

La crisis del estado intermedio en el siglo XX (II)

Desde la Edad Media, tras la constitución dogmática *Benedictus Deus* del papa Benedicto XII (1334-1342), la teología ofreció una única explicación escatológica de la vida *post mortem*: la llamada escatología de doble fase (individual, tras la muerte, y universal, al final de los tiempos), que conjugaba inmortalidad del alma y resurrección de los cuerpos.

Sin embargo, a pesar de que este planteamiento estaba respaldado por el magisterio, contaba con varios puntos débiles. En primer lugar banaliza la corporeidad, ya que el alma separada puede no sólo continuar existiendo sino ser sujeto activo de la retribución *post mortem*. En segundo lugar, relega la resurrección a un nivel superfluo e irrelevante, pues no cambia, en líneas esenciales, la situación: ¿qué necesidad tiene de un cuerpo un alma que disfruta de la máxima felicidad? Y, finalmente, suprime la importancia del juicio final porque si todo se decide en la muerte no hace ninguna falta un juicio ulterior. Además, se duplican las realidades escatológicas: un doble juicio, uno particular y otro universal; una doble vida, una sin cuerpo y otra con el cuerpo resucitado; una doble consumación, la del alma separada y la del hombre pleno¹.

Por eso, en el siglo XX, algunos teólogos cuestionaron el planteamiento escatológico tradicional del estado intermedio proponiendo nuevas alternativas.

I. Nuevas propuestas escatológicas del siglo XX

El debate sobre el estado intermedio empezó en el campo protestante, pasando después a la teología católica. Diversos teólogos católicos y protestantes defendieron, como ahora veremos, estos nuevos planteamientos. No

¹ Cf. E. CASTELLUCCI, *Nella pienezza della gioia pascale. La centralità dell'ermeneutica nell'escatologia cristiana*: Sacra doctrina 43/3-4 (1998) 176-180; O.F. PIAZZA, *Escatologia individuale e comunitaria. Prospettive nella teologia recente*, en G. CANOBBIO – M. FINI (eds.), *L'escatologia contemporanea*, Messaggero, Padova 1995, 301-304; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, Sal Terrae, Santander ⁴1986, 335-336.350-351.

obstante, la tesis tradicional siguió contando con defensores².

Sin embargo, como veremos en el próximo apartado, el magisterio eclesial siguió sosteniendo como válida la escatología de doble fase y, por tanto, la existencia del estado intermedio.

1. La muerte como sueño

La primera de las propuestas alternativas al planteamiento tradicional sobre el estado intermedio la encontramos en el teólogo protestante O. Culmann quien interpretaba la muerte como un sueño.

1.1. O. Culmann

O. Culmann dio nueva vida a las ideas de M. Lutero sobre la vida tras la muerte. M. Lutero³ concebía el estado de los muertos como un profundo sueño, pero en el que no se sueña, ni hay conciencia, ni sensaciones. Y, en el último día, Dios resucitará al hombre entero, no solo al cuerpo sin alma. En este estado no hay conciencia de tiempo. Así que para el muerto será un solo instante el que dura su tiempo de espera. De este modo, al interpretar la muerte como un sueño, M. Lutero quiere resaltar que la muerte ha perdido su poder sobre el hombre, por una parte, y, por otra, que la muerte ya no es lo último. Todo ello porque la muerte ha sido vencida en la resurrección de Cristo.

Según O. Culmann⁴ al morir, el hombre interior, despojado del hombre exterior, en plena desnudez de todo elemento corpóreo, se encuentra en una situación que puede ser calificada de dormición. No conllevaría una conciencia tan atenuada como el *sheol* veterotestamentario, aunque sí se trata de un es-

² Entre otros teólogos de la talla del que fuera el cardenal J. Ratzinger (cf. J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona ²2007) o de C. Pozo (cf. C. POZO, *Teología del más allá*, BAC, Madrid ²1981).

³ Cf. J. MOLTSMANN, *La venida de Dios. Escatología cristiana*, Sígueme, Salamanca 2004, 143-144.

⁴ O. CULLMANN, *Immortalité de l'ame ou résurrection des morts? Le témoignage du Nouveau Testament*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel ²1959.

tado de imperfección incluso en la línea de la conciencia. Esta pervivencia no es natural al hombre sino que es fruto de la unión con el Espíritu. El Espíritu Santo, que habita en cada creyente y que no puede morir, mantiene al hombre justo, tras su muerte, en vida junto a Cristo en una situación de sueño, porque se encuentra en un estado de imperfección al no poseer todavía el cuerpo glorioso. Al asumirlo será cuando la persona adquiera la vida plena y verdadera.

1.2. Límites⁵

Concebir el estado *post mortem* como un sueño excluye la continuidad y la relación entre la historia y la metahistoria.

No queda claro quién es el sujeto del estado de somnolencia, si la persona o si solamente su alma separada.

Este planteamiento suprime la escatología individual. Pero mantiene la existencia de un estado intermedio cuyo rasgo principal es la inconsciencia de sus integrantes.

2. La aniquilación total

Una segunda propuesta resultó de llevar al extremo la concepción de la muerte como un sueño, dando como resultado la aniquilación total de la persona. Esta visión fue sostenida por un grupo de teólogos protestantes cuyo principal representante era E. Jünger.

2.1. E. Jünger

Para E. Jünger⁶ cuando una persona muere no sólo deja de vivir su cuerpo sino también su alma. En la muerte todo el hombre es aniquilado: la muerte destruye el cuerpo y pone fin a la vida psíquica y espiritual. De tal modo que al

⁵ Cf. CASTELLUCCI, *Nella pienezza*, 180-182; G. GOZZELINO, *Lineamenti di escatologia*, Elle Di Ci, Leumann 1992, 135; G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Elle Di Ci, Leumann 1993, 471-472; PIAZZA, *Escatologia individuale*, 307-308; RATZINGER, *Escatologia*, 150.

⁶ Cf. E. JÜNGEL, *Morte*, Queriniana, Brescia 1972.

morir se produce la muerte total de la persona. Así se mantiene la seriedad de la muerte, que afecta a todo el hombre y no solo a su cuerpo. Además, como ésta es consecuencia del pecado, debe afectar a todo el hombre, pues todo el hombre es pecador. No se entendería que precisamente el alma, en la que está la raíz del pecado, se librara de la muerte.

En la resurrección el hombre es recreado por Dios, dándose una nueva creación del hombre, pero no *ex nihilo*, ya que tras la muerte la persona estaría en Dios; su historia y su ser subsisten en Dios. Por lo que Dios no crea una persona nueva sino que resucita tal y como era.

Detrás de este planteamiento está la premisa protestante de que el hombre ante el juicio de Dios no puede presentar nada propio ante Dios, ni siquiera la inmortalidad natural de su propia alma. Ya que la justificación se da única y exclusivamente por la fe.

2.2. Límites⁷

Postular la muerte total de la persona, concibiendo la resurrección como una nueva creación, tiene como punto flaco la continuidad e identidad del hombre terreno con el hombre que resucitará. Para salvar este problema postula una solución contradictoria ya que la persona, al morir, desaparece totalmente y sin embargo afirma que subiste en Dios. No es posible desaparecer y subsistir simultáneamente.

3. Muerte y resurrección: dos momentos distintos pero no distantes cronológicamente

También en el campo protestante, de la mano de P. Althaus, floreció otra alternativa al modelo tradicional del estado intermedio. Algunos teólogos protestantes, como E. Brunner⁸ y K. Barth⁹, siguieron este nuevo planteamiento.

⁷ Cf. GOZZELINO, *Nell'attesa*, 471-472; C. POZO, *La venida del Señor en la gloria*, Edicep, Valencia 1993, 97-98; RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 338.

⁸ Cf. E. BRUNNER, *La esperanza del hombre*, Desclée de Brower, Bilbao 1973.

⁹ Cf. K. BARTH, *La resurrezione dei morti. Lezioni universitarie su 1 Corinzi 15*, Marietti, Casale Monferrato 1984.

E incluso esta propuesta escatológica pasó al ámbito católico por medio de G. Biffi y J.L. Ruiz de la Peña, entre otros.

3.1. P. Althaus

P. Althaus¹⁰ sostiene la unidad sustancial entre la escatología individual y la universal planteando la resurrección como un momento distinto pero no distante cronológicamente de la muerte. La distancia temporal entre la muerte del individuo y la resurrección final sirve para nuestro mundo, que se rige por las categorías espacio-temporales. Pero no se puede atribuir la categoría «tiempo» al mundo escatológico. La muerte hace que el hombre salga del tiempo y lo lleva inmediatamente al final de la historia, de tal modo que entre muerte y resurrección no hay distancia alguna en el *ἔσχατον*, aunque sí la haya para los que permanecen todavía en la tierra. Por tanto no tendría sentido hablar de estado intermedio. Y quedaría superada la tensión entre escatología individual y universal que el modelo tradicional conlleva, donde todos los eventos escatológicos (juicio, bienaventuranza o condenación, consumación) suceden por duplicado, primero de modo individual y luego de forma comunitaria.

3.2. G. Biffi

El teólogo católico G. Biffi¹¹ sostiene el modelo propuesto por P. Althaus pero desde una perspectiva cristológica.

Para G. Biffi la existencia de un doble juicio, particular y universal, va en detrimento de la importancia que la Escritura da al juicio universal. Pero si partimos de la base de la atemporalidad del más allá se salvaría esta dicotomía. Así, cada hombre, nada más morir se encuentra con un juicio que es simultáneamente inmediato y escatológico, particular y universal, cercano porque coincide con el momento de la muerte del hombre individual y lejano porque se da con el fin del mundo.

