

INMORTALIDAD

- I. Filosofía
- II. Sagrada Escritura

I. *Filosofía*

El concepto de inmortalidad se encuentra en muchas tradiciones y sistemas doctrinales religiosos: en la India, en las religiones y en la filosofía helénicas, en el judaísmo, en el cristianismo. Pero —y esto es muy importante— este concepto tiene una significación y un alcance muy variables, según sean las ideas teológicas y los sistemas doctrinales en los que se halla inserto y según sean las teorías metafísicas, explícitas o implícitas, en las que está situado.

Investigaremos aquí dos tipos esenciales de doctrinas sobre la inmortalidad: 1.º Los sistemas ideológicos según los cuales el alma es inmortal porque es de esencia, de naturaleza divina. En tales sistemas el alma es inmortal por *su misma naturaleza* y tiene pleno derecho a esta inmortalidad. Es eterna porque es un fragmento de la divinidad. 2.º Los sistemas doctrinales que afirman que el alma no es de esencia divina. En estos otros sistemas la inmortalidad tiene un sentido muy diferente. No es un derecho derivado de su misma naturaleza, sino un *don*.

1. a) *La inmortalidad del alma en el pensamiento metafísico y religioso de la India.* Tomamos como ejemplo el brahmanismo, cuya exposición metafísica se encuentra en los *Upanishad* (colección no sistemática de textos, escritos hacia los años 800-300 a. C.). Las almas personales proceden de una fragmentación de Brahma, del Absoluto. En principio existe el Uno. El Uno es indiferenciado e indiviso. Según el *Rigveda* (colección de himnos, segundo milenio a. C. [X, 129]), el Absoluto procede de un caos primitivo, de un modo semejante a lo que ocurre en las cosmogonías egipcias y asirio-babilónicas. El Absoluto se produce a sí mismo. En el principio el Uno existe solo, pero no encuentra ninguna alegría en ello; al contrario, siente miedo (*Maitrayana-Upanishad* II, 6). Por eso se divide, se dispersa, se exterioriza en una multitud de seres. Al singularizarse las almas, es decir, al penetrar en los cuerpos, penetran en el reino del → mundo, de la tristeza, de la pérdida. Así se incorporan al ciclo indefinido de las reencarnaciones. El → hombre, víctima de su propio engaño, se cree una → persona, una mónada. Este error y la conducta que de él se sigue de forma inevitable le enredan por un tiempo imprevisible en la red de las existencias individuales. Al penetrar el alma en el cuerpo se ve limitada y se individualiza. Cuando los *Upanishad* hablan del cuerpo, emplean expresiones que anticipan las futuras imprecaciones de los gnósticos. El cuerpo es algo repugnante. Se compara a los cuerpos con vasijas que contienen fragmentos del Alma universal; con prisiones en las que Brahma está encadenado (*Chandogya-Upanishad* VIII,

1,1). El sabio ha de liberarse del cuerpo y de sus exigencias. Debe recorrer en sentido inverso el mismo itinerario por el que ha pasado el alma. Cuando se libera de las necesidades y de las cadenas del cuerpo, entonces supera el sabio la ilusión de la individualidad y recupera su antigua unidad. El *atman* (= el alma, el yo) es semejante al espacio, y las almas individualizadas son como los espacios singulares contenidos en las vasijas. Si éstas se rompen, los fragmentos de espacio limitados por las vasijas se disuelven en el espacio universal. La verdadera ciencia, la «gnosis», consiste en reconocer conscientemente la omnipresencia del Absoluto y del Uno en los fragmentos dispersos, como se reconoce a la luna cuando se refleja en el agua. Si se hace añicos la vasija que contiene una porción de espacio, no por eso se rompe el espacio. Lo mismo ocurre con el alma encerrada en un cuerpo (*Brahmabind-Upanishad*, 12-14). El sabio que ha conseguido liberarse del cuerpo reconoce por el mismo hecho su esencia divina y vuelve a la fuente originaria de su ser. Conoce que todas las cosas son el Uno y que la multiplicidad es sólo engaño. *Tat twam asi*: esto, lo Absoluto, lo eres tú (*Chandogya-Upanishad* VI, 8, 7s). El que reconoce al Brahma supremo se convierte en Brahma (*Mundaka-Upanishad* III, 2,8-9). Como la sal echada en el agua se disuelve y es imposible recuperarla, así también es imposible recuperar las almas individuales que se han fundido en el Uno y en el Todo.

Resumiendo: el alma personal es un fragmento de la → sustancia absoluta. Está individualizada sólo provisionalmente y víctima de su propio engaño, por haber caído en un cuerpo en el que se siente desterrada y que le hace olvidar su esencia divina, su primitiva existencia. La sabiduría, la redención consiste en reconocer conscientemente esta esencia divina, en superar la autoilusión de la existencia individual ligada al cuerpo, en convencerse de que la totalidad es el Uno. Si se consigue volver al Uno, se superan las fronteras que aprisionaban la existencia individual, se pierde definitivamente la conciencia individual. Se cierra el ciclo. El Uno, que se había fragmentado, vuelve a ser él mismo. La inmortalidad del alma es un hecho que se impone por sí mismo: es una cualidad ligada a la naturaleza divina del alma; ésta es un fragmento del Absoluto, el Absoluto mismo. El alma retorna al lugar de donde procede.

b) *La inmortalidad del alma en el antiguo pensamiento griego.* El tema metafísico y teológico del pensamiento indio encuentra su paralelo en el pensamiento preclásico y clásico de los griegos, y más tarde en el hermetismo, en la gnosis, en el maniqueísmo y, finalmente, en el neoplatonismo.

α) En la cosmogonía y teogonía órficas encontramos de nuevo, bajo la forma del mito de Zagreus, desgarrado en pedazos por los titanes, el tema de la división del Uno en innumerables proporciones. Por este crimen el Uno se pierde en la multiplicidad de los seres. El alma humana es un fragmento de la sustancia divina. Esta representación era ya conocida por los babilonios y los egipcios en sus mitos sobre la creación del mundo. El hombre es formado de un fragmento de un dios sacrificado; de la sangre, de la saliva, del semen del dios. El alma está desterrada en un cuerpo que la limita como el lugar de su exilio. La vida terrena es la muerte del alma. Lo mismo que en

el brahmanismo, la redención consiste en librarse de las cadenas del cuerpo. La purificación órfica hace posible el retorno del alma a su primitiva forma de existencia divina. Así se cierra el ciclo. Lo múltiple había brotado del Uno y retorna a él de nuevo.

