

MUERTE

I. Sagrada Escritura

II. Teología

I. Sagrada Escritura

1. *La muerte en el AT.* El israelita no habla de la muerte desde la perspectiva de las ciencias naturales, sino a partir de su experiencia de creyente. La muerte comienza cuando Yahvé (→ Dios, IV) abandona al hombre. Las fórmulas en que se expresa esta concepción de la muerte están determinadas por la visión del mundo y de la realidad vigente en el antiguo Oriente, visión fundamentalmente diferente de la nuestra (cf. A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and OT Parallels*, 37ss). A continuación detallamos los rasgos fundamentales de la concepción veterotestamentaria de la muerte.

a) *El fenómeno de la muerte.* Para el hombre del antiguo Oriente, la vida y la muerte no son dos realidades abstractas, sino dos reinos que se contraponen. Pero la muerte no es sólo comprendida espacialmente como reino de los muertos, sino también dinámicamente como poder mortífero (Sal 6,16; 18,6; Os 13,14, etc.). Sin embargo, en el AT ni el poder de la muerte ni los ángeles de la muerte, mencionados en algunos pasajes, son independientes; sólo pueden actuar donde y cuando Yahvé lo permite. Yahvé, en efecto, está por encima del poder de la muerte.

El reino de la muerte es llamado שְׁאוֹל. Según Köhler, este término de difícil interpretación debe ser traducido por «tierra baldía» (ThZ 1946, 71-74); para Baumgartner (*ibid.*, 233-235), corresponde a un término académico que designa el mundo subterráneo. Este reino de los muertos es descrito, a semejanza del mundo de los vivos, como país (Job 10,21s) o casa (Job 17, 13) con habitaciones (Prov 7,27) y puertas (Job 38,17; Sal 9,14, etc.). Según la imagen antigua del mundo, este reino se encuentra en la parte inferior de la tierra. Pero esta localización no es suficiente; de acuerdo con el pensar mítico —de carácter dinámico—, pertenece a la esencia de este reino un constante «salir de sus límites» (Chr. Barth). Dondequiera que la muerte ejerce su dominio se puede hablar de reino de los muertos. Por eso no sólo el sepulcro (Sal 40,3; 55,24; 143,7, etc.) y las profundidades de la tierra relacionadas con él (Sal 63,10; 139,8; Is 7,11), sino también el mar (Sal 69,2.16; Jon 2,4, etc.) y el desierto (cf. Jr 2,6.31; Os 2,5) son, como *the three non-worlds* (Pedersen), otras tantas manifestaciones de la muerte y del reino de los muertos. En toda disminución de la vida aparece la muerte en medio del mundo de los vivos. Por eso la enfermedad (Sal 13; 22; 30; 88, etc.), la cautividad (Sal 142; 143), la persecución (Sal 18; 144) e incluso la desgracia, la pobreza y el hambre son consideradas como una caída en el mundo de la muerte y una lejanía de Yahvé. Los pecadores se encuentran ya desde esta vida en el *sheol* (Prov 9,13-18; 13,14).

En el mundo de los muertos adquiere la esencia de la muerte su expre-

sión espacial como lejanía y separación del mundo de los vivos, pérdida de la posibilidad humana de desarrollo y fin irremediable. Así, el *sheol* es el lugar sin retorno (cf. Job 3,11ss; 7,9s; Prov 2,19; Eclo 38,21), una morada eterna (Ecl 12,5), el lugar del olvido (Sal 88,13; Ecl 9,5), reposo absoluto (Sal 94,17), prisión (Ecl 9,10) con cerrojos (Jon 2,7) y cadenas (Sal 116,3). El *sheol* es llamado término (Is 38,11), negación (Sal 88,12), polvo (Sal 22,30; 30,10). Es lugar del terror (Sal 116,3) y de las tinieblas (Sal 88,7; Job 18,18). En él no se alaba a Yahvé; es la lejanía de Dios.

b) *El* → *hombre y su muerte*. A todo lo que nace le corresponde morir (Ecl 3,2). El hombre es como «agua que es derramada sobre la tierra» (2 Sm 14,14), como «hierba que se agosta» (Is 40,6s; Sal 103,15s), como «el sueño en la mañana» (Sal 90,5). El «camino de toda carne» (Jos 23,24; 1 Re 2,2; Job 16,22) está inscrito en el orden de la creación: el hombre es polvo y vuelve al polvo cuando Yahvé retira su fuerza de vida (Gn 2,7; 3,19; Sal 90,3; 104,29; 146,4; Job 34,15; Ecl 12,7, etc.).

El israelita encuentra la perfección de la vida sólo en la → vida terrena; por eso la afirma con énfasis (cf. Job 2,4; Sal 115,18; Prov 3,16; Ecl 9,4) y no deseará la muerte más que en el colmo de la desesperación (Jr 8,3; 20,14-18; Job 3; Ecl 4,1-3; 7,1; Eclo 41,2). Sin embargo, acepta la muerte como dada por Yahvé (2 Sm 12,15-24; Sal 39,14; 90,10; Ecl 3,2; 9; 12,1ss). El israelita busca y encuentra su perfección en la plenitud de sus días dentro de los límites que le impone la muerte (Ex 20,12; 23,26; Dt 5,16; 16,20; Sal 39,5ss; 91,16; Eclo 3,6). También las grandes figuras de la piedad popular murieron en la dorada vejez (Gn 15,15; Jue 8,32), «ancianos y saciados de vida» (Gn 25,8; 35,29; Job 42,16) y los patriarcas de la humanidad (con excepción de Henoc) murieron después de una vida extraordinariamente larga (Gn 5). También para el tiempo de la salvación se espera una larga vida de felicidad (Is 65,20.22).

Para el israelita, la muerte aparece como problema principalmente en el hecho de que «acorta la vida». El Código sacerdotal indica en Gn 5 que «las fuerzas del hombre desfallecen, debido a su distancia del lugar del que procede como criatura» (Von Rad). El yahvista interpreta en Gn 6,3 la abreviación de la vida como un castigo de Dios. El sentido de Gn 3 sigue siendo discutido. El relato, en el cual se observan distintas capas redaccionales, explica la miseria de la vida por la desobediencia del hombre (→ obediencia, I). En él se da por supuesta la muerte como una posibilidad siempre presente (comp. Gn 3,19 con 2,7). Sólo cuando se relacionan Gn 2,17 y 3,3 con Gn 3,19, aun cuando las expresiones de ambos lugares no coincidan plenamente, adquiere la consecuencia de la muerte una nueva significación. En Gn 2,9 y 3,22.24 se habla del árbol de la vida. Su fruto, como la planta de la vida del poema de Gilgamesh, preserva de la muerte. La desobediencia cierra al hombre el acceso hasta él. Tales expresiones son exclusivas del yahvista en el AT. Sólo en la época posterior al exilio encuentran estas ideas un desarrollo más amplio (Sab 2,24; Eclo 25,24; Esd 7,118s; Ap[sir]Bar 17,1-3; 54,15.19; Hen[eslav] 30,14-17). El origen de la muerte en general es explicado en Gn 3, aunque sin suprimir la responsabilidad de los indivi-

duos. Estas expresiones llegan a través del AT hasta Pablo (Rom 5,12-21).

En la idea que el israelita tiene de la muerte aparece como elemento determinante el hecho de que la muerte puede siempre privar a su vida de la posibilidad de perfección. La muerte en la «mitad de sus días» (Sal 102, 25; Jr 17,11) es para él la verdadera perdición. De semejante muerte pide él a Yahvé que le libre (cf. 2 Re 20,6; Sal 26,9, etc.), pues Yahvé es quien envía la muerte y da la vida (Dt 32,39; 1 Sm 2,6, etc.). El ha establecido su → alianza con → Israel. De la obediencia de éste a su → palabra dependen la vida y la muerte tanto para el pueblo como para los individuos.

