

**FUERTE ES EL AMOR COMO LA MUERTE****(Cantar de los Cantares 8, 6)****La indisoluble unidad de la muerte y de la resurrección de Jesucristo****I. INTRODUCCIÓN**

Las palabras que he elegido como título de este trabajo forman parte de un versículo algo más largo del *Cantar de los Cantares*, el cual, leído en toda su extensión, suena así: *“Grábame como sello en tu corazón, grábame como sello en tu brazo, porque es fuerte el amor como la muerte, es cruel la pasión como el abismo; sus dardos son dardos de fuego, llamaradas divinas”*^[189].

Las dos veces que Fray Luis de León comenta este versículo empieza su comentario con esta declaración: *“Es muy digno de considerar el misterio grande de este lugar”*^[190], y porque coincido con él en esa apreciación, aunque con algunos matices diferentes, lo he elegido como título. Propone el gran agustino dos comentarios, uno literal y otro espiritual. Según el comentario literal, lo notable de este pasaje es que el Esposo muestra, por primera vez y sin circunloquios, su amor por la Esposa, sobre todo al señalar la fuerza de sus celos, que son declarados tan crueles como el sepulcro (*seol* o abismo), pues antes preferiría el amante estar en el sepulcro, es decir, muerto, que saber que su esposa ama a otro. En este sentido interpreta que el amor es fuerte como la muerte, es decir, que quien ama prefiere dejar de vivir a dejar de amar y ser amado. Sin duda, Fray Luis ha entendido el versículo como una metáfora tomada del amor humano, y cuyo misterio se concentraría en la declaración de la fuerza de su amor por parte del amante; dicho con sus propias palabras: *“el amor es señor muy fuerte e implacable cuando él ha tomado posesión en el corazón de alguno”*^[191]. Por otro lado, en el comentario espiritual, Fray Luis traslada la metáfora del amor humano al Esposo divino, y dice así: *“porque el eterno Esposo, después de justificada ya su Esposa, le pide que lo ame a él con todo su corazón, no mezclando su amor con cosa de la tierra, sino procurando, deprendiendo y sabiendo las cosas de arriba, considerando el divino amor que en él está para con ella. El cual es fortísimo más que la muerte, como se ve por las cosas que le ha forzado hacer y padecer este amor...”*^[192]. Antes que él, algunos Santos Padres de la Iglesia, así como algunos

doctores y escritores eclesiásticos habían comentado las palabras reseñadas en el sentido de que lo mismo que la muerte extingue los pecados^[193] y nos separa del mundo, así el que ama a Dios deja de pecar y separa su corazón de las cosas de aquí abajo, dirigiéndolo sólo a las del cielo^[194].

Sin negar, por tanto, que la lectura hecha por Fray Luis esté en la línea de la tradición, y precisamente por estar de acuerdo con el alto contenido misterioso de este pasaje, quiero —por mi parte— ahondar más en dicho contenido. Respecto de este versículo escribí en mi comentario al *Cantar de los Cantares*: “La afirmación de que el amor es fuerte como la muerte es muy llamativa, porque el poder de la muerte está en la desunión, es destructivo, justo lo contrario que el amor. Desde luego, se trata de una afirmación que no es metafórica y que no puede ser entendida en términos de mero amor humano, porque la muerte separa a los amantes de manera que su amor ya no los puede reunir”^[195]. Decía yo que no se trata de una mera metáfora, porque la muerte es lo contrario del amor, ambos son fuertes, pero el sentido de sus fuerzas es mutuamente contrario, o sea, no concurrente, sino disparatado e incompatible. Es posible que, como dice Fray Luis de León, el amante desee morir antes que perder el amor de la amada, pero la muerte no lo reuniría con ella, puesto que aquélla más bien separa a los amantes humanos, es decir, es más fuerte que su amor. Si se entendiera, pues, que se trata de una mera metáfora tomada del amor humano, entonces todo lo que se nos podría estar diciendo es que el temor a la pérdida del amor nos hace, en cierto sentido, sufrir tanto como el temor a morir. Gran verdad^[196], pero al alcance de cualquiera que ame, y por eso meramente humana, de modo que no haría falta ninguna revelación que nos la descubriera. Creo, pues, que Fray Luis se ha quedado a las puertas del gran misterio, y ante él ha preferido callar, pues sólo ha indicado que el amor de Cristo por su Esposa es muchísimo más fuerte que la muerte, y, aunque ha sugerido la grandeza de ese amor, no ha desarrollado el sentido de su incomparable superioridad.

En el intento de entrar en la inteligencia del misterio, lo que voy a proponer, por mi parte, es que el sentido de esa frase —contenida en un libro revelado del Primer Testamento— rebasa sin medida el amor humano, y *sólo encuentra cumplimiento en Cristo*. Sólo en Cristo la muerte ha llegado a ser la medida del amor máximo: ha sido, literalmente, tan fuerte como ella y mucho más. Precisamente tiene sentido que la muerte se compare con el amor de Cristo, porque su muerte fue la expresión perfecta de su amor. Tal como Él nos enseña, “*nadie ama más que quien da la vida por sus amigos*”^[197]. Pero también esta sentencia suele entenderse como una afirmación general, válida para todo el que da su vida por otro hombre. Mas no es así, esas palabras de nuestro Señor sólo tienen estricto cumplimiento en Él. Es cierto que quien da la vida por otro, por ejemplo intentando salvarlo de ahogarse, sacarlo de un incendio, o de cualquier otro modo honesto, demuestra un gran amor por el prójimo, pero el sacrificio que nosotros podemos hacer se reduce a *adelantar* el momento de nuestra muerte, porque, antes o después, tenemos que morir. Sólo nuestro Señor, que

no tenía que morir, porque ni tan siquiera era mortal por su condición, es el que puede decir que *da* (libremente) la vida por sus amigos, por todos los hombres. Sus propias palabras nos lo aclaran cuando dice: *“Por esto me ama el Padre, porque yo entrego mi vida para recuperarla. Nadie me la quita, sino que yo la entrego libremente. Tengo poder para entregarla y tengo poder para recuperarla: este mandato he recibido del Padre”*^[198]. Nadie más que Cristo puede decir esas palabras, nadie más que Cristo tiene poder para entregar su vida libremente y para recuperarla. Se trata de un poder para morir libremente y para resucitar. Los demás no tenemos poder para morir libremente, porque no sólo somos mortales, sino que hemos de morir necesariamente en algún momento, y de ningún modo tenemos poder para resucitar. Cristo tiene esos poderes, por un lado, porque es el Hijo de Dios, y, por otro, porque su cuerpo era de suyo inmortal, y, primero, se hizo libremente mortal, para, después, hacerse libremente morituro, porque de suyo, aunque se hubiera hecho mortal, aún le correspondía ser inmorturo. Sólo quien siendo inmortal se hace mortal y morituro puede morir de modo por completo libre, sin que nadie le quite la vida más que por permitirlo Él. Los demás sólo podemos adelantar nuestra muerte segura, pues no somos libres de morir o no morir. Cristo es, pues, el único que ha dado su vida libremente por sus amigos (todos los hombres), y así su muerte da la medida del mayor amor posible. Al decir que «da la medida del amor mayor posible» implícitamente estoy diciendo que *la única muerte que no separa al amante de sus amados es la muerte de Cristo*. Y no lo separa de nosotros, porque, por ser resultado de su libre voluntad y poder, es convertida íntegramente en acto de amor^[199]. La única muerte que es un acto de amor pleno y total es la muerte de Cristo.

Si la muerte fue el acto de amor más alto de Cristo, el Hijo de Dios encarnado, y el amor es, según s. Pablo^[200], la más alta de todas las virtudes, aquella que lleva a su perfección todas las obras humanas en esta vida, cabe deducir, entonces, que la obra más grande de Cristo, Verbo encarnado, en su vida terrena ha sido, sin duda, su muerte redentora. La tradición de la Iglesia siempre lo ha sostenido así, por eso el signo del cristiano es la cruz, sobre la que murió Cristo. Por ejemplo, s. Agustín nos ofrece la razón por la que la pasión y muerte del Señor tiene una particular importancia para nosotros, los viadores. Él habla del triduo sagrado, del conjunto de los tres días que cambiaron cielos y tierra. Y dice que el primer día es la cruz, que reúne pasión y muerte, y que se corresponde con aquello que nosotros podemos y tenemos que imitar ahora, en nuestra vida^[201]. El segundo día, que corresponde al sábado, es el día en que el Señor permanece en la sepultura, por tanto queda convertido en el día del descanso de los muertos que han muerto en Dios (la sinagoga). El tercer día es el de la resurrección, el día octavo, que por el momento sólo ha afectado a Cristo, pero que nos afectará a todos al final de los tiempos. Estos dos últimos días son acciones de Cristo que no podemos imitar y, por tanto, que le pertenece realizar a Él, en nuestra muerte y en su segunda venida como juez y dador de vida. En nosotros influyen sólo en la medida en que sabemos por fe que ocurrirán y

esperamos que sucedan con toda nuestra alma. Ésa es la razón por la que *en la práctica* la pasión y muerte de Cristo tiene más importancia *para nuestra imitación*, pues en esta vida tenemos que seguir a Cristo y llevar nuestra cruz, pero mientras estemos en esta vida no podemos seguirle en el sepulcro y en la resurrección. Nuestra vida espiritual *post mortem* y la resurrección final influyen, pues, en nosotros (de momento) sólo en la medida en que las creemos, esperamos, preparamos y deseamos, pero no en que se lleven a efecto práctico real, cosa que está fuera de nuestro poder y deber.

Por otra parte, sin embargo, en nuestro tiempo se suele proponer que el hecho más importante de la historia de la salvación es la resurrección del Señor. Ya K. Rahner, en un escrito sobre la piedad pascual (1959), decía que en los manuales de teología dogmática de aquel momento lamentablemente se hablaba poco a propósito de la resurrección, que es el acontecimiento *“más fundamental en la historia de la salvación”*^[202]. Por poner otro ejemplo, también X. Léon-Dufour decía en su *Vocabulario de Teología bíblica* (1970): *“Desde el día de Pentecostés se convierte la resurrección en el centro de la predicación apostólica, porque en ella se revela el objeto fundamental de la fe cristiana”*^[203]. Y también el Papa Benedicto XVI, nos dijo, como teólogo, en su obra *Jesús de Nazaret* (2011), que la fe en la resurrección es el fundamento del mensaje cristiano^[204]. Puede parecer, por tanto, que si la tradición ponía el énfasis en la muerte de Cristo, la teología actual lo pone en la resurrección, hasta el punto de que algunos la consideran como el acontecimiento decisivo en la existencia de Jesús. Tal desplazamiento de la importancia teológica desde la muerte hacia la resurrección produce, a veces, ciertas exageraciones^[205], pues una cosa es reclamar la atención sobre la resurrección de Cristo y destacar la importancia de su función en la historia de la salvación —cosa necesaria—, y otra distinta decir que, sin la resurrección, ni la existencia de Jesús tendría sentido ni la fe de los cristianos su más elemental consistencia^[206], o resaltar la importancia de la resurrección por contraste de oposición con la muerte de Cristo, como a veces se ha podido oír en algunos sermones. Estando así las cosas, podría plantearse entre nosotros, los creyentes, la siguiente cuestión: ¿cuál es el núcleo central de nuestra fe, la muerte o la resurrección de Cristo?

Sin embargo, intentar ofrecer alguna respuesta a semejante pregunta equivaldría a aceptar sus términos. Ahora bien, la cuestión recién propuesta adolece de un fallo radical y nada sutil, a saber, el de dar por supuesto que la muerte y la resurrección de Cristo son actos que están dissociados entre sí, *razón por la que podrían compararse e, incluso, contraponerse*. Una tesis semejante sería cristianamente insostenible.

Los hombres solemos mezclar los misterios con malentendidos humanos, de modo que generamos con frecuencia problemas en la intelección de los misterios. Tales problemas resultan superables únicamente si se salva, por un lado, la integridad del misterio, y si —tras examinar nuestras defectuosas interpretaciones— se aprovecha,

por otro, la luz del misterio para depurar las posibles equivocaciones. Conviene, por tanto, empezar por librarse de varios equívocos muy comunes que afectan a la noción cristiana de resurrección.

En esta línea, el propósito primero de este escrito va ser el de explicar que no tiene ningún sentido oponer la muerte y la resurrección de Cristo, haciendo a la una más alta o importante que a la otra, porque ambas son inseparables, más aún, forman el núcleo del acto redentor (II). Tal propósito se completará con la resolución de otros equívocos que pueden enturbiar su debida interpretación (III), de manera que sólo después de tales aclaraciones, pasará a considerar lo propiamente novedoso de la resurrección (IV). Posteriormente, procederé a discutir el enfoque metódico, es decir, el modo en que se ha de entender la unidad de muerte y resurrección, aprovechando la luz del misterio (V), para concluir discerniendo lo que de verdadero y de erróneo se contiene en la tesis que sostiene el papel decisivo de la resurrección en el plan salvífico de Dios (VI).

II. LA INSEPARABLE UNIDAD DE LA MUERTE Y DE LA RESURRECCIÓN DE CRISTO

Si prestamos atención cuidadosa a los textos que contienen la revelación de Dios y la confesión de nuestra fe, es fácil ver que la muerte y la resurrección de nuestro Señor van siempre inseparablemente unidas. Así, cuando Cristo anuncia los acontecimientos últimos de su vida, nos dice: *“Conviene que el Hijo del hombre padezca mucho y sea reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, y sea entregado a la muerte y resucite al tercer día”*^[207]. Aunque la pasión, la muerte y la resurrección están distendidas en el tiempo, forman, pues, un único acto, el acto íntegro de la redención del hombre. Por eso, cuando los Apóstoles empiezan a predicar el evangelio el día de Pentecostés, dicen por boca de s. Pedro: *“a éste (Jesús Nazareno), entregado conforme al plan que Dios tenía establecido y previsto, lo matasteis, clavándolo a una cruz por mano de hombres inicuos. Pero Dios lo resucitó, librándolo de los dolores de la muerte, por cuanto que no era posible que ésta lo retuviera bajo su dominio”*^[208]. El propio s. Pablo nos lo confirma cuando resume su mensaje evangélico: *“Porque yo os transmití en primer lugar lo que también yo recibí: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; y que fue sepultado y que resucitó según las Escrituras...”*^[209]. Y lo mismo hacen los símbolos de la fe^[210], los padres apostólicos^[211], y toda la tradición de la Iglesia^[212], que nunca separa, y menos aún contrapone, la muerte y la resurrección de Cristo^[213].

Naturalmente, estos datos pueden ser (indebidamente) reducidos a una escala humana, interpretándolos o bien de modo meramente secuencial y extrínseco, como si se tratara de un orden histórico meramente humano; o bien, por el contrario, podrían ser entendidos en términos puramente lógicos, es decir, en términos de necesidad de *pensamiento*: «si no se muere uno, no se puede resucitar», de manera que la muerte de Cristo quedara comprendida como una mera condición de *pensabilidad* de

la resurrección. Pero las palabras de s. Pedro que antes he citado nos persuaden de que no se trata sólo de lo uno ni de lo otro, pues hablan de un *plan establecido y previsto por Dios*, y los planes de Dios no son ni arbitrarios ni lógicamente necesarios, sino sencillamente trascendentes, como dice Isaías: “*porque mis planes no son vuestros planes, vuestros caminos no son mis caminos. Cuanto dista el cielo de la tierra así distan mis caminos de los vuestros y mis planes de vuestros planes*”^[214]. A esforzarnos por entender el plan de Dios a partir de su propia revelación es a lo que les animo, no a remolonear con estériles consideraciones humanas.

Existe una conexión intrínseca entre la muerte y la resurrección de Cristo. El Primer Testamento nos insinúa esa conexión en muchos pasajes, algunos de ellos de pasada, como por ejemplo: “*En el camino beberá del torrente, por eso levantará la cabeza*”^[215]. Para beber del torrente es preciso bajar la cabeza, con lo que se alude al bautismo y a la humillación de su muerte, pero por haber bebido del torrente, la levantará de nuevo^[216], resucitando. También el Segundo Testamento la menciona indirectamente: “*el que se humilla será ensalzado*”^[217]. Y s. Pablo nos lo dice ya abiertamente: “*se humilló a sí mismo hecho obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz. Por eso Dios lo exaltó sobre todo, y le concedió el nombre sobre todo nombre*”^[218]. La conexión de ambos momentos se hace notar en el «por eso». En cuanto a la índole de esa conexión, obsérvese que viene indicada en las palabras, citadas más arriba, de nuestro Señor: “*Yo doy mi vida para recuperarla*”. El mandato que Cristo ha recibido del Padre está acompañado de la potestad, primero, para morir, y, luego, para tomar de nuevo la vida. Cristo entrega su vida, *para recuperarla* después. Ambas potestades recibidas del Padre están indisociablemente unidas: si tiene el poder de dar su vida libremente, es para retomarla con ese mismo poder; y si ha de retomarla potestativamente, es porque la entregó antes libremente. Ambas potestades van, según esto, juntas y coordinadas. Se trata, por tanto, de una conexión de *congruencia* intrínseca, tal que muerte y resurrección forman un solo acto redentor.

El equívoco es creado por nuestro modo de entender, porque nuestra muerte y resurrección están separadas *en el tiempo* de modo muy dilatado, y porque también la muerte y la resurrección de Cristo estuvieron separadas por un lapso, aunque breve, de tiempo, y nosotros pensamos que los actos que están separados en el tiempo no pueden integrarse en unidad. Esto último es erróneo, ya que el tiempo no interviene en la vida del espíritu humano^[219], y mucho menos en la de Dios, aunque se trate de Dios encarnado.

Frente a eso, mi propuesta va a ser (1) que en la muerte está ya pre-contenida la resurrección, y (2) que en la resurrección se conserva y manifiesta íntegramente la muerte de Cristo. Es patente que, para que eso sea posible, la muerte y la resurrección han de tener un nexo común. Pues bien, me permito adelantarles que el nexo que las reúne es el amor máximo.

II.1. En la muerte está ya contenida la resurrección

Ahora no se trata *sólo* de entender que no existe un amor mayor que el de que da libremente su vida por sus amigos, sino sobre todo de atender a que quien ama con ese amor es el Verbo de Dios hecho hombre. Al morir en su humanidad, el Verbo ha hecho suyo el mayor de todos los dolores posibles: ha perdido en su cuerpo el beneficio de la visión beatífica que tenía en su espíritu humano, ha dejado (corporalmente) el cielo para descender a los infiernos. Eso es lo que atormentaba al alma de Cristo en Getsemaní y lo que le hizo exclamar en la cruz: *Eloí, Eloí, lemá sabactaní?*^[220]. El abandono de Dios es, para Cristo, morir, porque al morir su cuerpo perdía la plenitud unitiva con la divinidad que le correspondía a éste por estar asumido por el Verbo. No había para Cristo, Dios y hombre, mayor dolor posible que *dejar de amar al Padre con su cuerpo y con sus sentimientos humanos*, y eso le sucedió al morir. Ni el infierno supone un dolor tan grande, pues el que está en él nunca ha estado en el cielo, pero Cristo habiendo gozado de la plenitud de la felicidad en su corazón humano, por amor al Padre y por amor a nosotros ha aceptado perderlo. El dolor del corazón de Cristo es la expresión perfecta de su entrega sin reservas, es decir, divina, y alcanza su cima al morir. Es la muerte del Verbo en su humanidad la que hace que no haya mayor amor posible que el dar la vida por sus amigos.