β) *Empédocles*. Ninguna cosa perecedera es creada, y nada queda sumido en una → muerte irremediable (*Fr.*, 8). No penetran en la verdadera realidad de las cosas todos aquellos que se imaginan que algo, antes inexistente, pueda comenzar a existir, o que algo pueda ser totalmente aniquilado (*Fr.*, 11). O bien crece el Uno a partir de lo múltiple y se ensancha más y más hasta quedar totalmente solo, o bien se divide de nuevo, y del Uno brota lo múltiple (*Fr.*, 17). Por tanto, no se da ni verdadera creación ni verdadera muerte, sino sólo transformación de lo ya existente. El alma humana preexiste. Es divina. Sabio es aquel que conoce este origen divino del alma. Pero el alma cayó: «¡De qué cumbres, de qué nobleza, de qué felicidades he caído!...» (*Fr.*, 119). El nacimiento es esa catástrofe, el destierro del alma en el cuerpo. El cuerpo es para el alma como un vestido extraño (*Fr.*, 126). Mientras el alma no logra purificarse de esta inmundicia, se reencarna sucesivamente en otros cuerpos. Únicamente mediante un esfuerzo ascético y una constante purificación puede volver el alma a su primera existencia divina.

En los escritos órficos y en *Empédocles*, la inmortalidad del alma se basa en el origen divino de su ser. Lo que hay que explicar no es la inmortalidad del alma, sino su caída en un cuerpo.

γ) En *Platón* (→ platonismo y neoplatonismo) se ha podido distinguir con razón una doble tendencia filosófica. Una es dualista, la otra es más equilibrada y se encuentra en sus últimas obras. Según las enseñanzas del primer período, el alma, antes feliz, cayó en un cuerpo que la retiene encadenada. Es, pues, necesario librarse de esta prisión y correr a la patria añorada. La filosofía es un proceso de purificación, una reflexión sobre la muerte, ese fenómeno de separación por el que el alma escapa del cuerpo. En el *Timeo* y en *Las Leyes* la formación del mundo por el alma aparece como un gran bien para el mundo. El alma del mundo organiza la materia y la ordena. Esta doble tendencia se encuentra también en el hermetismo y en Plotino. La filosofía platónica sobre el alma, contenida en el *Fedón*, el *Fedro*, *Las Leyes* y el *Gorgias*, es conocida de todos. Únicamente nos referiremos a algunos pasajes más corrientes, en los que Platón afirma que el alma se encuentra ligada al cuerpo. Si se quiere llegar a conocer algo de un modo puro y perfecto, hay que librarse del cuerpo (*Fedr.*, 66b). La tradición de los antiguos nos enseña en qué consiste la purificación: en separar el alma del cuerpo. Esta separación constituye la muerte. Verdaderos filósofos son aquellos capaces de realizar esta separación. El único objeto de la filosofía es independizar el alma del cuerpo (*Fedr.*, 67c). El cuerpo es para el alma una sepultura (*Crat.*, 400c). ¿Quién sabe si vivir es morir, y morir es la verdadera vida? Nuestra vida actual es una auténtica muerte (*Gorg.*, 492e-493a). El alma del hombre es inmortal. Puede abandonar la vida, es decir, puede morir; puede recuperar la vida; pero nunca será reducida a la nada (*Men.*, 81a-b).

En el *Fedro* describe Platón cómo el alma pierde sus alas y recibe un cuerpo de la tierra (246d-249b; también, *Pol.*, 617d). El alma no ha comenzado a existir con el nacimiento y es inmortal en virtud de su propia naturaleza: es inmortal porque es de naturaleza divina. No podría morir de ninguna manera. Caer en un cuerpo que para ella representa el destierro y la impureza. Cuando el alma cae en la cuenta de que tiene que purificarse por la ascesis y la gnosis, se remonta nuevamente a su forma originaria de existencia. Pero, si se purifica de un modo incompleto, ha de reencarnarse en otro cuerpo.

δ) Hoy se sabe que Aristóteles, durante la primera mitad de su vida, sostuvo la concepción dualista de Platón a propósito de las relaciones del cuerpo y el alma. «El divino Aristóteles —escribe Proclo— nos enseña también por qué razón el alma, que desciende a este mundo desde el otro, olvida lo que allí había visto, mientras que, en cuanto abandona esta vida, recuerda perfectamente en la vida del más allá todo lo que ha experimentado en esta tierra». Al final de su evolución ideológica rechaza Aristóteles el dualismo órfico y platónico. Desde el punto de vista de la filosofía aristotélica, el problema de la inmortalidad queda en una posición difícil, ya que el alma es solamente la *forma* del cuerpo. En realidad, el *νοῦς* es inmortal, según Aristóteles, porque es divino.

c) *La inmortalidad del alma en el hermetismo, en la gnosis y en el maniqueísmo.* α) En el hermetismo (doctrina contenida en un determinado número de escritos místicos, así denominados por el nombre del dios Hermes Trismegistos), el alma tiene un origen celestial, pues es hija de Dios (*Corp. Herm.* I) o se ha desprendido de la sustancia divina por un fenómeno de emanación (*o. c.* XII, 1). El problema de la caída del alma se plantea en el hermetismo, lo mismo que en el brahmanismo y en la doctrina órfica. Si el alma era plenamente feliz en su existencia divina, ¿por qué ha abandonado su primitivo estado? El hermetismo da dos respuestas de sentido muy diferente. Una optimista: el hombre es el culmen del mundo que corona su belleza (*o. c.* IV, 2; Asclepio, 8 y 10); otra pesimista: la actual existencia del hombre es una consecuencia de un pecado primitivo, de una culpa, de una caída (*Corp. Herm.* X, 15; VII).

β) También en la → gnosis es el alma de origen divino y está en el cuerpo en virtud de una caída. La redención consiste en un retorno a la patria celestial, la región de la que procedemos (Clemente de Alejandría, *Excerpt. ex Theod.*, 78; Ireneo, *Adv. Haer.* I, 21,5).

