

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA
Repensar la resurrección

LA DIFERENCIA CRISTIANA EN LA CONTINUIDAD
DE LAS RELIGIONES Y DE LA CULTURA

E D I T O R I A L T R O T T A

Repensar la resurrección

117

Repensar la resurrección
La diferencia cristiana en la continuidad
de las religiones y de la cultura

Andrés Torres Queiruga

Traducción de Engracia Vidal Estévez
y María Guillén Olivera

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

Título original: Repensar a resurrección. A diferenca cristiá
na continuidade das relixións e da cultura,
editado por Sociedade de Estudos, Publicacións e Traballos (Vigo)

© Editorial Trotta, S.A., 2003
Ferroz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: trotta@infonet.es
<http://www.trotta.es>

© Andrés Torres Queiruga, 2003

© Engracia Vidal Estévez y María Guillén Olivera, 2003

ISBN: 84-8164-582-6
Depósito Legal: M-3.900-2003

Impresión
Marfa Impresión, S.L.

*A mis padres,
María Queiruga Fernández y Andrés Torres Calviño.
La resurrección, esperanza única.*

*Y a una ya larga serie de personas entrañables;
las últimas:
Daniel García Ramos, Blanca Souto Jiménez,
María Boado Chaves y Carlos Casares Mourinho.
La celebración de sus funerales
me ha demostrado que las ideas de este libro
pueden reavivar la fe y alimentar la esperanza.*

CONTENIDO

| | |
|--|-----|
| <i>Prólogo</i> | 11 |
| 1. La resurrección, entre la fe y las interpretaciones | 15 |
| 2. La resurrección en su contexto originario | 37 |
| 3. La resurrección en la comprensión actual | 85 |
| 4. Nacimiento y significado de la fe en la resurrección | 133 |
| 5. Resucitados con Cristo | 213 |
| 6. Jesús, el primogénito de los difuntos | 281 |
| <i>Epílogo. La fe común en la diferencia de las interpretaciones</i> | 307 |
| <i>Bibliografía</i> | 331 |
| <i>Índice de autores</i> | 349 |
| <i>Índice de conceptos</i> | 355 |
| <i>Índice general</i> | 369 |

PRÓLOGO

Si la muerte es la certeza, la inmortalidad es la esperanza: afirmación tenaz de la vida contra el fin implacable, pensamiento (posible) de la filosofía ante el problema capital, creencia (universal) de la religión frente a la oscuridad del sinsentido. La resurrección es la forma concreta que en el cristianismo, continuando la tradición bíblica, ha asumido esa esperanza. Forma intensa y preocupación central, alimentada sin duda por el tremendo dramatismo de la muerte que mató a su Fundador.

De hecho, se ha convertido en punto neurálgico, que no se toca jamás sin alertar la cautela y aun sin levantar la sospecha. Por eso, sobre todo desde la entrada de la crítica bíblica, la resurrección ha estado en el foco de la atención y en el centro de la polémica. Una polémica que se aviva cada vez que aparece un nuevo intento de crítica, revisión o actualización. Los últimos tiempos, hasta ayer mismo —y no hay que excluir ni mañana ni pasado mañana—, constituyen una prueba viva, a veces dolorosa.

Pero no sería bueno ni teológicamente productivo dejarse arrastrar o fascinar por el movimiento de superficie, sin percibir la corriente de fondo que lo produce. La fe, para ser viva, necesita una actualización continuada, pues sólo así deja de ser teoría abstracta para convertirse en experiencia efectiva. Y la resurrección, justo por su carácter central, lo necesita con especial intensidad: sólo repensándose y reviviéndose de nuevo en cada etapa histórica, puede desplegar su dinamismo de vida y su fuerza de esperanza.

En todo caso, ésta es la intención de este libro. Su nacimiento no obedece en absoluto a un afán polémico. Se trata más bien, por así

decirlo, de un parto necesario. Brota, en efecto, de una necesidad íntima, largamente sentida: la de pensar este profundo misterio, en definitiva tan antiguo como la humanidad, en las precisas coordenadas de nuestro tiempo y de nuestra sensibilidad cultural. No es la primera vez que lo abordo, tanto a nivel teórico —*Recuperar la experiencia de la resurrección* (1982)— como en el plano más directamente vivencial —*A vida eterna: enigma e esperanza. Na morte de miña nai* (1989)—. Pero esos abordamientos parciales estaban pidiendo un tratamiento global, orgánico y, en lo posible, sistemático. Tratamiento que, a su vez, postula ser integrado en su marco natural: el de un tratado cristológico, del que algún adelanto he dado en *Repensar la cristología* (1996) y en algún ensayo posterior; el tiempo dirá si llega a ver la luz.

Por lo demás, este intento se encuadra en una preocupación más global: la de ir repensando los grandes temas de la fe, tomando en serio y con la máxima consecuencia posible el cambio de paradigma cultural operado a partir de la entrada de la Modernidad (una Modernidad que, ciertamente, ya no puede ser ingenua, sino modesta y profundamente autocrítica). Por eso el libro contará con los presupuestos en alguna manera ya elaborados en otras obras. Presupuestos que afectan sobre todo, por un lado, a una nueva visión del proceso revelador y a la profunda unidad —y aun identidad— entre creación y salvación; y, por otro, a la correspondiente visión de un Dios que en su amor se revela sin límite, preferencia o exclusión y que en su acción renuncia a todo intervencionismo, con un respeto exquisito a la autonomía de sus creaturas.

Los problemas hermenéuticos cobran así una importancia capital, que no era posible eludir (aun a riesgo de resultar excesivo el espacio que se le consagra). El libro tratará de explicitar lo indispensable en cada ocasión; pero el lector o la lectora, si tienen ocasión y voluntad, harían bien en contrastar con más detalle las referencias ofrecidas. En todo caso, me atrevo a pedirles que, a la hora de enjuiciar este intento, traten de entrar en su lógica de conjunto y de captar en su integridad la «figura» resultante. Otros intentos de distinto estilo y con diferente preocupación están, por fortuna, a disposición de toda persona interesada. Ésa es la suerte, y también el riesgo irrenunciable, del pluralismo legítimo. Como la casa del Padre común, también la teología tiene «muchas mansiones»: es el privilegio y la responsabilidad de cada creyente escoger aquella donde crea que mejor puede comprender su fe, alimentar su esperanza y realizar su vida.

Y ya sólo me queda el largo capítulo de los agradecimientos.

En primer lugar, por las ayudas en mi lucha, a veces casi heroica, por reunir la máxima información posible dentro de una cruel carencia de bibliotecas a la mano. Aparte de las de mi ciudad (Instituto Teológico Compostelano y Universidad de Santiago de Compostela), en España he aprovechado las de Comillas y Granada; en breves viajes al extranjero me han ayudado sobre todo los ricos recursos de las librerías y bibliotecas de Múnich y Roma; debo mencionar de manera especial la Congress Library de Washington, donde Georgette M. Dorn, Iêda Siqueira y mi incansable amigo de infancia Manuel Pérez me han acogido siempre con generosidad impagable. Desde Tubinga Manuel Santos y desde Friburgo Fernando Domínguez han atendido siempre con paciente amistad mis peticiones de libros y fotocopias. El Instituto Ramón Piñeiro, de Santiago, me ha ayudado en algunas tareas lingüísticas.

Finalmente, quiero recordar a aquellas personas amigas que, habiendo leído el manuscrito, me han dado ánimos y aportado críticas y sugerencias: Xosé Alvilares, Xosé Boado, Anselmo Borges, Eloy Bueno, Pedro F. Castelao, Maica Cavanillas, Santiago del Cura, Agustín Díaz, Paco Etxeveste, Julio Lois, Arximiro López, José Antonio Pagola, Pedro Panizo, Victorino Pérez Prieto, Francisco Prieto, Zildo Rocha, Salvador Toro, Julio Trebolle, Engracia Vidal, Glória Viero, João Vila-Chá, Claudia Vilar (que además ha confeccionado el índice de nombres) y María Pilar Wirtz. Sus sugerencias, sus observaciones y sus críticas, dejándome a mí la responsabilidad última de lo aquí escrito, me han dado ánimos para escribirlo y publicarlo.

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

Capítulo 1

LA RESURRECCIÓN, ENTRE LA FE Y LAS INTERPRETACIONES

«Si Cristo no está resucitado, vana es nuestra predicación, y vana también vuestra fe» (1 Cor 15, 14). La evocación de estas palabras pretende poner, ya de entrada, ante la reflexión la gravedad y trascendencia sumas del tema que pretende abordar. Se trata de una cuestión central, de una verdad nuclear, que afecta a lo más íntimo de la oferta cristiana de sentido. Por eso, desde siempre, tocar el tema de la resurrección equivale a poner el pie reflexivo en terreno sagrado. Algo que sólo se puede hacer con sumo respeto y que, aún así, alerta la vigilancia de la fe, no sea que ésta, como poco después advierte el apóstol, se convierta en «mera ilusión» (v. 17). Si además el tratamiento no se reduce a una simple repetición de lo ha dicho y sabido, resulta inevitable la sospecha de que el cambio de comprensión en la forma se pueda convertir en negación del fondo. La advertencia paulina sigue resonando cada vez que una propuesta teológica intenta abrir los moldes de lo establecido: «¿cómo es que andan algunos de vosotros diciendo que no hay resurrección de los muertos?» (v. 12).

1. LA TAREA DE FONDO

1.1. *Entre la vigilancia y la sospecha*

En principio, pues, la vigilancia es legítima y la sospecha tiene su sentido. El problema está, como siempre, en la oportunidad y la medida. San Pablo va al núcleo; y no hay más que leer la increíble

viveza y originalidad de ese capítulo 15 de la primera carta a los Corintios, para palpar que él parte de una actitud creativa. Pone en alerta, para no perder lo esencial; pero disiente y critica, para abrir nuevos caminos a la inteligencia de la fe a la fecundidad de la vida.

No siempre sucede así. Cuando se repasan las últimas discusiones en el campo de la teología, la impresión resulta más bien la contraria: lo secundario pasa al primer plano, y la repetición del pasado parece ahogar toda creatividad de cara al futuro. Se tiende con demasiada facilidad a interpretar la diferencia como negación; el cambio en la forma, como aniquilación de la sustancia; la transformación en la teología, como anulación de la fe. Asombra, y más de una vez escandaliza, comprobar la distancia astronómica entre la postura real de un autor y las simplificaciones de sus críticos o expositores. Se trata de un ejercicio al que siquiera en alguna ocasión invitaría al lector. Aludamos, como ilustración, a dos ejemplos significativos.

El primero viene del ámbito de la teología evangélica, a propósito de la propuesta renovadora de Willi Marxsen. Con ella, como él mismo advierte de manera expresa, «de ningún modo» pretende «quitarle la fe a nadie», ni siquiera «desorientarlo»; que, al contrario, lo que busca es, en la medida de lo posible, «conducir a una comprensión de la fe», pues «sólo quien comprende su fe y se la puede comunicar a otros de forma comprensible, puede dar una respuesta cuando se le pregunta por su fe»¹. Puede incluso verse cómo afirma de entrada que el punto de partida está en la proposición «Jesús resucitó» y que «en este punto reina absoluta unanimidad» tanto en los fieles como en los teólogos; que las diferencias nacen tan sólo cuando se trata de averiguar «¿en qué consiste esto?», pues entonces conviene distinguir entre «lo que se dice y lo que con eso se quiere decir»². Puede a continuación comprobarse cómo, después de las discusiones y aclarando los malentendidos, explica que con la expresión «el asunto de Jesús sigue adelante» (*die Sache Jesu geht weiter*) no pretendió nunca anular la realidad de la resurrección, sino que esa expresión va siempre unida a la idea de que, al revés de tantos grandes hombres del pasado, Jesús sigue vivo, que «él viene también hoy»³. Puede finalmente leerse la aclaración de que su insistencia en que no basta hablar de un acontecimiento

1. *Die Auferstehung Jesu von Nazaret*, Gütersloh, 1968, 17; trad. cast.: *La resurrección de Jesús de Nazaret*, Barcelona, 1974, 33.

2. *Ibid.*, 17-18; trad. cast., 34.

3. *Die Sache Jesu geht weiter*, Gütersloh, s.a., 1.

externo, sino que en esto va siempre implicada la experiencia creyente, no significa que la resurrección sea «producida por mi fe», sino que «es más bien una realidad que precede a mi fe». Se trata, pues, de un *extra nos*, es decir, de algo que tiene «en sí» su propia consistencia frente a la mera subjetividad; sólo que conviene mantener viva la conciencia de la necesaria apropiación por nuestra parte, para que resulte significativo y salvador «para nosotros», es decir, que «este *extra nos* es siempre una realidad únicamente experimentable en su *pro nobis*»⁴.

El lector podrá o no estar de acuerdo con su interpretación, e incluso tendrá derecho a discrepar y no aceptarla. Pero si de verdad ha intentado comprenderla, tal vez se asombre del tenor de muchas exposiciones que de ella se hacen, si no de la mayor parte. Alguien que sólo atienda a ellas, sin una lectura directa, sacará la impresión de que Marxsen *anula* la realidad de la resurrección, convirtiéndola «en una reflexión secundaria y prescindible»; que el milagro real es sólo la fe y «no la resurrección de Jesús en sí misma»; que la fe «ha tragado la resurrección»; que «Marxsen nunca aclara que Jesús mismo exista en persona y que está en cuestión algo más que una causa impersonal e incorpórea»⁵.

El segundo ejemplo pertenece al ámbito católico, y puede ser aludido de manera más breve. Llega de la mano de Rudolf Pesch, un teólogo que, dando por supuesta la fe en la resurrección real de Jesús, trata tan sólo de explicar de una manera distinta el modo como en el Nuevo Testamento se *llegó* a ella. Piensa, en efecto, que la vida histórica de Jesús interpretada a la luz de toda la tradición bíblica ofreció a los Apóstoles un fundamento suficiente que no precisa de las «pruebas» postpascuales, es decir, del sepulcro vacío y de las apariciones del Resucitado (si bien más tarde concederá un mayor lugar a las apariciones)⁶.

4. *Ibid.*, 75.

5. G. O'Collins, *Jesús resucitado*, Barcelona, 1988, 97-99; cf. 96-103. Podrían citarse otras referencias. Escojo ésta, por especialmente significativa, de un autor serio y de una obra valiosa, por lo demás equilibrada y generalmente respetuosa en la exposición de los demás.

Véase, en cambio, la comprensiva *Presentación* que J. Rovira Belloso hace de la traducción castellana de *La resurrección de Jesús de Nazaret* (cit., 9-21), o la penetrante y sugerente interpretación, en aspectos bastante crítica, que ofrece A. Tornos, «Reflexiones sobre la fe en la resurrección desde perspectivas de teología sistemática», 1998, 70-77. Véase también, ya mucho antes, la sintética, aunque cuidadosa, que hiciera P. Schoonenberg, *Un Dios de los hombres*, Barcelona, 1972, 179-190.

6. «Las visiones del Resucitado —que yo considero, corrigiendo mi opinión anterior, suficientemente aseguradas como acontecimientos de la historia— eran vi-

De nuevo, la propuesta podrá convencer o no. Incluso es muy probable que cualquier lector crítico se alegre de que una revista tan prestigiosa como la *Theologische Quartalschrift* de Tubinga haya tomado la iniciativa de publicar su texto, colocando a su lado otros de conocidos teólogos que toman postura ante ella. Pero no es menos probable que observe con extrañeza algo que a estas alturas, pasadas casi tres décadas, resulta aún más chocante: la dura incompreensión y la especie de contenida violencia descalificadora que se observa en las respuestas de hombres por otra parte ordinariamente comprensivos como Walter Kasper o Martin Hengel⁷. No puede extrañar la reacción herida e igualmente airada del autor. Igual que se agradece la actitud distinta —cosa que no deja de notar el mismo Pesch— de su profesor Anton Vögtle, quien, disintiendo en puntos importantes, nunca cuestiona ni la fe del autor ni la legitimidad del intento como tal⁸.

Y resulta triste constatar cómo esa actitud que pasa de la discusión de las ideas teológicas a la acusación en el terreno de la fe sigue produciéndose cada vez que aparece una propuesta nueva: sucedió no sólo en el caso más extremo de Gerd Lüdemann⁹ o el ciertamente osado de John Dominique Crossan¹⁰, sino antes en el de Edward Schillebeeckx, que se ve obligado a constatar que «uno queda perplejo» al leer tales cosas¹¹, y más recientemente en el de Hansjürgen Verweyen, que se encuentra siendo objeto del mismo «reproche»¹².

siones en las que Jesús se apareció a los testigos como Hijo del Hombre...» («La genèse de la foi en la Résurrection de Jésus», 1982, 73; uso la traducción de X. Alegre en su breve pero también comprensiva presentación: «Perspectivas de la exégesis actual ante la resurrección de Jesús», 1998, 58).

7. Véase *Theologische Quartalschrift* 153 (1973) 201-283.

8. Cf. A. Vögtle y R. Pesch, *Wie kam es zum Osterglauben?*, Düsseldorf, 1975.

9. Se queja de que sus tesis fuesen «apasionadamente rechazadas en círculos que veían en la impugnación de la resurrección corporal de Jesús una traición al evangelio», cuando de lo que se trataba es de «lo que se ha de entender realmente por «resurrección»» (G. Lüdemann y G. Özen, *La resurrección de Jesús*, Madrid, 2001, 9; en p. 10 hace un elenco de las reacciones ante la primera edición —«científica»— de su obra.

10. Cf., por ejemplo, P. Copan (ed.), *Will the Real Jesus Please Stand Up?*, Grand Rapids, 1988. W. L. Craig llega a afirmar: «John Dominic Crossan es, pues, un buen ejemplo de los teólogos contemporáneos que han aceptado la crítica modernista de la religión, pero que no pueden decidirse, en frase de Don Cupitt, a “despedirse de Dios”» (p. 174).

11. *En torno al problema de Jesús*, Madrid, 1983, 109; en p. 125 constata el enlace con la polémica contra Rudolf Pesch.

12. *Botschaft eines Toten?*, Regensburg, 1997, 58.

1.2. *Entre la fe y las interpretaciones*

La evocación de tales episodios no pretende ser una toma de postura a favor o en contra de las mentadas opiniones: en este lugar no tiene otra finalidad que la de llamar la atención sobre la gravedad del problema y convocar a un cuidado exquisito a la hora de los juicios.

Una cosa es la *realidad* de la fe que se intenta comprender y otra distinta la *interpretación* a través de la que se realiza el intento. Realidad e interpretación no son, desde luego, independientes; ni puede negarse que determinadas interpretaciones pueden llegar a la negación de la realidad que pretenden aclarar. Pero conviene medirse mucho antes de llegar a un diagnóstico de esta posibilidad extrema, sobre todo cuando se trata de teólogos responsables. De otro modo fácilmente se cae en la trampa terrible de identificar la fe con la *propia* interpretación de la misma o, en todo caso, con la interpretación recibida hasta ese momento (que por otra parte casi nunca es ni tan evidente ni tan unitaria como parece presentarse). Como con acierto observa Vögtle, nadie —tampoco los críticos— está aquí libre de presupuestos o «implicaciones sistemáticas». Por eso concluye:

En la medida en que el esfuerzo histórico-científico por aclarar el *cómo* del nacimiento de la fe pascual permite esperar algún éxito, sólo puede ser interpretado como una «lucha acerca de la mejor argumentación en el asunto» (R. Pesch, 283). Ciertamente, esa lucha exige una disponibilidad honesta para cuestionar los «prejuicios» y permitir corregirlos¹³.

Por lo demás, no sobra recordar que las actitudes intransigentes, si no justificables, resultan comprensibles, puesto que en general reproducen un síndrome bien conocido, que aparece de modo especialmente virulento cuando se cuestionan de algún modo los fundamentos religiosos. Como hace ya tiempo observó Merleau Ponty, de ordinario «se llama ateo a todo pensamiento que desplaza o define de manera distinta lo sagrado»¹⁴. De ateo fue acusado Sócrates¹⁵, y

13. *Op. cit.*, 37; subrayado mío; la cita de Pesch remite a su trabajo en la *Theologische Quartalschrift*. Se trata, por lo demás, de un principio elemental de toda hermenéutica: casi produce rubor evocar las reflexiones de H.-G. Gadamer al respecto.

14. *Éloge de la philosophie*, cit. por G. Morel, *Problèmes actuels de religion*, Paris, 1968, 178-179, que hace importantes consideraciones al respecto. Henry de Lubac dijo igualmente: «La humanidad imagina que pierde a Dios cada vez que abandona un sistema de pensamiento» (*Sur les chemins de Dieu*, Paris, 1966, 207).

15. «Yo pienso que existen los dioses y no soy de ningún modo ateo (*átheos*)» (Platón, *Apología de Sócrates* 26c).

de ateos fueron repetidamente acusados los mismos cristianos¹⁶. La respuesta de san Justino resulta muy significativa al respecto: «Se nos llama ateos; y reconocemos ser ateos respecto de esos supuestos dioses, pero no respecto del Dios sumamente verdadero»¹⁷.

Por eso sería ingenuo pensar que esas acusaciones son siempre insinceras o que necesariamente nacen de la mala voluntad. De ordinario, responden a una preocupación religiosa genuina en momentos de cambio profundo. La historia ofrece sobrados ejemplos: las ideas nuevas, al cuestionar el universo cultural anterior, generan angustia ante la impresión de que todo se derrumba. De ahí las reacciones apologeticas (a veces —conviene reconocerlo— reforzadas por la actitud muchas veces «adolescente» y totalitaria de las propuestas renovadoras). Recuérdense, por ejemplo, las protestas por la entrada del pensamiento aristotélico en la teología medieval, que acabaron llevando nada menos que a la condenación póstuma de muchas proposiciones de Tomás de Aquino, o a las mucho más fuertes y angustiadas por la aparición de la crítica bíblica a partir de la Ilustración, que tanto atraso y tantos sufrimientos causaron en la exégesis católica.

No resulta aventurado pensar que en el problema de la resurrección está sucediendo algo parecido. En ella se toca, como queda dicho, un punto central, hasta el punto de que Karl Barth pudo decir que la «resurrección de los muertos» equivale a «una reescritura (*Umschreibung*) de la palabra “Dios”»¹⁸. Por otra parte, en su tratamiento, los intentos de renovación son solidarios de una conmoción muy profunda, que afecta a la base misma de la teología. Conmoción que se fue haciendo sentir en una especie de oleadas sucesivas, trastocando radicalmente los parámetros dentro de los cuales era interpretada.

La ola más inmediata fue acaso el impacto producido por el *redescubrimiento de la escatología*, encuadrado él mismo en la profunda revolución de la teología dialéctica¹⁹. Tal vez más íntimamente

16. Cf. el estudio clásico de A. Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten*, en TU 13, Leipzig, 1905, 8-16; cf. también J. M. Castillo, *Símbolos de libertad. Teología de los sacramentos*, Salamanca, 181, 89-90, y *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?*, Bilbao, 1997, 198-199.

17. *Apol. I*, 6 (PG 6, 336). Pueden verse muchos más datos en M. Cabada, *El Dios que da que pensar*, Madrid, 1999, 554-555.

18. *Die Auferstehung der Toten*, Zollikon-Zürich, 1953, 112.

19. Puede verse la presentación ya clásica de H. U. von Balthasar, «Escatología», 1961, 499-518; y más ampliamente, J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca, 1968, 45-122; G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, Essen, 1969, 52-133;

aun, enlaza con la *renovación de la cristología*, donde la resurrección, de ser una especie de apéndice «milagroso» con funciones apologeticas, pasa a comprenderse como íntimamente implicada en el misterio concreto de la humanidad y de la vida de Jesús de Nazaret. En un plano más remoto, pero con influjo decisivo, está la *nueva lectura de la Biblia*, que, al romper de manera irreversible el literalismo de las narraciones pascuales, postula una hermenéutica mucho más cauta y realista. Finalmente, como envolvente radical está nada menos que el *cambio de la Modernidad*, que, anulando el trasfondo mitológico de la cosmovisión antigua, exige una remodelación profunda tanto del imaginario como de los conceptos mediante los que se representa y se piensa el misterio de la resurrección.

Un mínimo sentido histórico hace ver que, so pena de perder toda su inteligibilidad y de resultar literalmente increíbles, las interpretaciones tienen que ser renovadas de manera radical al entrar en el nuevo contexto. Y eso supone que, por fuerza, tenían que acabar cuestionando muy seriamente la visión anterior. Esto permite comprender la reacción espontánea de defensa e incluso de rechazo por parte de los que sienten amenazada la fe tradicional. Pero, al mismo tiempo, sensibiliza para la trampa que ahí puede esconderse: en nombre de la fe, defender una teología caducada; y en nombre de la tradición, cerrar las puertas del futuro. El aludido ejemplo de la crítica bíblica lo muestra bien a las claras. Y más de una vez las nuevas propuestas podrían parafrasear a san Justino, diciendo que, efectivamente, son «ateas» respecto de las concepciones anteriores, pero no lo son de ningún modo respecto del verdadero y profundo sentido de la resurrección.

Cuando menos, resulta obvio que en principio tienen derecho a proponerse como hipótesis legítimas; y que en todo caso sobran las descalificaciones sumarias o, más aún, las acusaciones de negar la fe. En la nueva situación lo legítimo para todos y el único camino para el honor de los teólogos y el bien de la teología sólo puede consistir, como decía Rudolf Pesch, en la búsqueda «de la mejor argumentación en el asunto».

1.3. Una hermenéutica consecuentemente teológica

En realidad, con lo dicho acerca de este punto sería suficiente. Pero existe un matiz que tal vez no sobre aclarar. Obedece a una sospecha

G. O'Collins, *Jesús resucitado*, cit., 55-89, que se centra en Barth y Bultmann; B. Forte, *Teologia della Storia*, Torino, 1991, 295-309.

de carácter general y, personalmente, no ha hecho más que confirmármeme con el estudio del problema concreto de la resurrección. Se trata de tomar en serio *la integridad del trayecto hermenéutico*, haciéndolo llegar desde el trabajo por la elucidación del sentido originario de la fe hasta el esfuerzo por encarnarlo en el contexto actual. Es decir, que se impone avanzar de manera expresa y consciente desde el trabajo exegético de *reconstrucción del sentido en el pasado* hasta la aplicación teológica de su *recuperación en el presente*.

De no hacerlo con toda consecuencia, elaborando con cuidado el último tramo, se corre el peligro de incapacitarse para reconocer como asimilable *hoy* la integridad del sentido descubierto por el trabajo crítico. La razón está en que, una vez roto el *sentido literal*, en cuanto solidario con el contexto cultural del pasado, puede surgir la impresión de que con él queda anulado el *sentido del objeto en sí mismo* (para no complicar la exposición en este parágrafo usaré «sentido» y «significado» prácticamente como sinónimos). Dicho de manera concreta y con un ejemplo obvio: piénsese en alguien que durante mucho tiempo ha estado identificando «resurrección» con «revivificación de un cadáver». Cuando el trabajo exegético le dice que eso no es así, que un resucitado no es un difunto que se levanta para retomar una vida igual o parecida a la anterior, pueden suceder tres cosas:

1) que juzgue esa afirmación como (hiper)crítica y equivocada, rechazándola porque falsea el sentido de la Escritura y niega la fe en la resurrección;

2) que acepte el resultado de la exégesis y reconozca el nuevo significado; pero que, no encontrando para él un sentido comprensible y realizable en el contexto actual, juzgue que con la caída del sentido literal ha caído el sentido sin más, y que por lo tanto deje de creer en la resurrección;

3) que acepte el nuevo significado descubierto por la exégesis y, reconociéndolo como verdadero, trate de recuperarlo mediante una interpretación actualizada que lo haga verdaderamente significativo y viable en el contexto de la cultura y sensibilidad actuales.

El ejemplo concreto —«resurrección» como «revivificación»— puede ayudar, porque en su misma rudeza permite ver bien la estructura del problema. Hoy cabe considerar como adquirida para la teología la posibilidad efectiva de realizar respecto de él los tres pasos: no por aceptar el primero —caída del sentido literal— se siente la necesidad de quedar en el segundo, negando la fe en la resurrección. Pero conviene recordar que hasta hace muy poco la

misma teología no era muy clara al respecto y que todavía hoy muchos cristianos siguen interpretando la vida resucitada —y las apariciones y el destino del cuerpo de Jesús resucitado— como una especie de prolongación de la anterior vida normal; *Rockas* y si no, les parecería que no creen en la resurrección.

Sin embargo, la cosa puede cambiar cuando la transformación del significado es más profunda; por ejemplo, cuando se trata del problema de la tumba vacía. Si la caída del sentido literal significase también que el cadáver de Jesús quedó en el sepulcro, ¿es posible dar el último paso, reinterpretando de manera significativa y coherente las narraciones y por tanto manteniendo *hoy* la fe en la resurrección; o, por el contrario, eso significa abandonar la fe en ella? Como es bien sabido, aquí la unanimidad desaparece, de suerte que la interpretación marca una división profunda entre los teólogos y los mismos creyentes.

Pues bien, es en este punto donde surge la alerta. Si el significado elaborado por el estudio crítico resulta «nuevo», es justamente porque no coincide con el significado corriente y aceptado de la resurrección en la teología tal como se está practicando. Eso coloca al intérprete ante la tarea de reelaborar la comprensión del *concepto* actual de resurrección, es decir, de construir teológicamente un concepto nuevo que responda a los parámetros de la cultura contemporánea. Pero este paso puede descuidarse, dando de manera espontánea por supuesto que el concepto usual de resurrección es teológicamente normativo. Y entonces surge el problema: el significado crítico (que en su terreno, gracias a la exégesis, está *ya* verdaderamente actualizado) se contrapone al concepto normal (que *todavía no* está teológicamente actualizado, o puede no estarlo). El resultado queda así amenazado, porque entonces, al tener que escoger entre el significado nuevo y el concepto obsoleto, el intérprete puede sentirse obligado a negar el concepto mismo de resurrección.

Nada más lejos de la intención de estas páginas que establecer una contraposición o rivalidad entre exégesis y dogmática, pues ha sido sobre todo el trabajo exegético el que ha permitido a ésta afrontar el peligro casi endémico de quedar prisionera de concepciones abstractas, sin contraste actualizado con la experiencia original, o de herencias históricas que, legítimas en su tiempo, impiden una verdadera comprensión en el nuestro. De lo que se trata es de llamar la atención sobre dos aspectos importantes.

El primero se refiere a la necesidad de tomar muy en serio el *carácter constructo* de todos los conceptos teológicos. Existe, en efecto, una tendencia a la «sacralización», que propende a verlos como

algo concluso y acabado, que es preciso dar por supuesto como tal, dejándolo intocado y sin crítica interna posible. Entonces los conceptos heredados serían algo fijo, de suerte que habría que pensar *desde* ellos y no pensarlos también *a ellos*: como si fuesen sólo un final y no también siempre un comienzo (para decirlo parafraseando el famoso título con el que Karl Rahner planteaba este problema para la cristología en general con ocasión del concilio de Calcedonia)²⁰.

(De paso, conviene indicar que en el proceso del repensamiento cabe también la alternativa extrema de cambiar, con el contenido del concepto, su misma *denominación*. Es lo que proponen, por ejemplo, Hansjürgen Verweyen, afirmando que «resurrección» constituye hoy una «metáfora peligrosa»²¹, es decir, una especie de «traición semántica»²², y Marie-Émile Boismard, en la convicción de que esa palabra, «estrictamente hablando, actualmente ya no vale»²³. En principio no puede negarse esta posibilidad; pero en el caso concreto de la resurrección personalmente creo más fecundo conservar la palabra renovando el concepto, pues tengo la convicción de que una reinterpretación lúcida puede, a un tiempo, marcar la diferencia y mantener la continuidad conservando mejor la enorme riqueza con que se ha ido cargando en la historia.)

El segundo remite al problema de la intencionalidad de la Escritura en sí misma. Ella constituye la *expresión* fundante de aquella experiencia y de aquella realidad cuya comprensión se busca. Pero por eso mismo no se identifica ni con la experiencia ni con la realidad, sino que constituye el medio *a través del cual* es posible llegar a ellas. No se trata, pues, como queda dicho, de copiar su *expresión*, sino de apropiarse la *realidad* que ella trata de expresar. Y eso ya sólo es posible hacerlo con los medios actuales; y éstos no tienen ya ni que coincidir con los de la Escritura ni, por tanto, es preciso buscarlos en ella.

(Sobre este matiz ha despertado mi atención un amigo que tras la lectura del manuscrito del libro tuvo la impresión de que, en algún

20. «Chalkedon —Ende oder Anfang», 1954, 3-49; en trad. reelaborada, este trabajo puede verse en *Escritos de teología* I, Madrid, 1965, 169-222, con el título «Problemas actuales de cristología».

21. «Auferstehung»: ein Wort verstellt die Sache», ²1995, 105-144, princ. 114-120; más tarde hará algunas matizaciones. Hablaré de esto más tarde (cap. 4, 7.2).

22. Expresión sugestiva de P. F. Castelao, *El trasfondo de lo finito. La revelación en la teología de Paul Tillich*, Bilbao, 2000, 173: «Llamo "traición semántica" al hecho de que ciertas categorías connoten un primer significado totalmente opuesto al que el autor quiere dar y resistan la corrección crítica a la que son sometidos. La categoría "traiciona" y tergiversa la intención semántica de su usuario...».

23. ¿Es necesario aún hablar de «resurrección»?», Bilbao, 1996, 144.

momento, pretendía leer en los textos conceptos o intenciones expresadas que no estaban en ellos. He debido aclararle que, efectivamente, no estaban allí y que la exposición no pretendía tal cosa. La convicción que en realidad anima toda la reflexión —y ruego al lector que la tenga muy en cuenta— es que a través de los textos resulta posible recuperar una *intencionalidad objetiva* que permite expresar y comprender la resurrección con conceptos que, sin estar en ellos, constituyen hoy el mejor modo de comprender y expresar la realidad que ellos intentaron expresar con los conceptos de su tiempo²⁴.)

2. EL ENCUADRAMIENTO HISTÓRICO

El problema es ciertamente complejo y su realización efectiva constituye siempre una tarea larga y delicada, que necesita la colaboración de la entera comunidad teológica. Sin embargo, no se trata de algo remoto o imposible.

2.1. Un largo camino ya andado

En realidad, cuando la consideración se levanta un poco sobre las discusiones de detalle, aparece que el cambio ya ha sucedido en una medida muy considerable, hasta el punto de afectar incluso a las posturas más conservadoras. Tenerlo en cuenta resulta sumamente ilustrativo, porque no sólo hace palpable su carácter inevitable, sino que alimenta la esperanza; y, sobre todo, relativiza el alcance de muchas discusiones que a primera vista pueden parecer trascendentales.