Siendo humanamente máximo por parte del Verbo divino, el amor de Cristo al morir no pasa, no es algo que ocurrió en el pasado, sino el poder y la fuerza que nos puede salvar a todos y en todos los tiempos. La muerte de Cristo es un hecho histórico que rebasa la historia^[221]. La rebasa porque no es una mera muerte, sino el acto de amor máximo posible, el acto de amor divino-humano perfecto. Antes bien, es la historia la que queda cambiada por ese acto de amor, y no la muerte de Cristo la que queda subsumida en el paso del tiempo, como un pasado que pasó. Lo mismo que decía s. Agustín de la palabra de Dios: *“Alimento soy de mayores, crece y me comerás. Y no me transformarás tú en ti, como al alimento de tu carne, sino que tú te transformarás en mí”*^[222], eso acontece con la muerte de Cristo: no ha sido transformada por la historia, antes bien la historia ha sido transformada por ella. Porque es el amor *eterno* del Verbo expresado por su humanidad, el amor de Cristo al morir no es afectado por la temporalidad de la historia, más bien la muerte y el tiempo han quedado convertidos por él en oportunidad para la salvación. Si la muerte no podía retener a Cristo, como dijo s. Pedro^[223], era porque el amor de Cristo la había vencido, y la había convertido en el acto de amor supremo, acto que no es engullido por el tiempo, sino que abarca a toda la historia. Y, precisamente porque está por encima del tiempo, alcanza también a los que habían muerto antes que Cristo, alcanza a todos los hombres desde el primero al último. Naturalmente, no digo que no aconteciera en un momento histórico, concretamente bajo el poder de Poncio Pilatos, sino que con ella la historia fue transformada por el amor Cristo de tal modo que la muerte ya no es un castigo, sino una oportunidad. El amor con que ardía el corazón de Jesús cuando murió sobre la cruz no quedó en el pasado, sino que es vida eterna, está

por encima del tiempo: entró en el tiempo para redimirlo, y el tiempo no puede modificarlo, antes bien ha sido transformado por aquél en tiempo oportuno^[224].

Para entender a fondo la muerte de Cristo, conviene mantener firmes las dos vertientes del misterio. Puesto que Él quiso morir como nosotros, murió sólo una vez, pues está establecido que el hombre muera una sola vez^[225], pero porque su ofrenda de amor fue tan perfecta, tampoco hizo falta que muriera más de una vez, es decir, que hubiera de ser repetida, como, en cambio, tenían que hacer los sacerdotes del Primer Testamento^[226]. Estos dos aspectos, a saber: una sola muerte y una oblación perfecta e insuperable, se corresponden con las dos consideraciones necesarias para entender integralmente la muerte de Cristo: la consideración histórica y la consideración trascendente. La consideración histórica, a saber, que Cristo fue muerto en el monte Calvario a las afueras de Jerusalén, crucificado por soldados romanos a petición e instancia de las autoridades religiosas judías, (probablemente) en el año 783 de la fundación de Roma, el día viernes 7 de abril del año 30 de nuestra era, es algo que aconteció una sola vez, y, por tanto, que pasó y quedó en el pasado histórico. Pero al ser esa muerte la oblación más perfecta y consumada, el acto de amor supremo divino-humano, la muerte de Cristo no pasa, sino que campea por encima de la historia cambiando el sentido meramente humano de la misma.

Una prueba de lo que digo, es decir, de que la muerte campea por encima del tiempo, la tenemos por la fe en la Sagrada Eucaristía. Cuando Cristo la instauró el jueves santo, *todavía no había muerto*, pero el amor de su corazón le hizo adelantar el acto de su muerte, de modo que celebró simbólico-realmente su muerte *antes de que ocurriera*, instituyendo con su celebración el sacramento de la Eucaristía^[227]. Pero, además, si todavía hoy seguimos participando de la muerte de Cristo en la Eucaristía, es porque ella no pasa: pasó ciertamente como pérdida de la vida corporal, pérdida que ya no se reitera, pero no como acto supremo de amor, de ahí que acontezca en cada Misa, pero bien sabido que en las Misas no se *repite o multiplica* el sacrificio de la cruz, sino que ellas *nos hacen asistir y unirnos en persona al único sacrificio de Cristo*, el del Gólgota.

Con todo cuanto voy diciendo debería quedar claro que en la muerte de Cristo obra el poder de Dios, el poder de su Palabra («*Dabar*»), y, por cierto, expresado en lo que es su más íntima índole, expresado como amor. Por tanto, lo esencial en la muerte de Cristo es el amor divino-humano que ella realiza y expresa. Eso es lo que la distingue y hace única, lo que le da un poder transnatural sobre toda la historia. Y eso es lo que nos aclara nuestro Señor cuando dice: “*Y cuando yo sea elevado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí*”^[228]. El poder de atracción de Cristo sobre todas las cosas se alcanza en la cruz, en la cual campea ya también su triunfo.

El poder de la muerte de Cristo se muestra ante todo en lo que ella obra, pues obra el mayor de los prodigios pensables, la transformación de la muerte misma en acto de amor, destruyendo así su condición de castigo del pecado y de causa de pecados. Ésa es la victoria de Cristo sobre la muerte. “*La muerte ha sido absorbida en*

la victoria. ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está muerte tu aguijón?"^[229], pregunta s. Pablo, porque, aunque todavía sigamos muriéndonos los hombres, al ser transformada en acto de amor, la muerte ha perdido toda su toxicidad, su daño ha sido revertido en gracia, pues ha sido convertida en el medio de comunicación entre la vida eterna de Dios y nuestra vida temporal, para los que la aceptan como don de Cristo. El aguijón de la muerte era el pecado, pero, transformada en donación de sí, es ahora principio de la vida eterna.

Precisamente porque, por Su amor, la muerte ha sido convertida en vida, cabe vivir por anticipado durante esta vida la muerte de Cristo. Toda la mística cristiana no es otra cosa que una anticipación donal de la muerte con Cristo, sufriendo en esta vida una muerte amorosa como la Suya, esto es, perdiendo todos los beneficios de la contemplación de Dios, abandonados los sentimientos y la propia voluntad, amando en la obscuridad de la noche del alma. Y esa muerte con Cristo es, a la vez, *gloriosa*, llena de ilustraciones íntimas.

Pero la victoria del amor de Cristo sobre la muerte va aún más allá: convierte la muerte efectiva de cada hombre en una oportunidad para morir con Él, es decir, para amar a Dios y a los hombres con el amor de Cristo, y, por tanto, para obtener no ya la maduración de su espíritu, sino la eterna salvación. Por esa razón he propuesto^[230], con total sumisión al Magisterio, que la última puerta de entrada a la Iglesia, o Cuerpo de Cristo, es precisamente la muerte de cada uno, lo que podría ser llamado «el bautismo de muerte». Cristo llamó «bautismo» a su muerte, y dijo anhelar ser bautizado con ella, para prender fuego al mundo^[231]. Por eso y por su victoria total sobre la muerte, entiendo que a todo hombre, sea mongol, pigmeo o cobrizo, sea cristiano, mahometano o ateo, sea concebido no nacido, anciano, o joven, haya sido tirano, malvado, o anticristiano, en suma: a todo hombre que muere le sale al encuentro el Vencedor de la muerte, en el mismo instante de morir, recibiendo el ofrecimiento de su gracia para el arrepentimiento y para el amor o unión total, que implica aceptar la muerte con Cristo. Quienes lo acepten se salvarán, quienes lo rechacen se condenarán.

Se puede, por tanto, afirmar que, en virtud de la muerte de Cristo como acto de amor supremo, la muerte de los hombres contiene en sí misma el germen de la resurrección^[232], de modo que, como dice s. Pablo, "*si morimos con Él, viviremos con Él*"^[233]. La resurrección ha sido, pues, vinculada por Cristo a la muerte como su coronación. Esa vinculación va mucho más allá de cualquier vinculación meramente natural y de la simple lógica, de modo que las palabras de s. Pablo no significan sólo que «si no morimos, no podemos resucitar», sino que si no morimos *con Cristo y como Cristo*, es decir, con amor pleno a Él, al Padre y a los demás hombres, no resucitaremos con Él y como Él. Se trata de un nexo amoroso, *un nexo donal*, mucho más alto que un simple nexo lógico o histórico.

De este modo, la muerte de Cristo pre-contiene ya la resurrección de dos maneras: porque realiza Su acto de amor supremo, *que es ya vida eterna* —la misma

vida que la resurrección^[234]—, y porque lo comunica a todo hombre, pues quien muere con él queda sano *en su espíritu* y ama a Dios con Su amor, es decir, por encima de todas las cosas y de sí mismo, sin reservarse nada, por lo que tiene ya la vida nueva.

II.2. En la resurrección se conserva y manifiesta íntegramente el poder (amor) de la muerte de Cristo

Ese amor máximo y redentor es el que se manifiesta también en la resurrección. “*No era posible que la muerte lo retuviera bajo su dominio*”, dijo s. Pedro el día de Pentecostés, sin duda porque el amor de Cristo por el Padre y por nosotros era más fuerte que la muerte. Por tanto, la fuerza que hace resucitar a Cristo es también el amor, el mismo amor divino-humano con el que murió en la cruz. En la Sagrada Escritura, la resurrección de Cristo es atribuida a Dios en general^[235], al Padre^[236], al Espíritu Santo^[237] y al propio Cristo^[238]. Puede, pues, afirmarse también que fue el amor del Padre por su Hijo o el del Espíritu Santo por el cuerpo de Cristo los que lo resucitaron. Y eso es verdadero. Pero la verdad completa es que en la resurrección interviene la Trinidad entera, aunque cada persona de modo discernido, y el modo que le toca al Verbo es precisamente el mismo que le tocó en la muerte: es el Verbo el que amó con su corazón humano (en Cristo) hasta la muerte, o sea, el que murió como hombre, y es el Verbo el que vuelve a tomar su cuerpo en la resurrección por el amor unitivo que tiene, desde la encarnación, a la naturaleza humana íntegra (espíritu, alma y cuerpo). El Verbo es el que muere en su naturaleza humana, y el Verbo es el que resucita en su naturaleza humana^[239]. La resurrección no es más que la manifestación expresada corporalmente (Luz) de la Palabra silente (Amor) en la muerte.

La índole amorosa común a la muerte y resurrección queda reflejada en lo que sigue, que no es una mera coincidencia, sino una confirmación de la tesis propuesta. En efecto, todo cuanto antes dije de la muerte de Cristo, a saber, que siendo histórica ella no pasa, sino que se enseñorea sobre la historia entera, eso mismo lo dice nuestro Santo Padre, Benedicto XVI, de la resurrección. La resurrección —dice— aconteció históricamente, pero no es absorbida por el curso de la historia, sino que supera la historia introduciendo en ella un futuro escatológico que va más allá de toda la historia^[240]. Al entrar en la historia, la resurrección no es reducida a la condición de un mero hecho histórico, sino que des-obtura el futuro y lo introduce en un ámbito nuevo e inagotable. Esto significa que el resultado de la pasión y muerte del Señor no tuvo una repercusión directa sobre *nuestra* historia hasta su resurrección, es decir, hasta que se completó el acto redentor, el cual ha dejado abierta la historia humana a un futuro eterno y trascendente^[241]. El poder redentor de la muerte de Cristo, que en su bajada a los infiernos afectó primero a los que estaban fuera de la historia, no se hizo manifiesto en nuestra historia más que cuando el amor redentor se hizo resurrección.

Volviendo a la inspiración del *Cantar de los Cantares*, se puede afirmar que lo mismo que el amor conyugal es uno, aun estando integrado por el amor de dos personas, así el amor redentor de Cristo es uno, aun estando integrado por el amor de dos naturalezas (la divina y la humana). En el *Cantar de los Cantares* la Esposa (la humanidad de Cristo), que estaba dormida, esto es, muerta, dice: “¡Sin saberlo, mi deseo me puso en los carros de Aminadib!”^[242]. El amor o deseo (de su alma humana) de volver a amar al Padre con su cuerpo, de repente, sin saber cómo, la subió a los carros de batalla de Aminadib, esto es, al frente del ejército de los resucitados, como primogénita de los muertos. Fue el amor del Esposo el que, atendiendo al deseo de su alma, despertó su cuerpo del sueño de la muerte. La humanidad de Cristo se había entregado en calidad de Esposa hasta morir en la cruz con el mayor de los amores, y la divinidad de Cristo le devuelve la vida, subiéndola al carro de la victoria eterna. La resurrección, como acto de amor divino-humano, estaba ya en la cruz como en su hontanar, pues era el Verbo el que mediante su humanidad amaba al Padre; y en la resurrección es el amor del Verbo con su divinidad el que toma de nuevo a la Esposa, devolviendo la vida eterna a su humanidad, para que ella nos la comunique a nosotros. De ahí que en el cuerpo resucitado de Cristo se conserven los signos de su muerte, porque desde ellos mana el amor divino-humano del redentor, muerto y resucitado, que ha de inmortalizar nuestro cuerpo con una vida eterna, después de que muramos con Él. Las llagas de la pasión, que Cristo exhibe en su cuerpo resucitado, son la prueba de que en la resurrección alienta y se conserva la muerte de Cristo, no como castigo, sino como acto de amor. Esas llagas, que son signos de su muerte, pues la causaron, ya no son dolorosas para Cristo, sino fuentes de los sacramentos, es decir, vías de su amor y de su gracia para con nosotros.

Aquí cabría objetar, con toda razón, lo siguiente. No sólo la muerte y la resurrección, sino la vida entera de Cristo, desde su encarnación hasta su ascensión e, incluso, su segunda venida, integran el único acto redentor, ¿qué motivos tenemos para destacar la muerte y resurrección como si fueran un acto distinto dentro de la vida de Cristo? Y si la razón para hacerlo fuera histórico-temporal, ¿por qué no separar, entonces, también la muerte y la resurrección, que sucedieron en momentos temporales distintos? A lo cual cabe responder con varias consideraciones.

La vida humana es creciente tanto en el cuerpo como en el espíritu, lo cual implica que admite grados. Por ser humana, también la vida de Cristo admite que, aún siendo todos trascendentes y divinos, unos momentos sean más destacados y otros lo sean menos desde la consideración del crecimiento espiritual humano^[243]. Cualquier acto de la vida humana de Cristo podría haber bastado para redimirnos, pero el Padre ha querido que todos los actos de la vida *terrena* de Cristo fueran coronados por la muerte y la resurrección. La muerte es el momento en que Cristo se hizo por completo igual a *todo hombre caído*, la resurrección es el momento en que la vida eterna, que brota de la divinidad de Cristo, fue comunicada de nuevo a su cuerpo, como signo cierto de que será comunicada a todo hombre que muera con Él. La prueba de la

importancia que tenían la muerte y resurrección para Cristo (como redentor) es que durante su vida terrena Él deseaba ardientemente ambas, según nos lo indica s. Lucas: “*tengo que ser bautizado con un bautismo y cómo me siento coartado hasta que lo reciba. He venido a traer un incendio al mundo y cómo deseo que se lleve a cabo*”^[244]. El bautismo a que alude es la muerte, el incendio del mundo —en su momento inicial— es Su resurrección. Por consiguiente, la muerte y la resurrección son destacables porque son los *dos* momentos *nucleares* del acto *central* de la redención de Cristo.

Otra consideración necesaria es la siguiente. La revelación divina, al ser una comunicación hecha por Dios al hombre, ha de tener dos polos de referencia: el polo del revelante y el polo del destinatario de la revelación. La sabiduría divina reúne el conocimiento de ambos polos y los armoniza^[245], pero nosotros, que la aceptamos, debemos distinguir entre el modo como sabe Dios lo que revela, y el modo como los hombres hacen suyo lo revelado. De modo que en la revelación se dan, a la vez, la sabiduría eterna por parte del revelante divino, y la intelección creciente por parte de los destinatarios, siendo el único punto de encuentro posible entre ambos modos de saber la adaptación de la sabiduría divina al hombre caído hecha por Cristo.

Paralelamente, la obra de la redención ha de tener también dos partes: la obra redentora de Cristo y su aceptación por el hombre. Como toda actividad donal, el dar redentor sólo se consume en la aceptación por parte del que ha de ser redimido. Por eso, aunque el núcleo de la obra redentora esté contenido en la muerte y resurrección, todo él ha sido adaptado *sabiamente* por Dios para su aceptación por los hombres, lo que amplía la cadena de los actos.

La razón, pues, para destacar la muerte y resurrección de Cristo en su obra redentora no es *temporal*, sino *sapiencial*. La muerte entró por el pecado de Adán, de dos formas: una, como muerte espiritual (pecado), otra, como muerte corporal, que es su última consecuencia. La muerte y resurrección de Cristo son el triunfo sobre ambas, primero sobre el pecado (muerte segunda), después sobre la muerte corporal (muerte primera). Precisamente por eso, aunque la obra redentora no ha sido todavía llevada a término final, sí lo ha sido en lo nuclear, y de manera suficiente —y sobreabundante— como para que todos seamos libres de unirnos a ella.

Así que, aunque, sin duda, en la obra redentora de Cristo están incluidos todos sus actos (encarnación, vida, muerte, resurrección, ascensión, envío del Espíritu Santo, y segunda venida) —pues no puede existir nada superfluo en el obrar de Cristo, Dios y hombre—, con todo, en la situación en que nos encontramos lo decisivo, para acoger por nuestra parte la revelación y ser salvados, es unirnos a Cristo, que vino expresamente para enseñarnos cómo hacer nuestra la revelación y salvación de Dios: Él es el Camino, la Verdad y la Vida^[246]. Para los viadores, el modo más inmediato de unión es el de entrar por su *camino*. Y Cristo resumió, de palabra y de obra, su camino: “*quien no carga con su cruz y viene en pos de mí, no puede ser discípulo mío*”^[247], dijo de palabra; y, de obra, nos enseñó el camino venciendo a la muerte y resucitando. El

modo como nosotros tenemos que recibir la revelación y la salvación de Dios es cargar con nuestra cruz y morir con Cristo. En cuanto a la otra parte, la resurrección, es algo de lo que se ocupará Él, por lo que tan sólo nos toca a nosotros esperarla con fe firme y obras de misericordia.

Por tanto, es posible entender a la vez: (i) que toda la vida y obra de Cristo, incluso tras su ascensión, es redentora, y (ii) que, para nosotros viadores, lo nuclear del acto de la redención sea la muerte y la resurrección. Esta última es una versión sincopada, resumida, apta para que los hombres caídos podamos entender y hacer aquello que es *imprescindible* para recibir la revelación y la salvación^[248]. El resto lo experimentaremos y recibiremos al resucitar y ser juzgados dignos por Dios, si es que llegamos a merecerlo gracias a sus dones. Pues, aunque todavía no tengamos el conocimiento completo de la redención entera ni, por tanto, de lo que seremos, ahora nos basta con saber y hacer lo imprescindible. En este sentido, aunque sea una muchedumbre de hombres la de los que no hayan conocido ni conozcan a Cristo y, consiguientemente, no lo puedan seguir durante su vida, será suficiente con que, por lo menos, se unan amorosamente a su cruz en la muerte, para que sean salvados.

III. OTROS DOS EQUÍVOCOS QUE AFECTAN AL MISTERIO

He expuesto el equívoco, a mi juicio, fundamental en que podemos caer los hombres por nuestra cortedad al considerar la muerte y resurrección de Cristo, a saber, el de entrar en comparaciones entre ellas, pretendiendo que una u otra sea la más importante, cuando en verdad ambas integran la consumación del acto redentor. Un segundo equívoco, consecuencia del recién descrito, estriba en considerar que la resurrección es exclusivamente la resurrección *de nuestro cuerpo*. Nosotros solemos pensar que la resurrección afecta sólo a nuestro cuerpo, porque la de Cristo fue sólo resurrección de su cuerpo, y porque normalmente el dogma es enunciado en general como la resurrección de «la carne» o de «los muertos». Pero lo cierto es que la resurrección de Cristo incide primero en nuestra alma, ya en esta vida, y sólo al final de los tiempos afectará a nuestro cuerpo^[249]. Nótese que he pasado de hablar de la muerte y resurrección *de Cristo* a hablar de su *repercusión sobre nosotros*. Y como la resurrección de los muertos no ha acontecido todavía para el resto de la humanidad, pensamos que ahora sólo estamos bajo la acción de la muerte de Cristo y todavía no bajo la de su resurrección. Pero, si es verdad que la resurrección forma un solo acto redentor junto con la muerte de Cristo, entonces ambas han de afectar tanto a nuestra alma como a nuestro cuerpo. Naturalmente, para eso es preciso entender la resurrección de Cristo como un acto de amor que devuelve la vida a su cuerpo y nos comunica una nueva vida a nosotros, primero a nuestra alma, después a nuestro cuerpo.