γ) Para la *mitología maniquea*, el alma es igualmente una *pars divinae substantiae*. Está desterrada en el cuerpo, en la materia intrínsecamente mala. La redención es la separación de esta entidad divina de la materia que la aprisiona y la mancha, y el retorno al propio origen.

d) *La inmortalidad del alma en Plotino.* Existen profundas analogías entre la metafísica de Plotino y la de los *Upanishad*. La individualización es en Plotino lo mismo que en los *Upanishad* una consecuencia de la corrupción, de la culpa, de la caída. El Uno se fracciona al reflejarse en la indefinible oscuridad de la materia. Todo efecto producido supone una degradación. El *νοῦς* es inferior al Uno. El alma, inferior al *νοῦς*. Una esencia perfecta debe

engendrar, pero lo engendrado es más imperfecto, es inferior a ella misma (*Enn.* V, 1,7; V, 3,16; V, 3,15; V, 8,1). La multiplicidad de los seres procede del alejamiento del Uno (→ unidad). La belleza de este universo visible está encarnada en los cuerpos y está manchada por el lugar en el que se encuentra, en cuanto que está extendida y fragmentada en él (*Enn.* VI, 7, 31). Ya en el plano del mundo inteligible ha ocurrido una catástrofe, una caída, una corrupción. El νοῦς ha cometido la audacia de separarse de este cisma primitivo (*Enn.* VI, 9,5). Lo inteligible se dispersa como consecuencia de este cisma primitivo (*Enn.* III, 8,8). Las almas individuales son consecuencia de una encarnación. El alma ha caído culpablemente en el cuerpo (*Enn.* IV, 8,1). Pero, por otra parte, Plotino afirma igualmente que la corrupción y el descenso de las almas es una necesidad inexorable (*Enn.* IV, 8,7). Al individualizarse, el alma se ha hecho una parte, un fragmento. Pero conserva todavía en una zona de su ser un punto culminante, un *apex*, que emerge del cuerpo (*Enn.* IV, 7,13). Cuando las almas consiguen permanecer en el mundo de lo universal e inteligible, pueden sustraerse al sufrimiento. Pero si descienden de ese plano y de lo universal pasan a lo individual, se dispersan, se convierten en fragmentos aislados, se encierran en un cuerpo al que quedan ligadas, y el cuerpo se convierte en una tumba para el alma. La redención, la salvación consiste en liberarse de las cadenas de este cuerpo y en volver al lugar del que cayó el alma; este retorno se realiza mediante el recuerdo de la situación originaria y la purificación. Dicho de otra manera: la redención consiste en reemprender en sentido inverso el itinerario que condujo al alma a la corrupción; es decir, en una conversión (ἐπιστροφή). Al separarse el alma del cuerpo, se recoge en sí misma (*Enn.* I, 2,5). Suprime todo lo que le es ajeno (*Enn.* I, 2,4). Recupera su anterior esencia divina. De esta manera se libera de la ilusión de una existencia individual (*Enn.* VI, 5,7). Pues la causa de toda dispersión es la materia (*Enn.* IV, 9,5).

2. Muy diferente es la doctrina sobre la inmortalidad que encontramos en otras tradiciones: en el AT y en el NT, es decir, en el *judáismo* y en el *cristianismo* (→ inmortalidad, II; nosotros nos limitaremos a considerar la inmortalidad en la Biblia desde nuestro punto de vista filosófico).

a) En el AT el hombre es un alma viviente. Pero el hombre no es una porción de la sustancia divina; no está formado ni de la saliva, ni de la sangre, ni del semen de un dios desgarrado, como ocurre en las cosmogonías egipcias o asirio-babilónicas e incluso en las órficas. El relato bíblico del código sacerdotal sobre la → creación excluye positivamente las teogonías y cosmogonías de esta especie. El hombre es un ser creado. Por tanto, el alma humana no posee la misma esencia que Dios. Se distingue de él ontológicamente.

El AT no conoce la idea de la preexistencia de las almas, ni de la caída del alma preexistente en un cuerpo, ni de la transmigración de las almas, ni siquiera el dualismo de alma y cuerpo. En el AT el hombre es creado como ser corporal, y su existencia corporal no se deriva de una catástrofe precósmica u ontológica (como en el brahmanismo o en los sistemas órfico o maniqueo).

Según el AT, el Creador quiere expresamente la multiplicidad de los seres. Bendice su reproducción. La multiplicidad de los seres no se debe a una dispersión, a una fragmentación del Uno originario, sino a un acto creador libre, consciente, que bendice a los seres creados. Esta perspectiva es radicalmente opuesta al pensamiento indio, a la tradición órfica y a las enseñanzas platónicas y neoplatónicas. Si el hombre ha sido creado, la inmortalidad no puede ser una exigencia de la naturaleza, una propiedad inherente al modo de ser del alma, sino solamente una esperanza que se funda no tanto en la naturaleza del alma cuanto en la promesa divina. El AT está lleno de esperanza, de fe en las promesas divinas. En la formulación de los textos esta esperanza se refiere al pueblo de Dios, a su porvenir, a su restauración, a los tiempos mesiánicos, a la consumación de todas las cosas, al → reino de Dios. Son pocos los textos explícitos que pueden informarnos sobre el pensamiento hebreo respecto al destino individual de los muertos. Esta cuestión no cae dentro del punto de vista del AT, que ofrece una visión panorámica del destino de toda la humanidad.

b) Cuando el NT habla de los muertos o de la resurrección de los muertos, adopta la doctrina de los fariseos a este respecto. Pero en el NT la vida eterna no es una simple continuación de esta vida terrena, no es la prolongación de la actual existencia por un tiempo indefinido. El hombre entra en la vida eterna, que es la misma vida de Dios sólo por un nuevo nacimiento. El hombre debe transformarse en una nueva criatura para poder nacer a la vida de Dios. Pero esto es imposible para el hombre con solas sus fuerzas. Es la → gracia de Dios la que hace del hombre una nueva criatura.

Por lo que se refiere a la inmortalidad, el cristianismo nos sitúa ante una problemática que se distingue radicalmente de la que hemos expuesto sucintamente en las páginas anteriores.