Y el fundamento de su planteamiento radica en Cristo. Para G. Biffi el día del Señor ya ha llegado. «Es el día que comenzó en la mañana de Pascua

¹⁰ Cf. P. ALTHAUS, *Die letzten Dinge*, Mohn, Gütersloh ⁹1964, 141-159.

¹¹ Cf. G. BIFFI, *Alla destra del Padre. Nuova sintesi di teologia sistematica*, Vita e Pensiero, Milano 1970; G. BIFFI, *Linee di escatologia cristiana*, Jaca Book, Milano 1984.

con la resurrección de Cristo y que no ha tenido todavía ocaso. Nosotros participamos de la salvación porque vivimos ya dentro del espacio de aquel día»¹². Así, el día de la resurrección de Cristo y el día del final de este mundo no son diferentes, no son dos días sino «un único día, en el cual el universo entra progresivamente hasta el día en que nada quedará fuera del domingo eterno»¹³. Por tanto «no hay un “después” y no hay un “más allá”: hay unión con Cristo y con su deslumbrante misterio»¹⁴.

3.3. J.L. Ruiz de la Peña

J.L. Ruiz de la Peña¹⁵, también desde la teología católica, hizo suya la impostación de P. Althaus pero con matices diversos.

J.L. Ruiz de la Peña denuncia como insatisfactoria la dialéctica tiempo-eternidad que P. Althaus sustentaba: «suprimir toda sucesión en la existencia del ser creado que sale del tiempo equivaldría a borrar la frontera que separa a Dios de la criatura»¹⁶. Por eso J.L. Ruiz de la Peña afirma que el hombre, al morir, no entra en la atemporalidad sino en un nuevo modo de duración cuya naturaleza no podemos precisar porque atañe a un género de vida del que no tenemos el menor atisbo. Sobre este nuevo modo de duración J.L. Ruiz de la Peña señala, en primer lugar, que «no será paralela y conmensurable al *continuum temporal*»¹⁷ y, en segundo lugar, que «no será la eternidad estricta (el perpetuo presente sin sucesión), privativa de Dios»¹⁸. Él habla, en línea de hipótesis, de «una duración sucesiva pero discontinua»¹⁹. Partiendo de esta base afirma que «el muerto, al trascender el tiempo, traspasa de golpe la distancia que aún nos separa a nosotros (sometidos a un tipo de sucesión continua) del

¹² G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, 232.

¹³ G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, 232.

¹⁴ G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, 232.

¹⁵ Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte: antropología teológica actual*, Aldecoa, Burgos 1971, 379-385; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 323-359.

¹⁶ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 344.

¹⁷ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 344.

¹⁸ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 344.

¹⁹ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 344.

final de la historia»²⁰.

3.4. Límites²¹

Este planteamiento, al defender dos formas temporales diferentes, una para la tierra y otra para el más allá, implica la existencia simultánea de dos historias: una terminada –la celestial– y otra por terminar –la terrenal–. Esto es, una persona que ha muerto no habría resucitado para los que todavía están sujetos al espacio y el tiempo, en cambio sí habría resucitado para quienes ya han salido de este mundo y se encuentran en la metahistoria.

4. Resurrección en la muerte

Una hipótesis, propuesta por el teólogo católico G. Greshake, postula la resurrección en el mismo instante de la muerte. Sin embargo, posteriormente, como consecuencia de la carta *Recentiores episcoporum synodi* que la Congregación de la Doctrina de la fe envió a los obispos en el año 1979 para aclarar algunas cuestiones referentes a la escatología, G. Greshake modificaría su visión, como indicaremos en el próximo apartado.

También el teólogo católico G. Lohfink defendió esta concepción escatológica. Pero, al igual que ocurriera con G. Greshake, adoptó otro planteamiento en un segundo momento de su pensamiento, aquél que concibe la muerte y la resurrección como dos momentos distintos pero no distantes cronológicamente y que hemos explicado en el apartado precedente.

4.1. G. Greshake

G. Greshake²² parte de una concepción de la corporalidad que sobrepasa

²⁰ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 344-345.

²¹ Cf. CASTELLUCCI, *Nella pienezza*, 184-186; GOZZELINO, *Lineamenti di escatologia*, 135; GOZZELINO, *Nell'attesa*, 472-473; PIAZZA, *Escatologia individuale*, 308-311; C. RUINI, *Immortalità e risurrezione nel Magistero e nella teologia oggi*: Rassegna di teologia 21 (1980) 202-206; RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 352-354.

²² Cf. G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten, Wingen*, Essen 1969; G. GRESHAKE, *Más*

los límites físicos. La corporalidad permite a un sujeto madurar, autorrealizarse, en el espacio y en el tiempo, así como relacionarse con otros sujetos. La interrelación que se daría entre espíritu y materia, entre alma y cuerpo, no puede romperse con la muerte. El alma separada sería un concepto contradictorio. Por tanto, la resurrección de cada hombre debe necesariamente acontecer en el momento de su muerte y ser transformado en su totalidad. Al morir el alma no puede dejar tras de sí la corporalidad, pues el alma se ha configurado por medio del cuerpo. Solamente la materia en sí queda atrás, esto es la corporalidad puramente física, pero la persona encuentra su consumación en la muerte. De tal modo que el *ἔσχατον* no sería un acontecimiento real al término de la historia sino en el mismo instante de la muerte.

Tampoco habría una resurrección universal en el último día que comportara la glorificación de toda la creación, sino que en la muerte de cada persona llega hasta Dios un fragmento del mundo y de la historia que es transformado por la resurrección. Así la realidad mundana, material, conoce una consumación progresiva, dinámica e ilimitada, pero no un término. Desaparece el dato «último día», que a juicio del autor no es doctrina vinculante de la fe. Como no hay un punto terminal del tiempo tampoco puede haber un estado intermedio.

4.2. G. Lohfink

G. Lohfink²³, recuperando el dato bíblico de la proximidad de la parusía, afirma que Dios viene contemporáneamente en cada punto de la historia humana. De tal modo que el cumplimiento de la historia no se realiza en un punto final de la línea del tiempo terreno, sino en cada punto de esta línea temporal, esto es, en cada punto de la historia humana. Con la muerte de cada hombre acaece la parusía, el fin del mundo, la venida de Dios y la resurrección. Todos estos acontecimientos escatológicos no se dan al final de una larga línea horizontal que sería el tiempo, sino de modo vertical en la muerte de cada individuo.

fuertes que la muerte. Lectura esperanzada de los «Novísimos», Sal Terrae, Santander 1981; G. GRESHAKE – G. LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Herder, Freiburg 1982.

²³ Cf. G. GRESHAKE – G. LOHFINK, *Naherwartung*.

Para superar las posibles contradicciones entre la relación temporal eterno, G. Lohfink emplea la categoría medieval de *aevum*, una dimensión situada entre el tiempo y la eternidad, y donde eran situados los ángeles. Así mientras el tiempo discurre entre el pasado y el futuro, y la eternidad no comporta línea temporal, el *aevum* se encuentra entre ambas: no tiene una línea cronológica pero pertenece al tiempo. De tal modo que, aplicando esta categoría a la escatología, el hombre, tras la muerte, mantiene conexión con el tiempo, esto es, porta consigo su historia personal, y forma parte de una eternidad, esto es, está fuera de las coordenadas espacio-temporales. *Aevum* es el camino hermenéutico para poder decir que la parusía y resurrección se dan simultáneamente en la muerte.

4.3. Límites²⁴

Este planteamiento tiene como punto débil la eliminación del *ἔσχατον*, la supresión de la parusía, que tiene un fundamento bíblico, de tal manera que no habría resurrección en el último día y transformación en ese momento de toda la creación. La consumación «a plazos» de la historia y del mundo en la muerte de cada persona perdería de vista la perspectiva comunitaria de la salvación, reduciéndola al individualismo, por una parte, y, por otra, la perspectiva cristológica que emerge de la parusía definitiva.

Se apoya, además, en dos afirmaciones arbitrarias. En primer lugar, es falso que las fuerzas de la historia sólo consisten en la suma de sujetos individuales. Pueblo, estado, Iglesia... no pueden entenderse, en su capacidad de hacer historia, simplemente como la suma de individuos. En segundo lugar, se da una sobrevaloración de la interiorización del mundo en el hombre pues se afirma que en la muerte del hombre se presenta a Dios una parte de la historia y del mundo. Además, no es Dios quien lleva la historia a su final, perfeccionándola, sino el hombre.

La concepción de la corporalidad queda espiritualizada al valorizar demasiado su condición relacional en detrimento de su constitución meramente material. Y no habría una continuidad entre el cuerpo glorioso y el celestial.

²⁴ Cf. CASTELLUCCI, *Nella pienezza*, 187-189; PIAZZA, *Escatologia individuale*, 305-307; RATZINGER, *Escatología*, 129-130.197-210; C. RUINI, *Immortalità e risurrezione*, 195-202; RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 351-352.

Finalmente, el dogma de la ascensión de María carecería de sentido ya que todos los hombres resucitarían al morir. Quedaría reducido este dogma mariano a la canonización de la Virgen.

5. Resurrección incoada en la muerte y plenificada en el ἔσχατον

El quinto modo de explicar la situación *post mortem* del hombre tuvo como principal representante al teólogo católico L. Boros. También G. Gres-hake siguió sus opiniones, aunque en un segundo momento de su pensamiento teológico sobre esta cuestión.