Como sabiamente escribió Tomás de Aquino: “*En la justificación de las almas concurren dos cosas, a saber: la remisión de la culpa y la novedad de vida por la gracia.*”

En cuanto, pues, a la eficacia, que existe por el poder divino, tanto la pasión de Cristo como la resurrección es causa de la justificación en sus dos componentes. Pero en cuanto a la ejemplaridad, la pasión y muerte de Cristo es propiamente la causa de la remisión de la culpa, por la cual morimos al pecado; la resurrección es la causa de la novedad de la vida, que nos viene por la gracia o justicia. Y por eso dice el Apóstol, en Romanos 4, 25, que fue entregado, esto es, a la muerte, por causa de nuestros delitos, esto es, para eliminarlos, y resucitó por causa de nuestra justificación”^[250].

Según Tomás de Aquino, que interpreta el pasaje de *Rom* 4, 25, la eficacia de la justificación o redención es el resultado conjunto de los dos factores, la muerte y la resurrección de Cristo, pues la justificación es obra del poder de Dios^[251], que —como sugiero— no es otro sino el amor divino-humano del Verbo, operante en ambas. Sin embargo, considerada desde su ejemplaridad *para nosotros*^[252], la muerte de Cristo es la causa de la remisión de nuestros pecados o destrucción de la muerte^[253], y su resurrección es la causa de la inauguración de una nueva vida para el alma y para el cuerpo, pero ante todo para la justificación del alma. Dicho de un modo más llano, aunque la obra de Dios es única, a saber, la redención del hombre, ésta es llevada a cabo por Cristo acomodándose a nuestra naturaleza, y por ello en dos tiempos, primero la muerte, después la resurrección, por tanto la redención es una sola obra en dos pasos intrínsecamente unidos. El poder que obra en ambas es el mismo, el amor divino-humano de Cristo, pero el papel que juega cada una se adecua a nuestra condición de hombres caídos: primero nos libra del pecado o muerte espiritual, luego nos libra de la muerte corporal.

Para ayudar a deshacer este segundo equívoco, que reservaría el resultado de la resurrección de Cristo sobre nosotros sólo para el final de los tiempos, conviene tener en cuenta los detalles del plan redentor de Dios. Si leemos con atención los evangelios podemos observar que Cristo suele, primero, perdonar los pecados y después curar las enfermedades^[254], y aunque a veces proceda al revés, debemos entender que nunca cura sólo la enfermedad del cuerpo, sino que siempre lo hace salvando el alma. Cristo ha venido a curar a todo el hombre, en su cuerpo y en su espíritu^[255], pero no lo hace de una vez, sino por pasos, poco a poco. Como al ciego de Betsaida^[256], primero nos devuelve la vista borrosa, una claridad que todavía no alcanza a discernir los detalles —es decir: nos otorga el don de la fe—, y, finalmente, nos da la vista completa, por la visión cara a cara, tras la muerte. Empieza por sanar nuestro espíritu con su gracia, mas sin eliminar la concupiscencia ni nuestra debilidad; nos confirma, luego, en la gracia al morir con Él, y deja para el final de los tiempos resucitar nuestros cuerpos. El plan de Dios incluye, por lo tanto, una pedagogía, un acercamiento y curación del hombre por etapas, no es una abrupta y mecánica salvación hecha con criterios extraños al redimido, sino una paciente y atemperada comunicación de su Vida, como hecha no por un agente invasor, sino por Aquel que nos ha creado y nos conoce y ama mucho más y mejor que nosotros mismos. En ese plan, la resurrección del espíritu no es otra cosa que la gracia de la filiación divina de

Cristo. Cristo resucitado es el hombre nuevo que nos abre a una vida nueva, imposible para cualquier criatura, una vida de hijos adoptivos de Dios. Y esa vida, que ya ahora recibimos del Señor por medio de los sacramentos, es un signo para la fe y una garantía para la esperanza en la resurrección futura de los cuerpos, que todavía tenemos que aguardar *pacientemente*, imitando al Padre, que quiere que todos los hombres se salven y nos otorga tiempo oportuno a ese fin^[257]. La resurrección, en consecuencia, no es un acontecimiento que haya afectado por ahora sólo a Cristo, sino que nos afecta a todos desde que aconteció, si bien todavía sólo en el alma, y dentro de un tiempo a nuestros cuerpos. Si aconteciera con nosotros como aconteció con Cristo, que a los tres días resucitáramos corporalmente, entonces la fe de los que vivieran en estado de prueba dejaría de ser la fe que Dios quiere que tengamos^[258].

Paso, ahora, al último grave malentendido que me sale al paso. Un tercer malentendido se produce cuando se piensa que la resurrección del cuerpo es una mera vuelta *a la vida actual*. La resurrección de Cristo no es una resurrección como la de Lázaro o la del hijo de la viuda de Naín, no es una mera vuelta a esta misma vida, sino el comienzo de una vida nueva, de un cuerpo nuevo, que no excluye al anterior, pero lo perfecciona de una manera insospechable. El cuerpo de Cristo resucitado es un cuerpo que es y se manifiesta como espiritual, algo no conocido antes para nosotros: es el cuerpo que Dios se ha creado para estar como hombre en medio de nosotros, el *cuerpo de Dios*, como ya desde la encarnación lo era, pero que voluntariamente se había ido haciendo como el nuestro, quedando velada su espiritualidad a nuestros ojos, y que ahora, tras su muerte y resurrección, se ha manifestado a la experiencia de unos pocos, y por medio de ellos a la fe de muchos. El que lo pudieran ver los discípulos primeros es congruente con la unidad de la muerte y resurrección de Cristo en los planes de Dios: convenía que quienes lo habían visto morir –y excepcionalmente algún otro, como s. Pablo– lo vieran resucitado a la nueva vida y pudieran dar testimonio conjuntamente de su muerte y de su resurrección, las cuales han de ser proclamadas juntas. Pero el que no todos los hombres, sino sólo unos pocos testigos, lo pudieran ver resucitado, tiene que ver con la paciencia divina que quiere que todos se salven, pero que también quiere que participemos activamente en su plan redentor, ofreciéndonos un sitio a cada uno en el anuncio de su reino.

Sin embargo, para los demás, es decir, para los que no asistimos a su muerte y resurrección históricas, resucitar no parece que pueda ser otra cosa sino volver a la vida que ya teníamos, pues no conocemos otra^[259]. La idea de volver a la vida en este cuerpo, que es lo que se nos revela, ha encontrado desde el primer momento la oposición de todos los sabios de *este mundo*. Los que menos creen en la resurrección son precisamente aquellos que han descubierto con gran dificultad y esfuerzo la inmortalidad del alma a partir de su diferencia con este cuerpo mortal: admitir la posibilidad de un cuerpo inmortal les parece la ruina de su descubrimiento. Por eso son muchos los filósofos que, en cuanto tales, no han podido creer en la resurrección de Cristo ni en la de los muertos^[260]. Ya s. Pablo se encontró con la presuntuosa

resistencia de los filósofos griegos en el Areópago, que le dijeron: “acerca de eso (la resurrección de los muertos) te oiremos hablar otro día”^[261]. En la modernidad los incrédulos son legión. Por citar sólo algunos de los cabecillas, Espinosa, puntal del racionalismo, decía que él entendía en sentido literal la pasión, muerte y sepultura de Cristo, pero que su resurrección sólo la aceptaba en sentido alegórico, más en concreto como una resurrección espiritual^[262]. Leibniz, por su parte, aunque distinguía entre lo que va contra la razón y lo que está sobre la razón^[263], incluyendo en esto último la resurrección, sostenía que no existe la muerte, sino que toda vida, también la animal, lo es para siempre. Creía que morir era simplemente un replegarse o disminuir los cuerpos a un tamaño mínimo invisible, semejante al que, según él, tenían antes de nacer; y, en consecuencia, resucitar sería sólo recuperar el tamaño perdido al producirse la aparente muerte^[264]. Algo más tarde, Kant, padre del idealismo moderno, dice que la resurrección y ascensión no son racionalmente aceptables, porque implican una noción *materialista* de la persona. La razón de su crítica a la resurrección reside en que piensa la vida como organizada sobre unos *materiales* (*Stoffe*) que el hombre mismo no valora demasiado en esta vida, y que podrían ser otros para los seres vivientes en otros lugares del universo. Siendo el hombre en su verdadera esencia sólo espíritu, ¿a quién podría interesar volver a esta vida?^[265]. El error de fondo de Kant es que se cree tan superior al mundo físico, que lo desprecia, y con él nuestro cuerpo, que sería sólo un estorbo para la moralidad. Más expeditivo, su discípulo Fichte reduce la resurrección a la inmortalidad del alma^[266]. Para Hegel, la resurrección no pasa de ser sólo *un pensamiento*: la negación de una negación, por cuanto que la muerte es pensada por él como negación de la vida^[267]. Por tanto, para él la resurrección es el momento final de la historia pensada (no real) del espíritu, el momento en que la idea de Dios vuelve a su entera y mera logicidad. Y, finalmente, para el último Schelling, la resurrección es sólo el tercer momento o la tercera potencia de la vida en general. Todo ser humano tiene tres vidas^[268], la presente, que es unilateralmente física o natural^[269], la vida *post mortem* y sin resucitar, que es unilateralmente espiritual, y la vida resucitada, que es la síntesis de ambas (espiritual-natural). Cristo, según él, no hizo más que pasar por esos tres estados o vidas. Toda la diferencia con Hegel se juega en el carácter *temporal* o sucesivo de los momentos, que, en vez de ser meramente pensados, son etapas históricas^[270]. Schelling cree, pues, que la resurrección es intrahistórica, y que pertenece a la historia verdadera, a la historia inmanente de Dios^[271]. La resurrección sería el hecho central de la historia de Dios^[272]. En sí misma, la resurrección es, para él, una elevación, en el sentido de un estar fuera de Dios, pero, ahora, con la autorización o voluntad de Dios^[273]. Aunque Schelling pretende, pues, separarse de la interpretación filosófico-racionalista de la resurrección, que la redujo a la mera inmortalidad, interpreta los datos revelados según su esquema filosófico de las potencias^[274], haciendo de su filosofía el hilo conductor de la vida de Dios y de la historia del hombre.

En realidad, todos estos filósofos pensaron que la única vida futura posible es la que conocemos ahora como verdadera vida, a saber, la que nosotros tenemos ya en nuestra alma y en nuestro pensamiento. La mayoría considera indigno de la eternidad a nuestro cuerpo, por lo que concluyen que volver a una vida corporal no es ninguna ganancia; y los pocos que admitieron cierta resurrección, no creyeron que Cristo pudiera aportar una verdadera vida nueva incluso a nuestra inteligencia, por lo que substituyeron la verdad revelada por sus invenciones. Unos y otros pensaron, erróneamente, que la distancia entre Dios y la criatura es menor o igual que la que existe entre el alma y el cuerpo. Y lo cierto es que nosotros estaríamos en esa misma situación si, habiéndonos revelado por parte de Dios su plan creador y redentor, no se nos hubiera dado la gracia de la fe, es decir, de entender y aceptar lo que Dios nos revela. Por eso es tan importante no dejarse llevar por los planteamientos meramente filosóficos, reduciendo la fe a la razón, sino más bien al contrario: guiar los planteamientos filosóficos desde la revelación.

Finalmente, y sintetizando todo lo hasta aquí dicho, afirmo que la muerte y la resurrección son dos momentos que integran de modo indisoluble la consumación del acto redentor de Cristo^[275], a saber, la Pascua, que significa el paso de la muerte a la vida^[276]. Pero, puesto que son *dos*, la unidad del acto redentor no es óbice para que quepa *considerar* por separado lo que es propio de cada uno de esos momentos, siempre que se sobreentienda que no son dos actos distintos, sino dos ingredientes de un solo acto: el ingrediente humano (la muerte) y el ingrediente divino (la resurrección)^[277]. Por eso el sacramento del matrimonio, como unión en Cristo de marido y mujer, puede simbolizar realmente tanto la encarnación entera como la Pascua, su momento nuclear^[278].

IV. LA NOVEDAD DE LA RESURRECCIÓN DE CRISTO

Dando por entendido todo lo anterior, en lo que sigue voy a prestar atención al ingrediente divino de la redención. Pero me concentraré especialmente en lo novedoso de esa nueva vida que se comunicará *a nuestro cuerpo* como resultado último de la muerte y resurrección de Cristo, y que tendrá lugar en la forma de una erradicación total de la muerte^[279] mediante la infusión de la vida eterna en el cuerpo, que es lo que los filósofos suelen desconocer o negar, y lo que determina que la resurrección final no sea una mera vuelta a la vida actual, sino un nuevo nacimiento a una nueva vida^[280]. Naturalmente, como acerca de eso sólo podemos saber a partir de la revelación divina, lo que voy a investigar a continuación es qué se nos enseña en ella acerca de la resurrección.

Y puesto que la única fuente que tenemos para conocer algunos detalles capitales de nuestra futura resurrección es la resurrección de Cristo, con total sumisión al Magisterio de la Iglesia acudiré a lo que sabemos de ella, en cuanto que modelo de toda otra resurrección, para averiguar —a su través— algunas noticias de lo que nos

sucedirá al final de los tiempos. Dichas noticias se pueden compendiar, al menos, en estos tres puntos:

1. La recepción de una nueva vida en el mismo cuerpo que murió,
2. El cambio integral de la relación «esencia del hombre – esencia del mundo» merced a esa nueva vida.
3. La renovación de la creación entera (un nuevo cielo y una nueva tierra).

IV.1. La recepción de una nueva vida en el mismo cuerpo que murió

La resurrección no le da otro cuerpo a Cristo, sino que sencillamente inyecta de nuevo la vida perfecta en el cuerpo muerto. En el sepulcro no quedó ningún cuerpo, sino que el cuerpo de Cristo se mostró vivo a los mismos discípulos que lo habían visto muerto.

Pero el propio enunciado del misterio que someto a consideración (“la recepción de una *nueva vida en el mismo cuerpo* que murió”) presenta dos grandes dificultades: la primera es la de cómo podría volver a vivir el mismo cuerpo que murió, si ya dejó de existir. Tal como es nuestra carne, una vez que se muere no parece que pueda volver a la vida el mismo cuerpo. Si nos servimos de un conocido texto de s. Pablo, en el que dice: “*Se siembra un cuerpo animal, resucita un cuerpo espiritual*”^[281], podemos plantear la cuestión con mayor rigor: ¿son el cuerpo animal y el cuerpo espiritual dos cuerpos distintos, o el mismo cuerpo modificado? La resurrección del Señor no deja lugar a dudas: el que resucita es el mismo cuerpo que se sembró en la muerte. Pero ¿cómo podemos entenderlo? Ésta, que es una de las dificultades que suelen parecer más enconadas a quienes se guían sólo por el testimonio de los sentidos –pues es evidente que las cenizas del cadáver vuelven a la tierra descompuestas en materia inorgánica–, ha llegado a ser hoy, gracias a los avances de la ciencia, algo cuya *posibilidad* cabe entender sin una excesiva dificultad^[282].

Al respecto, lo que se requiere es aclarar *qué es* nuestro cuerpo. Sabemos hoy que las células que componen nuestro organismo se están renovando constantemente, de manera que en ciertos lapsos de tiempo se renuevan todos los átomos, moléculas y células de nuestro cuerpo^[283], con la única posible excepción, hoy día en examen, de las neuronas de la corteza cerebral. Pero, si la inmensa mayoría del organismo se renueva varias veces a lo largo de nuestra vida, ¿cuál es nuestro cuerpo, el que teníamos a los cinco años, a los veinte, a los cincuenta...? ¿O acaso tenemos varios cuerpos a lo largo de nuestra vida? Entendidos superficialmente, algunos interpretan estos datos de la ciencia como una confirmación de la doctrina de las reencarnaciones o de la de los *chakras*. Pero es obvio que la renovación de los materiales de la vida corporal no es algo que suceda en un instante o en un corto periodo de tiempo (como la muerte) ni está restringida a ciertas regiones de nuestro cuerpo, sino que *en todo momento* están renovándose muchas células de todo nuestro organismo. Precisamente el descubrimiento de que nuestro cuerpo está en continua

renovación nos permite comprender que el cuerpo no es un conjunto cerrado y acabado de células, sino un proceso o movimiento inmanente, pues incesantemente van naciendo unas y muriendo otras a un tiempo. Por eso la unidad individual, la que se mantiene durante toda la vida del organismo, no puede residir en la materialidad de las células, que varía, sino en la *información* que las caracteriza. Hoy día sabemos que lo que hace que nuestro cuerpo permanezca individualizado por encima de su continuo mudar es la unidad del código genético, que contiene información físicamente formal y se transmite a lo largo de todos los cambios que afectan a la materialidad de las células. En este sentido, la vida orgánica es *formal*, porque, aunque siempre regula una materia, lo que rige su movimiento no es material, sino físicamente formal. El viviente orgánico no sólo es capaz de información, sino que se mantiene vivo como un proceso informativo^[284]. Incluso cada uno de nosotros tenemos en nuestro cuerpo cierta información que le permite reconocer a las células que pertenecen al propio organismo y rechazar las de otro organismo, porque tienen un código distinto. Esos códigos, esa información física regulada por la vida, es la que individualiza a cada cuerpo humano.

Ahora bien, si lo que individualiza a cada cuerpo es una combinación formal, una especie de número físico o un código de información, entonces la resurrección de un cuerpo concreto es concebible: bastaría con dotar de vida al código informativo correspondiente a ese individuo. Tanto es así que, como saben Vds., hoy se puede imaginar –no más que imaginar– la posibilidad de hacer revivir a los dinosaurios: sería suficiente con revitalizar su código genético. ¿Acaso no podrá hacer Dios lo que nosotros podemos *imaginar* como ucrónicamente factible?^[285] Ciertamente que resucitar es algo imposible para el poder de cualquier criatura, pero no porque la materia de que estaba hecha se haya dispersado, sino porque la información que la organizaba como cuerpo vivo ha dejado de estar animada por el principio interno de la vida^[286]. Pero si Dios creador la quisiera volver a animar con su poder, ¿quién o qué podría impedirsele? ¿Negaremos a la omnipotencia de Dios lo que podemos pensar como factible por ella?

Salvada, así, la anterior dificultad, nos sale una segunda al encuentro. Lo que la fe nos dice es que el mismo cuerpo de Cristo volvió a la vida, pero no *a esta* vida mortal, sino a una vida nueva, a una vida inmortal o eterna. Recordemos el texto antes citado de s. Pablo: “*Se siembra un cuerpo animal, resucita un cuerpo espiritual*”. Nosotros creemos, como cristianos, que nuestro cuerpo, el mismo que tenemos ahora, volverá a vivir, mas no con la vida que tiene ahora, sino con una vida distinta. Ya era difícil entender que, si mi cuerpo se disuelve como polvo en el espacio, pueda volver a vivir, pero más difícil aún es entender que sea el mismo cuerpo *con una vida distinta*. Una vida distinta ¿no hará que sea otro cuerpo? Sin embargo, el problema se resuelve también, concentrando un poco la atención. No por ser nueva, la nueva vida deja de ser vida, es decir, de tener algo en común con toda otra vida, también con la anterior. De manera que hablar de una «nueva» vida no implica que ésta haya de

ser *opuesta* a la vida anterior, y, menos aún, que la haya de negar contradictoriamente, pues si la nueva vida es *superior*, puede asumir el núcleo de la vida anterior y elevarlo a un nuevo rango, conservando lo que en la primera había de positivo. Concretamente en la resurrección, «nueva vida» significa vida comunicada de modo directo por Dios, Aquel que no quita al dar, sino que innova radicalmente, puesto que nos ha creado de la nada. Indudablemente, nos ha creado dándonos una vida *distinta* de la suya, pero también es indudable que ésta no es contradictoria con aquélla^[287], antes bien, ha sido hecha posible y real por la vida divina. De modo que Dios puede comunicar Su vida a las criaturas sin aniquilarlas, haciéndolas vivir por encima de todas sus posibilidades naturales: vivir por encima de lo natural es vivir de un modo más perfecto y elevado, aunque sin perder lo naturalmente vital del cuerpo, como su código genético, su forma, su historia, etc...