El hombre no es por naturaleza de esencia divina: es un ser creado. Su existencia es un puro don; su inmortalidad, también. Esta inmortalidad no es la recuperación de un estado divino anterior que con el paso del tiempo se hubiese corrompido. El alma humana no es ningún fragmento de la sustancia divina; no vuelve al océano primitivo del que pudiera proceder originariamente. En el cristianismo, la inmortalidad se sitúa en una perspectiva diametralmente opuesta, sobrenatural en el sentido riguroso de la palabra. El alma no es inmortal porque así lo exija su naturaleza, sino que, gracias a una benevolencia inmerecida, plenamente sobrenatural, el hombre está llamado a participar de la misma vida de Dios. Este nuevo nacimiento es únicamente posible mediante una transformación dolorosa, semejante a la muerte, que se realiza por la cruz y por la cual el cristiano se despoja del hombre viejo, se convierte en una nueva criatura y de la muerte pasa a la vida. En la perspectiva cristiana no se da propiamente una inmortalidad sin este nuevo nacimiento sobrenatural por el que el hombre se convierte en hijo adoptivo de Dios y coheredero con Cristo.

c) Los *Santos Padres*, que progresivamente fueron tomando conciencia de los presupuestos metafísicos y del contenido propiamente metafísico de la revelación cristiana, comprendieron muy bien la distinción fundamental

que separa al cristianismo de los sistemas platónico y neoplatónico en el problema del alma y de la inmortalidad. Justino, por ejemplo, dice (*Dial.*, 6: PG 6,489 B): «El alma es vida o posee la vida. Nadie se atreve a negar que el alma viva. Pero si vive no es porque ella sea vida, sino porque ha recibido una parte de vida. Pero lo que participa de algo, se diferencia de aquello de que participa. Ahora bien: el alma participa de la vida porque Dios quiere que el alma viva. Por consiguiente, el alma no participaría de la vida si Dios no quisiese que siguiese viviendo. Pues la vida pertenece al alma no como algo propio y exclusivo, como ocurre en Dios». Y Taciano dice de modo semejante: «Oídllo, griegos: el alma no es inmortal por su misma esencia. Es mortal. Pero esta misma alma posee la capacidad de ser inmortal...» (*Or. ad Graec.*, 13: PG 6,833). Ireneo repite las mismas críticas que hemos oído a Justino, cuando refuta la teoría de que el alma es inmortal por ser una realidad increada: «Sólo Dios no tiene comienzo ni fin; es siempre verdaderamente el mismo... Pero todas las cosas que proceden de él por creación reciben la existencia de su Ser, y son consiguientemente inferiores a él, que las ha creado, pues las cosas no son increadas. Si las cosas se mantienen en la existencia y perduran indefinidamente a través de los siglos, se debe a la voluntad del Creador. Dios les ha dado el ser en el comienzo del mundo y las sigue conservando. Todo lo creado ha comenzado su existencia en el tiempo y continúa existiendo mientras Dios quiere que exista y perdure... La vida no procede de nosotros ni de nuestra naturaleza, es un puro regalo de la generosidad divina... El alma no es la vida. Participa de la vida que Dios le da... Dios es el que da la vida y la permanencia indefinida del ser. Si las almas, que antes no existían, existen ahora y perduran, es porque Dios ha querido que existan y mantengan su existencia» (*Adv. Haer.* II, 34: PG 7,835 B-837 A). Oigamos a Tertuliano: «Platón sostiene que las almas no tienen comienzo; esto bastaría para afirmar la divinidad de las almas. Platón añade que son inmortales, indestructibles, inmatrimales, pues también atribuye estas propiedades a Dios... Pero nosotros, que aseguramos que nada puede ser igual a Dios, decimos que las almas son muy inferiores a Dios, pues reconocemos que el alma tiene un origen, y, por tanto, participa de la divinidad sólo de una forma muy limitada...» (*De An.*, 24: PL 2, 687 B).

Los Padres mantienen firmemente los principios de la metafísica cristiana contra el platonismo y las teorías gnósticas: el alma no es una *pars divinae substantiae*, pues ha sido creada; dadas estas condiciones, la inmortalidad, la vida eterna no es un privilegio de la naturaleza, sino un puro don de la gracia, y este don exige del hombre un morir y un renacer. En sus polémicas contra los maniqueos, Agustín refuta la teoría de que el alma sea una *pars divinae substantiae*, desterrada en la materia; contra los pelagianos formula la teología cristiana de la gracia: la metafísica cristiana de la creación sólo es inteligible en la perspectiva de una teología de la gracia, y viceversa.

Habría que examinar más a fondo el problema de la acomodación y de la preparación para la inmortalidad del hombre concreto, dada su estructura diferenciada y su situación en la creación. Su inmortalidad es ciertamente

un don, pero un don ya preparado y previsto en la creación; el pensamiento filosófico puede descubrir las huellas de este don en la existencia concreta del hombre. No es posible establecer una investigación de este tipo a partir de filosofías pasadas. Semejante investigación es una tarea de nuestro tiempo.

H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Gotinga 1915; E. Rhode, *Psychologischer Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen*, Tubinga 1925; W. Götzmann, *Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und in der Scholastik*, Karlsruhe 1927; M. Grabmann, *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott*, Colonia 1929; O. Karrer, *Der Unsterblichkeitsglaube*, Munich 1936; A. Willwoll, *Seele und Geist*, Friburgo 1938; R. Bendfeld, *Grundlegung und Beweisführung der Unsterblichkeitslehre in der beginnenden Hochscholastik*, Emsdetten 1940; J. Enders, *Die Unsterblichkeit der Menschenseele*: DTh 22 (1944) 75-94; H. Thielicke, *Tod und Leben*, Tubinga 1946; G. Pfannmüller, *Tod, Jenseits und Unsterblichkeit in der Religion, Literatur und Philosophie der Griechen und Römer*, Munich-Basilea 1953; J. A. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der Alten Kirche*, Munich 1954; H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, 2 vols., Gotinga 1954; J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*: Cath 13 (1959) 81-100; H. Zimmer, *Philosophie und Religionen der Inder*, Zurich 1960; C. Tresmontant, *La métaphysique du Christianisme*, París 1961; C. Regamey, *Las religiones de la India: Cristo y las religiones de la tierra* (ed. F. König) III (Madrid 1961) 67-287; K. Rahner, *Resurrección de la carne: Escritos de Teología*, II (Madrid 1961); J. Schmid, *Der Begriff der Seele im Neuen Testament: Einsicht und Glaube* (Friburgo 1962); H. Grass, *Unsterblichkeit*: RGG VI (1962) 1174-1178; A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1964; P. Merlan, *Sterben, Sterblichkeit, Unsterblichkeit - einige Reflexionen: Epimeleia*. Hom. H. Kuhn (Munich 1964) 223-236; R. Heinzmann, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes*, Münster 1965; K. Rahner, *El sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1965; M. Prucha, *La idea de la inmortalidad personal y la crítica marxista de la alienación religiosa*: Concilium 105 (1975) 187-196; P. Fiorenza-J. B. Metz, *El hombre como unidad de cuerpo y alma: Mysterium Salutis II* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 486-528; J. Pieper, *Muerte e inmortalidad*, Barcelona 1977.