Tal vez nada haga apreciar mejor la magnitud de la transformación que la simple consideración de la *extensión que se concede a su estudio*. Mientras que hoy ocupa, cuando menos, un capítulo fundamental en cualquier cristología, para no hablar de las extensas monografías que se le dedican sin cesar, hace tan sólo unos años estaba reducido al mínimo imaginable. Una cita de Gerard O'Collins lo deja ver con eficacia:

El manual estándar de cristología de Jesús Solano, *Sacrae theologiae summa* (3 vols., Madrid, 1956), iba tan al dictado de la preocupación de Calcedonia por la encarnación, que esta obra de 326 páginas dedicaba menos de una a la resurrección. Los apuntes de Bernard

24. Sobre todo el problema, con especial referencia a la categoría de «mundo abierto por el texto» (P. Ricoeur), hago mayores precisiones en *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, 1987, 413-420.

Loneragan para sus clases de cristología en la universidad Gregoriana revelaban idéntica «obsesión» con la encarnación. Constituían un total de 546 páginas, pero no incluían más que unas notas sin incidencias (425-427) acerca de la resurrección²⁵.

Y cuando se mira para los contenidos, las diferencias siguen siendo abismales. Empezando ya por la más obvia de la *caída de la lectura literal*. Hoy no resulta posible tomar a la letra ni el carácter espectacular de las narraciones ni la exactitud de sus detalles; sobre todo, se impone reconocer la imposibilidad de hacer concordar las diferencias, y ni siquiera cabe negar las contradicciones entre los diversos escritos, por lo demás obvias para la lectura más superficial.

Solidario con esa lectura, está el hecho de que hoy ya prácticamente ningún teólogo habla de la resurrección como «milagro», en el sentido de acontecimiento empíricamente verificable para usos apologeticos. Hasta el punto de que lo normal es no considerarla acontecimiento «histórico», sin que eso implique, claro está, la negación de su realidad (pero una realidad sólo accesible y pensable en otro orden de consideraciones).

La transformación resulta todavía más radical y, como se verá, más aleccionadora, cuando se llega a un tema tan central como el del *sepulcro vacío*. Mientras que hasta ayer mismo, por decirlo así, se insistía casi unánimemente en que negar su realidad equivalía a negar la fe en la resurrección, hoy son muchos, incluso entre los tratamientos más cautos, los que abandonan de manera expresa esa insistencia, o bien porque no admiten el hecho o, cuando menos, porque reconocen que su negación no tiene por qué poner en peligro la fe en el Resucitado. Las recientes monografías de Hans Kessler, Franco Giulio Brambilla, Thorwarld Lorenzen y Michel Deneken, por aludir tan sólo a tratamientos claramente moderados, resultan sobradamente elocuentes²⁶.

Esta transformación resulta particularmente aleccionadora, porque, al producirse de manera tan rápida y en un punto tan sensible, muestra bien qué peligroso e injusto puede resultar apresurarse a

25. *Jesús resucitado*, cit., 37; en nota indica acerca de Loneragan: «Estos apuntes, titulados *De Verbo Incarnato*, fueron dictados en 1961 y utilizados hasta por lo menos 1964». Insiste en estas mismas ideas K. B. Osborne, *The Resurrection of Jesus*, New York/Mahwah, NJ, 1997, 7-9.

26. H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, Düsseldorf, 1987 (1985, trad. cast.: *La resurrección de Jesús en el aspecto bíblico, teológico y patoral*, Salamanca, 1989; citaré siempre la edición alemana, por estar actualizada); Th. Lorenzen, *Resurrección y discipulado*, Salamanca, 1999 (orig. 1995); F. G. Brambilla, *Il Crocifisso risorto*, Brescia, 1999; M. Deneken, *La foi pascale*, Paris, 1997.

confundir *fe* y *teología*, acusando de negar aquélla cuando simplemente se está discutiendo ésta. Sin prejuzgar en este momento la cuestión, ¿no deberían algunos autores hacerse más cautos, cuando, aun admitiendo ese cambio respecto del sepulcro vacío, se apresuran con demasiada facilidad a reproducir las afirmaciones o acusaciones anteriores respecto de las *apariciones*²⁷?

2.2. Un cambio de paradigma

De todos modos, más que detenerse en consideraciones subjetivas, interesa, sin duda, analizar el alcance objetivo de lo que aquí se trasluce. La importancia y la progresión de los cambios enunciados no son mera casualidad, sino que obedecen a un amplio y general proceso de fondo. En realidad, no resulta difícil ver que nacen de un auténtico *cambio de paradigma*. Y, cuando un tal cambio sucede, se impone reconocer que la mutación no afecta tan sólo, ni siquiera principalmente, a este o aquel detalle: lo que se mueve es el marco entero de referencia y lo que se precisa es una remodelación en la estructura del conjunto. Lo cual implica la redistribución de los distintos elementos que entran en la comprensión y su necesaria actualización dentro de los referentes de la nueva cultura.

Proceder así no significa desoír la advertencia paulina —aunque nunca sobre tenerla en cuenta— de no acomodarse a la «figura de este mundo». Se trata de algo más elemental e ineludible: mantener viva la experiencia cristiana en el cambio de la historia, esforzándose por entenderla y expresarla en categorías inteligibles y «realizables» para la cultura de cada tiempo. También los creyentes y las creyentes actuales tienen el derecho y la obligación de seguir la advertencia petrina: «estad siempre dispuestos a responder a todo aquel que os pida razón de la esperanza que vive en vosotros» (1 Pe 3, 15).

Pero ya se comprende que un cambio de esas características representa, por fuerza, un proceso de enorme complejidad, que, como para la misma ciencia mostró Thomas S. Kuhn²⁸, genera fuertes resistencias espontáneas y que, antes de ser aceptado, necesita vencer numerosos intentos de salir del paso mediante meras «aco-

27. Véase, por ejemplo, el distinto tratamiento que del sepulcro y de las apariciones hace en la conclusión de su influyente libro H. Kessler, *op. cit.*, 486-501.

28. Cf. Th. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, 1971; y las precisiones que hace en la obra posterior *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, Barcelona, 1990.

modaciones» de lo anterior. De ahí que necesite tiempo no sólo para ser aceptado, sino también para ir imponiendo su reformulación y hacer sentir la amplitud de sus consecuencias. Además, dado el entramado relacional en que se encuentran los distintos elementos del conjunto, es natural que se produzcan desajustes temporales entre ellos; de manera que, mientras unos entran rápidamente en la dinámica del cambio, otros, acaso por su gran importancia o simplemente por su fuerte carga emocional, ofrecen mayor resistencia.

Ese desajuste explica la desigual actitud que se observa ante las distintas cuestiones. Igual que aclara la extraña sensación de ver cómo, en ocasiones, se aceptan los principios pero se niegan las consecuencias o se aceptan unas consecuencias y se niegan otras que, sin embargo, están en idéntica o parecida situación. Sucede desde luego entre los diversos autores, muy desiguales a la hora de aceptar el cambio; y sucede igualmente, no pocas veces, en el pensamiento de un mismo autor.

Subjetivamente esa desigualdad resulta comprensible, pero objetivamente puede llegar a producir una clara impresión o bien de incoherencia o bien de falta de coraje a la hora de aceptar las consecuencias de las propias premisas. Puede darse, por ejemplo, el caso de reconocer la no literalidad de las narraciones, y, a pesar de eso, estar argumentando sobre ese presupuesto; puede reconocerse de manera expresa que la resurrección no constituye un acontecimiento milagroso y, sin embargo, postular para ella la necesidad de pruebas empíricas. Como veremos con más detalle, este aspecto resulta central a la hora de valorar la evidencia histórica del sepulcro vacío y de las apariciones.

En estas circunstancias las discusiones de detalle, siendo necesarias, casi nunca resultan suficientes. La razón está en que tienden a caer en la trampa de la acomodación, sin entrar en el *cambio de perspectiva*, de forma que los árboles de los detalles impidan ver el bosque de conjunto. Algo que aparece con evidencia en muchas *discusiones exegéticas*. Tal vez, repito, nada como ellas ha contribuido a la búsqueda de una nueva comprensión, y de ellas siguen llegando continuamente nuevas incitaciones. Sin embargo, más de una vez se tiene la impresión de que las diferencias y discusiones en los puntos concretos carecen de verdadera relevancia para la visión global.

Sucede incluso que, a medida que se avanza en la lectura de los distintos autores, las repeticiones de los temas y de las discusiones pueden, a veces, parecer inútiles o incluso resultar tediosas. Como con modesta honestidad va señalando Anton Vögtle a lo largo de su

meticuloso estudio, la discusión tiende a llegar a un punto en el que se reconoce que una determinada propuesta «puede muy bien» ser verdadera; pero que, en definitiva, resulta «tan poco verificable como refutable»²⁹. E incluso cuando se logra un resultado común, no siempre el tema discutido influye verdaderamente en la comprensión de conjunto.

2.3. *El trabajo del tiempo*

En este sentido tengo la impresión de que conviene dar un voto de confianza al decurso temporal. Resulta, por ejemplo, ilustrativo el caso de muchas cuestiones exegéticas. La simple perspectiva de unos pocos años muestra cómo propuestas que ayer «escandalizaban» o que incluso eran condenadas oficialmente, hoy son asumidas con toda naturalidad. Algo que no afecta solamente a cuestiones tan superadas como la autoría del Pentateuco o incluso de los mismos Evangelios, sino que toca cuestiones más fundamentales como, por ejemplo, las narraciones de la infancia, los milagros de la naturaleza, la pluralidad de las cristologías neotestamentarias y, por supuesto, la literalidad de las narraciones pascales o la autenticidad del final de Marcos (tan relevante para la cuestión).

No es aventurado afirmar que, a la vista de la reciente historia de la exégesis, es muy probable que propuestas que hoy parecen inasumibles, dentro de unos años encuentren acogida espontánea o, cuando menos, acuerdo generalizado; y no será raro que discusiones que en el actual período de transición se presentan como fundamentales, acaben perdiendo toda relevancia. Ni siquiera se debe descartar la hipótesis de que tal vez les esté reservada a las generaciones inmediatas la posibilidad de sacar con toda naturalidad las consecuencias del nuevo paradigma. Las palabras que Raymond E. Brown dijo hace unas décadas a propósito del problema exegético general tienen seguramente hoy, a propósito de nuestro tema, una validez más obvia:

[...] tan sólo ahora encontramos una generación de teólogos católicos que fueron alimentados durante sus primeros estudios en el acercamiento crítico de la Biblia, en vez de acomodarlo en una idea tardía, teniendo que desaprender mucha de su formación primera³⁰.

29. *Wie kam es zum Osterglauben?*, cit., 67, a propósito de la «visión» de Pablo, pero lo repite igualmente a propósito de otras cuestiones.

30. R. E. Brown, «And the Lord said»? : *Theological Studies* 24 (1981) 3.

No se trata, claro está, de convertir esta circunstancia en pretexto que dispense del trabajo actual. Pero sí puede servir para sacar algunas lecciones interesantes que ayuden a tratar la resurrección de un modo que sitúe el estudio de su misterio a la altura de las exigencias de nuestro tiempo. Y, en todo caso, no estará mal recordar que tal vez nada cuadre mejor con el espíritu de este tema que la disposición a «morir» a ciertos preconceptos, tal vez queridos, pero que hoy se revelan ineficaces, para «resucitar» a una nueva concepción verdaderamente viva. Lo ha dicho con energía H. A. Williams:

Y esto es en sí mismo una experiencia de resurrección ahora, de resurrección y de la muerte que tiene que precederla. La muerte en este caso es la muerte a certezas familiares e infantiles. La resurrección consiste en nuestro ser elevados a una primera y sin duda fugaz mirada a un misterio inmanipulable³¹.

3. HACIA UN TRATAMIENTO RENOVADO

3.1. Necesidad, legitimidad y globalidad del cambio

En todo caso, las reflexiones anteriores tienen una función importante en la economía del libro, pues ellas marcan de manera decisiva tanto su concepción como su propósito. En concreto, son tres las convicciones que alimentan su preocupación y marcan su dinamismo de fondo.

La primera, y también la más obvia, apunta a la necesidad del cambio. O, acaso mejor, a la necesidad de proseguir un cambio que, largamente iniciado, continúa su marcha ante nuestros ojos, como lo muestra «la sorprendente abundancia de trabajos recientes sobre la resurrección»³². La evocación del camino recorrido y la insistencia en la profundidad de la mutación en curso hacen ver que se trata de una tarea que de ningún modo puede darse por terminada. Quedan muchos problemas por resolver, y conviene estar abiertos a la novedad, sin cerrarse a las nuevas preguntas ni a los posibles cuestionamientos de las ideas recibidas.

La segunda convicción se refiere a la legitimidad de la empresa, una vez aclarado su justo nivel, que es el de la teología, es decir, el de la «fe que busca la inteligencia». Lo cual significa que conviene mantener clara la distinción de los planos, sobre todo a la hora de

juzar los nuevos intentos. Los cambios en la «inteligencia», ya queda dicho, no equivalen sin más al cambio en la «fe», sino, cuando menos en principio, tan sólo en el modo de comprenderla³³. Y una abundante y no siempre gloriosa experiencia histórica muestra con toda claridad que ni el miedo a lo nuevo ni el inmovilismo teológico constituyen la mejor defensa de la vida creyente. Como ya enseñara la parábola evangélica, enterrar los talentos puede parecer de entrada la mejor manera de conservar la rica experiencia que se nos entrega; pero es obvio que de ese modo no se echa una simiente, sino que se entierra un cadáver.

Finalmente, la tercera convicción, y en este contexto tal vez la principal, se apoya en la evidencia del carácter global y estructural del problema. Lo que está en juego no son ajustes de detalle, sino la reestructuración del cuadro entero de la comprensión. Y eso significa que la salida ya no pasa por el desarrollo lineal y homogéneo de la comprensión anterior (que por lo demás tampoco era unitaria, ni mucho menos). Se impone más bien encuadrar todo el problema en el seno de una profunda mutación cultural, de modo que dentro de ella se vaya configurando una nueva «figura» de la resurrección, que (para usar la terminología balthasariana) permita percibir su «globalidad» y haga accesible su «evidencia».

Permítaseme insistir en este punto tercero, pues personalmente tengo la impresión de que en él se anuncia una de las tareas más urgentes para el conjunto de la teología y, desde luego, para un enfoque adecuado de nuestro problema. Desde la entrada de la Modernidad la reflexión teológica, cuestionada por todas partes, se vio forzada a dispersar la atención y dividir los esfuerzos. Como queda indicado, lo que se movía era el entero paradigma cultural, pero, como es lógico, la conmovión se sentía en puntos singulares, al ritmo de las necesidades concretas. De ese modo las cuestiones se abrían en frentes dispares, sin mostrar la mayoría de las veces ni los vínculos que las unían entre sí, ni su conexión estructural con el paradigma que se estaba cuestionando. Dicho de otro modo: su tratamiento no nacía de la conciencia de una necesidad «sistemática», sino que venía dictado por las urgencias del momento.

El resultado fue que, de ordinario, las cuestiones han llegado hasta nosotros por acumulación meramente fáctica, sin conciencia de su carácter orgánico y sin un abordaje verdaderamente planificado. De ahí la fuerte disimetría en su actualización y, sobre todo, la

31. *True Resurrection*, London/New York, 2000, 8; cf. 8-9.

32. J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, 1993, 355.

33. Cf. las justas y sensibles observaciones que, atendiendo sobre todo al pluralismo actual, hace A. Tornos, cit., 63-67.

imposibilidad de una verdadera coherencia respecto de la situación de cada una en la estructura del conjunto. Se hace así muy difícil conseguir, en general, aquella inteligibilidad de la fe que, conforme al mismo Vaticano I, debe nacer «de la conexión de los misterios entre sí»³⁴. En el caso de la resurrección, por la dificultad, la complejidad y gravedad del tema, esta carencia se hace sentir de un modo especial.

Uno de los propósitos de este libro es justamente el de contribuir al esfuerzo por buscar esa necesaria conexión, tratando de avanzar hacia una visión global que esté muy atenta a su coherencia. El foco principal de la atención no se dirigirá, pues, al detalle exegético ni al dato histórico. Los tendrá en cuenta, naturalmente, en la medida de lo posible, y por fortuna hoy existen valiosas monografías que facilitan la tarea. Pero tratará ante todo de encuadrar el estudio de la resurrección en el movimiento conjunto de la teología, tal como hoy está de hecho siendo reconfigurada. Tanto el tratamiento de fondo como el proceso expositivo van a estar decisivamente marcados por esta preocupación. El título escogido —*Repensar la resurrección*— no es, claro está, ajeno a este propósito.

3.2. Vectores de fondo en el proceso reflexivo

Sobra por tanto insistir en que la consideración pretende situarse de manera muy consciente en una *lectura no fundamentalista* de los relatos pascuales. Algo que por lo demás, con mayor o menor consecuencia, hacen prácticamente todos los tratados actuales. Dando eso por supuesto, el tratamiento atenderá a tres vectores fundamentales.

En primer lugar, esforzarse con el máximo cuidado por tener en cuenta la *nueva situación de la cristología*. Una cristología concreta y realista que en la comprensión del misterio de Cristo no busca lo extraordinario y milagroso, como si Jesús de Nazaret fuese tanto más divino cuanto menos humano aparezca. Al contrario, buscará la divinidad *en su humanidad*³⁵, es decir, en el modo —ciertamente peculiar y específico— de realizarla dentro del realismo y de las condiciones de nuestra historia. Partirá, pues, del asombro ante su misterio, pero intentará acercarse a él no como a algo extraño y separado, sino en cuanto profundamente solidario con el nuestro,

conforme al principio fundamental magníficamente enunciado por el concilio Vaticano II: «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»³⁶.

El segundo vector parte de la *nueva conciencia de la creación*³⁷. En el sentido de apartarse con energía de la visión intervencionista de un Dios que obra a base de ingerencias puntuales o acciones categoriales, interfiriendo en la causalidad intramundana. En la apariencia superficial, esa visión parece exaltar la omnipotencia divina; en realidad, acaba convirtiendo a Dios en una causa —muy grande, eso sí— entre las causas del mundo. Lo que implica la intención de tomar en serio y con plena consecuencia la asunción, hoy común, de no considerar la resurrección como un «milagro», que como tal sería susceptible de pruebas empíricas.

El tercer vector se apoya en el *nuevo concepto de revelación*³⁸. Una revelación de carácter «mayéutico» y no autoritario, es decir, que no se acepta por un mero testimonio externo (aunque sea necesario), sino que ayuda a «dar a luz» el misterio que nos habita a todos. De suerte que, al manifestar lo que afecta a todos, de algún modo la revelación se ofrece a la verificación en la experiencia actual: creemos porque de alguna manera comprobamos que lo que manifiesta la revelación coincide con la verdad profunda de nuestro ser en cuanto habitado por Dios. Este concepto tiene incidencia clara e inmediata en la discusión actual, muy influida por la pregunta acerca del origen de la fe en la resurrección. Trataremos, con todo, de mostrar la íntima solidaridad de este vector con los anteriores, de los que recibe luz y a los que a su vez ilumina, ahonda y potencia.

3.3. Buscar una visión global y coherente

Debido tal vez a la misma avalancha de cuestiones suscitadas por la nueva situación, las discusiones revistieron un carácter demasiado inmanente, demasiado enredado en los problemas intrateológicos, sin que se explicitase suficientemente su profunda implicación en las coordenadas de la cultura general. La complicación, la diversidad e incluso la dispersión de los tratamientos tienen ahí su explicación más probable. Hace ya bastantes años, hablando de la imposibilidad de componer entre sí las narraciones pascuales de los Evangelios,

36. *Gaudium et Spes*, n. 22.

37. Trato de fundamentarla con cierto detalle en el libro *Recuperar la creación*, Santander, 2001 (original gallego, *Recupera-la creación*, Vigo, 1996).

38. Remito sobre todo a mi libro citado *La revelación de Dios en la realización del hombre*.

34. DS 3016.

35. He tratado de explicarme con más detalle en «La apuesta de la cristología actual: la divinidad “en” la humanidad», 2000, 15-63.

Karl Barth sentenció: «es un caos»³⁹, y recientemente Geza Vermes habla de un *puzzle*⁴⁰. Algo semejante se podría decir de la reflexión teológica en este punto.

Por eso, una de las tareas importantes de hoy consiste en introducir un poco de orden en ese caos, ordenando y jerarquizando los problemas. No resulta fácil; pero lo que se consiga en claridad significará aquí un avance importante. No sólo para el problema en sí, que es lo principal, sino también para su mejor ubicación en el conjunto teológico, ajustando su perspectiva.

La dificultad está, naturalmente, en encontrar un buen *principio ordenador*, que permita escapar a la simple acumulación fáctica de las cuestiones y, al mismo tiempo, mantener la fidelidad a la intencionalidad genuina de esta difícil cuestión. Jon Sobrino⁴¹, igual que, entre otros, Jürgen Moltmann⁴² y Kenan B. Osborne⁴³, sin tematizarlo explícitamente, se remontó al principio y partió de las *tres preguntas fundamentales de Kant*: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es dado esperar?⁴⁴.

Creo que es un buen camino, pues no cabe duda de que en esas preguntas se refleja algo muy esencial de la búsqueda y de las inquietudes de la cultura moderna. Al mismo tiempo, sabemos muy bien que en el nacimiento de las mismas emerge igualmente una fuerte *carga crítica*: en realidad, ponían en cuestión la cultura del mundo anterior en su conjunto. Por eso resulta sugestivo confrontar las preguntas con la negación activa que frente a la respuesta cristiana alzaron los tres «maestros de la sospecha».

De hecho, resulta curioso —y tal vez significativo— que, aun sin pretender una correspondencia total, cabe divisar un cierto parale-

39. *The Faith of the Church. A Commentary on the Apostle's Creed*, London/Glasgow, 1958, 92.

40. *The Changing Faces of Jesus*, New York/London, 2000, 182.

41. *Cristología desde América Latina*, San Salvador, 1977, 206-220.

42. *El camino de Jesucristo*, Salamanca, 1993, 330; en nota remite a su trabajo «Esperanza en la resurrección y praxis liberadora», en *El futuro de la creación*, Salamanca, 1979, 125-143 (la redacción original es de 1972), donde, sin embargo, la idea no aparece con claridad.

43. *The Resurrection of Jesus*, cit., 13-25, que desarrolla más temáticamente la cuestión.

44. He aquí el famoso texto, que concentra esas tres preguntas en una cuarta, que, según Kant, las resume: «El campo de la filosofía en esta significación cosmopolita puede reducirse a las preguntas siguientes: 1) ¿qué puedo saber?, 2) ¿qué debo hacer?, 3) ¿qué me es dado esperar?, 4) ¿qué es el hombre? A la primera pregunta responde la metafísica; a la segunda, la moral; a la tercera, la religión; y a la cuarta, la antropología» (*Logik*, en *Werke*, ed. por W. Weischedel, *Werke in 12 Bände*, vol. 6, Frankfurt a. M., 1968, 447-448).

lismo entre las tres preguntas y las sospechas de los tres pensadores. En todo caso, respecto de la resurrección la correspondencia se muestra verdaderamente clarificadora. Freud, con su sospecha psicológica, remitiría a la primera pregunta: «qué puedo saber». Marx, con su sospecha sociológica, remitiría a la segunda: «qué debo hacer». Nietzsche, con su sospecha del resentimiento, a la tercera: «qué me es dado esperar».

Si se tiene en cuenta que no es muy difícil ver que ya en Pablo es posible encontrar la triple huella de esa preocupación, aparecerá que estamos ante un enfrentamiento profundo —a la vez que de algún modo necesario y prometedor— de este problema central de la fe. Una tarea, repito, que la teología actual no ha afrontado todavía de manera (suficientemente) expresa. Donde más se ha trabajado ha sido en la confrontación crítica global con la pregunta por Dios: el problema del ateísmo. Pero éste ha absorbido de manera muy preferente la atención, y los demás problemas le han quedado supeditados. La resurrección, en concreto, era algo ulterior, algo especializado dentro ya del problema general. Sin embargo, reconociendo eso, resulta evidente que ella pertenece —o debería pertenecer— a uno de los complejos más sensibles de cualquier confrontación detallada.

Confieso que mi intención al iniciar la obra era precisamente organizar su exposición al hilo de las tres preguntas, y seguramente el lector o la lectora no tendrán especial dificultad en detectar que su presencia marca profundamente la marcha de la reflexión⁴⁵. Pero mantenerla de manera estricta hubiera sido forzar un tanto artificialmente la estructura. La pregunta teórica —«qué podemos saber»— ha impuesto, en efecto, su fuerte predominio. No en vano ha sido en ella donde han estallado los principales problemas y donde persisten las mayores dificultades. Al menos en la amplitud expositiva, no he podido evitar que ella se haya llevado la parte del león. Espero, con todo, que no haya sido en detrimento, sino en servicio, de las otras dos: «qué debemos hacer» y «qué nos es dado esperar».

El intento resulta largo y difícil, tal vez sobrecargado en demasía por una intensa preocupación hermenéutica. Ésta obedece a la búsqueda de ese difícil equilibrio entre la libertad de la teología y la

45. De hecho, había adelantado ya estas ideas en un trabajo que las desarrolla con cierta amplitud: «Recuperar la experiencia de la resurrección»: *Sal Terrae* 70 (1982) 196-208; retomado, algunas modificaciones significativas, en el capítulo V de mi libro *Repensar la cristología*, Estella, 1996, 157-178. Las modificaciones se dejan sentir también en este libro: a pesar de no ser excesivo, el tiempo transcurrido desde la primera redacción no ha pasado en vano.

fidelidad a la tradición. El resultado no pretende, aunque lo desearía, ser igualmente acertado y convincente en todos sus puntos. Lo que sí quiere con toda decisión es ser una oferta para un diálogo renovado, que, desde una «fe que busca su inteligencia», ayude a una mejor comprensión y vivencia de este misterio, a la vez oscuro y glorioso, a la vez nuevo y enraizado en los orígenes más remotos y profundos de la historia humana.

En este espíritu, y pensando ya en la visión de conjunto, me atrevo a hacer a los posibles lectores y lectoras de esta obra la petición que Spinoza les hacía a los suyos en el Escolio de la proposición XI de la II parte de la *Ética*: «Sin duda que los lectores se sentirán aquí perplejos, y les vendrán a la mente muchas cosas que les harán detenerse. Por este motivo, les ruego que avancen a paso lento y que no emitan su juicio sobre ellas, hasta que lo hayan leído todo»⁴⁶.

46. *Ética demostrada según el orden geométrico*, edición de A. Domínguez, Trotta, Madrid, 2000, p. 86.

Capítulo 2

LA RESURRECCIÓN EN SU CONTEXTO ORIGINARIO

Presentado el problema en su globalidad y aludido el significado fundamental que —desde diferentes perspectivas y con peculiaridades específicas— todas las teorías intentan aclarar, se abre el amplio y complejo espacio de las explicaciones de detalle. La insistencia de las reflexiones anteriores iba dirigida a resaltar, por un lado, la necesidad y profundidad del cambio introducido por la nueva situación cultural posterior a la Modernidad; y, por otro, el estatuto de mayor libertad y el inevitable pluralismo de las explicaciones teológicas que intentan aclarar el significado más concreto de la *fe* común.

De las tres preguntas que la reflexión debe atender toca ahora afrontar la primera: ¿qué podemos saber de la resurrección? No tiene por qué ser considerada la más importante, pues en definitiva está al servicio de las otras, relativas a la praxis y a la esperanza de la fe. Pero, al mismo tiempo, no cabe negar que de ella depende en medida muy decisiva la respuesta que se pueda dar a éstas. Y, sobre todo, no podemos ignorar que es en ella donde primariamente se hacen sentir la radicalidad del cambio y la urgencia de una nueva comprensión.

En esta pregunta se reflejan, pues, con especial intensidad las dificultades del problema. De ahí la necesidad de proceder de manera escalonada, intentando ante todo poner al descubierto las líneas fundamentales de su estructura tal como se nos presenta en el nuevo contexto cultural. De ahí también su división en dos capítulos: en éste se abordará el problema en su contexto originario; en el siguiente se enfrentará el intento de interpretarlo en el contexto actual.

1. HACIA UNA POSICIÓN ACTUALIZADA DEL PROBLEMA

1.1. *La necesidad de un cambio global y estructural*

A poco que la reflexión se eleve sobre las discusiones de detalle, descubre pronto una dificultad, por no decir una contradicción, fundamental: la que nace del choque entre la renovación producida por la nueva lectura crítica del texto bíblico y la persistencia de los viejos tratamientos nacidos de la anterior lectura liberalista. Ningún teólogo responsable toma hoy a la letra las narraciones pascuales; sin embargo, la mayor parte de los estudios giran en torno a los problemas particulares heredados de cuando se daba por supuesta su literalidad. El resultado es que *cambia la comprensión de los detalles, pero permanece la estructura del tratamiento*.

Sería, desde luego, ceguera no ver los avances efectuados en las discusiones, hasta el punto de que cabría afirmar que no sólo Buena-ventura o Tomás de Aquino, sino incluso un teólogo de la primera mitad del siglo XX, quedarían literalmente desconcertados e incluso horrorizados si pudiesen leer los tratamientos actuales, sin excluir a los más conservadores: sentirían conmovidas casi todas sus certezas de detalle y negados la mayor parte de los hechos que daban por seguros. (Haga el lector la prueba y lea, por ejemplo, los artículos del *Dictionnaire de théologie catholique*, la obra clásica y «avanzada» de los años treinta¹.) Sin embargo, a pesar de ese avance, la discusión no acaba de remodelar el tratamiento en su conjunto: los tratados escolares y la mayor parte de las monografías siguen, en gran medida, presos en el carril marcado por los tratados anteriores.

De ese modo, por un lado, las cuestiones no avanzan en un frente conjunto, sino que, aisladas entre sí, cada una marcha a su ritmo particular; y, por otro, quedan separadas de la renovación global que se ha producido —o se está produciendo— en la teología general y en la cristología en particular.

Los *estudios pormenorizados* son indispensables, y nunca agradeceremos la flexibilización y libertad intelectual que de ellos han nacido y nacen para la teología. La entrada de la crítica bíblica fue, en ese sentido, un paso enorme y necesario. Pero falta en buena medida el segundo: tomar en serio la necesidad de que *ese avance* debe inscribirse en un nuevo paradigma, pues tan sólo de *esa* inscripción les puede venir su significación actual. Discutir, por ejem-

plo, de manera separada acerca del sepulcro vacío y de las apariciones, como si se tratase de problemas con estatuto histórico e epistémico distinto, no carece de total legitimidad y tal vez sea inevitable para el avance de detalle. Pero la discusión permanecerá manca, mientras los resultados no se integren en un intento de comprensión consciente de que *ambos problemas*, sean cuales sean sus diferencias, nacen para nosotros del hecho de estar narrados, pensados y comprendidos desde una misma visión del mundo que ya no es la nuestra.

Una visión que Rudolf Bultmann — pese a posibles exageraciones, que no deben ser tomadas como disculpas para eludir el problema básico² — demostró de manera irreversible como «mitológica». Nótese que decir *mitológico* en este contexto no tiene por qué equivaler a una devaluación global de ese concepto hoy justamente reivindicado en su significación profunda³. Significa únicamente que las representaciones cosmológicas —y el modo de la actuación divina en ellas⁴—, que entonces podían ser aceptadas con naturalidad,

2. Algo digo al respecto, insistiendo en que no debe «despacharse» demasiado fácilmente su propuesta», en *Fin del cristianismo premoderno*, Santander, 2000, 22-26. Cf. las exposiciones matizadas de I. U. Dalferth, *Jenseits von Mythos und Logos*, Freiburg Br., 1993, 132-164; C. Ozankom, *Gott und Gegenstand*, Paderborn, 1994, 121-170; y sobre todo de K.-J. Kuschel, *Geboren vor aller Zeit?*, München/Zürich, 1990, 154-222.

3. Inútil repetir aquí la abundante bibliografía, mil veces citada: cf., por ejemplo: E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 vols., México, 1971; M. Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid, 1982; Íd., *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico religioso*, Madrid, 1989; G. Gursdorf, *Mito y metafísica*, Buenos Aires, 1960; P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad II. La simbólica del mal*, Madrid, 2003; Íd., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, 1969; G. S. Kirk, *El mito*, Barcelona, 1970; F. Schupp, *Mythos und Religion*, Düsseldorf, 1976; K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München, 1985; H. H. Schmidt, *Mythos und Rationalität*, Gütersloh, 1988; H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M., 1990. En castellano ofrecen buenas síntesis: L. Cencillo, *Mito, semántica y realidad*, Madrid, 1970; C. García Gual, *La mitología. Interpretaciones del pensamiento mítico*, Barcelona, 1987; J. Martín-Velasco, «Mito», en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, 1993, 827-837; C. M. Acevedo, *Mito y conocimiento*, México, 1993; J. A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas I*, Madrid, 1994, 29-47; X. Pikaza, *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*, Madrid, 1999, 303-333; J. M. Mardones, *El retorno del mito*, Madrid, 2000.

4. Cf., por ejemplo: «El pensamiento mitológico entiende la acción de Dios en la naturaleza, en la historia, en el destino humano o en la vida interior del alma, como una acción que interviene en el curso natural, histórico o psicológico de los acontecimientos: rompe este curso y, al mismo tiempo, enlaza los acontecimientos. La causalidad divina se inserta como un eslabón en la cadena de los acontecimientos, que se suceden unos a otros según un nexo causal. [...] La idea de la acción de Dios, en cuanto

1. Sobre todo, A. Michel, *Résurrection des morts*: DThC 13 (1937) 2501-2571.

hoy resultan sencillamente incomprensibles y *justamente* inaceptables. Por eso no se trata sin más de «eliminar sus enunciados mitológicos, sino de interpretarlos»⁵, conservando su valor simbólico (Bultmann habla de valor «existencial», y, como es lógico, aceptar la propuesta fundamental, no obliga a seguir toda su hermenéutica).

Lo que sí se intenta decir aparece con toda evidencia con sólo pensar en la interpretación de muchas enfermedades como posesión demoníaca o en la «ascensión» como subida física al cielo (que pertenecen a *idéntica* visión del mundo)⁶. Algo que resulta igualmente obvio respecto de ciertas narraciones pascales, en cuanto nos percatamos de que un cuerpo resucitado no puede comer una comida material o que, si no ofrece resistencia para atravesar las paredes, tampoco se la puede ofrecer al apóstol Tomás para que lo palpe...

Se comprende que estos ejemplos pueden hoy resultar ya un tanto «crasos». Pero basta con pensar que aún no han pasado muchas décadas desde que una buena parte de la teología hizo el «descubrimiento» de que la resurrección de Jesús no era la «reviviscencia» de un cadáver volviendo de nuevo a esta vida (como podrían ser, tomadas a la letra, las «resurrecciones» de Lázaro o de la hija de Jairo). Hoy, ciertamente, casi ningún teólogo⁷ —aunque, por desgracia, no se pueda decir lo mismo de muchas versiones populares— piensa así; pero ¿es seguro que ese *esquema imaginativo* no subyace en muchos de los tratamientos actuales, heredados justamente de un tiempo en el que sí se pensaba de ese modo? Incluso los mejores comentarios exegéticos producen demasiadas veces una extraña im-

acción no-mundana y trascendente, sólo puede dejar de ser equívoca si la concebimos como una acción que tiene lugar, no entre las acciones y los acontecimientos mundanos, sino en el interior de ellos» (R. Bultmann, *Jesucristo y mitología*, Barcelona, 1970, 84-85).

