



La muerte en el pensamiento cristiano tardoantiguo¹

Albert VICIANO VIVES

*Profesor Titular de Teología Patrística y Cristianismo Antiguo
en la Universidad Católica «San Antonio» de Murcia*

Resumen: Las creencias escatológicas del cristianismo primitivo incluían, en oposición al gnosticismo, la fe en la resurrección corporal al final de los tiempos y entraban en diálogo y controversia con la concepción pagana de la muerte. Por ello, la espiritualidad cristiana presenta en la vivencia de la muerte y en la valoración del cadáver y de la sepultura unos rasgos propios y distintos de de la cultura helenístico-romana.

Palabras clave: retribución final, resurrección corporal, cementerio.

El concepto «muerte» (en griego *θάνατος*; en latín *mors, letum*) ha sido fundamental para el cristianismo desde sus orígenes por dos causas principales: primero porque esos orígenes estuvieron marcados por el hecho de la muerte de Jesús de Nazaret, hasta el punto de que sólo pudo nacer lo cristiano porque se creyó tener una respuesta para el fracaso representado por dicha muerte: Jesús ha resucitado; y, en segundo lugar, porque el cristianismo se entendió siempre como un camino de salvación total, y se estimaba que ninguna salvación es total

1 Conferencia pronunciada en el salón de actos del «Museo del Teatro Romano» de Cartagena, el 15 de octubre de 2008, dentro del ciclo de conferencias sobre *Arqueología del cristianismo en el sureste (I): el mundo funerario*.

si no se justifica frente a la muerte, es decir, según la fe cristiana, en continuidad con el judaísmo, la muerte no es el final de la existencia humana, pues al final de los tiempos los hombres van a resucitar como Jesucristo resucitó.

Estas dos convicciones originales, que la muerte de Jesús era una muerte valiosa, no un fracaso aniquilador, y que el camino marcado por Jesús a los creyentes se justifica como una fuerza suprema de salvación frente al poder de la muerte, han dado lugar a desarrollos doctrinales bastante complejos. A través de ellos, el concepto «muerte» ha significado siempre en la fe cristiana algo más que el cese irreversible de la actividad biológica del organismo. Y de este «más que biológico» significado por la muerte, según el pensar cristiano de la Antigüedad tardía, trataremos siguiendo un orden predominantemente cronológico. Diferenciamos los siguientes pasos: 1) la muerte y la resurrección en el judaísmo del siglo I; 2) la muerte y la resurrección en los escritos del Nuevo Testamento; y 3) la muerte y la resurrección en el cristianismo de la Antigüedad tardía.

1. LA MUERTE Y LA RESURRECCIÓN EN EL JUDAÍSMO DEL SIGLO I

La resurrección de los muertos –así como la creación del mundo– es una creencia que marca de modo directo la dependencia de la fe y del pensamiento cristiano de su matriz judía. Por los aspectos materiales que implica, repugnaba a la mentalidad difundida en el mundo grecorromano, persuadido de la inferioridad ontológica de lo que es material. Algunas corrientes religiosas y filosóficas del helenismo –como el orfismo, el pitagorismo y el platonismo– sí creían en la supervivencia del alma espiritual humana después de la muerte, pero rechazaban por absurda la resurrección o revivificación del cuerpo muerto.

En la base de la creencia judía de la resurrección se encuentra un problema de teodicea o justificación de Dios. El pensamiento sapiencial judío, según el cual el justo debería estar recompensado por Dios con una vida próspera y con la derrota de sus enemigos, entraba en contraste constantemente con la evidencia de los hechos. Esto llevaba a pensar que la retribución por parte de Dios del bien y del mal cometido por los hombres pudiese ser situada después de la muerte, lo cual implicaba a su vez la idea de una supervivencia del individuo después de ésta.

En un principio, el judaísmo acepta la idea de la inmortalidad de las almas que esperan en valles separados la ratificación final del juicio divino que separará los buenos de los malos; así consta en el *Libro de los Vigilantes*, la parte más antigua del *Libro de Henoc* compuesta con anterioridad al 160 a. C.

Pero en los estratos más recientes del *Libro de Henoc*, exactamente en el *Libro de las Parábolas*, escrito entre el siglo I a. C. y el I d. C., entra la idea de la resurrección, la cual corresponde mejor al carácter unitivo de la antropología judaica, pues el hombre es unidad psicofísica y, por tanto, la retribución debe corresponder a tal unidad.

Esta fundamental unidad del ser humano se da también por supuesta entre los saduceos, la corriente del judaísmo que, a diferencia de la corriente de los fariseos, no acepta la creencia de la resurrección y, por tanto, siempre sobre la base de la concepción unitiva del ser humano, tampoco admite la inmortalidad del alma. Los fariseos aceptan la resurrección de la carne, los saduceos la niegan. En los textos de la comunidad de esenios del Qumrán, la dicha de los elegidos está mucho más cerca de la inmortalidad del alma que de la resurrección de la carne; no ha aparecido hasta ahora ninguna evidencia inequívoca que dé apoyo a creencia alguna de parte de la secta de Qumrán en la resurrección.

La idea de resurrección aparece también en los libros de la Sagrada Escritura. La primera mención clara se encuentra en *Daniel* 12,2: «Muchos de los que descansan en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para vergüenza y horror eternos». A medida que el pueblo de Israel descubre el sentido de la dignidad personal, empieza a plantearse una serie de interrogantes con relación al destino y a la suerte del hombre. Sigue vigente la creencia de que Dios retribuye a cada uno según sus obras, buenas o malas. Sin embargo, esa retribución no siempre se alcanza en esta vida (éste es el tema central del libro de *Job*). No son pocos los hombres justos que padecen penalidades en la tierra pese a su fidelidad a la Torá o Ley, pero Dios no es injusto por eso, pues los retribuirá después. El tomar conciencia de que el horizonte de la vida humana no se cierra con la muerte abrió nuevas y sugerentes perspectivas para la antropología y permitió una mejor comprensión de la realidad del sufrimiento. En el libro de la *Sabiduría* se afirma que «la vida de los justos está en las manos de Dios y ningún tormento les afectará. Los insensatos pensaban que habían muerto; su tránsito les parecía una desgracia y su partida de entre nosotros, un desastre; pero ellos están en la paz» (Sab 3,1-3).

Es más, el sufrimiento puede tener un sentido expiatorio y cabe aceptarlo de buen grado a favor del bien de los demás; así se expresa uno de los mártires que aparecen en los libros de los *Macabeos*: «Yo, como mis hermanos, entrego mi cuerpo y mi vida por las leyes de mis padres, invocando a Dios para que pronto se muestre propicio con nuestra nación» (2Mac 7,37). Esta es una idea clave de la doctrina martirial del judaísmo: aceptar el sufrimiento personal en beneficio de los demás.

A su vez, el paso adelante que supone el conocimiento de una vida después de la muerte está ligado a un avance en la mejor comprensión de lo que fue el acto creador de Dios. Los israelitas aprendieron en los libros más antiguos de sus Escrituras Santas que Dios era el dueño y Señor de la creación. Pero con el paso del tiempo descubrieron matices nuevos en la capacidad creadora de Dios. En el *Segundo libro de los Macabeos* se afirma con claridad que Dios creó todas las cosas a partir de la nada: «Te ruego, hijo, que mires al cielo y a la tierra y, al ver todo lo que hay en ellos, sepas que a partir de la nada lo hizo Dios y que también el género humano ha llegado así a su existencia» (2Mac 7,28).