5.1. L. Boros

L. Boros²⁵ sostiene la simultaneidad de la resurrección escatológica y la resurrección inmediata tras la muerte. Pero esta resurrección es incompleta pues solo alcanzará su plenitud cuando se dé la transformación del cosmos en el ἔσχατον. Así que mientras esa transformación cósmica que acontecerá con el fin del mundo no sea una realidad, los cuerpos resucitados no disfrutarán plenamente de su peculiar *status*. A las muertes sucesivas que acontecen a lo largo del tiempo les corresponde paralelamente una secuencia de resurrecciones incoadas, igualmente sucesivas, que encontrarían su plenitud en la resurrección escatológica universal, realizando así acabadamente el concepto estricto de resurrección. Mantiene, por tanto, el carácter escatológico de la resurrección, a pesar de que defiende la resurrección individual en la muerte.

El hombre resucita, pues, en dos tiempos: en la muerte, por la ascensión de una nueva corporeidad, y en el ἔσχατον, por la consumación social y cósmica de esa corporeidad. La hipótesis, en suma, rechaza la idea de un alma separada, pero mantiene el esquema de un cierto estado intermedio entre el momento histórico de la muerte y el momento escatológico del fin de la historia.

²⁵ Cf. L. BOROS, *El hombre y su última opción. *Mysterium mortis**, Paulinas, Madrid 1972; L. BOROS, *¿Tiene sentido la vida?*, Concilium edición española 60 (1970) 7-10.

5.2. G. Greshake

El teólogo católico G. Greshake que inicialmente defendió la resurrección en la muerte, como explicábamos en el apartado anterior, se adhirió a este planteamiento²⁶ tras la carta de la Congregación de la Doctrina de la fe *Recentiores episcoporum synodi* dirigida a los obispos en el año 1979 para aclarar algunas cuestiones referentes a la escatología. De este modo recuperaría la transformación universal al final del mundo que en su pensamiento inicial la había suprimido.

En su nuevo planteamiento postula la existencia de un estado intermedio que será aquél que dista entre la consumación individual de cada hombre, que se da inmediatamente tras la muerte, y la consumación del universo, que acontecerá al final de los tiempos. Un estado en el que la persona individual ya resucitada espera que su cuerpo entero, es decir, la universalidad de sus relaciones con la historia (que todavía no ha pasado por la ruptura de la muerte), encuentre la consumación definitiva. El estado intermedio es, pues, una categoría teológica que expresa la tensión existente entre consumación individual y universal en el acontecimiento de la resurrección.

5.3. Límites²⁷

Las objeciones que encontró este planteamiento surgieron, en primer lugar, por la coincidencia de muerte y resurrección, pues su simultaneidad pone en peligro el realismo de ambas. Ya que, por una parte, la muerte no sería algo letal y, por otra, la resurrección perdería su rasgo escatológico.

En segundo lugar, esta visión postula un esquema lineal de la vida *post mortem*. De tal modo que no niega la existencia de un estado intermedio sino solamente la idea del alma separada como sujeto de este estado.

²⁶ Puede consultarse una detallada exposición de la evolución en el pensamiento de G. Greshake en C. RUINI, *Immortalità e risurrezione*, 102-115. 189-206 y en G. CANOBBIO, *Fine o compimento? Considerazioni su un'ipotesi escatologica*, en G. CANOBBIO – F. SALLA VECCHIA – G.P. MONTINI (eds.), *La fine del tempo*, Morcelliana, Brescia 1998, 207-238.

²⁷ Cf. CASTELLUCCI, *Nella pienezza*, 182-184; GOZZELINO, *Lineamenti di escatologia*, 134; GOZZELINO, *Nell'attesa*, 469-471; H. VORGRIMLER, *El cristiano ante la muerte*, Herder, Barcelona 1981, 115-122; RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 352.

Y no habría una continuidad entre el cuerpo glorioso y el celestial.

Además, la resurrección corporal inmediata está en contradicción con los textos bíblicos que hablan de la resurrección al final de los tiempos. Así como reduciría el dogma de la asunción de María a una mera canonización de la Virgen, ya que todos los hombres resucitan al morir.

II. Pronunciamientos magisteriales del siglo XX

Durante algo más de quinientos años no apareció en el magisterio pontificio ningún documento que hablase de la realidad escatológica del estado intermedio. Ahora bien en la segunda mitad del siglo XX emanaron varios textos relacionados con este tema fruto del ataque que el modelo tradicional estaba sufriendo, y que hemos expuesto en el apartado precedente. Estos documentos defienden siempre la tesis tradicional frente a las nuevas propuestas escatológicas.

1. Constitución apostólica «*Munificentissimus Deus*» (1950) del papa Pío XII

El papa Pío XII (1939-1958) fue el primero que indirectamente tocó el tema del estado intermedio en la definición dogmática de la asunción de la Virgen María.

Tras haber consultado al episcopado mundial, Pío XII, por medio de la constitución apostólica *Munificentissimus Deus*²⁸, definió solemnemente, el 1 de noviembre de 1950, que «la Inmaculada Madre de Dios, siempre Virgen María, cumplido el curso de su vida terrestre fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial»²⁹.

Al afirmar que la Virgen María participa en cuerpo y alma, esto es, en la plenitud de su realidad existencial, de la gloria celestial, debemos entender

²⁸ Cf. Pío XII, *Constitución apostólica «Munificentissimus Deus» (1 de noviembre de 1950)*: AAS 42 (1951) 753-773.

²⁹ Cf. Pío XII, *Munificentissimus Deus*: AAS 42 (1951) 770.

que sólo ella participa de este modo, pues si este hecho fuera común al resto de bienaventurados no era necesaria una definición dogmática al respecto. Por tanto, indirectamente se afirmaba que el resto de bienaventurados participan de esta gloria tras su muerte sólo en alma, esperando la resurrección de la carne en el juicio universal para reasumir el cuerpo. Así, la constitución *Munificentissimus Deus* presupone la existencia de un estado desde la muerte hasta el momento de la resurrección de los cuerpos, conocido como estado intermedio.

Algunos teólogos³⁰, particularmente aquellos que afirmaban que la resurrección acontece en el momento de la muerte, interpretaron el dogma de la ascensión de María como una mera canonización, es decir, una declaración infalible de que María ha sido glorificada por Dios como cualquier otro santo que resucita gloriosamente en el mismo momento de morir. Según estos teólogos, el dogma no expone ningún elemento que no sea común a los demás santos ya que no dice que se trate de un privilegio de la Virgen como se dijo de la Concepción Inmaculada: «por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente»³¹.

Sin embargo, por una parte, debemos tener presente que «el dogma de la Inmaculada Concepción se trata de una exclusividad fundamental de la condición de María comparada con la de los demás hombres. En cambio en el dogma de la Ascensión existe una diferencia en la realización anticipada del destino final y de la resurrección gloriosa a la que todos los justos están destinados»³². Por tanto, el texto de la definición dogmática no dice que sea sólo la Virgen quien participa en cuerpo y alma porque todos los justos participarán como ella tras el juicio universal. Ahora bien, hay que entender que sólo la Virgen participa desde el mismo momento en el que acabó su tránsito terrenal.

³⁰ Cf. por ejemplo: D. FLANAGAN, *La escatología y la ascensión*: Concilium edición española 41 (1969) 135-146. O los estudios realizados por: D. FERNÁNDEZ, *Ascensión y magisterio. Repercusión de la definición dogmática para la teología*: *Ephemerides mariologicae* 35 (1985) 81-108; J.M. HERNÁNDEZ, *La ascensión de María en el debate actual sobre la escatología intermedia*: *Ephemerides mariologicae* 35 (1985) 37-80; C. POZO, *El dogma de la ascensión en la nueva escatología*: *Estudios marianos* 42 (1978) 173-188.

³¹ Pío IX, *Bula «Ineffabilis Deus» (8 de diciembre de 1854)*, en H. DENZINGER – P. HÜNERMANN (eds.), *El magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 2000, 2803. [DH]

³² C. POZO, *María en la obra de la salvación*, BAC, Madrid 1974, 323-324.

Y, por otra parte, como según este planteamiento escatológico «la resurrección es un proceso que tiene lugar para todos los hombres en el momento de la muerte, el dogma de la ascensión no representa nada especial en María, ningún don privilegiado concedido a ella. Constituiría, por lo menos, un fenómeno extraordinariamente sorprendente que la Iglesia haya esperado hasta el año 1950 para canonizar a María cuando tantas otras canonizaciones de santos mucho menos significativos para la historia y vida de la Iglesia había tenido lugar hacía siglos»³³.

No obstante, saliendo al paso de estas interpretaciones, Pablo VI (1963-1978) sostuvo en su *Solemne profesión de fe* del año 1968 que «la beatísima Virgen María, Inmaculada, terminado el curso de su vida terrestre, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celeste y hecha semejante a su Hijo, que resucitó de los muertos, recibió anticipadamente la suerte de todos los justos»³⁴.

Posteriormente, en 1979, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en la carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología *Recentiores episcoporum synodi* dirigida a los obispos, volvió expresar este tema de modo unívoco, para evitar cualquier tipo de mala interpretación: «La Iglesia, en su enseñanza sobre la condición del hombre después de la muerte, excluye toda explicación que quite sentido a la ascensión de la Virgen María en lo que tiene de único o sea, el hecho de que la glorificación corpórea de la Virgen es la anticipación reservada a todos los elegidos»³⁵.