5. «A este método de interpretación del Nuevo Testamento, que trata de redescubrir su significado más profundo oculto tras las concepciones mitológicas, yo lo llamo *desmitologización* —término que no deja de ser harto insatisfactorio. No se propone eliminar los enunciados mitológicos, sino interpretarlos. Es, pues, un método hermenéutico» (*Ibid.*, 22).

6. Resulta, por ejemplo, aleccionador ver cómo los Padres se hacían preguntas muy concretas acerca del rol de los ángeles en la ascensión del Señor: cuando no se pensaba en la «autoelevación» o en elevación por el Padre, los ángeles o lo llevaban en las espaldas o hacían de cortejo (cf. R. Winling, *La Résurrection et l'Exaltation du Christ dans la littérature de l'ère patristique*, Paris, 2000, 251-253; cf. 223-301).

7. Hay, sin embargo, excepciones como la de N. T. Wright, que, a pesar de su enorme erudición y de su innegable agudeza, llega a afirmar que, al menos en algunas ocasiones, una cámara de vídeo podría registrar las apariciones del Resucitado («The Transforming Reality of the Bodily Resurrection», 2000, 125). Nos ocuparemos de esto con más detalle en los últimos capítulos.

presión al comentar en la práctica, con un tono realista que no admiten en la teoría, gran parte de las escenas.

Pero no son tan sólo los detalles los que piden ser rescatados de su aislamiento e integrados en su contexto global. También *el contexto neotestamentario* en sí mismo exige a su vez ser contextualizado. En dos direcciones fundamentales.

La primera —que, afortunadamente, empieza a estar bien atendida en los tratamientos recientes— se refiere al *horizonte contemporáneo* de los propios textos. Al de la *tradición veterotestamentaria*, ante todo. Pero también al del *helenismo* que, tanto en su simbiosis judeo-helenista como en su presión en cuanto poderosa y protagónica cultura diferente, impregnó de manera tan profunda la experiencia, la mentalidad y la teología desde las que se elaboraron las narraciones pascales. Las complejas narraciones de herencia/continuidad con el Antiguo Testamento y con el judaísmo contemporáneo, los esfuerzos por superar el peligro gnóstico y el diálogo con el mundo mítico del helenismo son, por ejemplo, factores muy importantes: sin tenerlos en cuenta, difícilmente cabe una interpretación correcta de lo que pretenden decir los textos neotestamentarios.

La segunda dirección es la más decisiva, pues remite a la necesidad de, finalmente, integrar todo eso en el *horizonte actual*. Lo cual significa transponer y retraducir la entera comprensión del problema, de modo que el significado fundamental de la resurrección resulte hoy intelectualmente comprensible y vitalmente realizable. Exigencia, por un lado, obvia, pues la «fusión de horizontes» (Gadamer) es condición indispensable de toda comprensión de lo antiguo. Pero, por otro, muy ardua, porque a la enorme profundidad de la mutación se suma el carácter del «asunto»: difícil en sí mismo por su trascendencia; y además transmitido en una conceptualización precrítica, solidificada por su antigüedad y de algún modo intangible por su sacralidad.

Pero sería equivocado ver en todo esto una especie de infidelidad al Nuevo Testamento. En realidad, se trata de lo contrario: de algo que no sólo han practicado sus autores, inculcando enérgicamente su tradición bíblica en el mundo helenístico, sino que, como bien observa Martin Karrer, viene postulado por su mismo estilo:

Al Nuevo Testamento le interesa menos el desarrollo realista de la resurrección. Es verdad que sus fórmulas y sus relatos señalan hacia una experiencia. Pero en los detalles de la misma el Nuevo Testamento es justificadamente parco. Únicamente dice y difunde lo que es necesario para la finalidad teológica. No impone forzosamente ninguna determinada teoría acerca del marco histórico. Al pensa-

miento le concede libertad para admitir sugerencias individuales y actuales de las posiciones —en conflicto mutuo— de los últimos decenios⁸.

1.2. *La coherencia teológica del cambio*

Por fortuna, esto no es peculiar de la resurrección, sino que afecta al conjunto de la teología, que, aunque con retraso global y retrocesos restauradores, lleva más de dos siglos empeñada en esa tarea⁹. Ahí justamente encuentra nuestro problema concreto una *ayuda* importante, que, al mismo tiempo, equivale a una *llamada* ineludible: la de incorporarla en el nuevo movimiento de conjunto, aprovechando la luz que le llega de los avances realizados en los distintos campos. De modo que no sólo saldrá ganando la comprensión de la resurrección en sí misma, sino que contribuirá a la coherencia de la teología en su conjunto, escapando al peligro de constituir, al menos en ciertos aspectos, un resto heterogéneo y anacrónico.

Es claro que el problema de la resurrección no puede quedar como un peñasco aislado en el mar de la teología, sino que deberá integrarse como miembro vivo en la «conexión de los misterios entre sí». Es obvio, por ejemplo, que sólo cobrará su verdadero sentido si se integra en la nueva configuración de la *crisología*, que no busca ya mantener su especificidad buscando la separación e incluso la negación de lo humano, sino su máxima y más auténtica realización: no la diferencia por sí misma, sino la diferencia-en-la-identidad. Lo mismo cabe afirmar de temas como la nueva visión de la *acción de Dios* y de la *revelación*. En otra perspectiva no podrá ignorar el nuevo *diálogo de las religiones*, también ellas preocupadas por el destino definitivo de la persona humana.

Para quien esté mínimamente familiarizado con los estudios acerca de la resurrección el mero enunciado de estos puntos le permite apreciar que, en realidad, la exigencia en ellos expresada no representa algo desconocido para los tratamientos actuales. Resulta, en efecto, evidente que, de manera más o menos explícita y con eficacia mayor o menor según los autores, esta preocupación está trabajando las reflexiones en curso. Habrá ocasión de indicarlo con más detalle en el próximo capítulo.

8. M. Karrer, *Jesucristo en el Nuevo Testamento*, Salamanca, 2002, 95-96.

9. En este sentido resulta muy ilustrativo el recorrido que, atendiendo justamente a los cambios de paradigma, hace Hans Küng de la historia del cristianismo: *El cristianismo: Esencia e historia*, Madrid, 2001 (si bien personalmente no creo que la «posmodernidad» represente un paradigma nuevo, sino más bien un episodio importante en su configuración todavía en marcha).

Era, con todo, importante recordarlo, porque esa presencia, al no ser siempre debidamente explicitada, no deja sentir toda su eficacia. Como queda dicho, de ordinario la pervivencia y distribución de las cuestiones tal como llegan del tratamiento tradicional hace que esos factores permanezcan como *membra disiecta*, sin lograr integrarse de manera plena y coherente en una nueva visión de conjunto. Una empresa difícil, que seguramente no será posible lograr a corto plazo. Pero tarea necesaria, a la que no cabe renunciar, si la teología de la resurrección quiere estar a la altura de los propios presupuestos, tal como se van configurando en la actualidad.

La presente reflexión no puede, claro está, tener la pretensión de lograrla. Parte, sin embargo, de la convicción de que sólo en esa dirección cabe un avance real, so pena de reducir la teología a un aburrido y fatigoso añadir nuevos matices a la eterna repetición de los mismos argumentos.

2. NECESIDAD DE UNA LECTURA NO FUNDAMENTALISTA

2.1. *El carácter de los textos*

De los tiempos precríticos se heredó una lectura espontáneamente concordista de los relatos bíblicos en general. Causa asombro, por ejemplo, comprobar cómo durante siglos la teología no se hizo problema de las diferencias inconciliables, no digamos ya de la teología de los evangelios, sino incluso de datos más obvios y concretos. Y cuando no podían menos de notarlos, dada su franca inconciliabilidad, tendían por diversos procedimientos a borrar la diferencia, acudiendo sobre todo al recurso de que unos contaban cosas que otros omitían; en última instancia, cuando esto no era posible, concluían como Agustín: «Pero es una tarea pesada mostrar cómo los cuatro evangelistas no se contradijeron acerca de la resurrección de Cristo en lo que todos cuentan sin omitir»¹⁰.

Fue necesario el choque brutal de la constatación de Albert Schweitzer¹¹, mostrando la imposibilidad de escribir una vida de

10. *Sermo* 240 (PL 38, 1130-1131); cf. *De consensu evangelistarum* (PL 34, 1041-1230). Tomo la referencia de R. Winling, *La Résurrection et l'Exaltation du Christ*, cit., 134-137; en pp. 130-137 estudia el recurso en otros Padres como Eusebio y Ambrosio.

11. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1984 (la 1.ª ed., con título algo distinto, es del año 1906); trad. cast.: *Investigación sobre la vida de Jesús*, Valencia, 1990.

Jesús, para que esa alerta elemental pasase a formar parte de la reflexión teológica expresa. (Y aun así, para percatarse de la enorme dificultad del cambio, basta leer hoy las reflexiones de un hombre tan erudito y honesto como Marie-Joseph Lagrange. Fundador de la Escuela Bíblica de Jerusalén, conocía las razones de la nueva exégesis y él mismo es autor de una amplia obra «crítica» que llevó a las autoridades romanas a apartarlo por un tiempo de la dirección de la Escuela. A pesar de eso, sigue haciendo de los relatos evangélicos y en concreto de la resurrección una lectura concordista, totalmente inverosímil, que en lo fundamental no se aleja de la que hacían los antiguos Padres de la Iglesia¹².)

En este sentido los relatos de la resurrección resultan paradigmáticos. De hecho, el estampido fuerte de la disputa acerca del Jesús histórico se produjo en este punto a raíz del escándalo que provocó el texto de Hermann Samuel Reimarus (1694-1769), publicado después de su muerte por Lessing¹³, señalando las «contradicciones evidentes» de los textos¹⁴ e interpretándolas como engaño consciente por parte de los discípulos. Y aunque la acusación de engaño consciente no resiste hoy a cualquier crítica seria, no cabe negar que, si en algún punto de los evangelios las diferencias saltan a la vista, es precisamente aquí. En contraste con la «sólida armazón de tradiciones comunes» propias de los relatos de la Pasión¹⁵, en la pascua todo parece dispar. Vale la pena exponerlo con las palabras de Joachim Jeremias, un autor particularmente moderado y realista:

Por lo demás el cuadro es muy variado. Primeramente, en lo que se refiere a las *personas*. El resucitado se aparece unas veces a un solo individuo, otras veces a una pareja de discípulos, otras veces a un pequeño grupo, y otras a una enorme multitud. Los testimonios, casi siempre, son hombres; pero también hay mujeres; son miembros del grupo más íntimo de discípulos, otros son seguidores como José y Matías (Hch 1, 22 s.), y también escépticos como el más provectoro

12. Léase, para comprobarlo, el capítulo final de *L'Évangile de Jésus-Christ*, Paris, 1928. Acerca de su meritosa y, a pesar de todo, pionera obra, cf. P. Benoit, *El Padre Lagrange al servicio de la Biblia*, Bilbao, 1970.

13. Pueden verse principalmente su texto *Über die Auferstehung Geschichte*, en G. E. Lessing, *Werke*, vol. 8, Darmstadt, 1976, y la exposición que hace A. Schweitzer en la obra citada en la nota anterior; y, sobre todo, P. Hoffmann, «Die historisch-kritische Osterdiskussion von H. S. Reimarus bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts», 1988, 16-22.

14. Señala diez «contradicciones totalmente evidentes» entre los diversos evangelistas: cf. la enumeración en P. Hoffmann, l. c., 19.

15. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento I*, Salamanca, 1974, 347.

del grupo familiar (1 Cor 15, 7 [se refiere a Santiago, el hermano del Señor]); por lo menos en un caso, se trata de un adversario fanático (v. 8). [...] La diversidad de *escenarios* es tan grande como la diversidad de personas: la cristofanía acontece unas veces al aire libre, otras veces en una casa, repetidas veces (Jn 20, 14-17; Mt 28, 9s; Hch 7, 56) delante de las puertas de la ciudad santa, luego otra vez dentro de Jerusalén, en una aldea judía, a la vera del lago de Generaste, en la región montañosa de Galilea, y una vez también fuera de Palestina¹⁶.

Si la platina de la observación se aproximase todavía, parecerían todavía muchas más diferencias. De modo que, si lo que se pretende es lograr una descripción o una secuencia unitaria de lo narrado, tanto el cuadro general¹⁷ como las variaciones puntuales impiden cualquier intento de síntesis. Recuérdese la expresión de Karl Barth: en esa perspectiva, el resultado «es un caos».

Por eso sería mal recurso buscar una salida «intermedia» acudiendo, por ejemplo, a *concordismos* o a distinciones artificiosas para salvar los mayores restos posibles de literalidad. Como bien ha dicho Xavier Léon-Dufour, uno de los pioneros en la renovación de estos estudios: «una lectura atenta de los textos lanza un desafío a quien pretende hacer concordar los diversos relatos tanto en el tiempo como en el espacio»¹⁸. Evidentemente, por mucha acribia que se

16. *Ibid.*, 347-348: introduzco en el texto las citas, que da en nota. Reproduzco aquí la nota 4, referente a Pablo: «La falta de María de Magdala (Jn 20, 14-18) o de las dos Marías (Mt 28, 1.9 s.) en la lista de seis miembros de 1 Cor 15, 5-8 podría explicarse por el hecho de que no se aceptaba el testimonio de mujeres. Podría explicarse también la falta de José y de Matías (Hch 1, 22 s.) —a lo sumo— pensando que estaban incluidos entre los 500 hermanos. Pero echamos de menos a los discípulos de Emaús (Lc 24, 13-35), a los siete del lago Tiberíades (Jn 21, 1-14) y a Esteban (Hch 7, 56)».

17. Sería bueno que el lector hiciese alguna vez la comprobación mediante una sinopsis de los evangelios. Pueden verse dos buenos cuadros en G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca, 2000, 535 y 541.

18. *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca, 1973, 24. También él, igual que Jeremias, hace un pequeño elenco: «Si se afirma que las apariciones se han sucedido primero en Jerusalén (Lc, Jn), después en Galilea (Mt, Jn) y finalmente de nuevo en Jerusalén (Hch), ¿cómo explicar por un lado que la cita a los discípulos se fije en Galilea, donde deben ver al Resucitado (Mt 28, 7 = Mc 16, 7), y por otro que el mismo Resucitado prescriba a los discípulos permanecer en Jerusalén hasta que reciban el don del Espíritu Santo (Lc 24, 49)? ¿No habrá que renunciar a atribuir cualquier valor topográfico a estos datos? Si se pretende fijar el tiempo en el que tuvieron lugar las distintas apariciones, resulta que le entra en conflicto consigo mismo. Afirma por una parte que las apariciones duraron muchos días, exactamente cuarenta (Hch 1, 3) y por otra parece datar la ascensión el mismo día de pascua (Lc 24, 51). El Espíritu Santo es anunciado como un don futuro (Lc 24, 49; Hch 1, 4) cuando (de hecho) fue otorgado por Jesús a partir del día de pascua (Jn 20, 22)» (*Ibid.*, 24-25).

SINOPSIS DE LAS APARICIONES PASCUALES

| <i>Evangelio de Mateo</i> | <i>Evangelio de Marcos</i> |
|---|--|
| 27, 62-66 Custodia del sepulcro. | |
| 28, 1-8 El sepulcro vacío. <ul style="list-style-type: none"> • Un ángel rueda la piedra del sepulcro en presencia de las mujeres. • Las mujeres no se callan el mensaje, tienen miedo y alegría. | 28, 1-8 El sepulcro vacío. <ul style="list-style-type: none"> • El sepulcro está abierto y allí encuentran a un ángel que les comunica el mensaje pascual. • Las mujeres corren y por miedo no dicen nada a nadie. |
| 28,9-10 Aparición a tres mujeres (entre ellas María Magdalena). <ul style="list-style-type: none"> • Encargo de anunciarlo a los discípulos. | 16, 9-20 Conclusión secundaria de Mc. 16, 9-13 Apariciones individuales. <ul style="list-style-type: none"> • Aparición a María Magdalena. Incredulidad de los demás. • Aparición a dos discípulos. Incredulidad de los otros. |
| 28, 11-15 Engaño de los sumos sacerdotes. | |
| 28, 16-20 Aparición al grupo de los once. <ul style="list-style-type: none"> • Mandato de misionar, bautizar y enseñar por todo el mundo. | 16, 14-16 Aparición en grupo a los once: <ul style="list-style-type: none"> • Les echa en cara su incredulidad. • Mandato de misionar, bautizar y enseñar por todo el mundo. |
| | + 16, 17 s. Confirmación de la fe mediante signos: <ul style="list-style-type: none"> • Expulsar demonios. • Hablar en lenguas nuevas. • Agarrar serpientes con las manos. • Beber veneno sin sufrir daño. • Curar enfermos. + 16, 19 Jesús sube al cielo y se sienta a la derecha de Dios. |

TEXTO COMPARATIVO DE LOS CUATRO EVANGELIOS*

| <i>Evangelio de Lucas</i> | <i>Evangelio de Juan</i> |
|---|---|
| 24, 1-12 El sepulcro vacío. <ul style="list-style-type: none"> • El sepulcro está abierto: dos ángeles anuncian el mensaje pascual remitiéndose a las palabras de Jesús. • Las mujeres anuncian el mensaje, pero chocan con la incredulidad de los «apóstoles». • v. 12: Pedro corre hacia el sepulcro (falta D it). | 20, 1-10 El sepulcro vacío. <ul style="list-style-type: none"> • María Magdalena va sola al sepulcro. |
| 24, 13-35 Aparición a los dos discípulos de Emaús. <i>Anagnórisis</i> -motivo; instrucción a partir de la Escritura. | • Carrera de los dos discípulos: Pedro llega al sepulcro después del discípulo amado. 20, 11-18 Aparición a María Magdalena: Motivo de la <i>anagnórisis</i> ; instrucción de los apóstoles sobre la resurrección de Jesús. |
| 24, 36-49 Aparición al grupo de los apóstoles: <ul style="list-style-type: none"> • Constatación de la realidad del Aparecido mediante el tacto, la vista de las manos y pies, y la comida. • Instrucción desde la Escritura. • Mandato misional. | 20, 19-23 Aparición a los discípulos en grupo: <ul style="list-style-type: none"> • Realidad del Aparecido (puerta cerrada): ven las manos y el costado (<i>pleuréa</i>, 19, 34). • Mandato de fundar iglesias, envío, recepción del Espíritu Santo, poder para perdonar pecados. |
| + 24, 50-51 Ascensión al cielo desde Betania. | + 20, 24-29 Aparición a Tomás: superación de la duda. + 21, 1-14 Aparición junto al lago de Genesaret. + 21, 15-23 Se le anuncia a Pedro la dirección de la Iglesia, el martirio y su relación con el discípulo amado. |

* Tomado de G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca,

ponga, «si los textos se toman como noticias protocolarias, sus exposiciones no se pueden armonizar»¹⁹. Juan Luis Segundo señala agudamente cómo, al llegar los evangelios a este punto, «la sinopsis desaparece»²⁰, sencillamente porque es imposible.

Sucede así hasta el punto de que, cuando los mismos estudios especializados intentan de algún modo preservar esa óptica, tratando, por ejemplo, de fijar los «hechos» narrados o establecer su sucesión cronológica, no queda prácticamente ninguna cuestión de cierta relevancia en la que no se llegue a soluciones contrapuestas. De hecho, el resultado es siempre parecido: no se rechaza la hipótesis propuesta, pero tampoco se la puede demostrar: al final no cabe afirmar, a no ser dogmáticamente, la seguridad de una sola postura. Por eso algunos autores, sin necesidad de ocultar sus preferencias, optan en las cuestiones principales por ofrecerle al lector las razones y las contra-razones²¹.

Las diferencias son, en efecto, tan profundas y radicales, que Joachim Jeremias hace notar, con razón, que no pueden deberse a meras circunstancias en la elaboración de las tradiciones o las refundiciones en los procesos de la redacción: tiene que fundarse *en la naturaleza misma* de lo acontecido²². El intento de llegar a lo que aconteció no puede, pues, ser literal y directo: sólo permite ser buscado, adivinado y reconstruido *a través* de los textos en que se presenta. Una mirada a las distintas monografías —cuyo número «aumenta espantosamente»²³— muestra enseguida la difícil complejidad de los análisis y la enorme riqueza de los matices. Como entrar en el detalle no puede ser nuestra tarea, conviene buscar las líneas fundamentales que organizan esa variedad, a ver si así se va clarificando la estructura de la comprensión.

19. J. Kremer, «Die Auferstehung Jesu Christi», 1985, 186.

20. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret II/1*, Madrid, 1982, 253; cf. también *Id.*, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Santander, 1991, 316-320 (esta obra, «cuyo contenido material —como él mismo advierte (p. 347)— es sustancialmente el mismo», actualiza y sintetiza algunos aspectos).

21. Tal la obra citada de Theissen-Merz, 523-560; principalmente 546-548: aparición en primer lugar a Pedro o a María Magdalena; pp. 548-552: sepulcro vacío o no. En el primer caso consideran «más verosímil» la tradición de la profanación a la Magdalena. Respecto del segundo afirman: «Los métodos históricos-críticos no permiten demostrar ni rechazar la historicidad del relato sobre el sepulcro vacío» (p. 552). Recuérdesse, en el mismo sentido, la frase de A. Vögtle citada en la Introducción: una determinada propuesta «puede muy bien» ser verdadera; pero, en definitiva, resulta «tan poco verificable como refutable».

22. J. Jeremias, *op. cit.*, 348-351.

23. P. Hoffmann, *Die historisch-kritische Osterdiskussion...*, cit., 1.

Procederemos por pasos, realizando primero una clasificación esquemática de los textos que vaya abriendo su verdadera intención y posibilite situarlos mejor en su contexto cultural.

2.2. La clasificación de los textos

Justo por su variedad y complejidad, caben clasificaciones muy distintas, sin que ninguna pueda tener la pretensión de ser exclusiva ni exhaustiva. Aquí seguiré, por su claridad, la que me ofrece Gerd Theissen²⁴, completándola en su caso con otras aportaciones.

Empieza distinguiendo *dos tipos de tradición*: la formularia y la narrativa.

2.2.1. La tradición formularia

Aparece en las cartas, en los discursos del Libro de los Hechos y en los sumarios de la Pasión. Su existencia es reconocida por todos. Pero resulta interesante y sugestiva la división que dentro de ella hace Theissen entre enunciados sobre el *acontecimiento* en sí mismo y enunciados sobre la *experiencia* y el *conocimiento* acerca de él. De suyo, estos dos tipos de enunciados aparecen de forma independiente, aunque en un proceso ulterior se combinan también en enunciados más desarrollados, que yuxtaponen «muerte», «resurrección» y «aparición». Así en 1 Cor 15, 4-5: «que fue sepultado, que al tercer día resucitó conforme a las Escrituras y que se apareció a Cefas y después a los Doce».

1) *Los enunciados sobre el acontecimiento* hablan de la resurrección y de la muerte. Son de tres tipos:

a) El primero es la *fórmula de resurrección*: «Dios resucitó a Jesús de los muertos»²⁵. Existe prácticamente unanimidad en considerarla como el núcleo más antiguo de la tradición. Se nota tanto por la «falta de toda titulación cristológica»²⁶ como por su carácter estrictamente teológico: Dios es el sujeto que actúa, resucitando a Jesús.

24. G. Theissen y A. Merz, *op. cit.*, 532-543; omitiré en el texto las referencias concretas que no sean indispensables. Tendré también especialmente en cuenta a H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, Würzburg, 1995.

25. Con variantes: 1) Dios directamente como sujeto: «Dios le resucitó a él/a Jesús de los muertos» (Rom 10, 9; 1 Cor 6, 14; 15, 15); 2) Dios enunciado participialmente: «El que le resucitó a él/a Jesús de los muertos» (Rom 4, 24; 8, 11a.b; 2 Cor 4, 14; Gál 1, 1; Col 2, 12).

26. H. Kessler, *op. cit.*, 111.

b) Distintas son las *fórmulas más complejas*, con dos o más miembros, que en algún caso pueden poner a Jesús como sujeto de su «resucitar» o «despertar». Son variadas: α) las que combinan muerte y resurrección: «Jesús murió y resucitó» (1 Tes 4, 4; cf. 1 Cor 15, 3-4; 2 Cor 5, 15); β) las que combinan entrega y resurrección: «fue entregado por culpa de nuestros pecados y fue resucitado para nuestra justificación» (Rom 4, 25); γ) las que combinan «despertar» y puesto glorioso: «Por medio de él tenéis fe en Dios que lo resucitó de la muerte y lo glorificó» (1 Pe 1, 21; cf. Ef 1, 20).

c) Existe todavía una tradición autónoma presente en los *sumarios de la pasión*, que tienen por sujeto al Hijo del Hombre, que será ejecutado (*apokteino* en pasiva: «será matado») y a los tres días resucitará (*anistamai*, intransitivo): «Entonces, con toda claridad empezó a adoctrinarlos acerca de que era preciso que el Hijo del Hombre padeciese mucho, y que lo rechazaran los ancianos, los sumos sacerdotes y los letrados; que lo iban a matar, y que a los tres días había de resucitar» (Mc 8, 31; cf. 9, 31; 10, 33-34).

2) *Los enunciados sobre la experiencia y el conocimiento pascual*, que son propios de Pablo, por ser él el único que refiere por escrito, en primera persona, la propia experiencia. Lo curioso es que, aún así, las tres referencias que hace tienen características diferentes, con tres modalidades:

a) Enunciado de *revelación* (*apokalypto*). Puede tener por sujeto a Jesús: «el Evangelio que yo predico no es cosa de hombres, ya que ni lo recibí ni lo aprendí de hombre ninguno, sino que me lo reveló Jesús Cristo» (Gál 1, 11b-12), o a Dios: «cuando a Aquel, que ya desde el seno de mi madre me puso aparte y me llamó por su gracia, y le plugo revelarme a su Hijo» (Gál 1, 15-16a).

b) Enunciado de *aparición* (*ofze* + dativo: dejarse ver/ser visto por alguien)²⁷: «En último lugar se me apareció también a mí» (1 Cor 15, 8).

c) Enunciado de *conocimiento* (*gnosis*), que aparece expresado de manera indirecta: «Así podré conocerlo a él, experimentar la fuerza de su resurrección» (Flp 3, 10; cf. 3, 8-11). El «conocimiento de Cristo Jesús» transforma y plenifica la valoración de la vida.

2.2.2. La tradición narrativa

Aquí ya no aparece la mera confesión o proclamación del hecho y de la experiencia, sino de su explicación narrativa. La variedad es,

por consiguiente, grande y se presenta en narraciones diversas. Hay coincidencia en señalar dos corrientes principales: los relatos de apariciones y los relatos del sepulcro vacío. Originariamente independientes entre sí, más tarde acabaron asociándose como apariciones junto al sepulcro vacío.

1) *Relatos de apariciones*. En ellos pueden distinguirse dos tipos:

a) Apariciones de *mandato* o misión: «Se me dio todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos míos a todos los pueblos» (Mt 28, 18b-19a; cf. Mt 28, 16-20; Lc 24, 36-49; Jn 20, 19-23).

b) Apariciones de *reconocimiento* (*anagnórisis*): Jesús se manifiesta de entrada en forma desconocida, y es reconocido en el proceso de la narración. Un ejemplo típico está representado por el episodio de los discípulos de Emaús (Lc 24, 13-31); a ella pertenecen igualmente la aparición a María Magdalena (Jn 20, 11-18) y a los discípulos junto al lado de Tiberíades (Jn 21, 1-14).

2) *Relatos del sepulcro vacío*, con fuertes variaciones según los distintos evangelios. En cuanto a su valoración teológica las diferencias son más grandes que en el caso de las apariciones. Algo que apareció con claridad ya en los comienzos de la discusión actual: desde los que, como Hans von Camphausen, les conceden prioridad en el desencadenamiento de los acontecimientos de pascua²⁸, a la postura más corriente de los que, como H. Grass, se la dan a las apariciones²⁹. Es importante notar que hoy se da casi unánimemente como segura la proveniencia unitaria de las distintas versiones: Mateo y Lucas dependen de Marcos (16, 1-8), que a su vez parece provenir de una fuente pre-marcana; se discute si la narración joánica (Jn 20, 1-13) viene también de aquí (sea del pre-Marcos o del conjunto sinóptico) o representa una tradición independiente³⁰.

3) *Textos alusivos*. Aunque —seguramente por no tratarse de referencias directas— Theissen no los estudia, existen otros textos que piden ser tenidos en cuenta. Su significación reside justamente en que, a pesar de hablar del destino de Jesús después de su muerte

28. «Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab» (1952), 1960, 48-113.

29. *Ostergeschehen und Osterberichte* (1956), Göttingen, 1970.

30. F. Neiryck, «John and the Synoptics. The Empty Tomb Stories»: *New Testament Studies* 30 (1984), 161-187, defiende el contacto; se le suma J. D. Crossan, *The Birth of Christianity*, New York, 1999, 565-566, que ha ido elaborando una postura matizada pero decidida en este punto concreto (cf. la explicación en pp. 111-114). La independencia es defendida por R. E. Brown, *The Death of the Messiah*, 2 vols., New York, 1994, 40, 92-93, y P. Hoffmann, *Auferstehung Jesu Christi (NT)*: TRE 4 (1979) 478-513, en p. 498.

27. Sobre la problemática e importancia de esta expresión se hablará más adelante.

o de aludir a él, no acuden, por lo menos de manera explícita, a la categoría de resurrección. No hablan, en efecto, ni de sepulcro vacío ni de apariciones, sino que se centran en la expectación de la pronta venida del Hijo del Hombre, ahora glorificado en el cielo. Edward Schillebeeckx, que les concede mucha importancia, usa la denominación «cristología del *Maranatha*» o «cristología parusíaca»³¹, y llega a considerarla como «la madre de todo el cristianismo»³². John Dominique Crossan, más radical, afirma: «desde la tradición de los dichos [*common sayings tradition*], pasando por la *Quelle* [Q Gospel] y el *Evangelio de Tomás*, hasta la *Didaché*, esta tradición de la vida (de Jesús) no muestra evidencia de conocer ninguna narración de la pasión-resurrección»³³.

No interesa entrar en el detalle de la discusión³⁴, y, como Edward Schweitzer indica a propósito de la *Quelle*, incluso hay que contar con la posibilidad de que este tipo de documentos pudieran nacer de una comunidad que «junto a ella (a esa teología) anunciaban la muerte y resurrección de Jesús»³⁵. Lo importante es ver la enorme flexibilidad y el amplio espectro de variación con que se comprendía y se intentaba anunciar el destino posmortal de Jesús de Nazaret. Porque es justamente en la apertura de ese espacio donde se sitúa para nosotros el intento de una comprensión actualizada y realista.

31. Cf. *Jesús*, cit., 374-393; *En torno al problema de Jesús*, Madrid, 1983, 99-102.

32. *En torno al problema de Jesús*, cit., 100 (subrayado en el original). Resumen su pensamiento en este punto en «El proyecto cristológico de Edward Schillebeeckx», 1996, 92-98.

33. *The Birth of Christianity*, cit., 572. Prescindiendo del Evangelio de Pedro, S. Schulz insistirá ya en que «la tradición premarcana [...], a diferencia de 1 Cor 15, 3 ss. [...], no conoce ninguna aparición del Resucitado» (*Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelien*, Hamburg, 1976, 141).

34. Aparte de los lugares indicados, pueden verse indicaciones sintéticas y con la bibliografía fundamental en G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, cit., 46-8, 56-61; W. Schmithals, *Evangelien. 5.4 Die Spruchsammlung (Q)*: TRE 10 (1982/1993) 620-623; A. Tuilier, *Didache*: TRE 8 (1981/1993) 731-736. Para una valoración contrastada de los aspectos más discutidos/bles, cf. las visiones contrapuestas de J. D. Crossan, *The Birth of Christianity*, cit., princ. 95-120, 363-368, y J. P. Meier, *Un judío marginal I*, Estella, 1998, 131-182.

35. E. Schweitzer, *Jesus Christus I. Neues Testament*: TRE 16 (1987/1993) 671-726, en p. 697. Lo dice de manera más expresa en *Jesus, das Gleichnis Gottes*, Göttingen, 1996, 19, donde afirma: «De ninguna manera estoy convencido de la existencia de varias comunidades en el tiempo primitivo, que se distinguían esencialmente entre sí con distintos evangelios». También E. Schillebeeckx afirma: «El esquema abajamiento/exaltación a primera vista no necesita necesariamente conocer (ni negar) la resu-

VISIÓN SINTÉTICA SOBRE LOS GÉNEROS Y FORMAS DE LOS TEXTOS DE PASCUA

| ENUNCIADOS SUMARIOS (GENERALMENTE FÓRMULAS) | | TRADICIONES NARRATIVAS | |
|---|---|--|---|
| Enunciados sobre el acontecimiento | Enunciados sobre el «conocimiento» | Relatos de apariciones | Tradicón sobre el sepulcro |
| <i>fórmula del despertar:</i> <i>ho Theós autón égeiren ek nekrôn / Dios despertó de entre los muertos (Rom 10, 9 y <i>passim</i>). Dios es sujeto.</i> | <i>fórmula de revelación:</i> <i>apokalypsai ton uion en emôn / Dios se dignó revelar a su Hijo en mí (Gál 1, 16). Sigue el mandato.</i> | <i>relato de conversión de Pablo:</i> Hch 9; 22; 26. | |
| <i>fórmula de muerte y resurrección:</i> <i>lesoús apézanen kai anéste / Jesús murió y resucitó (1 Tes 4, 14). Cristo como sujeto.</i> | <i>enunciado de aparición:</i> <i>ofze + dativo de persona / se apareció/ se dejó ver (1 Cor 15, 5-8); sigue anuncio.</i> | <i>apariciones con mandato:</i> Mt 28, 16-20; Lc 24, 36-49; Jn 20, 19-23. | |
| <i>sumarios de la pasión:</i> <i>Mc 8, 31 y <i>passim</i>. Sujeto, el Hijo del Hombre.</i> | <i>enunciado de conocimiento:</i> <i>gnôsis Iesoú Christoú / conocimiento de Jesucristo (Flp 3, 8). Sigue inversión de todos los valores.</i> | <i>apariciones de reconocimiento:</i> <i>anagnôrisis:</i> Lc 24, 13 ss.; Jn 20, 11-18 (Jn 21, 1-14). | <i>tradicón sobre el sepulcro vacío:</i> Mc 16, 1 ss. par.: relato de rapto con tema típico del cadáver desaparecido. |

Tomado de G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca, 2000, p. 535.

2.3. *El significado de los textos*

En efecto, la variedad de los textos no sólo impide una lectura literalista, que evita tomarlos como fuentes históricas en el sentido actual, sino que exige que se les examine en su intención genuina, teniendo en cuenta los distintos géneros literarios que ponen en juego. Lo expresa bien John Alsup cuando indica:

«...resurrección» (*Jesus*, 475; en la nota correspondiente, 51, discute distintas teorías acerca de la relación entre ambos conceptos: niega la primacía cronológica de la exaltación, pero niega igualmente que se derive de la resurrección. Una página más adelante dirá que ambas palabras «originariamente representan el mismo contenido “objetivo” (*inhaltlich*) (“vivir en Dios”)» (*Jesus*, 477).