La creación a partir de la nada significa que Dios no se limitó a ordenar una materia previamente existente, sino que dio el ser a todo incluida la materia; por consiguiente, si todas las criaturas dependen totalmente (incluso desde lo más íntimo de su ser) de Dios, se comprende que Éste pueda dar de nuevo la vida a una criatura a la que previamente le había dado el ser. Dicho en palabras algo más simples, resucitar (dar de nuevo la vida a alguien que dejó de vivir) es más fácil que crear (dar el ser y la vida a alguien que aún no es); y, si Dios puede crear a partir de la nada, con más facilidad todavía puede obrar la resurrección. En este contexto se comprenden las palabras de otro de los hermanos que iban a ser martirizados en las revueltas macabeas: «Por don del cielo poseo estos miembros, por sus leyes los desdeño y de Él espero recibirlos de nuevo» (2Mac 7,11). Y la madre que vio morir a sus hijos exclamaba dándoles ánimos: «Yo no sé cómo aparecisteis en mis entrañas, ni fui yo quien os regaló el espíritu y la vida, ni tampoco organicé yo los elementos de cada uno. Pues así el Creador del mundo, el que modeló al hombre en su nacimiento y proyectó el origen de todas las cosas, os devolverá el espíritu y la vida con misericordia, porque ahora no miráis por vosotros mismos por amor a sus leyes» (2 Mac 7,22-23).

Los últimos libros del Antiguo Testamento (como son, entre otros, el libro de la *Sabiduría* y los dos libros de los *Macabeos*) suponen una mejor comprensión de la capacidad creadora de Dios, de la dignidad de la persona humana y del sentido del sufrimiento. Y todo ello desemboca en un encuadre de la doctrina de la resurrección en el marco de la teodicea, es decir, de la justa retribución divina del obrar moral humano.

2. LA MUERTE Y LA RESURRECCIÓN EN LOS ESCRITOS DEL NUEVO TESTAMENTO

En los Evangelios se aprecia que Jesús participó de la idea de la resurrección de los muertos, en plena concordancia con la corriente del fariseísmo, y que

concebíó la venida del Reino de Dios como una realidad, próxima en el tiempo, en la cual la presencia constante de Dios habría iluminado de por sí aquí en la tierra todos los aspectos alegres, físicos y espirituales, de la vida terrena. Igualmente, se encuentran muchos testimonios en los cuatro Evangelios acerca de la predicación de Jesús sobre la retribución divina de las acciones humanas, que presuponen la idea de que el hombre tiene la capacidad de dirigirse al bien o al mal (cfr. Mt 25,31-46, Lc 6,20-56); esa retribución es dada por Dios a los hombres en la vida eterna posterior a la muerte, en continuidad con lo que se había enseñado en los libros más recientes del Antiguo Testamento y en la literatura intertestamentaria.

Lo ocurrido en la Pascua va a introducir unos cambios enormes en la comprensión de las relaciones entre Reino de Dios y muerte, ya que, al sobrevenir el prendimiento y condena de Jesús aparecen entre sus seguidores dudas de fondo. En primer lugar sobre la verdad de Jesús: ¿era un seductor o estaba respaldado por Dios? Y en segundo lugar sobre lo que significaba el Reino de los Cielos: ¿era el poder sobre el mundo, el consuelo ante los males del mundo, una mejor interpretación de la Ley judaica (Torá), eran poderes de «varón divino» para hacer milagros, una sabiduría de paciencia? La crisis que condujo a la prisión y ejecución de Jesús puso en duda realmente, para sus mismos seguidores, todo lo que él era. Cuando los Evangelios atribuyen a los fariseos las burlas crueles («¡Sálvate a ti mismo, si eres hijo de Dios, y baja de la cruz!»: Mt 27,40), reflejan lo que estaban pensando los discípulos: hasta que se aclare su muerte, no están justificadas la persona de Jesús ni sus enseñanzas sobre el Reino de Dios.

Los primeros pasos por los que se justifica la muerte de Jesús insisten en que así lo quería Dios, pues esa muerte era la clásica muerte de los profetas; son razones para legitimar de modo culturalmente presentable la perseverancia en el seguimiento de Jesús muerto. Pero lo cierto es que el rápido anuncio de la resurrección de Jesús zanjó para los creyentes la cuestión crítica sobre la impostura o veracidad de Jesús. Y en cuanto al Reino, enseguida se aclaró que no libra de morir, que no se cumple mediante una vida salvaguardada por la Ley o Torá, no se garantiza mediante portentos extraordinarios y no llega estableciendo sistema alguno de dominación social.

En un principio, los discípulos de Jesús concentraron todas sus esperanzas en un solo tema: esperar su segunda venida, la «parusía». Incorporarse a una comunidad de creyentes significaba entonces agregarse a un grupo que organizaba una espera innovando en estilos de fraternidad. Surgió así una nueva forma de vida en cuyo primer plano estaban la memoria de Jesús y la convicción de que vivir fraternalmente en torno a esa memoria era acoger los comienzos de

una iniciativa divina, la del Reino de los Cielos. Dios ha hecho ya definitivamente presente su bondad, el tiempo nuevo del Reino ya está presente, aunque aún no se ha consumado todo lo que Dios en él ha querido prometer y hacer. La consumación del Reino de Dios acaecerá con la segunda venida de Jesús, el cual pondrá punto final a la historia de la humanidad emitiendo un juicio sobre esa historia; y todo ello –segunda venida y juicio final– acontecerá en presencia de todos los hombres previamente resucitados.

Un serio problema que se plantearon los cristianos de la primera generación fue el siguiente. Puesto que el total cumplimiento de las esperanzas se concentraban en la segunda venida del Señor, ¿qué pasaba con los que se estaban muriendo antes de que el Señor viniera?, ¿alcanzarán éstos la esperanza de la resurrección? El apóstol Pablo respondió a esta cuestión en su *Primera Carta a los Tesalonicenses*, el primer escrito del Nuevo Testamento y el primer escrito de la literatura cristiana (año 51 ó 52). En esta carta, Pablo instruyó a los creyentes de Tesalónica de un modo directo y breve como a quienes eran víctimas de una tristeza mal orientada; para ello apeló a una fe que estaba compartida por todas las comunidades cristianas: «Si creemos que Jesús murió y resucitó, de la misma manera serán llevados con Jesús los que murieron en él» (1Tes 4,14). En resumen, los casos de fallecimientos concretos de creyentes fueron lo primero que se pensó desde la fe, inspirándose la reflexión en la memoria y comprensión de la muerte de Jesucristo. Sólo poco más adelante se planteó como problema el hecho universal de que todos los hombres hemos de morir. Fue también el apóstol Pablo quien lo trató a fondo inspirándose en el Antiguo Testamento y a la luz de su cristología.

Pablo de Tarso hereda el dato de la resurrección del judaísmo farisaico, en el cual se formó, pero lo repiensa a la luz de su cristología. Así, en su *Primera Carta a los Corintios*, Pablo presenta a Jesucristo resucitado como la primicia de los que murieron (1Cor 15,20), es decir, el representante de una resurrección universal; nuestra resurrección se hace posible a partir de la de Cristo: «Si se predica que Cristo ha resucitado de entre los muertos, ¿cómo andan diciendo algunos de vosotros que no hay resurrección de los muertos?» (1Cor 15,12), de lo que se deduce la resistencia a tal doctrina en el contexto de una comunidad cristiana situada en territorio griego. Pero inmediatamente después vuelve en primer plano en el mismo texto de esa carta la creencia en la resurrección, que funda la de Cristo mismo: «Si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo resucitó. Y si no resucitó Cristo, vacía es nuestra predicación, vacía también nuestra fe» (1Cor 15,13-14). En cuanto al hecho mismo de la resurrección de los muertos al final de los tiempos, Pablo se extiende en explicar que el

cuerpo del resucitado no será como el del cuerpo terrenal, aunque mantendrá continuidad con éste, es decir, será un cuerpo «celestes», «espiritual» e «inco-rruptible» (1Cor 15,35-53).