Y finalmente, el *Catecismo de la Iglesia católica* también afirma con claridad la visión que tiene la Iglesia de la ascensión de la Virgen María: «La ascensión de la santísima Virgen constituye una participación singular en la resurrección de su Hijo y una anticipación de la resurrección de los demás cristianos»³⁶.

³³ POZO, *María en la obra*, 14.

³⁴ PABLO VI, *Solemnis Professio fidei (30 de junio de 1968)*, n. 15: AAS 60 (1968) 438-439.

³⁵ SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología «Recentiores episcoporum synodi» (17 de mayo de 1979)*, n. 6: AAS 71 (1979) 941.

³⁶ CEC, 966.

2. Constitución dogmática sobre la Iglesia «*Lumen gentium*» (1964) del Concilio Vaticano II

El Concilio Vaticano II (1962-1965) no abordó de forma sistemática el tema de la escatología. No obstante esto no quiere decir que en sus documentos no encontremos tratado este tema.

El capítulo séptimo de la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* está dedicado a la índole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celestial. En sus números 48 y 49 encontramos algunas afirmaciones sobre la muerte y la resurrección, y por tanto, indirectamente, sobre el estado intermedio; término que no emplea.

El número 48 habla de dos estados fundamentales tras la muerte, salvación o condenación. Ambos comienzan terminado el único curso de nuestra vida terrestre, es decir, en continuidad con ella, o sea en seguida después de la muerte; oponiendo esta expresión a la resurrección final, que el concilio sitúa al final del mundo. «Y como no sabemos ni el día ni la hora, por aviso del Señor, debemos vigilar constantemente para que, terminado el único plazo de nuestra vida terrena (cf. Hb 9,27), si queremos entrar con él a las nupcias merezcamos ser contados entre los escogidos (cf. Mt 25,31-46); no sea que, como aquellos siervos malos y perezosos (cf. Mt 25,26), seamos arrojados al fuego eterno (cf. Mt 25,41), a las tinieblas exteriores en donde «habrá llanto y rechinar de dientes» (Mt 22,13-25,30). En efecto, antes de reinar con Cristo glorioso, todos debemos comparecer «ante el tribunal de Cristo para dar cuenta cada cual según las obras buenas o malas que hizo en su vida mortal» (2Co 5,10); y al fin del mundo «saldrán los que obraron el bien, para la resurrección de vida; los que obraron el mal, para la resurrección de condenación» (Jn 5,29; cf. Mt 25,46). Teniendo, pues, por cierto, que «los padecimientos de esta vida presente son nada en comparación con la gloria futura que se ha de revelar en nosotros» (Rm 8,18; cf. 2Tm 2,11-12), con fe firme esperamos el cumplimiento de «la esperanza bienaventurada y la llegada de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo» (Tt 2,13), quien «transfigurará nuestro pobre cuerpo en un cuerpo glorioso semejante al suyo» (Flp 3,21) y vendrá «para ser glorificado en sus santos y para ser la admiración de todos los que han tenido fe» (2Ts 1,10)»³⁷.

³⁷ LG 48.

En el número 49, que se ocupa de la comunión de la Iglesia celeste con la peregrinante, habla de retribución plena para los justos que consiste en la visión beatífica, antes de la resurrección corporal, repitiendo las palabras de la constitución dogmática *Benedictus Deus*³⁸ del papa Benedicto XII de 1336 y del Concilio de Florencia en la bula de unión con los griegos *Laetentur caeli*³⁹ de 1439: «Así, pues, hasta cuando el Señor venga revestido de majestad y acompañado de todos sus ángeles (cf. Mt 25,3) y destruida la muerte le sean sometidas todas las cosas (cf. 1Co 15,26-27), algunos entre sus discípulos peregrinan en la tierra, otros, ya difuntos, se purifican, mientras otros son glorificados contemplando claramente al mismo Dios, uno y trino, tal cual es; mas todos, aunque en grado y formas distintas, estamos unidos en fraterna caridad y cantamos el mismo himno de gloria a nuestro Dios»⁴⁰.

Como vemos, el Concilio Vaticano II, apoyándose en numerosas citas y pasajes bíblicos, expuso la doctrina tradicional sobre el estado intermedio, tal y como había quedado fijada en el medioevo.

3. «Credo del pueblo de Dios» (1968) del papa Pablo VI

El 30 de junio de 1968 el papa Pablo VI (1963-1978) clausuraba el año que conmemoraba el decimonoveno centenario del martirio de los apóstoles Pedro y Pablo con una solemne celebración en la plaza de San Pedro del Vaticano en la que pronunció una profesión de fe preparada por él mismo, conocida como el *Credo del pueblo de Dios*⁴¹. Este texto pretendía dar respuesta a diversas cuestiones planteadas por la problemática doctrinal de entonces, dirigiendo así con seguridad la fe del pueblo de Dios.

³⁸ Cf. DH 1000-1002.

³⁹ Cf. DH 1300-1308.

⁴⁰ LG 49.

⁴¹ Cf. PABLO VI, *Solemnis Professio Fidei*: AAS 60 (1968) 433-445. Pueden consultarse los siguientes comentarios a la profesión de fe de Pablo VI: J.A. DE ALDAMA, *La Profesión de fe de Pablo VI*: Estudios Eclesiásticos 43 (1968) 470-505; J. DANÍÉLOU, *La profession de foi de Paul VI*: Études 329 (1968) 599-607; C. POZO, *El Credo del pueblo de Dios. Comentario teológico*, BAC, Madrid ²1975; L. SEBASTIANO, *Il credo del popolo di Dio. Per meglio comprendere la professione di fede di Paolo VI*, Ancora, Milano 1968.

Respecto a la escatología nos interesan particularmente los números 28 y 29: «Creemos en la vida eterna. Creemos que las almas de todos aquellos que han muerto en la gracia de Cristo (tanto las que todavía deben ser purificadas con el fuego del purgatorio como las que son recibidas por Jesús en el paraíso en seguida que se separan del cuerpo, como el buen ladrón) constituyen el pueblo de Dios después de la muerte, la cual será destruida totalmente el día de la resurrección, en el que estas almas se unirán con sus cuerpos. Creemos que la multitud de aquellas almas que con Jesús y María se congregan en el paraíso, forman la Iglesia celeste, donde ellas, gozando de la bienaventuranza eterna, ven a Dios como él es, y participan también, ciertamente en grado y modo diverso, juntamente con los santos ángeles, en el gobierno divino de las cosas, que ejerce Cristo glorificado, como quiera que interceden por nosotros y con su fraterna solicitud ayudan grandemente nuestra flaqueza»⁴².

Pablo VI subraya en este texto la supervivencia del alma tras la muerte y la retribución inmediata de ésta, tal y como había definido Benedicto XII seis siglos antes en la constitución *Benedictus Deus*⁴³, retribución que como había añadido el Concilio de Florencia en la bula de unión con los griegos *Laetentur caeli*⁴⁴ era en grado y modos diversos. El cuerpo es recuperado por el alma el día de la resurrección. Por tanto, se vuelve a afirmar la existencia de un estado intermedio que comprende desde la muerte hasta el momento de la resurrección en el día del juicio universal cuyo protagonista es el alma separada del cuerpo.

Como hemos visto en el apartado anterior, en las décadas precedentes algunos teólogos habían negado la existencia de un estado de alma separada del cuerpo afirmando que la resurrección acontecía en el mismo momento de la muerte. Esta teoría, nacida en el protestantismo, había alcanzado no solo a algunos teólogos católicos sino incluso al magisterio episcopal⁴⁵.

⁴² PABLO VI, *Solemnis Professio Fidei*, nn. 28-29: AAS 60 (1968) 444.

⁴³ Cf. DH 1000-1002.

⁴⁴ Cf. DH 1300-1308.

⁴⁵ Así, el *Catecismo holandés* afirmaba: «La misma sagrada Escritura no concibe nunca el alma como existente fuera de la materia, sin el cuerpo. Tampoco el hombre moderno es capaz de hacerlo. Lo que uno es, depende hasta tal punto de su cuerpo, que no podemos imaginar un “yo”, una persona sin estrecha vinculación de su cuerpo. [...] La vida después de la muerte es algo así como la resurrección del nuevo cuerpo» (*Nuevo Catecismo para*

Pablo VI quiso erradicar, por medio de su profesión de fe, este planteamiento escatológico. No obstante no lo consiguió por lo que fueron necesarias posteriores intervenciones de la Sede Apostólica.

La profesión de fe también recoge, en su número 15, la afirmación de la ascensión de la Virgen María⁴⁶, siguiendo el texto, expresado con más claridad, de la definición dogmática hecha por Pío XII en la constitución apostólica *Munificentissimus Deus* pocos años antes. Ahora bien, las implicaciones de la ascensión de la Virgen María en la escatología intermedia las abordamos al hablar de esta constitución apostólica.

4. Carta «*Recentiores episcoporum synodi*» (1979) de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe

En 1979, el 17 de mayo, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe envió una carta a los presidentes de las Conferencias episcopales bajo el título *Recentiores episcoporum synodi*⁴⁷ con el fin de responder a la confusión originada por unas nuevas corrientes teológicas, que desarrollamos en el apartado anterior, que, basándose en una antropología unitaria y no dual (cuerpo-alma), presentan una escatología de fase única, es decir, suprimen el estado intermedio y colocan la resurrección en el momento de la muerte. Además, como consecuencia de este planteamiento no son necesarios los sufragios por los difuntos, ya que han resucitado al morir.

El breve documento de la Congregación, después de aludir a la preocupación por el desconcierto que estas propuestas escatológicas pudieran suscitar

adultos. Versión íntegra del Catecismo holandés, Herder, Barcelona 1969, 453).

