cristiana, que nos permitan decir alguna palabra sobre lo que pensaba Jesús respecto a qué sucedía tras la muerte. La verdad es que no existe ningún pasaje en el que Jesús de modo directo y explícito exponga su parecer escatológico. Por eso será necesario obtener pinceladas de un lugar y otro para poder dibujar, o quizá sea mejor decir esbozar, el cuadro correspondiente.

Comenzaremos acercándonos al Antiguo Testamento para ver cómo aparecen en el pensamiento judío la fe en la resurrección, por un lado, y la creencia en la inmortalidad, por otro, que el Nuevo Testamento hereda y desarrolla. Después, nos detendremos especialmente en el Nuevo Testamento ya que es el pensamiento de Jesús y el de las primeras comunidades cristianas, como receptoras del mensaje de Jesús, el que particularmente nos interesa. Dado que no aparece un texto expreso que contenga la doctrina de Jesús respecto a la vida después de la muerte, respecto a qué sucede cuando morimos, deberemos prestar atención a las perícopas donde de modo indirecto o tangencial se habla de la vida después de la muerte. Ya que serán estos pasajes neotestamentarios los que nos permitan extraer algunas ideas al respecto.

1. Trasfondo veterotestamentario

Tanto la idea de la resurrección como la de la inmortalidad aparecen tardíamente en el pensamiento judío. Ambas aparecen por circunstancias diferentes. Y pasarán después al Nuevo Testamento, como veremos más adelante, produciéndose en algunos textos una combinación de ambas.

1.1. Resurrección

La idea de la resurrección aflora con las persecuciones de Antíoco Epifanes (167-164 a.C.) contra los que se oponían a la helenización del pueblo judío y querían salvaguardar las prescripciones de la ley mosaica. Fueron numerosos los mártires, Y desde el punto de vista teológico su muerte no podía equipararse a la muerte de un pecador. Como respuesta encontramos textos apocalípticos (Is 26,1; Dn 12,1-3; 2Mac 7,1-42) donde se afirma el poder milagroso de Dios que devolverá a la vida a quien murió por mantenerse fiel a

la ley. Debemos ser conscientes que nos encontramos en un ambiente hebreo; por lo tanto, resucitar no significa lo que nosotros entendemos por resurrección, esto es, la recuperación de un cuerpo. Sino que, como ya dijimos al hablar de la antropología judía, con la muerte el hombre desaparece, no es más que una sombra de sí, ya no puede ni pensar, ni amar... Y al resucitar vuelve a la vida en todas sus dimensiones. Seguramente esta resurrección implicaría una recreación física de la persona, tal y como describió Ezequiel en la visión de los huesos secos (cf. Ez 37,1-28).

1.2. Inmortalidad

Conforme el mundo hebreo se va haciendo permeable a la cultura griega, con el que inició su convivencia a partir del siglo IV a.C., comienza a asimilar sus ideas filosóficas. Una de ellas será la idea de la inmortalidad del hombre, o mejor dicho de uno de los elementos que lo componen: el alma. Aparece solamente en el libro de la Sabiduría por lo que pertenece al período final del Antiguo Testamento (finales del siglo I a.C.). En este libro bíblico encontramos por primera vez una antropología platónica (cf. Sb 8,19-20; 9,15): el hombre está compuesto de alma, sede de la personalidad, y cuerpo. Al final de la vida el alma se separa del cuerpo y continúa viviendo porque es inmortal mientras el cuerpo se corrompe en la tierra de donde ha sido sacado. Las almas habitan en el *hades* conservando toda su personalidad, a diferencia del pensamiento judío que señalaba que en el *hades* la persona (no el alma) tenía una existencia disminuida, era una sombra de su ser. No obstante las almas de los justos son llamadas del *hades* para gozar de una eternidad bienaventurada junto a Dios.

2. Jesús frente a la muerte y la resurrección de los muertos

Acerquémonos ahora al pensamiento de Jesús sobre la vida tras la muerte. Y para ello veamos los textos en los que Jesús habla, indirectamente en la mayoría de ellos, de la vida después de la muerte. Éstos nos ofrecen retazos de su enseñanza escatológica.

2.1. La resurrección de los muertos (Mc 12,18-27; Mt 22,23-33; Lc 20,27-38)

Los tres evangelios sinópticos recogen, con escasas variaciones, un diálogo de Jesús con los saduceos que nos manifiesta que Jesús creía en la resurrección de los muertos y, por tanto, en una vida después de la muerte (cf. Mt 22,23-33; Mc 12,18-27; Lc 20,27-40).

Los saduceos no reconocían otra Escritura que el Pentateuco. Como en ninguno de sus cinco libros se afirmaba la resurrección de los muertos, no aceptaban esta creencia tardía del judaísmo²⁴. Apoyados en las palabras de Moisés, cuentan una historia sagazmente tejida sobre siete hermanos que se casaron, uno tras otro, siguiendo la ley del levirato, con la viuda del primer hermano difunto. Y, después, fueron muriendo uno tras otro sin descendencia. La cuestión era: ¿a cuál hermano pertenecería la mujer tras la resurrección de los muertos ya que se casó con los siete? «Con esta pregunta se quiere demostrar que creer en la resurrección conduce al absurdo»²⁵.

Frente a la mentalidad saducea, Jesús afirma la resurrección como una realidad necesaria: Si se declara muertos a aquellos que pertenecen a la vida, esto es, a Abraham, a Isaac y a Jacob, equivaldría a hacer de Dios un Dios de muertos. Jesús cree en la resurrección y considera que quienes piensan lo contrario están equivocados (cf. Mt 12,24.27).

Al afirmar que es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob se presupone que los insignes patriarcas siguen viviendo. Luego la vida posterior a la muerte no puede ponerse en duda. Además, se indica implícitamente que la existencia de estos tres patriarcas tras la muerte va más allá de la existencia umbrátil que en el judaísmo se atribuía a los habitantes del *sheol* pues aparecen en comunión con Dios. Pero no podemos afirmar, como hace C. Pozo²⁶, que se trate de un estado intermedio.

²⁴ La idea de la resurrección no entró en el judaísmo hasta el siglo II a.C. después de las persecuciones de Antiojo Epifanes contra los que se oponían a la helenización del pueblo judío y querían salvaguardar las prescripciones de la ley mosaica. Era necesario que existiera una vida más allá de la terrena donde Dios recompensara a quienes habían sacrificado su vida por ser fieles a él. (Cf. BOISMARD, *¿Es necesario?*, 17).

²⁵ V. TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, Cristiandad, Madrid 1979, 580.

²⁶ Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, BAC, Madrid 1981, 268.

Jesús tenía clara la existencia de una vida después de la muerte y así lo expresa explícitamente ante la pregunta de los saduceos. Además esa vida no era una mera continuación de la vida terrenal: sino que, como los ángeles del cielo, alabarán a Dios y vivirán en su presencia²⁷.

2.2. «Temed a aquel que puede llevar a la perdición alma y cuerpo en la gehenna» (Mt 10,28)

Tras haber explicado cómo el reino de Dios se hace presente en las palabras y acciones de Jesús (Mt 5-9), Mateo introduce un discurso sobre la misión de los discípulos (Mt 10,1-15) y el destino que les espera al llevarla a cabo (Mt 10,16-42).

Ante las dificultades que les aguardan a los discípulos al congregarse el nuevo pueblo de Dios, Jesús les exhorta a confiar en Dios: «No temáis a los que matan el cuerpo (σῶμα), pero no pueden matar el alma (ψυχή); temed más bien a aquel que puede llevar a la perdición alma (ψυχή) y cuerpo (σῶμα) en la gehenna» (Mt 10,28).

El texto paralelo del evangelio de Lucas (Lc 12,4-5) ofrece la misma idea pero menos precisa ya que no aparece expresamente la palabra ψυχή.

La intención de Jesús en este versículo no es aclarar cuestiones antropológicas sobre la vida posterior a la muerte. Utiliza simplemente tales indicaciones para exhortar a la comunidad. No obstante, como señala U. Luz²⁸ en su comentario al evangelio de Mateo, deja entrever la influencia de la antropología platónica que diferenciaba en el hombre dos compuestos contrapuestos: alma (ψυχή) y cuerpo (σῶμα). Ψυχή no se emplea en el sentido de *nefes*, esto es, la totalidad de la persona pero vista en su aspecto espiritual, pudiéndose traducir entonces por «vida». Ψυχή hace referencia, más bien, al elemento espiritual del ser humano, que llamamos «alma», diferenciado de su compuesto material, denominado cuerpo (σῶμα)²⁹.

²⁷ Cf. Dn 12,3: Los sabios brillarán como el esplendor del firmamento y los que guiaron a muchos por el buen camino como las estrellas por toda la eternidad; cf. Mt 13,43: Entonces los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre.

²⁸ Cf. U. Luz, *El evangelio según san Mateo II (Mt 8-17)*, Sígueme, Salamanca 2001, 177.

²⁹ Cf. Pozo, *Teología del más allá*, 246 donde cita un estudio de G. Dautzenberg refi-

El texto afirma una pervivencia del alma aún cuando maten al cuerpo. Podemos presuponer la idea del alma separada del cuerpo por la muerte. No obstante, la idea de la inmortalidad del alma de la filosofía platónica no aparece en sentido absoluto pues está sometida al poder de Dios que puede aniquilar también el alma en la *gehenna*, esto es, en el infierno³⁰. El alma no está a merced del hombre, pero sí bajo el poder de Dios.

Respecto a la relación del σῶμα visible y de la ψυχή invisible y de cómo se representa la vida más allá de la muerte, el texto no nos ofrece aportación alguna, ni explícita ni implícita³¹.

2.3. Parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro (Lc 16,19-31)

Jesús, de camino a Jerusalén, va enseñando por medio de parábolas. En una de ellas, concretamente en la parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro (cf. Lc 16,19-31), en la que invita a compartir los bienes, ofrece algunos datos sobre la vida tras la muerte.