El análisis histórico-tradicional atraviesa el muro de la redacción hasta los primitivos comienzos cristianos, donde estas tradiciones tienen su origen. Las preguntas más excitantes de la actual investigación neotestamentaria son: ¿Qué podemos saber acerca de la forma y de la intención específica que se expresa en esas tradiciones más allá del muro redaccional? ¿Dónde y cómo fue el origen de las tradiciones de la resurrección? ¿Dieron pie para ellas las noticias de los testimonios oculares?³⁶.

La posible respuesta a tan graves preguntas sólo puede ser intentada desde el conjunto de la consideración. Ahora interesa ante todo poner al descubierto la estructura fundamental del cuestionamiento, como lugar hermenéutico donde han de incidir los diversos datos y las distintas perspectivas. Conviene, desde luego, proceder por pasos progresivos.

Lo primero que salta a la vista ante una lectura serena es la *firmeza y sinceridad de la convicción* que se expresa en textos tan plurales y diferentes. Una convicción que no se presenta como arbitraria, inventada o fantástica, sino que pretende referirse a algo real, por lo que incluso se está dispuesto a dar la vida. Desde la situación actual de la investigación crítica, hablar de mentira o de engaño consciente sólo puede comprenderse, o bien, como en el caso de Reimarus, por la sorpresa inicial ante el descubrimiento de las enormes divergencias en los textos después de tantos siglos de lectura literalista, o bien, como en ciertas posturas actuales, por el apasionamiento polémico en la lucha entre crítica de la religión y apologética de la fe.

El problema no reside ahí, evidentemente. Debe buscarse más bien en la diástasis o distancia entre la *firmeza subjetiva* de la convicción y la *flexibilidad objetiva* de los textos en los que se expresa. Porque, mientras aquélla es unitaria, ésta, como queda visto, se rompe no sólo hasta la incompatibilidad en las personas, en los lugares y en los templos, sino que en ciertos casos llega incluso a alcanzar la contradicción. Tal como queda indicado, intentar una unificación de los textos tomándolos como descripciones en las que las palabras conserven su referencia normal, resulta totalmente im-

36. J. Alsup, «Auferstehung 1. In den Schriften des NT»: *Evangelisches Kirchenlexikon* 1 (1986) 309-313, en c. 310. El autor hace aquí un excelente resumen de su investigación *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition*, Stuttgart, 1975. Esta investigación, junto con la anterior de C. H. Dodd, «The Appearances of the Risen Christ», 1957, 9-35, supuso un avance en la clarificación histórico-formal de las apariciones (cf. P. Hoffmann, *Die historisch-kritische Osterdiskussion*, cit., 2-3).

posible. Por eso, en su práctica totalidad, los tratamientos actuales abandonaron ese camino, pues sólo puede llevar a un concordismo artificioso que desacreditaría simultáneamente a la teología y a la fe que pretende explicar.

La unificación tiene que buscarse en un nivel más profundo, que intente comprender esos textos como mediaciones lingüísticas de una *intención* que los suscita, de un *significado* que trata de expresarse a través de ellos. De ahí el carácter *simbólico*, narrativo e incluso parábólico del lenguaje empleado, que apunta a más allá de su literalidad: por eso acentúa la dimensión *expresiva* (como confesión de fe) y la *pragmática* (como llamamiento a la renovación de la vida).

Según queda dicho, lo que así se expresa es, en su primer y más seguro plano, una *convicción*. A eso alude la afirmación, bastante corriente desde Bultmann —aun en aquellos que no siguen sus teorías— de que el punto firme a donde llega la investigación histórica es «a la fe pascual de los primeros discípulos»³⁷. Incluso con consecuencias tan drásticas como la de Joachim Gnilka, que termina las 318 páginas de su investigación sobre el Jesús histórico con tan sólo dos —y no completas— bajo el título de «epílogo pascual»³⁸.

Esta sinceridad subjetiva de la convicción es muy importante, pues sin ella carecería de sentido toda investigación ulterior. Pero es obvio que no basta, pues por sí misma no garantiza la existencia de un fundamento *objetivo*; y, aun supuesto ese fundamento, no aclara ni su naturaleza ni sus características precisas. De ahí que surja la necesidad de abrir un segundo plano, que pregunte por el *fundamento* objetivo de la misma.

Pregunta que de ese modo se convierte en la preocupación decisiva, con una doble dirección: 1) *qué* es lo que suscitó esa convicción y 2) por qué ésta precisa acudir a tales *medios expresivos*. Porque, de suyo y poniéndose en el caso límite, esa convicción podría deberse a una alucinación creída de buena fe. Y, de no tratarse de una alucinación, las causas pueden aún ser diversas: desde visiones realistas con o sin contacto físico, pasando por fenómenos imprecisos como audición y/o percepciones luminosas, hasta una deducción creyente fundada en el destino de Jesús contemplado a la luz de la tradición bíblica y de la experiencia vivida actual.

Como se sabe, estas posibilidades no son arbitrarias, y, de hecho, cada una de ellas cuenta con defensores en la reflexión teológi-

37. «Neues Testament und Mythologie», ¹1954, 46.

38. «Österliches Nachwort», en J. Gnilka, *Jesus von Nazaret*, Freiburg Br., 1990, 319-320.

ca³⁹. En principio, ninguna puede ser descartada *a priori*, igual que ninguna puede presentarse sin más como indiscutible. La razón está en que la división no obedece a ningún capricho, sino que nace de la índole misma de los textos, que no permiten una lectura ingenua ni una interpretación unívoca.

Esta circunstancia explica un fenómeno hasta cierto punto curioso y, desde luego, significativo. Mientras la investigación se mueve en *el análisis de los textos* en sí mismos —en el estudio de sus géneros, de las relaciones que guardan entre sí y con la cultura ambiental, de las dependencias genéticas o de los destinatarios inmediatos— los avances son notables y a veces espectaculares: basta con observar la riqueza de las investigaciones recientes, y no cabe descartar aún novedades importantes, sobre todo gracias al estudio de nuevos textos y a los nuevos enfoques socio-culturales (por ejemplo en la llamada *third quest* o «tercera búsqueda»⁴⁰). En cambio, cuando se afronta la cuestión de interpretarlos en su *significado real*, los avances son más difíciles y los acuerdos resultan mucho más escasos.

Esta constatación tiene relevancia para nuestro propósito, pues apunta a una distinción necesaria en todo proceso hermenéutico de textos antiguos, pero que en este caso conviene hacer de manera muy clara y expresa. Interesa, en efecto, distinguir con sumo cuidado entre, por un lado, lo que los textos significaban en el *contexto en que fueron escritos* y para el que estaban destinados y, por otro, lo que pueden significar en el *contexto actual*. De lo primero se ocupa de manera directa el trabajo exegético: como queda dicho y a pesar de sus dificultades, es ahí donde se producen los mayores avances. Lo segundo no es independiente, puesto que constituye su prolongación necesaria; no tiene por qué ser ajena al exegeta, pero representa más específicamente la tarea de la teología fundamental

39. Véase un documentado y exacto recorrido en P. Hoffmann, *Die historisch-kritische Osterdiskussion*, cit.; más brevemente, en G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca, 1999, 17-30.

40. James H. Charlesworth habla de una nueva etapa a partir de los años ochenta: en lugar de la «búsqueda del Jesús histórico», estaríamos en otra «novísima búsqueda», más realista y más atenta a nuevos frentes, que él caracteriza como la «búsqueda acerca de Jesús». Cf. *Jesus within Judaism*, New York, 1988; uso la trad. ital.: *Gesù nel giudaismo del suo tempo alla luce delle più recenti scoperte*, Torino, 1994; principalmente pp. 25-48. Cf. también G. Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, Salamanca, 1997, 11-34; G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca, 1999, 17-34; en pp. 27-29 hablan de la *third quest*, considerándola la quinta y última etapa en el proceso.

y de la dogmática, e incluso de la filosofía de la religión⁴¹, pues a ellas les corresponde de manera directa la actualización del significado para el tiempo presente.

Dejando, como se indicó al principio, este frente para el próximo capítulo, nos ocupamos ahora del primero.

3. LA RESURRECCIÓN EN EL CONTEXTO NEOTESTAMENTARIO

3.1. *Entre la génesis intencional y la configuración acabada*

¿Cómo entendían las narraciones pascales las personas de los primeros siglos, cuando, en general, las escuchaban en la liturgia y en la catequesis o cuando, en casos excepcionales, las leían por su cuenta? No parece aventurado responder que, según todos los indicios, las tomaban a la letra, pues el ambiente cultural era perfectamente receptivo para esa comprensión de las manifestaciones de lo Divino en la vida humana. Las mismas discrepancias en los textos —tan evidentes *después* de los avances de la crítica bíblica— pasaban desapercibidas en una lectura espontánea y cordial, aunque muy lejos de las actuales preocupaciones. Apariciones de difuntos y glorificación de muertos importantes, divinidades que mueren y resucitan... formaban parte del ambiente religioso de la época. Las posibles dificultades para el anuncio cristiano podían venir únicamente de las características especiales con que se anunciaba la resurrección de Cristo (recuérdese el episodio del Areópago), pero no de la comprensión de los textos en sí mismos.

En este sentido, la consideración podría detenerse aquí y pasar al siguiente capítulo acerca de cómo esas narraciones pueden ser leídas en el contexto actual. Pero sería una solución demasiado drástica. Porque, aun cuando los antiguos no lo advirtiesen, los textos mismos llevan la marca de una clara distinción entre dos momentos decisivos en su redacción. Porque si en su *configuración acabada* forman un conjunto narrativo que resulta comprensible y asimilable, en lo que respecta a su *génesis* muestran que hubo un período —largo, de bastantes décadas— en el que su significado no era un todo acabado, sino un proceso en construcción, una búsqueda de aquello que se intentaba comprender y expresar.

41. Acerca de esto último cf. M. Fraijó, «La resurrección de Jesús desde la filosofía de la religión», 9-32; H. Verweyen, *Botschaft eines Toten?*, Regensburg, 1997, presta especial atención a este aspecto.

Pues bien, eso significa que se abre ahí un *espacio intermedio de enorme importancia hermenéutica*. Tal como nos han llegado, los textos presentan ya una configuración concreta, pero ese espacio indica que tal configuración tuvo necesariamente que ser construida a base de los recursos expresivos de su tiempo y dentro de su propio marco de referencia cultural. Lo cual significa que en el seno mismo de la expresión textual se anuncia una *diferencia* entre lo que se intenta decir (en principio con validez universal) y el modo concreto en el que se dice (por fuerza, sometido a las condiciones de su tiempo). En otras palabras, los textos mismos hacen presente una distinción fundamental entre el *significado real* que vehiculan y la *configuración cultural* a través de la cual lo presentan.

Estudiar, pues, la génesis de esa configuración resulta así un camino necesario para acceder al significado real. Es el modo de evitar la caída de una lectura literalista, que hoy resultaría incomprendible. Por eso nos resultan tan ajenas muchas de las, por otra parte, sutiles y profundas disquisiciones clásicas. Por ejemplo, cuando Tomás de Aquino y el mismo Francisco Suárez, tomando a la letra las palabras de Pablo —«pues a una señal de mando, a la voz del arcángel y al son de la trompeta de Dios» (1 Tes 4, 16)—, al contrastarlas con las de Juan —«todos los que están en los sepulcros escucharán su voz» (Jn 5, 27)—, discuten si lo que al «final de los tiempos» resonará desde el «cielo» (Jn 5, 28) va a ser una trompeta real o más bien —como ellos concluyen— la voz de Cristo mismo⁴².

Por fortuna, y de manera curiosa, la distancia cultural que impone la tarea es también la que, lejos de dificultarla, hace más fácil su realización. Con un ejemplo sencillo, ya mencionado, se comprende bien: nadie puede en el presente interpretar a la letra —aun cuando por una supuesta fidelidad bíblica lo pretendiese— el relato de la ascensión, pues los conocimientos científicos más elementales hacen ver que un cuerpo que se elevase en el aire por encima de las nubes no podría vivir ni, menos, llegaría a ningún «cielo». Pero precisamente esa imposibilidad es la que obliga a buscar detrás del texto la intención real que a través de él trataba de expresarse (resultó, por ejemplo, importante comprender que su relevancia en el libro de los Hechos se debió en buena parte a

42. Vale la pena leer estas y otras discusiones del mismo tipo, tal como las exponen, por ejemplo, A. Michel, *Résurrection des morts*: DThC 13 (1937) 2501-2571, en cols. 2553-2554.

la necesidad de Lucas por estructurar las etapas de la historia de la salvación)⁴³.

En esa búsqueda transtextual del significado de la resurrección resulta indispensable evocar los numerosos factores, tanto religiosos como culturales, que incidieron en el proceso de la comprensión y en la lenta y plural elaboración de los textos. Pero más que detenerse —y acaso perderse— en el detalle, interesa la indicación de las líneas fundamentales, tratando de organizarlas en una cierta progresión. Algo ya en buena medida posible, porque, gracias a las nuevas investigaciones los datos fundamentales empiezan a ser bien conocidos, por lo menos en cuanto al propósito central: delimitar el contexto inteligible donde se inscriben los textos.

En este sentido, será conveniente también aquí proceder de manera gradual, distinguiendo qué se pensaba: 1) acerca del destino de los muertos en general, 2) acerca de ciertos casos particulares, y 3) acerca de Jesús de Nazaret.

3.2. *La resurrección de los muertos en general*

La primera evidencia está, naturalmente, constituida por el ambiente general o, dicho en expresión de Ricoeur, por el *croyable disponible* en aquel tiempo. Todo muestra, en efecto, que no sólo los autores del Nuevo Testamento, sino que Jesús mismo participaba en este punto de las ideas del judaísmo ambiental⁴⁴.

Estas ideas no estaban todavía muy clarificadas, pues la suerte de los difuntos fue siempre en Israel un tema muy difícil y de muy lenta maduración. Hasta el punto de que sólo en el conocido texto del libro de Daniel —«Muchos de los que duermen en el polvo de la

43. Cf. el estudio clásico de H. Conzelman, *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Madrid, 1974; sobre esta peculiaridad lucana, cf. G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu*, München, 1971; Id., *Die Himmelfahrt Jesu. Erfindung oder Erfahrung?*, Stuttgart, 1972.

44. Como estudios generales, cf. P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*, Aschendorff/Münster, 1966, 58-174; G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge, 1972; G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung*, Rome, 1972; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Hildesheim, 1966; A. Díez Macho, *La resurrección de Jesús y la del hombre en la Biblia*, Madrid, 1977; A. Rodríguez Carmona, *Targum y resurrección*, Granada 1978; y los trabajos de H. C. Cavallin y R. Martin-Achard citados *infra*. Una buena ambientación, más asequible, la ofrecen U. Wilckens, *La resurrección de Jesús*, Salamanca, 1981, 105-133, y S. Sabugal, *Anástasis*, Madrid, 1993, 9-66; N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis, 1996; U. B. Müller, *Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*, Stuttgart, 1998.

tierra despertarán; unos para la vida eterna, otros para la ignominia, para la reprobación eterna» (Dn 12, 2)—, por tanto ya muy cerca del tiempo de Jesús, se encuentra «el único texto absolutamente indiscutible de la resurrección en el Antiguo Testamento hebreo»⁴⁵.

Ni siquiera todos compartían esta creencia. Por un lado, es muy probable que «en amplios estratos de la población de Palestina y de la diáspora estuviese entonces extendida únicamente la antigua representación de una existencia de los muertos como sombras en el *sheol*»⁴⁶. Por otro, la rechazaba un grupo tan influyente e instruido como la de los saduceos. Algo que, al parecer, hacían también ciertos judíos helenizantes (los «impíos» contra los que polemizan el libro de la Sabiduría y el del Henoc Etiópico)⁴⁷. Existían además, aparte de la del *sheol*, representaciones alternativas como la de «descansar en el seno de Abraham», que todavía aparece en la parábola del pobre Lázaro (Lc 16, 30). Ulrich B. Müller, que señala esto, concluye con prudencia: «En todo caso, las representaciones doctrinales sobre una resurrección general de los muertos, tal como aparecen después del año 70 d.C. [...], no pueden considerarse como representativas para el judaísmo primitivo»⁴⁸.

En cuanto a los miembros de la comunidad de Qumrán, los textos no son ni muy numerosos ni muy explícitos, de modo que algunos no la dan por segura⁴⁹. De todos modos, no cabe excluir opiniones como la de Émile Puech, quien se inclina decididamente por la afirmación, que no sólo ve confirmada en los textos⁵⁰, sino en la disposición misma de los enterramientos⁵¹. La aceptación es, en cambio, general en los escritos apocalípticos.

45. G. Stemberger, *Auferstehung 1/2. Judentum*: TRE 4 (1979/1993) 441-450, en p. 443.

46. J. Kremer, «Auferstehung der Toten in bibeltheologischer Sicht», 60 (el autor ofrece una síntesis apretada en *Auferstehung IV. Im Neuen Testament*: LfThK 1 [1993], 1195-1198).

47. *Auferstehung der Toten*, cit., 61, que cita Sab 1, 16 - 2, 9; Hen. Et. 102-103.

48. *Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*, cit., 55.

49. «En qué medida los miembros de la comunidad de Qumrán esperaban la resurrección de los muertos, es discutido. A partir de los textos no se puede demostrar con seguridad su fe en una resurrección futura» (J. Kremer, *Auferstehung der Toten*, cit., 61; coincide con él G. Stemberger, loc cit., 445 (ambos con la bibliografía fundamental); para una visión sintética de los textos, cf. F. García Martínez, en G. Aranda Pérez, F. García Martínez y M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, Estella, 1996, 65-87: «Literatura de contenido escatológico [en Qumrán]).

50. «Mesianismo, escatología y resurrección en los manuscritos del Mar Muerto», 1999, 275-283; el autor sintetiza aquí sus investigaciones: *La croyance des esséniens en la vie future*, 2 vols., Paris, 1993.

51. *Ibid.*, 283-285.

En todo caso, se hace cada vez más clara, universal y decidida después de la caída de Jerusalén en el año 70, que supuso el triunfo de la concepción farisea. Hasta el punto de que a partir de entonces —seguramente como fruto de la polémica con los saduceos— su confesión pasa a formar parte de la oración diaria, que todo israelita, incluidos mujeres, esclavos y niños, debe recitar tres veces al día, por la mañana, a primera hora de la tarde y a la puesta del sol⁵². Constituye justamente la segunda de las Dieciocho Bendiciones (*She-moné Esré*): «Bendito eres, Señor, que haces vivir a los muertos»⁵³.

Este avance en la creencia, que acaba impregnado toda la vida, era perfectamente natural, ya que enlazaba en plena coherencia con la visión de Dios⁵⁴. Pues a lo largo de todo el *Antiguo Testamento* Yahvé aparece como «señor de la vida y de la muerte» (cf. Dt 32, 39; 1 Sam 2, 7), que, cada vez con mayor claridad, se muestra por lo tanto capaz de «aniquilar la muerte» (Is 25, 8) y de «librar del *sheol*» (Os 13, 14). Y sobre todo, aparece como el Dios de la Alianza, con una fidelidad inquebrantable que no abandona a sus fieles. Fidelidad salvadora que se hará cada vez más patente en la piedad de los Salmos (los que alguien ha llamado «salmos místicos»): «Pero yo estaré siempre contigo» (Sal 73, 23; cf. 16, 5.9-11; 49, 16; 117, 2; 118, 1-4)⁵⁵ y en la predicación de los profetas: «Revivirán tus

52. Para una visión general, cf. H. Küng, *El judaísmo*, Madrid, 32001, 324-331; más resumido en *Credo*, Madrid, 2002, 99-123.

53. E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* 1, Madrid, 1985, 591; hace notar que en su recensión babilónica no consta de dieciocho *herakot*, como sugiere su nombre (*smunh 'srh*), sino de diecinueve. En esta versión la segunda bendición dice así: «Señor, tú eres todopoderoso por siempre, que haces vivir a los muertos. Tú eres poderoso para ayudar, tú que sustentas graciosamente los vivos, que haces vivir a los muertos por tu gran misericordia, sostienes a los que caen, sanas al enfermo, liberas al cautivo y mantienes fielmente tu palabra a los que duermen en el polvo. Y quién como tú, Señor, de obras poderosas, y quién puede compararse contigo, Rey, que das la muerte y la vida y prestas ayuda para levantarse. Y tú eres fiel para dar vida a los muertos. *Bendito eres, Señor, que das vida a los muertos*». La versión palestinese, más antigua, es más breve: «Tú eres poderoso y humillas al soberbio, fuerte y juzgas el violento, vives por siempre y alzas los muertos, haces soplar el viento y envías el rocío, das sustento a los vivos y haces vivir a los muertos; en un momento haces que brote nuestra salvación. *Bendito eres, Señor, que haces vivir a los muertos*» (*Ibid.*, 595).

54. Refiriéndose al texto de Daniel, dice G. Stemberger: «una representación tan pregnante y afirmada con tanta naturalidad tuvo que tener una prehistoria en Israel» (loc. cit., 444).

55. Con la evocación del comentario a este salmo 73, permítaseme un recuerdo de homenaje al padre José Alonso Díaz, mi profesor de Escritura, a quien tanto debo, por iniciarme muy temprano en una lectura nada fundamentalista y sí realísticamente espiritual de la Biblia; cf. su libro *En lucha con el misterio*, Santander, 1966, principalmente, 85-89.

muestran, mi cadáver resucitará, despertarán y brincarán de alegría los habitantes del polvo» (Is 26, 19; cf. Ez 13, 1-14; Os 6, 1-3). Finalmente, aparecerá con evidencia irreversible como «experiencia de contraste» ante la persecución de los justos en la crisis macabea, que da origen a la impresionante confesión de los mártires macabeos (2 Mac 7).

Sean cuales sean los posibles influjos externos, la investigación reciente⁵⁶ muestra que, en todo caso, fueron siempre secundarios frente a la lógica intrabíblica apoyada en esta visión de Dios. Lógica que culmina en los *Evangelios*, donde la promesa del reino y de la vida eterna se da por supuesta con total naturalidad. Se remonte, como parece, o no a *Jesús* mismo lo fundamental de la disputa con los saduceos (Mc 12, 18-27)⁵⁷, la conclusión final enlaza justamente, llevándola a su culminación, con la concepción teológica del Dios fiel a su alianza más allá de la misma muerte: «pues él no es Dios de muertos, sino de vivos» (v. 27).

Pero, junto a esta firme y progresiva afirmación, no es menos significativo el hecho de que entre los que admitían la resurrección había aún lugar para *grandes diferencias* y numerosas cuestiones irresueltas, todas ellas con reflejos en los textos del Nuevo Testamento: «Algo sobre lo que ciertamente —como con razón señala Jakob Kremer— se ha llamado muchas veces la atención en los últimos años, pero que de ningún modo encontró siempre suficiente atención en las explicaciones de los textos neotestamentarios»⁵⁸.

56. Resulta sintomática la comparación entre dos enciclopedias evangélicas de máximo prestigio. G. Lohse afirma que el avance operado en los sec. III-II «no puede explicarse sólo por evolución de principios (*Ansätzen*) dentro del A. T.; sino que más bien debieron de influir influjos iraníes, que aquí encontraron un terreno dispuesto a acogerlos» (*Auferstehung IV. Im Judentum*: RGG 1, 1957/1986, 694-695, en c. 695). En cambio, G. Stemberger observa: «Desde el punto de vista histórico-religioso se remitía antes con facilidad (*gern*) a fuentes extrabíblicas (ante todo persas) de la fe en la resurrección. Hoy se es significativamente más reservado» (*Auferstehung*, cit., 444; señala como único y secundario influjo la fe cananea en la vegetación: Os 6; Is 26).

57. Véanse las apreciaciones discrepantes de J. Kremer, «Auferstehung der Toten in bibeltheologischer Sicht», cit., 53-56, que afirma, y de G. Stemberger, *Auferstehung*, cit., 451-452, que se inclina por la negativa. Cf. una buena exposición sintética del estado de la cuestión en J. Gnllka, *El evangelio según san Marcos II*, Salamanca, 1986, 182-190. Para una discusión detallada, cf. J. P. Meier, *A Marginal Jew III*, New York, 2001, 411-487: opina que la composición, cuidadosamente estructurada, pertenece a un solo autor (pp. 430-431) y cree que la historia básica se remonta al mismo Jesús (pp. 433-434, 443). También él insiste en no distinguir demasiado entre resurrección e inmortalidad (p. 479, nota 122).

58. J. Kremer, «Auferstehung der Toten in bibeltheologischer Sicht», cit., 66; cf. 66-76.

Así, no había consenso acerca de la existencia o no de un juicio posterior a la resurrección; ni acerca de la pregunta, muy vinculada con ésta, de si resucitarían todos o tan sólo los justos. De los mismos evangelios se desprende la evidencia de numerosas disputas —sobre todo entre fariseos y saduceos— sobre las formas y los modos de la existencia resucitada. Formas y modos que, en general, tendían a ser concebidos de un modo excesivamente material⁵⁹, hasta el punto de que aquí tomaban pie los saduceos para sus ataques. Jesús mismo —al menos según la visión de Mc 12, 18-27— también se distanció expresamente de estas concepciones⁶⁰.

A esto hay que sumar el hecho de mayor relevancia cultural de este tiempo: el intenso proceso de *helenización*, con un efecto de homogeneización cultural, que alcanza de lleno también a Israel. De tal manera que se puede concluir un estudio sobre esa etapa afirmando: «Todos estos fenómenos de la piedad popular helenística se encuentran también de forma parecida o con modificaciones en el judaísmo contemporáneo, no sólo de la diáspora, sino también de Palestina». Y dentro de eso igualmente: «El culto helenístico de los héroes y muertos tiene una analogía en la veneración popular a las tumbas de los Patriarcas y de los Profetas»⁶¹.

Pero acaso más importante para nuestra reflexión resulta todavía un fenómeno de enorme carga significativa: a partir de esa época, aparecen juntas y sin preocupación de mediarlas en una síntesis coherente una visión que parte del *dualismo* griego cuerpo-alma y otra que parte de la antropología *unitaria* de la Biblia. Apoyándose en numerosas referencias a Filón, a Flavio Josefo y a escritos tardíos como el libro cuarto de los Macabeos (escrito muy poco antes de Cristo), Jakob Kremer observa que esa actitud ni era «percibida como contradictoria» ni significaba la «aceptación de la antropología griega, sobre todo de la platónica»⁶². Resulta especialmente importante su conclusión, que merece ser citada por extenso, dada su relevancia:

59. Cf., por ejemplo, L. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash III*, 1926, 473 s.; IV, 1928, 1175; y la exposición sucinta, pero rica, de G. Stemberger, *Auferstehung I/2. Judentum*, cit., 446-448.

60. Un amplio tratamiento de los distintos grupos y de sus ideas puede verse en E. Puech, *La croyance des esséniens en la vie future I*, Paris, 1993, 201-242.

61. G. Haufe, «Religiosidad helenística popular», 1973, 108 y 109.

62. *Ibid.*, 71; cf. 71-76; remite principalmente a los estudios de H. C. Cavallin, *Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum I. Spätjudentum*: ANRW II 19/1 (1979) 240-345, e R. Martin-Achard, *Résurrection (A.T., Judaïsme)*: DBS X (1985) 437-487.

La pluralidad de las representaciones de la resurrección y su frecuente mezcla con la aceptación de un alma inmortal, que, con todo, no es pensada como incorpórea, permite la conclusión: decisivo para los autores de estos textos es el anuncio de una nueva existencia de los muertos, totalmente debida a Dios. El pensamiento judeo-apocalíptico de una «resurrección», igual que el concepto greco-dualístico de «alma inmortal», tienen respecto de este anuncio tan sólo una función explicativa, representativa (*veranschaulichende*). Esta conclusión del análisis de muchos textos del judaísmo primitivo supone una importante confirmación de la observación, hecha ya en Pablo, en los autores de la iglesia primitiva e incluso en Jesús, de que a la representación de la resurrección de los muertos siempre le corresponde únicamente una función auxiliar⁶³.

Esa relevancia aumenta de manera considerable, cuando se trata de comprender lo que pudo ser la predicación y mentalidad del mismo Jesús. Directamente no es ésta la principal preocupación en este momento del discurso, pues, como queda dicho, no se trata ahora de comprender propiamente qué pensaba Jesús de la resurrección, sino lo que los demás pensaron acerca de la resurrección de Jesús. Pero no cabe duda de que existe una cierta circularidad: lo que Jesús dijo y pensó lo recibimos ya a través de la primera teología cristiana; pero ésta, a su vez estaba decisivamente marcada por la predicación de Jesús.

Pues bien, en la medida en que los evangelios lo permiten entrever, la distinción entre las representaciones y el significado que a través de ellas se expresa aparece aquí con especial vigor. Sorprende, por ejemplo, observar que la «resurrección» no constituía para él un tema central, seguramente debido a la inminencia de la espera escatológica. La centralidad le corresponde al «reinado de Dios», con la consiguiente urgencia de la llamada a la conversión, y probablemente también al tema de la «vida (eterna)». Sin embargo, este hecho no equivale sin más a una ausencia. Jakob Kremer, después de señalar que esto «fue afirmado muchas veces en los últimos tiempos», observa que estos juicios «necesitan ser examinados»⁶⁴.

Con razón, porque, aunque la *palabra* falte en los Sinópticos (con excepción de la disputa con los saduceos)⁶⁵, no por eso deja de estar muy presente *el sentido* fundamental que en ella se indica. Son, en efecto, numerosos los dichos de Jesús que demuestran como

63. J. Kremer, *op. cit.*, 76.

64. *Ibid.*, 50-51.

65. La frase de Lc 14, 14: «pero ya se te recompensará en la resurrección de los muertos», no parece original.

central en su pensamiento el presupuesto de una *existencia real* después de la muerte: así cuando afirma que la reina de Saba y los habitantes de Nínive «se levantarán en el juicio contra esta generación» (cf. Mt 12, 41-42; Lc 11, 31-32); o cuando anuncia que muchos «se sentarán a la mesa del reino de los cielos» (Mt 8, 11; Lc 13, 28); o en la sentencia, tan viva, de cortarse la mano quien escandaliza, pues es mejor «entrar manco en el cielo que con las dos manos en la *gehenna*» (Mc 9, 43.45; Mt 18, 9); o en el aviso de temer ante todo a aquel «que tiene poder para aniquilar cuerpo y alma en la *gehenna*» (Mt 10, 28). No menor es el realismo implicado en la parábola del rico epulón y el pobre Lázaro (Lc 16, 19-31). Y ya fue aludida la importancia de la disputa con los saduceos.

La conclusión es clara: aunque no siempre sea posible estar seguros de que estas afirmaciones correspondan literalmente al Jesús histórico⁶⁶, no cabe duda de que delimitan un trasfondo genuino, que se remonta a él y que resulta central en su mensaje. De modo que incluso un autor tan reservado en este punto como Paul Hoffmann puede concluir: «En coincidencia con expresiones de la apocalíptica contemporánea, la tradición de Jesús comparte por tanto la espera de la resurrección de los justos y de los pecadores, y la entiende como vuelta a la vida de toda la persona»⁶⁷.

3.3. La resurrección de muertos individuales

Pero justamente el caso de Jesús, con su excepcional singularidad, está pidiendo un análisis aún más concreto. Un análisis que no se refiera únicamente a la resurrección de los muertos en general, sino que atienda también a los casos excepcionales, es decir, al destino posmortal de individuos o grupos de individuos de especial relevancia religiosa.

No siempre se prestó atención expresa a este aspecto, que, sin embargo, resulta de enorme alcance para comprender el significado de la resurrección de Jesús. Hoy ha cambiado el clima en este sentido. El justificado rechazo que provocaron los excesos comparatistas de la Escuela Histórica de las Religiones⁶⁸ no impide hoy una aten-

66. Para las cuestiones exegéticas de detalle, cf. J. Kremer, *op. cit.*, 51-52, con la bibliografía fundamental.

67. P. Hoffmann, *Auferstehung* I/3. *Im Neuen Testament*: TRE 4 (1979/1993) 450-467, en p. 451.

68. Cf. las presentaciones generales de H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Schule*: LThK 8 (1963) 1184-1185; J. Hempel, *Religionsgeschichtliche Schule*: RGG 3 (1961) 991-994.

ción más equilibrada desde los nuevos intentos de comprensión, sobre todo a partir de los nuevos estudios sobre el ambiente y la literatura del período intertestamentario, como se notó de manera viva a propósito de la polémica suscitada por Rudolf Pesch⁶⁹, que remitía a la propuesta de Klaus Berger⁷⁰.

En la búsqueda de una comprensión contextualizada y abarcante, vale la pena proceder mediante una especie de círculos concéntricos que vayan acercándose progresivamente al caso concreto de Jesús.

Cabe, entonces, empezar refiriéndose *al mundo religioso general*, porque es evidente que la muerte revistió siempre suma importancia en todas las religiones. Dentro de ella, recibió una atención especial el culto a los héroes y a otros muertos por algún motivo relevante; hasta el punto de que desde Evémero de Mesina (ca. 340-260 a.C.) —de ahí «evemerismo»— se intentó ver en este culto el origen mismo de la religión⁷¹. Si bien aquí conviene limitarse a aquel ámbito con el que la Biblia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, tuvo contacto más directo.

A comienzos del siglo XX renovó el interés por el tema James Frazer con su estudio acerca de los «dioses que mueren y resucitan»⁷². Hubo exageraciones, de modo que la tesis de que esos mitos «tuviesen influjo en la noticia del Nuevo Testamento acerca de la muerte y resurrección de Jesús (pambabilonismo) hoy ya no se discute»⁷³. Más bien parece que, tomadas en rigor las noticias, cumple

69. *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*, cit., 222-226.

70. *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes*, Göttingen, 1976, 15-40.

71. Cf. la presentación de E. E. Evans-Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid, 1991, y K. Goldammer, *Euhemerismus*: RGG 2 (1958/1986) 731.

72. J. G. Frazer, *The Golden Bough*, esp. v. 3, *The Dying God* (1912); cf. la presentación general —muy crítica y reservada— de J. Z. Smith, «Dying and Rising Gods», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* 4 (1987) 521-527; G. Bertram, *Auferstehung I (des Kultgottes)*: Reallexikon für Antike und Christentum 1 (1950), 919-930; más sintético, con importantes indicaciones bibliográficas, H. Wißmann, *Auferstehung I/1. Religionsgeschichtlich*: TRE 4 (1979/1993) 442-443. Para noticias más generales puede verse S. Croato, «La esperanza de la inmortalidad en las grandes cosmovisiones de Oriente»: *Concilium* 60 (1970) 17-29; S. Sabugal, *Anástasis*, cit., 12-15.

Para una visión amplia, cf. F. Nötscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben* (1926), reed., Darmstadt, 1970, con el importante *Nachtrag zum Nachdruck* de J. Scharbert (pp. 349-401; con bibliografía exhaustiva).