⁴⁶ Cf. PABLO VI, *Solemnis Professio fidei*, n. 15: AAS 60 (1968) 438-439.

⁴⁷ Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Recentiores episcoporum synodi*: AAS 71 (1979) 939-943. Pueden consultarse los siguientes comentarios al documento: G. BLANDINO, *La rivelazione e l'immortalità dell' «io» umano*: La Civiltà Cattolica 132/3 (1981) 209-224; J. RATZINGER, *Introducción*, en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Temas actuales de escatología. Documentos, comentarios y estudios*, Palabra, Madrid 2001, 11-21; A. RUDONI, *L'annuncio dei novissimi oggi. Lettera su alcune questioni concernenti l'escatologia della Sacra Congregazione per la dottrina della fede*, Paoline, Roma 1980; C. RUINI, *Immortalità e risurrezione nel Magistero e nella teologia oggi*: Rassegna di teologia 21 (1980) 102-115. 189-206.

entre los creyentes, asentó las siguientes siete proposiciones:

1. La Iglesia cree en la resurrección de los muertos.
2. La Iglesia entiende que la resurrección se refiere a todo el hombre: para los elegidos no es sino la extensión de la misma resurrección de Cristo a los hombres.
3. La Iglesia afirma la supervivencia y la subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de manera que subsiste el «yo humano» carente mientras tanto del complemento de su cuerpo. Para designar este elemento la Iglesia emplea la palabra «alma», consagrada por el uso de la sagrada Escritura y de la tradición. Aunque ella no ignora que este término tiene en la Biblia diversas acepciones, opina, sin embargo, que no se da razón válida para rechazarlo, y considera al mismo tiempo que un término verbal es absolutamente indispensable para sostener la fe de los cristianos.
4. La Iglesia excluye toda forma de pensamiento o de expresiones que haga absurda e ininteligible su oración, sus ritos fúnebres, su culto a los muertos; realidades que constituyen substancialmente verdaderos lugares teológicos.
5. La Iglesia, en conformidad con la sagrada Escritura, espera «la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor» (DV, n. 4), considerada como distinta y aplazada con respecto a la condición de los hombres inmediatamente después de la muerte.
6. La Iglesia, en su enseñanza sobre la condición del hombre después de la muerte, excluye toda explicación que quite sentido a la ascensión de la Virgen María en lo que tiene de único, o sea, el hecho de que la glorificación corpórea de la Virgen es la anticipación de la glorificación reservada a todos los elegidos.
7. La Iglesia, en una línea de fidelidad al nuevo Testamento y a la tradición, cree en la felicidad de los justos que estarán un día con Cristo. Ella cree en el castigo eterno que espera al pecador, que será privado de la visión de Dios, y en la repercusión de esta pena en todo su ser. Cree, por último, para los elegidos en una eventual purificación, previa a la visión divina; de todo diversa, sin embargo, del castigo de los condenados. Esto es lo que

entiende la Iglesia, cuando habla del infierno y del purgatorio⁴⁸.

El documento, sin emplear el término «estado intermedio», afirma su existencia. Esto es, salvaguarda como irrenunciable la escatología de la doble fase. Así la muerte y la resurrección son dos momentos distintos y distantes, rechazando el atemporalismo tras la muerte. En este estado pervive el elemento espiritual del hombre, que la tradición llama «alma». El elemento corporal, en cambio, desaparece con la muerte. El alma tiene conciencia y voluntad en el estado intermedio, de modo que el yo del hombre continúa⁴⁹. El alma separada no es todo el hombre, pues como explícitamente se afirma en el texto está privada del complemento de su cuerpo. Se le llama el «yo» humano «porque es el elemento que, después de la muerte, mantiene la identidad viviente con el hombre que vivió en la tierra. Es decir, mantiene una identidad ontológica»⁵⁰. El documento señala también la conciencia y la voluntad del alma porque resultan esenciales para que ésta pueda ser objeto de retribución⁵¹.

La naturaleza de este documento es magisterial, y no simplemente disciplinar, en cuanto que fue aprobado por el papa y tiene por objeto reafirmar algunas verdades de la fe católica⁵². J. Ratzinger⁵³ considera la enseñanza contenida en las siete afirmaciones que formula como dogmática y no sujeta a

⁴⁸ SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Recentiores episcoporum synodi*: AAS 71 (1979) 941-942.

⁴⁹ Podría pensarse que esto se opone al planteamiento de santo Tomás de Aquino que dice que el alma separada no es el «yo» (cf. THOMAS AQUINATE, *Super primam epistolam ad Corinthios*, 15,2, n. 924, en R. CAI (ed.), *Super epistolas sancti Pauli lectura 1*, Marietti, Taurini 1953, 411). Sin embargo, como señala C. Pozo, «la crítica no va más allá de una mera contraposición de terminología usada en dos sentidos diferentes. Santo Tomás llama “yo” a la totalidad humana y, en este sentido, niega que el alma separada sea el “yo” humano. La carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe entiende por “yo” humano el mismo elemento espiritual del hombre que, habiendo vivido unido al cuerpo en la vida terrena, continúa subsistiendo después de la muerte con vida dotada de conciencia y voluntad». (C. POZO, «Inmortalidad y resurrección», en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Temas actuales de escatología. Documentos, comentarios y estudios*, Palabra, Madrid 2001, 125).

⁵⁰ POZO, *Inmortalidad y resurrección*, 126.

⁵¹ POZO, *Inmortalidad y resurrección*, 126.

⁵² RATZINGER, *Introducción*, 15.

⁵³ RATZINGER, *Introducción*, 15.

revisión, en cuanto que reafirman lo que la Iglesia enseña en nombre de Cristo y juzga como perteneciente a la esencia de la fe. Sin embargo, J.L. Ruiz de la Peña⁵⁴ afirma que no es una intervención definitiva sino que se trata de una cuestión teológica y no dogmática. Por lo que sus observaciones no pueden aspirar al rango de doctrina vinculante, aunque sí «exigen un religioso asentimiento de la voluntad y de la inteligencia»⁵⁵.

5. «Traducción del artículo “carnis resurrectionis”» (1984) de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe

En 1984 la Congregación para la Doctrina de la Fe hizo una puntualización sobre la traducción de la expresión «carnis resurrectionis» del Credo apostólico⁵⁶, con implicaciones escatológicas.

En las traducciones litúrgicas del Credo se habían adoptado diferentes traducciones para la frase «carnis resurrectionis» del Credo apostólico. Había quienes habían optado por una traducción literal como la Conferencia Episcopal italiana⁵⁷, los países francófonos⁵⁸ o la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil⁵⁹. Otros, como en la lengua inglesa, habían empleado un término equivalente: «cuerpo»⁶⁰. Otros habían tomado la expresión del Credo niceno-constantinopolitano «resurrectionem mortuorum», como las traducciones ale-

⁵⁴ Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, BAC, Madrid 1996, 277.

⁵⁵ CONGREGACIÓN DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo «Donum veritatis»* (24 de mayo de 1990), n. 23: AAS 82 (1990) 1560.

⁵⁶ Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Traduzione dell'articolo «carnis resurrectionis» del Simbolo apostolico* (14 de diciembre de 1983): Notitiae 20 (1984) 180-181.

⁵⁷ *La risurrezione della carne* (Messale Romano, Conferenza Episcopale Italiana, 1983, 306).

⁵⁸ *La résurrection da carne* (Missel Romain pour les pays francophones, Paris 1974, 11).

⁵⁹ *A resurreiçao da carne* (Missal Romano, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, Rio de Janeiro 1973, 351).

⁶⁰ *The resurrection of the body* (*The Roman Ritual: Rite of Baptism for Children*, New York 1970, 89).

mana⁶¹ y española⁶².

La Congregación de la Doctrina de la Fe determinó que se siguiera la traducción literal para mantener la doble formulación de la fe en resurrección de la Iglesia: «resurrección de los muertos», en el Credo niceno-constantinopolitano, y «resurrección de la carne», en el Credo apostólico. Ambas son complementarias y la exclusión de una de ellas en favor de la otra supone un empobrecimiento doctrinal por varias razones. En primer lugar, dado que la fórmula «resurrección de la carne» expresa más explícitamente la resurrección corporal, su abandono podría servir de apoyo a las modernas propuestas escatológicas que sitúan la resurrección en el mismo momento de la muerte. En segundo lugar evita entender la resurrección de modo espiritualista, como si no afectara al cuerpo en su realidad más material. Y, en tercer lugar, afirma la continuidad del cuerpo actual con el cuerpo resucitado.

Esta nota de la Congregación de la Doctrina de la Fe debe leerse en continuidad con la carta *Recentiores episcoporum synodi* del año 1979, clarificando en un punto concreto una cuestión ya tratada en el documento precedente.

6. «Algunas cuestiones actuales de escatología» (1990) de la Comisión Teológica Internacional

Detenemos ahora nuestra atención en el documento de la Comisión Teológica Internacional *Algunas cuestiones actuales de escatología*⁶³, dedicado a la escatología.

Los escritos de esta Comisión no tienen rango magisterial, como los otros documentos que estamos tratando en este apartado segundo de nuestro estudio. No obstante su doctrina no deja de tener interés, dado que es un organismo teológico que trabaja al servicio de la Congregación para la Doctrina de la Fe y que el mismo papa da su *placet* a los documentos que esta Comisión

⁶¹ *Auferstehung der Toten* (*Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes*, Freiburg 1974, 119).