Por eso, el derecho divino israelita condena las faltas contra el orden sacral (→ culto) con la pena de muerte o de expulsión (Ex 31,14; Lv 18, 29, etc.). El mismo Yahvé responde a las faltas con extraordinarios castigos (Lv 10,2; Nm 16,25-35; 2 Sm 6,7, etc.), con catástrofes históricas (Lv 26, 16ss; Dt 32,20ss; 2 Sm 24; Is 3,25; Jr 14,12.16, etc.) y, cuando se trata de personas singulares, con la perdición personal y la muerte (1 Sm 25,39; Sal 37; 52,7; 109; Prov 2,21s; Eclo 26,28; 38,15; 39,29s; 40,9). La idea de obediencia a la palabra de Dios está más profundamente elaborada desde el punto de vista teológico en el Deuteronomio (8,3; 30,15-20; 32,47) y en Ezequiel (3,18-20; 18; 20; 33). En la literatura sapiencial, la → «sabiduría» conduce a la vida, y la «necedad», a la muerte (Prov 8,36; 10,27; 13,14; 14,22).

Las tensiones a que dan lugar el postulado de la → retribución terrena y la experiencia contraria de la vida diaria se dejan sentir ya en el AT (cf. Sal 49,8ss; 73,2ss; 92,8s). En el libro de Job estas tensiones terminan en el sometimiento silencioso a la voluntad impenetrable de Dios (40,1ss; 42,1ss); en el Eclesiastés, en una sumisión resignada a una «existencia trágica» (Von Rad).

c) *Yahvé y la muerte.* La expresión más impresionante y decisiva de la fe veterotestamentaria sobre la muerte es que Yahvé no piensa en los muertos (Sal 88,6). Es ciertamente el Señor del *sheol* (Am 9,2; Sal 139,8) como lo es de la muerte, pero los muertos están excluidos de la comunidad con él. En el *sheol* no se alaba a Yahvé, lo cual constituye para los israelitas la característica definitiva de los seres vivos (Sal 6,6.8; 30,10; 88,6.11-13; 115,17; Is 38,11.18s; Eclo 17,27s).

El culto es en Israel centro del mundo de los vivos y fuente de su vida. Los muertos son en Israel impuros, están excluidos del culto. Como la vida y la muerte, se enfrentan la pureza y la impureza, y toda impureza es «de algún modo un anuncio de la impureza radical de la muerte» (Von Rad, *Theologie des AT I*, 276). La lucha de las fuerzas religiosas de Israel contra el culto (anterior y ajeno a Israel) a los muertos (cf. Lv 19,28; 20,6.27; 21,5s; Dt 14,1; 18,11; 26,14; restos de un antiguo culto a los muertos: Dt 18,11; 1 Sm 28,3; Is 8,19) impidió que el ámbito de la muerte fuese introducido positivamente en la fe yahvista. ¿Qué actitud adoptaba el israelita ante esta oscuridad de la muerte? Hay que observar, en primer lugar, que él no consideraba la muerte como individuo aislado, sino como miembro de la familia del pueblo, es decir, en el marco de la promesa de superviven-

cia de sus descendientes (Gn 12,7; 22,17; Sal 25,13), del mantenimiento de su nombre (Sal 72,17; Is 66,22). También el israelita compartía la común queja humana sobre la amargura del morir; pero ésta no constituía un problema para su fe, pues el antiguo Israel poseyó la «fuerza extraordinaria de enfrentarse incluso con las realidades negativas y de reconocerlas sin eliminarlas, aun cuando no podía dominarlas en modo alguno» (Von Rad, *Theologie des AT* I, 381). La expresión de Job «Hemos recibido el bien de Dios, ¿por qué no hemos de recibir también el mal?» (Job 2,10) expresa con la mayor propiedad lo que Israel diría de la muerte. Precisamente en esta «impotencia para dominar ideológica o mitológicamente la muerte mostró Israel su docilidad, única en la historia de las religiones, frente a la realidad de la muerte» (Von Rad, *ibíd.*, 388). Para Israel, la fuerza de la muerte es la propia fuerza de Yahvé. La muerte no lleva a poner a Dios en tela de juicio, sino que es más bien una llamada dirigida al hombre (cf. Sal 90,12). De forma semejante, la visión israelita del *sheol* orienta al hombre hacia la tierra como el único lugar en el que puede encontrar a Yahvé y su → salvación.

La idea de una liberación de la muerte sólo se expresa en el AT mediante la fe en la fuerza salvadora de Yahvé (aplicada al pueblo: Ez 37; a los individuos: Sal 49; 73?). Sólo en la época posterior al exilio, en virtud de una transformación muy amplia de la visión israelita del mundo y de la escatología, aparece (Is 26,19; Dt 12,2) en la resurrección de los muertos (→ escatología) una superación definitiva de la muerte, aunque siempre relacionada con la acción de Yahvé, única capaz de salvar al hombre.

2. *La muerte en el NT.* El NT supone la visión veterotestamentaria de la muerte. La muerte es el final de la vida (Hch 22,4; Rom 7,1ss; 16,4; Ap 2,10; 12,11, etc.) y hace que la vida no sea sustituible por otra cosa (Mt 16,26; Mc 8,36; Lc 12,16-21; 16,19ss). Con la idea de la muerte está ligada la de un reino de los muertos en la profundidad de la tierra (Mt 16,18; Lc 16,23; Hch 2,24.27.31; Rom 10,7; Ap 1,18; 20,13; → inmortalidad). La muerte es una fuerza (Rom 5,12ss; 8,38; 1 Cor 3,22; 15,26.54s; Ap 1,18; 6,8a; 20,13s; 21,4; en relación con el demonio [→ Satán]: Jn 8,44; 1 Cor 5,5; Heb 2,14). La muerte penetra la vida toda del hombre (Rom 8,36; 1 Cor 15,31; 2 Cor 4,10ss; 6,9; 11,23). Sin embargo, la idea que tienen de la muerte los autores del NT ha sufrido una transformación profunda en relación con el AT; ello se debe al influjo de la visión apocalíptica del mundo característica del judaísmo tardío. La muerte será superada, al menos para una parte de los hombres, por Dios gracias a la acción salvífica escatológica de la resurrección y la instauración del nuevo eón (→ reino de Dios). La muerte terrena ya no es la muerte absoluta. Sólo cuando la sigue la muerte escatológica (Mt 7,13; Heb 10,39; 2 Pe 3,7; Ap 17,8.11, etc.), la «segunda muerte» (Ap 2,11; 20,6.14b; 21,8), se convierte en muerte definitiva.

En el NT, sin embargo, el dualismo escatológico-apocalíptico es transformado gracias a la experiencia cristiana de la → fe. La visión apocalíptica

de los eones que se suceden o superponen es interpretada en el sentido de un eón que viene a transformar el antiguo: en → Jesucristo actúa realmente el nuevo eón, la acción escatológica salvadora de Dios, para los creyentes en medio del eón antiguo. La poderosa experiencia de la salvación en Jesucristo hace que ya no se hable de la muerte en sí, sino únicamente a partir de Jesucristo, es decir, a partir de su superación.

a) *La tradición sinóptica* presupone la muerte y → resurrección de Jesús. Conoce la → promesa de la resurrección general de los muertos al final del eón presente. Tiene su centro en el anuncio de la proximidad del reino de Dios, el cual se hace presente en la → predicación y en las obras de Jesús.

Según Mt 4,15 y Lc 1,78s, los destinatarios del mensaje viven en las tinieblas, en el lugar y las sombras de la muerte (cf. Is 8,23), es decir, en términos veterotestamentarios, alejados de Dios. En esta situación llega Jesús y, al superar la enfermedad y la muerte, cumple la profecía de Isaías (Mt 11,5; Lc 7,22 con Is 35,5s; 61,1). Las resurrecciones de muertos realizadas por Jesús (Mt 9,18ss; Mc 5,21ss; Lc 7,11ss; 8,40ss) hacen presente la salvación ofrecida al creyente (Mc 5,36). La imagen antigua del sueño de la muerte se utiliza ahora para designar el misterio del despertar de esa muerte (Mc 5,39). Lc 15,24.32 (cf. 15,6.9) muestra la significación del concepto «muerte» en los sinópticos: el retorno del Hijo al Padre desde su estado de «exinanición» en el → mundo es un paso de la muerte a la vida.