Los primitivos cristianos, conscientes de que la parusía constituye el definitivo triunfo del Señor, oran fervientemente para que tenga lugar cuanto antes. «Maran ata» = «Señor, ven» (1Cor 16,22) es el grito de Pablo en el saludo autó-grafo de despedida con que ha querido cerrar la *Primera Carta a los Corintios*. La inesperada aparición de unas palabras arameas en una carta escrita en griego y dirigida a destinatarios de lengua griega presupone que la fórmula era previamente conocida. Todo apunta un uso prepaolino de estas palabras.

En este contexto, el apóstol Pablo también pensó desde la fe la realidad de la muerte y su universalidad, sobre todo en su *Epístola a los Romanos*. Según Pablo, en continuidad con lo enseñado en el tercer capítulo del libro del *Génesis* y en los capítulos primero a tercero del libro de la *Sabiduría*, la muerte nació del pecado del hombre (Rom 5,12-21) y se legitima aún más por la adhesión del hombre a éste (Rom 6,16). Desde las mismas entrañas naturales del vivir la muerte corrompió todo actuar humano (Rom 7, 13-24). Y de este sistema no hay otra salida que acoger la iniciativa de la bondad de Dios en la obediencia de la fe en Cristo (Rom 5,19; Rom 1,5; Rom 6,16); entonces, sobre la base de la antítesis «Adán introductor de la muerte» / «Jesucristo introductor de la resurrección», se instala en nosotros la dinámica, proveniente de Dios y no de los hombres, del Espíritu (Rom 8,1-4); esta es la situación en que se hace de verdad la aspiración a la vida (Rom 8,6).

En los escritos del apóstol y evangelista Juan hallamos ideas parecidas a las de Pablo, pero simplificadas: esos escritos mantienen la conexión muerte-peca-do o muerte-Satán y la persuasión de que la muerte, mientras no sea vencida por Jesucristo, se maneja o repercute sistemáticamente para mal. Igualmente, el libro del *Apocalipsis* recoge la oración del «Maran ata» = «Señor, ven»: «El Espíritu y la esposa dicen: ¡Ven! El que está oyendo diga: ¡Ven!» (Apoc 22,17). «Dice el que atestigua estas cosas: Sí, vengo rápido. ¡Amén! ¡Ven, Señor Jesús!» (Apoc 22,20).

En resumen, para los primeros cristianos la muerte no fue sólo un hecho psicobiológico y un corte traumático del existir individual, sino que tenía que ver con el pecado del mundo, es decir, con la historia del poder del mal y con la lucha de Jesús contra éste. Representaba una amenaza escandalosa para las esperanzas de la humanidad y forzaba a optar: o se podía morir en Cristo y recibir todas las bendiciones aportadas por él o, por el contrario, habría de morirse en contra de lo representado por él. Y siempre la clase de muerte se correspon-

dería o con la existencia vivida conforme a la fe y al Espíritu de Dios o con la existencia vivida contra ellos. Estar con Jesús (1Tes 4,17), ser del Señor (Rom 14,8), ser en Cristo (Rom 8,1), permanecer en Jesús, o en su palabra, o en el amor (Jn 15,6; 1Jn 2,28; 1Jn 3,14), cumplir la voluntad de Dios (1Jn 2,17.24.25) son lo verdaderamente importante; no la muerte. La muerte había tenido un «aguijón», pero éste estaba roto (1Cor 15,55-58).

3. LA MUERTE Y LA RESURRECCIÓN EN EL CRISTIANISMO DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

3.1. La resurrección de la carne

A partir de los datos bíblicos hasta ahora expuestos, las comunidades cristianas de los siglos II y siguientes fueron precisando la doctrina escatológica, basada en tres ideas centrales: la resurrección de Jesucristo, la resurrección universal en el día de la parusía y el juicio final. Por tanto, la afirmación de la resurrección de los muertos o de la carne (*σαρκὸς ἀνάστασις*, *carnis resurrectio*), incluida desde muy pronto en el símbolo de la fe, es una constante en la Iglesia antigua; y en general se compone de tres elementos: es un acontecimiento escatológico que tendrá lugar en «el último día» con la parusía o segunda venida de Cristo; es universal, en el sentido de que todos resucitarán; e incluye el concepto de una identidad y novedad corporal al mismo tiempo: «*resurget non aliud corpus, quamvis in aliud*» (Hilario de Poitiers, *In Psal.* 2, 41). A finales del siglo IV, el poeta hispano Aurelio Prudencio escribió: «Los cuerpos que perecieron se levantarán de nuevo ... Pronto el calor que los unió retornará a los huesos ... que serán transportados por la brisa para que se reúnan con sus almas» (*Cathemerinon* 10, 9).

Este aspecto de la fe constituyó el banco de prueba del cristianismo antiguo, sobre todo frente al pensamiento griego que, unas veces basado en el espiritualismo, no era capaz de considerar lo corporal sensible como un bien para el hombre, limitándose a la inmortalidad del alma después de la muerte (pitagorismo, platonismo), y, otras veces asentado en el nihilismo, negaba incluso la inmortalidad del alma después de la muerte (estoicismo, epicureísmo). Tanto en un caso como en otro, la resurrección de los muertos se contemplaba como absurda e impensable. Taciano afirmó en torno al año 165: «Vosotros, los griegos, creéis que sólo el alma recibirá la inmortalidad; yo, que la carne también con ella» (*Oratio ad Graecos* 6, 1); Tertuliano de Cartago (160-220 ca.) formuló así la esperanza cristiana: «La esperanza de los cristianos se funda en la resu-

rección de los muertos. Lo que somos, lo somos en esa fe» (*De resurrectione mortuorum* 1, 1). Y frente a los que incluso niegan la inmortalidad del alma, los teólogos cristianos de la Antigüedad, como san Agustín (354-430), replican que las almas humanas son espirituales y, por tanto, inmortales; según Agustín, la inmortalidad del alma se demuestra con la presencia en ella de las verdades inmortales y eternas: «¿Y si el alma perece? Perece también la verdad» (*Epistula* 3, 4).

Al mismo tiempo, en la vida interna de las comunidades cristianas se desarrolló a lo largo del siglo II un movimiento espiritual, el gnosticismo, que fue considerado como herético por parte de la Iglesia oficial. Los gnósticos, sobre la base de una antropología dualista, interpretaban los escritos del Nuevo Testamento de tal manera, que negaban la resurrección de la carne, pues según ellos sólo el alma espiritual podía ser objeto de salvación. La salvación consistía precisamente en liberar el alma de la esclavitud de la materia y del cuerpo, en continuidad con la filosofía platónica.

En su lucha contra los sistemas dualistas del gnosticismo y contra la visión pagana de la muerte, los escritores cristianos del siglo II compusieron tratados teológicos sobre esta cuestión. Justino (o Pseudo-Justino) escribió una obra, perdida, *Sobre la resurrección*, igualmente Atenágoras *Sobre la resurrección de los muertos* (*Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν*, 180 ca.) y también Tertuliano (160-220 ca.) *De resurrectione mortuorum*. Atenágoras explica con argumentación más filosófica que teológica la posibilidad de la resurrección a partir de la omnipotencia de Dios. La resurrección es también conveniente porque el cuerpo pertenece a la naturaleza del ser humano y por eso tiene que continuar viviendo junto con el alma, de suyo inmortal, y participar en la retribución eterna. Con ello Atenágoras estableció los puntos argumentativos esenciales que los teólogos de la Antigüedad cristiana siempre aportarían a favor de la resurrección.