⁶² *La resurrección de los muertos* (*Libro de la sede*, Secretariado Nacional de Liturgia, Madrid 1983, 394).

⁶³ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *De quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam* (1992): *Gregorianum* 73 (1992) 395-435.

prepara.

El documento *Algunas cuestiones actuales de escatología* fue aprobado por la mencionada Comisión en el mes de diciembre de 1990. Al año siguiente, el 16 de noviembre de 1991, recibió el visto bueno del papa Juan Pablo II. Y finalmente fue publicado a comienzos del año 1992.

En el texto se tratan con detenimiento algunos puntos que seguían siendo debatidos en la escatología, como las teorías del atemporalismo y la resurrección en la muerte. Este texto se puede considerar una ampliación cualificada de los enunciados de la carta *Recentiores episcoporum synodi* del año 1979 de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe.

El documento comienza, en su apartado primero, fundamentando nuestra resurrección en la de Cristo. En segundo lugar argumenta a partir de la Biblia el momento en el que acontecerá esta resurrección: en la parusía del Señor. El tercer apartado, apoyándose igualmente en el nuevo Testamento, afirma la comunión con Cristo inmediatamente tras la muerte. El alma que pervive conscientemente separada del cuerpo es el sujeto de esta comunión inmediata. Aunque será en el último día, al resucitar los hombres gloriosamente, cuando obtendrán la comunión completa con Cristo resucitado. La pervivencia del alma consciente salva la continuidad y la identidad del hombre que vivió y el que resucitará. El cuarto capítulo defiende este planteamiento escatológico de doble fase, mayoritario en la tradición cristiana, frente a otras interpretaciones que se han dado a lo largo de la historia, particularmente en época reciente. Estos planteamientos que no admiten el estado intermedio, tanto antiguos como actuales, serían principalmente dos: los que postulan la resurrección en el momento de la muerte y los que defienden la muerte del hombre en su totalidad, esto es en su dimensión física y espiritual, y su posterior resurrección al final de los tiempos concebida como recreación. El documento expone las dificultades de ambas posturas, defendiendo a partir de los datos bíblicos, de la tradición patristica y de la liturgia de difuntos el planteamiento tradicional, tal y como hiciera la carta *Recentiores episcoporum synodi* una década antes. Los siete siguientes apartados del documento tratan otros temas escatológicos que no atañen al estado intermedio.

7. «Catecismo de la Iglesia Católica» (1992)

El año 1992 vio la luz, en lenguas vernáculas, el *Catecismo de la Iglesia Católica* cuyo fin era «presentar una exposición orgánica y sintética de los contenidos esenciales y fundamentales de la doctrina católica tanto sobre la fe como sobre la moral, a la luz del Concilio Vaticano II y del conjunto de la tradición de la Iglesia»⁶⁴. Cinco años más tarde se publicaría la edición típica latina del mismo⁶⁵.

En la primera parte del Catecismo, dedicado al Credo, encontramos la fe escatológica de la Iglesia en los artículos 11 y 12 donde se comenta la resurrección de la carne y la vida eterna, respectivamente.

El Catecismo habla de la muerte en las categorías tradicionales de separación del alma y del cuerpo: «En la muerte, separación del alma y el cuerpo, el cuerpo del hombre cae en la corrupción, mientras que su alma va al encuentro con Dios, en espera de reunirse con su cuerpo glorificado»⁶⁶.

Tras la muerte el cuerpo cae en la corrupción y el alma pervive recibiendo inmediatamente la retribución, tal y como afirmó Benedicto XII en la constitución *Benedictus Deus* en el siglo XIV y el Concilio de Florencia reiteró un siglo después en la bula de unión con los griegos *Laetentur caeli*: «Cada hombre, después de morir, recibe en su alma inmortal su retribución eterna en un juicio particular que refiere su vida a Cristo, bien a través de una purificación, bien para entrar inmediatamente en la bienaventuranza del cielo, bien para condenarse inmediatamente para siempre»⁶⁷.

Al final de los tiempos, en el último día, asociada a la parusía de Cristo, será la resurrección de los muertos⁶⁸: el alma recuperará el cuerpo, porque la vida tras la muerte es tanto para el alma como para el cuerpo⁶⁹. «Dios en su omnipotencia dará definitivamente a nuestros cuerpos la vida incorruptible

⁶⁴ CCE 11.

⁶⁵ Cf. *Catechismus catholicae Ecclesiae*. Editio típica latina (15 de agosto de 1997), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997.

⁶⁶ CCE 997.

⁶⁷ CCE 1022.

⁶⁸ Cf. CCE 1001.

⁶⁹ Cf. CCE 990.

uniéndolos a nuestras almas, por la virtud de la resurrección de Jesús»⁷⁰. Pero no será un cuerpo terrenal sino un cuerpo transfigurado en cuerpo de gloria⁷¹.

8. La recuperación del término «alma» en la tercera edición típica del «Misal Romano» (2002)

Los términos «alma» y «cuerpo» han estado presentes en la eucología de las diferentes épocas de la historia. Esto se debe a que en la liturgia subyace, normalmente, una concepción antropológica dual. Esta concepción antropológica se expresa particularmente en la liturgia exequial donde, siguiendo la propuesta escatológica tradicional, al morir el alma se separa del cuerpo. Éste, sin vida, es depositado en el sepulcro esperando la resurrección en el último día. Aquélla, en cambio, continúa viviendo.

«Deus indulgentiarum, da animae famuli tui N., cuius corporis anniversarium depositionis diem celebramus, refrigerii sedem, quietis beatitudinem et luminis claritatem»⁷².

Ahora bien, en la revisión de los libros litúrgicos realizada por mandato del Concilio Vaticano II, se suprimió el término alma en bastantes oraciones del *Misal romano*. Con esto se pretendía, por una parte, eliminar el esquema dualista por considerarlo ajeno al mundo bíblico⁷³. Y, por otra, ofrecer una concepción unitaria del hombre más concorde con la antropología moderna, la cual estaba influenciada por las ciencias naturales que ponían tal énfasis en lo corporal que imposibilitaban imaginarse siquiera un alma separable de él⁷⁴. Recordemos además que estas nuevas antropologías habían suscitado también nuevos planteamientos escatológicos de la vida *post mortem* o estado intermedio.

⁷⁰ CCE 997.

⁷¹ Cf. CCE 999.

⁷² *Missale romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, Ioannis Pauli Pp. II cura recognitum. Editio typica tertia* (20 de abril de 2000), Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2002, 1203.

⁷³ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 125.

⁷⁴ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 125-126.

Pero el uso del término «alma» fue defendido en la carta enviada en el año 1979 a los presidentes de las Conferencias episcopales *Recentiores episcoporum synodi*⁷⁵ de la Sagrada Congregación para la doctrina de la Fe: «La Iglesia afirma la supervivencia y la subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de manera que subsiste el «yo humano» carente mientras tanto del complemento de su cuerpo. Para designar este elemento la Iglesia emplea la palabra «alma», consagrada por el uso de la sagrada Escritura y de la tradición. Aunque ella no ignora que este término tiene en la Biblia diversas acepciones, opina, sin embargo, que no se da razón válida para rechazarlo, y considera al mismo tiempo que un término verbal es absolutamente indispensable para sostener la fe de los cristianos»⁷⁶.

Y años más tarde, en el curso de la reunión plenaria de la Comisión Teológica Internacional de diciembre del año 1990, donde preparaban el documento referido a la escatología que hemos tratado, enviaron una carta al papa, fechada el 7 de diciembre de 1990, solicitándole que en la nueva edición del Misal romano, que entonces se estaba preparando, se recuperara en las misas de difuntos el término «alma» (y «cuerpo»). En la edición típica de este libro litúrgico⁷⁷, publicada en el año 1970, se había abandonado el término alma en los formularios de misas de difuntos, cosa que no había ocurrido en el *Ritual de exequias*⁷⁸ editado un año antes, en 1969. La Comisión resaltaba en esta carta que los conceptos expresados con los términos «alma» y «cuerpo» no podían considerarse como un préstamo heleno porque se encontraban también en algunos pasajes del nuevo Testamento y en el uso judeo-cristiano. Y que estos términos, en el sentido en el cual los empleaba la liturgia, no traducían una filosofía aristotélico-tomista ni se identificaban con una cultura determinada, sino que debían considerarse conceptos claves para expresar la fe y anunciarla,

⁷⁵ Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta Recentiores episcoporum synodi* (17 de mayo de 1979): AAS 71 (1979) 939-943.

⁷⁶ SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Recentiores episcoporum synodi*: AAS 71 (1979) 941.

⁷⁷ *Missale romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum. Editio typica* (26 de marzo de 1970), Typis Poliglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1970.

⁷⁸ *Rituale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum. Ordo exsequiarum. Editio typica* (15 de agosto de 1969), Typis Poliglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1969.

así como para comprender el destino del hombre tras la muerte mientras espera la resurrección⁷⁹.

Como consecuencia de todas estas vicisitudes históricas, en la tercera edición típica del *Misal romano*⁸⁰ publicada en el año 2002, se recuperó el término «alma» en al menos 30 oraciones de la eucología exequial, tras haberlas confrontado con la fuente original antigua⁸¹.

Consideraciones conclusivas

Al llegar al final de nuestro análisis de la crisis que sufrió el estado intermedio en el siglo XX, y rescatando la exposición que en un artículo precedente hicimos sobre el origen del mismo⁸², llega el momento de preguntarnos ¿qué podemos afirmar de la vida después de la muerte?