Resueltas las dos dificultades que podrían ensombrecer el misterio, paso a estudiar más detalladamente, a partir de la resurrección de Cristo, cuáles son las características de la nueva vida. Según la tradición, las características del cuerpo espiritual de Cristo resucitado son, al menos, éstas: la gloria, la agilidad, la sutileza y la impasibilidad^[288].

i) La gloria.

En la llamada «oración sacerdotal» leemos cómo Cristo se la pide al Padre: *“Padre, ha llegado la hora, glorifica a tu Hijo, para que tu Hijo te glorifique a ti...”*^[289]. El verbo griego que significa glorificar, a saber, «*doxazo*», está emparentado con el vocablo «*doxa*», y remite implícitamente a la *aparición o manifestación*. La gloria que Cristo le pide al Padre está, pues, relacionada con la manifestación externa de su Persona ante los hombres, que había quedado voluntariamente ocultada por el velo de su cuerpo; y lo que pide, como hombre, es que se le permita a su cuerpo manifestarla de modo acorde con la gloria interna que posee el Verbo divino desde siempre. Esa gloria es, precisamente, la de la resurrección, o sea, una nueva aparición tal que deje trasparecer la Vida divina en su cuerpo. Aunque dicha gloria no *resplandecerá* ante todos los hombres hasta su *parusía*, o segunda venida^[290], ya ha sido incorporada al cuerpo de Cristo por la resurrección y ascensión a los cielos^[291], pues Dios lo resucitó y le dio la gloria^[292].

Pues bien, la característica más llamativa de la gloria es su luminosidad, la que derribó a Saulo del caballo y lo cegó con su gloria^[293] para convertirlo en Pablo, y la que el *Apocalipsis* dice que iluminará a la nueva Jerusalén que bajará del cielo^[294], la cual no necesitará de luz del sol ni de la luna^[295], ni admitirá en ella la noche^[296]. De ella habla también s. Pablo cuando afirma: *“El Dios que dijo ‘¡brille la luz del seno de las tinieblas!’ es el que ha brillado en nuestros corazones para hacer resplandecer el conocimiento de la gloria de Dios que está en el rostro de Cristo”*^[297].

En esos textos se contienen ciertas indicaciones que nos permiten entender algo de la novedad de la luz del cuerpo resucitado. En efecto, en el *Génesis*, c.1, se nos habla de dos tipos de luz: la que ordena el tiempo humano, la cual está vinculada con los astros y fue creada en el cuarto día de la creación (vv. 14-19), y la luz del primer día, la que Dios separa de las tinieblas (vv.3-5), iniciando con ella la obra de la ordenación que dirige el creador en el despliegue del mundo. Cuando el *Apocalipsis* dice que no hará falta sol ni luna que alumbren a la Jerusalén celeste, nos está remitiendo al cuarto día de la creación, en que Dios creó las luminarias del cielo. Sin embargo, cuando nos dice el propio *Apocalipsis* que en ella no existirá la noche, *indirectamente* está aludiendo a la otra luz, a la que fue creada el primer día, la luz primordial, el primer paso de la ordenación del universo por Dios. A esta última se refiere directamente el texto citado de s. Pablo y la pone en relación con el rostro de Cristo, informándonos de que el Dios que creó la luz en el seno de las tinieblas es el que hace resplandecer en el rostro de Cristo la gloria de Dios. Parémonos a examinar lo dicho.

Una vez creado el mundo, la primera obra de ornamentación del mismo es la creación de la luz. La luz adorna en cuanto que *ordena* el universo físico, y su ordenación consiste en separarse de las tinieblas. Y Dios llamó «día» a la luz, y «noche» a las tinieblas. Estamos, por tanto, ante una luz y unas tinieblas, un día y una noche, que afectan a todo el cosmos y son anteriores a los del cuarto día. El día y la noche cósmicos, por contraposición al día y la noche terráqueos, se corresponden, respectivamente, con el mundo de las sustancias físicas que emiten señales, y con el mundo de las que no emiten señal alguna (materia oscura). La señal primera, que mide a todas las otras^[298], es la luz; más aún, ella es la que hace que las sustancias puedan emitir señales. Esta luz es el *principio* de la emisión de señales. Por tanto, aquí estamos hablando de una luz que no es directamente la luz que ven nuestros ojos, sino la *luz primordial*, la que hace posible que haya, además de luz visible, todo otro tipo de señales (radiaciones, ruidos, vibraciones, etc.)^[299]. Esa luz primordial es una luz que opera como *principio*, no como una forma particular de energía^[300].

La luz cósmica primera puede ser descrita como el *principio* de propagación o la propagación como principio^[301]. Los campos electromagnéticos, la propia electricidad son posteriores a la luz primordial. Los campos electromagnéticos protegen la tierra de las radiaciones, de algunas emisiones que vienen del espacio e, incluso, de algunos cuerpos cuya trayectoria les haría chocar con la tierra, pero para eso hace falta que antes existan radiaciones y emisiones, así como cuerpos ya reunidos y ordenados con trayectorias, todo lo cual es posterior a la ordenación primera: la propagación como principio físico o luz primordial. La obra de la luz es tan primera que da nombre incluso a la unidad de operación divina en el despliegue u ornamentación del mundo, a saber: el día. Ella es el día, frente a la noche, y, a la vez, la unidad de operación del despliegue creador —llamada también «día»—, de donde toman su medida las siguientes unidades de despliegue operativo (día segundo, día tercero, etc.). Por tanto, la luz es la medida de todas las otras ornamentaciones^[302].

Pues bien, la luz de Cristo viene a relevar a esa luz primordial desplegada por Dios en el primer día de la ornamentación del universo, pero no viene a eliminarla, sino a potenciarla, por lo que puede considerarse como la luz «pre-primordial». Eso implica que ella va a cambiar la *ordenación* del universo. A diferencia de la luz primordial creada, que se separaba de las tinieblas, esta nueva luz no deja lugar a oscuridad alguna^[303], toda oscuridad es arrojada afuera, a las tinieblas exteriores^[304]. Por tanto, se trata de una luz más perfecta, que no se reparte el campo con las tinieblas, y que ordena el universo perfecta y completamente^[305], de tal manera que el demonio y los condenados serán desalojados por completo de la criatura mundo.

En este punto, es necesario tener en cuenta que también el hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, tiene vida, y que su vida es luz. La naturaleza espiritual del hombre es luz, una luz iluminada (por el *Logos*), como dice s. Agustín^[306], pero *luz*, que se manifiesta como inteligencia y que dirige la vida del alma humana. E incluso nuestro cuerpo mortal tiene vida, y esa vida es luz física, pero no la luz visible, sino la luz primordial creada, o sea, propagación. Su peculiaridad estriba en que es propagación *hacia dentro*, no hacia fuera, propia de la luz primordial creada. La propagación en la vida orgánica es el crecimiento o movimiento inmanente. En consecuencia, también la vida de los animales, plantas y protozoos es luz primordial. Todo cuerpo vivo es, pues, una forma inmanente de la luz primordial. La diferencia del cuerpo humano respecto de ellos está en que recibe y es dirigido, además, por la luz de su espíritu, el cual le otorga una iluminación superior, aunque sin eliminar la peculiar condición de propagación inmanente de su cuerpo.

La nueva luz, en cambio, procede de Dios omnipotente y del Cordero, concretamente a través del cuerpo de Cristo, de su rostro^[307]. Pero no se trata sólo de que el cuerpo de Cristo emita luz, se trata de que *es* luz. De esta luz nos informa también el Espíritu Santo en el comienzo del evangelio de s. Juan, donde se nos dice del Verbo que está junto a Dios como Dios: “*en Él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres, y la luz brilla en la tiniebla, y la tiniebla no lo recibió*”^[308]. La vida del Verbo divino era la luz verdadera, la del *Logos*, la luz que vino a iluminar la inteligencia de los hombres. Precisamente porque la verdadera luz es la del espíritu, se puede decir, también de los ángeles, que ellos son luz^[309]. Pues bien, esa luz se proyectó desde el alma de Cristo hacia su cuerpo en la encarnación, de manera que, cuando se dice de Cristo que es el Sol que nace de lo alto^[310], no se trata de ninguna metáfora platónica, sino que se nos informa de que la luz del *Logos* divino ha tomado carne en el cuerpo de Cristo, al que ha convertido en luz divino-humana.

Sólo por razón de conveniencia para la redención de nuestros pecados, la luz del Verbo encarnado se hubo de abrir paso hacia nosotros de una nueva y segunda manera, en concreto, a través de la muerte y resurrección de su carne. La resurrección es la Vida del Verbo divino que se nos ha comunicado a través de la muerte y se hace manifiesta en el cuerpo, con la diferencia de que ella no sólo es propagación hacia

dentro, sino también hacia fuera, y de modo mucho más alto, por lo que introduce una nueva y superior ordenación del universo.

ii) Agilidad, sutileza e impasibilidad

Si entendemos que el cuerpo de Cristo resucitado es luz, a saber, la luz increada del Verbo, que se comunica a su humanidad y a su cuerpo no ya como propagación junto a las tinieblas, sino como vida eterna e inmortal, podemos entender las otras características del cuerpo resucitado. En efecto, la agilidad, o sea, el trasladarse sin coste de tiempo, e incluso la multi-localización, son características *asimilables* a la luz: la propia luz del sol visible, que es una luz natural secundaria y que se retrasa, puede llegar a un tiempo a muchos sitios, e incluso un rayo de luz está, como tal rayo, en todos los lugares por donde pasa, ¿cuánto más no podrá hacerlo una luz que es espiritual y perfecta? Además, si la luz del pensamiento humano tiene —de modo traslaticio— esa agilidad, la luz del Verbo encarnado o del Cordero ¿no la tendrá plenamente?

Y de modo más asequible aún puede entenderse la sutileza o capacidad para penetrar a través de todos los cuerpos y lugares. Hoy día —de nuevo— es fácil comprenderlo. Hoy podemos ver en ausencia de luz del sol y de la luna, produciendo la luz eléctrica, o a través de las paredes simplemente con manejar un aparato capaz de detectar el calor del cuerpo vivo, o también las cosas por dentro con los rayos X, etc. Naturalmente, no es lo mismo ver a través de una pared que atravesarla con el cuerpo, pero si la naturaleza del cuerpo resucitado es luminosa, ¿qué dificultad se podría poner para que pueda atravesar sábanas o paredes?^[311] ¿Acaso no lo pueden hacer determinados tipos de luz, que ya conocemos y, a veces, producimos, aunque no sean los que captan nuestros ojos de modo natural? Y si lo podemos hacer nosotros, ¿cómo no va a poder hacer eso, y mucho más, la luz divino-humana del cuerpo de Cristo?

Por último, la impasibilidad puede también entenderse como una consecuencia de la gloria del cuerpo de Cristo, puesto que un cuerpo espiritual, o luminoso con la luz del espíritu humano de Cristo resucitado, no puede ser afectado por ninguna otra cosa. Si la luz primordial es el principio de ordenación de todas las cosas y la medida de todo otro movimiento, ¿qué podrá perturbarla a ella? Y tratándose de una luz que atraviesa cualquier cuerpo o resistencia, ni tan siquiera podrá ser retrasada o desviada de su trayectoria, como —en cambio— le ocurre a la luz que nuestros ojos ven. De lo que se infiere que una luz o vida que fuera pre-primordial *podría* ser inmortal en el sentido restringido de que el resto del mundo exterior a ella no podría afectarla ni lesionarla^[312].

Todas estas consideraciones son sólo comparaciones que han de ser tomadas como ayudas metafóricas, puesto que la luz de Cristo sobrepasa a todas las luces naturales. Es una luz divino-espíritu-corporal. Está en su cuerpo, pero nace de su espíritu por virtud de la luz del Verbo. Si la luz natural es ondulatoria y corpuscular a la

vez, la de Cristo es, además, una luz espiritual, *una luz libre*, que puede ocultarse o manifestarse, que puede ser tocada ofreciendo resistencia, *si quiere*, o ser imposible de tocar, que puede comunicar su vida sin necesidad de reproducirse o de quitar la vista ni la vida, *todo según quiera*. Incluso puede comer y beber. Esto último requiere una especial explicación. Cristo comió y bebió con los discípulos, y su comer y beber no fueron aparentes, sino verdaderos, pero, desde luego, no fueron un comer y beber corrientes. La nutrición es la operación de la vida orgánica más imperfecta, lo cual salta a la vista, por cuanto que genera desechos. El sentido que tiene como operación es doble: por un lado, perfecciona el universo físico, otorgando un orden superior (ordenación vital) a las sustancias digeridas; por otro, le rinde tributo, porque aprovecha sólo parcialmente la entropía de las sustancias mixtas que ingiere, justo en la medida en que *lo necesita* para su propio mantenimiento. Y si le rinde tributo al universo, se debe a que es una operación imperfecta, es decir, a que su perfeccionamiento del universo es parcial. De la comida y bebida del cuerpo de Cristo resucitado podemos decir, por el contrario, que eran un perfeccionamiento integral, que no generaba desechos, precisamente porque, al no necesitarlos para mantener la vida de su cuerpo, toda la ordenación que introducían era una ordenación espíritu-corporal que hacía del universo la tienda o habitación de Dios.

IV.2. El cambio integral de la relación «esencia del hombre – esencia del mundo» merced a la nueva vida

Si la luz primordial del mundo creado por Dios es la que hace *uni-versal* al universo, es porque, como he dicho antes, ella se separa de las tinieblas, estableciendo dos tipos de sustancias, las que no emiten ninguna señal y las que emiten señales —y ponen en relación a todas—, pero sólo las que emiten señales son ordenadas según el lugar (obra del segundo día de la creación). El lugar es algo de las sustancias que emiten señales. Las que no emiten señales son sustancias meramente temporales. Las que emiten señales, siendo temporales, se han de sincronizar entre ellas (según la forma) para emitir las, y esa sincronización formal concita el lugar. Durante esta vida, nuestro cuerpo ocupa un lugar en el macro-universo, estamos incardinados según el tiempo y el lugar en el universo. Sin embargo, el cuerpo de Cristo resucitado es una luz nueva, más radical y perfecta que la luz primordial introducida por Dios al principio del mundo, por eso no está incardinado en ningún lugar, sino que puede estar en todos a la vez sin quedar localizado por ninguno.

De modo semejante, cuando nuestros cuerpos resuciten ya no estarán en este o aquel lugar, sino que serán luces pre-primordiales del universo. El cambio fundamental estará en el propio cuerpo humano, que ya no será contenido por el cosmos —no estará incluido ni en el tiempo ni en el lugar—, sino que más bien actuará como principio de ordenación del mundo. Se tratará, pues, del mismo cuerpo, pero con otra vida, una vida libre de las leyes que ahora nos atenazan. Por eso no estaremos

localizados nosotros dentro del universo, sino que la esencia del mundo será organizada desde la nueva luz primordial de nuestra humanidad resucitada, y de acuerdo con los planes divinos y la libertad de nuestro cuerpo.

Los cuerpos de los resucitados a la vida eterna, iluminados directamente por Dios y el Cordero gobernarán con un nuevo orden el universo. Lo mismo que Cristo por la resurrección ha sido constituido *en poder*^[313], cada hijo de Dios —tras su resurrección y el juicio— recibirá una encomienda y un poder, según haya sido su aprovechamiento de los dones divinos: unos recibirán diez ciudades^[314] a su cargo, otros cinco, otros tres^[315]; sólo la humanidad de Cristo y María las tendrán todas, Cristo en propiedad, María por donación de su Hijo. Con esta ordenación habrá empezado una vida nueva y para siempre, en la que nada será repetitivo ni cíclico, sino que todo estará gobernado por la libertad de los hijos de Dios.

IV.3. La renovación de la creación entera (un nuevo cielo y una nueva tierra)

La congruencia del plan de Dios incluye un mundo nuevo para estos cuerpos nuevos. A vino nuevo, odres nuevos^[316]. Eso implica la desaparición del cielo y la tierra primeros, y la aparición de unos cielos y tierra nuevos^[317]. No se tratará del final de toda la criatura «mundo», sino sólo del de su esencia, es decir, de lo que nosotros conocemos del mundo por experiencia. La criatura mundo es, en su dimensión fundamental, el ser del mundo. Dios no destruirá el ser del mundo, porque las obras de Dios son sin arrepentimiento^[318]. Lo que desaparecerá será la obra del hombre y sobre todo la falta de perfeccionamiento del mundo, falta que resulta del incumplimiento de la tarea asignada por Dios al hombre, por culpa del pecado original y los pecados personales^[319].

Tampoco se tratará de un final *natural*, efecto de la descomposición del universo, sino de un final provocado por el poder que Cristo tiene en unidad con el Padre. Desde luego, el Señor nos anuncia que habrá catástrofes^[320], que el cielo y la tierra se tambalearán, pero el final —nos dice— no será previsible, porque el día del Señor llegará como un ladrón^[321]. De donde se deduce que el final no será un efecto natural, será provocado por la segunda venida de Cristo, cuando suene la voz del arcángel y el son de la trompeta divina^[322]. Será el fuego del amor de Cristo, hecho luz nueva en su cuerpo, el que cambiará la ordenación del mundo. Cuando s. Pedro nos describe ese momento final, dice expresamente: *“Entonces los cielos desaparecerán estrepitosamente, los elementos se disolverán abrasados y la tierra con cuantas obras hay en ella quedará al descubierto... Ese día los cielos se disolverán incendiados y los elementos se derretirán abrasados. Pero nosotros, según su promesa, esperamos unos cielos nuevos y una tierra nueva en los que habite la justicia”*^[323].

Si tenemos en cuenta que uno de los elementos es, justamente, el fuego, y que él no podría quemarse a sí mismo, debemos concluir que el fuego de que se habla es un fuego bajado del cielo^[324], el fuego del amor de Cristo, el mismo que ama hasta la

muerte en la cruz y resucita al tercer día. El *Apocalipsis* describe este final diciendo: “*Vi un trono blanco y grande, y al que estaba sentado en él. De su presencia huyeron cielo y tierra, y no dejaron rastro*”^[325]. Es, por tanto, la presencia de Dios y del Cordero^[326] la que hace desaparecer los cielos y la tierra viejos, y trae consigo un cielo y una tierra nuevos^[327], en los que Dios habitará con los hombres^[328]. Con esta alusión final al Cordero, es decir, a la víctima del sacrificio, aparecen, pues, también al final, unidas la resurrección y la muerte, es decir, la glorificación asociada intrínsecamente a la humillación de Cristo en la cruz.

En conclusión, la radicalidad de la nueva vida aportada por Cristo en la resurrección puede ser resumida con las palabras del *Apocalipsis*: “*Mira, hago nuevas todas las cosas*”^[329]. Como indicó magistralmente el Papa Benedicto XVI, con la resurrección el acto redentor de Cristo “*ha producido un salto ontológico que afecta al ser como tal, se ha inaugurado una dimensión que nos afecta a todos y que ha creado para todos nosotros un nuevo ámbito de la vida, del ser con Dios*”^[330]. La gloria que le correspondía al cuerpo de Cristo, y que ya tiene, se nos comunica, mediante su muerte y resurrección, al hombre entero, cambiando nuestra relación con Dios y con todas las criaturas espirituales, cambiando la relación de nuestro cuerpo con el mundo, y renovando, por su medio, todo el orden de la primera creación: el Cuerpo místico de Cristo estará por encima de los ángeles, la esencia del hombre estará por encima de su ser, y el universo será convertido en habitáculo de Dios con los hombres, de manera que también la esencia del mundo estará por encima de su ser creado. Todo ello gracias a la *fuerza* del amor redentor de Cristo, manifestado misteriosamente en su muerte y resurrección, pero cuyo fuego arrasará lo viejo, desvaneciéndolo o echándolo fuera, y —a diferencia del fuego sensible— hará nueva y perfecta, iluminándola, la creación. El día eterno que comenzará entonces consistirá en cantar llenos de agradecimiento y alegría la grandeza de los planes de Dios, encendidos nuestros corazones en la magnificencia de su amor, de modo que Cristo someta todo al Padre, para que sea todo en todos sus santos^[331].