73. W. von Soden, *Auferstehung. I Sterbende und auferstehende Götter*: RGG 1 (1957/1986) 689-690, en 690. También K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Freiburg Br., 1969, remite a este juicio; aunque centrada en el problema del «tercer día», ofrece una documentadísima exposición de este problema (pp. 193-200).

concluir que «sólo con posterioridad al cristianismo (*nachchristlich*) surge aquel tipo del dios que muere y resucita, que antes se tenía como modelo de la cristología»⁷⁴. Pero una reflexión atenta al proceso de la conceptualización de las experiencias de la fe puede y debe interesarse en hacer explícito ese riquísimo trasfondo de ideas, imágenes y expresiones.

No es, en efecto, inevitable caer ni en excesivas deducciones de filiación doctrinal ni en comparatismos fáciles y apresurados, para reconocer que también ahí existe una fuente de representaciones, conceptos, ritos y vocabulario que por su común «aire de familia» pueden *ayudar* a perfilar el marco lingüístico y conceptual donde se constituyó la visión bíblica del destino posmortal. Mitos como los de Osiris en Egipto, de Dummuzi (Tammuz) en Babilonia, de Baal en el mundo cananeo tuvieron una intensa presencia en la cultura religiosa. Las resonancias más o menos claras de la dialéctica entre muerte y vida del ciclo natural (muerte/invierno-vida/primavera), que en todos ellos se dejan sentir, revivirán aún en muchas explicaciones de la resurrección en los Padres de la Iglesia⁷⁵.

En este mismo ámbito y en íntima relación con él, está la intensa vivencia de los *misterios*. Éstos constituyen ciertamente un mundo literalmente «misterioso», en el que quedan aún muchas incógnitas por desentrañar. Pero no cabe ignorar su profundo y prolongado contacto con el cristianismo. Sean de origen griego, como los de Eleusis, Díónisos, Orfeo o los misterios de Samotracia; sean de origen oriental, como los de Adonis, Mitra, Attis y Cibeleo o los de Isis y Osiris, todos aluden de algún modo al misterioso destino de la vida y de la muerte. En la actualidad estamos lejos de las derivaciones y dependencias de Richard Reizenstein, de Wilhelm Bousset o incluso de Alfred Loisy; pero una cierta afinidad y un innegable (inter)influjo entre ellos y el cristianismo difícilmente puede ser negado. Por lo menos es algo que se puede considerar «demostrado en cuanto a la recepción de determinadas expresiones del lenguaje de los misterios», igual que de ciertos ritos y símbolos iconográficos⁷⁶.

74. G. Theissen, *Die Religion der ersten Christen*, Gütersloh, 2000, 95 nota 19.

75. Cf., por ejemplo, los análisis de C. Walker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York, 1995, princ., 22-27; indica la confluencia con la metáfora de la simiente: «En ningún período o tratamiento cristiano de la resurrección abandonó enteramente la metáfora paulina de la simiente» (p. 6). Para una visión global de la resurrección en los Padres, cf. R. Winling, *La Résurrection et l'Exaltation du Christ dans la littérature de l'ère patristique*, Paris, 2000, 326-330.

76. K. Prümm, *Mysterien*: LfThK 7 (1968) 718-720; la cita en la c. 720; este artículo es una excelente síntesis de un buen conocedor (cf. su obra *Der christliche*

Mas afines todavía —hasta el punto de que se llegó a hablar de derivación directa por parte de la Biblia— son las ideas *zoroástricas* acerca de la resurrección después de la muerte. Ideas que aparecen ya en el *Avesta*, y que se irán aclarando y afirmando con el tiempo. De hecho, más tarde «la mitología irania de la resurrección de todos los muertos refleja la reunión de los huesos dispersos y su revivificación»⁷⁷.

Todo esto influyó en esa amplísima matriz cultural que fue el *helenismo*, donde —en vivísimo interinflujo de asimilación y resistencia— acabó fraguándose definitivamente el imaginario bíblico de la resurrección. Dentro de él, en la cultura extrajudaica, la coloración es, desde luego, más claramente mitológica y fantástica que en la Biblia, siempre anclada en su realismo histórico⁷⁸. Pero lo cierto es que en esa cultura existe una intensa preocupación no sólo por la muerte en general, sino que también aparecen narraciones que «saben de individuos que después de su muerte volvieron de nuevo a la vida y se aparecieron a la gente»⁷⁹. Alguna breve alusión permite apreciarlo fácilmente.

En el siglo V antes de Cristo Heródoto habla de un cierto Aristeas que después de morir se apareció a un desconocido y del que no se encontró el cuerpo cuando la familia fue a buscarlo⁸⁰. Y de Apolo-

Glaube und die altheidnische Welt, 2 vols., Leipzig 1935). Cf. también una buena presentación en G. Haufe, «Los misterios», en J. Leipoldt y W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento* I, Madrid, 1973, 111-140, que concluye así su estudio: «Nuestra exposición debe limitarse a los misterios principales, que de alguna manera nos son conocidos; pero incluso la imagen de éstos es fragmentaria, un hecho que excluye tanto el sobrevalorar como el infravalorar los cultos místicos en el marco religioso de la cristiandad primitiva» (p. 113).

77. H. Wißmann, *Auferstehung* I/1. *Religionsgeschichtlich*, cit., 443, que remite a *Bundahišn*, cap. 30; cf. G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart, 1965, que recoge el fruto de sus numerosas investigaciones; más sintéticamente: C. M. Edsmann, *Auferstehung* II. *Auferstehung des Menschen, religionsgeschichtlich* 4. *In der iranischen Religion*: RGG 1 (1957/1986) 691; G. Lanczkowski, *Iranischen Religionen*: TRE 16 (1987/1993) 247-258 (con bibliografía). M. Eliade, *Historia de las ideas y creencias religiosas* I, Madrid, 1978, 319-349, princ. 347-349 ofrece una buena síntesis; en el t. IV pueden verse algunos textos.

78. Cf. G. Theissen, *Die Religion der ersten Christen*, cit., 94-98, donde ofrece una síntesis actualizada de toda esta problemática apoyándose sobre todo en los análisis de D. Zeller, «Die Mysterienkulte und die paulinische Soteriologie (Röm 6, 1-11)», 1991, 42-61, y «Hellenistische Vergaben für den Glauben an die Auferstehung Jesu?», 1998, 71-91.

79. Th. Lorenzen, *Resurrección y discipulado*, Santander, 1999, 161. De él tomo las referencias siguientes.

80. Cf. *Herodotus*, ed. y trad. por A. D. Godley, vol. 2, Cambridge (Mass.), 1963, Libro 4, §§ 13-15, 212-217. Algo parecido cuenta Luciano de Samosata, en el siglo II,

de Tiana, en el siglo II después de Cristo, cuenta Filóstrato que profetizó a su discípulo Damis dónde se le aparecería después de muerto «vivo, según creo yo; pero resucitado de entre los muertos, según tu opinión»⁸¹; más aún, al final de su vida, mientras se defende ante el emperador, desaparece de la sala y se aparece durante cuarenta días a los discípulos, habla con ellos y los convence de que no es un fantasma; después entra en el templo y es subido al cielo; más tarde se le aparece todavía a un joven para convencerle de la inmortalidad del alma⁸².

Naturalmente, no interesa entrar en la discusión de la veracidad de estos relatos, claramente legendarios, ni siquiera discutir en el caso de Apolonio los más que probables influjos de la literatura cristiana⁸³. Importa señalar la presencia ambiental de una mentalidad capaz de producir, leer y aceptar este tipo de narraciones, pues hace patente el marco comprensivo en el que, a pesar de sus importantes diferencias, se inscriben los relatos evangélicos.

Tanto más cuanto que esta mentalidad enlaza muy íntimamente con una tendencia vigorosa en el *judáismo tardío*. En él, en efecto, como lo muestra la literatura apócrifa y pseudoepigráfica, fueron cobrando gran importancia las numerosas tradiciones acerca de una serie de figuras religiosas que tras la muerte viven de algún modo elevadas y glorificadas. De los mártires macabeos se dice: «seguros de que en Dios no mueren, como murieron nuestros patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, sino que viven en Dios» (4 Mac 7, 19)⁸⁴. La alu-

de un hombre de fiar que había visto a un tal Proteo vestido de blanco después de morir (cf. referencias en Lorenzen, *Ibid.*, 162, nota 8).

81. *Vida de Apolonio de Tiana*, Madrid, 1992, I. IV, § 41.

82. Todos estos datos aparecen en el libro VIII: ver las referencias en Lorenzen, l. c.

83. Si bien conviene notar que hoy «la antigua opinión de que Filóstrato escribió “en rivalidad con los evangelios”... y que quería destronar el cristianismo, está superada»; la rivalidad vino más tarde, como más tarde aún vino el convertirlo en profecía de Cristo y, bajo el nombre de Balinas, en santo (K. Hoheisel, *Apollonius v. Tyana*: LfThK 1 [1993], 831-832; cf. igualmente A. Bigelmair en la edición anterior: LfThK 1 [1957], 718-720).

84. Tomo la traducción de M. López Salvá, en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* III, Madrid, 1982, 149; cf. 13, 17: «Si así padecemos, nos recibirán Abraham, Isaac y Jacob, y nos alabarán todos nuestros antepasados» (*Ibid.*, 157; Kremer da confundida la cita, como 17, 13).

Lo mismo se dice acerca de los patriarcas en general (*Testamento de Leví* 18, 14; cf. la traducción de A. Piñero en los citados *Apócrifos del Antiguo Testamento* V, Madrid, 1987, 61) y de otros en concreto en el *Testamento de Benjamín* 10, 6: «Entonces veréis a Henoc, Noé y Sem, Abraham, Issaac y Jacob resucitados [usa *anístemi*], a la derecha, llenos de júbilo» (*ibid.*, 156-157). También Filón de Alejandría dice que

sión espontánea a los patriarcas indica lo connatural que se había hecho la idea, que aparece igualmente en los escritos apocalípticos en referencia a Baruc, Esdras y Moisés. La literatura de Qumrán confirma ampliamente esta mentalidad⁸⁵, que, como ya queda dicho, se hace presente en los mismos evangelios (recuérdese: «Dios de Abraham, Isaac y Jacob» [Mc 12, 26]).

La relevancia de este dato se ve reforzada por el hecho de que acaba confluyendo con una profunda y muy extendida convicción ambiental referente a los *profetas* que, asesinados por los hombres, son reivindicados por Dios. Se trata de una arraigada convicción teológica y de una verdadera estructura mental: los hombres matan, pero Dios «rescata» o devuelve a la vida. Algo decisivo para nuestra reflexión, pues constituye ya el último círculo emotivo y conceptual donde nos es posible inscribir la configuración del relato específicamente cristiano⁸⁶.

Porque esa estructura teológica culmina y alcanza tal vez su máxima manifestación con el caso más relevante, que es también el mejor y más universalmente conocido: el de Juan Bautista. Porque con él entramos ya en el espacio de los mismos evangelios y contemplamos la interpretación del destino posmortal de un hombre íntimamente relacionado con Jesús. El episodio es bien conocido:

Como la fama de Jesús se extendía por todas partes, llegó a los oídos del rey Herodes, junto con los comentarios que hacían: «Es el mismo Juan Bautista resucitado de entre los muertos (*ek nekrón*), y por eso actuaban en él esos poderes». Otros decían que era Elías o algún profeta. Pero Herodes decía: «Es Juan Bautista, a quien yo mandé decapitar, que está resucitado» (Mc 6, 14-16; cf. Mt 14, 1-2; Lc 9, 7-8).

Resulta difícil sobrevalorar la importancia de este texto, que, con seguridad, recoge una tradición real (que reemerge todavía en Mc 8, 27-28 ante la pregunta de Jesús acerca de lo que pensaba la

Abraham vive con Dios (*De Sacr.*, 5). (Para estos datos cf. J. Kremer, *Auferstehung der Toten...*, cit., 130-131).

85. Cf., por ejemplo, A. F. Segal, «Il Cristo risorto e le figure di mediatori angelici alla luce di Qumran», 1999, 315-340, que señala la intensa presencia de estas ideas en los escritos paulinos (329-337) e incluso en los evangelios (338-340). Respecto de nuestro tema, el autor saca expresamente la conclusión: «Desde el momento en que Jesús murió como mártir, las expectativas de su resurrección resultarían normales en el ámbito de algunos grupos judaicos» (p. 338).

86. Sobre todo esto puede verse todavía la rica información que ofrece K. Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes*, cit., 15-22, con las notas.

gente acerca de él: «Unos, que Juan Bautista; otros, que Elías; otros, que uno de los profetas»). Sean cuales sean tanto el papel real de Herodes en esta interpretación como el trabajo redaccional de Marcos⁸⁷, lo cierto es que ahí aparece una creencia popular espontánea, sin coloraciones de reformulación teológica: «El relato, transmitido aisladamente, no debe considerarse ni como tradición cristiana ni como tradición de los discípulos del Bautista, sino como un relato que circulaba por el pueblo»⁸⁸.

No es preciso aceptar todas las consecuencias que de esta creencia —en cuanto enlazando con la indicada estructura del profeta muerto y rescatado por Dios— sacan Klaus Berger⁸⁹ y, en su estela, Rudolph Pesch⁹⁰. La discusión suscitada ha aclarado y afinado algunas distinciones importantes. Ulrich B. Müller insiste, por un lado, en la diferencia de matiz entre la categoría de «mártir» y la (más universal) de «justo sufriente» (que, con todo, tienden a fundirse)⁹¹. Por otro, señala algo más importante todavía, pues subraya más la diferencia de Jesús: la esperanza de la «resurrección» o «exaltación» en el cielo no aparece en esos casos —ni siquiera en el de los Macabeos⁹² y del Bautista⁹³— unida a la de la resurrección escatológica general; en Jesús, en cambio, ambas ideas aparecen indisolublemente unidas⁹⁴.

Con todo, el autor reconoce que esto no anula la contextualización, sino que más bien «este intento apunta en principio en la dirección justa», pues «posiblemente la fe pascual combinó ambas

87. Cf. las observaciones de I. Broer, «Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt» (1 Pe 3, 15)», 1988, 29-61, 43-44, nota 20, acerca de este importante texto.

88. J. Gnilka, *El evangelio de Marcos. Mc 1 - 8,26*, Salamanca, 1986, 287; cf. 283-295, donde se analiza toda la perícopa (con la bibliografía fundamental).

89. *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes*, cit., 15-40.

90. *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*, cit., 222-226.

91. «Es preciso constatar que círculos del judaísmo primitivo no distinguieron conscientemente entre ambas concepciones y que para los discípulos de Jesús el Jesús ejecutado tanto podía ser justo sufriente como mártir, en cuanto que la esperanza de salvación se articuló de manera completamente semejante en cada caso, en uno como resurrección individual en el cielo, en otro como exaltación entre los «hijos de Dios» (Sap 5, 5)» (*Ibid.*, 50).

92. *Ibid.*, 48-48.

93. *Ibid.*, 52-53.

94. *Ibid.*, 30-31. Para la crítica a Berger remite también a M. Hengel, «Ist der Osterglaube noch zu retten?»: ThQ 153 (1973) 252-269, en p. 258, y J. M. Nützel, «Zum Schicksal des eschatologischen Propheten»: BZ NF 20 (1976) 59-94, en pp. 85-87. 94. A. J. M. Bedderburn, *Beyond Resurrection*, Canerbury, 1999, 39-43, recoge la crítica de Müller.

representaciones y las aplicó a Jesús»⁹⁵. Y en justicia debe señalarse que ya el propio Berger indica que la verdadera función de estas evocaciones no es la de establecer derivaciones o dependencias genéticas: «se trata en primer lugar ante todo de afrontar, por caminos histórico-tradicionales e históricos, la cuestión de la invención lingüística y de la formación de categorías para la expresión de la resurrección»; por eso los casos señalados son importantes como «analogías»⁹⁶, que pueden contribuir a elaborar con realismo un marco de inteligibilidad.

Es importante insistir en esto: se trata de un «marco» que crea una posibilidad de comprensión, pero que no implica sin más identidad ni excluye la posibilidad de diferencia e innovación⁹⁷. De ahí la importancia de mantener el equilibrio polar entre la continuidad y la diferencia, buscando no la anulación de un polo a favor del otro, sino su mutuo esclarecimiento. El que en este contexto acentuemos la continuidad no impide que llegado el momento dejemos de subrayar la diferencia (cf. cap. 4, 2.4).

En cualquier caso, resulta innegable que en el ambiente estaba de alguna manera connaturalizada la idea de que un individuo concreto, e incluso contemporáneo, podía ser vuelto por Dios a la vida; y a una vida que —aun faltándole tal vez la dimensión escatológica que la uniese a la resurrección general— no era simple repetición de la anterior, sino portadora de una evidente carga religiosa y salvífica.

Tal vez fuese todavía interesante tener en cuenta el hecho de que las «resurrecciones» que aparecen contadas en los evangelios acerca de la hija de Jairo, del hijo de la viuda de Naím y, sobre todo, de Lázaro, no son totalmente ajenas —narratológicamente hablando⁹⁸— a este complejo ideológico y creencial. Pero lo dicho es suficiente para hacerse una idea de la fuerza estructuradora de estas ideas en el contexto donde va a ir fraguando el modo de comprender la resurrección de Jesús de Nazaret.

95. *Ibid.*, 31.

96. *Ibid.*, 16.

97. Así, por ejemplo, Martin Karrer, que analiza bien el ambiente, está casi exclusivamente preocupado por buscar las diferencias, con la intención de acentuar la originalidad de la idea cristiana de resurrección: cf. M. Karrer, *Jesucristo en el Nuevo Testamento*, Salamanca, 2002, 31-51.

98. Sin entrar en detalles, me refiero a la función de estos datos en la economía narrativa de los evangelios, en los que parece innegable una relación real de aclaración y hasta cierto punto anticipación de la resurrección de Jesús. Para el problema general, puede verse la excelente introducción de J.-N. Aletti, *El arte de contar a Jesucristo*, Salamanca, 1992. Para un amplio análisis de los textos concretos, con rica bibliografía, cf. S. Sabugal, *Anástasis*, cit., 90-207.

3.4. *El marco lingüístico y conceptual*

El contexto es decisivo, pues, si se me permite parafrasear a Paul Ricoeur, de él depende en medida decisiva no sólo lo *croyable* disponible, sino también lo «pensable» y lo «expresable». Sólo dentro del marco intelectual y emotivo por él abierto pueden alcanzar su significado concreto las palabras y los conceptos, incluso aquellos que por su novedad lo amplían o modifican. De ahí la importancia de elaborar un poco más su incidencia en los esquemas lingüísticos y conceptuales dentro de los cuales se articulan las narraciones evangélicas.

Los estudios en este punto están en plena efervescencia y las hipótesis se multiplican (algunas veces, incluso con excesiva facilidad). Por eso conviene aludir únicamente a algunos puntos (relativamente) firmes y con relación directa con nuestro tema.

Empecemos por algo que puede incidir de manera muy específica en la idea misma de resurrección, en su delicada relación con la *permanencia o no del cadáver*. Jakob Kremer, que analiza con cierto detalle estos textos, hace notar un dato muy significativo. Hablando de los referentes a los personajes del Antiguo Testamento, dice: «en estas noticias acerca de la exaltación de grandes figuras del pasado no se tiene en cuenta en cada caso que, a diferencia de Henoc y Elías [que fueron arrebatados vivos], estas personas fueron elevadas al cielo estando muertas y enterradas». Ciertamente que de manera expresa sólo en un texto incierto se dice que «sus huesos descansarán en la tierra, y su espíritu se alegrará sobremanera» (Jub 23, 31)⁹⁹. Con todo, parece que eso «se da por supuesto de manera irrefleja», como sucede en el caso de los hijos de Job, en el testamento de su nombre (39, 12): a la súplica de su madre para que los soldados busquen los restos de sus hijos entre las ruinas, contesta Job: «No os canséis en vano. No encontraréis mis hijos, ya que fueron llevados al cielo por su Creador, su Rey»¹⁰⁰. Y del mismo Job se cuenta en la conclusión del libro cómo su «alma» fue llevada «hacia Oriente» (al Paraíso), pero que su cuerpo ha sido sepultado (52, 10 s.)¹⁰¹.

Otro punto importante es el que se refiere a las relaciones entre «resurrección» e «inmortalidad», de peculiar vigencia en el encuentro entre la cultura bíblica y la griega dentro del común marco del

99. Tomo la traducción de F. Corriente y A. Piñero, en *Apócrifos del Antiguo Testamento II*, Madrid, 1983, 137. Kremer traduce así: «Los sepultados ya están con su espíritu (alma) en Dios, mientras sus huesos permanecen en la tumba».

100. Traducción de A. Piñero en *Apócrifos del Antiguo Testamento V*, Madrid, 1982, 202.

101. J. Kremer, *op. cit.*, 132, nota 316; ; cf. referencias más detalladas, *Ibid.*, 130-132.

helenismo. Pues bien, ese mismo autor, hablando del punto más sensible donde se agudizó la conciencia de la exaltación posmortal, es decir, en la esperanza de una recompensa especial para los *mártires*, hace una observación significativa. Los textos aparecen muchas veces influidos por el helenismo, de modo que se mezclan expresiones «resurreccionistas» de la antropología unitaria judía con conceptos como «inmortalidad», «perennidad» y «vida eterna» de la antropología dualista griega. Así aparece con claridad en el libro de la Sabiduría —*las almas* de los justos están «en la paz» y «en las manos de Dios» (3, 1-6)— y en los textos del cuarto libro de los Macabeos (que traducen con mentalidad decididamente helenística las ideas del capítulo 7 del libro segundo)¹⁰².

La conclusión, que se podría reforzar por supuesto con un buen número de otros textos, es ésta: «En amplios círculos estaba representada la espera de que por lo menos algunos individuos, como, por ejemplo, los patriarcas y los mártires, consiguen vida eterna y plena comunión con Dios después de su muerte». Y añade todavía algo de suma relevancia a la hora de afrontar la constitución más precisa de la idea de la resurrección de Jesús: «Si bien la mirada al futuro aún aparece en algunos textos, en otros falta todo interés por él, o pasa completamente a un segundo plano»¹⁰³.

102. A este libro hace también referencia A. Díez Macho, que se expresa así: «4 Macabeos utiliza, pues, las ideas platónicas acerca del alma, su distinción del cuerpo, su incorruptibilidad, su inmortalidad, pero atribuye la inmortalidad a la fidelidad de Yahweh, a la alianza con Abraham y sus descendientes y a la inmortalidad natural. Esto último se afirma en la última frase del libro: “Pero los hijos de Abraham, con su victoriosa madre, han sido agregados al coro de sus antepasados, *habiendo recibido de Dios almas puras e inmortales*, a quien sea dada gloria por los siglos de los siglos. Amén” (4 Mac 18, 23)» (*La resurrección de Jesucristo*, cit., 66; cf. 65-67; y, en general, para este tema, 94-102).

103. *Ibid.*, 136. El autor, creo que con razón, mantiene así una postura discreta ante el problema de calificar o no de «resurrección» en el sentido usual. Aunque no con tanta claridad como U. B. Müller (cf. *supra*), K. Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes*, cit., 20-22, es más diferenciado en sus análisis: «el modo y manera de la corporalidad no es una cuestión especial y por lo mismo no constituye criterio decisivo»; lo decisivo es el «aparecer desde el cielo», para lo que la resurrección puede ser condición, pero no «causa directa».

Por el contrario, Díez Macho (*op. cit.*, 170-172) afirma expresamente: «Que los patriarcas estén vivos no implica que estén resucitados». Polemiza así expresamente contra M.-É. Boismard, que él interpreta afirmando lo contrario, aunque las palabras de éste son acaso más prudentes: «Resulta que Jesús habla como semita y para semitas; ahora bien, en la mentalidad semítica este paso a Dios no puede ser el de un alma desencarnada, en el sentido platónico, es entrada en la vida divina del hombre integral, con su realismo psico-físico» (*Synopse des Quatre Évangiles en français* II, Paris, 1972, 348).

También respecto del *vocabulario* deja sentir su profundo influjo esta connatural comunidad ambiental. Las diferencias se dejan notar, como es natural. Pero por debajo emerge igualmente una coincidencia de fondo, que alcanza prácticamente a todas las expresiones. En el Nuevo Testamento la palabra que domina para hablar de resurrección de Cristo y de los muertos es *egeiro*, que, a pesar de que era corriente en el ambiente tanto judío como helenístico, no se usaba de ordinario para hablar de «resurrección de los muertos». Con todo, también fuera de él se encuentran citas en este sentido: Paul Hoffmann informa de que, además de algunas referencias en los LXX, Oepke, Bauer y Reitzenstein señalan cinco lugares en los que también se usa el verbo *egeiro*, si bien en el griego profano se prefiere *anístemi*¹⁰⁴.

Más significativo resulta que la misma circunstancia se produce para la expresión más específica, que algunos llegaron a tomar como exclusiva de la referencia a Cristo: la que habla de resucitar *ek nekrón*, «de los/de entre los muertos». No sólo en los LXX sino también en diferentes textos griegos aparecen algunos testimonios, en correspondencia literal en algún caso, y en otros en correspondencia de significado: «del Hades», *ex Aidia* (Sófocles)¹⁰⁵, o *ex Aidou* (Platón)¹⁰⁶; «de los difuntos, muertos», *ek nekrétōn* (Herondas)¹⁰⁷ o literalmente *ek nekrón* (Flegón)¹⁰⁸. (Recuérdese que en los evangelios la expresión se aplicó también a Juan Bautista: *ek nekrón*: Mc 6, 14 y Lc 9, 7; *apo ton nekrón*, Mt 14, 2.) Edward Schillebeeckx, que consagró especialmente atención a este punto, señala que existe una clara peculiaridad en el uso de esta expresión con referencia a Jesús en el Nuevo Testamento, pero que no es exclusivo, que su formación es secundaria lingüísticamente y que se afirmó en la polémica con los judíos¹⁰⁹.

104. P. Hoffmann, *Auferstehung Christi* II/1. *Im Neuen Testament*, cit., 480. Dice que la preferencia por *egeiro* en el Nuevo Testamento «parece estar condicionada por la fórmula» (*egeirein ek nekrón*). Jacob Kremer señala cómo la misma piedad popular helenística hace ver la comunidad de vocabulario en las inscripciones funerarias, que hablan también de «subida» (*ánastasis*) al cielo (*Auferstehung der Toten...*, cit., 133). Una abundante y muy documentada exposición del vocabulario de resurrección —habla de «vocabulario anastasiológico»— en el Nuevo Testamento la ofrece S. Sabugal, *Anástasis*, cit., 71-87.

105. *Electra* I, 43.

106. *Banquete* 179c.

107. I, 43. Tomo las noticias de P. Hoffmann, que ya había tratado ampliamente el problema en *Die Toten in Christus*, Münster, 1966, 180-185.

108. Jacoby, *Fragmenten griechischer Historiker*, 257. Los datos en P. Hoffmann, *Ibid.*

109. *Jesus. Die Geschichte*, 464-465.

Los estudios del mundo intertestamentario están aún en plena efervescencia, y seguramente irán apareciendo todavía nuevos datos, sin excluir siquiera el posible hallazgo de nuevos textos. Pero para el presente propósito, no interesado primariamente en contemplar la investigación histórica, sino en resaltar su relevancia para la comprensión del fenómeno central, las indicaciones conseguidas constituyen una base por lo menos mínimamente satisfactoria¹¹⁰.

4. VUELTA A LOS TEXTOS PASCUALES

4.1. *Entre el criticismo y la reacción apologética*

Estas indicaciones, en efecto, nos devuelven al comienzo del capítulo. Sólo que la diástasis texto/significado, que de entrada aparecería como expresión general y relativamente espontánea, ahora se presenta rica en datos concretos que la articulan internamente. Ante todo, porque lo que en ella intenta expresarse deja de ser un fenómeno aislado, para entrar en una amplia circulación de significados, esquemas mentales y modos de expresión. De ahí el interés que este tipo de análisis despierta en las nuevas investigaciones, no sólo en las que intentan abrir caminos inéditos, sino incluso en las más agarradas a la tradición. Se comprende, en efecto, que, como señala un autor tan moderado como Alejandro Díez Macho, el haber prescindido de esta literatura apócrifa judía —añadamos: también de la histórico-religiosa— «constituyó un funesto error» en el estudio de las teologías del Antiguo y del Nuevo Testamento, sobre todo en la escatología¹¹¹.

La apuesta está en las consecuencias concretas que conviene sacar de este fenómeno. Porque la reacción ante el descubrimiento de esa amplia comunidad cultural donde se encuadran las narraciones pascuales tiende a polarizarse en una doble actitud contrapues-

110. Cf. al respecto las agudas observaciones de K.-H. Ohlig, *Fundamentalchristologie*, München, 1986, 87-114. Insiste simultáneamente: a) en la necesidad de presuponer un «sistema de comunicación» para la inteligibilidad de las afirmaciones cristológicas: «Un cura de la Baja Italia, por ejemplo, nada podría empezar con la expresión “Jesús es el Hijo del Hombre”»; tan poco como un judío con la identidad esencial del Hijo de Dios»; y b) en la necesidad paralela de no aplicar de una manera lineal (*platt*) esos topoi culturales a Jesús: «El material disperso “Jesús” nunca se acomodó plenamente —a pesar de toda la exégesis— en los esquemas (*Raster*) predados» (*Ibid.*, 87-88; cf. 96-97).

111. A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento I. Introducción general*, Madrid, 1984, 105.

ta. La primera ya queda indicada: tal descubrimiento puede llevar —como, debido quizás a la sorpresa e incluso al entusiasmo de los momentos iniciales, sucedió en muchos representantes de la escuela histórica— a un comparatismo reduccionista, que identifica apresuradamente semejanza y derivación genética, borrando toda posible originalidad. La segunda va en la dirección contraria, bien por inercia tradicional bien por reacción apologética: trata de salvar la originalidad, marcando a toda costa las diferencias y denunciando peligros reduccionistas en cualquier reconocimiento de semejanza cultural o de influjo histórico.

No resulta difícil percatarse de que el camino justo tiene que pasar por el medio. Siempre, claro está, que esa constatación no se convierta en recurso puramente formal, sin articular una dialéctica que integre en tensión viva ambos momentos. Por fortuna, la distancia histórica permite hoy un equilibrio fundamental, capaz tanto de renunciar a afanes apologéticos, tan proclives a rebajar la evidencia de los datos que juzga incómodos, como a todo ánimo criticista, capaz de convertir todo nuevo dato en arma arrojadiza contra la tradición. Sucede en el clima teológico general, que, en buena medida, ha pasado «del anatema al diálogo»; y sucede en el tema concreto de la resurrección, como lo demuestra una comparación somera entre los tratamientos actuales y los de los manuales preconciarios (incluidos los protestantes).

Justamente, la referencia a la Escuela Histórica ofrece un buen ejemplo de esa posibilidad. El descubrimiento inicial de las coincidencias entre el Antiguo Testamento y el mundo religioso del Antiguo Oriente creó confusión, desconcierto y polémica: parecía el fin de la originalidad específica de la revelación bíblica. En cambio, hoy ningún exegeta tiene reparo en reconocer, por ejemplo, que el relato bíblico del diluvio coincide con el que aparece en el *Poema de Gilgamesh*, muchos siglos más antiguo; o que el relato genésico de la creación no es ajeno al imaginario mitológico del *Enuma Elish*, igualmente anterior. Y no por eso queda oscurecida la originalidad del Génesis en ninguno de los dos casos. Todo lo contrario: es precisamente la *identidad* del fondo cultural la que hace captar en toda su fuerza la *diferencia* bíblica.

Porque entonces aparece con claridad cómo, con *medios* conceptuales y expresivos similares, es posible configurar un *significado* muy distinto. Así, mientras en un caso los dioses mismos se asustan del diluvio, «acorralándose como perros» en lo alto del cielo¹¹² o

112. *Poema de Gilgamesh*, Tab. XI, col. 3 del texto asirio; trad. de F. Lara Peinado, Madrid, 1988, 152.

pasan hambre, «apiñándose como moscas» en torno al olor del sacrificio, en el otro Yahvé «se acuerda» compasivo de los que están en el arca (Gén 8, 1) o «se complace en el olor» (Gén 8, 21). Igualmente, si en el *Enuma Elish* la creación nace entre terribles luchas de los dioses, y la del hombre en concreto se hace a costa de la sangre de un dios sacrificado¹¹³, en el Génesis nace de la amorosa decisión del Dios que crea a la propia «imagen y semejanza» (1, 16) y constata que «todo era bueno» (1, 31).

Es decir, lo que, de entrada, atendiendo a la superficie de la letra parecía pérdida y, a ese nivel, en cierto modo lo era (pues es claro que la Biblia «copia» o del ambiente o directamente de los textos), aparece como ganancia en la hondura del significado teológico (único que, de verdad, interesa). Si en los tiempos de Galileo y, con más razón, en los de Darwin se hubiese comprendido esto, otro sería el prestigio de la teología y mucho mayor el provecho de la fe.

Pues bien, esta lección, más fácil de aplicar al Antiguo Testamento por la mayor evidencia de su distancia, no es menos válida para el Nuevo, porque, en definitiva, vistos desde la revolución iniciada con la Modernidad, ambos pertenecen al mismo complejo cultural. De hecho, eso es lo que está demostrando cada día la exégesis actual, donde la caída del prestigio de la «letra» supone una evidente subida en la profundización del «espíritu».

Respecto de la resurrección, el reconocimiento del carácter culturalmente «situado» de sus medios expresivos, no sólo no impide percibir su originalidad, sino que abre la posibilidad de enfocarla mejor en su intencionalidad específica. Los esquemas pueden ser los mismos, pero donde estaba lo mítico, ahora aparece lo histórico; donde primaba la repetición del ciclo natural, ahora surge la remisión a una vida nueva; donde estaba la identificación esotérica, mágica o entusiasta, ahora —como lo muestra la polémica corintia de Pablo¹¹⁴— se exhorta a la paciencia del tiempo, en el realismo del seguimiento y en la comprensión y el servicio al hermano.

Por lo demás, este problema concreto se encuadra dentro del más general de la «búsqueda del Jesús histórico». Los criterios elaborados en ella sirven de excelente confirmación e ilustración. También aquí las oscilaciones fueron grandes y, aunque tampoco hoy sea posible encontrar una regla fija de aplicación automática, se ha ido

113. *Enuma Elish*, Tab. VI, vv. 31-33; trad. de F. Lara Peinado, Madrid, 1994, 78. Sigue siendo válido el estudio de P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité 2. La symbolique du mal*, Paris, 1960, 167-198.