Como vimos en nuestro primer trabajo sobre el estado intermedio, la sagrada Escritura no nos ofrece ningún dato uniforme respecto a la vida después de la muerte. De tal modo que hay autores que se apoyan en ciertos textos bíblicos para sostener la resurrección en la muerte y otros, por el contrario, encuentran base escriturística para defender la existencia del alma separada una vez hemos muerto. En definitiva, con los textos revelados en la mano, no podemos defender ni uno ni otro ya que no es correcto proyectar sobre la Biblia preguntas, sobre todo de carácter antropológico, que son ajenas a las preocupaciones de fondo de las mismas⁸³.

La única afirmación que podemos extraer del nuevo Testamento en referencia a nuestro tema es la fe en la resurrección: Cristo ha resucitado, ha vencido a la muerte, y comparte su triunfo con todos los que creen en él. Así

⁷⁹ Cf. M. BARBA, *El ritorno dell'anima nell'eucologia delle «Missae defunctorum»*: Ecclesia Orans 20 (2003) 215-216.

⁸⁰ *Missale romanum. Editio typica tertia*.

⁸¹ Las oraciones de las misas de difuntos de la tercera edición típica del Misal romano que han recuperado el término «alma» pueden consultarse, junto con sus fuentes originales, en BARBA, *El ritorno*, 216-229.

⁸² Cf. J.A. GOÑI BEÁSAIN DE PAULORENA, *El origen del estado intermedio*: Scriptorium Victoricense 56 (2009) 133-180.

⁸³ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 326.

lo dirá el propio Jesús a Marta tras la muerte de su hermano Lázaro: «Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás.» (Jn 11,25-26). Esta afirmación, desde una perspectiva antropológica, implica «por una parte, que la nueva vida comienza ya ahora para no volverse a interrumpir más y que, por otra parte, esa vida se ordena a la transformación de la vida, a la totalidad del hombre y a la totalidad del mundo»⁸⁴. Pero no conlleva una determinada antropología, monista o dualista, ya que el planteamiento es propiamente teológico, y siendo más concretos cristológico. De tal modo que «la Biblia no dogmatiza ninguna antropología determinada, sino que ofrece únicamente la cristología de la resurrección como anticipo creyente para la cuestión escatológica»⁸⁵. Por ello la fe en la vida después de la muerte debe poderse expresar desde diversas antropologías, siguiendo el principio de inculturación del mensaje cristiano, tal y como hiciera Pablo en los inicios del cristianismo donde no dirigía el mismo discurso a los judíos que a los paganos, sino que se adaptaba a sus categorías culturales y filosóficas. Por tanto no podemos absolutizar una antropología o una filosofía determinada como si fuera el único cimiento válido sobre el que levantar la explicación racional de la fe.

En la época neotestamentaria descubrimos dos modos diferentes para explicar la escatología cristiana, para explicar que con la muerte la vida no termina: la resurrección y la inmortalidad. La primera, que emerge del pensamiento hebreo, tiene en su sustrato una concepción unitaria del hombre y acentúa la escatología colectiva y, por tanto, el juicio final. La segunda, que surge de la filosofía platónica, se apoya en una antropología dual y subraya una escatología individual y, por tanto, el juicio particular. Así, partiendo de diferentes presupuestos, nacen dos explicaciones diversas de una misma realidad escatológica. Por tanto ambos modos son válidos si tenemos en cuenta que pretenden describir de modo metafórico –recordemos, tal y como dijimos en nuestro anterior artículo, que el lenguaje de la escatología es un lenguaje metafórico– una realidad que es desconocida para nosotros porque nadie ha tenido experiencia de ella. En ambos casos se trata solamente de un intento por explicar uno de los contenidos de nuestra fe, un intento por expresar con categorías humanas una realidad celeste. Por lo que debemos ser conscientes de que ninguno de los dos caminos es perfecto; ambos tienen sus luces y sombras.

⁸⁴ RATZINGER, *Escatología*, 138.

⁸⁵ RATZINGER, *Escatología*, 149.

Con el paso de los siglos se intentaron conciliar estas dos visiones escatológicas que coexistían tanto en los libros tardíos del Antiguo Testamento, cuando el pueblo judío vivía en contacto con la cultura griega, y en los del Nuevo Testamento como en los primeros siglos de la patrística. De esta fusión emerge una nueva escatología que conjuga el punto de vista colectivo con el individual, el juicio universal con el particular, la resurrección al final de los tiempos con la inmortalidad del alma, fusionando así la escatología griega con la escatología judía⁸⁶. «La escatología cristiana resultante de estas dos líneas es un esfuerzo por conjuntar dos visiones que, si no son inconciliables, son ciertamente distintas»⁸⁷.

A partir del papa Gregorio Magno (537-604) este planteamiento escatológico se universalizó en la Iglesia y, tras la *Benedictus Deus* (29 de enero de 1336) del papa Benedicto XII (1334-1342), quedó como el único modelo escatológico válido. La sintética fórmula del Símbolo niceno-constantinopolitano, «espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro», adquirió así un amplio desarrollo teológico, magisterial y dogmático.

Al haberse puesto en duda la solidez de esta afirmación magisterial en la segunda mitad del siglo XX, nos viene a la memoria que, a pesar del respaldo eclesial con el que cuenta el estado intermedio, éste no deja de ser un intento por explicar metafóricamente una realidad escatológica que nadie de los que todavía permanecen en este mundo ha experimentado. Y, por tanto, fuera de los datos que nos aporta la revelación bíblica, que no van más allá del hecho de que Cristo nos ha asociado a su victoria sobre la muerte, el resto «pertenece al ámbito de la pura especulación»⁸⁸. Así, pues, como «ni la revelación ni el magisterio eclesial aportan elementos resolutivos, la cuestión debe considerarse como teológica, no como dogmática»⁸⁹.

A todo ello debemos añadir que la correcta comprensión de la realidad *post mortem* está íntimamente unida al lenguaje. Y en escatología, como diji-

⁸⁶ Cf. H. RONDET, *Fins de l'homme et fin du monde. Essai sur le sens et la formation de l'eschatologie chrétienne*, Fayard, Paris 1966, 69.

⁸⁷ A. GIUDICI, *Escatología*, en G. BARBAGLIO – S. DIANICH (dirs.), *Nuevo diccionario de teología. I. A. Testamento-Mariología*, Cristiandad, Madrid 1982, 408.

⁸⁸ M. KEHL, *Escatología*, Sígueme, Salamanca 1992, 248.

⁸⁹ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación*, BAC, Madrid 1996, 277.

mos en nuestro estudio precedente, no cabe otro tipo de lenguaje que el metafórico. Por tanto, debemos tener presentes sus límites ya que la descripción de la realidad que nos ofrece este lenguaje es aproximativa al estar basada en metáforas, en analogías. Por ello no podemos absolutizar el contenido o la imagen que cada palabra nos evoca sino interpretarlas como lo que son: un instrumento de trabajo útil para explicar la vida del más allá permitiendo que nos acerquemos a una realidad existencial de la que nadie ha tenido experiencia jamás.

Obtendríamos luz sobre el tema si volvemos la mirada a los orígenes, donde resurrección e inmortalidad eran dos explicaciones diferentes de los acontecimientos escatológicos basadas en dos antropologías opuestas, unitaria y dual, respectivamente. Y, por tanto, resultaba imposible hablar simultáneamente de ambas. Debía adoptarse o la una o la otra según fuera la concepción del hombre de la que se partía. Así la clave está en definir bien la antropología actual para luego construir sobre ella la escatología que le corresponda. No obstante, el problema de nuestra época surge de la pluralidad antropológica existente que impide que haya un único modelo válido para todas ellas. Y, por otra parte, sigamos la antropología que sigamos hay algunas categorías acuñadas por la tradición cristiana a las que no podemos renunciar como es el caso del alma, concebida como «un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de manera que subsiste el mismo “yo” humano»⁹⁰.

De todos modos, nos cuestionamos si es correcto hablar de un elemento espiritual (alma) que pueda existir separado de su cuerpo, formando ambos elementos el ser humano. Ya san Agustín percibía la dificultad de hablar del alma separada pues ésta, por su propia naturaleza, tiende hacia el cuerpo⁹¹. También santo Tomás se refiere al estado del alma separada del cuerpo tras la muerte como antinatural⁹². La existencia del alma separada hacía suponer la composición del hombre a partir de dos elementos independientes que pue-

⁹⁰ Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Recentiores episcoporum synodi*, n. 6, 941.

⁹¹ Cf. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Genesi ad litteram* 12,35, ed. I. Zycha (CSEL 28/1), Tempsky, Wien 1894, 432-433.

⁹² Cf. S. MURATORE, *L'escatologia intermedia nel «De Potentia» di Tommaso d'Aquino*, en G. LORIZIO (ed.), *Morte e sopravvivenza. In dialogo con Xavier Tilliette*, A.V.E., Roma 1995, 52.

den subsistir unidos o separados, según convenga. Y, todo lo contrario, ambas son necesarias para la existencia de la persona humana: «no hay hombre sin cuerpo, ni cuerpo humano sin alma»⁹³. Ya que «va contra la propia naturaleza del alma separarla del cuerpo disminuyendo su semejanza con Dios creador»⁹⁴. Siendo, por tanto, la existencia del alma separada un estado disminuido de la persona que equivale a una verdadera amputación del ser humano⁹⁵. De este modo expresaba la experiencia de la corporalidad el teólogo J.L. Ruiz de la Peña pocas semanas antes de morir de un cáncer: «Es preciso padecer una enfermedad realmente grave (potencialmente mortal) para percatarse cabalmente de lo que significa en verdad eso de que el ser humano es cuerpo —y no tiene cuerpo—. Porque es entonces cuando el yo personal resulta embargado, enajenado, literalmente expropiado por la dolencia que padece, que lo inunda por entero, y que reduce la libertad, la creatividad, el normal uso de la razón, la trayectoria biográfica en suma, a un penoso simulacro de lo que fuera hasta entonces»⁹⁶.