V. AJUSTES DE ENFOQUE, O METÓDICOS

Como el lector habrá advertido, en la exposición precedente se reúnen la dimensión *cosmológica* (nuevos cielos y tierra), la dimensión *moral* (premio, ciudades) y la dimensión *transnatural* (gracia, resurrección), pero sin confusión entre ellas, pues se ordenan de modo *jerárquico* —es decir, discontinuo— y descendente: la muerte y resurrección de Cristo obtienen para nosotros la gracia que nos hace vivir ya en esta vida un adelanto de la vida nueva, y nos resucitarán a su imagen al final de los tiempos, según haya sido nuestra entrega donal durante esta vida y especialmente en nuestra muerte; asimismo, nuestro cuerpo, cuando sea integrado en el Cuerpo místico de Cristo mediante la resurrección a la vida eterna, ordenará el universo físico.

Sin embargo, en nuestros días existen quienes sugieren que la redención consiste en un abajamiento de Dios y una elevación de las criaturas tales que constituyen un proceso *continuo* e *igualatorio* entre Dios y las criaturas. Aunque existan otros precedentes modernos de rango más filosófico que teológico, uno de los impulsores de esta versión es, según entiendo, K. Rahner^[332]. Es verdad que él propone de modo claro la indisoluble unidad de la muerte y resurrección de Cristo^[333], por lo que quizás podría pensarse que no existe discrepancia entre mi exposición anterior y la suya, pero no es así, existen decisivas diferencias.

En el trabajo de K. Rahner que cité al inicio de esta investigación se afirmaba que la teología de la resurrección estaba afectada en su conjunto por un proceso de atrofia^[334] generalizado, pues no sólo afecta a los protestantes, para los cuales el Viernes Santo es la suprema fiesta litúrgica, marginando la Pascua^[335], sino también a la teología dogmática de los católicos^[336]. Y creía encontrar en la *teología jurídico-decretística* de la redención, desarrollada en la Iglesia occidental por s. Agustín, aunque con antecedentes en Tertuliano, s. Cipriano y s. Ambrosio, la razón de esta marginación de la teología de la resurrección. Frente a eso, destacaba la versión cristiana oriental de la redención, que él consideraba como ontológico-real, y según la cual *la redención es un proceso continuo que empezaría con la encarnación y acabaría, según él, con la deificación del mundo*^[337].

Eso de la «deificación del mundo», si se entiende en sentido estricto (ontológico-real), como parece sugerir K. Rahner^[338], y no en un sentido amplio, como un «ser asociado» (operativa y vitalmente) a Dios, resulta inaceptable: en la redención, ni el hombre ni la criatura «mundo» dejan de ser criaturas, ni Dios deja de ser Dios; ni tampoco en una consideración absoluta es posible un término *ontológicamente* medio entre las criaturas y Dios, de modo que no cabe un proceso que establezca una *continuidad ontológica* entre ellos. La mediación en Cristo entre la naturaleza divina y la humana es hecha desde la Persona divina, es decir, desde arriba hacia abajo, sin homogeneización entre las naturalezas, exclusivamente por donación (gratuita y sin pérdidas) desde Dios a la criatura. La redención, aunque está conformada, sin duda, como un proceso por razón de nuestra naturaleza humana, es un proceso *discontinuo*, en el que sólo son posibles saltos cualitativos (inducidos desde lo alto), como indicaba el texto últimamente citado de Benedicto XVI^[339]. Se advierte, así, que K. Rahner apunta a cierta teoría «evolucionista» de la *historia de la salvación*, de inspiración teilhardiana, que no tiene fundamento alguno en la revelación, y que él mezcla con una atinada llamada a la teología dogmática para que medite más a fondo la verdad de la resurrección, llamada a la que, desde luego, ningún cristiano puede rehusarse. Resulta de ese modo, sin embargo, un peculiar desequilibrio en sus razonamientos, puesto que somete los datos revelados a hipótesis científico-filosóficas^[340], *justamente al revés de lo que debe hacerse*, en lo cual reside el desajuste de enfoque teológico^[341]. A eso se añaden algunas confusiones filosóficas: K. Rahner no parece distinguir *suficientemente* entre lo ontológico y lo cosmológico^[342], ni entre el proceso

cósmico —la llamada «evolución»—, la creación del hombre y la historia de la salvación^[343].

Filosófica y teológicamente, es indefendible la idea de que el Verbo haya modificado nada en Su naturaleza al hacerse hombre. Cristo es perfectamente Dios y perfectamente hombre, pero la perfección de esta su naturaleza humana no es una perfección *natural*, sino que la sobrepasa sin medida. La naturaleza humana de Cristo —y con ella la nuestra— sí es modificada y sobre-elevada, al ser asumida, recibiendo una perfección mayor que cualquier otra posible para una criatura. Se puede decir que, al ser incluida en la vida divina, queda «deificada» *operativamente*, pero no de modo *ontológico*^[344], pues de lo contrario desaparecería como tal criatura^[345]. La gracia de Cristo es una sobre-elevación de la criatura, que no por eso deja de ser criatura, *pero no es una inclusión de Dios en los procesos mundanos*, que nunca pueden abarcarlo ni someterlo a sus engranajes. Como he recordado más arriba, es inapelable aquella sentencia de s. Agustín puesta en la voz de Dios: “*no me transformarás tú en ti, como al alimento de tu carne, sino que te transformarás tú en mí*”^[346]. En este aparente juego de palabras se mantiene claramente la diferencia de naturalezas entre la criatura y Dios, puesto que, si se pensara que se desemboca en una identificación final de ambas, carecería de todo sentido matizar diferencias entre una transformación y otra. Vivir la vida de Dios, para la criatura, significa su inserción en las relaciones intra-trinitarias; para Dios, significa la comunicación *ad extra* (a sus criaturas) de su amor y de su vida íntima, pero sin pérdida alguna ni para Dios ni para las criaturas. Dios no interviene en los procesos creaturales —y menos aún en los físicos— como un igual, sino como lo superior que eleva a lo inferior sin aniquilarlo ni identificarlo consigo, sólo comunicándole un nuevo modo de vida, el Suyo, que transforma y sobre-eleva a lo inferior, pero no lo mengua ni suprime en nada de lo que le es propio y natural. Tampoco es el mundo el que tiende hacia la persona^[347], ni el hombre el que se sobre-eleva a sí mismo, sino la persona la que desde su altura ordena al mundo por encima de las posibilidades de éste, así como el Verbo, *que viene de arriba*^[348], el que sobre-eleva al hombre.

Por otro lado, no es cierto que la tradición occidental haya marginado la resurrección en la consideración de la misión redentora de Cristo. K. Rahner culpa de esa marginación, como digo, a s. Agustín y a su *versión jurídico-decretística* de la soteriología. Pero esa inculpación es exagerada e injusta. Con la doctrina del Octavo día, por oposición al Sábado judío, la resurrección es tratada por s. Agustín en el contexto de la creación divina, como la obra definitiva y acabada de Dios, y, en consecuencia, situándola en lo más alto de la creación, en el plano trascendental-real^[349], muy por encima de la simple cosmología, pero sin eliminarla. Y, desde luego, si la resurrección no debe ser —ni ha sido nunca^[350]— considerada en la Iglesia como un acontecimiento «privado» de Cristo, será porque siempre se la debe considerar y ha considerado como parte esencial de la redención del hombre^[351].

Además, la versión jurídico-decretística de la redención no es una invención del Occidente cristiano-romano: está sugerida, básicamente, por la Sagrada Escritura^[352]. El propio K. Rahner, que la critica, propone sólo completarla con una profundización en la teología de la Pascua^[353], aunque –en verdad– parece sugerir esa complementación en la forma de una subordinación que incluiría lo jurídico-decretístico en lo cosmológico-real. Sin embargo, puesto que lo jurídico-moral guarda relación con la libertad, y la libertad tiene una dignidad ontológica más alta que el ser del mundo^[354], no cabe que sea incluido dentro de un proceso mundano, sino, en todo caso, al revés: los procesos mundanos en la lucha de la libertad humana contra los principados de este mundo^[355], y en la victoria de Cristo, como sugiere todo el Segundo Testamento^[356]. Por consiguiente, no tiene sentido alguno subordinar lo jurídico-decretístico a ningún proceso cosmológico, del mismo modo que no lo tendría subordinar la libertad a la necesidad de la naturaleza. Tampoco tiene sentido cristiano ampliar la dimensión cosmológica de la resurrección de tal manera que abarque a Dios mismo como si fuera una parte suya, aunque se juzgare como la más alta, porque Dios no «evoluciona» en ningún sentido, ni tan siquiera es la historia humana la que se impone a Dios, sino Dios a la historia.

Estando así las cosas, no se entiende con claridad por qué considera K. Rahner que en la soteriología los planteamientos jurídico-decretistas habrían de obscurecer la importancia de la resurrección, pues también en esos planteamientos la resurrección juega un papel importantísimo: el del premio que sobreabunda donalmente con respecto del mal inferido por el pecado original y personal, y que sobrepasa la mera satisfacción por los pecados, situándose por encima de todo mérito meramente humano^[357]. Tampoco se entiende bien por qué el enfoque oriental ha de poner más en valor la resurrección. Supongo que él considera que es más ontológico-real porque resalta la transformación de un cuerpo muerto en un cuerpo inmortal. Pero tanta, y *mayor*, altura ontológico-real que la resurrección del cuerpo tienen la «*metanoia*» del espíritu y la nueva vida que en él obra la gracia cristiana. Por supuesto, y como he explicado más arriba, un cuerpo inmortal es una criatura nueva, que, no dejando de ser cuerpo, pasa de ser parte de la naturaleza mundana a ser principio de un nuevo y superior universo^[358]. De modo que ni la resurrección del cuerpo queda menguada por la del alma, ni la importancia de la muerte con Cristo aminora la de nuestra resurrección con Él. Es claro que unas no impiden a las otras, antes al contrario se entrelazan entre sí. Por una parte, la muerte de Cristo tiene dos dimensiones, la satisfactoria por los pecados y la meritoria, ambas jurídico-decretísticas y, a la vez, amantamente donales, pues van dirigidas al Padre por razón de nuestras ofensas e indignidad, y se nos comunican sobreabundantemente, aunque primero a las almas, y, desde ellas, a los cuerpos de los hombres (especialmente en la muerte). Por otra parte, la resurrección de Cristo se refiere como premio, primero, a su cuerpo; luego, suministra una nueva vida al alma de los fieles, a los que mediante la fe, los sacramentos y las obras les sirve de renovación y de mérito superiores; y, finalmente,

alcanzará a sus cuerpos, con cuya resurrección comenzará el despliegue del universo nuevo. ¿No es evidente que en el plan (o decreto) de Dios la muerte y la resurrección de Cristo y de los hombres se concatenan entre sí, siendo la última una consecuencia congruente de la primera? ¿No será, pues, más acertado considerarlas, en vez de como momentos enfrentados, como momentos integrantes del único acto redentor?

En suma, las aparentes variaciones (en el pasado y en nuestros días) de la teología cristiana respecto de la valoración de la muerte y la resurrección de Cristo, que empecé señalando al comienzo de esta investigación, deberían ser entendidas —si se mantiene uno dentro de los márgenes de la ortodoxia— como meras diferencias de acento en la meditación del gran misterio de nuestra redención, que está integrado por ambas a la vez, por lo que nunca pueden ser interpretadas en términos de comparación o contraposición entre ellas. Del mismo modo, el dato de que la redención de Cristo, y concretamente su resurrección, tiene consecuencias cósmicas no es algo que la tradición occidental pudiera ignorar o descuidar^[359], sino en lo que puso menos énfasis que en la imitación activa de Cristo salvador, más urgente para nosotros y condición inexcusable para poder recibir (pasivamente) el premio de la resurrección. No es verdad que el enfoque de la redención desde la consideración de las relaciones entre la libertad humana y la divina oculte la dimensión cosmológica de la resurrección, como tampoco lo es que la dimensión cosmológica deba ser puesta por encima de la jurídico-decretística: ambas están coordinadas en la doctrina revelada, pero cada una en su sitio y oportunidad, máxime cuando la obra redentora de Cristo sólo se consume si los hombres la hacemos libremente nuestra. Por eso, además de la muerte y resurrección de Cristo, se requiere, para su cumplimiento, nuestra aceptación integral de ellas: primero viviendo de acuerdo con ellas en esta vida, después muriendo con Él en nuestra propia muerte, y, finalmente, recibiendo como premio, tras la muerte, la glorificación en el alma y, al final de los tiempos, la resurrección de nuestro cuerpo. Esta segunda parte de la redención, nuestra aceptación de la obra redentora, hace conveniente la subida de Cristo a los cielos, el envío de su Santo Espíritu y la dilación hasta el final de los tiempos de la resurrección de los muertos, junto con la recreación de un mundo nuevo, razón por la que el lugar de todos estos acontecimientos es posterior al *núcleo* de la obra redentora.

Quisiera destacar, para cerrar estos ajustes de enfoque, la guía metódica que he seguido, y que propongo, para abrir nuestra inteligencia a la revelación en lo que concierne a la Cristología. Partiendo de la luz del propio misterio revelado, el «principio» que —propongo— rige la Cristología es: *“nadie ha subido al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre”*^[360]. En Cristo, primero es bajar y después subir. Es obvio que entre bajar y subir no existe continuidad, sino ruptura y cambio de dirección: son operaciones de sentido contrario, máxime cuando se trata de una bajada y de un ascenso entre alturas de máxima distancia ontológica (creador-criatura). Primero es el descenso de Cristo, luego su subida —no al revés—, y ambos extremos se anudan en el acto redentor, siendo la muerte el descenso máximo del

Verbo, y la resurrección su ascensión primera (del sepulcro). La muerte y la resurrección integran, por tanto, el punto de inflexión de la obra redentora de Cristo, *el punto en que el descenso, alcanzado su «infimum», se transforma en inicial ascenso*. Aunque integran un solo acto, no existe, pues, continuidad *natural* alguna entre la muerte y la resurrección, sino —lo mismo que en la encarnación— una clara discontinuidad entre las naturalezas humana y divina, que sólo la persona del Verbo unifica *donal o amorosamente*.

VI. CONCLUSIÓN

Todo este trabajo ha tenido como desencadenante externo la afirmación exagerada de que la resurrección es el «acontecimiento decisivo de la existencia de Jesús»^[361]. Llegados ahora al final, voy a intentar aclarar los puntos oscuros de esa afirmación, intentando poner cada cosa en su lugar.

Para valorar tal afirmación, es imprescindible deshacer los posibles enredos contenidos en su enunciado. El primero es el de a qué puede querer aludir uno cuando habla de «la *existencia* de Jesús», pues la expresión es demasiado amplia. ¿Se refiere a la existencia de Cristo *como viador*? ¿Se refiere a la existencia de Cristo *post mortem*? ¿Se refiere a la existencia *total* de Cristo, reunido con su Cuerpo místico? Otra ambigüedad a aclarar es la del significado de «decisivo», ¿significa: «lo que decide el curso de una cosa trascendental»^[362]; o significa sólo: «que tiene consecuencias importantes»^[363]? Además, en cualquiera de estos dos sentidos mencionados, debe declararse *para quién* es decisivo el acontecimiento: ¿para Cristo mismo, para nosotros solos, o para Él y para nosotros?

Empecemos clarificando el significado de «decisivo». Si lo tomamos en sentido fuerte o propio, el de «acontecimiento decisivo», significaría «acontecimiento que determina el curso de la existencia de Cristo», pero no puede decirse que la resurrección determine de modo especial la existencia del Señor. Cristo domina de tal manera el curso de su existencia que todo cuanto hace la plenifica. Si hubiera de destacarse algo como «determinante» en la existencia de Cristo, sería su voluntad de cumplir la voluntad del Padre, cosa que hace en todo momento, empezando por la encarnación, y siguiendo por la infancia, vida oculta, vida pública, muerte y resurrección, ascensión a los cielos, segunda venida, y recapitulación final. Por tanto, la resurrección no es un acontecimiento más determinante *para Cristo* que cualquier otro. Si, en cambio, lo tomáramos en sentido laxo, entendiendo por «decisivo» un acontecimiento que tiene *consecuencias* importantes, habría que discernir, de nuevo, para quién o quiénes son importantes esas consecuencias. Como el texto que nos sirve de referencia distingue expresamente entre nuestra fe y la existencia de Cristo, parece que quiere darnos a entender que con «acontecimiento decisivo en la existencia de Cristo» su autor pretende decir que es importante «para Cristo». Sin embargo, en términos absolutos, la resurrección es para Cristo tan sólo la recuperación de la gloria

que le correspondía desde toda la eternidad, y que había quedado libremente ocultada bajo el velo de su carne. Sin duda, era importante para Él, pero sólo de modo relativo, es decir, *sólo en la medida en que había querido encarnarse y morir para salvarnos*, pues como la muerte no lo podía retener, la resurrección era obligada, era una *consecuencia inevitable (o decidida de antemano)* de su muerte, por tanto la importancia de la resurrección *para Cristo* es sólo *relativa* a su voluntad redentora, no es separable de ella, ni es «decisiva» por sí sola para Él^[364]. De modo que si se entiende que algo es «decisivo» cuando tiene consecuencias importantes para alguien, y la resurrección, siendo importantísima, es una consecuencia obligada de la obediencia hasta la muerte del Inmortal^[365], entonces parece que, más bien, la muerte voluntaria del Inmortal sería más decisiva que la resurrección, aunque también en un sentido meramente relativo, no absoluto.

Otra cosa es *para nosotros*, porque si bien la resurrección será una consecuencia donal de la muerte con Cristo, el par «muerte-resurrección» sí nos es —a diferencia de para la existencia de Jesús— «decisiva»: es un acontecimiento que determina el curso de nuestra existencia, pues nos otorga ya ahora una vida superior que, al compartirla plenamente con Cristo en la muerte, nos hará resucitar corporalmente inmortales a una vida plena; y que, igualmente, si no queremos compartirla con Cristo, determinará toda nuestra existencia futura como desgraciada para siempre.

Por tanto, no se debe confundir ni igualar, en términos absolutos, lo decisivo para nosotros con lo decisivo para Cristo, *mientras no llegue el momento final*. Nosotros no nos encarnamos ni somos redentores, sino pecadores a redimir, además de siervos inútiles. Lo decisivo para Cristo fue la obediencia filial (del Verbo en su humanidad) como acto continuo de amor al Padre y a nosotros, cosa que estuvo garantizada en todo momento por su Persona. Lo decisivo y determinante para nosotros es aceptar la redención de Cristo, muriendo con Él.

Examinemos ahora el sentido de la expresión considerada desde los posibles referentes de la voz «existencia». Si la expresión se refiriera a la existencia de Cristo en el mundo *como viador*, es obvio que la resurrección quedaría fuera de tal existencia, puesto que ésta acaba en la muerte. La resurrección no fue decisiva para Cristo *como viador*, lo decisivo, repito, fue cumplir la voluntad salvífica del Padre, viviendo y muriendo como Verbo *humanado*.

Si, en cambio, referimos la expresión a la existencia de Cristo *post mortem*, estaríamos hablando, como mínimo, (i) de su descenso a los infiernos, (ii) de su resurrección y (iii) de su ascensión a los cielos. La pregunta por cuál de tales actos es más decisivo o importante *para nuestro Señor* tiene la respuesta pagada: todos por igual, porque —para Él— de lo que se trata siempre es de cumplir los planes salvíficos del Padre y Suyos. Mas ¿y para nosotros? Es evidente que los tres tienen consecuencias decisivas. El descenso a los infiernos, nos concede el poder ver la luz del rostro de Dios antes de la resurrección, nada más morir con Cristo. La ascensión nos

otorga un doble don: el del tiempo oportuno para aceptar la muerte y resurrección de Cristo con nuestra inteligencia y voluntad libres, así como el don de la posibilidad de una asociación libre, por nuestra parte, a la edificación del Reino de Dios. En cuanto a la resurrección de Cristo, *si se la considera por separado de su entrega en la muerte*, es decir, como algo que todavía no le ha acontecido más que a Cristo, resulta ser algo que no está a nuestro alcance más que *para la fe y para la esperanza*, pues sólo se nos comunicará de modo efectivo al final de los tiempos. Preguntar cuál de ellas es más decisiva no tiene sentido, porque cada una de ellas atañe a un segmento distinto en el curso de nuestra existencia. Podría pensarse que la resurrección, por ser definitiva cuando nos llegue, será más determinante para nuestra existencia futura, pero en verdad ella sólo es el comienzo *corporal* de la otra vida, de modo que ni siquiera su carácter definitivo será exclusivamente propio de ella, puesto que la visión del rostro de Dios tampoco terminará, ni resucitar será el acontecimiento final, ya que estará seguido por la (segunda) ascensión de Cristo con toda la Iglesia a los cielos.