114. Sobre la compleja cuestión cf. cap. 5, nota 153.

formando un clima de mayor amplitud comprensiva. A la lectura *literal* de la tradición, donde todo se daba por dicho y acontecido realmente, siguió un *escepticismo* fuerte, que de algún modo culminó en la actitud radical de Rudolf Bultmann (del Jesús real prácticamente nada podríamos saber). La *New Quest* avanzó, acentuando la *diferencia*: respecto a la doctrina de Jesús «debe considerarse como auténtico lo que no encaja ni en el pensamiento judío ni en la visión de la comunidad posterior»¹¹⁵. La *Third Quest*, en cambio, acentúa la *continuidad* con el contexto como medio indispensable para integrar y hacer inteligible la diferencia. El resultado global queda reflejado en la siguiente propuesta:

La individualidad de Jesús puede manifestarse sobre el fondo de la inserción positiva en el entorno. Individualidad no significa indivisibilidad, sino diferenciabilidad en un contexto común. Jesús no cobra aquí su perfil frente al judaísmo, sino dentro de él. Su individualidad no es una indivisibilidad independiente del contexto, sino una peculiaridad ligada a él¹¹⁶.

4.2. Dejarse aleccionar por el «objeto»

Tal resultado, en su significado más amplio y general, se va imponiendo en los estudios actuales. De todos modos, no cabe ignorar que, cuando se entra en esta dinámica, se produce de ordinario un fenómeno curioso, que fue muy notorio en los comienzos de la crítica bíblica¹¹⁷ y que hoy conviene hacer explícito para evitar *interferencias emotivas*. De entrada, la sensación es, primero, de falta de respeto a los textos, que ya no se toman sin más por lo que dicen en su letra; y, segundo, de cierto aire de «impiedad», al tocar con las manos de la crítica profana algo sagrado.

Pero a estas alturas ya resulta posible percibir que, en realidad, esa sensación obedece a un desplazamiento, que atribuye a los textos una fusión que no les corresponde y sitúa lo sagrado fuera de su lugar propio. Porque el proceso de la crítica ha mostrado que lo que con

115. H. Conzelmann, *Jesus Christus*: RGG 3 (1959/1986) 619-653, en c. 623.

116. G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, cit., 142; merece leerse toda la excelente síntesis: pp. 111-146; princip., 139-146, J. P. Meier, *Un judío marginal I*, cit., 187-209, ofrece también una amplia panorámica, con bibliografía. Para el marco general, cf. M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart, 1979.

117. Repátese, por ejemplo, el primer capítulo de A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, München/Hamburg, 1966, I, 45-55, que dice que el haberse atrevido a aplicar los métodos críticos a las narraciones de la vida de Jesús constituye «lo más poderoso (*das Gewaltigste*) que osó y realizó nunca la reflexión religiosa» (p. 45).

esa reacción se pensaba defender no eran ni los textos en sí mismos ni lo sagrado que en ellos se expresaba, sino la *imagen* en que se habían convertido en el proceso de la interpretación. No era ciertamente el texto del Génesis ni, menos, el significado sagrado que en él se anunciaba lo que se defendía contra Darwin, sino una *interpretación* de los mismos que, solidificada más allá del tiempo en que pudo ser legítima, se convirtió en ídolo, en lugar de ser «icono» que abriese el acceso a lo trascendente que en él se anunciaba¹¹⁸.

De ahí la necesidad de una inversión a primera vista paradójica: al final se comprende que la *modestia real* consiste en dejar que los textos desplieguen su verdadera intencionalidad; por el contrario, se desenmascara como *humildad aparente* aquella que, bajo la apariencia del respeto —aunque de ordinario sea un respeto de buena fe—, trata de imponerles un significado, el literal, que es fruto de los *proprios* pre-juicios. Una paradoja que conocen bien los profesores de Escritura y Teología Fundamental, sobre todo en los primeros días de clase, cuando al alumno se le rompen las «evidencias» que se daban por supuestas en la lectura acrítica e infantil de la Biblia; hasta el punto de que ni siquiera son raras las actitudes agresivas.

De ese modo la *libertad* frente a los textos se convierte en condición de la verdadera humildad frente a su *intención*¹¹⁹. Pero *humildad*, de todos modos, porque «condición» no significa necesariamente «garantía». Por eso la libertad del investigador, si quiere ser auténtica, necesita —como para todo conocimiento real vio muy bien Hegel en el prólogo a la *Fenomenología*— convertirse en la dura ascesis de respetar la libertad del «objeto» mismo: es éste el que tiene que desplegar su propio significado en la subjetividad que lo recibe¹²⁰.

Eso implica ante todo acoger su manifestación y dejarse cuestionar por sus preguntas, sin imponerles aprioris de ningún tipo. En este sentido John Dominique Crossan puede a veces llevar la crítica

118. Ya se comprende que estoy aludiendo a las categorías de J. L. Marion, *L'idole et la distance*, Paris, 1977.

119. He tratado de hacerlo explícito y, teológica y espiritualmente, productivo en el ejemplo concreto del «Sacrificio de Isaac», en *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús*, Estella, 2000. c. 2, 63-96 (original gallego: *Do Terror de Isaac ó Abbá de Xesús*, Vigo, 1999, 21-76).

120. «El conocimiento científico [en sentido hegeliano], en cambio, exige entre-garse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él» (*Fenomenología del Espíritu*, México/Madrid/Buenos Aires, 1966, 36). «Abstenerse de inmiscuirse en el ritmo inmanente de los conceptos, no intervenir en él de un modo arbitrario y por medio de una sabiduría adquirida de otro modo, esta abstención constituye de por sí un momento esencial de la concentración de la atención al concepto» (p. 39).

al extremo, pero sus reflexiones merecen cuidadosa atención en la situación actual. Si las narraciones evangélicas llegan de un contexto donde eventos como visiones, apariciones o resurrecciones «no eran considerados absolutamente extraordinarios ni siquiera completamente únicos», entonces no están justificadas *a priori* las posturas —en definitiva, «de la misma impronta racionalista»— ni de los secularistas anti-cristianos, afirmando que son «simples mentiras o en el mejor de los casos ilusiones», ni de los fundamentalistas pro-cristianos, pretendiendo que el de Jesús fue a nivel *histórico* «el único caso en toda la historia humana»¹²¹.

Incluso eleva el problema a una cuestión de honestidad ética: en el diálogo con otros personajes o religiones «no es moralmente aceptable decir directa y abiertamente que nuestra narración (*story*) es verdad, pero que la vuestra es mito; que la nuestra es historia (*his-tory*), pero que la vuestra es mentira»¹²². Más interesante resulta aún, a mi parecer, el aviso de la necesidad de respetar la especificidad de los evangelios en sí mismos:

El problema es que, lenta pero seguramente, a través de los pasados doscientos años de investigación científica hemos aprendido que *los evangelios* son exactamente lo que abierta y honestamente ellos pretenden ser. No son historia, aunque contienen historia. No son biografía, aunque contienen biografía. [...] Los evangelios están escritos por fe, para la fe y desde la fe. [...] Es problema *nuestro* si queríamos periodismo. Lo que recibimos es evangelio¹²³.

La consecuencia, que él mismo adelanta, muestra que esta postura no lleva a ninguna nivelación o reduccionismo indiferente respecto de los evangelios:

Cuando *nosotros* los leemos *a ellos* [los primeros cristianos] como diciendo que el Jesús histórico es singularmente único (*uniquely unique*) y que tales acontecimientos sólo le pasaron a él, *nosotros* estamos leyéndolos mal *a ellos*. Pero dejadme ser muy claro: ellos *estaban* manifestando pretensiones (*claims*) para su Jesús, y esas pretensiones *eran* presentadas en comparación (*were comparative*) con todas las otras pretensiones semejantes. Ésa era justamente su intención (*point*). ¿Dónde, preguntaban, encuentras *tú* lo divino presente de manera especial, particular o incluso única? ¿Es, por ejemplo, en Augusto, un emperador romano respaldado por una

121. *The Birth of Christianity*, cit., xviii.

122. *Ibid.*, 28

123. *Ibid.*, 21.

fabulosa riqueza colonial y un masivo poder militar, o en Jesús, un niño aldeano lo suficientemente pobre como para nacer en un establo ajeno? ¿Donde encuentras *tú* tu Dios? Escoge¹²⁴.

Crossan en este pasaje está hablando en concreto de la concepción virginal, pero la pregunta tiene alcance general. A través de un material expresivo común, las narraciones pascales expresan una pretensión salvífica de carácter único, que llega incluso a fórmulas que, fuera de su contexto, revisten un carácter exclusivista: «En ningún otro [que no sea “Jesús Cristo de Nazaret, a quien vosotros crucificasteis y Dios resucitó de entre los muertos”] hay salvación, porque no hay ningún otro hombre bajo el cielo, dado a los hombres, en el que nos podamos salvar» (Hch 4, 12). Lo que sucede es que, aleccionados por la crítica, sabemos que la respuesta para nosotros hoy no está en la superficie de los textos, sino en el espacio que se abre entre ellos y la intención originaria que los utilizó para encarnarse en la propia cultura.

Incluso, como señalamos al principio, nuestra situación es distinta de la de los primeros lectores de estos textos. Ellos, una vez lograda y formulada la expresión, podían —igual que hacían con los mitos del Génesis— leerlos y aceptarlos en su literalidad, situándolos en una sucesión cronológica, en la que no se sentían obligados a distinguir los diferentes modos de objetivación: prendimiento, juicio, crucifixión, muerte y salida del sepulcro, apariciones y ascensión formaban un *continuum* asimilable sin problema en su horizonte cultural.

En el horizonte contemporáneo ya no es posible, por lo menos cuando, alertados por la crítica, rompemos la tendencia espontánea del lenguaje, siempre dispuesta a caer —«como el gato sobre las cuatro patas» (Jaspers)— en una lectura objetivante. Mientras que hasta la muerte de Jesús el lenguaje aplicado a él conserva su referencia mundana y directa, sometible a los normales criterios de la verificación histórica, a partir de ese momento esa referencia cambia radicalmente: Jesús deja de ser mundanamente objetivable y, por lo mismo, sólo resulta alcanzable mediante las estrategias del *lenguaje simbólico*. La posible manifestación de su destino transmortal sólo puede darse en la que Heidegger llamó una «fenomenología de lo invisible»¹²⁵, es decir, en el modo de esas realidades que, sin manifestarse en sí mismas, se «muestran» (*zeigen*) en lo otro empírico.

124. *Ibid.*, 29.

125. Carta a R. Munier, 16 de abril de 1973, en Cahiers de L'Herne, *Martin Heidegger*, Paris, 1984, 112. Tema en el que Heidegger evolucionó profundamente, bien

Evidentemente, de ese modo se abre una tarea muy compleja y sutil, por lo demás muy propia de esta «edad hermenéutica»¹²⁶. Si, como ha dicho alguien, el cristianismo está hoy «ante el riesgo de la interpretación»¹²⁷, lo está de una manera muy especial por este costado de las narraciones pascales. Leerlas dentro del horizonte contemporáneo, de manera que se logre una captación del «mundo» (Ricoeur) que se abre en esas direcciones, realizando la «fusión de horizontes» (Gadamer) que nos lleve a una comprensión viva, es la tarea ineludible que se abre ante nosotros. La elaboración de la «distancia temporal» (Gadamer, de nuevo) era precisa para abrir el espacio interpretativo. Ahora se impone ya afrontar el paso decisivo: ¿cómo comprender hoy *lo que* se anuncia en el anuncio pascual?

analizado por J. L. Marion, «Aspekte der Religionsphenomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung», en A. Halder, K. Kienzler y J. Möller (eds.), *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie*, Düsseldorf, 1988, 84-103. Del tema me ocupo con más detalle en *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella, 1992, 95-97, y en «La experiencia de Dios: posibilidad, estructura, verificabilidad»: *Pensamiento* 55 (1999) 35-69.

126. J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, 1985.

127. C. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Madrid, 1984.

Capítulo 3

LA RESURRECCIÓN EN LA COMPRENSIÓN ACTUAL

El estudio del contexto original y la elaboración de la distancia temporal representan un trabajo indispensable para todo intento de comprensión. Pero sólo como paso previo para el tramo definitivo: la aplicación al contexto actual. Lo cual significa que ahora el discurso queda entregado de alguna manera a sí mismo, a la responsabilidad de hablar por la propia cuenta, enfrentado a la «cosa misma» tal como se presenta en la actualidad. Por lo demás, esto es algo tan espontáneo e inevitable que se hizo desde siempre, empezando por los mismos evangelistas, que actualizan, cada uno a su modo, la experiencia original¹.

En el intento se ofrecen varios caminos posibles. Cabría entrar en el recuento de las distintas teorías o en la enumeración de los tópicos clásicos sobre el tema. Ése es un trabajo necesario y meritorio, por fortuna hecho repetidas veces y asequible en excelentes monografías. Aquí lo tendremos en cuenta y lo aludiremos cuando sea preciso. Pero el esfuerzo tomará un camino distinto: se concentrará prioritariamente en aprovechar todo lo anterior como mediación que conviene «reducir» (en el sentido fenomenológico de poner entre paréntesis) para llegar a la experiencia originaria —a la «cosa misma»— y, desde allí, tratar de «construir» de algún modo el significado actual.

1. De ahí la importancia y la necesidad de estudiar por separado cada versión: insiste ya en esto X. Léon-Dufour, que hace de este punto la tercera etapa de su restamento: *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca, 1971, 191-260; la cuarta etapa constituye la actualización para mí, hoy (265-331). P. Caba, *Resucitó Cristo, mi esperanza*, Madrid, 1986, 49-59, sintetiza bien su pensamiento en este punto.

Esta opción nace de la convicción, repetidamente expresada, de que nos encontramos ante un cambio radical del paradigma, que exige un tratamiento renovado. Eso obliga a contar con la dificultad inherente a toda transformación de este tipo, que sólo de manera muy lenta, desigual y sinuosa va dejando ver sus consecuencias. Pero, al mismo tiempo, funda la paciencia y alimenta la esperanza, pues el camino andado muestra ya claramente que la transformación acaba imponiendo sus razones. Del mismo modo que hoy nos parecen obvias ideas que hasta hace muy poco eran impensables, cabe esperar que las que hoy resultan tal vez extrañas mañana podrán resultar evidentes.

Por lo demás, el método adoptado ofrece al lector la oportunidad de hacer por sí mismo el camino; además así siempre le será posible controlar un proceso que se desenvuelve bajo sus ojos.

1. LOS CRITERIOS: VALOR SALVÍFICO, SIGNIFICATIVIDAD Y COHERENCIA

1.1. *La preservación del valor salvífico*

Para ver algo, lo primero es ajustar la vista al objeto. Igualmente, para captar un significado, es preciso acomodarse a su intencionalidad específica. Intentar comprender la resurrección implica, pues, proceder de tal modo que se preserve el valor salvífico en la vida religiosa de la comunidad que la proclama. Ahí está uno de los criterios decisivos de toda re-interpretación auténtica.

Se trata, desde luego, de afirmaciones obvias, pero que por eso mismo pueden perderse de vista. Recordarlas, cuando se inicia un proceso reflexivo de este tipo, cumple así una función importante: a través de las preguntas elementales, enfocar la cuestión en su punto justo, evitando malentendidos y señalando las verdaderas prioridades. En doble dirección: si una propuesta no cumple la condición, queda invalidada; pero también: si la cumple, no puede ser descartada *a priori*.

El alcance de estas observaciones se entenderá mejor mediante su aplicación concreta.

Empecemos por el problema del cuerpo resucitado o, con más precisión, del destino del *cadáver del Crucificado*. Dejando de lado la cuestión histórica acerca de si, de hecho, el sepulcro fue o no encontrado vacío, el problema es de principio: ¿la resurrección como tal implica la necesidad de que el sepulcro quedase vacío? Como se

recordará, ha sido aquí donde se iniciaron las primeras —y muy duras— decisiones interpretativas. Con la ventaja para nuestra reflexión de que ha sido también aquí donde el diálogo alcanzó un mayor equilibrio; por lo menos en el sentido de que, aun en el caso de que discrepen las posturas, de ordinario no se cuestiona la validez religiosa de la contraria. Hoy no se hace depender de él la fe en la resurrección. El ejemplo resulta, pues, especialmente indicado. Más aún, tengo la impresión de que ese resultado es ya fruto de la aplicación más o menos consciente de este principio.

Teniendo en cuenta que la reflexión se mueve aún a *nivel de hipótesis* —sin necesidad por tanto de dar por válida ninguna de las opiniones contrapuestas, sino tratando únicamente de examinar sus consecuencias—, la cuestión es sencilla: desde el punto de vista religioso y para el compromiso de la fe, ¿qué cambia *de verdad* entre una y otra hipótesis?

Para la fe la resurrección auténtica —no la simple vuelta a la vida de un cadáver— implica un modo de existencia no ya material, mundano o psico-físico. Por eso desde el principio la primera comunidad pudo poner en boca de Jesús la afirmación magnífica: «donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18, 20); y por eso lo pueden vivir hoy igualmente presente los ciudadanos participantes en una eucaristía celebrada en Manhattan y el catequista o la misionera trabajando en medio de la más remota selva africana. Es decir, que la corporalidad actual del Cristo resucitado trasciende radicalmente la condición espacio-temporal; por tanto, no tiene —*ni puede tener*— ninguna de las cualidades físicas que constituían su cuerpo mortal. No por defecto, claro está, sino todo lo contrario: su condición actual consiste justamente en romper las limitaciones de la materia, para entrar en un modo radicalmente nuevo de identificación con la trascendencia divina. Pablo intentó insinuar esta condición, que supera todas las barreras materiales y rompe todos los esquemas conceptuales, hablando de «cuerpo espiritual» (1 Cor 15, 44).

La consecuencia salta a la vista: sea cual fuere el destino del cuerpo físico —del cadáver—, *para la fe* el resultado es exactamente el mismo. En un caso, el cuerpo seguiría el destino normal de desintegración física; en otro, desaparecería simplemente de este mundo²

2. Con los alumnos he hecho en la clase el siguiente experimento mental: Imaginad a alguien encerrado en la tumba con el cadáver de Jesús y mantenido despierto sin interrupción. En el «momento de la resurrección» o no vería nada, porque todo seguiría igual (en la primera hipótesis), o simplemente de repente se daría cuenta de que el cadáver había desaparecido (en la segunda hipótesis). Si cree en la resurrección,

(si es que esto último puede tener algún sentido). Porque sólo una *confusión imaginativa*, que continúe operando inconscientemente con los esquemas precríticos que equiparan la realidad trascendente del Resucitado a la realidad inmanente de los seres mundanos, puede hablar de «transformación» de la *materia* del cadáver, la cual pasaría a ser un componente de la persona resucitada (por eso pueden hablar acerca de ésta con el mismo lenguaje objetivamente propio del cuerpo material)³.

Rotos los esquemas míticos, un mínimo respeto por la Trascendencia, unido a un mínimo conocimiento científico, hace comprender que una transformación de ese tipo, que arrancaría la materia de toda relación con las leyes de la interacción mundana, equivaldría a su propia aniquilación (ni siquiera a su «destrucción», en el significado ordinario, pues ésta reintegra al mundo los componentes de la realidad destruida).

Una importante prueba *a contrario* está en el hecho de que los evangelistas se han guardado muy bien de describir el hecho mismo de la resurrección. Y cuando se ha intentado, como en el evangelio apócrifo de Pedro, el resultado pone al descubierto su evidente carácter mítico:

Mas durante la noche que precedía al domingo, mientras estaban los soldados de dos en dos haciendo la guardia, se produjo una gran voz en el cielo. Y vieron los cielos abiertos y dos varones que bajaban de allí teniendo un gran resplandor y acercándose al sepulcro. Y la piedra aquella que habían echado sobre la puerta, rodando por su propio impulso, se retiró a un lado, con lo que el sepulcro quedó abierto y ambos jóvenes entraron. Al verlo, pues, aquellos soldados, despertaron al centurión y a los ancianos, pues también éstos se encontraban allí haciendo la guardia. Y, estando ellos explicando lo que acababan de ver, advierten de nuevo tres hombres saliendo del sepulcro, dos de los cuales servían de apoyo a un tercero, y una cruz que iba en pos de ellos. Y la cabeza de los dos (primeros) llegaba hasta el cielo, mientras que la del que era conducido por ellos sobrepasaba los cielos. Y oyeron una voz proveniente de los cielos que decía: «¿Has predicado a los que duermen?». Y se dejó oír desde la

para su vida ulterior de fe, para su posible encuentro con el resucitado, el resultado sería exactamente el mismo: dado que el carácter no-material de su cuerpo sólo resulta accesible en el régimen de la fe.

3. Lo expresaba bien a principios del siglo pasado E. Le Roy, *Dogme et critique*, Paris, 1907, 171-173: «La continuité du cadavre au corps glorieux —telle que, semble-t-il, on voudrait l'établir— n'a guère du sens que pur l'imagination» (tomo la cita de R. Winling, *La Résurrection et l'Exaltation du Christ dans la littérature de l'ère patristique*, Paris, 2000, 13-14).

cruz una respuesta: «Sí». Ellos [los soldados] entonces andaban tratando entre sí de marchar y de manifestar esto a Pilato. Y, mientras se encontraban aún cavilando sobre ello, aparecen de nuevo los cielos abiertos y un hombre que baja y entra en el sepulcro.

Viendo esto los que estaban junto al centurión, se apresuraron a ir a Pilato de noche, abandonando el sepulcro que custodiaban. Y, llenos de agitación, contaron cuanto habían visto, diciendo: «Verdaderamente era Hijo de Dios». Pilato respondió de esta manera: «Yo estoy limpio de la sangre del Hijo de Dios; fuisteis vosotros los que lo quisisteis así»⁴.

La simple lectura de este texto constituye para el lector o la lectora actuales la mejor prueba de que la visibilidad física no es precisamente el mejor camino para aclarar y hacer creíble la fe en la resurrección.

Y, aunque de entrada pueda parecer menos claro, no resulta difícil comprender que sucede lo mismo respecto de la discusión acerca del *carácter físico o no-físico de las apariciones*. En la primera hipótesis, lo que se «vería» o «palparía» a nivel estrictamente sensorial no podría ser nunca algo empírico, pues no lo es la realidad del Resucitado, igual que, según la Escritura, no se puede «ver» a Dios (con quien él está ahora plena y definitivamente identificado). Y el hecho significativo de que la misma Escritura aclare que no se puede ver a Dios *sin morir* (cf. Éx 33, 20) indica el régimen trascendente —no mundano— de esa «visión». De modo que en el caso de que se vea algo *físicamente*, no puede ser la realidad misma del Resucitado, sino algo estrictamente mundano (en este contexto da igual que sea físico o psíquico, sensorial o imaginativo).

De entrada, la consecuencia no aparece tan obvia como en el caso anterior. Pero *estructuralmente* es exactamente la misma. La presencia del Resucitado en sí misma no es accesible a los sentidos corporales y, por lo mismo, las «apariciones» en la justa medida en que fuesen «físicas» no podrían ser apariciones *del Resucitado*. Quien tome, más o menos, a la letra esos relatos tiene que contar con una *interpretación*; es decir, con un proceso mediante el cual algo ocurrido en el mundo induce en el protagonista el convencimiento de una presencia no-mundana, de carácter trascendente. Pero eso es también lo que, por otros caminos, tiene que hacer igualmente quien no siga la lectura literal: también, de una u otra manera, su fe en la resurrección —si no quiere ser una pura fantasía o una proyección

4. *Evangelio de Pedro* 9,35-11,46; tomo la traducción de A. de Santos, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid, 1963, 389-391.

arbitraria— debe obedecer a la interpretación de algo que ocurre en el mundo⁵.

Repito que para admitir *en ambos casos* estas consecuencias no es indispensable salir aún del terreno de las hipótesis. Se trata únicamente de hacer patente que la *fe* en la resurrección no depende de ninguna de ellas. Pero el resultado sí que resulta importante, pues subraya la *libertad hermenéutica* que el carácter mismo de los textos dejaba ya al descubierto. La decisión interpretativa tendrá que fundarse en otros factores y apoyarse en coherencias de otro tipo. Como observa con justeza Walter Kasper, los «teólogos clásicos» podían descuidar el problema de los presupuestos hermenéuticos: como el testimonio de la resurrección «jamás se les puso fundamentalmente en cuestión, no se vieron tampoco en la precisión de reflexionar sobre él»; pero con la aparición de la teología crítica «esta situación cambió radicalmente»⁶. Hoy no es lícito, ni posible, prescindir de un cuidadoso esfuerzo hermenéutico.

1.2. *La significatividad en el contexto actual*

Con lo dicho se ha conseguido un criterio decisivo, que puede introducir serenidad en la discusión. Ese resultado es importante. Pero, bien mirado, su capacidad discriminadora resulta ante todo negativa, en el sentido de que excluye toda interpretación que no cumpla esa condición. Hacen falta también *criterios positivos*, es decir, criterios que permitan calibrar la validez, significatividad y coherencia en la comprensión concreta.

5. K. Ohlig, *Fundamentalchristologie*, München, 1986, 82, nota 23, hace una interesante reflexión: «Si el Resucitado se apareciese a un cristiano actual, ¿qué ganaría éste con eso? ¿No caería más bien en la peor de las dudas respecto de sí mismo? ¿No debería tener en cuenta todos los puntos de vista psicológicos, sociológicos, epistemológicos, etc.? ¿No debería temer acerca de la integridad y «normalidad» de su estructura psíquica y espiritual? E incluso en el caso de que una tal experiencia fuese de tal forma que pareciese transmitir seguridad absoluta, ¿no debería al cabo de algún tiempo —días, semanas, meses, años— surgir la sospecha respecto de su propio testimonio? ¿De dónde puede venir una confirmación divina, escatológica, dado que es un sujeto *histórico* el que tiene que estar seguro de ella?

En resumen: antes de alcanzar el hombre el estado final escatológico (*das Eschaton*), permanece en los condicionamientos y cuestionabilidades de la historia: una certeza absoluta, divina sólo la puede haber cuando la historia llegue a su fin». Retoma la idea en su trabajo ulterior «Thesen zum Verständnis und zur theologischer Funktion der Auferstehungsbotschaft», 1995, 91.

6. *Jesús, el Cristo*, Salamanca, 1976, 159, 169; cf. 159-169. Dirá todavía: «si-gue en pie la cuestión sobre el horizonte hermenéutico más adecuado» (p. 167).

La exposición anterior, aunque ha tratado de ser objetiva, no ha ocultado sus preferencias por la segunda alternativa —la no física— tanto en el caso del sepulcro vacío como en el de las apariciones. Porque, en efecto, roto por la distancia cultural el encanto de la letra y desvelada la no necesidad de la persistencia de la interpretación literal, aparece con creciente claridad la imposibilidad *actual* de seguir con ella.

Empecemos por las *apariciones*. El capítulo anterior ha hecho ver ya cómo, de persistir en tal interpretación, la lectura se hace sencillamente imposible: las discordancias y las contradicciones resultan demasiado evidentes. Pero ahora conviene observar cómo eso no sucede únicamente en un primer nivel superficial, sino que afecta a la *estructura* de las narraciones en sí mismas. Porque la propia vertebración narrativa aparece imposible, incluso teniendo en cuenta —en la citada expresión de Joachim Jeremias— la «naturaleza del objeto mismo».

En efecto, el objeto puede ser misterioso en su esencia, pero en sus referencias meramente *deícticas*, es decir, en la medida en que es señalado como ligado a un espacio o a un tiempo determinados, no tiene por qué serlo. Respecto del *espacio*, el acontecimiento *x*, por misterioso que sea en su esencia íntima, si sucede en Jerusalén, no puede suceder en Galilea (pero ése es el caso de las apariciones según se lea, por ejemplo, a Lucas o a Mateo). Con el *tiempo* pasa lo mismo: si el acontecimiento y acaece por primera vez ante una determinada persona (pongamos por caso la Magdalena), no puede aparecer también por primera vez ante otra distinta (por ejemplo Pedro); o, más sorprendentemente, lo que sucede y termina en un día (como en el evangelio de Lucas) no puede suceder durante cuarenta (como en los Hechos, iescritos por el mismo Lucas!).

Insisto en el carácter *deíctico* de los datos en cuestión, es decir, de mera mostración de la escena o de su ubicación en el espacio-tiempo, porque, como se ve, eso no queda afectado por la mayor o menor misteriosidad intrínseca del objeto. Acudir a las dificultades del recuerdo podría explicar variaciones de detalle, pero no debería afectar a la estructura misma de la narración. De hecho, igual que sucede con los relatos de la infancia, un lector actual no condicionado por las rutinas de la memoria tradicional o por supuestos (falsamente) dogmáticos, no pensaría en tomarla a la letra. Que es, por lo demás, lo que hace espontáneamente cuando se encuentra con relatos paralelos de otras religiones (piénsese, concretamente, en la reacción de un cristiano ante ciertas narraciones en la vida de Mahoma, para aludir a un personaje firmemente anclado en la historia).

Conviene, con todo, reconocer que esta constatación, por sí sola, no demuestra una imposibilidad absoluta, por lo menos para una interpretación flexible: la prueba es que son muchos los autores que siguen pensando en la literalidad fundamental de las narraciones. Pero desde luego cuestiona las certezas directas; y, para otros muchos, muestra una fuerte improbabilidad.

Algo que tiene aplicación también respecto del *sepulcro vacío*. Si bien, al revés de lo que sucedía con el apartado anterior, resulta menos claro que en el caso de las apariciones. En él los datos deícticos de tiempo y espacio coinciden sin especial problema. Prácticamente no podía ser de otro modo, pues, por un lado, están en el comienzo que desencadena el proceso narrativo y, por otro, todo indica que las distintas narraciones dependen de una sola: la de Mc 16, 1-8 (con la posibilidad de que Jn 20, 1-13 pueda tener una cierta independencia, pero, en todo caso, parece que influido por una tradición pre-marcana)⁷.

Sin embargo, hay dos aspectos que merecen especial atención.

El primero, que *históricamente* estamos ante un dato no seguro. Aun reconociendo la antigüedad de las narraciones, y su coherencia, que obligan a tomar en serio la verosimilitud del descubrimiento, existen dificultades igualmente serias.

Ante todo, hay un hecho significativo: «Ni en las antiguas formulaciones kerigmáticas ni por parte de Pablo se argumenta nunca, en conexión con el anuncio de la resurrección, con el descubrimiento o con el hecho del sepulcro vacío. Tampoco se hace en la fórmula de fe (*Credo-Formel*) ya más desarrollada de la primera carta a los Corintios (15, 3b-5)»⁸, que narrativamente constituye el testimonio más antiguo de la resurrección. Y no debe afirmarse demasiado fácilmente que el sepulcro vacío se da por supuesto al hablar de apariciones: las oposiciones en el texto paulino son «muerto-sepultado» y «resucitado-aparecido»; es decir, que el «sepultado» se une a la muerte y no a la resurrección, que queda remitida a las apariciones y no al sepulcro vacío⁹. Por lo demás, el mismo Pablo parece

7. Recuérdense los datos de la nota 25, en el cap. 2.

8. A. Vötle, *Biblischer Osterglaube*, ed. por E. Lohse, Neukirchener-Vluyn, 1999, 43.

9. U. B. Müller, *Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*, Stuttgart, 1998, 16-17, que remite a H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, KEK, ²1981, 297.301.303; cf. igualmente A. J. M. Wedderburn, *Beyond Resurrection*, Canterbury, 1999, 87, que remite a H. Merklein, *Auferstehung und leeres Grab (Mk 16, 1-8)*, Stuttgart, 1994, 5.

confirmar esta desconexión al insistir en que «la carne y la sangre no pueden heredar el reino de los cielos» (1 Cor 15, 50).

A eso se suman indicios en el propio libro de los Hechos de una posible tradición de sepultura común, propia de un condenado: «Aunque no encontraron en él nada que mereciese la muerte, pidieron a Pilato que lo mandase matar. Y cuando cumplieron todo lo que acerca de él estaba escrito, lo bajaron del madero y lo pusieron en un sepulcro» (Hch 13, 27-28). De suyo habría que esperar esta tradición como la más probable, pues, de acuerdo con el concepto de las autoridades, Jesús murió como condenado. Y aunque, como consta por los testimonios de Filón y Flavio Josefo, eran posibles excepciones de la entrega del cadáver a los familiares, eso requería influencias con las autoridades, lo cual no era con certeza el caso de Jesús, de extracción humilde y enfrentado con las autoridades tanto políticas como religiosas. Por otra parte, el descubrimiento arqueológico de un crucificado en el *osario* de la propia familia¹⁰ tiene carácter excepcional, pues sólo uno fue encontrado, cuando se sabe que fueron miles los crucificados en la Palestina del primer siglo: «Esto confirma la visión de que esa sepultura fue la excepción y no la regla, lo extraordinario y no lo ordinario»¹¹.

Las razones que se dan para afirmar que sería imposible predicar la resurrección en Jerusalén, en el caso de que el sepulcro no estuviese vacío, siendo serias, tampoco con apodícticas. Wolfhart Pannenberg recuerda la conocida afirmación de Paul Althaus de que el *kerygma* de la resurrección «no hubiera podido sostenerse en Jerusalén ni un día, ni una hora, si el vacío de la tumba no constase a todos los interesados como un hecho real»¹². Y, desde luego, si el problema se pusiese así, el argumento sería irrefutable, pues, dada la antropología judía, parece cierto que tanto los adversarios como los discípulos no *concebirían* la resurrección estando el cadáver presente. Pero nótese que esta suposición ambiental juega en las dos direcciones: a) la narración cuenta un suceso que *tuvo que acontecer así*, pues si no, no será creíble; b) precisamente porque se da por supues-

10. Sobre el significado e importancia de los osarios, cf. E. Puech, *La croyance des esséniens en la vie future* I, Paris, 1993, 191-199.

11. J. D. Crossan, *The Birth of Christianity*, cit., 545; cf. los datos: *Ibid.*, 443-445. Un autor tan moderado como M. Deneken no teme concluir: «On ne saurait donc être effarouché par l'éventualité que l'enterrement de Jésus n'ait pas eu lieu tel que le raconte la Tradition» (*La foi pascale*, Paris, 1997, 311; cf. 309-313).

12. P. Althaus, *Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens*, 1940, 25 (la cita, en *Fundamentos de cristología*, Salamanca, 1974, 125; cf. todo su razonamiento en pp. 124-132).

to, se cuenta como obviamente acaecido, sin necesidad de constatarlo, por tanto, *aunque no aconteciese*¹³. Michel Deneken nota con agudeza que las tradiciones relativas al sepulcro descubierto vacío manifiestan la existencia de una predicación *deductiva y lógica*, pero «segunda en relación a la fe enunciada en el *kerygma*»¹⁴.

Pero, sobre todo, en el mundo de los posibles hechos no todo es tan claro, pues «nuestros conocimientos acerca de la situación de los discípulos antes y después de la resurrección de Jesús no permiten aquí ningún cuadro preciso»¹⁵. De hecho, la situación inicial era de persecución, ocultamiento y dispersión; con toda probabilidad, los apóstoles escaparon a refugiarse en Galilea y no volvieron inmediatamente de allí; finalmente, los cristianos eran un grupo muy pequeño —probablemente menos de los 120 indicados en Hch 1, 15— en una ciudad de entre 25.000 y 30.000 habitantes¹⁶. Rudolf Pesch, que recuerda este último dato, ofrece todavía tres razones: *a*) ni siquiera la sepultura por parte de José de Arimatea (Mc 15, 42-47) está históricamente por encima de toda duda razonable; *b*) no se conoce el momento preciso del anuncio de la resurrección en Jerusalén; *c*) Mc 6, 14.16 muestra que se podía hablar de resurrección del Bautista sin necesidad de indicar su sepulcro vacío¹⁷.