En esta parábola aparece descrita la concepción del más allá del judaísmo contemporáneo³². Tras la muerte tanto justos como impíos perviven. Mientras esperan el juicio final y la resurrección definitiva se encuentran en un estado intermedio: quien ha sido justo, en el seno de Abrahán, y quien merece castigo, en el *hades*. El empleo de la palabra *hades* en lugar de *gehenna* refuerza la idea de que se trate de un estado intermedio, pues este otro término hace referencia al castigo definitivo posterior a la resurrección de los muertos³³.

La existencia de ambos difuntos en ese estado intermedio se describe con rasgos netamente corporales: el dedo, la lengua, la sed, la visión... Corres-

riéndose al sentido de la palabra ψυχή en este pasaje.

³⁰ La *gehenna*, el «quemadero», tomó su nombre del valle Gehinon, situado al sur de Jerusalén, donde se quemaban las basuras de la ciudad. Era el símbolo del castigo definitivo concebido como la destrucción por el fuego. (Cf. J.T. NELIS - A. LACOCQUE, *Gehena*, en CENTRO: INFORMÁTICA Y BIBLIA - ABADÍA DE MAREDSOUS (ed.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1993, 649-650).

³¹ Cf. LUZ, *El evangelio según san Mateo II*, 178.

³² Cf. F. BOVON, *El evangelio según san Lucas. III. Lc 15,1-19,27*, Sígueme, Salamanca 2004, 149-150.

³³ Cf. POZO, *Teología del más allá*, 249.

ponde, por tanto, al planteamiento de la antropología unitaria hebrea³⁴. «Este texto es un testimonio claro de que la primitiva cristiandad comparte la fe en el más allá propia del judaísmo de la época»³⁵. No obstante eso no quiere decir que Jesús nos proponga «su versión sobre el destino de los muertos sino que se limita a utilizar el lenguaje convencional de su tiempo»³⁶, ya que la finalidad del texto «no es dar una enseñanza sobre la vida después de la muerte sino advertir de la catástrofe inminente a los hombres que se parecen al rico y a sus hermanos»³⁷.

2.4. «Hoy estarás conmigo en el Paraíso» (Lc 23,43)

Unos instantes antes de morir, los ladrones que estaban crucificados a ambos lados de Jesús entablan un diálogo. Uno de ellos, arrepentido por su vida, le suplica a Jesús que se acuerde de él cuando venga con su reino. Jesús le contesta prometiéndole la salvación, la vida de los bienaventurados: «Yo te aseguro: “hoy estarás conmigo en el Paraíso”» (Lc 23,43).

El término «paraíso» no se ha empleado con un significado único en los diferentes libros de la Biblia. Ya que si en el Antiguo Testamento es el lugar donde los justos esperan la liberación de Dios en favor suyo que acontecería con la llegada del Mesías, en el Nuevo designa un *status* definitivo tras la muerte en la comunión de vida con Dios³⁸. En nuestro texto aparece vinculado a Cristo por el pronombre que lo precede: «conmigo». La salvación es, por tanto, comunión con Cristo. «Estar en el paraíso» equivale a «ser con Cristo». El buen ladrón espera la llegada del reino mesiánico: «cuando vengas con tu reino» (Lc 23,42); llegada que está ligada a la resurrección previa (cf. Dn 12,2). Jesús le anuncia que el mesías ya ha llegado y la salvación no es un acontecimiento futuro sino del presente. El ἔσχατον no está en el futuro sino

³⁴ Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, «El esquema alma-cuerpo y la doctrina de la retribución. Reflexiones sobre los datos bíblicos del problema»: *Revista Española de Teología* 33 (1973) 316.

³⁵ J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona 2007, 143.

³⁶ RUIZ DE LA PEÑA, *El esquema alma-cuerpo*, 315.

³⁷ J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1970, 227.

³⁸ Cf. M. CARREZ, *Paraíso*, en CENTRO: INFORMÁTICA Y BIBLIA-ABADÍA DE MAREDSOUS (ed.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, 1175-1178.

que «ha entrado ya en la historia a partir de la hora nona del Calvario»³⁹. Por lo tanto «Cristo mismo es el paraíso»⁴⁰.

El «hoy» supone que no habrá un intervalo de tiempo entre la muerte del buen ladrón y su entrada en el paraíso⁴¹. Según Lucas el buen ladrón continuará viviendo tras la muerte. No podemos proyectar sobre este pasaje, como dice J.L. Ruiz de la Peña⁴², la concepción de un alma separada o de una resurrección inmediata a la muerte. Únicamente se afirma que el buen ladrón «será con Cristo desde el momento de su muerte, sin que se pueda decir ni dónde, ni cómo, ni bajo qué forma, ni en qué condiciones se realiza esa misteriosa experiencia»⁴³.

2.5. La resurrección en el último día (Jn 6,39.40.44.54; 11,24)

En el discurso del pan de vida (Jn 6,22-59) Jesús afirma repetidas veces que el último día tendrá lugar la resurrección de quienes creen en él: Jn 6,39.40.44.54.

Esta idea vuelve a aparecer en la resurrección de Lázaro, en el diálogo que Jesús mantiene con Marta: Jn 11,21-26.

leyendo ambos pasajes, el del pan de vida y el de la resurrección de Lázaro, podemos afirmar que Jesús no concibe «el último día» al modo judío. A los judíos, el último día les evocaba el día de Yahvéh, descrito por los profetas: el día grande y terrible que acontecerá al final de los tiempos en el que Dios vendrá para juzgar la tierra premiando a los buenos y castigando a los malos⁴⁴. En cambio, para Jesús la escatología es un acontecimiento presente que se realiza en él.

³⁹ RUIZ DE LA PEÑA, *El esquema alma-cuerpo*, 318.

⁴⁰ RATZINGER, *Escatología*, 144.

⁴¹ Dejamos de lado el anacronismo en el que se incurre, puesto que sólo con la resurrección al tercer día se consuma la obra de la salvación.

⁴² Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *El esquema alma-cuerpo*, 319.

⁴³ P. GRELOT, *De la mort à la vie éternelle. Études de théologie biblique*, Cerf, Paris 1971, 218.

⁴⁴ Cf. J.T. NELIS-A. LACOCQUE, *Día de Yahvéh*, en CENTRO: INFORMÁTICA Y BIBLIA-ABADÍA DE MAREDSOUS (ed.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, 430-433.

Si leemos el discurso del pan de vida, teniendo como trasfondo la narración del primer pecado y la expulsión del paraíso descrita en el libro del Génesis (Gn 3,1-24), descubrimos las siguientes similitudes⁴⁵. En primer lugar, Dios expulsa al hombre del paraíso no sea que «alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre» (Gn 3,22). En cambio, Jesús, en el discurso del pan de vida, se ofrece como alimento para que el hombre obtenga la vida eterna: «si uno come de este pan, vivirá para siempre» (Jn 6,51a). En segundo lugar, Jesús afirma que «al que venga a mí no lo echaré fuera» (Jn 6,37). Al contrario de lo que ocurrió cuando Dios expulsó a Adán y Eva del paraíso terrenal por haber gustado del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal (cf. Gn 3,24). En definitiva: Cristo es el pan vivo bajado del cielo para que quien lo coma no muera (cf. Jn 6,51). La escatología no es futura, sino presente: creer ahora en Jesús, implica la vida eterna.

Esto se ve con mayor claridad en la resurrección de Lázaro. Ante la fe de Marta en un cumplimiento futuro de la resurrección, «sé que resucitará en la resurrección, el último día» (Jn 11,24), Jesús presenta el don de la resurrección como una realidad actual: «Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque muera, vivirá» (Jn 11,25).

El último día es, pues, en el evangelio de san Juan, el día de la muerte de Jesús, cuando acontezca el triunfo sobre la muerte. Será entonces cuando Jesús conceda su Espíritu a todos los que el Padre le ha entregado; Espíritu que lleva consigo la resurrección⁴⁶. Entonces dará comienzo la vida definitiva «que tiene su comienzo aquí en la fe y su cumplimiento en la resurrección al final de los tiempos. Los que crean en Jesús, Hijo de Dios, no experimentan la muerte, sino que gustarán una vida de resurrección»⁴⁷.

Ahora bien, si la participación en la vida eterna no es un evento del futuro sino que la semilla de inmortalidad la recibimos en el presente, ¿cómo debemos interpretar el hecho de que todos morimos? ¿Cómo debemos leer la afirmación de Jesús: «todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás» (Jn 11,26)? ¿A qué se refiere Jesús cuando dice que el que cree en él, aunque muera, vivirá (cf. Jn 11,25)? ¿De qué muerte y de qué vida habla el evangelista en estos versículos?

⁴⁵ Cf. BOISMARD, *¿Es necesario?*, 122.

⁴⁶ Cf. J. MATEOS-J. BARRETO, *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegetico*, Cristiandad, Madrid 1979, 333.

⁴⁷ G. ZEVINI, *Evangelio según san Juan*, Sígueme, Salamanca 1995, 187.

Esta muerte y esta vida no debemos comprenderla en sentido físico, sino en sentido espiritual. Así, en los versículos 25-26 del capítulo 11 del evangelio de Juan, cuando Jesús afirma que quien crea en él, aunque muera físicamente, tendrá la vida eterna «debe comprenderse como que quien tiene la vida espiritual, por medio de la fe y de la palabra de Jesús, no morirá nunca espiritualmente. En su conversación con Marta, Jesús afirma que comunica una vida duradera a los que creen en él, lo cual los libera de la muerte en sentido escatológico aunque puedan experimentar momentáneamente la muerte física»⁴⁸.

Así, pues, podemos concluir que la inmortalidad afecta sólo a una parte del hombre, a su espíritu, que pervive tras la muerte. Nada podemos decir respecto a lo que acontece con el cuerpo físico, pues el texto no nos aporta ningún dato, a pesar de que en la cultura hebrea la resurrección se concibiera como la vida de la entera persona, en todas sus dimensiones físico-psíquicas.