C. TRESMONTANT

II. *Sagrada Escritura*

El contenido de la noción de inmortalidad fue definido para el pensamiento occidental por la religión y la filosofía griegas. Para comprender la originalidad de la primitiva predicación cristiana y de sus presupuestos judíos es preciso establecer distinciones tanto verbales como conceptuales.

Términos empleados por la Biblia. En el AT no hay un término que corresponda exactamente a «inmortalidad» (ἀθανασία). La versión de los LXX emplea ἀθανασία, ἀθάνατος, ἀφθαρσία, ἄφθαρτος en Sab, 4 Mc y Eclo (17,30; 51,9a): estos términos se aplican al hombre situado en el más allá. Por el contrario, en el NT tales expresiones se refieren solamente a Dios (Rom 1,23; 1 Tim 1,17; 6,16) o a la → salvación escatológica de todo hombre (Rom 2,7; 1 Cor 9,25; 15,42.53s; Ef 6,24; 2 Tim 1,10; 1 Pe 1,4; en general, 1 Pe 3,4).

Si se quiere penetrar exactamente en la *realidad* designada por el concepto de inmortalidad dentro del pensamiento bíblico, no deberán perderse de vista las relaciones íntimas que unen las afirmaciones neotestamentarias

con la concepción del AT sobre el *sheol*, concepto que evoluciona hasta llegar a la esperanza ultraterrena propia del judaísmo rabínico. Por otra parte, hay que tener en cuenta la afirmación bíblica de que el hombre recibe su plenitud únicamente de Dios, por lo cual una plenitud fundada sólo en el hombre no es tal plenitud.

1. *Presupuestos del AT*. Como todo el antiguo Oriente, el AT entiende que la muerte es el fin de la vida humana. No se espera una vida ultraterrena (cf. 2 Sm 12,15-24). Los relatos que hablan de elegidos arrebatados de este mundo (Gn 5,24; 2 Re 2,1-12; cf. Is 53,8) no cambian para nada este pesimismo sobre el más allá, sino que lo presuponen. Pero esto no excluye en la mentalidad de los israelitas una *existencia* de ultratumba en el reino de los muertos. Así lo indican ciertas expresiones sobre los muertos, la disposición de las tumbas y los usos funerarios. Pero los hebreos explican de manera diferente a los griegos los límites que separan la vida de la muerte. La existencia pura y simple no es constitutivo esencial del concepto hebreo de vida. La vida solamente puede llamarse vida si va acompañada de bienestar y salud y se desarrolla ante Yahvé.

A los difuntos —llamados también los «débiles» גַּפְּאִים (Job 26,5; Eclo 9,18; Sal 88,11; Is 14,9) o «los que han bajado a la fosa» (Sal 28,1; 30,4; Is 38,18; Ez 26,20; 31,14.16, etc.)— les faltan las características de los seres vivos. Tampoco se les atribuye alma (נֶפֶשׁ) ni espíritu (רוּחַ), que son las propiedades esenciales de los vivos. La נֶפֶשׁ desaparece (cf. Gn 35,18); la רוּחַ, el principio vital, vuelve a Yahvé (Ecl 12,1-8; cf. 3,19-21). El difunto es una pálida sombra del hombre completo que fue en vida. Se le concibe como portador de un poder numinoso (cf. 1 Sm 28,13) o como una sombra impotente. Los que creen en Yahvé subrayan, en la lucha contra la necromancia, la impotencia de los muertos (→ muerte). Según la mentalidad israelita, el individuo se halla siempre indisolublemente ligado a la colectividad. Por eso el hebreo ve siempre la tumba en íntima relación con el *sheol*, la «tumba primordial»: al ser colocado en la tumba, el muerto desciende al *sheol*. Persisten los vínculos de clan, las relaciones étnicas y sociales (Gn 5,17; 35,29; 1 Sm 28,14; 1 Re 1,21; 2,10; Ez 32,22-32). Esto no es todavía efecto de una fe en una → retribución ultraterrena, sino que responde a la idea de iteración: las condiciones de la vida terrena se repiten en el más allá.

Es decisivo para el AT que los muertos son arrancados de la comunión viva con Yahvé; el *sheol* es la morada de los que están lejos de Yahvé. Solamente en esta vida encuentra el israelita el sentido de su existencia; aquí le es posible el trato con Yahvé; la bendición divina se realiza en sus hijos.

En los escritos del AT de la época posexílica se inicia una evolución en el pesimismo sobre el más allá; evolución que se traduce en una esperanza en la resurrección, en la confianza de que el muerto será salvado del *sheol* y participará en la comunión con Yahvé (Sal 49,16; 73,23-28; Job 19,25; los pasajes están sometidos ahora como antes a controversia). Impulsados por una audaz confianza en la omnipotencia de Yahvé, algunos esperan su intervención salvadora.

2. *Evolución ideológica en la época del judaísmo tardío.* a) A partir de los siglos III-II a. C., en los círculos apocalípticos de Palestina y más tarde entre los rabinos, las ideas sobre el más allá experimentan una evolución. Esta evolución es provocada por diversas causas: la crisis de la creencia en una retribución terrena, el problema de la salvación de los padres y de los mártires en la persecución, el influjo persa y griego y, no en último lugar, el despertar de un interés general por el destino de los muertos. Esta nueva concepción no recibe un desarrollo sistemático, sino que es proclamada a grupos reducidos en visiones apocalípticas y en discursos de consolación en tono escatológico. Por eso, en las colecciones literarias de este tipo aparecen datos contradictorios: la idea de una morada de los muertos en el cielo o en un paraíso (¿localizado en la tierra?) y formas diversas de la vieja concepción del *sheol*. Estas dos corrientes de pensamiento se combinan ocasionalmente, pero no siempre, con la nueva creencia en la resurrección, todavía no plasmada de forma definitiva. La permanencia en el *sheol* y en el cielo o paraíso, por su conexión con la resurrección, recibe un límite en el tiempo y ha de entenderse, por tanto, como una «situación provisional» (→ escatología).