Jesús realiza su camino hacia la cruz; él no puede ganar la vida más que por la aceptación del sufrimiento de la muerte (Lc 24,26). También para los suyos vale este camino (Mc 8,34). Cuando Lucas (9,23) habla de tomar la cruz todos los días (→ imitación), quita ciertamente a la exigencia su carácter concreto, pero no la desvirtúa, ya que con ello exige que la aceptación de la muerte bajo sus múltiples formas invada toda la vida del cristiano. Existe un *logion* de Jesús (transmitido de forma diferente) que expresa esa ley fundamental de la vida cristiana: quien quiera salvar su → vida, la perderá; quien pierda su vida por mi causa..., la ganará (Mt 10,39; 16,25; Mc 8,35; Lc 9,24; 17,33; Jn 12,25; cf. también Mc 10,29s; Lc 14,26).

El pensamiento paulino comienza siempre con Jesucristo. Por eso → Pablo formula su idea de la muerte a partir de la fe en Jesucristo, el cual, como crucificado, es el portador escatológico de la salvación. Para mostrar el significado universal de la salvación, Pablo habla —influido tal vez por el mito gnóstico oriental del hombre primitivo o por la noción semita de la personalidad corporativa— de dos linajes: el del primer → Adán y el del segundo, Cristo.

La humanidad adámica está condenada a la muerte. En 1 Cor 15,42-49 (cf. Gn 1,27 y 2,7) describe Pablo al primer Adán (y a la humanidad ligada con él) como terreno y perecedero. La forma casi naturalista de estas expresiones es explicada en términos históricos en Rom 5,12-21 (cf. 1 Cor 15, 21s). Siguiendo y profundizando la comprensión que tenía de Gn 3 el judaísmo tardío, la muerte es atribuida al → pecado del primer Adán, pero también a los pecados de todos los individuos (Rom 5,12d; 3,23 con 1,18-3,

20). La muerte es castigo y → juicio (Rom 5,16). En la explicación de su origen, Pablo no va más allá de esa decisión histórica del hombre (→ historicidad). Pero este hecho histórico desencadena, al mismo tiempo, un movimiento que domina al hombre. Pecado y muerte —como carne y → ley— son para Pablo una especie de potencias míticas. Todos están sometidos a su dominio como esclavos (Rom 5,12ss; 6,16ss; 7,1.14; 8,2.15.20s; Gál 3, 23; 4,3.8.24; 5,1); todos están ante ella en actitud de temor (Rom 8,15; cf. Heb 2,15).

En distintos pasajes son relacionadas las potencias de este mundo e incluso el mundo mismo (2 Cor 7,10) con la muerte. En ella, el «último enemigo» (1 Cor 15,26), se muestra su esencia y finalidad (cf. Rom 6,21). La muerte es consecuencia del pecado (Rom 1,32; 6,14.20-23; 1 Cor 15,56a). Frente a su dominio general, la santa ley de Moisés sólo puede —e incluso debe— aumentar los pecados (Rom 5,20); la ley obra la muerte (Rom 7, 4.7ss; 2 Cor 3,4ss). El hombre es carne, y como tal es caracterizado, primero de forma «neutra», como mortal (Rom 6,12; 8,11; 2 Cor 4,11); pero cuerpo y carne pueden también convertirse en causas de pecado y muerte. El hombre que no es más que carne, es decir, el hombre que vive la existencia cerrada, egoísta, en enemistad con Dios está destinado a la muerte (Rom 7,5.14ss; 8,3.6.13a; Gál 6,7ss).

La muerte de que habla Pablo es una realidad compleja. Con ese término designa, sin duda, en primer lugar la muerte física, pero abarca también la perdición escatológica y la muerte «espiritual» que consiste en el alejamiento de Dios. Su significado se amplía en contacto con el concepto contrario de la salvación que aporta el nuevo eón, convirtiéndose así en una expresión que comprende la perdición del eón antiguo.

La condenación del mundo a la caducidad apareció abierta desde un principio a la esperanza (Rom 8,18ss). En Jesucristo realiza Dios la acción escatológica de la liberación. Al ser sometido Jesús en su muerte a las potencias de este eón hasta sus últimas consecuencias, vence en beneficio de los hombres a las potencias que acarrearón la muerte y a la muerte misma (Rom 6,9s; 8,3; 7,1ss; 2 Cor 5,21; Gál 3,13; 4,4s; cf. 1 Cor 2,7s; Gál 1,4). En la resurrección es liberado de esas potencias y ahora vive para Dios (Rom 6,9s; cf. Gál 2,19). El fue constituido Señor de vivos y muertos (Rom 14,9). En su obediencia hasta la muerte se funda su dominio actual sobre todas las potencias (Flp 2,7ss). En la parusía someterá todas las potencias, incluida la muerte (1 Cor 15,28). Este «ya» y este «todavía no» de la superación de la muerte son el fundamento de la tensión de la vida cristiana, hacen posible la fe y garantizan la → libertad de la → decisión humana.

El anuncio de la acción salvífica de Dios en Jesucristo exige la decisión de los hombres. A los que creen les procura la vida; a los que no creen, a los que ciega el dios de este eón (2 Cor 4,3s), la muerte (2 Cor 2,14ss). A partir de la incredulidad se manifiesta un nuevo aspecto —el más característico para Pablo— de la esencia de la muerte. Sólo así se convierte ésta en expresión de la perdición a que está condenada la humanidad sin Cristo. No hallamos en Pablo descripciones detalladas del infierno ni alusiones ex-

presas a la resurrección de los pecadores; el destino de éstos está descrito como muerte (Rom 1,32; 6,16ss; 7,5; 8,2ss; 2 Cor 3,7; cf. Rom 2,3ss) y perdición (Rom 9,22; 1 Cor 1,18; 2 Cor 2,15; 4,3; Flp 3,19).

Sólo el creyente está libre de las potencias del mundo, y sólo en la comunidad con Cristo. En la muerte venció Cristo a la muerte, y sólo en su muerte se hacen los hombres de Cristo y pueden vencer a la muerte. Pablo mantiene con firmeza que el cristiano ha muerto con Cristo. Usualmente habla de ello de una forma general, y sólo indirectamente el empleo frecuente del aoristo remite al acontecimiento singular e irrepetible del hacerse cristiano, en especial al → bautismo, que es considerado por Pablo en indisoluble unidad con la fe (cf. Gál 3,26s). Sólo Rom 6 pone en el bautismo ese morir con Cristo (→ sacramento).

No es posible precisar sistemáticamente cómo, según Pablo, se hace presente en el bautismo y en la vida cristiana la muerte de Cristo, ya que él mismo no lo ha hecho objeto de su reflexión. Parece revestir particular importancia en este punto el hecho de que Pablo no distingue entre acontecimiento «objetivo» y apropiación «subjetiva», sino que para él lo uno está comprendido en lo otro. Por eso puede poner la muerte de Cristo y la del cristiano de tal forma juntas que con el hecho de la muerte de Cristo se da también la muerte del cristiano (2 Cor 5,14s; Gál 6,14). Cristo y los suyos, es decir, los que creen (Gál 2,19; 3,26s) y se hacen bautizar, son una unidad en el cuerpo de Cristo, en el nuevo linaje (→ Iglesia, I). El hombre al que Pablo aplica el morir con Cristo no es considerado —desde el punto de vista de la comprensión antropológica— como un hombre aislado, sino como una persona que está ya en una determinada relación. El que muere es el hombre «viejo», es decir, el hombre condenado a este eón (Rom 6,6; cf. 7,6). Este hombre muere al pecado (Rom 6,1ss), a la ley (Rom 7,6; Gál 2,19), a la carne (Gál 5,24; cf. Rom 7,24), a sí mismo (2 Cor 5,15; cf. Gál 2,19; Rom 14,7), al mundo (Gál 6,14; cf. 1,4), es decir, a las realidades para las que antes ha vivido. Por la comunión en la muerte de Cristo es liberado el hombre del encerramiento en su yo, de su situación de caída en el mundo y, por tanto, de la muerte en general, cosas todas insuperables para él. O con otros términos del mismo Pablo: al renunciar el hombre por la fe a la propia → justicia y dar gloria a Dios, recibe la justicia de Dios (Rom 3,21ss; 4,20; 10,3s; ambas expresiones están unidas en Flp 3,4-11). Es evidente que para Pablo se trata de un acontecimiento absolutamente real.