3. Pensamiento paulino

En este último apartado vamos a centrarnos en la visión de san Pablo sobre la muerte y la resurrección. San Pablo no expone de modo sistemático su pensamiento escatológico en sus cartas sino que, a partir de diversos textos, podemos construir su enseñanza escatológica.

3.1. Fe en la resurrección de los muertos (Hch 24,21; Rm 6,5; 11,15; 1Co 15,22; Flp 3,10; 1Ts 4,16)

San Pablo, en varios textos neotestamentarios (cf. Hch 24,21; Rm 6,5; 11,15; 1Co 15,22; Flp 3,10; 1Ts 4,16), expresa su fe en la resurrección de los muertos; fe que, heredada del pueblo judío, recibe nueva luz con la victoria de Cristo sobre la muerte y su resurrección.

La resurrección de todos aquéllos que creen en Cristo era, y sigue siendo, una parte esencial del Credo. Por ello, el kerigma conlleva el anuncio de la resurrección de Jesucristo y de la nuestra ya desde los tiempos apostólicos (cf. Hch 4,2; 1Co 15,1-22...).

⁴⁸ ZEVINI, *Evangelio según san Juan*, 284.

3.2. Momento de la resurrección de los muertos (1Co 15,22-23; 1Ts 4,15-17)

La resurrección de los muertos acontecería cuando Cristo regresara gloriosamente para consumir su reino, según vemos en diferentes pasajes del corpus paulino: 1Co 15,22-23; 1Ts 4,15-17. Ya el pueblo judío creía que la venida escatológica de Yahvéh conllevaría la resurrección de los muertos. Esta tradición pasó al cristianismo pero leída a la luz de Cristo.

En un primer momento, san Pablo, creía que la parusía de Cristo iba a ser inminente y, por tanto, que él viviría cuando sucediera. «Nosotros, los que vivamos, los que quedemos hasta la venida del Señor» (1Ts 4,15) dirá en su primera carta a los cristianos de Tesalónica. Idea que también aparece en la primera carta a los corintios: «No moriremos todos, mas todos seremos transformados. En un instante, en un pestañear de ojos, al toque de la trompeta final, pues sonará la trompeta, los muertos resucitarán incorruptibles y nosotros seremos transformados.» (1Co 15,51-52) Pablo estaba convencido de que si el acontecimiento cumbre de la historia salvífica, a saber, la muerte y resurrección de Jesucristo, ya había tenido lugar, la consumación de esta historia debía realizarse de forma inexorable e inmediata.

Sin embargo, ante el aparente retraso de la definitiva manifestación de Cristo, en la segunda carta a los tesalonicenses, escrita por lo menos diez años después, Pablo cambia de parecer: «Por lo que respecta a la venida de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con él, os rogamos, hermanos, que no os dejéis alterar tan fácilmente en vuestro ánimo, ni os alarméis por alguna manifestación del Espíritu, por algunas palabras o por alguna carta presentada como nuestra, que os haga suponer que está inminente el día del Señor» (2Ts 2,1-2). Pablo, pues, ante el retraso de la parusía, habría abandonado la idea de que él no habría muerto cuando sucediese el retorno de Cristo glorioso.

3.3. Destino inmediato de los muertos (Flp 1,21-24; 2Co 5,1-8)

¿Cuál es el destino de la persona, desde su muerte hasta que acontezca la resurrección de los muertos en la aparición gloriosa de Cristo al final de los tiempos?

El pueblo judío concebía la muerte como un sueño: la persona tras la muerte vivía en un estado de letargo, como una sombra inconsciente, sin per-

sonalidad alguna. En tiempos de Jesús se creía que este sueño de los muertos era temporal, idea que se había desarrollado dos siglos antes, pues el día de Yahvéh despertarían para ser juzgados y recibir el castigo o el premio eterno⁴⁹.

San Pablo se hace eco de esta concepción de la muerte como un sueño en varias ocasiones: 1Co 15,18.20; 1Ts 5,9-10. Sin embargo, Pablo no comparte este planteamiento del judaísmo contemporáneo, ya que según él, el muerto no entraba en un estado de inconsciencia carente de personalidad.

Dos textos nos aportan algunos datos sobre la opinión de Pablo respecto al destino inmediato de los muertos: Flp 1,21-24 y 2Co 5,1-10. En ninguno de los dos, la intención de Pablo es manifestar lo que acontecerá tras la muerte. No obstante, de modo indirecto, ambos nos aportan algunas ideas sobre el tema. Pero no perdamos de vista que no podemos hacer decir a los textos más de lo que realmente contienen.

El primero de ellos fue escrito por Pablo, probablemente, cuando se encontraba preso en Éfeso, hacia el año 56. Los filipenses se habrían enterado de que Pablo está en prisión y deciden enviarle ayuda por medio de Epafrodito. Pablo, a su vez, les escribe agradeciéndoles el obsequio. Nuestro texto, que se encuentra al inicio de la carta, quiere transmitir a la comunidad de Filipos, que está preocupada por la situación de Pablo, la confianza con la que vive su encarcelamiento. No teme la muerte, más aún, la considera una ganancia porque esto conllevaría vivir unido plenamente a Cristo.

Cuando Pablo habla de que con la muerte va a estar con Cristo no se está refiriendo a la resurrección al final de los tiempos sino al destino inmediato tras la muerte. El empleo del verbo ἀναλύω («partir»), que se encuentra en el versículo 23, invita a comprender esta perícopa a partir de la concepción platónica, esto es, como una migración del alma hacia una realidad mejor⁵⁰. Según lo cual Pablo compartiría el planteamiento escatológico de la visión antropológica platónica donde tras la muerte subsistiría el alma inmortal, en lugar de la resurrección de toda la persona al final de los tiempos propia del mundo judío⁵¹.

⁴⁹ Esta idea se introdujo en tiempos del profeta Daniel (cf. Dn 12,1-3), cuando la resurrección aparece como un acontecimiento necesario para aquellos judíos justos que, durante la persecución del rey Antioco Epifanes (siglo II a.C.), han dado la vida por fidelidad a la ley y no se les va a poder retribuir en esta vida.

⁵⁰ Cf. J.N. ALETTI, *Saint Paul. Épitre aux Philippiens*, Gabalda, Paris 2005, 91.

⁵¹ Algunos, como J. Dupont, piensan además que la influencia de la filosofía platónica

Sin embargo, este autor alega que, a diferencia de los griegos, la motivación de la inmortalidad del alma sería la unión del creyente a Cristo ya en esta vida⁵².

Respecto al planteamiento escatológico de este texto paulino C. Pozo señala que «sobre el sentido de Flp 1,20-24 como afirmación de un estado intermedio, no hay discrepancias en la exégesis católica científica»⁵³. Así, pues, desde la muerte hasta que se produzca la resurrección de los muertos en la parusía de Cristo, el difunto se encuentra en un estado intermedio en el que ya está con Cristo, pero que todavía debe plenificarse.

J.L. Ruiz de la Peña discrepa sobre esta interpretación. «Estar con Cristo» (Flp 1,23) significa una comunión con Cristo definitiva y perfecta. Así que «realmente la muerte no sería deseable si este ser con Cristo no equivaliera a salvación consumada, si en ella no se hiciera ya presente la vida escatológica»⁵⁴. Es necesario, por tanto, que sea el hombre en su realidad psicossomática quien viva unido a Cristo en el más allá. La glorificación, por tanto, se daría en el mismo momento de la muerte, de modo individual, sin esperar a una resurrección final de los muertos.

Podemos concluir diciendo que «no se trata de que un “dualismo” griego desplace al “monismo” hebreo, sino que lo que ocurre es que la herencia judía de que se disponía se centra cristológicamente»⁵⁵. Pablo no presta atención al sustrato antropológico sino que pone el acento en lo que para él es importante: la realidad cristológica.

ha llegado hasta el extremo de que Pablo entiende que el alma se encuentra en el cuerpo como en una cárcel y que la muerte es, por tanto, la liberación. 2Co 5,8 podría servir para argumentar en esta misma dirección, esto es, es preferible salir de este cuerpo para poder así vivir con el Señor. Por el contrario, P. Hoffmann opina que simplemente Pablo usa las categorías de su entorno para hacerse entender, hecho que no significa que las comparta. (Cf. J. GNILKA, *La lettera ai Filippesi*, Paideia, Brescia 1972, 148-149). De todos modos «la esperanza, siempre viva, en la resurrección prohíbe leer el pasaje como si expresara el deseo de liberarse del cuerpo» (RUIZ DE LA PEÑA, *El esquema alma-cuerpo*, 332). San Pablo era consciente de que el cuerpo participa de la resurrección y que es toda la persona la que es glorificada.

⁵² Cf. ALETTI, *Saint Paul. Épitre aux Philippiens*, 91.

⁵³ POZO, *Teología del más allá*, 254-255.

⁵⁴ RUIZ DE LA PEÑA, *El esquema alma-cuerpo*, 331.

⁵⁵ RATZINGER, *Escatología*, 148.

El segundo texto, 2Co 5,1-8, sería, más o menos, contemporáneo al precedente. Pero éste está dirigido a la comunidad de Corinto. Pablo está justificando y defendiendo su ministerio ante quienes intentan tergiversarlo. El servicio de Pablo es una tarea dura. Pero el esfuerzo merece la pena, porque al final del camino nos habremos transformado en hombres nuevos y viviremos con el Señor.

Desde el punto de vista exegético, este texto es controvertido. La interpretación bíblica no es uniforme sino que existen tres posibles explicaciones de este pasaje⁵⁶. Algunos biblistas lo interpretan como una unidad referida toda ella a la parusía. Otros consideran que puede dividirse en dos partes: los versículos 1-5, que forman parte del discurso sobre la parusía iniciado en 4,14; y los versículos 6-8 que se centrarían en una felicidad desencarnada antes de la parusía. Y un tercer bloque de exegetas opina que el texto habla de la muerte y no de la parusía, pero de una muerte que iría seguida de la resurrección sin esperar al ἔσχατον.