La resurrección también se explicaba a la luz de la cristología, es decir, a la luz de la profundización en el misterio de la encarnación del Hijo de Dios, hecho hombre con cuerpo y alma en Jesucristo. Ireneo de Lyon († 200 ca.) presenta la salvación del género humano, obrada por Jesucristo, como la *salus carnis* o «salvación de la carne» humana, contraponiéndose así a la teología de los gnósticos: «Si la carne no tuviera que ser salvada, en modo alguno se hubiera hecho carne el Verbo de Dios» (*Adversus haereses* 5, 14, 1). Tertuliano de Cartago, que guarda plena continuidad con el pensamiento soteriológico de Ireneo, denomina la tierra que da sepultura a los muertos con la palabra *sequestratorium* (*De resurrectione mortuorum* 52, 18); este vocablo deriva del término *sequester* con el que precisamente Tertuliano traduce del griego

neotestamentario al latín la palabra *μεσίτης*. El apóstol Pablo calificó a Cristo como «mediador –*μεσίτης*– entre Dios y los hombres» (1Tim 2,5); el término latino empleado en las versiones antiguas de la Biblia (*Vetus latina*) y también en la *Vulgata* para traducir *μεσίτης* (1Tim 2,5) es únicamente *mediator*. Sin embargo, Tertuliano vierte con originalidad esa expresión paulina sirviéndose de la palabra *sequester*, inspirándose en la lengua jurídica. Como término técnico del derecho romano, *sequester* alude al «depositario de un objeto litigioso», y *sequestrare* es «depositar (*deponere*) algo en manos del mediador para una custodia temporal»; por eso Tertuliano, forzando un poco el pensamiento de Pablo, que en 1Tim 2,5 no manejó nociones jurídicas, presenta a Jesucristo como «depositario» de la carne humana, de modo que con su resurrección Cristo logra que también la carne de los muertos sea salvada, es decir, resucite. Todo este cuadro conceptual ha sido pensado por Tertuliano en vistas a Cristo mediador, «*sequester Dei et hominum*» (*De resurrectione mortuorum* 51, 2). Por eso, si Jesucristo es el *sequester*, el sepulcro o la tierra vendrá a ser el *sequestratorium* o «lugar del depósito», del que los muertos resucitarán, pues la carne de Cristo, mediador entre Dios y los hombres, es depositaria de toda la carne humana y prenda –*arrabo, pignus*– de la resurrección final (cfr. *De resurrectione mortuorum* 51, 2 y 63, 1).

En el siglo II hubo algunos cristianos que, bajo influjo gnóstico, comenzaron a llamar resurrección a la mera pervivencia de un núcleo personal, que pensaban que estaba dotado de una cierta corporeidad; en tal caso, la resurrección –así entendida– tendría lugar en el momento de la muerte y no al final de los tiempos. Los teólogos eclesiásticos del siglo II consideraron erróneo este modo de entender la resurrección porque ésta no sería otra cosa que la inmortalidad del alma dotada de cierta corporeidad. Y es que era frecuente en algunas escuelas filosóficas de la Antigüedad pensar que el alma estuviera compuesta de cierta materia sutil, sin que por ello su mera pervivencia postmortal fuera considerada resurrección. San Ireneo de Lyon insistió en la necesidad de mantener la salvación de la carne sin la cual carecería de sentido la encarnación del Verbo de Dios. La oposición de Tertuliano, aunque él mismo pensaba que el alma poseía una cierta corporeidad, no fue menos enérgica, pues calificó a los defensores de esta interpretación como «neosaduceos» (*De resurrectione mortuorum* 2, 2). Precisamente para excluir esta explicación espiritualizada de la resurrección se introdujo en el símbolo de la fe la fórmula «resurrección de la carne», más concreta que la de «resurrección de los muertos».

3.2. La suerte del alma después de la muerte y antes de la resurrección

El cristianismo también debatió a fondo la suerte del alma, una vez separada del cuerpo a causa de la muerte. ¿Cómo vive el alma de los muertos antes de la resurrección? Sobre esta cuestión existía, entre los autores cristianos, una cierta confusión y falta de unanimidad acerca de las representaciones de la situación intermedia que va desde la muerte personal hasta la resurrección al final de los tiempos. Incluso hubo unos pocos cristianos que negaron la existencia de este estado intermedio; así Taciano, en el siglo II, defendió el thnetopsiquismo, es decir, que el hombre entero, incluida el alma, moría en la muerte sin que hubiera elemento alguno consciente de él que sobreviviera a ella; con tal afirmación, la resurrección final tenía que ser explicada como una nueva creación a partir de la nada. En esta línea se colocaron unos herejes árabes, a los que, según Eusebio de Cesarea, persuadió Orígenes para que abandonaran su error (Eusebio, *Historia ecclesiastica* 6, 37). Pero esta línea de pensamiento no se generalizó en la Antigüedad cristiana ni en la Edad Media, pues la inmortalidad del alma era una convicción generalizada.

En lo que se refería a los mártires, era también una convicción generalizada que las almas de éstos ya estaban junto al Señor en el cielo (cfr. Fil 1,23). El día del martirio es denominado *ἡμέρα γενέθλιος* o *dies natalis*, es decir, día del nacimiento para el cielo, según se testimonia en un documento de finales del siglo II que relata el martirio del obispo Policarpo de Esmirna acaecido en el año 156 ó 167 (*Martyrium Polycarpi* 18, 2-3). Pero los restantes difuntos, por el contrario, tienen que esperar durante ese tiempo intermedio en el inframundo o «Sheol» (Fil 2,5, Ef 4,9) o «Hades» (Hch 2,24, Apoc 1,18) o «Seno de Abrahán» (Luc 16,19-31) antes de entrar en el cielo; viven libres de sufrimiento a la espera de la resurrección, pero no han alcanzado la morada definitiva, que sí ha sido lograda por los mártires. Esta tesis de que los muertos que no han padecido el martirio esperan en el Sheol estuvo muy extendida en la Antigüedad cristiana: Ireneo († 200 ca.), Tertuliano (160-220 ca.), Hipólito (170-235), Hilario (315-368) y, en parte, Agustín (354-430), que cambió de pensamiento. Al igual que el alma de Cristo descendió al reino de los muertos antes de que su cuerpo resucitara (cfr. 1Pe 3,18-19, Ef 4,9), también las almas de los creyentes deben bajar a ese lugar –pensaban esos teólogos–, ya que este descenso a la parte inferior del mundo es entendido como el definitivo signo de la entrada en la muerte.

Por otra parte, teniendo en cuenta que la resurrección y el juicio van a tener lugar en el día de la parusía, los teólogos cristianos de la Antigüedad no son

unánimes a la hora de explicar en qué estado se encuentran las almas separadas: según Afraates († 345) y Efrén († 373) ninguno de los muertos han recibido premio o castigo todavía, ya que se encuentran en una especie de sueño; de igual parecer es Teodoro de Mopsuestia (350-428), según el cual la muerte de los creyentes se asemeja a un largo sueño tanto del cuerpo como del alma. Sin embargo, esta opinión, que presupone la identificación de «morir» con «dormir» (cfr. 1Tes 4,13), está en contraposición a la representación propia del judaísmo tardío del Sheol, que aparece en el evangelio de Lucas (Luc 16). Según esta concepción, las almas de los difuntos justos viven en un «*refrigerium interim*» (Tertuliano, *De monogamia* 10), esto es, en un estado alegre y libre de padecimientos, aunque carente de la plena felicidad del cielo. La existencia del Sheol fue defendida por teólogos eclesiásticos en contra de la doctrina de los gnósticos, pues éstos, además de negar la resurrección de la carne, sostenían que las almas de los justos eran admitidas en el cielo inmediatamente después de la muerte. Ireneo de Lyon critica la soberbia de los gnósticos que pretenden llegar directamente al cielo tras la muerte y, a diferencia de Jesucristo, se niegan a descender al reino de los muertos.