Visto todo en conjunto, sólo quedaría por considerar si la expresión mencionada, dada su rotundidad, pudiera tener como referente la existencia *total* de Cristo (Cristo y la Iglesia, su Cuerpo místico). Pero, si fuera así, tampoco tendría razón de ser una exagerada valoración unilateral de la resurrección, pues –considerado en términos absolutos– el momento «decisivo» en la obra redentora ha de ser *el último*, a saber, cuando Cristo entregue al Padre su obra completa para que sea «todo en todos»^[366]. La resurrección de Cristo, unida a su muerte, ha sido, sin duda, *el encaje y la transformación* de nuestra antigua vida en la vida nueva, es decir, el momento del gran salto cualitativo operado por Dios en nuestra naturaleza, pero no es el momento supremo de la existencia del Cristo total, puesto que aún le falta el ser aceptada por los elegidos, así como su manifestación completa al final de los tiempos. El acontecimiento decisivo, *para Cristo y para nosotros*, el que rige toda la historia según los planes de Dios, sobrevendrá en el momento en que la humanidad del Hijo lo *somete* todo, y se someta ella misma, amorosamente, al que todo se lo había sometido a ella. Con la noción de «sometimiento» se hace compatible el que, en la recapitulación^[367] a realizar por Cristo, se cumpla el plan proyectado por Dios con inclusión del infierno de los condenados^[368]. En ese momento definitivo, que durará eternamente, los creyentes en Cristo alcanzaremos la vida plena que premia a los vencedores, quedando patente en nosotros lo que ya se ve en el acto redentor: que el Amor de Dios es más fuerte que la muerte, más que todas las fuerzas del mal y sus consecuencias.

^[189] *Cantar de los Cantares* (CC) 8, 6. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española, *Sagrada Biblia*, Madrid: B.A.C., 2010, 1062.

^[190] *El Cantar de los Cantares de Salomón*, edición de J. M. Becerra Hidalgo, Madrid: ediciones Cátedra, 2003, 235, cfr. 397: “El gran misterio deste lugar es muy digno de considerar”.

[191] O.c., 398.

[192] O.c., 399.

[193] “...porque como la muerte es el final de los pecados, así también la caridad, puesto que quien ama al Señor deja de pecar” (S. Ambrosio, *Commentarium in Canticum Canticorum*, Patrologia Latina [PL], J.-P. Migne, Parisiis, 1845, vol. 15, col. 18).

[194] “El amor de Cristo es fuerte como la muerte. Pues como la muerte separa el alma del cuerpo, y ya no es posible sentir deseos de nada, pretender nada en la vida presente, así a quien invade verdaderamente el amor de Cristo lo deja todo muerto y lo vuelve como insensible para la vida de este mundo, y viviendo sólo para Cristo, queda muerto para el mundo” (*Expositio in Canticum Canticorum*, atribuida a Casiodoro, PL 70, 1102-1103). “En éstos ciertamente se muestra fuerte como la muerte el amor, porque como la muerte mata los sentidos externos del cuerpo de todo apetito propio y natural, así el amor en tales personas impulsa su mente, atenta a otras cosas, a desdeñar todos los deseos terrenos” (S. Gregorio Magno, *In Canticum Canticorum Expositio*, PL 79, 541). En el mismo sentido lo comentan Alcuino (PL 100, 1165) y Haymon d'Halberstadt (PL 117, 353).

[195] I. Falgueras, *El Cántico de Salomón. Comentario al Cantar de los Cantares*, Valencia: Edicep, 2008, 99.

[196] Como todavía no he muerto, no puedo saber si la muerte hace sufrir tanto como el amor, pero por ahora sobreentiendo que se refiere a la *idea* de morir, o a la *pre-vivencia* de la muerte en cuanto que la vemos como una separación de todo lo que conocemos y queremos, razón por la que, mientras vivimos en esta carne mortal, podemos considerarla como dolorosa por sí misma.

[197] *Jn* 15, 13.

[198] *Jn* 10, 17-18.

[199] *Rom* 8, 38-39: “Pues estoy convencido de que ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni principados, ni presente, ni futuro, ni potencias, ni altura, ni profundidad, ni ninguna otra criatura podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, nuestro Señor”.

[200] *1 Co* 13, 1-13.

[201] *Epistola* 55, c. 13, n. 23, PL 33, 215-217.

[202] *Cuestiones dogmáticas en torno a la piedad pascual*, en *Escritos de Teología* (ET), vol. IV, trad. esp. J. Molina, L. Ortega, A. P. Sánchez Pascual, E. Lator, Madrid: Ediciones Cristiandad, ⁴2002, 149.

[203] Trad. esp. A. E. Lator Ros, Barcelona: Herder, ²1972, 777.

[204] “S. Pablo resalta con estas palabras de manera tajante la importancia que tiene la fe en la resurrección de Jesucristo para el mensaje cristiano en su conjunto: es su fundamento” (*Jesús de Nazaret*, Segunda parte, desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección (JN2P), Trad. esp. J.F. del Río, Madrid: Editorial Encuentro, 2011, 281). Nótese que Benedicto XVI dice «para el mensaje cristiano», o sea, para el anuncio del evangelio; no dice: «para la existencia de Cristo». La importancia de la resurrección para la fe es la de ofrecer un signo, el único signo o prueba palpable que Cristo quiso dar de su divinidad a esta generación mala y adúltera (*Mt* 12, 39). En este sentido, la fe en la resurrección es el fundamento (querido por Dios) de la *predicación* eclesial cristiana, pues hace creíble el anuncio de que Jesús es Hijo de Dios y nuestro salvador.

[205] Cristo pudo habernos redimido de muchas otras maneras que muriendo y resucitando, de modo que la existencia de Cristo pudo haber tenido sentido de otras muchas maneras. Hubiera bastado, por ejemplo, con su encarnación (la *kénosis* máxima) y vida, para salvarnos. Que haya elegido hacerlo muriendo y resucitando no implica que carecieran de sentido otros modos de redención. Pero una vez que eligió libremente (obedeciendo) ese camino (morir), es verdad lo que dice s. Pablo: “y si Cristo no ha resucitado, vuestra fe no tiene sentido” (*1 Co*, 15, 17). Por tales razones, califico las afirmaciones de ciertos cristianos —no las del Papa— sólo como *exageradas*, no como falsas. La exageración estriba en afirmar como si fuera *de jure* lo que es verdad sólo *de congruo* —¿acaso no tenían sentido la fe de María y de los judíos creyentes antes de la resurrección?—, o también en establecer comparaciones con otros momentos de la historia de la salvación, considerando la resurrección como su momento final y más alto.

[206] “La resurrección de Jesús es el hecho más importante de toda la historia de la salvación. Es, por eso, el hecho central de esa historia. Porque es el acontecimiento decisivo en la existencia de Jesús; y en la vida y en la fe de los cristianos. Tan decisivo, que sin resurrección, ni la existencia de Jesús tendría sentido, ni la fe de los cristianos su más elemental consistencia” (José María Castillo, Parroquia virtual, Conoceréis la verdad, <http://webs.ono.com/pag1/haya/hoj-8.htm>). También lo he podido encontrar en varios otros lugares web, como http://mercaba.org/Cristologia/J_EV_06.htm, etc., además de otras afirmaciones parecidas, como: “La resurrección de Cristo es el único acontecimiento definitivo de toda la historia de la salvación”, en (<http://www.monografias.com/trabajos30/escatologia-cristiana/escatologia-cristiana.shtml#ixzz2LuOCJGa2>).

[207] Mc 8, 31; Lc 9, 22; Mt 16, 21.

[208] Hch 2, 23-24.

[209] 1 Co 15, 3-4.

[210] Cfr. Denzinger-Schönmetzer (DS), *Enchiridion symbolorum*, Barcinone, Friburgi Br., Romae, Neo-Eboraci: Herder, ³⁴1967, nn. 6, 10-17, 19, 21-23, 25, 27-30, 40-42, 44, 46, 48, 50-51, 55, 60-64, 72, 76.

[211] S. Ignacio de Antioquía, *Carta a los Magnesios*, 11, 1; *Carta a los Tralianos*, 9,1; *Carta a los Esmirniotas* 2, 1, cfr. D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos* (PA), Madrid: B.A.C., 1965, pp. 465, 471, 489, respectivamente. S. Policarpo, *Carta a los Filipenses*, 7, 1, PA. 666 (en el texto griego).

[212] S. Agustín, escribiendo contra Juliano, pelagiano, denomina conjuntamente a la muerte y resurrección de Cristo «sacramento» (misterio), y lo declara como la única vía para la salvación: “En cambio, vuestro dogma intenta persuadir, por ejemplo con la alabanza de la naturaleza sin culpa y de la potencia del libre albedrío y de la ley, sea la natural o la dada por Moisés, de que aunque sea útil, sin embargo no es necesario para la salvación eterna convertirse a Cristo: porque mediante el sacramento de su muerte y resurrección (si por lo menos pensáis esto) tenemos una vía más fácil, no porque no pueda haber otro camino” (*Contra Julianum Pelagianum*, VI, c.24, n.81, PL 44, 872).

[213] Véase el Prefacio del Domingo de Ramos: “Porque Cristo, nuestro Señor, siendo inocente, se entregó a la muerte por los pecadores, y aceptó la injusticia de ser contado entre los criminales. *De esta forma, al morir, destruyó nuestra culpa, y al resucitar, fuimos justificados*”. E igualmente el Prefacio Pascual I: “Porque Él es el verdadero cordero que quitó el pecado del mundo: *muriendo, destruyó nuestra muerte, y resucitando, restauró la vida*”. (Las cursivas han sido introducidas por mí).

[214] 55, 8-9. Cf. Rom 11, 33.

[215] Sal 110, 7; Isa, 52, 13; Fil 2, 6-9. Cfr. la glosa del Sal 21 en I. Falgueras, *El abandono final. Una meditación teológica sobre la muerte cristiana*, Málaga: Servicio de Publicaciones Universidad de Málaga, 1999, 21-52, especialmente 44-45.

[216] S. Agustín comenta: “*Sed quid ait de illo Scriptura? De torrente in via bibet, propterea exaltabit caput: id est, propterea glorificatus est, quia mortuus est; propterea resurrexit, quia passus est. Si nollet bibere in via de torrente, non moreretur; si non moreretur, non resurgeret; si non resurgeret, non glorificaretur. Ergo, de torrente in via bibet, propterea exaltabit caput. Exaltatum est jam caput nostrum: sequantur eum membra sua*” (*Enarratio in Ps. 57*, n.16, PL 36, 686).

[217] Mt 23, 12; Lc 14,11. “*Nadie ha subido al cielo, sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre*” (Jn 3, 13).

[218] Fil 2, 8-10.

[219] Esta afirmación requiere ser matizada y entendida correctamente. El cuerpo (temporal) no tiene capacidad para intervenir en la vida del espíritu. Por ejemplo, un dolor de estómago puede interrumpir la redacción de un escrito y desconcentrar la atención sobre —sea el caso— una demostración, pero no entra a formar parte, como tal, del razonamiento demostrativo, cuya concatenación no es temporal, pues o se ve toda ella, o no llega a ser demostrativo. En cambio, el espíritu humano sí ha de tener en cuenta al cuerpo, puesto que Dios ha dispuesto que en esta vida no tenga otro camino para comunicarse con otros espíritus más que a través de su vida corporal, para lo que ha de asociar el cuerpo a la vida de su espíritu. En esa medida, el espíritu humano ha de desplegar su actividad esencial de modo creciente, *abriendo posibilidades al cuerpo*, pero respetando sus condiciones. En este sentido

el crecimiento del cuerpo humano no es meramente corporal ni temporal, sino sobre todo cualitativo y discontinuo. Por eso no todos los momentos de la existencia humana en esta vida son iguales en importancia, aunque todos tengan la suya. En el crecimiento los momentos últimos suelen ser los más importantes, aquellos hacia los que se encamina el crecimiento y en los que se madura la unidad entre cuerpo y alma. Pero en el caso del hombre caído, la muerte es precisamente un final sin sentido, al que sólo la muerte de Cristo convierte en maduración y perfeccionamiento transnaturales.

[220] *Mc* 15, 34.

[221] Si el sacerdocio de Cristo no pasa, como dice *Heb* 7,24, ha de entenderse que lo nuclear de su sacrificio (su acto de amor) tampoco pasa.

[222] *Confessiones*, VII, c.10, n.16: *"Cibus sum grandium; cresce, et manducabis me. Nec tu me in te mutabis, sicut cibum carnis tuae; sed tu mutaberis in me"* (PL 32, 742).

[223] *Hch* 2, 24.

[224] *2 Co* 6, 2: *"ahora es el tiempo favorable, ahora es el día de la salvación"* (cita de *Isa* 49, 8). Esa oportunidad es la de redimir el tiempo (*Ef* 5, 16; *Col* 4, 5).

[225] *Heb* 9, 27-28

[226] *Heb* 7, 27; 9, 12.

[227] Benedicto XVI dice al respecto: *"Él (Jesús) da la vida sabiendo que precisamente así la recupera. En el acto de dar la vida está incluida la resurrección. Por eso puede repartirse ya anticipadamente, porque ya ahora ofrece la vida, se ofrece a sí mismo y, con ello, la obtiene de nuevo ya ahora. Por ello puede instituir ahora el Sacramento, en el que se hace grano que muere y en el que, a través de los tiempos, se da así mismo en la verdadera multiplicación de los panes"* (JN2P, 156-157); *cfr. o.c.*, 169: *"Basándose en la certeza de haber sido escuchado, el Señor dio a sus discípulos ya en la Última Cena su cuerpo y su sangre como don de la resurrección: cruz y resurrección forman parte de la Eucaristía, y sin ellas no es ella misma. Pero como el don de Jesús es esencialmente un don radicado en la resurrección, la celebración del sacramento debía estar vinculada necesariamente con la memoria de la resurrección"*.

[228] *Jn* 12, 32. Y añade: *"Esto lo decía dando a entender la muerte de que iba a morir"*.

[229] *1 Co* 15, 54-57, que glosa a *Os* 13, 14, e *Isa* 25, 8. Nótese que la muerte es *absorbida* por la victoria en el amor, no queda el amor confinado dentro de los límites de la muerte. Por eso la muerte pasa, pero el amor no.

[230] *El abandono final*, 78-79.

[231] *Lc* 12, 49-50.

[232] Más en concreto, la muerte libremente asumida por Cristo ha transformado nuestra muerte en medio de resurrección, pues mediante la aceptación del dolor y de la transformación que son anejas a la muerte, nuestro cuerpo es convertido por su gracia en «trascendental», es decir, deja de ser y estar como parte del universo y es elevado por encima de la esencia del mundo, al plano del cuerpo de Cristo, que es la luz (pre-primordial) del mundo. También la muerte de los condenados será seguida de la resurrección de sus cuerpos, pero éstos no estarán a la altura trascendental, sino que seguirán siendo cuerpos sometidos a la esencia del mundo y desposeídos de la luz de Cristo.

[233] *2 Tim* 2, 11-13: *"Es palabra digna de crédito: Pues si morimos con él, también viviremos con él; si perseveramos, también reinaremos con él; si lo negamos, también él nos negará; si somos infieles, él permanece fiel, porque no puede negarse a sí mismo"*. Nótese que el "si morimos" es condición del "viviremos", lo mismo que *"el que pierde su vida por mí, la encontrará"* (*Mt* 10, 39). Por un lado está lo que ponemos nosotros con la ayuda de Dios, por otro lado lo que pone exclusivamente Dios.

[234] Por eso Cristo considera su muerte como una glorificación, suya y del Padre (*Jn* 17, 1-5).

[235] *Hch* 2, 24; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40-41; 13, 30 y 37; *1 Co* 6, 14; *Col* 2, 12; *1 Pe* 1, 21. La resurrección es una obra *ad extra*, por lo que en ella participa la Trinidad entera, pero cada persona de distinta manera.

[236] *Gal* 1,1; *1 Te* 1, 10. El Padre es el que ha mandado y dado potestad a Cristo para dar su vida y volver a tomarla (*Jn* 10, 15-18).

[237] *Rom* 8, 11. El Espíritu vivificante revitaliza el cuerpo de Cristo, que Él mismo formó.

[238] Cristo ha recibido la potestad de dar su vida y *de volver a tomarla* (Jn 10, 18). El Padre que tiene la vida en sí mismo, le ha dado al Hijo tener también la vida en sí mismo (Jn 5, 26). Por eso primero se anuncia que Él resucitará (Mt 16, 21; Lc 18, 33), y, luego, que resucitó (Mt 28, 6-7; Mc 16, 6; Lc 24, 6-7). El Verbo, en el que está desde siempre la vida (Jn 1, 4), y que ama a su humanidad como a su Esposa, la resucita otorgando a su alma (inmortal) el poder de comunicar de nuevo la vida al cuerpo por el Espíritu.

[239] Por tanto, la distribución del donar entre las tres divinas personas no perturba el nexo intrínseco entre la muerte y la resurrección. Si algo nuevo nos enseña la resurrección, es que Padre, Verbo y Espíritu, que coinciden en el amor, lo ejercita cada uno a su manera personal, pero de consuno, por donde podemos deducir que, si en la redención la omnipotencia de Dios es el amor, también en la creación la omnipotencia de Dios es el amor. De suyo la omnipotencia es un atributo divino *ad extra*, es decir, que no le conviene a Dios en sí mismo, sino sólo por relación a las criaturas, precisamente porque Él las ha creado. Pero puesto que el poder que resucitó a Cristo es el poder del amor, la muerte y resurrección de Cristo nos abre los ojos acerca de lo que en Dios, es decir, *ad intra*, es la fuente de la omnipotencia *ad extra*: el amor divino.

[240] *“Por una parte, hay que decir que la esencia de la resurrección consiste precisamente en que ella contraviene la historia e inaugura una dimensión que llamamos comúnmente la dimensión escatológica. La resurrección da entrada al espacio nuevo que abre la historia más allá de sí misma y crea lo definitivo. En este sentido es verdad que la resurrección no es un acontecimiento histórico del mismo tipo que el nacimiento o la crucifixión de Jesús. Es algo nuevo, un género nuevo de acontecimiento. / Pero es necesario advertir al mismo tiempo que no está simplemente fuera o por encima de la historia. En cuanto erupción que supera la historia, la resurrección tiene sin embargo su inicio en la historia misma y hasta cierto punto le pertenece”*, (JN2P, 319). Aunque estas palabras parecen reducir el nacimiento y la muerte del Señor a acontecimientos históricos normales (es decir, que pasan), en realidad lo que dicen es que esos acontecimientos de la existencia de Jesús, siendo trascendentales por naturaleza, no influyeron de lleno en *nuestra* historia (de hombres caídos) hasta tanto no se produjo la resurrección, que representa un salto cualitativo para la historia de la humanidad. En realidad, la vida divina, eterna y plena, había entrado en la historia con la Encarnación, pero no se vinculó enteramente a la nuestra hasta la muerte y resurrección. Como ya he explicado, la muerte de Cristo es, en su entraña más honda, sólo amor encarnado, y amor *eterno* (que no pasa), pues es el Verbo el que ama humanamente; *pero en cuanto suceso observable o externo es algo que ya no se mantiene*. Cuando el Papa se refiere a la muerte como acto histórico, alude a la muerte como suceso observable; cuando se refiere a la dimensión escatológica está hablando de la nueva vida, aportada por el amor de Cristo e incrustada en nuestra historia por su resurrección.