El morir con Cristo confiere a la vida una nueva relación: el hombre queda abierto a vivir para Dios (Rom 6,10s.12ss; 7,4; Gál 2,19), para el Señor (Rom 14,7; 2 Cor 5,15). En aquel que cree no vive ya el hombre mismo, sino que es Cristo quien vive en él (cf. Gál 2,19s). El hombre en Cristo es una nueva creación (2 Cor 5,17s; cf. Gál 5,6 con 6,15).

La acción redentora de Dios en Cristo no es una acción mágica. Por el contrario, sólo al cristiano le es posible decidirse por Dios. Por eso, el morir con Cristo debe influir en toda la vida. Al indicativo: «habéis muerto con Cristo», corresponde la exigencia «de mortificar por el Espíritu las acciones del cuerpo» (Rom 8,13; cf. Ef 4,22ss; Col 3,5.9).

El cristiano permanece en este mundo. Por eso su existencia sigue estando sometida a la muerte en sus diferentes formas (cf. Rom 6,12; 8,11.18.23; 1 Cor 4,9ss; 15,30ss; 2 Cor 4,7ss; 6,4ss; 11,23-12,10; Flp 3,21, etc.). El himno que canta la libertad del hombre frente a las potencias de la vida y la muerte presupone una vida que el mismo Pablo, con el Sal 44,23, caracteriza como un constante ser matado (Rom 8,35ss; cf. 2 Cor 6,9). El cristiano confiesa la libertad frente a la muerte en la aceptación de la misma muerte. Pero ahora la muerte está también, al igual que la vida, liberada de la limitación del yo y abierta para el Señor (Rom 14,7ss; Flp 1,20). La debilidad y la muerte que caracterizan la vida en este mundo remiten a Pablo hacia Dios, el cual —ya ahora en cada intervención salvífica— hace vivir a los muertos y cuya fuerza encuentra su plenitud en la debilidad. Es decir, que la debilidad y la muerte orientan a Pablo hacia la fe (2 Cor 1,8ss; 4,7; 12,10; cf. Rom 4,17ss). Pablo acepta la muerte en la esperanza de la resurrección (1 Cor 15,30ss; 2 Cor 4,14-5,1).

La debilidad y fragilidad, el continuo morir, son para Pablo formas de la comunión (→ participación) en la muerte de Cristo. Gracias a ellas la vida en su conjunto es integrada en la muerte de Cristo y recibe consuelo y vida, y en Cristo producen vida para los demás (2 Cor 1,4ss; 4,7ss; 13,4). La misma muerte no está excluida de la comunión con Cristo. Los cristianos se duermen en el Señor (1 Cor 15,18); sus muertos están en Cristo (1 Tes 4,16). Morir significa para el cristiano «partir y estar con Cristo» (Flp 1,23).

En su parusía, Cristo someterá definitivamente el poder de la muerte (1 Cor 15,26). El hombre perecedero se revestirá de la inmortalidad (1 Cor 15,44ss; 2 Cor 5,1ss; 1 Tes 4,13ss; Flp 3,21). La → creación toda será liberada de la mortalidad (Rom 8,19ss). En el tiempo intermedio entre la resurrección y la parusía de Cristo habita ya en el cuerpo mortal del cristiano el Pneuma, anticipo de la resurrección (Rom 8,11.23; 2 Cor 5,5). Para aquellos que existen en Cristo ya no hay condenación. La ley del Espíritu y de la vida los libera de la ley del pecado y de la muerte (cf. Rom 8,1s). Cristo, el último Adán, viene a ser espíritu vivificador (1 Cor 15,45; 2 Cor 3,17; → Espíritu Santo, I). A su → imagen son transformados ya desde ahora los cristianos (cf. 2 Cor 3,18). Pero los cristianos llevan el conocimiento de la → gloria de Dios presente en Cristo, la cual ha brillado en sus corazones, en vasijas frágiles, en constante zozobra (2 Cor 4,6ss). Poder mantenerlo es don escatológico de la vida de Jesús (2 Cor 4,7ss; cf. 1,4ss; 6,9; 13,4). La fuerza de Dios no desliga de la condición humana, sino que es vivida en la constancia y en la esperanza (→ paciencia). Pablo describe en 2 Cor 4,16 —con una terminología casi dualista, aunque sin pretender dar precisiones de psicología— ese proceso, sólo accesible a los creyentes, de superación de la muerte a través de la aceptación de la misma muerte: «Por eso no desmayamos, sino que, aunque el hombre exterior se va desmoronando, el interior se va renovando de día en día». Este camino estrecho conduce a la gloria escatológica (*ibid.*, v. 18).

La salvación del cristiano está ligada, tanto en su decisión como en su conservación, a la fe. También los cristianos pueden claudicar. Por eso en

algunas ocasiones puede Pablo explicar la muerte, en el sentido de la teología judía del sufrimiento, como castigo y posibilidad de expiación (1 Cor 5,5; 11,32); y cuando el cristiano no vive de la libertad que le ha sido donada, sino del mundo y de la carne, cae en la muerte (cf. Rom 8,12s; 14,15; 1 Cor 8,11; 2 Cor 7,10; Gál 6,8).

c) Aun cuando no lo diga expresamente, Juan sabe igual que Pablo que la humanidad fuera de Jesucristo está condenada a la muerte y que es responsable de esa situación por haber rehusado creer. Juan describe la esencia del cosmos, del mundo humano, con los términos complementarios de pecado, tinieblas, mentira, esclavitud, muerte. El cosmos está en el pecado, en la incredulidad (cf. Jn 1,9-11; 1 Jn 1,8s), y ese pecado lleva a la muerte (Jn 8,21ss; 1 Jn 5,16ss). Por eso está el cosmos abocado al juicio (Jn 3,18). En Jn 5,24 se da por supuesto que el mundo está muerto. Vida y → luz se corresponden; en cambio, las tinieblas son propias del cosmos (Jn 12,35.46; 1 Jn 1,5; 2,8s.11). Los hombres prefieren las tinieblas a la luz (Jn 3,19); son ciegos (Jn 9,39ss). En el cosmos reina → Satán (Jn 12,31; 14,30; 16,11). Este representa la potencia a cuyo servicio se han puesto los hombres. Es el poder de las tinieblas y de la mentira, del pecado y de la muerte. Es el asesino de los hombres desde el comienzo (Jn 8,44). El sometimiento general del cosmos al dominio de las potencias no está condicionado como en la → gnosis por una «falta mágica de apertura» (Jonás), sino por el hecho de que los hombres de este mundo han rehusado creer.