Sin mencionar la resurrección, los escritos del siglo II a. C. (Jub 23,30s) aluden a la alegría de los «espíritus» de los justos muertos ante la obra salvífica de Dios en el tiempo escatológico. Hen(et) describe las mansiones de los justos y elegidos junto a los ángeles y el Señor de los espíritus, en compañía del Mesías (39,4-13; 40,5; 48-1, etc.), o su vida en el paraíso (60,8.23; cf. 61,12; 70,1-4). El redactor une estas ideas con el pensamiento de la resurrección. Las exhortaciones reflejan una mentalidad semejante (*ibid.*, 91-104; en 102,4-103,8 se alude a la situación provisional). Por otro lado, este mismo libro, en 51,1s, presupone una estancia en el *sheol*, distinguiendo en él cuatro compartimientos para el alojamiento de los justos y de los pecadores.

En los escritos apocalípticos del siglo I d. C. se encuentran referencias a una morada en el *sheol* (*Pseudo-Filón*, 33,3; 40,6s; ApBar[sir] 48,16; 52,2). Pero junto a ellas aparecen también testimonios de un desarrollo ulterior de concepciones que aquí van casi siempre unidas a la idea de resurrección: los muertos habitan en cámaras destinadas a las almas (*Pseudo-Filón*, 32,13; ApBar[sir] 21,23; 30,2; cf. 23,4s; 50,2; 4 Esd 4,35.41; 7,32.80.85.95.101) o en el cielo (*Pseudo-Filón*, 32,9; 50,7); algunos elegidos son arrebatados al cielo (*Pseudo-Filón*, 48,1s; 4 Esd 6,26; 7,28; ApBar[sir] 13,3; 25,1; 43,2; 46,7; 48,30; 76,2). En 4 Esd 7,78-101 se intenta hacer una amalgama de las dos concepciones: inmediatamente después de la muerte llegan todas las almas ante Dios; luego los justos descansan hasta el día de la resurrección, mientras que los pecadores deben vagar sin descanso. De acuerdo con esta evolución, el *sheol* se va convirtiendo en un lugar de castigo, en el «infierno» (*Pseudo-Filón*, 36,4; 38,4; 63,4).

A partir del siglo I d. C. es posible encontrar en los rabinos, junto a restos de creencias funerarias de origen popular, la idea de una morada de los justos difuntos en el cielo. Esto se expresa mediante imágenes origina-

riamente escatológicas, como «eón venidero», «paraíso», «banquete» y otras. La «gehenna», originariamente lugar escatológico de castigo, pasa a ser una realidad provisional (cf. Billerbeck, IV, 1016-1165).

En la antropología judía puede observarse también una evolución: de expresiones predicotomistas no tematizadas (Jub 23,30s; Hen[et]) se llega a una concepción dicotómica del hombre (*Pseudo-Filón*, 44,10; 43,7; 4 Esd 7,78.88.100). En los escritos rabínicos es donde se advierte de forma más manifiesta un influjo griego. Pero, debido a la fe que el AT tiene en la creación, no se dan consecuencias dualistas.

b) *El judaísmo de la diáspora* acusa el influjo griego con más intensidad que el de Palestina. Así ocurre sobre todo en la doctrina de Filón sobre el alma (*De Op. Mun.*, 135; *Somn.* I, 31; *Leg. Al.* I, 107; *Rer. Div. Her.*, 283; *De Cher.*, 115). También Sab y 4 Mac recogen la idea de la inmortalidad del alma (4 Mac 5,37; 7,3.19; 9,8; 10,15; 14,5s; 15,3; 16,13.25; 17, 12.18; 18,3.23; Sab 3,1-6; 4,7-17; cf. 1,15; 2,23s; 4,1s; 6,17-21; 15,3). La creencia en la resurrección no se encuentra en 4 Mac; en Sab (el pasaje 18,17 es discutido) no es expresada abiertamente, quizá en atención a los lectores griegos, ni está explicada su relación con la doctrina de la inmortalidad. Por el contrario, en 2 Mac la creencia en la resurrección aparece más condicionada por el pensamiento judío. El autor la define con toda claridad (7,9.14. 22s.29; 12,43-45), conservando en parte la imagen veterotestamentaria del *sheol* (6,23). En 2 Mac 7,36 y 12,45 difícilmente puede verse una alusión a una suerte especial inmediatamente después de la muerte.

3. *La fe del NT. Sus expresiones.* El NT habla muy poco sobre el destino del hombre después de la muerte, no porque la primitiva comunidad cristiana careciera de una idea del más allá, sino porque tenía su atención puesta en la parusía, que consideraba inminente (→ reino de Dios). La parusía del Señor y el cumplimiento de la promesa escatológica de vida dirigida a la comunidad constituyen absolutamente el núcleo de la expectación cristiana sobre el futuro. A esta expectación está subordinada toda respuesta a la pregunta por el destino de los muertos, incluso por lo que se refiere a su formulación. Cuando se trata de explicar e interpretar teológicamente los pasajes del NT, hay que distinguir entre el contenido de fe y el «material» filosófico-cultural que lo envuelve. Este material puede estar tan subordinado al contenido de fe que no tenga importancia alguna tomado en sí mismo. La interpretación, pues, ha de centrarse en la afirmación religiosa. Teniendo en cuenta esta limitación, podemos aceptar la opinión de J. Jeremias: la infraestructura filosófico-cultural de la mayor parte de las afirmaciones del NT es la expectación de un más allá característica del judaísmo tardío, expectación que está condicionada por la idea de una morada celeste de los muertos y la antigua idea del *sheol*.