13. Sin señalar expresamente esta consecuencia, indica la importancia de la distinción A. Vögtle: «Hay que distinguir entre la eventual fe temperamental de los discípulos de que la resurrección de Jesús implica la supresión y elevación (*Aufhebung*) del cadáver yacente en el sepulcro, y la constatación eventual, por tanto el saber eventual, de los discípulos de que el sepulcro de Jesús estaba vacío» («Wie kam es zum Osterglauben?», 1975, 87).

14. M. Deneken, *La foi pascale*, Paris, 1997, 297; subrayado mío; remite a I. Broer, *Die Urgemeinde und das Grab Jesu*, München, 1972, 264-269.

15. I. Broer, «Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt» (1 Pe 3, 15)», 1988, 43 (en este excelente estudio el autor sintetiza sus investigaciones sobre la cuestión).

16. Tomo estos datos de R. Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*, cit., 207, que para la cifra de habitantes remite a J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, 1977, 102; cf. 95-102.

17. *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*, cit., 206-208. Cf. al respecto la discusión cauta y detallada que hace A. Vögtle, loc. cit., 85-98. Parte de que «según el estado actual de la discusión, hay datos que hablan a favor de que la comunidad primitiva conoció el sepulcro de Jesús, si bien no se puede afirmar con seguridad» (p. 85). Y concluye que la afirmación de que en Jerusalén no se podía predicar la resurrección de Jesús sin la posibilidad de controlar el sepulcro vacío, «en una observación más detallada, se muestra cuando menos como no concluyente (*zwingend*)» (p. 97); y que, por tanto, «para el intento de una explicación del surgimiento de la fe pascual sería en todo caso recomendable tener en cuenta que el conocimiento, y precisamente el conocimiento temprano, del estado vacío del sepulcro de Jesús, es más bien una posibilidad improbable que probable» (p. 98); cf. igualmente *Biblischer Osterglaube*, cit., 42-51.

Finalmente, no puede olvidarse que la narración de Marcos, de la que en este punto dependen las demás, si se toma como narración de *hechos*, resulta en extremo problemática, hasta lo inverosímil: el intento, las acciones, las respuestas de las mujeres se comprenden bien tomadas como mediación narrativa para el anuncio de la resurrección; pero se cargan de incongruencias en el caso contrario¹⁸. Piénsese simplemente en la decisión de ir a ungir el cadáver, sin pensar en la imposibilidad de acceder a la tumba. Se comprende que alguien pudo escribir que «la apertura del sepulcro resulta históricamente todavía más difícil de explicar que su estar vacío»¹⁹.

Pero queda todavía un segundo aspecto importante. Incluso admitiendo la historicidad del sepulcro vacío, es hoy prácticamente unánime el reconocimiento de que, como tal, no puede ser considerado como *prueba* de la resurrección. Y lo más significativo de este reconocimiento está justamente en el hecho de que se comprende que su *carácter empírico* no puede demostrar de manera directa un acontecimiento trascendente. En la medida en que es empírico, pide más bien explicaciones a su mismo nivel: robo del cadáver, traslado a otro lugar, confusión en la identificación de la tumba... Hasta el punto de que se ha podido escribir: «La tradición del sepulcro vacío, por venerable que sea, plantea más cuestiones de las que resuelve»²⁰.

De cualquier modo, en la medida en que se hable de resurrección, es preciso *interpretar* ese dato empírico en el contexto de la fe. Pero entonces la postura que se adopte respecto de la presencia o no del cadáver representa *una* entre otras en el «conflicto de las interpretaciones», y por lo mismo deberá concurrir con razones que la hagan más verosímil, probable y coherente con las que ofrecen otras alternativas.

18. Cf. la excelente síntesis de I. Broer, loc. cit., 36-42.

19. E. Schweitzer, *Jesus, das Gleichnis Gottes*, Göttingen, ²1996, 112, nota 160, que atribuye la afirmación a L. Oberliner, «Die Verkündigung der Auferweckung Jesu im geöffneten und leeren Grab»: ZNW 74 (1982) 159-182. La importante investigación de Oberliner insiste en que esta perícopa no es un presupuesto, sino una «consecuencia de la fe en la resurrección de Jesús» (p. 172).

20. M. Deneken, *La foi pascale*, cit., 302. Dice: «Hoy es perfectamente posible estar en total comunión con la fe apostólica de la Iglesia, reconocerse desde el punto de vista dogmático en la tradición católica, aun considerando la eventualidad de que la tumba no fuese encontrada vacía» (pp. 307-308); cf. todo el detallado tratamiento: pp. 259-314.

1.3. *Una cuestión de fondo: el «sentido», previo a la «verdad»*

Llegados aquí, conviene todavía dar un paso ulterior. Las consideraciones se movieron muy conscientemente en los surcos del discurso tradicional, heredado en buena medida de los tiempos de la lectura literalista y todo él condicionado por los esquemas imaginativos de escenas espontáneamente realistas. Para darse cuenta de la hondura de este condicionamiento, basta con recordar las catequesis recibidas en la infancia, pensar en la mayoría de las predicaciones actuales o simplemente recorrer las salas de los museos clásicos. Nuestra *imaginación*, alimentada por numerosas y variadas descripciones de tales escenas como algo obvio y natural, da como evidente su coherencia y posibilidad.

Pero un mínimo de consecuencia con el cambio más decisivo ya asumido por toda la teología actual —resurrección no como vuelta de un cadáver a la vida anterior— obliga a aplicar con más cuidado el «trabajo del *concepto*». Porque entonces pronto se comprende que lo *imaginado* como posible resulta en realidad imposible. Las razones quedan insinuadas en los apartados anteriores, pero ahora se impone proceder con mayor precisión, tratando de moverse de manera consciente y explícita dentro del nuevo paradigma.

Resulta, por ejemplo, mal camino retomar el problema desde la discusión acerca de la «omnipotencia de la analogía». Propuesto por Ernst Troelsch²¹ y reintroducido en la discusión actual por un teólogo tan renovador como Jürgen Moltmann²², corre el peligro de embarrancar el discurso en una madeja inextricable, típica de las disputaciones medievales acerca de lo que Dios puede o no puede hacer *de potentia absoluta*. Porque, puesta así en abstracto, la respuesta no tiene límites, y cualquier limitación se convierte en un *apriori* arbitrario, pues es evidente que *de suyo* nada posible puede serle negado a la omnipotencia divina. Afirmar que la resurrección, tomada en el sentido literal de las narraciones, no pudo tener lugar,

21. «El observar analogías entre procesos homogéneos del pasado hace posible el atribuirles verosimilitud y el explicar lo desconocido de lo uno a base de lo conocido de lo otro. Pero esta omnipotencia de la analogía incluye la homogeneidad básica de todo acontecer científico-histórico, la cual no es ciertamente igualdad [...], pero presupone en todo caso un núcleo de homogeneidad común, desde la cual podemos concebir y comprender las diferencias» («Über historische und dogmatische Methode», 1898, en *Gesammelte Schriften* 2, 731; tomo la cita de J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca, 1969, 230).

22. Cf. principalmente *Teología de la esperanza*, cit., 1969, 226-239; *El camino de Jesucristo*, Salamanca, 1993, 311-334.

arguyendo únicamente que no existen para ella analogías históricas, no probaría nada. Equivaldría a cerrarse, de antemano y arbitrariamente, a la posibilidad de lo nuevo; y Moltmann tiene razón en concluir que de ese modo se mataría todo «auténtico interés por la historia» y se haría desaparecer la misma «curiosidad histórica»²³.

Lo malo es que ese tipo de argumentación, justo por su obviedad universalista, apenas es productivo en concreto. En realidad, se limita a abrir una posibilidad abstracta, pero no prueba todavía nada en el orden de los hechos: que sea ilegítimo cerrarse de antemano ante una determinada propuesta no significa que se deba admitirla una vez examinada *en concreto*. De lo contrario, dado que en principio todo es posible a la omnipotencia divina, sería preciso asentir sin más a alguien que tome toda la Biblia a la letra o incluso que afirme que Dios puede hacer algo contradictorio, por ejemplo, «círculos cuadrados».

El ejemplo no es arbitrario, pues puede ayudar a la comprensión del problema. En efecto, la claridad del ejemplo muestra la necesidad de una distinción fundamental: previa a la discusión sobre la *verdad* está la discusión sobre el *sentido*. Negar que Dios pueda hacer «círculos cuadrados» no equivale ni a negar su omnipotencia ni a adoptar una actitud cerrada *aprioricamente* a lo nuevo. Simplemente detecta *a posteriori* que la expresión carece de sentido, pues en realidad no es más que un mero *flatus vocis*, es decir, una combinación contradictoria de sonidos verbales que no significan nada. Es decir, que a ese nivel ni se afirma ni se niega la verdad de una propuesta: sencillamente, se detecta su sinsentido.

Pues bien, cuando, por ejemplo, se habla de *ver al Resucitado* se impone tener en cuenta que, previa a la cuestión de su *verdad*, debe ponerse la pregunta por su *sentido*: ¿tiene sentido afirmar que alguien *ve* a una persona que está definitiva y radicalmente fuera de las condiciones espacio-temporales? Las consideraciones anteriores dejaron patente que esta pregunta no tiene nada de ociosa. Pero no sobra insistir, abriendo un análisis más profundo. Y para ganar distancia interpretativa, vale la pena radicalizar el problema mediante el recurso a un ejemplo extremo, pero de similar estructura noética. Se trata de la pregunta —ya aludida— acerca de si tiene sentido *ver a Dios*.

23. J. Moltmann, *El camino de Jesucristo*, cit., 332. «Un interés unilateral por lo homogéneo, por lo que se repite una y otra vez, por lo típico y regular, aplanaría lo auténticamente histórico, que consiste en lo contingente y nuevo, y con ello perdería totalmente, al final, el sentido de la historia» (*Teología de la esperanza*, cit., 234).

Para el presente propósito, nada mejor que acudir a una discusión real que por su misma crudeza pone al descubierto el verdadero núcleo de la cuestión. Me refiero al razonamiento de un agudo filósofo de la ciencia, Norwood Russell Hanson, acerca de la existencia de Dios. Según él, dado que ésta no es algo obvio, deberá demostrarse anunciándose en el mundo empírico; esto es, para que podamos afirmar la existencia de Dios será preciso que él se *aparezca* y que nosotros podamos *verlo y oírlo* mediante nuestros sentidos. He aquí el texto, pues la rotundidad inequívoca de la propuesta fuerza a ver la estructura auténtica del problema:

Suponed [...] que el martes próximo por la mañana, inmediatamente después del desayuno, todos los que vivimos en este mundo somos derribados por un trueno imponente. La nieve se arremolina, las hojas caen de los árboles, la tierra jadea, los edificios se vienen abajo, las torres se desploman, el cielo arde con una pavorosa luz plateada. En este momento, cuando todo el mundo mira hacia arriba, el cielo se abre y entre las nubes aparece una figura como un Zeus radiante e increíblemente inmenso, que se levanta por encima de nosotros como cien Everests. Y mira con ojos torvos, mientras los rayos cruzan las facciones de su cara, que parece tallada por Miguel Ángel. Entonces me señala —¡a mí!— y exclama para que todos, hombres, mujeres, lo puedan oír: «Ya he tenido suficiente de tus sutilezas lógicas y de tus juegos de palabras en asuntos teológicos. ¡Ten la completísima seguridad, Mr. Hanson, de que yo certísimamente existo!».

Y no penséis esto como en un asunto privado entre la divinidad y yo. Todo el mundo ha sido testigo, «ha visto muy de cerca» lo que ha ocurrido, y todos y cada uno de los hombres han oído perfectamente lo que me ha sido comunicado desde lo alto. Incluso las cámaras de televisión y los magnetófonos registraron el suceso para la posteridad.

Por favor, no menospreciéis este ejemplo como una imaginación irreverente y juguetona al estilo Disneyland. La importancia conceptual de todo esto es que *si* un suceso tan admirable como éste ocurriera realmente, yo al menos me quedaría convencido para siempre de que Dios existe de hecho²⁴.

Verdaderamente, resulta difícil ir más lejos por este camino, y asombra constatar que un pensador, en otros aspectos sutil y pro-

24. N. R. Hanson, «Lo que yo no creo», en *Filosofía de la ciencia y religión*, Salamanca, 1976, 32; de lo en serio que toma el ejemplo es una buena prueba el hecho de que lo repite casi a la letra en *El dilema del agnóstico* (*Ibid.*, 22). También M. Fraijó alude a este paso a propósito de la resurrección (*Jesús y los marginados*, Madrid, 1985, 188).

fundo, pueda incurrir en una simplificación de tal calibre. Pero, como sucede casi siempre, la simplificación, igual que la caricatura, no hace más que desvelar lo que muchas veces se oculta en los razonamientos más indirectos y complicados. Lo que dice Hanson refleja los presupuestos de una parte importante de la mentalidad «científica»²⁵ y, bien mirado, hace de revelador de un influjo que impregna hondamente el ambiente cultural. Se hace sentir en la misma filosofía, siempre tentada de objetivar lo trascendente, como se vio en la discusión suscitada por Anthony Flew con la parábola del «jardinero invisible»²⁶. Y, obviamente, tampoco la teología se puede considerar totalmente exenta de sus efectos: cualquiera puede percatarse fácilmente, con tal de leer en esta óptica muchas, si no la mayoría, de las disputas acerca de las apariciones.

De ahí la importancia de esta explicación. Porque podrá o no creerse en la existencia de Dios; pero lo que no se puede es pedir para su realidad trascendente pruebas de tipo directamente empírico. De hecho, uno tiene ganas de concluir exactamente al revés la narración de Hanson: ante esa aparición «yo por lo menos dejaría de creer al instante». Porque resulta obvio que una figura física, por grande y sobrecogedora que sea, no puede *ser* Dios, que es espiritual, infinito, trascendente. Leszek Kolakowski, sin referirse al texto de Hanson y posiblemente sin conocerlo, muestra con rigurosa honddura su sinsentido:

Supongamos que Dios, exasperado por el rápido aumento de nuestra incredulidad, decide proporcionar a la raza humana pruebas irrefutables de su existencia, sin utilizar ningún tipo de compulsión mental [...] ¿Qué hará? ¿Qué clase de milagros extraordinarios tendrá que realizar para que ninguno, en su sano juicio, deje de percibir su mano? Es fácil darse cuenta de que no podría hacer nada de esa clase. Porque el escéptico con mentalidad científica siempre puede

25. En el prólogo a esta obra colectiva M. A. Quintanilla dice que «la argumentación de Hanson me parece rigurosa y su significación interesante» (p. 13). Y J. Sádaba señalará que, sin negar que la postura de Hanson es personal, eso «no quiere decir que se haya apartado un ápice [...] de los supuestos básicos del empirismo lógico con respecto al tema» («Hanson y el agnóstico», en *Id.*, *Filosofía, lógica y religión*, Salamanca, 1978, 49-65, en p. 59).

26. Del tema me he ocupado en el trabajo «De Flew a Kant: Empirismo e obxectivación en la linguaxe relixiosa»: *Grial* 30 (1992) 494-508 (ahora, algo ampliado, en *El problema de Dios en la Modernidad*, Estella, 1998, 233-260). En él trato de mostrar cómo esta tendencia objetivante se deja sentir —como expresamente lo había hecho ya notar Hegel— en el mismo Kant, en un paso tan importante como el del «abismo de la razón» (*Kritik der reinen Vernunft*, A 613, B 641, ed. por W. Weischedel, Frankfurt a. M., 1976, vol. IV, 543).

afirmar plausiblemente que alguna explicación natural, por improbable que parezca, de los supuestos milagros es más probable, después de todo, que una explicación en términos de intervención divina [...]. Así, pues, Dios está incapacitado para crear una evidencia empírica de su existencia que parezca irrefutable o, siquiera, sumamente plausible, en términos científicos; afirmar esto no equivale en absoluto a limitar su omnipotencia, porque para superar la dificultad tendría que hacer un milagro lógico [es decir, una contradicción: A. T. Q.] en lugar de físico²⁷.

Este tipo de consideración resulta ciertamente difícil. Pero para el presente propósito las consecuencias son suficientemente claras. En la medida en que la resurrección implica la fe en la superación de la muerte, con la consiguiente ruptura de los condicionamientos espacio-temporales, sólo resulta concebible por la máxima identificación del Resucitado con Dios. Por eso el creyente confiesa la presencia de Cristo en todas partes, sin limitación de tiempo, ocupación o lugar: en esa identificación consisten su grandeza, su gloria y su divinidad. Pero eso implica que *en esa misma medida* el Resucitado resulta *por necesidad intrínseca* inaccesible a la captación sensible, necesariamente sujeta a las condiciones del tiempo y del espacio.

La conclusión se impone: hablar de una *visión del Resucitado* tomando las palabras en el significado normal carece sencillamente de *sentido*. No cabe siquiera plantear el problema de su posible *verdad*. Por lo mismo, igual que resulta absurda la exigencia de Hanson cuando pretende una aparición espectacular para demostrar la existencia de Dios, tampoco tiene sentido pretender que la fe en la resurrección deba demostrarse mediante *apariciones*. También aquí podrá o no creerse en la existencia del Cristo resucitado, pero carece de sentido pedir pruebas de tipo directamente empírico para

27. *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada Filosofía de la Religión*, Madrid, 1985, 77-78. Resulta significativo que a esta misma conclusión había llegado ya D. Hume: cf. la aguda exposición de G. López Sastre, «David Hume y el carácter no razonable de la creencia en la verdad del cristianismo», en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones, *La tradición analítica. Materiales para una Filosofía de la Religión II*, Madrid, 1992, 59-72. Concluye así su análisis: «aunque hubiese un Dios que realizase milagros, la realidad de los mismos se nos escaparía siempre. Dicho de otra forma, Dios no puede utilizar los milagros como pruebas empíricas convincentes de aquello que quiere revelar a la humanidad» (p. 72).

Sería interesante, de todos modos, mostrar cómo el razonamiento podría ser todavía más profundo, apoyándose en la diferencia divina misma: una manifestación empírica no puede *por definición* ser manifestación directa y unívoca de Dios. Cf. al respecto E. Jünger, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, 1984, 477-483, y A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, 1987 217-221.

demostrar su realidad trascendente. (Por lo mismo tampoco pueden llevar muy lejos preguntas como la de Anton Vögtle: «¿Habló el Resucitado?»²⁸.)

Comprendo que, expresada así con tan brusca y casi brutal rotundidad, esta afirmación choque con la sensibilidad habitual y que incluso pueda resultar hiriente. Sin embargo, en definitiva, no dice nada que no esté diciendo —o tal vez mejor sobreentendiendo— la mayor parte de la teología actual. Pues desde que se abandonaron las concepciones masivamente literales, todos los esfuerzos medianamente críticos van dirigidos a mostrar que en las apariciones del Resucitado no se trata de visiones físicas normales, sino *de algún tipo de «experiencia» singular*. De ahí que se acuda a expresiones aproximativas, hablando, por ejemplo, de «elementos visuales» o de «fenómenos auditivos» o de «sensaciones luminosas».

Lo malo es que justamente la vaguedad de las expresiones, que por el momento permite salir del paso, acaba convirtiéndose en puerta de entrada para la confusión. La razón está en que de ese modo el discurso *parece* abandonar el plano literal y fisicista; pero *en realidad* oculta la evidencia elemental de que tan «mundano» es un «fenómeno luminoso» como una figura perfecta; un «fenómeno auditivo» como una palabra perfectamente articulada. Pueden difuminarse los contornos del problema, pero permanece idéntico su núcleo.

El carácter nada convincente y aun extrañamente anacrónico de este recurso se advierte bien en los intentos de mayor concreción. Cuando, por ejemplo, se intenta asegurar el realismo de las apariciones diciendo que el Resucitado «adopta forma humana en virtud de una intervención divina especial y, repentinamente, recupera su estado de ser celeste y vuelve a ser invisible a los ojos humanos»; o cuando se afirma que «Cristo resucitado se les aparece a los discípulos bajo una forma corporal “ficticia”»²⁹.

28. *Wie kam es zum Osterglauben?*, cit., 122-127 (concluye que no se demuestra: p. 127); *Biblischer Osterglaube*, cit., 72-91 (concluye que la mejor aclaración es que «reflejan la predicación y la apologética del cristianismo primitivo», p. 91).

29. M.-É. Boismard, *¿Es necesario aún hablar de «resurrección»?*, Bilbao, 1996, 133 y 134. El autor, tomándolas a la letra, hace la misma aplicación a las apariciones veterotestamentarias: «Entonces podemos comparar los relatos de aparición con el texto de Gn 18, 1 s.: Dios, acompañado por dos ángeles, se aparece a Abraham bajo forma humana. Abraham les lava los pies (18, 4), les prepara una comida sustanciosa que ellos comen con apetito (18, 6-8). Y, sin embargo, Dios y los ángeles no podían ser vistos por ojos humanos, no podían comer como humanos. Se aparecen en forma de hombres, evidentemente en virtud de una intervención divina para que este fenómeno se pudiese realizar. Así sucedió con las apariciones de Cristo resucitado: por su resu-

El choque que de entrada pueden provocar las reflexiones anteriores se debe simplemente a que intentan situar el discurso en su plena coherencia, eliminando la confusión derivada de un vocabulario fluido e impreciso. Un vocabulario psicológica e históricamente comprensible, pues, cumple, a todas luces, una doble función. Por un lado, contribuye a mantener una impresión de continuidad con lo anterior, mitigando el impacto del cambio (y, digámoslo, la posible angustia inconsciente provocada por el). Por otro, permite la penetración no traumática de las nuevas ideas (fenómeno por lo demás bien conocido desde los análisis de Thomas S. Kuhn acerca de la transición entre paradigmas). No todo es, pues, negativo. El inconveniente está en el precio que obliga a pagar, porque ese tipo de estrategias tienden a impedir o, mejor, a ralentizar en exceso la entrada del nuevo paradigma, que se muestra cada vez como más necesario e evitable, pero que con esas dilaciones no acaba de reintegrar todos los datos en una nueva «figura» de revelación.

Reintegrar e reinterpretar, no necesariamente *eliminar*. Porque no se trata de negar por principio la posible realidad de determinados datos empíricos vehiculados por las narraciones, sino de situarlos en su verdadero significado. Que, por ejemplo, las discusiones provocadas por las respectivas propuestas llevarsen a que Edward Schillebeeckx concediese más valor al «elemento visual»³⁰ o a que Rudolf Pesch valorase, contra su primera concepción, las visiones extáticas del Resucitado «como acontecimiento histórico suficientemente asegurado»³¹, puede obedecer a un mayor realismo en la valoración de las narraciones. Pero, de ser así, eso sólo vale para la apreciación subjetiva que los primeros cristianos hicieron entonces de determinados hechos en su propio horizonte; no vale sin más para el valor dogmático, que es preciso interpretar en el horizonte actual³². (De hecho, no creo que esa matización de ambas teorías

rección pertenece al mundo de lo divino, no al mundo de las realidades terrestres» (p. 134).

30. E. Schillebeeckx, *En torno al problema de Jesús*, cit., 114.

31. R. Pesch, «Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu»: FZPhTh 30 (1983) 73-98, en p. 87. Cf. la detallada exposición de H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, cit., 195-199, que de todos modos le parece insuficiente como rectificación. Un tono opuesto se insinúa, en cambio, en el prólogo que los editores anteponen a los tomos de discusión editado por I. Broer y J. Werbick, «Der Herr ist wahrhaft auferstanden» (Lk 24, 34), Stuttgart, 1988, 7.

32. De hecho E. Schillebeeckx precisa con sabia cautela teológica: «Ahora caigo en la cuenta de que hubiera sido preferible tratar también de este elemento visual, señalando su indudable valor histórico-psicológico, pero también su *escaso relieve dogmático*» (*Ibid.*, subrayado mío). En nota aclara todavía: «Cuando, tras la publica-

haya modificado el parecer —favorable o contrario— que los diversos autores se habían hecho partiendo de la primera exposición.)

Es decir, que *Pedro*, en caso de haberse dado históricamente su «visión», pensase —en los parámetros culturales de su tiempo— que «había visto» al Resucitado, no significa que *nosotros* —sin que cuestionemos su veracidad— debamos aceptar su interpretación. De hecho, esta cautela es la que, *en rigor*, adopta toda la teología medianamente crítica, como lo prueba el hecho de las innumerables discusiones acerca del carácter de esas posibles «visiones»³³. Y conviene todavía añadir que, fuera del caso de Pablo —él mismo peculiar, a pesar de todas las aproximaciones—, ni siquiera contamos con testimonios directos de tales visiones, sino con narraciones de segunda mano, con la natural tendencia a la exaltación y mitificación imaginativa.

2. COHERENCIA TEOLÓGICA: LA ACCIÓN DE DIOS

De todos modos, aun con el riesgo de repetirnos en exceso, conviene calibrar bien el resultado de esas reflexiones. Se trata, ante todo, de un resultado *negativo*: tomadas las palabras en su sentido normal, es imposible una *visión* del Resucitado, y consiguientemente también lo es su *aparición* sensible. Pero, aparte de que lo meramente negativo no baste como resultado final, queda la sospecha de si el manejo de conceptos tan amplios y rotundos no extraviará el pensamiento por el océano kantiano de lo metafísicamente incontrolable.

ción de *Jesús*. *La historia de un Viviente*, se me preguntó si yo negaba todos los elementos visuales, como acontecimiento histórico-psicológico de los hechos que en el Nuevo Testamento se denominan «apariciones de Jesús», respondí negativamente, añadiendo, no obstante, que ese *elemento visual* no puede constituir el fundamento de la fe cristiana en la resurrección». Cf. *De Bazuin* 58 (1975), 18 de marzo, p. 2, y H. Kuitert y E. Schillebeeckx *Jesús van Nazaret en het heil van wereld* (Baarn, 1975) 51-52» (*Ibid.*, nota 17). En la página siguiente, discutiendo con A. Descamps, insiste en la distinción entre el plano exegético (interesado ante todo en cómo debemos interpretar la hoy) (*Ibid.*, 115-117).

33. Ver, por ejemplo, la exposición —por lo demás nada exhaustiva— que de las distintas posturas hace H. Kessler, *op. cit.*, 492-501. Son interesantes al respecto las finas matizaciones hermenéuticas que hace U. B. Müller, *Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*, Stuttgart, 1998, 14-15, 46, 61, 68-69, que insiste en que en las «visiones» no se trata nunca de «experiencias puras», sino ya siempre interpretadas en «un sistema simbólico interpretativo», el cual, de todos modos, «no se añade posteriormente a una visión, sino que puede estar esencialmente implicado en el resurgimiento de la misma, si bien la reflexión posterior profundizará o reinterpretará la experiencia visionaria» (p. 14).

La posible, y siempre menesterosa, verificación sólo puede venir del tratamiento *positivo*, en la medida en que la situación así creada permita seguir avanzando para comprender mejor el sentido y la verdad de las narraciones.

Importa, por eso, insistir en que ese resultado sólo es negativo en cuanto a la *interpretación* de los hechos narrados. De suyo, no prejuzga la posibilidad de que las narraciones transmitan hechos reales, en cuanto *vivencias de una realidad objetiva* que los protagonistas interpretaron como de estar viendo a Cristo. Y sobre todo —para usar la terminología de Paul Ricoeur— situarnos ante la tarea de interpretar el «mundo de sentido» abierto por los textos. En una doble dirección: 1) *qué* dicen las narraciones pascales acerca del destino y de la realidad de Jesús de Nazaret, y 2) *cómo* llegó la primera comunidad a descubrir eso que dicen. Dos cuestiones íntimamente ligadas, pero que conviene no confundir, pues la primera remite primordialmente a la *acción creadora* de Dios, mientras que la segunda se refiere a su *acción reveladora*.

Esas dos preguntas integran el estudio de la resurrección en el cuadro global de su coherencia teológica. A partir de ella será preciso un segundo paso, que la verifique en su concreción cristológica. Tales son los dos grandes apartados que nos esperan.

2.1. El dilema del tratamiento tradicional

La exégesis actual coincide toda ella en admitir el carácter *teológico* de las primeras confesiones pascales. La resurrección es ante todo y sobre todo una acción *de Dios*, que libra a Jesús del poder de la muerte. Eso sitúa el discurso ante el problema formidable de la *acción* de Dios. Problema difícil en sí mismo, y duplicado aquí porque no se trata de un actuar en un acontecimiento propiamente histórico —como, por ejemplo, en la cruz—, sino de un actuar *trascendente* en su mismo resultado, no sometido ya a las coordenadas espacio-temporales.

En la situación premoderna, donde la acción divina se concebía como interfiriendo con toda naturalidad en los procesos mundanos —Dios mandaba la lluvia o apartaba la peste—, este carácter no constituía un problema especial. Hoy, a partir de la conciencia *irreversible* de la autonomía de las leyes físicas que rigen el mundo, no es posible pensar así. Justo por respeto a su carácter trascendente, es preciso rechazar con energía toda visión intervencionista de un Dios que obra a base de injerencias puntuales o acciones categoriales, interfiriendo en la causalidad intramundana. Lejos de exaltar, como

podría parecer a primera vista, su omnipotencia, esa visión acabaría en realidad convirtiendo a Dios en *una* causa —muy grande, eso sí— entre las causas del mundo.

Rudolf Bultmann lo expresó muy bien: «El pensamiento del obrar de Dios como un obrar no-mundano y trascendente sólo puede ser preservado de malentendidos, si no es pensado como un obrar que se juega *entre* el obrar o los acontecimientos mundanos, sino como un obrar que se realiza *en ellos*»³⁴. O, para decirlo con palabras de Karl Rahner, que a su vez remiten expresamente a Tomás de Aquino, se trata de un Dios que «obra *el* mundo, pero que no obra *en el* mundo»³⁵.

En su tenor general estas ideas han penetrado ya en la teología, de modo que, en principio, son comúnmente aceptadas, hasta el punto de que, en palabras enérgicas de Walter Kasper, un Dios que actuase de otro modo «ya no sería Dios, sino un ídolo»³⁶. Cambia así radicalmente su concepción del *milagro*, que ahora no es concebido como intervención física —o psíquica— que trastorne el curso natural del mundo³⁷. Y penetró también en la teología de la *resurrección*, que, por fortuna, ha abandonado —puede afirmarse que definitivamente— su tratamiento como acontecimiento milagroso (como «el milagro más grande» de los tratados clásicos).

Pero, justo por su agudeza e importancia, aquí es donde se deja sentir con especial fuerza la típica inconsecuencia de la transición entre paradigmas. Porque la afirmación de principio tiende después a difuminarse en la práctica. A veces puede ser negada, proclamando la resurrección como la gran excepción, como «una solitaria columna de roca» en un panorama sin milagros³⁸. De ordinario, aparece diluida a base de expresiones sin perfil nítido, más o menos ambiguas, tendentes a indicar que no se trata de un «suceso maravilloso» o de un «milagro exorbitante» y acudiendo a giros elusivos,

34. «Jesus Christus und die Mythologie», 1967, 173 (puede verse una traducción, no tan precisa, en *Jesucristo y mitología*, Barcelona, 1970, 84-85).

35. La cita concreta es ésta: «Él (santo Tomás) dice, si no quitamos fuerza a sus palabras, que Dios produce *el* mundo y propiamente no opera *en el* mundo, que él sustenta la cadena de causas y, sin embargo, por esta acción no se intercala en la cadena de causas como un eslabón entre ellas» (*Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, 1979, 112).

36. W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca, 1976, 112.

37. Véase el capítulo equilibrado (a pesar de ciertas oscilaciones) que W. Kasper dedica al tema (*op. cit.*, 108-121).

38. Aludo al excelente estudio de M. Wiles, «A Naked Pillar of Rock», 1994, 116-127, que estudia el tema en la teología anglicana; el título alude a una expresión de Leslie Houlden (en realidad, habla de dos pilares: encarnación y resurrección).

como que las apariciones son «experiencias de fe» pero que «no se redujeron sin más a experiencias de fe» o afirmando que son «encuentros con Cristo presente en el espíritu».

Las expresiones indicadas corresponden a Walter Kasper, que, justamente por la moderación nada extremista de su pensamiento cristológico³⁹, refleja muy bien esta situación. Aparece más claro aún en su discusión con Rudolf Pesch, de la que vale la pena citar algunos párrafos:

Estas «apariciones» no es preciso de ningún modo representarlas milagrosamente (*mirakulös*). Por el contrario, si se entienden las «apariciones» como un milagro exorbitante, que simplemente «tumban» (*umbauen*) a los discípulos, entonces eso desembocaría en que los primeros testimonios de la fe estuvieron ellos mismos dispensados de la fe⁴⁰. Por eso se habla a menudo de un ver creyente⁴¹. Debería hablarse mejor de la experiencia creyente de que el Espíritu de Jesús está activo tanto antes como después, y de que Jesús está vivo y activamente «en el Espíritu»⁴². [...]

Para este proceso completa y absolutamente personal conceptos como «apariciones», «visión objetiva» o parecidos son descripciones objetivantes, altamente torpes y equívocas (*höchste ungelenke und mißverständliche, objektivierende Umschreibungen*)⁴³.

Al énfasis sobre lo que *no es* corresponde la difuminación de lo que se dice *ser*, sin que el lector tenga un punto al que agarrarse. Porque no existe nada intermedio entre un acontecimiento sometido en su realidad física a las leyes empíricas (físicas o psicológicas) y uno que esté exento de las mismas: *non datur tertium*. Escapar mediante recursos meramente verbales al dilema no conduce a nada, y demasiadas veces, leyendo este tipo de recursos, se comprenden las palabras de Karl Jaspers cuando se queja de que le resulta imposible discutir con los teólogos⁴⁴.

39. Pertenecen a *Jesús, el Cristo*, Salamanca, 1976, 173.

40. Se refiere a la conocida observación de G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen, 1961, 80-85.

41. Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* III, q. 55, a. 2, ad 1: *oculata fide viderant*; cf. también q. 54, a. 1, ad 2 y 3.

42. Remite a K. Rahner, en K. Rahner y W. Thüsing, *Christologie —systematisch und exegetisch*, Freiburg Br., 1972, 40-44.

43. *Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik*, cit., 239.

44. «En las discusiones con teólogos hay una interrupción en los puntos decisivos. Callan, emiten una frase incomprensible, hablan de otra cosa, formulan una tesis de carácter absoluto, animan a uno con palabras bondadosas, y sin haberse hecho

Naturalmente, es de justicia reconocer en su favor (de los teólogos) que esta situación no es fruto de un capricho, sino producida por la dificultad de la cosa misma, que enfrenta a la reflexión con un tipo único e irreductible de actividad, para el que no existe más referencia que ella misma. Pues no cabe negar la gravedad del dilema, bien expresado por Hans Küng:

¿Es posible superar el dilema que aquí se plantea? ¿Hay que aceptar, por una parte, las experiencias de los discípulos con Jesús después de su muerte y rechazar, por otra, toda intervención sobrenatural que implique la suspensión de las leyes naturales?⁴⁵.