La salvación del mundo frente a la muerte tiene lugar por el envío del Hijo al mundo (Jn 3,17.19; 6,14; 9,39; 11,27; 12,46), por su muerte (Jn 12,24), gracias a la cual quita los pecados (Jn 1,29; 1 Jn 2,2; 3,5; 4,9s) y juzga al príncipe del mundo (Jn 12,31; 16,11; 1 Jn 4,4). La condición previa para la recepción de la vida es la fe. En Juan es desarrollada más radicalmente que en el resto del NT la idea de que el creyente recibe ya en el presente la vida eterna. Quien cree ha pasado de la muerte a la vida (Jn 5,24; el verbo está en perfecto). Cuando resuena la voz de Jesús, suena la hora de la resurrección (Jn 5,25). Quien guarda su palabra no morirá (Jn 8,51s). La resurrección de Lázaro es el gran → signo de la presencia de la vida y de la resurrección (Jn 11, principalmente v. 25s). En 1 Jn la presencia de la vida aparece ligada al amor. El odio al hermano lleva a la muerte (1 Jn 3,15). Por el contrario, quien cumple el nuevo precepto del amor (Jn 13,34s; 1 Jn 2,7ss) ha pasado de la muerte a la vida (1 Jn 3,14). En Jn 3,3ss el bautismo aparece como nuevo nacimiento a la verdadera vida; en Jn 6,51b-58 el hecho de gustar la carne y la sangre de Jesús garantiza, de la misma forma que la fe (6,25-51), la vida eterna.

Los términos muerte y vida pertenecen al lenguaje del Revelador, lenguaje ajeno al mundo; por eso no son rectamente comprendidos por el hombre del mundo. La muerte es algo inherente al hombre: Abrahán y los profetas murieron (Jn 8,52s), como replicaban con razón los judíos a Jesús, pero en un sentido erróneo. A partir de Jesús esa muerte se convierte en señal del hecho de no haber sido redimidos (Jn 6,49). La muerte es juicio para los que no creen ni aman. Para el que cree y ama, que ha pasado de

la muerte a la vida, la muerte carece de importancia. La muerte es la «máscara de la vida».

J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture*, 2 vols., Londres 1926; J. Freundorfer, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus*, Münster 1927; E. Lohmeyer, *Sünde, Fleisch, Tod*: ZNW 29 (1930) 1-59 (cf. también E. Lohmeyer, *Probleme paulinischer Theologie*, Darmstadt 1954, 75-156); J. Leipoldt, *Der Tod bei Griechen und bei Juden*, Leipzig 1942; Ch. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zollikon 1947 (bibliografía); F. Mussner, ZQH. *Die Anschauung vom «Leben» im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*, Munich 1952; J. A. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der Alten Kirche*, Munich 1954 (bibliografía); H. Braun, *Das «Stirb und werde» in der Antike und im Neuen Testament*: Libertas Christiana. Festschrift für E. Delekat (BEvTh 26) (Munich 1957) 9-29; O. Kuss, *Exkurs: Sünde und Tod, Erbtod und Erbsünde: Römerbrief* (Ratisbona 1957) 241-275 (bibliografía); R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1958) 222-226, 287-301, 327-348; H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Friburgo 1958; A. Kassing, *Der Tod im Leben des Christen nach dem Apostel Paulus*: Liturgie und Mönchtum 25 (1959) 7-21; H. M. Féret, *Der Tod in der biblischen Überlieferung: Das Mysterium des Todes* (Francfort, s. f.) 13-126; V. Hamp, *Paradies und Tod*: Neutestamentliche Aufsätze. Hom. J. Schmid (Ratisbona 1963) 100-109; W. Zimmerli, *«Leben» und «Tod» im Buche des Propheten Ezechiel: Gottes Offenbarung* (Munich 1963) 178-191; N. Lohfink, *Der Mensch vor dem Tod: Das Siegeslied am Schilfmeer* (Francfort 1965) 198-243; P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*, Münster 1966; H. Conzelmann y otros, *Zur Bedeutung des Todes Jesu*, Gütersloh 1967; L. Wächter, *Der Tod im Alten Testament*, Stuttgart 1967; R. Schnackenburg, *Leben und Tod nach Johannes: Christliche Existenz nach dem Neuen Testament II* (Munich 1968; trad. española: *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, Estella 1970) 123-148; G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Salamanca 1973; W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Ed. Cristianidad, Madrid 1975.

P. HOFFMANN

II. Teología

1. *Interés teológico de la muerte.* La teología está obligada a incluir la muerte en sus consideraciones. En primer lugar, porque la Sagrada Escritura la incluye, pero además porque la muerte es algo tan característico y tan importante para el → hombre que una explicación del ser del hombre y de su vida que no tuviera en cuenta la muerte no sería ni adecuada ni digna de crédito. El hombre no es una realidad comprensible para sí sin más; el ser del hombre, y sobre todo la muerte, necesitan de una explicación. La → fe cristiana se tiene no sólo por una interpretación del hombre, sino por la única adecuada y digna de crédito, por ser la única que tiene en cuenta todos sus aspectos. Todo hombre, en efecto, quiéralo conscientemente o no, está tan determinado en su ser concreto por su relación con Dios, sólo comprensible en la → revelación, que sin la referencia a esa revelación no puede explicarse a sí mismo. La teología integra expresamente el hecho de la muerte inevitable, constituyéndose en la única interpretación fidedigna del hombre, mientras que todas las interpretaciones que prescinden de la muerte caen por

ello mismo en una falta inevitable de densidad existencial y pierden todo crédito.

A pesar de esa inclusión expresa de la muerte en su interpretación del hombre, la fe cristiana no es prevalentemente una doctrina centrada en la muerte, como si el ser del hombre fuera sólo un «ser para la muerte» y se distinguiese exclusivamente por esa presencia en él de la muerte. La fe cristiana, que tiene como núcleo y fundamento el mensaje: «el que murió por nosotros en la cruz vive en nosotros y nosotros en él», permite al hombre mortal no contentarse con la muerte, sino esperar y ver en Cristo la superación de ella. Pues, aun cuando el hombre con todo cuanto es, hace y piensa, no puede mitigar la realidad de la muerte y su poder mortífero, sin embargo Cristo y sólo Cristo es Señor de la muerte, porque en su → resurrección venció a la muerte para sí y para nosotros. En este contexto aparece claramente lo específico de la doctrina cristiana sobre la muerte: la fe cristiana enseña y subraya tanto la realidad de la muerte como su superación en la relación salvífica que une al creyente con → Jesucristo.

2. *El aspecto específicamente teológico.* Considerar teológicamente la muerte significa considerarla desde el punto de vista de su relación con → Dios, como lo hace la Biblia. La doctrina cristiana sobre la muerte no tiene, pues, su fundamento tan sólo en la doctrina sobre la esencia del hombre; está más bien determinada esencialmente por la integración de la acción de Dios en la del hombre, integración que, por ser necesaria para la descripción del hombre en general, lo es también para la descripción de la muerte. Esto no excluye la cuestión de la esencia del hombre, pero exige una noción de la esencia tal que haga compatible el pleno desarrollo de las demás expresiones teológicas. Por eso, la doctrina teológica de la muerte es extraordinariamente característica, tanto cuando se trata de distinguir lo específicamente teológico frente a lo puramente filosófico como cuando se trata de una diferenciación de doctrinas dentro del cristianismo, ya que en la doctrina sobre la muerte debe aparecer con claridad qué elementos deben ser tenidos en cuenta para la elaboración de una antropología teológica adecuada.

Hay cinco determinaciones teológicas, es decir, cinco realidades distintas interpretables teológicamente, que deben ser consideradas conjuntamente y referidas al mismo sujeto para conseguir una descripción del hombre en general y también una doctrina teológica de la muerte humana. Estas propiedades son: el carácter propio del hombre como criatura que debe morir (→ creación); la → gracia, en la que el hombre no habría necesitado morir; el → pecado, por el cual vino la muerte al mundo; la → redención por Jesucristo, que nos libera del pecado y, por tanto, de la muerte; la plenitud escatológica en la última venida de Cristo, en la cual se hace patente (→ escatología), gracias a la resurrección de los muertos, la victoria sobre la muerte. A partir de estas determinaciones teológicas del hombre es posible elaborar algunas consideraciones sistemáticas sobre la muerte del hombre.