Así que si consideramos la unidad inseparable de alma y cuerpo para la existencia del hombre deberemos repensar la concepción de cuerpo que tenemos para que el alma inmortal, tras la muerte, continúe teniendo una expresión corpórea. El ser humano fue creado por Dios en la condición de existencia corporal. Y este «cuerpo es el fenómeno del alma, el rostro bajo el cual el alma aparece cuando se sumerge en el mundo de la materia. No es ninguna otra cosa, no es ninguna otra sustancia. Es aquello por lo cual el sujeto está en el mundo, es aquello por lo cual ejerce influencia en el mundo del espacio y del tiempo y es influido de él. Es el equipamiento empírico del sujeto humano en vistas a la existencia»⁹⁷. El cuerpo físico, material, es el modo como aparece el alma en el mundo, como se relaciona con la realidad creada. «El cuerpo es la

⁹³ P. MASSET, *Immortalité de l'âme, résurrection des corps. Approches philosophiques*: Nouvelle Revue Théologique 105 (1983) 332.

⁹⁴ Cf. T. SCHNEIDER, *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel anima forma corporis im sogenannten Korrekortorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge 8), Aschendorff, Münster 1972, 27.

⁹⁵ Cf. MASSET, *Immortalité*, 332.

⁹⁶ F. ELIZONDO, *Juan Luis Ruiz de la Peña. A diez años de su muerte*: Vida nueva 2550 (2007) 30.

⁹⁷ MASSET, *Immortalité*, 335-336.

visibilidad del alma, pues la realidad del cuerpo es el alma»⁹⁸.

Dado que con la muerte pasamos de este mundo físico, tangible, material, empírico a otro mundo totalmente diferente, dado que al morir pasamos de la condición temporal a la condición de eternidad, también el cuerpo, esto es, el rostro con el que el alma aparezca entonces, deberá cambiar⁹⁹. Recordemos que ya san Pablo nos ofrecía esta diferenciación entre cuerpo natural (σῶμα ψυχικόν) y cuerpo espiritual (σῶμα πνευματικόν) (cf. 1Co 15,35-58). «Cuando estemos en la condición de eternidad, más allá de la muerte, nuestro cuerpo subsistirá, no ya como el cuerpo fenoménico, espacio-temporal, cuerpo al que la muerte hace desaparecer, sino como cuerpo ontológico, es decir, el ser mismo de nuestra corporeidad; más concretamente: será la forma propia que nuestro cuerpo empírico, por sus funciones de individuación, de experiencia y de comunicación, habrá contribuido, en el curso de nuestra existencia, a dar a nuestro ser eterno. Sin esta huella indeleble de todo lo que hemos sido, seríamos espíritus puros»¹⁰⁰. Así, aunque con la muerte el cuerpo físico se corrompe en la tierra, es solamente la manifestación material del mismo la que se destruye. Y el cuerpo adoptaría la manifestación necesaria a la nueva situación que el ser humano vivirá entonces: la condición de eternidad. Este cuerpo mantendría continuidad con el cuerpo terrenal, pero se encontraría plenamente transformado ya que habría sido glorificado a imagen de Cristo resucitado.

Sin embargo, la Iglesia nos enseña que esto no acontecerá hasta que se dé la consumación de la historia de la salvación con la parusía de Cristo glorioso. La resurrección de nuestros cuerpos, y su transformación gloriosa a imagen del cuerpo de Cristo resucitado, no será completada hasta la plenitud de los tiempos. «Ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando él se manifieste, seremos semejantes a él, porque lo veremos tal cual es» (1Jn 3,2). Mientras tanto «el alma retiene interiorizada en sí misma la materia de su vida y está así tendida hacia Cristo resucitado, hacia la nueva unidad de espíritu y materia que en él se ha inaugurado»¹⁰¹. Esta afirmación de J. Ratzinger nos ofrece la clave para resolver la cuestión de la

⁹⁸ Cf. SCHNEIDER, *Die Einheit des Menschen*, 27.

⁹⁹ Cf. BOISMARD, *¿Es necesario?*, 143.

¹⁰⁰ MASSET, *Immortalité*, 336.

¹⁰¹ Cf. RATZINGER, *Escatología*, 301.

existencia del alma separada en el estado intermedio.

En esta situación *post mortem* de espera de la resurrección que acontecerá al final de los tiempos, el alma, aunque carente de su cuerpo, retiene interiorizada en sí misma la materia de su vida. Esto es, se mantiene una continuidad entre la persona que vivió en la tierra y la que resucitará el último día, tal y como indicaba la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe en el número 6 en la carta *Recentiores episcoporum synodi*¹⁰². Estando, además, su materialidad en potencia, pues está a la espera de asumir su corporalidad el último día con la resurrección de los muertos. De modo que podríamos referirnos al estado intermedio como un «ya sí pero todavía no».

Ahora bien, esta carencia de cuerpo queda subsanada por la corporalidad gloriosa de Cristo resucitado, hacia quien tiende el alma. Mientras ésta no asuma su cuerpo glorioso forma parte del cuerpo de Cristo que ya ha sido transformado, habiéndose manifestado ya en él la nueva unidad de espíritu y materia. Por el bautismo fuimos incorporados a Cristo, formando parte de su cuerpo (cf. Rm 6,3; 1Co 12,13.27). Durante nuestro peregrinar por el mundo esta incorporación al cuerpo de Cristo la planteamos como una incorporación a su cuerpo místico, que es la Iglesia. Sin embargo, con la muerte esta inserción se sitúa en otra dimensión ya que pasamos a formar parte de su cuerpo glorioso. El alma humana tiene así una corporalidad, la de Cristo resucitado, mientras espera la ascensión de su propio cuerpo glorificado al final de los tiempos. Cuando llegue el último día y Cristo alcance su totalidad, el alma recuperará su cuerpo; un cuerpo que, manteniendo continuidad con el terrenal, será glorioso –σῶμα πνευματικόν lo llamaba san Pablo–. La persona alcanzará entonces su total capacidad de comunicarse con las realidades terrenas –el mundo material y lo humano– y su capacidad de actuar. De modo que al morir nuestra «vida está oculta con Cristo en Dios» (Col 3,3). Y cuando aparezca Cristo, entonces apareceremos gloriosos con él (cf. Col 3,4).

En definitiva, es la cristología, no la antropología, la pieza clave de la realidad escatológica. Por tanto, más allá de toda nuestra reflexión sobre los ἔσχατα, las últimas realidades o los *novissima* como diríamos en el lenguaje tradicional, debemos situar a Cristo, ἔσχατος, fin hacia el cual camina la historia. Él es lo que de verdad importa, lo demás debiera quedar en el plano de la

¹⁰² Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Recentiores episcoporum synodi*, n. 6, 941.

curiosidad personal pues ocurra lo que ocurra confiamos en Jesucristo que no defraudará nuestra esperanza (cf. Rm 8,24). Por ello, el deseo del hombre de conocer qué le ocurre tras la muerte debe estar relegado a su fe en Jesucristo: Cristo ha resucitado y quien crea en él también tendrá vida eterna. El *kerigma* primitivo así lo anunciaba. Los primeros cristianos no se detenían tanto en explicar los ἔσχατα cuanto en adherir a los creyente al ἔσχατος, a Jesucristo, porque en él radica la esperanza de la salvación cristiana y el fundamento de nuestra propia resurrección. Igualmente nosotros, siguiendo su ejemplo, debiéramos dejar en un segundo plano el qué, el cómo, el cuándo, el dónde... de las realidades escatológicas para centrarnos en lo esencial: «en la muerte de Cristo nuestra muerte ha sido vencida y en su resurrección hemos resucitado todos»¹⁰³.

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

RESUMEN

En el presente artículo se estudia la situación del estado intermedio en el siglo XX, aportando la valoración de los distintos autores y sus diversas posiciones sobre el tema. Así se considera la muerte como sueño en O. Culmann, la muerte como aniquilación total en E. Jüngel, la muerte y resurrección como momentos distintos pero no distantes en P. Althaus, G. Biffi y J.L. Ruiz de la Peña, la resurrección en la muerte en G. Greshake y G. Lohfink. En un segundo momento, se analizan los pronunciamientos magisteriales: la «Munificentissimus Deus» de Pío XII, la «Lumen Gentium» del Concilio Vaticano II, el «Credo del pueblo de Dios» de Pablo VI, etc. Unas consideraciones conclusivas ponen punto final al trabajo.

ABSTRACT

This article looks at the situation of the intermediate state in the XXth century, and provides the evaluation of several authors and their different positions about the question. In O. Culmann death is considered sleep, in E. Jüngel total annihilation, in P. Althaus, G. Biffi and J.L. Ruiz de la Peña death and resurrection are

¹⁰³ *Prefacio pascual II*, en *Missale romanum. Editio typica tertia*, 531.

considered different moments but not distant, in G. Greshake and G. Lohfink resurrection in death. From here, the text analyzes the magisterial statements: Pius XII's «*Munificentissimus Deus*», Second Vatican Council's «*Lumen Gentium*», Paul VI's «*Creed of the people of God*», etcetera. The article finishes with some conclusive considerations..