De modo que, según se siga una interpretación u otra, se pueden ofrecer conclusiones contradictorias. Así, C. Pozo⁵⁷ ve claramente una antropología dicotómica, pero que, a diferencia del pensamiento platónico, valora positivamente el cuerpo. Con la muerte el ser humano pierde su cuerpo («su morada terrestre» dirá san Pablo) y adquiere un cuerpo celeste (en el texto paulino «morada eterna»). Este cuerpo no se recibe inmediatamente al morir pues en el momento de la parusía quienes hayan muerto estarán «desnudos», esperando recibir el cuerpo celeste. En cambio quien entonces todavía esté vivo, y por tanto «vestido» con el cuerpo mortal, será revestido con el cuerpo celeste, «siendo lo mortal absorbido por la vida» (2Co 5,4). En cambio, J.L. Ruiz de la Peña⁵⁸ no ve un dualismo antropológico, distinguiendo alma y cuerpo, sino un dualismo escatológico, esto es, se diferencia entre el eón presente y el eón futuro y donde tanto el vivir como extranjeros en este mundo como el habitar en propia casa junto a Dios conciernen siempre al hombre entero, cuerpo y alma. La muerte no se debe interpretar, según este texto, como una separación del alma y del cuerpo sino como una corrupción del hombre terreno, y no sólo del cuerpo. Así la «morada terrestre» no se refiere a la cualidad material del ser

⁵⁶ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *El esquema alma-cuerpo*, 327.

⁵⁷ Cf. POZO, *Teología del más allá*, 255-264.

⁵⁸ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *El esquema alma-cuerpo*, 327-330.

humano, esto es, a su corporalidad, sino a la transitoriedad y precariedad de la existencia humana. De modo que el revestimiento no le acontece a un alma separada sino a todo el hombre.

Tal y como ya dijimos en el texto precedente «Pablo no hace esfuerzo ninguno por desarrollar una antropología que aclare esta esperanza y sus estadios diferentes, sino que desde la perspectiva de Cristo argumenta sencillamente: Él es la vida ahora y en cada situación»⁵⁹. «Pablo no se pronuncia ni positiva ni negativamente sobre la situación intermedia, sino que lo que hace es poner mucho interés en el anuncio de la esperanza de salvación cristiana que se encuentra en el Señor resucitado»⁶⁰.

3.4. Modo de la resurrección de los muertos (1Ts 4,13-14; Flp 3,20-21; 1Co 15,35-58; 2Co 5,1-2)

La resurrección de Jesús es el modelo de la resurrección de todos los cristianos: «de la misma manera Dios llevará consigo a quienes murieron en Jesús» (1Ts 4,14b). La resurrección de Jesús afectó a toda su persona, cuerpo y espíritu, tal y como se describe en las apariciones del resucitado (cf. Lc 24,36-43). Por tanto nuestra resurrección no es, simplemente, la supervivencia del alma. Sino que, como Jesús, también el cuerpo participa de la vida gloriosa. Pero, por otra parte, tampoco se trata de la reanimación del cuerpo terrenal, esto es, la vuelta a la vida de un cadáver. La resurrección conlleva una transformación del cuerpo: «nosotros ... esperamos como salvador al Señor Jesucristo, el cual transformará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo» (Flp 3,20-21).

En la primera carta a la comunidad de Corinto, san Pablo nos ofrece una extensa explicación sobre el cuerpo con el que resucitarán los muertos. Al parecer, en esta comunidad había ciertas dudas respecto a la resurrección de los muertos. Por ello, san Pablo, dedica todo un capítulo a tratar este tema en la carta que escribió, en torno al año 56, a la comunidad que allí había fundado con el fin de solucionar algunos problemas que les agitaban. A nosotros nos interesan solamente los versículos de ese capítulo donde habla del cuerpo con el que los muertos volverán a la vida: 1Co 15,35-58.

⁵⁹ RATZINGER, *Escatología*, 148.

⁶⁰ RATZINGER, *Escatología*, 146-147.

En la base de este texto encontramos una antropología semita expresada con terminología griega: *basar* = σάρξ, *nefes* = ψυχή, *ruah* = πνεῦμα. A estos vocablos debemos añadir, además, la palabra σῶμα (cuerpo), que aparece repetidas veces en este pasaje. Si bien es cierto que con este término, en el lenguaje de la filosofía griega se designa el cuerpo humano en oposición al alma, aquí san Pablo no la utiliza en este sentido, sino que con σῶμα se refiere esencialmente al «ser»⁶¹.

Según leemos en el versículo 44, hay dos tipos de σῶμα: ψυχικός y πνευματικός⁶².

El primero de ellos, σῶμα ψυχικός, hace referencia al ser humano en su estado terrenal, al hombre en cuanto ser viviente. Este σῶμα, como dirá san Pablo en el versículo 45, lleva la imagen del primer hombre, de Adán, que era ser viviente (ψυχὴν ζῶσα). Resuenan aquí las palabras del Génesis, cuando en la creación del hombre «Dios insuffló en el hombre aliento de vida y resultó el hombre un ser viviente (ψυχὴν ζῶσα)» (Gn 2,7). Y se trata de un «hombre salido de la tierra, terreno»; así lo expresa en el versículo 47.

El segundo tipo de σῶμα, σῶμα πνευματικός, no es vivificado por la ψυχή, sino por el πνεῦμα, esto es, por el Espíritu Santo⁶³. Este σῶμα, como leemos en el versículo 45, ya no lleva grabada la imagen del primer Adán, vivificado por la ψυχή, sino la del último Adán, Cristo, espíritu (πνεῦμα) que da vida. Y este hombre ya no procede de la tierra, como el primer Adán, sino que «viene del cielo», según indica Pablo en el versículo 47. Así, el σῶμα πνευματικός es un «ser cualitativamente diverso del actual»⁶⁴, del σῶμα ψυχικός. «Se trata de un mismo cuerpo conformado por su principio vital natural, la ψυχή, mientras vive su existencia terrena, y conformado por el principio de vida sobrenatural, el πνεῦμα, en la vida gloriosa del resucitado»⁶⁵.

⁶¹ Cf. BOISMARD, *¿Es necesario?*, 47-48; G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, EDB, Bologna 1995, 840.

⁶² De alguna manera encontramos esta misma idea, aunque sin desarrollar, en 2Co 5,1-2 cuando habla de morada terrena y morada celestial.

⁶³ Cf. THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2000, 1275.

⁶⁴ Cf. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 841.

⁶⁵ POZO, *Teología del más allá*, 283.

Esta transformación se produce en la resurrección de los muertos. El cuerpo terrenal, corruptible, mortal, se convierte, en la resurrección, en un cuerpo celestial, incorruptible, inmortal.

Queda por resolver un interrogante: ¿qué existencia tiene el ser humano desde la muerte hasta el momento de la resurrección? El texto no lo aclara, por lo que la respuesta se mueve en el campo de la interpretación. Según M.E. Boismard⁶⁶, Pablo sigue el pensamiento hebreo, donde el hombre al morir entra en un letargo, en un sueño, del que despierta en la resurrección de los muertos. No habría, por tanto, una persistencia de un alma inmortal que volvería a encontrar un cuerpo en la resurrección, sino que sería toda la persona la que resucita. En cambio, según C. Pozo⁶⁷, para Pablo la resurrección afecta únicamente a la corporalidad del ser humano, cuya alma pervive tras la muerte. El alma inmortal asumiría, en la resurrección de los muertos, un cuerpo celestial.

IV. La elaboración patrística del estado intermedio y su sistematización escolástica

Tras haber rastreado la Sagrada Escritura, vamos a analizar las bases teológicas del estado intermedio. Para ello nos detendremos, primero, en el pensamiento de los principales padres sobre la vida tras la muerte. Y después ocupará nuestra atención la escolástica ya que en ese momento se produjo la sistematización de la teología, y por tanto, de la escatología, recibiendo forma teológica el estado intermedio.

1. Patrística⁶⁸

Las enseñanzas de los santos padres sobre la situación *post mortem* no son

⁶⁶ Cf. BOISMARD, *¿Es necesario?*, 48-49.

⁶⁷ Cf. POZO, *Teología del más allá*, 279-283.

⁶⁸ Cf. G. MOIOLI, *L'«Escatologico» cristiano*, Glossa, Milán 1994, 167-171; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, Sal Terrae, Santander ⁴1986, 284-289; C. TIBILETTI, *Le anime dopo la morte: Stato intermedio o visione di Dio? (dalla Patrística al sec. XIV)*: *Augustinianum* 28 (1988) 631-659.

ni constantes ni claras. De modo genérico podemos afirmar que la retribución inmediata tras la muerte les crea dificultades antropológicas y teológicas. En primer lugar les cuesta concebir como sujeto apto de la retribución una parte del hombre, su alma. En segundo lugar no quieren que pierdan importancia ni los acontecimientos finales, esto es el juicio y la resurrección, que tienen fundamento bíblico, ni el carácter comunitario de la vida eterna.

Por lo que, según avance la reflexión teológica patristica, veremos cómo llegan a postular una doble retribución: la primera inmediata tras la muerte, cuyo protagonista es el alma separada; la segunda el último día tras la resurrección, cuando el alma asuma el cuerpo. Siendo esta segunda en plenitud, respecto a la primera que sería parcial.

1.1. Retribución inmediata

Varios de los primeros autores de la literatura cristiana, al hablar de la muerte de los mártires, hablan de una retribución inmediata. El sentido es obvio ya que conciben el martirio como la máxima comunión con Cristo por lo que supone el ingreso inmediato a la vida eterna.

Así, san Ignacio de Antioquía († 107) ve su próxima muerte como el nacimiento a la verdadera vida en estrecha comunión con Cristo⁶⁹. San Clemente Romano († c. 97) hablando de los apóstoles Pedro y Pablo dice que se encuentran ya en el lugar de la gloria⁷⁰. San Policarpo de Esmirna († 155) igualmente sitúa a los apóstoles y a varios mártires junto al Señor, por quien padecieron⁷¹.