3. *Afirmaciones teológicas sobre la muerte del hombre.* a) *En la muerte muere el hombre.* Lo único que la Escritura nos dice es que el hombre

muere en la muerte y que después está muerto. «Si comes de ese fruto, morirás» (Gn 2,17). Es importante subrayar que la muerte mata, ya que según la Sagrada Escritura en el poder mortífero de la muerte tiene su más clara expresión la fuerza destructora del pecado. Esta expresión, teológicamente necesaria, de que el hombre muere en la muerte, de forma que en lo que se refiere a su → naturaleza no vive después de ella, presupone una noción determinada de la esencia del hombre. El hombre es de hecho una unidad, difícilmente comprensible, de cuerpo y alma, la unidad de un principio material y otro espiritual. Aun cuando existen la materia y el espíritu independientemente, en el hombre cuerpo y alma han de pensarse de tal forma que sólo en su unión constituyan el hombre. Cuerpo y alma permanecen tan distintos y están unidos de tal manera, que ni el alma hace inmortal al cuerpo ni el cuerpo hace mortal al alma. Aun cuando el alma como principio espiritual es indestructible, y en la misma medida inmortal (DS 1440), en la muerte muere el hombre (→ inmortalidad). Pues aun cuando el alma es el principio informante, el hombre es sólo la unidad del cuerpo y alma; y, al disolverse esta unidad en la muerte, muere el hombre, aun cuando su alma subsista y viva. Todo esto es difícil de comprender y debe ser matizado por otras afirmaciones ulteriores.

La Escritura ignora toda mitigación de la muerte por medio de la idea de una inmortalidad natural del alma. Por lo demás, ésta no ha de entenderse como si a causa de la inmortalidad del alma el hombre no muriese. El depósito de la fe no contiene ninguna afirmación cierta sobre la medida de «vida» que posee el alma en su existencia posterior a la muerte en virtud de su indestructible realidad espiritual. El alma que subsiste no es el hombre. El hombre después de la muerte está muerto aun cuando su alma viva. Esta doctrina no es un absurdo teológico o filosófico; si la muerte del hombre y el alma después de la muerte son difíciles de describir, se debe en primer lugar a que el propio hombre, mientras vive, es una realidad difícil de comprender.

Hay que guardarse de pensar la vida, la actividad y la invocabilidad que atribuimos a los santos y presuponemos en la doctrina de la intercesión (→ santos) como si todo esto debiera deducirse de la inmortalidad natural del alma. Estas expresiones presuponen, desde luego, la inmortalidad del alma, pero no están contenidas en ella; todo esto es más bien fruto únicamente de la redención y consecuencia de la gracia como vida salvífica. El prefacio de difuntos: *tuis enim fidelibus, Domine, vita mutatur, non tollitur, et dissoluta terrestri huius incolatus domo, aeterna in caelis habitatio comparatur*, no dice que la muerte sea para los hombres, por su propia naturaleza, sólo una transformación y mejora de la vida; más bien se describe en él la vida de los que «mueren en el Señor» como fruto de la salvación. La teología subraya, pues, que el hombre muere en la muerte de tal forma que no se atribuye a la espiritualidad de la naturaleza lo que es fruto exclusivo de la redención. La doctrina católica del alma espiritual e inmortal no es una doctrina ajena a la Biblia e introducida por influencia de una filosofía falsa, ya que esta inmortalidad no dice nada sobre la vida natural del alma,

la cual ha de ser distinguida cuidadosamente de la inmortalidad como fruto de la salvación, y el hombre existe sólo como unidad de alma y cuerpo y no como un alma inserta en un cuerpo. El reproche tan frecuente de que la doctrina católica de la inmortalidad del alma no da razón de la muerte en su sentido bíblico procede del falso presupuesto idealista de que el alma sea ya el hombre.

Dado que la doctrina de la inmortalidad del alma no dice nada sobre la vida de la misma, limitándose a afirmar su persistencia, el carácter mortífero de la muerte no es puesto en tela de juicio por ella. La identidad del hombre que resucita con el que muere exige, por tanto, un substrato continuo en la realidad creada. Pues no es posible garantizar la identidad del que resucita con el hombre en estado de peregrino recurriendo tan sólo al conocimiento de la voluntad de Dios sin un substrato continuo en la criatura. Esto afecta a la realidad de la criatura en general, pues ésta no es el pensamiento infinito de Dios, sino lo finito que piensa Dios. La nueva creación de aquel de quien Dios sabe que existía y a quien Dios quiere haría surgir una persona semejante, pero no la misma, ya que el carácter intransferible de la → persona, lo mismo que la persona misma, está ligado a su → existencia y, por tanto, no queda garantizado por el solo conocimiento que Dios tiene de él.

A esto se añade que la Escritura describe también la muerte como hecho opuesto a la salvación, pero no la analiza metafísicamente. La Escritura misma no dice que el muerto no *exista* ya de ninguna manera. Para la Escritura, en efecto, lo salvífico no es la existencia en general, sino sólo una existencia calificada (→ salvación); existe también una «resurrección para el juicio» (Jn 5,29). Para la Escritura, en la vida y en la muerte del hombre no se trata del → ser o no ser en sentido metafísico, sino de salvación o perdición como cualidad que lo comprende todo. Por eso no es necesario en absoluto, para estar de acuerdo con las expresiones de la Escritura, suprimir todo substrato continuo del hombre en la muerte. Ni *resurrectio mortuorum* ni *carnis resurrectio* significan que no haya quedado nada existente en el hombre que muere. Dado que la teología considera primariamente al hombre —de acuerdo con la Escritura— como unidad de distintos principios, el reconocimiento de la inmortalidad del alma permite mantener en todo su valor las expresiones teológicas sobre la muerte.

b) *La muerte del hombre es consecuencia del pecado.* La muerte debe también ser considerada teniendo en cuenta la condición de criatura del hombre. Debemos preguntarnos si este hombre concreto, que vive y muere, es el mismo de quien la Escritura afirma que Dios encontró «que era muy bueno» (Gn 1,31). Desde luego, la muerte del hombre no es expresión directa de la voluntad creadora de Dios. La condición mortal del hombre está en relación con su condición de pecador. Así lo afirma el AT al describir el pecado y sus consecuencias y al presentar la redención como superación de la muerte. «Por el pecado vino la muerte al mundo» (Rom 5,12). Así como la humanidad es solidaria en su condición pecadora a partir del → pecado original, así lo es también en la muerte. Tal es la doctrina que, a partir

de la Escritura, establece el II Concilio de Orange (DS 372) y el Concilio de Trento al exponer el pecado original y sus consecuencias (DS 1511).

Una descripción del estado primitivo de la humanidad que tenga en cuenta todos los datos de la teología da como resultado que el hombre constituido como ser corporal y espiritual, mortal en y para sí en su estado originario —es decir, tal como Dios lo creó— no necesitaba morir, porque la gratuita «justicia y santidad» del estado primitivo, como participación en la vida de Dios, se manifestaba en el *posse non mori* del hombre mortal. Pues el hombre ha sido creado, sobre todo y en un sentido especial en virtud de la gracia, para la → vida, y no para la muerte. Así como la gracia se muestra como vida sobrenatural en la vida corporal del hombre, así también se muestra el pecado como muerte espiritual en la muerte corporal del hombre.