Sin embargo, por mucho que se extendiera la idea de una agradable estancia de los justos en el Sheol (esto es, fuera del cielo y al margen de la unión con Cristo), no podía durar mucho tiempo, ya que esta afirmación estaba repleta de muchas contradicciones. En efecto, pronto surgieron dificultades acerca de que el juicio acaeciera exclusivamente en el día del juicio final tras la resurrección; esas dificultades eran: 1) la distinta suerte de los difuntos (en el Sheol había dos estancias: una provisional para justos y otra definitiva para injustos), 2) la creciente conciencia de un purgatorio postmortal y 3) el castigo definitivo de los injustos tras la muerte, pues era incomprensible que Dios castigara definitivamente a los injustos tras la muerte y que retrasara el premio a los justos. Esta serie de reflexiones sugirió el pensamiento de una especie de juicio individual inmediatamente tras la muerte y antes del juicio final.

En Oriente es Clemente de Alejandría († 215) el primer autor que, apoyándose en el *Apocalipsis de Pedro* y el *Pastor de Hermas*, sostiene la posibilidad de que todos los justos y no sólo los mártires lleguen a Cristo inmediatamente después de la muerte. Orígenes de Alejandría (185-254) se aparta claramente de la idea de un generalizado íterin en el Hades e interpreta las afirmaciones bíblicas del Sheol o Seno de Abrahán diciendo que sólo fueron válidas hasta el día de la resurrección de Jesucristo; a partir de entonces, los justos pueden acceder al cielo, de modo que los infiernos pasan a ser exclusivamente el lugar de los condenados.

En Occidente el obispo Cipriano de Cartago († 258) enseña con contundencia que los justos entran en la felicidad del cielo inmediatamente después de la muerte. Al difunto le espera el abrazo del Señor. Aporta dos argumentos en pro de esta convicción. En primer lugar, no se entiende bien por qué un creyente que haya vivido y muerto coherentemente con su fe no puede equipararse a un mártir, que también ha vivido y muerto coherentemente con su fe. Y, en segundo lugar, Cipriano valora la eficacia del bautismo y de la Iglesia: la comunión con Cristo, producida por el bautismo y cultivada en la vida de la Iglesia, no se trunca con la muerte, sino que continúa tras ella, pues Cristo no la interrumpe, sino que da su paz desde el principio (bautismo) hasta siempre ininterrumpidamente.

Por todo ello, la idea del ínterin del Hades fue perdiendo terreno entre los teólogos de la Antigüedad: para el alma de los condenados no hay ningún ínterin, y los justos llegan al cielo o inmediatamente después de la muerte o tras una fase de purificación del alma. A decir verdad, la idea del ínterin del Hades no desapareció enseguida. Hilario de Poitiers seguía sosteniéndola en pleno siglo IV. Gregorio de Nisa (340-390 ca.), en su obra *De anima et resurrectione*, que, imitando el *Fedón* de Platón, Gregorio estructuró como diálogo con su moribunda hermana Macrina, sostuvo la tesis de que el alma permanece unida a los elementos materiales que formaron el cuerpo, después de la disgregación de aquéllos por la muerte; cuando llegue la resurrección de los cuerpos, el alma, que no dejó de estar unida a los elementos disgregados del cuerpo, volverá a informar el cuerpo resucitado que durante la vida mortal había sido suyo, y será entonces cuando cuerpo y alma irán a gozar de Dios, si lo merecieron. Agustín de Hipona (354-430) oscilaba en su posición, aunque su pensamiento evolucionó a favor de la inmediata felicidad celestial tras la muerte. San Julián de Toledo († 690), en su obra titulada *Prognosticum futuri saeculi*, que se puede considerar el primer tratado de escatología, enseña, apoyándose en Cipriano († 258) y en Gregorio Magno (540-604), que, después del descenso de Cristo al inframundo, el Sheol o Seno de Abrahán dejó de existir, y, por eso, los justos llegan al cielo o tras la muerte o tras la fase de la necesaria purificación, aunque su felicidad en el cielo todavía puede aumentar después de la resurrección al final de los tiempos. Es decir, a pesar de haber llegado a un consenso acerca de la estancia de los justos en el cielo, aún continuaron discrepancias entre los teólogos sobre el modo de la contemplación de Dios –inmediata o mediata– y sobre el grado de felicidad antes y después de la resurrección corporal.

Las vacilaciones y discrepancias de los teólogos acerca de estas cuestiones escatológicas continuaron en la Edad Media. Para zanjar controversias y disputas, el papa Benedicto XII definió en su constitución *Benedictus Deus* (29 de enero

de 1336) que tanto las almas de los justos como las de los reprobados al infierno comienzan a disfrutar o a penar inmediatamente después de la muerte. Esa constitución pontificia sería renovada en el Concilio de Florencia (1438-1442).

Una última observación debe hacerse acerca del destino del alma después de la muerte. Los teólogos cristianos de la Antigüedad se opusieron frontalmente a la doctrina de la reencarnación de las almas, tesis ésta que era sostenida por el pitagorismo y el platonismo. Justino († 165) es el primer autor cristiano que menciona claramente la doctrina de la reencarnación en su *Diálogo con el judío Trifón*. Ireneo afronta este tema con total oposición. Puede decirse que ya en el siglo II encontramos un frente teológico compacto contrario a la idea de la transmigración de las almas. A veces, los teólogos consideran tan evidente la necesidad de rechazar esta teoría, que se contentan con tomarla a broma; así, por ejemplo, Hermias, en su obra *Irrisio* (ca. 200), enumera con ironía las contradicciones de los filósofos griegos con respecto a la naturaleza del alma. Tertuliano estudia este tema con una atención más detenida sin limitarse a ridiculizarlo; le consagró ocho capítulos de su libro *De anima*, que es el primer tratado de psicología cristiana, escrito a comienzos del siglo III. También Orígenes y Agustín se distancian radicalmente de la teoría platónica de la transmigración de las almas.

3.3. El sentido de la vida humana ante la muerte

Adentrémonos en los ambientes culturales de los principios del Imperio romano. En los siglos I y II d. C., la sociedad pagana contemplaba la muerte desde una perspectiva moralizante, según la cual la muerte se planteaba como algo por lo que los hombres acceden a su plenitud, como un trance en el que la vida de cada uno recibía su premio o su castigo. Al menos esta era la perspectiva de aquellos paganos que, impregnados de religiosidad tradicional, querían restaurar en la vida social las antiguas virtudes cívicas. A éstos se oponían algunos pensadores cultos, penetrados de escepticismo hedonista, sobre todo estoicos y epicúreos, los cuales proponían como ideal el vivir al día, el disfrute del instante o *carpe diem* (Horacio, *Odas* 1, 11, 8), ajeno a una visión trascendente de la vida y de la muerte; estos últimos eran muchos en las clases cultas de los comienzos del Imperio, pero enseguida encontraron una fuerte oposición por parte de los restauradores de la religión tradicional, algo influidos por el platonismo y el pitagorismo.

Los frentes de lucha ideológica se endurecieron, y ello se expresa en la ornamentación funeraria de las tumbas y necrópolis: el frente tradicional emplea

motivos de la mitología griega (la laguna Estigia, el Cancerbero, el Hades, los Campos Elíseos, el Tártaro, las aguas del Leteo, el juicio imparcial de los dioses subterráneos, el canto de Orfeo, los castigos de Sísifo, Tántalo, bajadas a los infiernos, etcétera), legitimándolos con interpretaciones alegóricas muy racionalizadas, inspiradas en el platonismo y pitagorismo, ya que los mitos siempre expresarían la purificación del espíritu y ésta a su vez la del mundo, que por la justicia se eleva a su destino de dignidad. En cambio, la simbólica funeraria cultivada por el frente innovador y materialista verbaliza directamente una oposición militante a la idea de un sentido de la vida que culmina en la muerte. Ejemplo de tales expresiones sería la siguiente fórmula, mediante la cual se atribuye a los difuntos una especie de confesión de epicureísmo: «*Balnea, uina, uenus, corrumpunt corpora nostra; faciunt sed uitam balnea, uina, uenus*» (*Corpus Inscriptionum Latinarum* VI, 15258: «Los baños, el vino y el sexo destruyen nuestros cuerpos; pero son la vida los baños, el vino y el sexo»). En otros casos la inscripción se presenta como la llamada de un muerto a los vivos, para que mueran tan despreocupadamente como él: «*Et tu, qui uiuis, es, bibe, lude, ueni*» (*Corpus Inscriptionum Latinarum* II, 1434: «Y tú, que vives, come, bebe, diviértete, ven»). Y, finalmente, no faltan sentencias similares a profesiones de fe: «*Non fui, fui, non sum, non curo*» (*Corpus Inscriptionum Latinarum* V, 1813: «No existía, existí, no existo, no me importa»).