⁶⁹ Cf. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux romains* 6,1-2, ed. T. Camelot (Sch 10), Du Cerf, Paris 1969, 114: «Καλόν μοι ἀποθανεῖν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, ἡ βασιλεύειν τῶν περὰ τῶν τῆς γῆς. Ἐκείνου ζητῶ, τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθάνοντα· ἐκεῖνον θέλω, τὸν δι' ἡμᾶς ἀνασταύσαντα. Ὁ δὲ τοκετός μοι ἐπίκειται. Σύγγνωτέ μοι, ἀδελφοί μὴ ἐμποδίσητέ μοι ζῆσαι, μὴ θελήσητέ με ἀποθανεῖν· τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι κόσμῳ μὴ χηρισθηθε μὴδὲ ὕλη ἐξαπατήσητε· ἄφετέ με καθαρὸν φῶς λαθεῖν· ἐκεῖ παραγενομενος ἄνθρωπος ἔσομαι».

⁷⁰ Cf. CLÉMENT DE ROME, *Épître aux corinthiens* 5,4, ed. A. Jaubert (Sch 167), Du Cerf, Paris 1971, 108: «Πέτρον... ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης»; CLÉMENT DE ROME, *Épître aux corinthiens* 5, 7, ed. Jaubert, 108: «Παῦλος... εἰς τὸν ἄγιον τόπον ἐπορεύθη».

⁷¹ Cf. POLYCARPE DE SMYRNE, *Lettre aux philippiens* 9,2, ed. T. Camelot (Sch 10), Du Cerf, Paris 1969, 188: «Εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον εἰσὶ παρὰ τῷ κυρίῳ ᾧ καὶ συνέπαθον».

Y, otros autores, que postulan la retribución al final de los tiempos señalan sin embargo la admisión inmediata de los mártires en la eterna bienaventuranza: es el caso de san Ireneo de Lyon⁷² o de Tertuliano⁷³.

1.2. Retribución al final de los tiempos

Con el fin de combatir las ideas del gnosticismo, herejía que se desplegó en los tres primeros siglos del cristianismo, los santos padres comienzan a defender la retribución al final de los tiempos, cuando acontezca la resurrección de los cuerpos.

Los gnósticos, partiendo de una concepción dualista del hombre y del desprecio de lo corporal, defendían la retribución definitiva tras la muerte, esto es, la resurrección inmediata. En los padres contemporáneos a esta herejía vemos un rechazo de estas ideas que postulan un alma desencarnada como sujeto de la consumación escatológica. San Justino, san Ireneo o Tertuliano serán un testimonio de esta lucha antignóstica.

Justino

San Justino († c. 165), el más importante de los padres apologetas griegos, defiende la resurrección de los muertos para destacar la importancia del cuerpo frente a los gnósticos que lo despreciaban⁷⁴.

Rechaza, además, la retribución inmediata, tras la muerte, situándola al final de los tiempos, con la resurrección⁷⁵.

⁷² Cf. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* 4, 33, 9, eds. A. Rousseau - L. Doutreleau - C. Mercier (Sch 100), Du Cerf, Paris 1965, 820-823: «Ἡ ἐκκλησία κατὰ παντός τόπου διὰ τὴν πρὸς τὸν Θεὸν ἀγάπην πλῆθος μαρτύρων ἐν παντὶ καιπῶ προπέμπει πρὸς τὸν Πατέρα».

⁷³ Cf. TERTULIANUS, *De anima* 55,3-5, ed. J.H. Waszink (CCL 2), Brepols, Turnholt 1954, 862-863: «Nulli patet caelum... Quomodo Perpetua, fortissima martyr, sub die passionis in revelatione paradisi solos illic martyras vidit... Tota paradisi clavis tuus sanguinis est... Omnem animam apud inferos sequestrari in diem Domini».

⁷⁴ Cf. IUSTINUS, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 80, 4, ed. E.J. Goodspeed (Die ältesten Apologeten), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1914, 192: «Ἄμα τῷ ἀποθνήσκειν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν, μὴ υπολάβετε αὐτοὺς χριστιανούς».

⁷⁵ Cf. IUSTINUS, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 5, 3, ed. Goodspeed, 97: «Τὰς μὲν τῶν

Ireneo de Lyon

San Ireneo de Lyon (c. 140 - c. 202), tomando el modelo de Cristo que murió, descendió a los infiernos y resucitado ascendió al cielo, plantea la escatología en tres momentos: tras la muerte las almas permanecen en un lugar determinado en espera; con la parusía de Cristo acontece la resurrección de los muertos; y, finalmente, éstos reciben la herencia eterna⁷⁶.

La teología de Ireneo sobre el estado intermedio influyó sobre autores posteriores. Esta teología del Asia Menor está presente en Teófilo Antioqueño, Tertuliano, Metodio de Olimpo, san Juan Crisóstomo, san Jerónimo, san Gregorio de Nisa...⁷⁷

Tertuliano

Tertuliano (c. 150-230) adopta una reflexión semejante a la de san Ireneo. Ahora bien añade que, tras la muerte, el alma goza o sufre según sus méritos como anticipo de la suerte definitiva que le espera. De tal manera que puede ya intuir cuál será la sentencia que recibirá en el juicio final⁷⁸. Así lo afirma respecto a la situación del pobre Lázaro y el rico Epulón (cf. Lc 16,19-31)

εὐσεβῶν ἐν κρείττονί ποι χώρῳ μένειν, τὰς δὲ ἀδίκους καὶ πονηρὰς ἐν χείρονι, τὸν τῆς κρίσεως ἐκδεχομένας χρόνον τότε».

⁷⁶ Cf. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* 5,31, 2, eds. A. Rousseau - L. Doutreleau - C. Mercier (Sch 153), Du Cerf, Paris 1969, 395: «Αἱ ψυχὰὶ ἀπέρχονται εἰς τὸν ἀόρατον τόπον τὸν ὠρισμένον αὐταῖς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ κακεῖ μέγρι τῆς ἀναστάσεως φοιτῶσι περιμένουσαι τὴν ἀνάστασιν· ἔπειτα ἀπολαβοῦσαι τὰ σώματα καὶ ὀλοκλήρως ἀναστᾶσαι, τουτέστι σωματικῶς, καθὼς καὶ ὁ Κύριος ἀνέστη, οὕτως ἐλευσονται εἰς τὴν ὄψιν τοῦ Θεοῦ»; IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* 5, 32, 1, eds. Rousseau - Doutreleau - Mercier, 397: «Του Κυρίου ἐγερθέντας ἀποκαβεῖν τὴν ἐπαγγελίαν τῆς κληρονομίας ἣν ὁ Θεὸς ἐπηγγέλατο τοῖς πατράσι καὶ βασιλεῦσαι ἐν αὐτῇ, εἴθ' οὕτως πάντων γενέσθαι κρίσιν».

⁷⁷ Cf. TIBILETTI, *Le anime*: Augustinianum 28 (1988) 634.

⁷⁸ Cf. TERTULIANUS, *De anima* 7, 3-4, ed. Waszink, 790: «Anima ad inferna transfertur post divortium corporis... detinetur illic... in diem iudicii reservatur... quid tormenti sive solacii anima praeceperit in carcere seu deversorio inferum, in igni vel sinu Abrahae.»; TERTULIANUS, *De anima* 58, 1-2, ed. Waszink, 865: «Omnis ergo anima penes inferos? Velis ac nolis, et supplicia iam illic et refrigeria: habes pauperem et divitem... cur enim non putes animam et punire et foviri in inferis interim sub exspectatione utriusque iudicii in quadam usurpatione et candida eius?».

quienes se encuentran en una situación provisoria, en condiciones diversas, que serán sancionadas con el juicio final⁷⁹.

No obstante, Tertuliano señala que es necesaria la reunificación del alma con su cuerpo para conseguir una retribución verdaderamente perfecta, ya que sin el cuerpo, las almas separadas gozan o sufren sólo imperfectamente⁸⁰.

Juan Crisóstomo

San Juan Crisóstomo (347-407) opina también que las almas, tras la muerte esperan, en el seno de Abrahán quienes fueron fieles y en una cárcel subterránea quienes fueron pecadores, el día del juicio, momento en el que se les restituirá el cuerpo y tendrá lugar el juicio donde deberán dar cuenta de sus obras⁸¹.

1.3. Planteamiento ambiguo

Algunos autores, como Orígenes o san Ambrosio de Milán, no ofrecen un pensamiento claro respecto a la situación *post mortem* ya que en unos textos hablan de la retribución inmediata y en otros la difieren al final de los tiempos.

⁷⁹ Cf. TERTULIANUS, *De anima* 7, ed. Waszink, 790: «Dolet apud inferos anima cuiusdam et punitur in flamma et cruciatur in lingua et de digito animae felicioris implorat solacium roris».

⁸⁰ Cf. TERTULIANUS, *De resurrectione mortuorum* 17,3-5.8, ed. J.G.P. Borleffs (CCL 2), Brepols, Turnholti 1954, 941-942: «Dedi igitur adversario dicere: “Ergo, quae habet corpulentiam propriam, de suo sufficet ad facultatem passionis et sensus, ut non egeat repraesentatione carnis”. Immo et eatenus egebit, non qua sentire quid sine carne non possit, sed qua necesse est illam etiam cum carne sentire. Quantum enim ad agendum de suo sufficit, tantum et ad patiendum. Ad agendum autem minus de suo sufficit, habet enim de suo solummodo cogitare velle cupere disponere, ad perficiendum autem operam carnis expectat. Sic itaque et ad patiendum societatem carnis expostulat, ut tam plene per eam pati possit quam sine ea plene agere non potuit. Et ideo in quae de suo sufficit, eorum interim sententiam pendit, concupiscentiae et cogitatus et voluntatis... Denique haec est ratio in ultimum finem destinati iudicii, ut exhibitione carnis omnis divina censura perfici possit».

⁸¹ Cf. IOANNES CRISOSTOMUS, *De consolatione mortis sermo* 2,1, ed. J.P. Migne (PG 56), J.P. Migne, Paris 1862, 299-300: «Sed recedens anima, quae carnalibus oculis non videtur, ab angelis suscipitur, et collocatur aut in sinu Abrahae, si fidelis est; aut in carceris inferni custodia, si peccatrix est: dum statutus veniat dies, quo suum recipiat corpus, et apud tribunal Christi iudicis veri reddat suorum operum rationem».