Si el pecado y la muerte física del hombre guardan una relación causal y determinante, esto no quiere decir que el pecado sea causa de la muerte, sino que el pecado ha destruido de una forma general la relación salvífica con Dios, en la cual el hombre no debía pasar por esta muerte del pecado. Esto presupone que la naturaleza y la gracia no carecen de relación, sino que están en una conexión estrecha. Y esta relación vale tanto positiva como negativamente no sólo en lo que se refiere al pecado y la muerte, sino también y más aún en lo que se refiere a la gracia y la vida, ya que el movimiento por el que la criatura se acerca a Dios y se asimila a él en la gracia es más fuerte que el movimiento que la separa de él en el pecado. Su gracia, en su orientación y perfección escatológica, lleva sin tregua posible a la superación de la muerte en una forma que no puede ser concebida como continuación indefinida de la vida terrena y que debe incluir una transformación radical del ser y de la esencia del hombre. Esta transformación supera toda representación y no puede ser descrita con categorías tomadas de la ciencia natural ni de cualquier campo no teológico, por ser Dios mismo quien transforma la naturaleza en la *visio Dei* como gracia del estado de término. Sólo la resurrección de Cristo para una vida más allá de la muerte nos permite saber que el hombre puede tener parte en tal transformación. De esto se sigue que la gracia no sólo se distingue de la naturaleza, sino que además está en estrecha relación con la realidad que la recibe, con la naturaleza. La gracia no representa una capa independiente de la realidad; su función es, por el contrario, transformar la realidad a la que afecta. La transformación de la naturaleza por la gracia puede ser gradualmente diferente según los diferentes estados del hombre; aparece en formas y grados muy distintos; su forma más alta la constituye el estado de término; su forma más elemental, el estado de viador del hombre. La repercusión que tiene la relación salvífica de la gracia en todos los ámbitos de la existencia se traduce, por lo que se refiere al estado original del hombre, en los dones preternaturales. Y lo mismo puede afirmarse del pecado. También éste repercute en el hombre. Por eso el Concilio de Trento describe el pecado diciendo que, cuando → Adán traspasó el mandamiento de Dios en el paraíso, perdió inmediatamente la → santidad y justicia en que había sido colocado y, con la ofensa

de su caída, atrajo sobre sí la ira y el rigor de Dios, y con ella la muerte con que Dios le había amenazado, y con la muerte la esclavitud bajo el poder de aquel que poseía el dominio de la muerte, es decir, del demonio (→ Satán), y con esta ofensa del pecado Adán fue cambiado enteramente en su cuerpo y en su alma, cayendo en una situación peor (DS 1511).

Semejante comprensión del pecado muestra y presupone que la realidad está determinada no sólo por su esencia, sino también —y de una forma decisiva— por las diferentes relaciones con Dios. El hombre es una realidad variable dentro de la constancia de su esencia (→ historicidad). Por nada es cambiado tan profundamente como por su relación personal con Dios, en la que es posible hasta lo contradictorio: *ex iniusto fit iustus et ex inimico amicus* (DS 1528). Dentro de esta variabilidad del ser del hombre por su relación con Dios (→ justificación), el hombre puede variar y ser determinado por el pecado o la gracia incluso en la dimensión de la vida y la muerte; y esto deberá admitirse en el estado de perfección escatológica del hombre en una medida más amplia que en su estado actual de viador.

El hecho de que la muerte haya venido al mundo por el pecado no significa que todo lo que depende de la muerte y le viene al hombre con ella sea consecuencia del pecado. Que el hombre se halle en estado de viador, que en él sea inevitablemente necesaria la → decisión, que esta decisión haya de ser tomada desde la fe y no desde la visión, que en tal estado sea posible el pecado (→ tentación) y que ese mismo estado tenga un límite y lleve al → juicio y al estado definitivo, todo esto no se debe a la condición mortal del hombre, sino que le es dado directamente al hombre viador con su propio modo de ser, con su condición de persona creada gratuitamente a imagen de Dios. Ni siquiera el estado primitivo concebido paradisiacamente era el estado definitivo. Considerar toda posibilidad de crisis del hombre ante Dios como signo de pecado y de su condición mortal supone una doctrina utópica e idealista del estado original, mientras que, según la doctrina bíblica relativa a este estado, el hombre podía también pecar en su condición original. Por eso, el hecho de que el hombre tenga que decidir en su vida de fe no es consecuencia y signo del pecado, mientras que la muerte sí lo es.

4. *En la gracia de Cristo la muerte ha dejado de estar exclusivamente determinada por el pecado.* La Escritura descubre la relación causal del pecado y la muerte, por lo cual los considera estrechamente unidos; habla de la «ley del pecado y la muerte» (Rom 8,2). Pero entonces se plantea el problema de cómo han de concebirse la muerte del creyente y la redención; el problema de si la muerte del creyente es signo de su condición de pecador, ya que la muerte no existiría si no existiese el pecado, y de si la redención redime verdaderamente cuando el redimido muere. El simple hecho de haber tenido pecado lleva a la muerte. Así, pues, la muerte del creyente es señal de que también él viene del pecado. Pero su muerte no significa necesariamente que él, incluso en la relación con Cristo, siga estando determinado por el pecado.

Hay que mantener sin limitación alguna que el pecado como muerte

interior y espiritual, cuya pálida imagen es la muerte corporal, ha sido superado en la gracia de Cristo. Pues la gracia es nuevo nacimiento, «vida eterna» como determinación cualitativa, como vida divina, que lleva de forma continua a la resurrección gloriosa. Si esta resurrección de los muertos es sólo futura en el sentido del futuro escatológico, la gracia no es sólo → promesa para el futuro. La gracia es, ya desde ahora y por sí misma, vida eterna, → paz con Dios, filiación adoptiva. La muerte, por tanto, no es ya signo de condición de pecador, como cuando vino al mundo, y así no puede decirse que el pecado como muerte interior ante Dios deba ser real y determinante en la misma medida en que es real y efectiva la muerte.

En Cristo la muerte ha sido liberada de su conexión unívocamente negativa con el pecado y se ha convertido en una realidad que asimila positivamente con Cristo. La realidad de la redención muestra claramente cómo esto es posible, pues el hecho de que así no se recupere enteramente y en todos sus aspectos el estado originario no debe interpretarse en el sentido de que el pecado no haya sido vencido. La redención no es menos poderosa que el pecado (Rom 5,20.21). La gracia de Cristo puede ser mayor a pesar de su insignificancia actual, porque hay que distinguir entre el pecado y las consecuencias del pecado. Jesucristo, en su vida terrena, no eludió generalmente muchas consecuencias del pecado, superándolas tan sólo en casos concretos como signo del → reino de Dios ya presente, pero redimió por completo del pecado como separación de Dios. Por eso tampoco la muerte, como consecuencia del pecado, ha sido suprimida con éste. Sin embargo, Cristo no ha dejado de tener en cuenta las consecuencias del pecado. Si bien es verdad que la victoria sobre ellas tiene sentido escatológico, ya han sido liberadas de su conexión determinante con el pecado y han quedado transformadas al ser puestas en relación con Cristo. Cristo, en efecto, al tomar sobre sí, en la forma de esclavo, el pecado y las consecuencias del pecado, han transformado estas consecuencias mediante su → obediencia hasta la muerte de cruz (Flp 2,5ss). El mismo pecado debe ser perdonado; sus consecuencias quedan transformadas aun antes de su superación escatológica; de no ser posible su transformación, serían eliminadas. Porque todo lo que el hombre puede hacer o padecer siguiendo a Jesucristo queda liberado de su conexión negativa con el pecado y transformado en orden a una semejanza salvífica con Cristo. Y esto mismo sucede con la muerte. Lo cual no significa que la muerte ya no haga morir; pero la muerte, que procede originariamente del pecado, puede ahora ser un signo y una forma de la semejanza con Cristo. El hecho de que Cristo no sólo supere la muerte escatológicamente en la resurrección de los muertos, sino que la transforme ya en el tiempo por la integración de la misma en su propia muerte de cruz es un signo del poder superior y no de la debilidad de Cristo. Así, pues, la muerte es también interiormente un signo de la salvación. Pues la gracia no sólo ha sido ganada por Cristo, sino que es además asimilación con Cristo mismo en su humillación terrena y en su → gloria: «somos herederos de Dios y coherederos con Cristo; pero debemos sufrir con él para ser glorificados con él» (Rom 8,17). La forma presente de la redención y una forma esencial

del poder del cristiano consiste en que éste puede integrar en la relación positiva con Cristo todas las cosas, menos el pecado; incluso la muerte. Si se prescinde de esta relación, se desconoce la fuerza de Cristo y la forma presente de la redención, de forma que no sólo la muerte, sino la vida cristiana en general se hacen incomprensibles y, por tanto, se termina por falsear la misma imagen de Cristo.