El cristianismo y la fe en la resurrección se propagaron en este contexto de lucha ideológica que se daba en el seno del paganismo acerca de dos concepciones diferentes de la muerte y del sentido de la vida. En ese contexto cultural, la fe cristiana no podrá verse sino como toma de partido contra el nihilismo materialista, pues, además de rechazar la aniquilación postmortal, cultivaba en seguimiento de Jesús un discernimiento moral que se oponía a las filosofías materialistas basadas en el goce y el poder. Automáticamente, los creyentes se encontraron en el mismo lado del frente ideológico que la población más tradicional y, estando ahí, tomaron como suyas algunas ideas y representaciones con que en ese bando se discurría sobre la muerte; incluso adoptaron a veces la simbología de la mitología griega para expresar sus creencias acerca de la otra vida: el ave Fénix, Cristo representado como Orfeo, etc. Con ello presentaron también ante otros su fe en la resurrección como respuesta a la pregunta por el valor de la honestidad y de la vida justa.

De esta forma, la enseñanza sobre la muerte se relacionó cada vez más con el morir moralmente bien o mal, pues ésta era una cuestión candente en la cultura helenístico-romana del Imperio, y también se relacionó con la búsqueda de un sentido para la honestidad y energía moral, acerca de las cuales se pensaba que

habrían de tener el refrendo de un juicio y una retribución trascendentes. Los cristianos concibieron la muerte como trance en que se decidía una ultratumba de suplicios o una de felicidad.

Este enfoque de los siglos II y siguientes se distancia un poco del enfoque y significado de la superación de la muerte que encontrábamos en los escritos del Nuevo Testamento (siglo I). Efectivamente, la literatura neotestamentaria enfocaba esta superación desde el convencimiento de que el seguimiento de Jesús no podía truncarse con la incidencia de un morir muchas veces manejado por fuerzas contrarias al Reino; la resurrección se plantea como algo que excede el horizonte general de lo humano para adquirir su significado en función de Jesucristo. Pero, a partir del siglo II y a consecuencia de la inculturación de los cristianos en las estructuras sociales del Imperio, la resurrección se entenderá desde el intento de buscar sentido a los esfuerzos requeridos para llevar una vida honesta y justa, en un contexto social en que el valor de tales esfuerzos se ha vuelto cuestión discutida. Este cambio de enfoque hace que el significado de la resurrección se transplante dentro del campo antropológico y ético, a la vez que supone un regreso a los planteamientos de la literatura judía del siglo I a. C., en que la resurrección se encuadraba en el ámbito de la teodicea o justa retribución divina del obrar moral humano. Sin embargo, al principio del cristianismo (Nuevo Testamento) la fe en la resurrección se inscribía junto a otros significados explicativos de la apertura de dimensiones nuevas para el hombre, antropológicamente gratuitas, fundadas en las bendiciones de Dios y asociadas al seguimiento de Jesucristo. Es como si la resurrección se viera, en el siglo I, como un don totalmente gratuito de Dios y, en los siglos II y siguientes, como algo, al menos en parte, merecido por el obrar moral humano, es decir, como una culminación de la antropología: «Pero vendrá el día de la retribución, en el que, devueltos los cuerpos, reciba el hombre entero lo que merece» (Agustín, *Sermo* 280, 5).

En Tertuliano, la cristianización del nexo entre juicio y resurrección está consumada: «Aquí, en la retribución está la causa toda, incluso la necesidad de que resucitemos; lo más congruente con un Dios que nos remite al juicio» (*De resurrectione mortuorum* 12). Y concluye su defensa de la resurrección sintetizándola con este razonamiento: la resurrección no es un absurdo para el cuerpo; la resurrección no es imposible para Dios; y hay un motivo para que tenga lugar: debemos ser juzgados; luego, la resurrección de la carne existe (cfr. *De resurrectione mortuorum* 60-63).

Este cambio de enfoque en el modo de explicar la fe en la futura resurrección no significa que los cristianos de los siglos II y siguientes hayan deformado la

enseñanza del Nuevo Testamento acerca de la muerte y la resurrección. Al contrario, recordemos que las parábolas de Jesús de Nazaret ya contenían severas advertencias sobre la retribución en el día del juicio final (cfr. Mt 25,31-46, Lc 6,20-56). Lo que sucedió fue un proceso de necesaria y correcta inculturación del Evangelio en la sociedad grecorromana del Imperio. Si la fe no da respuesta satisfactoria a las legítimas cuestiones que los hombres se plantean en las distintas culturas y en las diferentes circunstancias personales o sociales, entonces la fe no puede ser asimilada ni interiorizada debidamente, pues una fe «químicamente pura» sería una quimera utópica, incapaz de enraizarse en la realidad de la vida humana.

3.4. Espiritualidad cristiana de la muerte

Los filósofos grecorromanos se esforzaron muchas veces en enseñar cómo superar la angustia ante la muerte, ya que ésta es una ocasión en la que el hombre puede y debe manifestarse como hombre; en las escuelas filosóficas se enseñaba a contemplar la vida terrena como una entera «meditación de la muerte» (*meditatio mortis*) y así apreciar en ésta un bien humano.

Pero el cristiano puede superar el temor a la muerte, apoyándose además en otros motivos. En efecto, la fe y la esperanza muestran otro rostro de la muerte, distinto al dilacerante y terrible que a menudo tiene. Jesús se enfrentó al temor de la muerte bajo la luz de la voluntad del Padre (cfr. Mc 14,36). Él murió para «liberar a cuantos, por temor a la muerte, estaban de por vida sometidos a la esclavitud» (Heb 2,15). Consecuentemente puede ya el apóstol Pablo tener deseo de partir para estar con Jesucristo; esa comunión postmortal con Cristo es considerada por Pablo en comparación con el estado de la vida presente como algo que «es con mucho lo mejor» (Fil 1,23). Abandonar el cuerpo constituye, sin duda, a la luz de la antropología cristiana, una situación que es ontológicamente imperfecta e incompleta. Pero, puesto que la comunión íntima con Cristo es un valor superior a la plenitud existencial, la vida terrena no puede considerarse el valor supremo. Esto justifica el deseo místico de la muerte, que Pablo manifiesta en sus cartas.

Este deseo místico de comunión postmortal con Cristo, que puede coexistir con el temor natural de la muerte, aparece con frecuencia en la literatura cristiana de la Antigüedad y en la de todos los tiempos.

En la literatura de los teólogos cristianos del Imperio romano, tanto de lengua griega como latina, es frecuente el pensamiento de la bondad de la muerte en cuanto es condición y camino para la futura resurrección gloriosa. Gregorio

de Nisa (340-390 ca.) escribe: «Si, por tanto, no es posible sin la resurrección que la naturaleza llegue a mejor forma y estado, y si la resurrección no puede hacerse sin que preceda la muerte, la muerte es algo bueno en cuanto que es para nosotros comienzo y camino de un cambio para mejor» (*Oratio consolatoria in Pulcheriam* PG 46, 877). Cristo con su muerte y su resurrección dio a la muerte esta bondad: «Como extendiendo la mano al que yacía, y mirando por ello nuestro cadáver, se acercó tanto a la muerte, cuanto es haber tomado la mortalidad, y con su cuerpo dio a la naturaleza el comienzo de la resurrección» (Gregorio de Nisa, *Oratio catechetica magna* 32). En este sentido, en palabras de Clemente de Alejandría († 215), Cristo «cambió el ocaso en oriente» (*Protrepticus* 11), es decir, la suprema decadencia humana, que es la muerte, en amanecer de vida.