Orígenes

Orígenes (c. 185-254) ofrece un pensamiento dispar de la realidad *post mortem*. Así, unos textos hacen pensar que defendía la retribución inmediata –premio o castigo– tras la muerte⁸². Pero en otros encontramos la afirmación contraria: no puede haber retribución hasta que no estén todos los miembros⁸³.

Ambrosio de Milán

También san Ambrosio de Milán (340-397) ofrece un pensamiento confuso. Ya que, por una parte, podríamos sostener que según él existe un estado intermedio, esto es, la situación en la que se encuentran las almas esperando la plenitud de los tiempos para recibir o las penas o la gloria⁸⁴. Y, por otra parte, encontramos textos que nos hacen pensar que san Ambrosio se inclina por la no dilación de la retribución tras la muerte⁸⁵.

⁸² Cf. ORIGÈNE, *Traité des principes* 1, *Praefatio*, 5, eds. H. Crouzel - M. Simonetti (Sch 252), Du Cerf, Paris 1984, 82: «Anima substantiam vitamque habens propriam, cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur, sive vitae aeternae ac beatitudinis hereditate potitura, si hoc ei sua gesta praestiterint, sive igni aeterno ac supplicii mancipanda, si in hoc eam scelerum culpa detorserit».

⁸³ Cf. ORIGÈNE, *Homélies sur le Lévitique (I-VII)* 7,2, ed. M. Borret (Sch 286), Du Cerf, Paris 1981, 318: «Habebis ergo laetitiam de hac vita discedens, si fueris sanctus. Sed tunc erit plena laetitiae, cum nullum tibi membrum corporis deest. Expectabis enim et tu alios, sicut et ipse expectatus es. Quod si tibi, qui membrum es, non videtur esse perfecta laetitia, si desit aliud membrum, quanto magis Dominus et Salvator noster, qui caput et auctor est totius corporis, non sibi perfectam ducit esse laetitiam, donec aliquid ex membris deesse corpori suo videt».

⁸⁴ Cf. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De bono mortis* 10,47, ed. C. Schenkl (CSEL 32), Tempsky, Wien 1897, 742-743: «Dum expectatur plenitudo temporis, expectant animae remunerationem debitam. Alias manet poena, alias gloria... videntes servantibus legem Dei repositam esse mercedem gloriae».

⁸⁵ Cf. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De bono mortis* 3, ed. Schenkl, 710: «Denique ut sciamus quia est mors in hac vita et bona mors, hortatur nos, ut mortem Iesu in corpore nostro circumferamus; qui enim habuerit in se mortem Iesu, is et vitam domini Iesu in corpore suo habebit. Operetur igitur mors in nobis, ut operetur et vita, bona vita post mortem, hoc est bona vita post victoriam, bona vita absoluto certamine, ut iam lex carnis legi mentis repugnare non noverit, ut iam nobis nulla sit cum corpore mortis contentio, sed sit in corpore mortis victoria».

1.4. Retribución tras la muerte plenificada en la resurrección final

A partir del siglo IV comienza a defenderse una doble retribución: inmediata tras la muerte, cuyo protagonista es el alma separada, y plena tras la resurrección del último día, cuando el alma asuma el cuerpo.

Agustín de Hipona

San Agustín (354-430), a pesar de adolecer de un dualismo antropológico por influencia de la filosofía platónica, defiende que la retribución definitiva no tendrá lugar hasta la resurrección del último día, cuando el alma asuma su cuerpo⁸⁶. La razón está en que el alma separada no puede tender plenamente hacia el cielo supremo porque tiene necesidad, un apetito dirá él, de su cuerpo⁸⁷.

⁸⁶ Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *In Iohannis evangelium tractatus* 49,10, ed. R. Willems (CCL 36), Brepols, Turnholt 1954, 425: «Habent omnes animae, cum de saeculo exierint, diversas receptiones suas. Habent godium bonae, malae tormenta. Sed cum facta fuerit resurrectio, et bonorum gaudium amplius erit, et malorum tormenta graviora, quando cum corpore torquebuntur. Recepti sunt in pace sancti patriarchae, prophetae, apostoli, martyres, boni fideles; omnes tamen adhuc in fine accepturi sunt quod promisit Deus: promissa enim est resurrectio etiam carnis, mortis consumptio, vitae aeterna cum angelis. Hoc omnes simul accepturi sunt, nam requiem quae continuo post mortem datur, si ea dignus est, tunc accipit quisque cum moritur. Priores acceperunt patriarchae; videte ex quo requiescunt; posteriores prophetae, recentius apostoli, multo recentiores sancti martyres, quotidie boni fideles. Et alii in ista requie iam diu sunt, alii non tam diu, alii paucioribus annis, alii nec recenti tempore. Cum vero hoc somno evigilabunt, simul omnes quod promissum est accepturi sunt.»; AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Enarrationes in psalmos* 36, sermo 1, 10, eds. E. Dekkers-I. Fraipont (CCL 38), Brepols, Turnholti 1956, 344-345: «In illa requie positus, certe securus expectas iudicii diem, quando recipias et corpus, im-muteris ut angelo aequeris».

⁸⁷ Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Genesi ad litteram* 12,35, ed. I. Zycha (CSEL 28/1), Tempsky, Wien 1894, 432-433: «Sed, si quem movet, quid opus sit spiritibus defunctorum corpora sua in resurreccione recipere, si potest eis etiam sine corporibus summa illa beatitudo praebere, difficilior quidem quaestio est, quam ut perfecte possit hoc sermone finiri; sed tamen minime dubitandum est et raptam hominis a carnis sensibus mentem et post mortem ipsa carne deposita transcens etiam similitudinibus corporalium non sic videre posse incommutabilem substantiam, ut sancti angeli vident, sive alia latentiore causa sive ideo, quia inest ei naturalis quidam adpetitus corpus administrandi: quo adpetotu retardatur quodammodo, ne tota intentione pergat in illud summum caelum, quamdiu non subest corpus, cuius administratione adpetitus ille conquiescat».

Sin embargo, san Agustín, siguiendo la parábola del pobre Lázaro y el rico Epulón (cf. Lc 16,19-31), sostiene la existencia de un juicio inmediato después de la muerte, tras el cual las almas descansan o son atormentadas esperando la resurrección⁸⁸, los cuales no tienen comparación con la retribución que recibirá el hombre entero tras el juicio del último día⁸⁹.

San Agustín diferencia, por tanto, el estado intermedio del estado definitivo.

Gregorio Magno

San Gregorio Magno (537-604), siguiendo la misma dirección de san Agustín, diferencia entre la remuneración recibida por el alma tras la muerte y la recibida tras la ascensión del cuerpo en la resurrección que acontecerá al final de los tiempos, pero no destaca una diferencia substancial entre ambas⁹⁰.

⁸⁸ Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De praedestinatione sanctorum* 12,24, ed. J.P. Migne (PL 44), J.P. Migne, Paris 1861, 977-978: «Hoc autem medio tempore inter depositionem et receptionem corporis, secundum ea quae gesserunt per corporis tempus, sive cruciantur animae, sive requiescunt.»; AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De civitate Dei* 13,8, eds. B. Dombart-A. Kalb (CCL 48), Brepols, Turnholt 1955, 391: «In requie sunt enim animae piorum a corpore separatae, impiorum autem poenas luunt, donec istarum ad aeternam vitam, illarum vero ad aeternam mortem, quae secunda dicitur, corpora revivescant».

⁸⁹ Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Sermones* 280,5, ed. J.P. Migne (PL 38), J.P. Migne, Paris 1861, 1283: «Multum interest inter tormenta vel gaudia mortuorum et resurgentium: non quod spiritus defunctorum sicut dormientium necesse sit falli; sed quod alia est animarum sinen ullis corporibus requies, alia cum corporibus coelestibus claritas et felicitas angelorum, quibus aequabitur resurgentium multitudo fidelium».

⁹⁰ Cf. GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Job Praefatio*, 10, 20, ed. M. Adriaen (CCL 143), Brepols, Turnholt 1979, 23: «Bene autem post damna rerum, post funera pignorum, post cruciatus vulnerum, post certamina pugnasque verborum duplici remuneratione sublevatur; quia nimirum sancta Ecclesia, adhuc etiam in hac vita posita, pro laboribus quos sustinet, duplicia munera recipit; cum susceptis plene gentibus in fine mundi Iudaeorum etiam ad se corda convertit... Duplicia et postmodum recipiet: quia finito labore praesentis temporis, non solum ad animarum gaudium, sed etiam ad beatitudinem corporum ascendit... Sancti quippe in terra viventium duplicia possident. Unde Ioannes in Apocalypsi, quia ante resurrectionem corporum clamantes sanctorum animas vidit, accepisse eas stolas singulas aspexit... Ante resurrectionem quippe stolas singulas accepisse dicti sunt, quia sola adhuc mentis beatitudine perfruuntur. Binas ergo accepturi sunt, quando cum animarum perfecto gaudio, etiam corporum incorruptione vestientur».

San Gregorio pone el énfasis en afirmar que con la resurrección de Cristo las puertas del cielo han sido abiertas, por eso las almas pueden gozar de la beatitud inmediatamente tras la muerte, cosa que no ocurría antes de la Pascua de Cristo⁹¹.

La formulación realizada por san Gregorio Magno pasará substancialmente a la teología escolástica⁹². Siendo la que la tradición nos ha legado.

2. Escolástica

En segundo lugar nos detenemos en la escolástica dado que es el momento en el que la idea del estado intermedio es sistematizada en la teología, permaneciendo esta formulación inamovible en la teología desde entonces. Nos serviremos para ello de santo Tomás de Aquino, el gran maestro escolástico.