5. *En la muerte termina para el hombre el estado de «viador»; con el juicio se inaugura su estado de término.* El hombre está destinado a un estado de término, distinto de su estado actual, que se caracteriza por ser decisivo, definitivo e irrevocable por lo que toca a la relación con Dios. El paso de lo transitorio a lo definitivo está inevitablemente ligado con la muerte y se caracteriza, a su vez, por el juicio. Entonces el hombre ya no puede cambiar la postura que haya tomado para con Dios durante la vida. Para comprender el sentido teológico de la muerte hay que tener en cuenta que en ella se precisa lo que hasta entonces estaba indeterminado, puesto que no es posible separar la muerte, la confrontación con Dios y el juicio que en ella se realiza como esclarecimiento de la actitud para con Dios. El carácter irrevocable y decisivo del estado de término no ha de concebirse insistiendo en que Dios como juez ya no admite una → conversión del hombre; el hecho de que ya no sea posible cambio alguno se debe más bien a que en la muerte se muestra el hombre decidido o lleva a cabo la decisión definitiva, llegando así al estado de término. La manifestación de la inmediatez en relación con Dios y de su significado no es una consecuencia del pecado; consecuencia del pecado es que el paso al estado definitivo a través de la muerte lleve al juicio condenador y con él a la perdición en el sentido de la «segunda muerte» (Ap 20, 6.14), mientras que para los que «se han dormido en Cristo» (1 Tes 4,14) la muerte es el paso a la reunión en el Señor.

Debido al carácter definitivo de la muerte, la vida del hombre no puede repetirse. La vida humana, al igual que la historia, no discurre cíclicamente, sino que está dirigida irrevocablemente hacia la segunda venida de Cristo (→ historia de la salvación). Por eso la vida humana está revestida con la seriedad de la muerte y tiene una función decisiva para la eternidad. La doctrina de una purificación después de la muerte (purgatorio) no contradice a lo que venimos diciendo, ya que esta purificación no significa una prolongación del estado de viador con la posibilidad de una nueva orientación contraria a la anterior (conversión); antes bien, esta purificación, que no posee componentes temporales, ha de entenderse como aclaración y actualización obligada de la decisión que se tomó durante la vida terrena.

Todo lo anterior muestra que la muerte, desde el punto de vista teológico, es mucho más que la simple separación de alma y cuerpo. Con la muerte se actualiza la orientación del hombre en su estado de viador, pasando a un estado definitivo e irrevocable, intensificado por la inmediatez de la relación con Dios. La vida y felicidad de los bienaventurados suponen, desde luego, que la segunda venida de Cristo —ya presente en cierto modo, pero aún por venir— influye decisivamente en ellas.

6. *Cristo vence definitivamente a la muerte mediante la resurrección de todos los hombres en su segunda venida.* La Sagrada Escritura ve en la resurrección de los muertos por el Señor en su segunda venida la verdadera victoria sobre la muerte como consecuencia del pecado (cf. 1 Cor 15). Esto muestra, en primer lugar, con toda evidencia que el hombre puede ser considerado teológicamente como unidad y que para él la «resurrección de la carne» es esencial y no accidental. En nada contradice a esta afirmación la doctrina católica de la inmortalidad del alma y de la felicidad de los justos, porque también para éstos tiene una importancia esencial la segunda venida de Cristo y la resurrección del cuerpo. Y esto encuentra una confirmación decisiva en el hecho de que incluso la gloria de Cristo resucitado experimenta en su segunda venida un aumento esencial y fijado de antemano. Pues sólo la segunda venida «en gran poder y majestad» (Mt 24,30) constituye la forma definitiva de la glorificación que el Padre ha concedido al Hijo hecho hombre y obediente hasta la cruz (→ encarnación) (Flp 2,9ss). Este aumento consiste en que, en la segunda venida de Cristo, la creación —en la medida en que no se ha excluido de la salvación y perfección en Cristo— será llevada a la perfección, que era la razón de ser de la misma creación. Con esto, además, logra el individuo su perfección, ya que ésta no es un destino individual, sino algo que no puede lograrse más que en relación con el todo (→ mundo). El estado de término posee, pues, grados de perfección, incluso para Cristo resucitado y también para los que le pertenecen.

Hay que pensar, por último, que las realidades finales están presentes para los redimidos de tal forma que no pueden ser separados de ellas por ninguna potencia mundana (Rom 8,21-39). El espacio y el → tiempo pierden en el reino de Dios su fuerza disgregadora. El dogma de la Asunción corporal de → María al cielo significa que los redimidos escapan, por la gracia de Cristo, a la muerte y están inmediatamente próximos a la vida de la resurrección. Pues así como están unidos el pecado y la muerte, así lo están también la gracia y la vida. Así como el retorno supone la llegada, así la gracia supone incesante e inseparablemente la vida. La gracia es ya vida porque la gracia incluye ya la victoria sobre la muerte en la resurrección. La victoria sobre la muerte es siempre escatológica: está ya presente en este mundo con la gracia de Cristo, se manifiesta en la muerte y tiene su perfección suprema en la segunda venida de Cristo.

H. J. Bader, *Der Tod*: ThStK 108 (1937) 142-166; H. E. Hengstenberg, *Einsamkeit und Tod*, Ratisbona 1937; P. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, Lucerna 1937; M. Schmaus, *Von den letzten Dingen*, Münster 1948; H. M. Féret, *Le mystère de la mort et sa célébration*, París 1951; B. Kloppenburg, *De relatione inter peccatum et mortem*, Roma 1951; F. Husemann, *Vom Bild und Sinn des Todes*, Stuttgart 1954; H. E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, Ratisbona 1955; P. Althaus, *Die letzten Dinge*, Gütersloh 1957; R. Gleason, *Towards a Theology of Death*: Thought 32 (1957) 39-68; R. Reiner, *Ars moriendi*, Colonia 1957; H. Volk, *Der Tod in der Sicht des christlichen Glaubens*, Münster 1958; M. Schmaus, *Teología dogmática. VII: Los novísimos*, Madrid 1962; J. M. Damske, *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger*, Friburgo-Munich 1963; A. Albrecht, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1964; A. García Estrada,

Meditatio mortis: Revista de Filosofía 23 (1964) 303-311; M. Schmaus, *El problema escatológico del cristianismo*, Barcelona 1964; R. Troisfontaines, *Yo no muero*, Barcelona 1964; A. Basabe, *Metafísica de la muerte*, Madrid 1965; F. Dingermann-F. Mussner-K. Rahner, *Tod*: LThK X (1965) 218-226; K. Rahner, *El sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1965; K. Löwith, *Die Freiheit zum Tode: Vorträge und Abhandlungen* (Stuttgart 1966) 274-289; M. C. Vanhengel-J. Peters, *Muerte y vida futura*: Concilium 26 (1967) 497-515; W. Breuning, *Muerte y resurrección en la predicación*: Concilium 32 (1968) 177-196; J. Améry, *Über das Altern. Revolte und Resignation*, Stuttgart 1969; K. Rahner, *Mirad qué hombre*: Escritos de Teología VII (Madrid 1969) 150-154; *íd.*, *El escándalo de la muerte*: *ibíd.*, 155-159; J. L. Ruiz de la Peña, *El hombre y su muerte*, Burgos 1971; L. Boros, *El hombre y su última opción*, Madrid 1972; K. Rahner, *Muerte*: SM IV (1973) 818-825; F. Ulrich, *Leben in der Einheit von Leben und Tod*, Frankfurt 1973; G. Greshake, *Hacia una teología del morir*: Concilium 94 (1974) 76-94; J.-M. Pohier, *Muerte, naturaleza y contingencia*: *ibíd.*, 59-75; J. L. Ruiz de la Peña, *La muerte - acción en la teoría de la opción final y en K. Rahner*, en A. Vargas-Machuca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo*, Hom. K. Rahner, Ed. Cristiandad, Madrid 1975, 545-564; K. Rahner, en *Mysterium Salutis* V, Ed. Cristiandad, Madrid 1978, cap. V, secciones 1.ª y 2.ª.