[241] En consecuencia, no existe ni existirá una culminación intra-histórica de la historia, sino meta-histórica: la historia no sólo no es ni será un todo cerrado, completo e independiente, sino que ni tan siquiera tiene su sentido dentro de ella, su sentido se sitúa en el más allá.

[242] *O.c.*, 6, 12.

[243] Como el hombre se dualiza (*cfr.* L. Polo, *Antropología trascendental I*, Pamplona: Eunsa, 1999, 164 ss.), los acontecimientos de la vida terrena de Cristo pueden ser agrupados —por el lado de su humanidad— en dualidades, por ejemplo: concepción-nacimiento; vida familiar-vida pública; bautismo-epifanía trinitaria; Tabor-anuncio de la pasión, etc.. Que la concepción de Cristo se dualice con el nacimiento es bastante obvio, pues el nacimiento es el fin de la concepción, pero sin concepción no hay nacimiento. Que lleve una vida oculta en familia, y sólo al final una vida pública, tiene que ver claramente con la diferencia de importancia entre los distintos momentos de la vida humana: la formación del hombre y su necesidad de preparación debe anteceder y ocupar el mayor tiempo, lo público es posterior y humanamente más importante (por eso requiere mucha preparación), aunque sea más breve. Que el bautismo se dualice con la epifanía trinitaria es también patente, no sólo porque sucedió así, sino porque el sentido del bautismo queda aclarado por la epifanía: Cristo se humilla bautizándose como si fuera un pecador, no porque lo fuera y necesitara bautizarse, sino por nosotros y para santificar el bautismo como sacramento de salvación, lo que se nos confirma cuando el Espíritu

Santo desciende sobre Él y el Padre lo declara para nosotros como santo Hijo suyo. Lo mismo puede decirse del Tabor, aunque por orden inverso: el anuncio de la pasión es precedido por la aclaración de su santidad y plenitud de vida divina, para que los Apóstoles elegidos sepan interpretar los acontecimientos futuros. En esta línea puede entenderse que la pérdida del niño Jesús forme también tándem con la manifestación de su sabiduría innata, no aprendida. Y, desde luego, su muerte y su resurrección forman una dualización que completa la vida terrena de Cristo.

[244] *Lc 12, 49-50.*

[245] Para revelarse a los hombres caídos, Dios se ha hecho hombre en Cristo. *Dios ha querido adaptar su revelación a nuestra condición de hombres, y de hombres caídos.* Y esto implica que Dios ha querido, primero, que sus más arcanos secretos puedan ser expresados en palabras y obras humanas. Pero, además, el nada desdeñable matiz de «caída», que afecta a nuestra humanidad, hace que la revelación de Dios al hombre haya de ser, también, *redentora*, revelando así un secreto inasequible de su divinidad, a saber, la inmensidad de su misericordia.

[246] *Jn 15, 6.*

[247] *Lc 14, 27.*

[248] *Ez 33, 11-19.*

[249] Según s. Agustín, existen dos resurrecciones, una la del alma, otra la del cuerpo (*Sermo 98*, PL 38, 591; *Sermo 362*, PL 39, 1627); y si ya hemos resucitado en el alma, queda sólo por recibir la del cuerpo (*Enarr. In Ps. 30*, PL 36, 899-900: “*Luego ya hemos resucitado por la fe, la esperanza, la caridad; pero queda que resucitemos en el cuerpo*”). Ha habido, sin embargo, quienes (erróneamente) han negado esta última y han reducido toda resurrección a la resurrección que obra (ahora) en nosotros la fe (*In Joh. Evangelium Tractatus XIX*, c. 5, n.14 ss., PL 35, 1551 ss.).

[250] *Summa Theologiae (ST) III, 56, 2, ad 4: “in justificatione animarum duo concurrunt: scilicet remissio culpae et novitas vitae per gratiam. Quantum ergo ad efficaciam, quae est per virtutem divinam, tam passio Christi quam resurrectio est causa justificationis quoad utrumque. Sed quantum ad exemplaritatem, proprie passio et mors Christi est causa remissionis culpae, per quam morimur peccato; resurrectio est causa novitatis vitae, quae est per gratiam sive justitiam. Et ideo Apostolus dicit, Rom 4,25, quod traditus est, scilicet in mortem, propter delicta nostra, scilicet tollenda, et resurrexit propter justificationem nostram”*

[250] “...secundum rationem efficientiae, quae dependet ex virtute divina, communiter tam mors Christi quam etiam resurrectio est causa tam destructionis mortis quam reparationis vitae”. Tomás de Aquino se inspira en S. Agustín, *Epistola 55*, c.1, n. 2; PL 33, 205.

[251] “...según la razón de eficiencia, que depende del poder divino, tanto la muerte de Cristo como también la resurrección conjuntamente es la causa tanto de la destrucción de la muerte como de la reparación de la vida” (*ST III, 56, 1, ad 4*).

[252] Tomás de Aquino descarta que Dios obre siguiendo ningún modelo o causa ejemplar previa, antes bien, Cristo es el modelo: “*Lo que ciertamente es necesario no por parte del que resucita, que no requiere de ningún modelo, sino por parte de los resucitados, a los que conviene ser conformados según aquella resurrección ...*” (*ST III, 56, 1 c*).

[253] No se olvide que la muerte es doble, la muerte del espíritu o pecado, y la muerte del cuerpo. En Adán, el primer hombre, la muerte del espíritu, o pérdida de la gracia santificante, fue la primera, pues siguió inmediatamente al pecado original, y sólo después, al final de su vida, le alcanzó la muerte corporal, castigo último de su pecado. Del mismo modo, pero en orden inverso, en el *Apoc 20, 6 y 14; 21, 8* se nos habla de una muerte segunda, que tras la muerte de Cristo, el hombre nuevo, es la de los que no quieren morir con Él, porque rechazan en su muerte corporal el don de su amor, y es, por tanto, una muerte espiritual definitiva.

[254] *Mt 9, 2-6; Mc 2, 5-11; Lc 5, 20-25.* A veces parece que cura primero el cuerpo y luego el alma, pero incluso en estos casos es Cristo y su Espíritu el que dona al alma la fe requerida previamente para la curación. Cuando Cristo dice admirar la fe que encuentra en algunos, sólo nos comunica la admiración de su humanidad por la libre cooperación de las almas con los dones divinos.

[255] *Jn* 7, 23.

[256] *Mc* 8, 22.

[257] “El Señor no retrasa su promesa, como piensan algunos, sino que tiene paciencia con vosotros, porque no quiere que nadie se pierda, sino que todos accedan a la conversión” (2 *Pe* 3, 9).

[258] Nótese que justo cuando Tomás metió sus dedos en el costado de Cristo, nuestro Señor le dijo: “porque me has visto, has creído. Bienaventurados los que crean sin haber visto” (*Jn* 20, 29). Los Apóstoles todavía necesitaban creer, pero no en la resurrección (que tenían ante sí), sino en la divinidad de Cristo. Y respecto de nosotros Dios quiere que creamos sin ver, sólo a partir del testimonio recibido por el oído (*Rom* 10, 17; *Gal* 3, 2 y 5).

[259] Aunque la resurrección ya obra en el espíritu de los cristianos, por lo recatado de la nueva vida recibida, que queda en el hombre interior, puede pensarse equivocadamente que la resurrección se reduce a la inmortalidad del alma. Es verdad que los buenos cristianos traducen esa nueva vida en obras visibles (de misericordia), pero aparte de que exteriormente esas obras pueden parecer (engañosamente) equiparables a lo que hacen otros hombres no cristianos, el reconocimiento correcto de la novedad que aportan requiere también del don de la fe y del auxilio de la gracia divina, que no todos hacen suyos.

[260] “En ninguna otra cuestión, por consiguiente, se contradice a la fe cristiana de modo tan vehemente, tan pertinaz, tan peligroso y conflictivo como respecto de la resurrección de la carne. Pues acerca de la inmortalidad del alma también disputaron mucho muchos filósofos paganos, y dejaron consignado a la memoria en muchos y variados libros que el alma humana es inmortal: cuando se llega a la resurrección de la carne no titubean, sino que la contradicen abiertamente, y su oposición es tal que dicen ser imposible que esta carne terrena pueda ascender al cielo” (S. Agustín, *Enarr. In Ps. 88*, Sermo II, n. 5, PL 37, 1134).

[261] *Hch* 17, 32.

[262] “Entiendo, como tú, literalmente la pasión, muerte y sepultura, en cambio su resurrección la entiendo alegóricamente” (*Epistola 78*, Spinoza Opera, hrsg. von Carl Gebhardt (CG), Heidelberg: C. Winters Universitäts Buchhandlung, 1972, IV, 328-329), “Concluyo, por tanto, que la resurrección de Cristo de entre los muertos fue, en verdad, ...espiritual” (*Epistola 75*, CG IV, 314, 9-11).

[263] *Nouveaux Essais sur l'Entendement*, c. 17, §23. *Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (PSL). Berlin: Weidmann, 1875-1890, V, 475.

[264] *Philosophische Abhandlungen. Considerations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique*, PSL VI, 533-535. Cfr. *Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances*, §7, PSL IV, 480-481.

[265] *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Kants Werke*, Akademie Textausgabe (Ak), Berlin: Walther de Gruyter, 1968, VI, 128-129, en nota; cfr. *Der Streit der Fakultäten*, Ak VII, 40.

[266] *Versuch einer Kritik aller Offenbarung, Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke* (FSW), Berlin: Veit & Comp., 1845/46, Band V, 136 (texto y nota); cfr. *Die Anweisung zum seligen Leben*, 6. Vorlesung, FSW, Band V, 487-488.

[267] *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Hegel Werke, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1982, 16, 423 y 17, 291. Téngase en cuenta que las negaciones no existen más que en nuestro pensamiento.

[268] *Philosophie der Offenbarung. Schellings Werke* (MJ) hrsg. von M. Schröter, München: Beck Verlag, 1979, VI, 32. Vorlesung,, 602-609 [XIV, 210-217]. Entre corchetes se remite a la edición del hijo de Schelling.

[269] Este primer estadio es entendido por Schelling según la interpretación protestante, pues en esta vida estamos empecatados: “Nach der ächt-christlichen Ansicht sind es nicht eigentlich die einzelnen menschlichen Handlungen oder Thaten, es ist der ganze gegenwärtige Zustand des Menschen, der in Gottes Augen verwerflich ist, denn dieser ganze Zustand beruht auf der Trennung von Gott” (MJ VI, 609-610 [XIV, 217-218]).

[270] *O.c.*, MJ VI, 607-608 [XIV, 215-216].

[271] Recuerdo al lector que la eternidad divina no admite historia alguna en Dios.

[272] O.c., MJ VI, 611-612 [XIV, 219-220]. Schelling pretende comprender filosóficamente la vida íntima de Dios, y deducir de ella la historia de la salvación.

[273] O.c., MJ VI, 616 y 618 [XIV, 224 y 226]. Para Schelling la doctrina de la Iglesia sobre la encarnación es un nestorianismo velado, o superado sólo en apariencia. En Cristo hay dos personas –dice–, pues el sujeto de la encarnación, el Logos, no es ni Dios ni hombre. No es Dios porque está fuera de Dios. El Logos es un elemento intermedio en el que lo divino estaba puesto fuera de sí, y por eso quedaba escondido. Y ese sujeto es el que se hace a la vez hombre y Dios, y al encarnarse empieza a existir lo divino (Cfr. O.c., MJ VI, 31. Vorlesung, 577 [XIV, 185]. Por eso era necesario que muriera para ser aceptado en su condición de extra-divino, y elevado por Dios.

[274] “Das künftige Leben verhält sich also nur als eine höhere Potenz des gegenwärtigen, aber eben darum ist es so notwendig gesetzt, als das gegenwärtigen gesetzt ist” (O.c., MJ VI, 32. Vorlesung, 604 [XIV, 212]).

[275] La recién descrita unidad de la muerte y la resurrección de Cristo es de capital importancia para entender el mensaje cristiano. Se equivocan, por eso, quienes entiendan el cristianismo como una adoración o una meditación de la muerte, al estilo de los filósofos: Platón, Séneca, Marco Aurelio, Montaigne, Schopenhauer, Heidegger y otros propusieron como método de la filosofía, o como momento central suyo, la meditación de la muerte. Nosotros, en cambio, meditamos y adoramos la *muerte de Cristo*, que es obra de su amor y contiene la vida eterna. Somos meditadores y amadores de la vida que nace del amor de Dios, no de la muerte, y adoramos a Cristo crucificado, pues Él ha transformado la muerte en vida como lo muestra indiscutiblemente su resurrección.

[276] S. Agustín dice al respecto: “en aquella pasión y resurrección del Señor quedó consagrado cierto tránsito de la muerte a la vida” (Ep 55, c. 1, n. 2, PL 33, 205). Un tránsito requiere dos puntos: el punto de partida y el de llegada, pero reunidos en un solo acto.

[277] La muerte es la entrega que hace el Verbo de su cuerpo mediante su humanidad (espíritu humano); la resurrección es la donación personal que hace el Verbo a su (y a la) humanidad mediante su divinidad. La consideración separada de la muerte y la resurrección de Cristo manifiesta su insolubilidad, porque al considerar a una de ellas aparece la otra. Si se considera la muerte, en ella está contenida la vida eterna, o sea, el amor que resucita; si se considera la resurrección, en ella se muestra los signos de la muerte como oblación perfecta.

[278] Cfr. I. Falgueras, *El Cántico de Salomón. Comentario al Cantar de los Cantares*, Valencia: Ed. Edicep, 2008.

[279] 1 Co 15, 26: “El último enemigo en ser destruido será la muerte”; Ap 20, 14.

[280] “En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de nuevo no puede ver el reino de Dios...Tenéis que nacer de nuevo” (Jn 3, 3-8).

[281] 1 Co 15, 44.

[282] Para la omnipotencia divina es fácil re-crear tanto los materiales de la vida (“pues os digo que Dios es capaz de sacar de estas piedras hijos de Abrahán”, Lc 3, 8) como lo formal de ella. Pero para nuestra inteligencia e imaginación es menos difícil entender la resurrección como una revitalización del código genético —que la sabiduría de Dios suscita, conoce y tiene en su poder restablecer—, que como una reunión de *los mismos* materiales dispersos y degradados en lo inorgánico por el paso del tiempo, pues nunca fueron *los mismos* ni siquiera durante su vida terrena. Lo formal, en cambio, es un proceso continuo de formas gobernado por una superforma (cfr. I. Falgueras, *Varón y mujer. Fundamentos y destinación de la sexualidad humana*, Valencia: Edicep, 2010, 33 ss.), de modo que, restaurada y revitalizada la superforma, ella se puede encargar de reorganizar su vida, ordenando los materiales que le sean necesarios. Sin embargo, esto valdría para una resurrección como la de Lázaro de Betania, la resurrección final (como la de Cristo) es más radical, y requiere más aclaraciones.

[283] Por ejemplo, las células epiteliales del intestino se renuevan más o menos cada cinco días, mientras que el resto de las células del mismo alcanzan unos 15 años de edad. Las células de la piel se renuevan aproximadamente cada 14 días. Los glóbulos rojos llegan a tener sólo unos 120 días, y las células de los huesos duran unos 10 años antes de ser renovadas.

[284] El principio (formal-eficiente) del ser vivo dirige de modo individual y constante el cambio de las células y de sus componentes, mientras que su dotación físico-material, en cambio, va mudando incesantemente. Nuestro cuerpo tiene, sin duda, una composición material, pero es, más que material, formal.

[285] Si no es posible conocer el código genético de los restos de los dinosaurios, se debe a que ha desaparecido con el paso del tiempo. Por esa razón digo que sólo podemos imaginar «ucrónicamente» (fuera del tiempo real) el hacerlos revivir.

[286] Por eso, los intentos que se hacen en nuestra época por hacer revivir a los mamuts o dinosaurios no se basan en la idea de revitalizar el código genético de los ya extinguidos, sino en tomarlo de otros seres vivos de especies semejantes, como los elefantes o las aves, respectivamente.

[287] El error de los que conciben a Dios como contrario a las criaturas suele provenir de que piensan a Dios como in-finito, o sea, como negativamente opuesto a lo finito, pero Dios no se opone a nada, puesto que de Él procede todo. Por eso la noción de infinito es insuficiente para Dios. No se debe confundir distinción con contradicción.

[288] Cfr. *ST Supplementum*, qq. 82-85.

[289] Y sigue: “*Yo te he glorificado sobre la tierra, he llevado a cabo la obra que me encomendaste. Y ahora, Padre glorifícame junto a ti con la gloria que yo tenía junto a ti antes de que el mundo existiese*” (*Jn 17, 1 y 4-5*). Salta a la vista la conexión entre la muerte y la resurrección de Cristo, puesto que Éste ha glorificado al Padre llevando a cabo sobre la cruz nuestra redención en la tierra, y le pide al Padre que le vuelva a dar la gloria que le corresponde como Verbo divino desde antes de la creación del mundo, resucitándolo.

[290] *Mt 24,30; 25, 31; Mc 8, 38.*

[291] *Lc 24, 26.*

[292] *1Pe 1,21.*

[293] *Hch 22, 11.*

[294] *Ap 21, 11.*

[295] *Ap 21, 23; 22, 5.*

[296] *Ap 21, 25.*

[297] *2 Co 4, 6.*

[298] Dice Tomás de Aquino que el primer movimiento es el que mide a todos los demás movimientos, y así es la medida del tiempo (*ST I, 10, 6*). Si aplicamos esta idea a la luz primordial, que sin duda es un movimiento, podemos afirmar que la luz es la medida de todo el despliegue que viene después.

[299] Esta luz primordial es el principio de la unidad del universo, es decir, de su *uni*-versalidad, pues pone en contacto físico a todas las substancias del mundo físico sacándolas del aislamiento particularizante de su mera multiplicidad. Si tomamos como guía la luz visible, nos podemos dar cuenta de que un rayo de luz no sólo pone en relación el punto de llegada con el de salida, sino también todos los puntos intermedios de su trayecto. En ese sentido, la luz visible es integradora, y ayuda a entender cómo la luz primordial, de la que deriva, es principio de la unidad en el despliegue del *uni*-verso.

[300] Cuando Einstein introdujo la velocidad de la luz al cuadrado en su fórmula de la energía ($E=m.c^2$), estaba introduciendo la luz en la composición de toda energía, y, por eso mismo, la entendía como un principio anterior a la energía. Aunque parezca que en esa fórmula se sigue hablando de la luz que ven nuestros ojos y que viaja a ± 300.000 Km por segundo, lo cierto es que al ser elevada al cuadrado se está refiriendo a una luz superior; y al multiplicarla por la masa, la estamos dejando de considerar como una substancia y la estamos introduciendo en algo que no se ve, pero es efectivo, la energía. En este estilo de consideraciones más profundas, aunque no propiamente matematizables, hemos de entender la luz primordial.

[301] L. Polo, *Curso de Teoría del Conocimiento*, Pamplona: Eunsa, 1996, tomo IV, segunda parte, 226 ss.

[302] Cfr. *ST I, 10, 6 c*. Aunque Tomás de Aquino se refiere a la medida del movimiento, tomo de él la idea de que lo primero en la ornamentación del mundo es medida y principio de lo que le sigue.

[303] *Ap 21, 25; 22, 5: “y ya no habrá más noche”.*

[304] Mt 8, 12; 22, 13; 25, 30. Lo arrojado a las tinieblas exteriores carece de luz y queda aislado en su particularidad. Respecto del mal el fuego no es luminoso, sino calor externo que ciega y quema sin consumirlo, pero que lo deja en su oscura particularidad, en la locura inacabable del odio.

[305] Cosa que no ocurría en la primera creación, puesto que Dios dejó algunas ordenaciones inacabadas para que el hombre las llevara a perfección.