También el dolor y la enfermedad, que son un comienzo de la muerte, deben ser asumidos por el cristiano de una manera, en parte, semejante a como lo hacían los filósofos grecorromanos y, en parte, de una manera nueva. En continuidad con la tradición filosófica clásica, el obispo Ambrosio de Milán (339-397) razonaba con este silogismo en su obra *De bono mortis*: «Si la vida está llena de penalidades, entonces su final significa un alivio. El alivio es un bien, y la muerte es un alivio, luego la muerte es un bien» (*De bono mortis* 2, 5). A este silogismo filosófico, un tanto frío por ser más lógico que existencial, se deben añadir consideraciones derivadas de la propia teología cristiana. Por la aceptación del dolor y de la enfermedad permitidos por Dios, el creyente se hace partícipe de la pasión de Jesús, y por el ofrecimiento de ellos se une al acto con que el Señor ofreció su propia vida al Padre por la salvación del mundo. Esto es lo que quiso decir el apóstol Pablo cuando escribió acerca de sus enfermedades y sufrimientos: «completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, por el bien de su cuerpo que es la Iglesia» (Col 1,24). Por la asociación a la pasión del Señor el creyente es también conducido a poseer en el propio cuerpo, glorioso por la resurrección futura, la gloria de Cristo resucitado: «siempre llevando en el cuerpo, de acá para allá, la situación de muerte de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo» (2Cor 4,10).

Puesto que para el creyente la muerte no es un definitivo final de la vida humana, siempre cabe un consuelo profundo ante la pérdida de los seres queridos. En la sala del Museo del Louvre (París) dedicada al Mediterráneo se halla un epitafio, de comienzos del siglo IV, de una pequeña siciliana llamada Julia Florentina que murió a los dieciocho meses de edad; y el texto dice: «Los padres lloraban a toda hora su muerte, cuando se oyó la voz de la Majestad (de Dios) en la noche y les prohibió lamentarse por la pérdida de su hija» (*Inscriptiones Latinae Christianae Veteres* 1549). Agustín, con motivo de la muerte de

su madre Mónica, se consolaba con este pensamiento: «Ella (Mónica) ni moría miserablemente ni moría del todo» (*Confessiones* 9, 12, 29). En efecto, no todo perece en la muerte porque el alma subsiste tras ésta y pasa a la intimidad plena con Cristo; además, el creyente espera que el cuerpo muerto resucite gloriosamente. Agustín estaba persuadido de que el alma separada es un ser incompleto que tiene apetito de recuperar el cuerpo; aunque ya para el alma separada existe felicidad celeste o tormento, por la resurrección de los cuerpos se constituye el sujeto completo de retribución; recordemos de nuevo esta afirmación de san Agustín: «Pero vendrá el día de la retribución, en el que, devueltos los cuerpos, reciba el hombre entero lo que merece» (*Sermo* 280, 5).

Esta visión positiva de la muerte originó en círculos monásticos la costumbre del denominado *memento mori*. San Benito de Nursia (480-550) recomienda en su famosa regla monacal que los monjes tengan ante los ojos diariamente la muerte: «*mortem cotidie ante oculos suspectam habere*» (*Regula* 4, 47). Tal vez convenga recordar la frase que precede a ésta: «*vitam aeternam omni concupiscentia spiritali desiderare*» («Se debe desear con todo el afán del espíritu la vida eterna»: *Regula* 4, 46), para que la *meditatio mortis* no se malinterprete en sentido masoquista o depresivo. Por supuesto que no fue san Benito el iniciador de la meditación de la muerte, ya que esta costumbre se retrotrae a través de Casiodoro («*philosophia est meditatio mortis*»: *Institutiones* 2, 3, 5), de Séneca (*Epistula* 26, 8) y de Epicuro (*Fragmento* 205) hasta finalmente a la *μελέτη θανάτου* («ensayo de la muerte») de Platón (*Phaidon* 80e/81a). La *meditatio mortis* sobrepasa con mucho lo que modernamente entendemos por meditación, ya que no sólo abarca el aprendizaje del morir y la ejercitación de la muerte en sentido concreto y personal, sino también una contemplación de la muerte como un inmenso enigma y misterio. El arte de la muerte no se ejercita sólo con la razón, sino que es fruto de un omniabarcante modo de vida humanamente sabio.

San Isidoro de Sevilla (560-636) aconseja a este respecto: «Continuamente, en todo momento piensa en el término de tu carrera. Acaricia siempre con tus ojos la imagen de la muerte; imagínate el fin a que caminas; empápate de la incertidumbre de la muerte y vigílate, no te arrebate sin sentir su llegada. Cada jornada nos acerca más al fin de nuestros días. Cada hora nos roba un trozo de nuestra existencia, diariamente corremos hacia el final, siempre caminamos hacia adelante; nos queda atrás la vida y de frente la muerte; cada minuto que pasa nos acerca más al término» (*Synonimorum liber I*, 48). Esta meditación de la muerte no es para Isidoro un mero ejercicio más de catarsis, como lo era en la tradición filosófica pagana, sino el modo de penetrar en el misterio humano y en la salvación que le ofrece la fe. A la luz esperanzada de la pascua cristiana, la

muerte es para Isidoro el «paso al lugar de la amistad», donde el corazón humano no volverá a sufrir el dolor, la angustia y la desesperación. Si el hombre se encierra en lo que le rodea, si su valor supremo es la estima de los hombres y el dinero —dice Isidoro—, entonces toda su vida será angustia y temor de la muerte.

De esta *meditatio mortis* propia de la Antigüedad tardía surgiría en la Edad Media y Moderna europea el género literario del *ars moriendi*, así como la representación pictórica de la calavera que, denominada *memento mori*, se considera símbolo de la muerte.

3.5. Cristianización de los lugares funerarios: de la necrópolis al cementerio

La novedad de la fe cristiana acerca de la muerte implicó la modificación de algunas costumbres sociales propias de la cultura grecorromana, sobre todo en el ámbito del contacto con los cadáveres y de la sepultura. Se puede hablar, pues, de una auténtica cristianización de la experiencia pagana, fundamentada en las bases teóricas de la nueva religión, a saber: la inmortalidad del alma tras la muerte, una fase de purificación del alma tras la muerte, la resurrección de la carne al final de los tiempos, la existencia de un juicio final, el vínculo entre la ética y el destino del alma, la intervención de Dios en ese destino por medio de la obra de la salvación, el más allá entendido o como Reino de los cielos o como ámbito de condenación —ambos eternos—. Todo ello llevó consigo consecuencias prácticas y transformación de algunas costumbres, especialmente en el campo del ritual funerario pagano.