a) *La comunión con Cristo después de la muerte.* En Flp 1,21-26, san Pablo, hablando de su proceso en Roma, manifiesta claramente su pensamiento sobre la muerte. Con una imagen griega, nos presenta la muerte como el comienzo de un viaje (*ἀναλῦσαι* no es transitivo = disolver); la muerte nos

lleva a la comunión con Cristo, el portador de la salvación escatológica de Dios (σὺν Χριστῷ εἶναι; en cambio, aparece una referencia al final de los tiempos en 1 Tes 4,17; 5,10; cf. 2 Cor 4,14; 5,8). Para el creyente, lo que constituye la vida es Cristo (1,21a). Y como también la muerte le procura comunión con Cristo, Pablo puede llamarla *ganancia* (1,21b). Su aspiración a la comunión con Cristo encuentra un límite en su servicio a la comunidad (1,23-26). A la hora de encuadrar esta afirmación en la historia de las religiones hay que tener en cuenta que Pablo, junto con la comunión con Cristo después de la muerte, espera la parusía y la resurrección, sin que ello signifique forzosamente una identificación. La yuxtaposición de estas concepciones refleja una influencia del judaísmo tardío, que también yuxtaponía las ideas de la vida futura y del más allá, sobre todo al hablar del paraíso oculto. El pasaje de 2 Cor 12,1-6 demuestra que el Apóstol estaba al corriente de estas ideas, las cuales, probablemente, habrán de considerarse también como substrato conceptual de la doctrina enunciada en Flp 1,23, de sentido plenamente cristocéntrico. No está claro si Pablo presupone en 1 Tes 4,16 (οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ) o en Rom 8,36 y en 14,7-9 esa comunión con Cristo después de la muerte; 2 Cor 5,1-10 no puede ser aducido a este propósito, pues es más obvio entender el pasaje en el sentido de una controversia con la gnosis corintia —concretamente, como el repudio de una consumación fundamentalmente incorporeal— y referir la afirmación cristiana al futuro escatológico.

También en 2 Tim 4,18 parece insinuarse, como se desprende de un cotejo con 4,6-8, el pensamiento de que Pablo, después de su muerte, se salvará entrando en el reino del Kyrios, situado en el cielo.

En Lc 23,43 Jesús promete al buen ladrón que estará «hoy» con él en el paraíso; de este modo promete a la comunidad cristiana una comunión con él después de la muerte. Es claro el trasfondo judío (παράδεισος) de esta expresión y su configuración cristiana (μετ' ἐμοῦ). Lo mismo sucede con la siguiente expresión metafórica: «Para que en la hora de la muerte os acojan en las moradas eternas» (εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς) (Lc 16,9). Es cuestión controvertida si en la parábola del rico epulón y del mendigo Lázaro (Lc 16, 19-31) se suponen diversos compartimientos en el *sheol* (según Hen[et] 22) o se atribuye a Lázaro una estancia en el paraíso. Ambos pasajes están condicionados por la mentalidad judía y no ofrecen una enseñanza específicamente cristiana. En Lc 23,46 y Hch 7,59, Jesús y Esteban entregan, respectivamente, a Dios y al Kyrios su πνεῦμα con las palabras del Salmo 31,6. Se pueden interpretar estas frases simplemente en la línea del AT como un retorno del principio vital a Dios; sin embargo, en el caso de Hch 7,59 no debe excluirse completamente la creencia de una comunión con Cristo en la muerte.

Según Ap 6,9-11, las «almas» (ψυχαί) de los mártires se encuentran bajo el altar celestial, lugar de la presencia de Dios, y piden el juicio escatológico. Reciben una vestidura blanca y deben esperar a que sus hermanos sean sacrificados. Así, pues, ya se han salvado, pero deben todavía aguardar la consumación. En este contexto hay que situar la promesa: «Bienaventurados los muertos que mueren en el Señor..., descansarán (ἀναπαύσονται)

de todas sus fatigas (Ap 14,13)». Al contrario, el pasaje de Ap 7,9-17 ha de entenderse como una representación anticipada de la consumación final (Bousset, Lohmeyer, Wikenhauser, *ad hunc loc.*).

En Heb 12,22-24, entre los dones salvíficos de la nueva alianza, figuran los «espíritus de los justos llegados a la perfección» (πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων), los cuales parecen participar ya desde ahora de la gloria celestial. Pero no queda claro si se trata de testigos de la fe del AT (cf. en contra de esta interpretación 11,13.19s), de los mártires cristianos o, en general, de los difuntos cristianos. Además se discute cuál es el trasfondo filosófico-cultural de este pasaje. Sin embargo, hay que insertar la afirmación dentro de la escatología cristiana primitiva, la cual se refleja también en la epístola a los Hebreos (6,2; 10,25.37; 11,19.35).

El Evangelio de Juan en general insiste en que las realidades escatológicas ya están presentes. No obstante, junto a afirmaciones de sentido escatológico —de cuya originalidad se disputa—, Jn 12,26; 14,2s y 17,24-26 hablan de una comunión con Cristo en una existencia posterior a la muerte. Tales afirmaciones presuponen la escatología gnóstica (Bultmann) o la escatología del judaísmo tardío (Wikenhauser). Pero lo esencial es que Juan historiciza el trasfondo cósmico y renuncia a toda explicación del más allá. La fe es sencillamente el fundamento de la expectación en torno a la salvación (cf. Jn 11,25s), siendo la comunión con Cristo su único contenido.

b) *Restos de la antigua noción del «sheol» en el NT.* Conforme a la antigua concepción cosmológica, Mt 11,23 y Rom 10,7 piensan en un reino de los muertos situado en las zonas inferiores de la tierra. Tal vez haya que explicar también 1 Pe 3,19 y 4,6 en relación con los espíritus de los muertos en el *sheol*. En 1 Pe 3,19 este *sheol* sería una especie de cárcel (φυλακή). En Ap 20,13 el mar, la muerte y las zonas subterráneas de la tierra (ἄδης) aparecen como morada de los muertos al tiempo de la resurrección. También alude en su origen a una estancia en el *sheol* la fórmula ἐκ νεκρῶν —de entre los muertos—, añadida a las afirmaciones de la resurrección (cf. Rom 4,24; 8,11; 11,15; Flp 3,10, etc.). No es éste el lugar adecuado para averiguar hasta qué punto los autores de esa fórmula eran conscientes de su significado originario. Solamente en Rom 10,7, donde Pablo explica la expresión ἄβυσσος como ἐκ νεκρῶν, se localiza expresamente el reino de los muertos en el mundo inferior. En general, la antigua concepción del *sheol* sólo es transmitida en fórmulas tradicionales, pero no la hace suya el pensamiento cristiano sobre el destino posterior a la muerte.

c) La doble interpretación del más allá que hemos observado en la doctrina del judaísmo tardío interviene también en las *primeras referencias cristianas a la muerte de Jesús*. En Lc 23,43.46; 24,26 (y tal vez también en Heb 9,11-10,18 y Jn 3,14; 8,28; 12,32.34) la muerte es presentada a partir de la idea de una morada celestial de los muertos. Mt 12,40; Hch 2,25-28; 13,35 (con Sal 16,8-11) y Rom 10,7 presuponen un descenso al reino de los muertos. 1 Pe 3,19; 4,6 explica teológicamente este descenso con ayuda de imágenes míticas.