Ahora bien, antes, por cronología, nos acercaremos al pensamiento de san Bernardo de Claraval ya que éste está en la base de los sermones del papa Juan XXII (1316-1334) que suscitaron la polémica medieval en torno al estado intermedio y que concluyó, como dijimos en nuestro segundo apartado, con el primer pronunciamiento magisterial al respecto: la constitución dogmática *Benedictus Deus* (29 de enero de 1336) del papa Benedicto XII⁹³.

2.1. Bernardo de Claraval

San Bernardo (1090-1153) subraya la imperfección de la retribución previa a la resurrección, distanciándose del planteamiento de san Gregorio Magno y tomando posiciones de la tradición anterior a la formulación de este papa.

San Bernardo dirá que tras la muerte el alma se encuentra en el atrio de la casa y que solamente tras la resurrección pasará dentro⁹⁴. El alma privada

⁹¹ Cf. GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Job* 4, 29, 56, ed. Adriaen, 200-201: «Eos etiam qui coelestis patriae vias sectati sunt, post egressum carnis inferni claustra tenuerunt: non ut poena quasi peccatores placteret, sed ut eos in locis remotioribus quiescentes, quia necdum intercessio mediatoris advenerat, ab ingressu regni reatus primae culpae prohiberet».

⁹² Cf. MOIOLI, *L'«Escatologico»*, 168.

⁹³ Cf. DH 1000-1002.

⁹⁴ Cf. BERNARDUS, *Sermo* 78, ed. Migne, 698: «Atria sunt domui vicina, amplitudinem

del cuerpo no ha alcanzado la perfección del amor, sino que todavía lo desea, y sólo contempla la humanidad glorificada de Cristo. San Bernardo interpreta el altar bajo el cual están las almas de los justos del relato del libro del Apocalipsis (cf. Ap 6,9-11) como la humanidad de Cristo. Será con la resurrección y el juicio universal cuando cada alma junto con su cuerpo conseguirá la eterna bienaventuranza⁹⁵.

2.2. Tomás de Aquino

Santo Tomás (1225-1274) quiso escribir en la *Summa theologiae* un tratado dedicado al más allá. No obstante la muerte le sorprendió antes de poder culminar su obra. Por eso para acercarnos al pensamiento escatológico del aquinate debemos leer el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* y concretamente el libro cuarto. De todos modos ésta también se encuentra en el *Supplementum* a la *Summa theologiae* preparado por Reginaldo Piperno, que completó la obra inconclusa de su amigo santo Tomás a partir de otros escritos: son las cuestiones 69-74 las que recogen la explicación del tiempo que dista entre la muerte y la resurrección final; la resurrección de los cuerpos y las circunstancias que la acompañan se encuentra en las cuestiones 75-86; y, finalmente, lo que sigue tras la resurrección ocupa las cuestiones 87-99. También en las *Quaestiones disputatae* santo Tomás dedica un tratado al alma, dentro del cual en las cuestiones 15, 17, 18, 20 y 21 reflexiona sobre las posibilidades del alma separada del cuerpo. Finalmente, en la *Summa contra Gentiles*, el capítulo 79 del libro 2º está dedicado al alma y los capítulos 91-95 del libro 4º tratan

habentia. In illis sunt animae sanctae corporibus exutae... Atria habent fundamentum, sed non tectum; quia animae... non habent tectum adhuc expectantes augmentum, quod non erit nisi in resurrectione corporum suorum».

⁹⁵ Cf. BERNARDUS, *In festo omnium sanctorum sermo* 4, 2, ed. Migne, 472-473: «Porro altare ipsum, de quo nobis habendus est sermo, ego pro meo sapere nihil aliud arbitror esse, quam corpus ipsum Domini Salvatoris... Interim ergo sub Christi humanitate feliciter sancti quiescunt donec veniat tempus, quando iam non sub altari collocentur, sed exaltentur super altare... Visione utique et contemplatione, non praelatione. Ostendet enim nobis Filius, ut pollicitus est, semetipsum, non in forma servi sed in forma Dei. Ostendet etiam nobis Patrem et Spiritum sanctum, sine qua nimirum visione nihil sufficeret nobis; quoniam haec est vita aeterna... Transiens quippe ministrabit nobis, novas utique, et usque ad tempus illud nobis penitus inexpertas delicias manifestae suae contemplationis... Transcendit enim beata anima Christi incarnationem et humanitatem... ut divinitatem eius... sublimius contempletur».

de la escatología.

Para nuestra exposición nosotros nos serviremos del *Supplementum* de la *Summa theologia* porque es donde de modo más desarrollado se encuentra el pensamiento de santo Tomás.

Santo Tomás elabora su pensamiento escatológico siguiendo las enseñanzas de san Agustín y san Gregorio Magno. Y toma como base, como en toda su teología, la filosofía aristotélica. Sin embargo en su concepción antropológica difiere de Aristóteles ya que santo Tomás afirma que el alma ha sido creada directamente por Dios. Por eso, aunque sea un espíritu con corporeidad, no depende en su ser de la materia asumida. Su dependencia del cuerpo se mueve en el plano del actuar, no en el del ser. De modo que subsiste tras la muerte del cuerpo, aunque carece del «instrumento» que le permite relacionarse con el mundo material. Al separarse del cuerpo con la muerte se le asigna un lugar, donde está como le corresponde en cuanto sustancia espiritual. En este lugar recibe, inmediatamente tras la muerte, premio o castigo, según haya merecido contemplar la divinidad o no⁹⁶.

Para el alma que necesite purgar las penas de sus pecados el premio se demorará hasta que las haya expiado⁹⁷. Recordemos que la justicia divina exige una pena por cada pecado, y que podría suceder que alguien muriese con sus pecados perdonados pero sin haber terminado de cumplir las penas que les corresponden. Los que todavía permanecen en este mundo pueden ayudar con sufragios –la aplicación de la misa, la oración, las indulgencias, los ayunos, las limosnas, las ceremonias exequiales– a estas almas para reducir su tiempo de purgatorio⁹⁸.

Quienes ya se encuentran ante Dios, esto es, los santos, escuchan nuestras oraciones y pueden interceder por nosotros⁹⁹.

En el último día tendrá lugar la resurrección de los cuerpos¹⁰⁰. Aquéllos que estén vivos cuando acontezca esto deberán morir para participar en el pro-

⁹⁶ Cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologia*. *Supplementum* q.69, a.2.

⁹⁷ Cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologia*. *Supplementum* q.69, a.2; q.69, a.7.

⁹⁸ Cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologia*. *Supplementum* q.71.

⁹⁹ Cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologia*. *Supplementum* q.72.

¹⁰⁰ Cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologia*. *Supplementum* q.75.77.

ceso de muerte y resurrección¹⁰¹. El cuerpo resucitado mantendrá identidad con el cuerpo terreno¹⁰².

En ese día tendrá lugar el juicio universal, presidido por Cristo glorioso, que no hará sino ratificar la sentencia del juicio particular¹⁰³. La retribución que reciba en este momento la totalidad de la persona humana no será cualitativamente distinta de la otorgada al alma separada en el estado intermedio. Su diferencia será cuantitativa ya que, con la resurrección corporal, los justos gozarán no sólo con el alma sino también con la propia carne, que soportó dolores y tormentos por el Señor. Y, de modo inverso, acontecerá con los condenados¹⁰⁴.

V. La vida tras la muerte en la liturgia

El tercer y último fundamento nos llega de manos de la liturgia ya que en ella encontramos la fe de la Iglesia hecha oración: *lex credendi, lex orandi*. La eucología de la liturgia exequial de los antiguos sacramentarios romanos –*Veronense*¹⁰⁵, *Gelasiano*¹⁰⁶ y *Gregoriano*¹⁰⁷–, que contienen textos de los siglos IV al VIII, recogen la visión eclesial de aquella época sobre los acontecimientos que vive el hombre tras la muerte. Ésta nos complementará la teología patristica ya que los textos contenidos en esos libros litúrgicos pertenecen a este período de la teología.

Para poder ofrecer, a partir de la liturgia, la secuencia de sucesos que acontecen al hombre tras su muerte, deberemos tomar las ideas que se en-

¹⁰¹ Cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologica. Supplementum* q.78.

¹⁰² Cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologica. Supplementum* q.79.

¹⁰³ Cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologica. Supplementum* q.87.

¹⁰⁴ Cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologica. Supplementum* q.69, a.2.

¹⁰⁵ Cf. L.C. MOHLBERG - L. EIZENHÖFER - P. SIFFRIN (eds.), *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80])*, Herder, Roma 1966. [Ve].

¹⁰⁶ Cf. L.C. MOHLBERG - L. EIZENHÖFER - P. SIFFRIN (eds.), *Liber sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli (Cod. Vat. Reg. Lat. 316 / Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum)*, Herder, Roma 1960. [GeV]

¹⁰⁷ Cf. J. DESHUSSES (ed.), *Le sacramentaire gregorien, ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, Editions universitaires, Fribourg 1971. [GrH]

cuentran repartidas en las oraciones de difuntos y reconstruir, como si de un puzzle se tratase, el itinerario completo, pudiendo plasmar así la totalidad del pensamiento eclesial sobre la realidad *post mortem*. Serán necesarias varias oraciones que al complementarse las unas a las otras nos permitirán hacer esta reconstrucción. Queremos indicar además que el pensamiento escatológico que emerge de la eucología no es plenamente uniforme, sino que, en ocasiones, encontramos diferencias al presentar una misma realidad.

Como frontispicio de nuestro recorrido queremos proponer una oración que sintetiza de modo completo la escatología del siglo VII, *GeV* 1617¹⁰⁸, ya que recoge prácticamente todos los sucesos que vive el ser humano cuando muere.