Así se eliminó la idea de que el cadáver era un cuerpo maldito. Entre los paganos el cadáver provocaba no sólo repugnancia física, sino también religiosa: era un tabú. La presencia de un cadáver resultaba siempre perturbadora, por un sinnúmero de razones, que quizá podrían resumirse en una: el cadáver encarnaba la peor de las amenazas para el ser humano. Y por ello, en el mundo grecorromano, el cadáver era considerado una fuente de impureza de tal magnitud, que debía permanecer aislado de la vida cotidiana mediante una inmensa red de tabúes y purificaciones. Se evitaba por todos los medios cualquier tipo de contacto con la muerte; si alguien estaba caminando por una calle cualquiera y se enteraba de que un cadáver había pasado por allí recientemente, cambiaba enseguida de ruta y después rezaba para que nada malo le ocurriera (cfr. Eunapio, *Vitae Sophistarum* 459). A base de tabúes y ritos, pues, la comunidad ciudadana se protegía de la amenaza que constituía la muerte, ante la que se hallaba impotente. Por ello, el ritual funerario precisaba minuciosamente las fases de purificación necesarias para que alguien que había tenido contacto con la muerte

podiera reintegrarse en la sociedad. De alguna manera, el rito pagano suponía la necesidad de esconderla, de disimularla hasta pretender que no existía. De ahí que la procesión fúnebre tuviera lugar preferentemente durante la noche, cuando menos gente encontrara en el camino.

Frente al horror físico y religioso que provocaba el cadáver entre los paganos, el cristianismo enseguida se destacó negando la impureza del cadáver. Efectivamente, no puede ser impuro un cuerpo que va a resucitar y a ingresar en el definitivo y eterno Reino de los cielos. Esta convicción llevó a la voluntad de subvertir algunos valores paganos, como era la visión supersticiosa del cadáver, elaborando la identidad cristiana a partir de la negación de lo anterior. En este proceso de cristianización de la experiencia pagana se dieron varios pasos. El primer paso fue reducir el sentimiento de aversión y de temor ante el cadáver, atribuyéndolo sólo a causas físicas y no religiosas, es decir, al mal olor: «los cadáveres y las tumbas se consideran abominables porque exhalan un fuerte olor, no porque tengan que ver con la muerte. Si sólo por estar muertos fueran abominables, entonces los animales muertos no deberían usarse para las necesidades de los vivos» (Pseudo-Justino, *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* 28). Trivializando de esta manera un tabú milenario, el cristianismo estaba en disposición de ofrecer una nueva versión de la muerte, en la que era posible incluso sacralizar un cuerpo muerto, cosa que sucedería con la devoción a las reliquias de los mártires y de los santos, nacida en los siglos II y III y desarrollada mucho más ampliamente en el siglo IV. Y éste fue precisamente el segundo paso de esta cristianización de la experiencia pagana: la sacralización del cadáver posibilitó sentimientos y experiencias radicalmente nuevos. El culto a los mártires y, sobre todo, de sus reliquias se basaba en una nueva sensibilidad frente a los restos mortales.

En este orden de ideas, se entiende el cambio semántico que los cristianos dieron al término *κοιμητήριον*, *coemeterium*, pues de «dormitorio» pasó a significar también «cementerio». Que esta palabra era extraña al uso de los paganos se deduce de los rarísimos textos literarios en donde se emplea más bien en el sentido de habitación para dormir en las casas, así como por la circunlocución que usan los documentos paganos para definir los lugares de sepultura cristianos: *τὰ καλούμενα κοιμητήρια*, «los llamados cementerios» (Eusebio de Cesarea, *Historia ecclesiastica* VII, 11, 10). En la literatura cristiana antigua, por el contrario, el término es habitual y se comenta a menudo su etimología (*κοιμάω* = acostarse), que expresa inmediatamente la fe en la resurrección de los muertos definida como despertar seguro de un sueño. San Juan Crisóstomo (350-407) escribe: «Después de que Cristo vino y padeció la muerte por la vida del mun-

do, la muerte ya no se llama muerte, sino sueño y dormición ... Y por esta razón también el lugar se llama dormitorio (= cementerio); es un nombre muy útil y lleno de mucha filosofía» (*In coemeterii appellationem* 1). El difunto cristiano no está muerto, sino que duerme en el Señor (cfr. 1Tes 4,13) y descansa en paz (*ἐν εἰρήνῃ, in pace*) esperando la resurrección. Esto explica la preferencia de los primeros cristianos por la inhumación y su rechazo de la incineración del cadáver. También algunos poetas paganos comparan la muerte con un sueño y se simboliza al sueño en algún monumento fúnebre, pero nunca se alude al carácter temporal de ese reposo, que parece lógico en la palabra «dormitorio».

Los antiguos cristianos, pues, denominaron la muerte con el eufemismo «dormición» (*κοίμησις, dormitio*) y expresaron también este concepto con otro término muy frecuente, el de *depositio*, depósito temporal del cadáver en espera de una restitución. Pero la palabra «cementerio» (*coemeterium*) no era la única para designar los lugares de sepultura cristianos: en África se usa el término *area*, de uso común en el mundo romano, o *accubitorium*, término cristiano sinónimo de cementerio.

Desde mediados o finales del siglo III, los cristianos usaron zonas abiertas o subterráneas para la sepultura sólo de los fieles con exclusión de los demás. Esta costumbre no es genuinamente cristiana, ya que también los judíos tenían cementerios propios, y, aunque esto no fuera muy común entre los paganos, también se dio el caso de algunos grupos de iniciados en ciertos cultos que optaban por enterrarse en comunidad.

Por tanto, donde se dio una auténtica cristianización de la experiencia pagana y un cambio profundo de valores religiosos no se halla en la costumbre de la inhumación del cadáver, ya practicada abundantemente por paganos, ni tampoco en el hecho de enterrarse en comunidad con los correligionarios, sino en el rechazo explícito de la incineración y, sobre todo, en la apreciación positiva del cadáver y, consiguientemente, en un cambio radical de lo que eran las áreas funerarias, hasta entonces cargadas de supersticiones y de tabúes. Éstas dejaron de denominarse «necrópolis» para pasar a llamarse «dormitorios» o «cementerios», sabiendo que el cementerio cristiano estaba –y está– libre de todos los presupuestos malditos y supersticiosos que distinguían en el paganismo las «necrópolis» (o ciudades de los muertos) de las «polis» (o ciudades de los vivos). El cementerio cristiano pasará a ser un lugar de reposo y de paz, que podrá convivir armoniosamente con la ciudad de los vivos. La barrera psicológica que en el paganismo separaba la necrópolis de la polis se ha derrumbado en la visión cristiana de la sociedad, de la vida y de la muerte.

BIBLIOGRAFÍA

- FERNÁNDEZ, A., *La escatología del siglo II*, Burgos 1975.
- BLOCH, M. – PARRY, J. (eds.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge 1982.
- FELICI, S. (a cura di), *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, Roma 1985.
- DALEY, B. – SCHREINER, J. – LONA, H. E., *Eschatologie. In der Schrift und Patristik*, (Handbuch der Dogmengeschichte 4/7a), Freiburg i. Br. 1986.
- DASSMANN, E., «Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfängen»: GEISSLER, E. E., *Bildung für das Alter – Bildung im Alter*, Bonn 1990, 215-225.
- TORNOS, A., *Escatología. Vol. II*, Madrid 1991.
- HATTRUP, D., *Eschatologie*, Paderborn 1992.
- BYNUM, C. W., *The Resurrection of the Body in Western Christianity (200-1336)*, New York 1995.
- ZIEGENAUS, A., *Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie*, (Katholische Dogmatik, 8. Band), Aachen 1996.
- POZO, C., *La venida del Señor en la Gloria. Escatología*, Valencia 2002.
- SAMELLAS, A., *Death in the Eastern Mediterranean (50-600 A.D.). The Christianization of the East: An Interpretation*, Tübingen 2002.
- MUÑIZ GRIJALVO, E., «La cristianización de la religiosidad pagana. Cristianos y paganos frente a la muerte»: MUÑIZ GRIJALVO, E. – URÍAS MARTÍNEZ, R. (eds.), *Del Coliseo al Vaticano. Claves del cristianismo primitivo*, Sevilla 2005, 137-152.
- PRINZIVALLI, E., «Escatología»: BERARDINO, A. DI – FEDALTO, G. – SIMONETTI, M. (edd.), *Letteratura patristica*, Milano 2007, 495-508.