4. *Consecuencias bíblico-teológicas.* Las afirmaciones del NT sobre una comunión con Cristo después de la muerte no se oponen a la expectación de la parusía, de la resurrección de los muertos y de la comunión de la obra salvífica, sino que tienen su lugar dentro de esta expectación escatológica. La promesa de una comunión con Cristo en la parusía e inmediatamente después de la muerte coexisten sin confundirse. El NT se ha ocupado de fijar la separación. En el Apocalipsis el estado intermedio es entendido como tiempo de espera; en cambio, otros pasajes tienden a identificarlo con la consumación escatológica. Pero siempre aparece en primer plano, como elemento común a ambas concepciones, la comunión con Cristo. Así se explica claramente el destino del cristiano después de la muerte a partir de la acción salvífica de Dios, cuya consumación escatológica existe ya en → Jesucristo. Esta consumación es obra de Dios por Jesucristo: no está a la mera disposición del hombre y sólo es prometida al creyente.

En el centro de esa expectación están la persona del Kyrios glorificado y la comunión con él. El NT prescinde de un análisis filosófico-antropológico del contenido de este concepto (→ hombre). La afirmación no se deriva de presupuestos «intramundanos», sino que es una promesa y una expresión de fe. Se le puede buscar un origen en las concepciones del judaísmo tardío o del gnosticismo en torno al más allá e incluso puede verse en ella el influjo de una antropología dicotómica; pero para los autores sagrados la inmortalidad del alma como tal carece de significación dentro de la economía salvífica. Por eso, aun cuando constituye un presupuesto de sus afirmaciones, no es afirmada expresamente. Esto resulta evidente cuando se considera el destino de los que no han aceptado el mensaje de la salvación. No se excluye su pervivencia después de la muerte («inmortalidad del alma»); pero, por faltarles la relación con Cristo, su muerte es muerte sin más (cf. 2 Cor 2, 15s, etc.).

La comunión con Cristo está prometida al cristiano como comunión suya (personal) con Cristo. Pero, por ser comunión con el portador de la salvación escatológica, está siempre ordenada a la comunidad de los redimidos (cf., por ejemplo, 2 Cor 4,14).

El NT renuncia a una descripción apocalíptica de estas afirmaciones. La comunión con Cristo no puede explicarse «espacialmente». Los datos tomados de la vieja «geografía» celeste son expresiones figuradas para expresar esa comunión. La comunión con Cristo, en efecto, es lo único que interesa al NT. El «lugar» donde se realiza la expectación escatológica del NT es el mismo Cristo, ensalzado junto al Padre. La promesa de la comunión con él y de la unidad de todos con el Padre al fin de los tiempos (1 Cor 15,28) hace superflua e inútil toda precisión ulterior sobre las circunstancias concretas.

Si la unión con Cristo es anticipación de la salvación escatológica, también es prolongación de la comunión con Cristo, realizada ya desde ahora por la → fe y el → sacramento. Por consiguiente, no se puede presentar la muerte en oposición a la vida terrena. El servicio prestado a la comunidad concreta en el mundo no es solamente un paso previo para esa comunión con Cristo, sino sencillamente el camino «necesario» (Flp 1,24) para la realiza-

ción de la fe. La muerte no es para el cristiano una evasión al más allá; para el NT, la muerte pertenece a este mundo. Pero como el creyente experimenta ya en este mundo la presencia salvífica de Dios, puede también esperarla en la muerte.

E. Lohmeyer, *Σὺν Χριστῷ*: Festgabe für A. Deissmann (Tubinga 1927) 218-257; J. Jeremias, Ἔσχατος: ThW I (1933) 146-150; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im ntl. Zeitalter*, Tubinga 1934; G. von Rad-G. Bertram-R. Bultmann, ζάω: ThW II (1935) 833-877; H. Bückers, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches*, Münster 1938; R. Bultmann, Θάνατος: ThW III (1938) 7-25; O. Michel, *Der Mensch zwischen Tod und Gericht: Theologische Gegenwartsfragen* (1940) 6-28; J. Jeremias, *Zwischen Karfreitag und Ostern: ZNW* 48 (1949) 194-201; *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum* (ed. por G. Kisch) Indiana 1949; J. Dupont, *Σὺν Χριστῷ, l'union avec le Christ suivant saint Paul*. Primera parte: *Avec le Christ dans la vie future*, Brujas-Lovaina-París 1952; J. Jeremias, Παράδεισος: ThW V (1954) 763-771; J. Héring, *Eschatologie biblique et idéalisme platonicien: The Background of the NT and its Eschatology*. Festschrift für C. H. Dodd (Cambridge 1956), 444-463; O. Cullmann, *Inmortalité de l'âme ou résurrection de la chair?*, Neuchâtel-París 1956; A. Stuiber, *Refrigerium interim. Die Vorstellung vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst*, Bonn 1957; H. Wohlstein, *Zu den altisraelitischen Vorstellungen von Toten- und Abnengeistern: BZ* 5 (1961) 30-38; A. Hulsbosch, *Biblisches und scholastisches Denken: TThZ* 70 (1961) 129-155; J. Schmid, *Der Begriff der Seele im NT: Einsicht und Glaube*. Hom. G. Söhngen (Friburgo 1962) 112-131; J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Friburgo 1964; P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*, Münster 1966 (bibliografía); J. Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, Stuttgart 1966; J. Splett, *Inmortalidad: SM* III (1973) 917-921; M.-E. Boismard, *Nuestra victoria sobre la muerte según la Biblia: Concilium* 105 (1975) 256-265; G. Greshake-G. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung und Unsterblichkeit. Untersuchungen zur Christologie und Eschatologie*, Friburgo 1975.