La oración nos presenta un Dios que tiene el poder sobre la vida y sobre la muerte. Él es quien decide cuando acaba nuestro peregrinar por esta tierra llamando al hombre a su presencia: «quem ab originibus huius saeculi ad te accessire praecipisti». Una vez que el hombre ha muerto, su alma es conducida, por Dios en este caso (en otras oraciones, como veremos, serán los ángeles quienes la lleven), a un lugar cuya permanencia no es definitiva, al lugar prometido a Abrahán y su descendencia, al lugar anterior en el que todavía no se participa de la vida glorificada de Cristo: «digneris dare ei locum lucidum, locum refrigerii et quietis»; «maneat... in luce sancta, quam olim Abrahae promisisti et semini eius». A ese lugar sólo se accede limpio de pecado: «nullam laesionem susteneat anima eius»; «dones ei delicta atque peccata». En este lugar habitan también los santos, así que ya hay una retribución porque los santos contemplan a Dios y pueden interceder por nosotros; podríamos decir que es la antesala de la vida eterna: «maneatque in mansionibus sanctorum». Y finalmente, el día de la resurrección, los difuntos, y también los santos, resucitan y reciben el premio eterno, se supone que tras el juicio final: «cum magnus dies ille resurrectionis ac remunerationis advenerit, resuscitare eum digneris,

¹⁰⁸ Cf. *GeV* 1617: «Te domine, sanctae pater, omnipotens aeternae Deus, supplices deprecamur pro spiritu famuli tui illius, quem ab originibus huius saeculi ad te accessire praecipisti, ut digneris, domine, dare ei locum lucidum, locum refrigerii et quietis. Liceat ei transire portas infernorum et vias tenebrarum maneatque in mansionibus sanctorum et in luce sancta, quam olim Abrahae promisisti et semini eius. Nullam laesionem susteneat anima eius, sed cum magnus dies ille resurrectionis ac remunerationis advenerit, resuscitare eum digneris, domine, una cum sanctis et electis tuis; dones ei delicta atque peccata usque ad novissimam quadrantem tecumque immortalitatis vitam et regnum consequatur aeternum».

domine, una cum sanctis et electis tuis».

Completemos ahora este recorrido ilustrándolo con otras oraciones exequiales.

1. El tránsito de este mundo

Decíamos que el alma era conducida por Dios al más allá y así lo expresaba la oración que acabamos de comentar. Otras oraciones van también en esta misma dirección¹⁰⁹.

Sin embargo, es más común encontrar la idea de que los ángeles, como compañeros que han sido del hombre en su vida terrena, asisten al alma en su tránsito de este mundo. De modo particular expresan esta idea las antífonas que se proponen para ser cantadas en diferentes momentos de la liturgia exequial¹¹⁰.

2. El lugar donde reposan las almas tras la muerte

Tras la muerte las almas son llevadas a un lugar que es designado de diversas formas en las oraciones exequiales: lugar de descanso, lugar de la paz, lugar de la luz, seno de Abrahán...¹¹¹ Podríamos afirmar que todas ellas tienen

¹⁰⁹ Cf. *GeV* 1686: «Inclina, quaesumus, domine, aures tuas ad preces nostras ... ut animas famulorum famularunquae tuarum in pacis ac lucis regione constituas...».

¹¹⁰ Cf. *GeV* 1610: «...Emitte angelos tuos sanctos in oviam illius et viam iustitiae demonstra ei...»; *GeV* 1627: «Deus... te supplices deprecamur, ut suscipi iubeas animam famuli tui per manus sanctorum angelorum deducendam in sinum amici tui patriarchae Abrahae...»; *GeV* 1665: «Praesta, quaesumus, omnipotens Deus, ut anima famuli tui illi ab angelis lucis susceptam in praeparatis habitaculis deduci facias beatorum».

¹¹¹ Cf. *GrH* 1015: «...ut animam famuli tui N., quam de hoc saeculo migrare iussisti, in pacis ac lucis regione constituas, et sanctorum tuorum iubeas esse consortem.»; *GeV* 1617: «...dare ei locum lucidum, locum refrigerii et quietis. Liceat ei transire portas infernorum et vias tenebrarum maneatque in mansionibus sanctorum et in luce sancta, quam olim Abrahae promisisti et semini eius...»; *GeV* 1627: «...ut suscipi iubeas animam famuli tui illum per manus sanctorum angelorum deducendam in sinu amici tui patriarchae Abrahae, resuscitandam in die novissimo magne iudicii...»; *GeV* 1686: «...ut animas famulorum famularunquae tuarum in pacis ac lucis regione constituas et sanctorum iubeas esse consortes».

en común un mismo rasgo: se trata de un lugar transitorio ya que normalmente se hace referencia a una posterior resurrección que implicaría el acceso a un estado definitivo. Y en el cual habría una retribución ya que suele hacerse referencia a participar de la compañía de los santos y éstos contemplan a Dios, ya que pueden interceder ante él. Así que en estas ocasiones se supone que también el alma del difunto contemplaría a Dios.

3. Purificación de los pecados

Al lugar donde van las almas tras la muerte sólo se accede limpio de pecado. Por eso encontramos oraciones exequiales que piden a Dios que absuelva al difunto de sus pecados¹¹².

Más aún se aplica la eucaristía por él, citando su nombre en la plegaria eucarística, para que, por medio de los efectos redentores de la muerte de Cristo que se actualizan en la celebración eucarística, le sean perdonadas las culpas que cometió mientras el difunto vivía en este mundo y acceda así a la vida eterna.

4. El momento de la resurrección

Varias oraciones de la liturgia exequial nos informan del momento que tendrá lugar la resurrección: el último día¹¹³. Hay otras que solamente hablan del día de la resurrección sin precisar que se trata del último día¹¹⁴. No obstante, en estas ocasiones consideramos que se sobreentiende que se trata

¹¹² Cf. *GeV* 1627: «...et si quid de regione mortali tibi contrarium contraxit fallente diabulo, tua pietate ablue indulgendo.»; *GeV* 1688: «...ut ab omnibus quae per terrenam conversacionem traxerunt, his sacrificiis emundentur.»; *GeV* 1690: «...ut si qua eum saecularis macula inuasit aut vicium mundiale infecit, dono tuae pietatis indulgeas et extergeas».

¹¹³ Cf. *GeV* 1627: «Deus ... ut suscipi iubeas animam famuli tui illius per manus sanctorum angelorum deducendam in sinu amici tui patriarchae Abrahae, resuscitandam in die novissimo magne iudicii...».

¹¹⁴ Cf. *GeV* 1517: «...cum magnus dies ille resurrectionis et remunerationis advenerit, resuscitare eum digneris...»; *Vé* 1148: «...animam famuli tui benignus absolue ut resurrectionis diem spe certae gratulationis expectet».

del día del fin del mundo. Algunas añaden, además, que juntamente con la resurrección acontecerá el juicio final tras el cual cada uno, según haya sido su actuación en la tierra, recibirá premio o castigo.

Debemos señalar también que ciertas oraciones hablan de la resurrección de modo genérico sin ningún tipo de precisión que permita suponer el momento en el que acontecerá¹¹⁵.

A este grupo de oraciones imprecisas debemos añadir otras oraciones cuya ambigüedad todavía es mayor ya que no solo indican el momento sino que utilizan términos genéricos para referirse a la resurrección¹¹⁶. De tal modo que no se sabe si se pide a Dios que el difunto pase al estado de espera de la resurrección tras la purificación de los pecados, esto es, a la situación en la que se encuentran los santos, o si la demanda es que se le conceda la resurrección, esto es, el estado definitivo de gloria. Y tampoco queda claro el cuándo: si ya ahora o al final de la historia.

JOSÉ ANTONIO GOÑI BEÁSOAIN DE PAULORENA
Facultad de Teología. Vitoria-Gasteiz

RESUMEN

El presente trabajo comienza señalando dos presupuestos necesarios para

¹¹⁵ Cf. *GeV* 1618: «...ut animam fratri nostri illius, quem domini pietas de incolatu mundi huius transire praecipit, requies aeterna suscipiat et eam beata resurrectione praesentet et in sinibus Abrahae Isaac et Iacob collocare dignetur.»; *GrH* 1016: «Absolve domine animam famuli tui ill. vel illa ab omni vinculo delictorum, ut in resurrectionis gloriam inter sanctos tuos resuscitari respiret».

¹¹⁶ Cf. *GeV* 1694: «...ut mortis vinculis absolutus transitum mereatur ad vitam.»; *GeV* 1614: «Deus ... da famulo tuo illi, cuius depositionis hodie pia officia praestamus, cum sanctis atque electis tuis beati muneris portionem.»; *GeV* 1691: «Quaesumus, domine, ut famulo tuo ... sanctorum atque electorum largire consortium et rore misericordiae tuae perennis infunde.»; *GeV* 1689: «...cui donasti baptismi sacramentum, da eis aeternorum plenitudinem gaudiorum.»; *GeV* 1652: «Propiciare, domine, anima famuli tui illius, ut quem in finem istius vitae regenerationis fonte mundasti, ad caelestis regni beatitudinem facias pervenire».

acercarnos a la escatología. El primero, se centra en la antropología subyacente en la escatología cristiana; el segundo, en el lenguaje metafórico usado necesariamente en la escatología. En un segundo momento, se aborda el origen magisterial del estado intermedio, con Juan XXII y la bula «Ne super his», Benedicto XXII y la constitución dogmática «Benedictus Deus», como primeros jalones magisteriales. En un tercer momento, se abordan los apoyos escriturísticos sobre la resurrección y la inmortalidad, tomando como referencia sobre todo a las palabras de Jesús en los evangelios y al pensamiento paulino. En un cuarto momento, el artículo trata sobre el estado intermedio en algunos Santos Padres y su sistematización en la Escolástica. Finalmente, el artículo termina abordando la vida tras la muerte en la liturgia.

ABSTRACT

This article first outlines two presuppositions which are needed in approaching eschatology. The first focuses on the anthropology underlying Christian eschatology; the second, on the metaphorical language which it necessarily uses. We then touch on the magisterial origin of the intermediate state, with John XXII and the bull «Ne super his», Benedictus XXII and the dogmatic constitution «Benedictus Deus», as the first links in the approach of the magisterium. From here we go to the scriptural basis for resurrection and immortality, especially taking into consideration Jesus' words in the gospels and Pauline thought. We also look at the intermediate state in some Holy Fathers and its systematization in Scholasticism. Finally, the paper ends with life after death in the liturgy.