[306] In Joh. Evangelium Tractatus II, c. 1, n.6, PL 35, 1391: “¿Por qué se añadió «verdadera»? Porque también el hombre iluminado es llamado luz, pero la luz verdadera es aquella que ilumina. Pues también nuestros ojos son llamados luces, y, sin embargo, a no ser que de noche se encienda una lámpara o por el día salga el sol, estas luces quedan manifiestamente sin [su] fuente. Así pues, también Juan era luz, pero no la luz verdadera, pues si no fuera iluminado, sería tinieblas; pero por iluminación ha sido hecho luz. Si no hubiera sido iluminado, era tiniebla, como todos los impíos, a los que cuando ya se hicieron creyentes dijo el Apóstol: «fuisteis en un tiempo tinieblas». Pero ahora que ya creen ¿qué son? «Ahora, en cambio, luz en el Señor», dijo (Efes 5, 8). Si no hubiera añadido «en el Señor», no habríamos entendido. Luz, dijo, en el Señor, tinieblas cuando no estabais en el Señor. «Fuisteis en un tiempo tinieblas», aquí no añadió en el Señor. Luego sois tinieblas en vosotros, luz en el Señor”.

[307] Ap 21, 23. El rostro de Cristo emite esa luz, especialmente sus ojos (Ap 1, 14).

[308] Jn 1, 4-5.

[309] Los ángeles lucen como el sol (Ap 10, 1). Y tanto María como la Iglesia se visten con el sol (Ap 12,1; 21, 11), es decir, están adornadas con una luz que procede de la nueva luz pre-primordial, la del cuerpo de Cristo.

[310] Lc 1, 78; Ap 1, 16.

[311] Nótese que el cuerpo resucitado de Cristo podía atravesar la piedra que cerraba el sepulcro lo mismo que atravesó la «sindone», pero Dios quiso desplazar la piedra con su poder para que los guardianes fueran también testigos de su resurrección, y para facilitar a las mujeres el acceso al sepulcro.

[312] Para ser realmente inmortal, sería necesario, adicionalmente, que tuviera un principio interno de vida inmortal, el cual fuera capaz de comunicarla al cuerpo, como es el caso del Logos respecto de la naturaleza humana de Cristo, y del espíritu humano de Cristo (por estar asumido por el Verbo). Pero ni nuestro espíritu ni nuestra alma pueden comunicar su inmortalidad al cuerpo. Sólo Cristo puede.

[313] Rom 1, 4: “...constituido Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santidad por la resurrección entre los muertos: Jesucristo nuestro Señor”. Lo que añade la resurrección al Hijo de Dios es el poder, o sea, la manifestación abierta de lo que es desde siempre y era desde el primer momento de su encarnación

[314] Las «ciudades» pueden de ser entendidas, a la vez, como integradas por personas y por lugares del universo, de manera que el gobierno de ciudades lleva consigo el poder de ordenación nueva de zonas del universo.

[315] Lc 19, 17-19; Mt 25, 14 ss.

[316] Mt 9, 17; Lc 5, 37-38.

[317] Ap 21, 1.

[318] Rom 11, 29.

[319] También desaparecerá la primera ordenación del mundo, que es provisional, un campo de pruebas para la criatura hombre.

[320] Mt 24, 29 y 35; Lc 21, 25-27.

[321] Mt 24, 43; 1Te 5, 2 y 4; 2 Pe 3, 10.

[322] 1 Co 15, 24: “después el final, cuando Cristo entregue el Reino a Dios Padre”; 1Te 4,16.

[323] 2 Pe 3, 10-13.

[324] Ap 20, 9: “pero bajó del cielo fuego y los devoró”.

[325] Ap 20, 11.

[326] El trono divino es de Dios y del Cordero (Ap 7, 17; 22, 3).

[327] Ap 21, 1.

[328] Ap 21, 3; 7, 15-17.

[329] Ap 21, 5.

[330] JN2P, 319.

[331] 1 Co 15, 28. Esta fórmula ha de ser entendida manteniendo la integridad de sus partes, cosa que no hacen los panteísmos. Para mantener su verdad, es preciso que sea real eso de «todos», es decir, una pluralidad de criaturas, y por tanto que el ser «todo en todos» no implique la unicidad. Sólo se puede ser «todo en todos» si el ser de Dios y el de las criaturas no se confunden, no dejando Dios de ser simple ni las criaturas plurales. Dios será el que, sin suprimirlas, haga vivir (operativamente) a las criaturas como Dios vive: en donación perfecta que no pierde ni se reserva nada.

[332] Cfr. *La Cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*, ET, vol. V, trad. J. Aguirre, Madrid: Ed. Cristiandad, ²2003. En este escrito se entiende al hombre como un «producto» de la naturaleza (180), y a la naturaleza como un proceso de autotrascendimiento por el que la materia tiende a encontrarse con el espíritu (p. 172), el cual madura en el hombre y culmina en un hombre singular, el portador de la autocomunicación de Dios, el hombre Jesús, en el cual Dios se hace material (p. 187), unificando la historia del cosmos, la historia del hombre y la historia de la autocomunicación de Dios; tal unidad se alcanza en un proceso dialéctico (“en la que lo anterior se supera a sí mismo para suprimirse, conservándose en toda verdad, en lo nuevo que ha producido”, 178). Hegel y Teilhard de Chardin resuenan aquí de modo demasiado evidente. Pero es obvio que “*esa no es sabiduría bajada de lo alto, sino terrena*” (Sant 3, 15). Ni el espíritu del hombre ni el cuerpo de Cristo son obra de la evolución, sino de la Trinidad creadora y del Espíritu Santo, respectivamente.

[333] *Cuestiones dogmáticas en torno a la piedad pascual*, (ET) vol. IV, 157 y ss.

[334] O.c., IV, 150 ss.

[335] O.c., IV, 152.

[336] K. Rahner, refiriéndose a la concepción «jurídica» de la satisfacción que hace la teología occidental, afirma: “*En tal caso la Pascua es interesante sólo para el destino privado de Jesús*”, y “*Su bienaventuranza en el cielo, con su humanidad, parece que no significa sino su felicidad personal, para él solo*” (O.c., IV, 152). Nunca se dijo en la Iglesia Católica occidental que Cristo «mereciera» ni «pagara rescate» alguno para ni por sí mismo, sino para y por nosotros; ni tampoco que fuera «glorificado» para sí mismo, sino para gloria del Padre y salvación nuestra. Por tanto, la inferencia está mal hecha: o bien de la concepción jurídica no se sigue necesariamente eso, o bien la consideración jurídica no agota el modo en que la teología occidental entiende la Pascua. Las diferencias de «acento» con la Iglesia oriental no son diferencias de contenido.

[337] O.c., IV, 155. También el Pseudo-Dionisio Areopagita utiliza la palabra «*theosis*» o deificación (cfr. *La Hiérarchie Ecclesiastique*, §§1 y 5, trad. francesa de M. de Gandillac, en *Oeuvres Complètes du Pseudo-Denys l’Areopagite*, Paris: Aubier-Montaigne, 1980, 246 y 250), y con él s. Máximo el Confesor, pero sólo en el sentido de semejanza, reflejo o imitación de lo divino, que es supraesencial.

[338] “*...la decisión real del hombre Cristo en tanto elemento real del mundo físico... es ontológicamente y no por una disposición jurídica de Dios, el comienzo, irrevocable y que encierra, ya en sí el fin, de la transfiguración y divinización de la realidad total*” (O.c., IV, 158). Las confusas mezclas del mundo físico con la decisión o libertad, del proceso histórico con la realidad total, así como la exclusión de la disposición jurídica de Dios (Ley divina) respecto del campo de lo ontológico son manifiestos deslices filosóficos.

[339] “*Es esencial que, con la resurrección de Jesús... se ha producido un salto ontológico que afecta al ser como tal, se ha inaugurado una dimensión que nos afecta a todos y que ha creado para todos nosotros un nuevo ámbito de la vida, del ser con Dios*” JN2P, 319; esa idea está también en la página 284. Cfr. *Teoría de los principios teológicos* (1982), 222-223, citado por P. Blanco, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, Madrid: Rialp, 2005, 136-137.

[340] Cfr. *La Cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*, ET, V, 178-179: “*Pero, en ese caso, deberían el teólogo y el filósofo abandonar un poco el campo que les es propio y desarrollar esas estructuras fundamentales de la historia una en el método más bien a posteriori de las ciencias de la*

naturaleza, con conceptos como los desarrollados en Teilhard, por ejemplo. Se entenderá que esto [desarrollar las estructuras fundamentales de la historia] no puede ser, sobre todo aquí [en este escrito], la tarea del teólogo. Anotaremos únicamente que el teólogo no sólo puede tolerar... en todo lo material un concepto análogo también de autoposición..., sino que en cuanto buen filósofo tomista tiene incluso que hacerlo". Lo escrito entre corchetes son aclaraciones más.

[341] Cfr. I. Falgueras, *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*, Pamplona: Eunsa, 2000, 35 y 126.

[342] No solamente lo cosmológico es ontológico, sino también —y mucho más— lo antropológico, lo angélico y lo divino; y no todo lo ontológico tiene altura trascendental, concretamente los procesos mundanos no son trascendentales, como tampoco la producción humana, etc. Usar el término «cósmico» como sinónimo de todo lo creado equivale a tomar la parte por el todo.

[343] He señalado algunas confusiones filosóficas de K. Rahner en notas anteriores. Pero existen también confusiones teológicas, como cuando habla de "el hombre Cristo" como de quien toma decisiones (*o.c.*, IV, 158). Se trata de una expresión teológica muy confusa, como mínimo, y, *formalmente considerada*, errónea. En Cristo no existe más que una Persona, que es la que toma las decisiones tanto según su naturaleza divina como según su naturaleza humana. La humanidad de Cristo no es persona y no puede tomar decisiones aisladamente, el único que decide en ella es el Verbo, en cada una de sus dos naturalezas y voluntades.

[344] El obrar se distingue del ser y le sigue (*Operari sequitur esse*). Sin embargo, el obrar (esencia) de la criatura asumida (naturaleza humana de Cristo) es un obrar divino-humano, mientras que su *ser* humano no puede divinizarse sin dejar de ser *humano*. El ser humano de Cristo es asumido donalmente por la Persona, mas no es identificado con su naturaleza divina, mientras que el obrar sí es divinizado por la persona del Verbo sin suprimir lo humano, reuniendo en sí lo divino y lo humano (teándrico). Por eso propongo que Cristo modifica de abajo arriba el orden natural de la creación: lo naturalmente inferior, al ser asumido por el Verbo, es hecho (donalmente) superior a lo naturalmente superior en la criatura (*cfr.* I. Falgueras, *El Cantico de Salomón*, 231). Y eso es una constante en la revelación: Dios se hace hombre, no ángel; elige al menor de los pueblos (Israel), para dirigir su mensaje redentor desde Israel a todos los hombres; dentro de Israel elige a un resto, para salvar a su pueblo; los destinatarios inmediatos del reino de Dios son los pobres, los humildes, los pequeños, para que éstos evangelicen a todos los demás. Sin embargo, al poner por encima operativamente a lo inferior no anula ontológicamente a lo superior: la naturaleza humana de Cristo sigue siendo humana, los ángeles siguen siendo ángeles, el mundo sigue siendo mundo, etc. No se puede poner algo por encima de otro sin que este otro exista.

[345] La fórmula «tantum-quantum» usada por Larchet (*La divinization de l'homme selon st. Maxime Le Confesseur*, Paris: Ed. Du Cerf, 1996, 380, citado por J. Papanicolau, *La Cristología cósmica de Máximo el Confesor*, Madrid: Bubok, 2010, 259), y entendida como un intercambio en *igualdad* entre la naturaleza divina y la humana, es errónea: el Verbo es el que dona, la humanidad la que recibe; el Verbo no deja de ser Dios por hacerse hombre entero, pero el hombre dejaría de ser hombre, si se divinizara totalmente. No existe igualdad entre las dos naturalezas, humana y divina de Cristo, ni entre la creación y la redención, pues ésta supera a aquella sin medida. Entender la redención como un mero *redditus* de la criatura al creador es sencillamente no haberse enterado de que la gracia sobreabunda inagotablemente por encima del pecado, posible sólo desde la libertad creada, y de que, por tanto, también sobreabunda por encima de ella.

[346] *Confesiones*, VII, c.10, n.16, PL 32, 742. El cambio o mutación no tiene cabida en Dios, por eso —entre otras razones— no puede ser transformado por nosotros ni por nada ni por nadie.

[347] En su línea hegeliano-teilhardiana, aparte de considerar a la persona como término de un proceso y no de una creación directa de Dios, Rahner confunde la persona con la autoconciencia, pero la autoconciencia como auto-objetivación no existe realmente, es un sinsentido filosófico. "*Lo pensado — aunque sea el yo pensado— no piensa*" (Leonardo Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, Pamplona: Eunsa, 1988, 258). Y, a la inversa, el yo pensante nunca es el yo pensado.

[348] “El que viene de lo alto está por encima de todos. El que es de la tierra es de la tierra y habla de la tierra. El que viene del cielo está por encima de todos” (Jn 3, 31). Cristo no es término de ninguna evolución, está por encima porque viene de arriba, no de abajo; y tampoco el hombre, cuya alma es creada directamente por Dios (Pío XII, *Humani generis*, DS 3896).

[349] *Ep 55*, c. 13, n. 23, PL 33, 215; *Sermo 231*, c. 2, n. 2, PL 38, 1104-1105; *Contra Faustum maniquaeum*, XII, c.19, PL 42, 264.

[350] Por parte de s. Agustín, basten estos textos para corroborarlo: la resurrección de Cristo nos justifica ya en esta vida (*Contra Faustum maniquaeum*, XVI, c. 29, PL 42, 336); la cruz de Cristo significa la muerte del hombre viejo, y la resurrección significa la instauración del hombre nuevo (*Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos*, XXXII-XXXIV, PL 35, 2069); la resurrección significa una vida nueva para los amigos (*Enarr. In Ps. 34*, Sermo II, n.11, PL 36, 3409); sin la fe en la resurrección la doctrina cristiana se desvanece (*Sermo 361*, c. 2, n. 2, PL 39, 1599). Y por parte del Magisterio, véanse, por ejemplo, la *Professio fidei* del Papa Anastasio II (DS 358): resucitando, Cristo ha hecho nueva nuestra naturaleza; y la *Professio fidei Vigillii Papae* (DS 414): con la resurrección ha comunicado su gloria al Cuerpo Místico; etc... Cfr. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, nn. 519; 2174 ss.

[351] S. Agustín: “En la pasión [el Verbo encarnado] se hizo sacrificio; en la resurrección hizo nuevo aquello que fue muerto, y lo dio a Dios como primicias tuyas” (*Enarr in Ps.129*, 7, PL 37, 1701). “Si somos miembros suyos, entonces nos pertenece aquella resurrección que precedió en el Señor, para que la luz resucitara antes que nosotros, nosotros después de la luz: porque es inútil para nosotros resucitar antes que la luz, esto es, pretender la elevación antes de morir, cuando Cristo, nuestra luz, no fue exaltado en la carne sino después de que murió” (*Enarr.in Ps. 126*, 7, PL 37, 1672-1673).

[352] Las nociones de culpa o pecado, castigo, quirógrafo, justicia, expiación, rescate, perdón, misericordia, sacrificio, premio, etc., suponen la existencia de un *deber* previo por parte del hombre, y, por tanto, de un derecho por parte de Dios, de cuyo mandato o voluntad es expresión el «decreto» o «la ley eterna» (cfr. *Contra Faustum Maniquaeum*, XXII, c.30, PL 42, 420). Éstas no son nociones meramente jurídicas, tampoco de «moralina» ni de moralidad meramente humana (al estilo kantiano), sino nociones de relaciones personales entre la criatura espiritual y su creador y redentor. Es cierto que lo jurídico-moral no agota el mensaje cristiano, cuyo *plus* estriba en la donación y la misericordia, pero forma parte de él, puesto que no puede haber perdón sino respecto del que no ha cumplido su deber, no cabe la misericordia sin una justicia previa, y no hay afrenta mayor que la que rechaza el don de una voluntad benefactora del creador.

[353] *Cuestiones dogmáticas en torno a la piedad pascual*, ET, IV, 155-156. Nótese que, en vez de atribuir a Cristo la conversión de la muerte en el acto supremo de la vida, atribuye esto último a la muerte *natural* (156-157). Grave error, que pudiera derivarse de las consideraciones heideggerianas sobre la muerte como posibilidad de todas las posibilidades. Se equivoca Heidegger, pues la pre-vivencia de la muerte no es la muerte. La muerte natural es pura impotencia, no es maduración alguna, sino fracaso. Sólo la muerte de Cristo la puede convertir en plenificación para nosotros.

[354] Parece que sólo una confusión de lo ontológico-real con lo cosmológico podría justificar el posponer en su respecto la consideración jurídico-moral.

[355] *Ef 6*, 12.

[356] *Mt 24*, 29-31; *Mc 13*, 24-26; *Lc 21*, 25-28; *1 Te 4*, 15-17; *2 Pe 3*, 12; *Apoc 19*, 11 - 20, 13.

[357] *Fil 2*, 8: “se humilló a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz. Por eso Dios lo exaltó sobre todo y le concedió el Nombre-sobre-todo-nombre; de modo que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra, en el abismo, y toda lengua proclame: Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre”; *Hch 5*, 30: “El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús a quien vosotros matasteis, colgándolo de un madero. Dios lo ha exaltado con su diestra, haciéndolo jefe y salvador, para otorgar a Israel la conversión y el perdón de los pecados”.

[358] Al cuerpo de Cristo le correspondía la inmortalidad de modo intrínseco y connatural en virtud de la gracia de la unión hipostática, puesto que el Verbo es inmortal. Pero para comunicarnos a nosotros su inmortalidad, Cristo quiso renunciar a ese privilegio de su cuerpo, haciéndose mortal y muriendo por y

como nosotros, para derrotar, pagando su precio, a la muerte que nos dominaba, e introducir sobreabundantemente, con su resurrección, la vida inmortal en la historia.

[359] Los efectos cósmicos de la muerte de Cristo y de su resurrección son indicados en los evangelios tanto en el momento en que sucedieron (tinieblas, temblores de tierra en la muerte [Mt 27, 45 y 50] y en la resurrección [Mt 28, 2]) como al final de los tiempos, antes de su segunda venida (Mt 24, 29 ss.), que producirá la renovación de la faz de la tierra (2 Pe 3, 7-10; Ap 21, 1 y 5). Ningún verdadero cristiano podría ignorarlos.

[360] Jn 3, 13. Cfr. Ef 4, 10: "...el que bajó es el mismo que subió..."

[361] *"La resurrección de Jesús es el hecho más importante de toda la historia de la salvación. Es, por eso, el hecho central de esa historia. Porque es el acontecimiento decisivo en la existencia de Jesús; y en la vida y en la fe de los cristianos. Tan decisivo, que sin resurrección, ni la existencia de Jesús tendría sentido, ni la fe de los cristianos su más elemental consistencia"* (José María Castillo, Parroquia virtual, Conoceréis la verdad, <http://webs.ono.com/pag1/haya/hoj-8.htm>). Posteriormente lo he podido encontrar en varios otros lugares web, como http://mercaba.org/Cristologia/J_EV_06.htm, etc.

[362] Así lo describe María Moliner en la voz «decidir» de su Diccionario de Uso del Español, Madrid: Gredos, 1984, I, 866.

[363] *Diccionario de la RAE*, vigesimosegunda edición, voz citada, en su segunda acepción.

[364] El error que intento precaver es el antes señalado al hablar de Schelling: la resurrección no puede ser ningún hecho central en la historia de Dios, como él pretende, porque Dios no tiene historia.

[365] Cristo era inmortal tanto en su naturaleza divina como (connaturalmente) en la humana, pero libremente se hizo, en esta última, mortal y morituro, muriendo por amor a nosotros, los pecadores hijos de Adán.

[366] 1 Co 15, 23-28.

[367] Ef 1, 7-10. En este texto «todas las cosas» son todas las cosas creadas, no «Dios más las criaturas». La divinidad, como dice 1 Co 15, 27, queda excluida de la recapitulación por ser la que lo somete todo.

[368] Los enemigos –que, como mínimo, son los demonios– no serán sólo sometidos por Cristo, sino puestos como escabel de sus pies (Sal 101, 1; Heb 10, 13), es decir, sometidos contra su voluntad, y expulsados a las tinieblas exteriores (Mt 22, 13), mientras que los demás se someterán corporal y libremente al Padre en Cristo.