Por fortuna, la teología actual no oculta la diferencia. Reconoce que la cuestión de cómo «un acontecimiento sensible-histórico puede, a pesar de su inevitable contingencia, mediar realmente la presencia de Dios en este mundo, sigue siendo un problema irresuelto»⁴⁶. Pero cuando menos el problema está ya expresamente planteado⁴⁷.

Jürgen Werbick, atendiendo e concreto a la discusión actual, dedicó al tema un estudio iluminador⁴⁸. Partiendo del reconocimiento del cambio operado por la Modernidad, señala que «estas cuestiones llevan más de cuarenta años en el centro de las discusiones acerca de los acontecimientos pascales», y subraya su conexión con la problemática del milagro y de la revelación; hasta el punto de considerar que constituye el punto crucial (*Ernsfall*) en ambos casos⁴⁹. Hace un largo recorrido tanto de las diversas posturas filosóficas a partir de Hume, Lessing, Spinoza y Kant, como de los inten-

realmente cargo de lo que se les ha dicho antes» (R. Bultmann y K. Jaspers, *Jesús. La desmitologización del Nuevo Testamento. Una polémica*, Buenos Aires, 1968, 248-249).

45. *Ser cristiano*, Madrid, 1996, 76.

46. H. Verweyen, *Botschaft eines Toten?*, cit., 72; cf. 71-76 y 175 nota 93; antes, a propósito de Kessler, insistirá en las *frappierenden Inkonsistenzen* de este tipo de razonamientos (68-71). Él busca, en la estela de Fichte, una salida por el carácter de la *libertad creada*; alude principalmente a los trabajos de Th. Pröper (que se apoya en K. Rahner), H. M. Baumgartner, G. Essen y R. Schwager.

47. Aparte de H. Verweyen, merece especial mención las reflexiones de H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, cit., 290-311 (con numerosas referencias, sobre todo a B. Weissmahr). A pesar de sus meritorios esfuerzos, creo que el autor, debido a la presión de sus tesis teológicas, no logra desprenderse suficientemente del paradigma intervencionista (por ahí van las críticas que le dirigen Pesch y Verweyen).

48. «Die Auferweckung Jesu: Gottes "eschatologische Tat"», cit., 81-131.

49. *Ibid.*, 81.

tos teológicos a partir de Schleiermacher, tratando de ir poniendo al descubierto las posibilidades que se han abierto, sobre todo desde el punto de vista moral iniciado por Kant y de la nueva conciencia de la «causalidad religiosa» en Schleiermacher. Al final busca una genuina articulación del actuar de Dios en el realizarse mismo de la historia y de la libertad, sin concurrencias ni intervencionismos. Dios se descubre presente y activo allí donde se cae en la cuenta «del drama de su hacerse solidario con el hombre», cuando se comprende que sólo contando con él como aquel que sostiene y promueve la realidad, puede el hombre esperar que no se frustre totalmente su destino⁵⁰.

Es decir, que los caminos de la solución están ya ahí, esperando tan sólo su integración consecuente y coherente en la nueva situación cultural. Intentemos aclararlo brevemente⁵¹.

2.2. La superación del «deísmo intervencionista»

El descubrimiento de la autonomía de las leyes físicas, iniciado en la astronomía, se extendió poco a poco a toda la realidad mundana, incluida la social, la psíquica y la moral. La primera reacción fue el *deísmo*, que, impresionado por el descubrimiento, intentó respetar de tal modo la autonomía, que prácticamente excluyó toda acción de Dios, una vez que, como grande y sabio Arquitecto, había creado un mundo que marchaba por sí mismo. La teología se encontró en una encrucijada. Por un lado, no podía aceptar una visión incapaz de hacer justicia ni a la vivencia religiosa ni a la presencia salvadora de Dios en la historia humana. Por otro, tampoco le era posible negar la validez del nuevo descubrimiento, que rompía de manera radical la concepción anterior.

Como siempre en estos casos, lo que se pedía era una revolución, pero lo que se hizo fue una acomodación. De hecho, se fue imponiendo una especie de *deísmo intervencionista*. «Deísmo», por-

50. Sintetizo muy esquemáticamente el párrafo 13 (pp. 120-121), pues creo que es en él y en el siguiente (pp. 113-117), mejor aún que en las conclusiones finales (par. 15, pp. 127-131), donde aparece la más genuina aportación del autor. Desarrolla con más amplitud estas ideas en *Den Glauben verantworten*, Freiburg Br., 2000, 324-360; princ. 351-357. Creo importante señalar esta convergencia, porque la concepción que el autor presenta de la revelación (pp. 227-402) es también próxima a la que aquí spongo y propongo.

51. Para lo que sigue, me permito remitir a las explicaciones más detalladas de *Recupera-la creación*, caps. I-III; más sintéticamente, *Fin del cristianismo premoderno*, Santander, 2000, 22-36.

que no era posible seguir manteniendo la idea de intervenciones continuas por parte de Dios —o de los ángeles o de los demonios— en el entramado del mundo físico, en el reparto de los roles sociales o en los avatares del funcionamiento psíquico. Pero «intervencionista», porque se sigue pensando su presencia en el modo de intervenciones ocasionales, para circunstancias concretas. No siempre se formula tan expresamente. Pero basta con detener un poco la atención para darse cuenta de que esta mentalidad impregna toda la *piEDAD*, que por eso «acude a Dios» en las necesidades concretas, *pidiéndole* que intervenga, buscando incluso mediadores —«por intercesión de...»— o tratando de conmoerlo mediante ofrendas o sacrificios; y no está ausente de la *teología*, que sigue casi siempre operando con ese esquema⁵².

Esquema también presente en muchos tratamientos del *milagro*, que constituye el caso más típico de deísmo intervencionista. Sin advertir que, ante un Dios que está siempre, y con todo su amor, trabajando por el bien de su creación, está fuera de lugar pensar en actuaciones puntuales y supletorias. No, una vez más, por las típicas discusiones acerca de si Dios *de potentia absoluta* puede o no puede hacer determinadas cosas, sino mucho más elementalmente porque la cuestión *carece de sentido*. (De sentido *ontológico*, pues implicaría un dios que está pasivo y que precisa pasar al acto; y, sobre todo, de sentido *teológico*, pues implicaría un dios «tacaño» —si es posible y son tan tremendas y trágicas las necesidades, ¿por qué no actúa más?, ¿por qué no actúa *siempre?*— y «favoritista» —¿por qué a unos sí y a otros no?, ¿por qué no a *todos?*—⁵³.)

La concepción corriente, insisto, está muy condicionada por la imaginación. Aparece dominada, en efecto, por una especie de «es-

52. Me he ocupado con detención de este problema en «Más allá de la oración de petición»: *Iglesia Viva* n. 152, 1991, 157-193; «A oración de petición: de convencer a dejarse convencer»: *Encrucillada* 83/17 (1993) 239-254; ahora, algo ampliado, en *Recupera-la creación*, c. 6, pp. 247-295 (trad. cast.: cit., 247-244).

53. Esto no se opone a la vivencia y comprensión de determinados acontecimientos naturales que, por su carácter sorprendente, *pueden ser interpretados* como signos donde se descubre la —universal, ubicua iy *real!*— presencia salvadora de Dios. Los milagros evangélicos, partiendo de una lectura crítica de los textos, deben ser entendidos así.

Lo expresa bien E. Käsemann: «La crítica histórica muestra que no existen milagros demostrables. Lo demostrable históricamente no lleva más allá del ámbito de la actuación sanadora psíquico-somática, demostrable también en otros lugares» (*Wunder IV. Im NT*: RGG 6 [1962/1986] 1835-1837, en c. 1837); por eso «Jesús no se dejó meter en el rol de un milagrero (*Wundertäters*) y no se basa en el milagro su misión ni la de los discípulos» (*Ibid.*).

quema» en cierto modo kantiano. Pues delata la persistencia de un imaginario espontáneo, que influye decisivamente en la formación de los «conceptos»: Dios está allá, separado e inactivo —piénsese simplemente en el influjo continuo de nuestra oración fundamental: «Padre nuestro, *que estás en el cielo*»—, mientras nosotros, aquí en la tierra, somos los activos, afanados en trabajar y llevar adelante el mundo. En el mejor de los casos, pensamos que él nos acompaña y ayuda; de ordinario, tratamos de que «empiece a ayudarnos» o de que aumente su ayuda cuando tropezamos con una dificultad o una imposibilidad (por eso se lo «recordamos» y tratamos de «convencerlo»: *Señor, escucha y ten piedad*). Repito, se trata de un esquema *imaginativo*, no siempre consciente, que muchos rechazarían si se les formulase de manera expresa. Pero de nada serviría negar su presencia y su influjo en la piedad, en la praxis y en el mismo pensamiento teológico (influjo continuamente reforzado por el tenor literal de las propias plegarias litúrgicas y de la mayor parte de las lecturas religiosas).

En todo caso, lo decisivo es que, aunque fuese falso el diagnóstico, esta consideración señala la *auténtica salida*: tomar en serio y con toda consecuencia el cambio de paradigma en este punto. Cambio que, por lo demás, no nos aleja de nuestra fe, sino que nos lleva a su más propio y radical fundamento: *Dios que nos crea —que nos está creando y sosteniendo— por amor*. Porque entonces comprendemos que el *esquema* cambia totalmente. Dios no está separado, puesto que nos sostiene constante y activamente como nuestro fundamento absoluto, «más íntimo que nuestra propia intimidad»⁵⁴; no está pasivo, puesto que es él quien en su *creatio continua* y con la fuerza incansable de su amor está potenciando, dinamizando y llamando a nuestro ser —y el ser del mundo entero— hacia su mejor y más plena realización. De modo que, contra la evidencia superficial que coloniza la imaginación común, toda actividad humana es ya siempre *respuesta* a la iniciativa divina; «nadie puede venir a mí, si no se lo concede el Padre» (Jn 6, 65).

Casi da cierto pudor recordar ideas tan cristianamente elementales. Pero era importante, porque ellas, justo por su evidencia y común aceptación, hacen comprender que el problema de la acción de Dios se pone normalmente al revés y que, por lo mismo, precisa una inversión radical.

La acción de Dios, precisamente porque «hace ser» el mundo, no sólo respeta sino que funda la *autonomía* de sus leyes (ésa era la justa

54. «Interior íntimo meo» (Agustín, *Confesiones* III, 6, 11: CSEL 33, 53).

preocupación que dio origen al deísmo). Pero por eso mismo es real, sin ser «intervencionista», porque Dios no «está en el cielo» ni precisa «entrar» en el mundo para actuar, sino que está ya siempre en él, actuando sin intermisión. Lejos de implicar la visión de un dios aristotélicamente pasivo, la idea de creación significa justamente la fe en Dios *máximamente activo*. Dios del universo y de la historia que, por su parte, está haciendo *todo cuanto es posible*: «poeta del mundo», trata de llevarlo a la máxima realización que permiten los límites e incompatibilidades inherentes a su finitud; «gran compañero», apoya y promueve la libertad, para que enfrente su tarea en la lucha contra el mal y en la realización positiva del bien⁵⁵.

Curiosamente, esto «lo sabemos» desde siempre, pues ¿qué creyente duda de que, si algo falla en el mundo, no es por falta de Dios, sino por impotencia o pecado de la criatura? Pero, llevados por el esquema imaginativo y tal vez confundidos por el fracaso de nuestro esfuerzo, no hacemos la aplicación: entonces, inconscientemente e inconsecuentemente, invertimos la situación y damos por supuesto que Dios no hace lo suficiente y que podría, si quisiese —«¡si escuchase y tuviese piedad!»—, intervenir arreglando la situación. De nuevo, nosotros somos los activos y Dios el pasivo... Cuando es evidente que pasividad y resistencia, si existen, sólo pueden estar por parte de nosotros, que o no podemos o no queremos colaborar con la perenne llamada y el constante impulso de Dios que es acto puro, actividad amorosa e irrestricta: «mi Padre está siempre trabajando» (Jn 5, 17).

Por experiencia sé que esta insistencia en la máxima y plena actividad de Dios, que está *ya siempre* haciendo cuanto es posible, induce en muchos la impresión de un Dios pasivo (al no tener sentido pedir que haga «más», puesto que ya está haciendo *todo* cuanto de él depende, parece que no hace *nada* y nos deja desesperados: de ahí la resistencia a revisar la *oración de petición*). A un nivel más especulativo suscita el fantasma de un «dios aristotélico», objetando que de ese modo se paralizaría y anularía la *historia*, la cual exige iniciativa, cambio y novedad. Pero es mal camino intentar resolver la dificultad jugando a la baja, por el camino fácil de introducir algún tipo de pasividad o de evolución en Dios.

La verdadera solución sólo puede venir de la comprensión y profundo respeto por la auténtica relación entre Dios y la criatura. Porque entonces se comprende que la historia y la novedad —*como*

55. Las metáforas pertenecen a A. N. Whitehead, *Proceso y realidad*, Buenos Aires, 1956, 464-465 y 471. Cf. también *El devenir de la religión*, Buenos Aires, 1961.

ganancia de ser o posibilidad que antes no existían— son algo real, pero sólo por parte de la creatura, pues en eso justamente radica su realización. Dios, en cambio, justo porque consiste en la plenitud del ser, es por sí mismo la novedad siempre nueva: el activo, pleno, irrestricto y siempre actual despliegue de las potencialidades de su vida infinita. Y precisamente gracias a que él es así puede estar en la creatura, ayudándola a superar su pasividad radical y suscitando en ella y con ella la novedad de la historia. La verdadera historia de Dios con la humanidad se realiza allí donde comprendemos y acogemos su acción salvadora, de modo que se hace *para nosotros* lo que él es ya siempre en sí mismo⁵⁶.

Entonces sí, contando con la impotencia de nuestro lenguaje y teniendo en cuenta que se trata de una «prerrogativa absoluta»⁵⁷, cabe, con Karl Rahner, hablar de una novedad en Dios, de una realización en lo-otro-de-sí: «El inmutable en sí mismo puede a su vez ser *mutable en lo otro*»⁵⁸; bien entendido que «esta posibilidad no ha de pensarse como signo de indignidad, sino como cumbre de su perfección»⁵⁹.

La novedad y el progreso histórico se constituyen así en una posibilidad real y en un proceso siempre abierto. Porque cada vez que la creatura se abre al impulso de su creador, no sólo efectúa un avance en su realización, sino que abre nuevas posibilidades para una nueva y más amplia acogida de ese impulso. En el camino de la creatura hacia su realización cada paso es la condición indispensable para los pasos ulteriores. Así caminan la vida de los individuos y la historia de los pueblos: así avanzan igualmente la historia de la salvación y la conciencia de su revelación.

56. Lo expresó muy bien Jürgen Werbick: «Así pues, aquella historia desde la que los hombres pueden llegar a la convicción de que el Dios de Jesús es el Dios que aparta sus miserias y justifica su esperanza, debe ser comprendida teológico-sistemáticamente como la historia de Dios mismo, en la cual él se acerca a los hombres como el que ciertamente es ya siempre en sí, *pero no para los hombres*» (loc. cit., 126; subrayado del autor).

57. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, 1979, 153.

58. *Ibid.*, 262.

59. *Ibid.*, 263. Merece ser leído todo el párrafo: «¿Puede el inmutable “llegar a ser” algo?» (260-265), cf. 253-271. También X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, 1984, insiste en estas ideas (cf. A. Torres Queiruga, *Noción, religación, trascendencia. O conocimiento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*, A Coruña, 1990, 342-346, 351-354).

Ya se comprende que no es éste el lugar de entrar en el detalle de este complejísimo y decisivo problema, que hoy debería tener muy en cuenta también los desarrollos del Idealismo y las discusiones provocadas por la Filosofía y la Teología del Proceso. Lo dicho puede ser suficiente para sostener el discurso que nos ocupa.

2.3. La acción de Dios en la resurrección

Si se mantiene la lucidez y no se descuida la consecuencia, aparece enseguida que este modo de concebir la acción de Dios puede ayudar en el esfuerzo por renovar y actualizar la comprensión de la resurrección.

En primer lugar está la *consecuencia general*: para afirmar como real la acción de Dios resucitando a Jesús no debe pensarse en una intervención categorial. No se trata de un milagro más o menos espectacular, sino del acto trascendente —y por eso máximamente real— que sustenta creadoramente la persona de Jesús, impidiendo que sea aniquilada por la muerte.

Lo peculiar y difícil de este acto, a diferencia de cualquier otro realizado dentro de la historia, es que la realidad contingente que lo hacía manifiesto —la persona psico-somática de Jesús— desaparece de las coordenadas del funcionamiento mundano. Lo inmediatamente visible es más bien lo contrario: la quiebra de esa realidad —Jesús de Nazaret como organismo humano vivo—, que *parece perderse como tal*, siguiendo el común destino de los organismos. Destino que significa dejar de existir, puesto que una vez muertos se desintegran en elementos mundanos que persisten, pero que ya *no son los organismos*. La resurrección, a pesar de la «horrible evidencia del cadáver» y la innegable destrucción parcial que eso significa, afirma en cambio que esa quiebra visible no significa desaparición de la persona como tal, sino —paradójicamente— su definitiva y suprema afirmación.

En cómo sea posible esa afirmación radica, seguramente, la *máxima dificultad* en la comprensión teórica de la resurrección. Bien entendido que esta dificultad no es exclusiva de la visión que estamos intentando proponer, sino que es intrínseca al concepto mismo y que por tanto afecta a *toda* teoría. Todo lo más, afecta de una manera especial al grupo de teorías —incluida la que subyace al pensamiento bíblico— que se apoyan en una antropología unitaria y que tienen un carácter más decididamente histórico (las cuales, por otra parte, resuelven mejor otras dificultades)⁶⁰. Pero, dentro de la

60. Atendiendo a la historia de las religiones, hace sugestivas consideraciones a este respecto K. H. Ohlig, *Thesen zum Verständnis und zur theologischer Funktion der Auferstehungsbotschaft*, cit., 96-100, que distingue dos tipos fundamentales, el cosmo-panteísta y el monístico, según las reflexiones se apoyen prevalentemente en la *naturaleza* o en la historia: en el primer caso (India y Grecia, por ejemplo) la muerte no aparece como destrucción total, sino como «destrucción y transformación de una forma concreta», y la vida después de la muerte aparece «relativamente no problemá-

común dificultad, el nuevo paradigma de la acción divina abre nuevas posibilidades de comprensión.

Se aclara muy bien, por ejemplo, el hecho de que, a pesar de la comprensión decididamente *teológica* en el Nuevo Testamento, donde Dios es quien resucita, van apareciendo fórmulas en las que Jesús mismo pasa a ser sujeto de la resurrección, como en la confesión, probablemente prepaolina, de 1 Tes 4, 14: «Jesús murió y resucitó» (*hoti Iesoûs apézanen kai anéste*), y en numerosas alusiones del Cuarto Evangelio⁶¹. La acción creadora, por su carácter trascendente, no concurre con la creatura, sino que la «hace ser» y se ejerce en su propia acción: cuando más Dios resucita a Cristo, más es Cristo mismo quien resucita⁶². Se entiende bien que a medida que va creciendo la conciencia de la exaltación de Cristo y de su identificación con Dios en el Espíritu, puedan —entonces y sólo entonces⁶³— multiplicarse este tipo de expresiones.

Pero hay una aplicación más importante, que se refiere al modo concreto de la acción de Dios *en* Jesús. Se ve bien cuando se observa cómo esta visión permite obviar las contradicciones suscitadas por la incisiva discusión entre Hansjürgen Verweyen y Hans Kessler acerca de si la acción resucitadora de Dios tuvo lugar ya en la vida de Jesús o «después de la muerte». Piensa el primero que «una acción posterior de Dios para la salvación e incluso legitimación de aquel que, siendo inocente, fue martirizado hasta la muerte (sea por verdugos humanos o por el Omnipotente mismo), no puede justificar sus sufrimientos»⁶⁴. Kessler, en cambio, insiste: «La fe pascual cuenta por tanto no sólo con un obrar de Dios en el mundo *a través* del Jesús terreno, sino también con un obrar de Dios *en* Jesús en

tica»; en el segundo (Babilonia e Israel, por ejemplo) la muerte aparece como destrucción total, y resulta mucho más difícil una perspectiva que la supere; algo solamente posible por una acción personal de Dios.

61. Cf. las consideraciones de J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, Stuttgart, 1967, 42-47, y P. Caba, *Resucitó Cristo mi esperanza*, cit., 342-345; S. Sabugal, *Anástasis*, cit., 406-407, que habla de «autoanastizante revivificación de Jesús».

62. Sobre este aspecto, en general, cf. mis observaciones en *Recupera-la creación*, cit., 110-119: «Acción divina e acción creatural».

63. Lo señala bien H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, cit., 349: «Únicamente cuando se alcanzó un tal nivel de reflexión, resulta inevitable y al mismo tiempo no equívoco hablar de una *autorresurrección* (*Selbstaufstehung*) de Jesús, justo como (de la encarnación) del Hijo de Dios». Antes había afirmado drásticamente: «De una autorresurrección de Jesús nada sabe el Nuevo Testamento» (p. 299).

64. *Botschaft eines Toten?*, cit., 65. Está aludiendo al problema del mal, sobre todo tal como lo pone Dostoievski en la famosa protesta de Iván Karamazov.

su muerte: por tanto allí donde acaban todas las posibilidades del mundo y sólo Dios mismo puede empezar algo radicalmente nuevo, que rompe los límites de las posibilidades mundanas y por lo mismo no es directamente constatable dentro de estos límites»⁶⁵.

No interesa entrar ahora en la discusión. De momento, importa únicamente señalar cómo, desde el punto de vista ontológico que nos ocupa, estas posturas no son inconciliables. Verweyen insiste en la continuidad y Kessler en la novedad. En realidad, cada autor no hace más que acentuar uno de los aspectos inseparables de la acción de Dios en las creaturas: la continuidad siempre actual de la sustentación creadora por parte de Dios y la discontinuidad en los avatares de su recepción por parte de la creatura.

Es claro, con el primero, que la acción de Dios sustentando a Jesús resucitado estaba siempre y decididamente presente en él: después de preguntar «¿dónde deja la fe cristiana ver que Jesús estuvo en algún momento separado de Dios?»⁶⁶, afirma que «ya el «Jesús terreno» durante su vida en la tierra llevaba de tal modo en sí la vida de Dios, que la muerte no tenía ningún poder sobre él»⁶⁷. Mirando «desde Dios», esto es evidentemente verdad. Pero tampoco le falta razón a Kessler cuando, mirando «desde Jesús», insiste en la quiebra que supone su muerte física; de modo que en la medida en que hay un cambio profundo en Jesús —y la muerte supone un cambio abismal—, hay que hablar de una novedad en la acción de Dios, en cuanto recibida y actuada por Jesús en su resurrección. Vale la pena citar las acertadas palabras con las que se expresa el autor:

En la cruz sufrió Jesús una muerte espantosa y se convirtió en un grito único hacia el Padre, a quien entregó su entero ser en un último acto de confianza. Pero éste —tal como confiesa la fe pascual— no lo abandonó en la muerte, más bien lo sostuvo en el momento de morir (*des Totseins*) —con otras palabras: lo resucitó— con su amor divino y creador. De modo que no sucumbió a la aniquilación, sino que fue conservado como la misma persona (en otras palabras: corporalmente), en cuanto que recibió la vida nueva, eterna. En el morir de Jesús sucedió, pues, el encuentro definitivo de la libertad de Jesús y de la libertad de Dios; y de ese modo *en* la muerte de Jesús sucedieron ambas cosas: entrega de su vida y comienzo de nueva vida⁶⁸.

65. H. Kessler, *op. cit.*, 473-474.

66. *Ibid.*, 54.

67. *Ibid.*, 60.

68. *Op. cit.*, 485.

Desde esta perspectiva difícilmente se puede expresar mejor. Sin embargo, esta postura —creo que por falta de consecuencia total en la asunción del nuevo paradigma— va unida a implicaciones no tan evidentes a la hora de interpretar el modo de su revelación para nosotros. Ellas son las que suscitan las reticencias de Verweyen, que por eso subraya expresamente que es aquí donde se centra sobre toda su preocupación⁶⁹. Tal va a ser también para nosotros el objeto del siguiente apartado.

3. COHERENCIA TEOLÓGICA: LA REVELACIÓN DE DIOS

Porque está claro que ambas cuestiones están íntimamente unidas: del modo de ser la acción de Dios depende nuestra posibilidad de descubrirla y comprenderla⁷⁰. Una visión intervencionista y «milagrosa» del actuar divino implica una visión paralela de la revelación: ésta consistiría en una intervención divina —de carácter extra-ordinario y en definitiva milagroso— en la naturaleza o en el psiquismo humano, por la que Dios manifestaría a determinadas personas verdades no alcanzables por la razón. Su modelo imaginativo es una especie de «dictado» divino, que la persona inspirada recibe milagrosamente y transmite como mero «instrumento» mediador: el profeta como «boca», «mano» «plectro» o «cítara» de Dios.

69. «Aquí me remito a la parte gnoseológica del problema» (*op. cit.*, 66). H. Kessler reconoce también expresamente que es aquí donde está la verdadera diferencia: con Verweyen está de acuerdo en que lo fundamental y «decisivo» radica en reconocer «únicamente si aquí Jesús, que aparece como el representante definitivamente válido de Dios, fue reconocido realmente vivo a pesar de su ejecución». Concluye: «Que fue reconocido como tal, en esto estamos conformes. En la explicación de aquello, a través de lo cual esto fue conocido por los discípulos y es reconocido hoy, los caminos se dividen» (*op. cit.*, 454).

70. Las ideas de este párrafo tienen como base fundamental mi libro *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, 1987, 47-55 (original gallego, pp. 28-36): «Revelación como “dictado” en la tradición teológica». Por la importancia decisiva de esta cuestión, indico otras exposiciones más sintéticas de mi concepción: «Revelación», en A. Torres Queiruga (dir.), *10 Palabras clave en Religión*, Estella, 1992, 177-224; «Die biblische Offenbarung als geschichtliche Maieutik», 1992, 159-179; «Revelación», en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, 1993, 1216-1232; «Philosophy and Revelation: The Opportunity of the Enlightenment»: *Archivio di Filosofia* 62 (1994) 741-755; *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*, Estella, 2000, c. 1, 17-62 (original gallego, Vigo, 1999, 15-50).

3.1. Fin de la revelación como «dictado»

Pero, aparte de que esa visión llevaría de nuevo a un intervencionismo divino, la crítica bíblica ha mostrado sobradamente que resulta imposible. Una Biblia «dictada» por Dios no «copiaría» textos de otras religiones, como aparece en los relatos de la creación y del diluvio, en muchos salmos, en toda la tradición sapiencial e incluso en el fenómeno profético; ni llevaría en todas y cada una de sus páginas las marcas y heridas del trabajo humano, con avances y retrocesos, intuiciones refulgentes y caídas en la oscuridad. Más gráficamente aún, Ernest Renan tendría razón cuando afirmaba:

Un solo error prueba que la Iglesia no es infalible; un solo punto flaco prueba que un libro no es revelado [...] En un libro divino todo es verdadero y no debe haber, por tanto, ninguna contradicción [...] Un libro inspirado es un milagro. Debería, por lo mismo, presentarse en condiciones únicas, distintas de las de cualquier otro libro⁷¹.

De hecho, resulta curioso que, una vez alertada la crítica y agudizada por Rudolf Bultmann con la propuesta de desmitologización, para la revelación se hicieron exactamente las mismas preguntas que para la acción divina⁷². Si no puede tratarse de una intervención categorial, que reduciría a Dios a ser una entre las demás causas, comprometiendo su trascendencia absoluta y anulando su «diferencia cualitativa infinita», ¿puede aún hablarse de revelación real? El dilema se repite en palabras de Hans Urs von Balthasar (ique habla de Barth y no de Bultmann!):

La revelación de Dios puede ser un hecho real (*Ereignis*) sólo cuando y sólo porque es un acontecimiento auténtico (*echtes Geschehen*). Esto significa a su vez un cambio óptico, una verdadera comunicación del Ser divino. En efecto: si entre Dios y el hombre no acontece nada que se pueda expresar en términos de ser, entonces sucede realmente... nada. Entonces, por mucho que se hable de acción y acontecimiento, cada uno queda en su lugar: Dios en el cielo y el hombre en la tierra⁷³.

71. E. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, 160, cit. por C. Tresmontant, *El problema de la revelación*, Barcelona, 1973, 42; cf. 39-47.

72. Con sentido realista ha presentado, por ejemplo, Schubert Ogden la cuestión en expresa referencia a Bultmann: *What Sense Does It Make to Say: «God Acts in History?»*, London, 1967, 164-187. De la problemática expresamente cristológica ya se había ocupado en *Christ Without Myth*, New York, 1961.

73. H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln, 1976, 373.

Las dificultades de Bultmann para resolver la cuestión⁷⁴ y las derivadas del propio tratamiento de Barth y von Balthasar (insinuadas en ese típico y dualizante «Dios en el cielo y el hombre en la tierra»), no interesan aquí. Sí, en cambio, recordar que, igual que en el caso de la acción de Dios, la solución nace del mismo seno de la dificultad.

La revelación es *real* no porque Dios tenga que «entrar en el mundo», irrumpiendo en sus mecanismos, físicos o psicológicos, para hacer sentir una voz milagrosa; es real porque él está ya siempre «hablando» en el gesto activo e infinitamente expresivo de su presencia creadora y salvadora⁷⁵. El hecho mismo de la creación es ya su revelación fundamental; y la creación misma, en su modo de ser, en sus dinanismos y en sus metas y aspiraciones, va desvelando en el tiempo y en la historia tanto el proyecto de Dios sobre ella como lo que en cada momento está tratando de realizar. En definitiva, la revelación consiste en «caer en la cuenta» del Dios que como origen fundante y amor comunicativo está «ya dentro», habitando la creación y manifestándose en ella. Lo hace ver sobre todo en el ser humano, tratando de que descubramos su presencia, rompiendo nuestra ceguera y venciendo nuestras resistencias: *noli foras ire: in interiore homine habitat veritas*⁷⁶.

También aquí, *si algo falla*, si el proceso revelador es tan lento, difícil y menesteroso, *no es por parte de Dios, sino por parte del hombre*: de su pequeñez, de su impotencia o de su malicia. Sobre todo partiendo del Dios de Jesús, a poco que se piense, resulta evidente que Dios se está revelando cuanto es posible —dada la diferencia infinita— a todo hombre y mujer desde la creación del mundo. La conciencia religiosa lo comprende inmediatamente, pues —repetamos— sabe que, aunque una madre se olvide del hijo de sus entrañas, Dios no se olvida de nosotros (Is 49, 15). Y Hegel lo validó filosóficamente, insistiendo en que el Espíritu consiste en revelarse (precisemos, por si acaso: porque así lo decide él desde su amor libre y gratuito). Por eso no existe el «silencio de Dios», sino únicamente la sordera del hombre: y convendría ir desterrando muchos tópicos en este delicado terreno.

74. Cf. principalmente «Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament», en *Glauben und Verstehen* IV, Tübingen, 1967, 141-189.

75. Esta idea que desarrollo ampliamente en el cap. 5 de *La revelación de Dios en la realización del hombre* es también subrayada con acierto por F. J. van Beeck, «Divine Revelation: Intervention or self-communication?»: *Theological Studies* 52 (1991) 199-226, y J. B. Libânio, *Teologia da revelação a partir da modernidade*, São Paulo, 1997, 95-96, 285-308.

76. Agustín, *De vera religione* 39, 72.

De esta suerte —icontra lo que podría parecer a primera vista!— no sólo queda eliminado de raíz todo peligro de inmanentismo subjetivista, sino que, en rigor, desaparece su posibilidad misma: ¡si Dios no quisiese manifestarse, nada sabríamos de él! Más aún: en realidad, ningún conocimiento *concreto* y real de Dios resulta posible por simple iniciativa humana, pues —siempre y por necesidad estricta— sólo puede darse como respuesta a su iniciativa: «Dios sólo puede ser conocido por Dios», dice una frase ya clásica⁷⁷. Y nótese que, bien considerada, ésa es nada más y nada menos que la *definición de la revelación*⁷⁸.

3.2. Origen y verificabilidad de la revelación

Desde esta perspectiva, se aclaran las dos dimensiones fundamentales, o mejor los dos momentos estructurales de la revelación: su origen y su comunicación.

El *origen de la revelación*⁷⁹ no está en un «milagro» añadido a la realidad, sino en la captación de lo que Dios está tratando de decirnos a través de ella: «Silabeas el alba igual que una palabra; / tú pronuncias el mar como sentencia», dice hermosamente un himno castellano de Laudes. La maravilla de la creación consiste en que ella tiene tal capacidad expresiva: «Los cielos cantan la gloria de Dios»; y la maravilla del espíritu humano es que no sólo la expresa —en su modo de ser, en las aspiraciones hondas de su espíritu, en los dinanismos auténticos de su historia— sino que, además, puede advertirla, «escuchando» y descifrando su voz.

77. Cf. el tratamiento, enormemente rico en referencias, que de este tema hace M. Cabada, *El Dios que da que pensar*, cit., 381-404.

78. Ya se comprende que se abre así una perspectiva renovadora y fecunda para la comprensión de la revelación como presente en todas las religiones e incluso en todo *conocimiento filosófico* que de verdad descubra a Dios (y no sea mera abstracción o reflexión de segundo grado sobre el conocimiento concreto). Claro está que esto sólo resulta comprensible desde el nuevo paradigma: desde el otro, con un Dios separado, que necesita intervenir en cada ocasión, este tipo de afirmación se convierte no ya en «herejía», sino en puro y simple disparate teológico.

Dada la gravedad de estas cuestiones, debo remitir a las explicaciones más detalladas en *La revelación de Dios en la realización del hombre*, c. 7, 309-400 (original gallego, 267-346); *El diálogo de las religiones*, Madrid, 1992; *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús*, Estella, 2000, c. 6, 291-324 (orig. gallego, 226-251), para el diálogo interreligioso; y a *Recuperar la creación*, 33-54 (orig. gallego, 44-49); «¿Todavía el Dios de los filósofos?»: *Razón y Fe* 242 (2000) 165-178, para el conocimiento filosófico de Dios.

79. Trato el tema con detención en *La revelación de Dios*, c. 5, 161-242 (orig. gallego, 135-203): «La revelación en su acontecer originario».

Justamente allí donde alguien, por su peculiar situación, por su fidelidad, por su genialidad religiosa..., «cae en la cuenta», se produce la «revelación». No cambió Dios, que estaba ya allí hablando en el gesto vivo y siempre actual de cada situación concreta; cambió el hombre, que por fin descubre lo que se le estaba diciendo: «El Señor estaba en este lugar, y yo no lo sabía» (Gén 18, 16), y al descubrirlo, transforma su vida. Es lo que Iam T. Ramsey llamó con acierto «experiencias de desvelamiento» (*disclosure experiences*), que se producen cuando «se rompe el hielo» superficial y se abre la mirada para lo profundo⁸⁰.

Dios no se reveló a Moisés en los «milagros» con los que la fabulación posterior pintó su presencia salvadora: la revelación se produjo cuando Moisés «cayó en la cuenta» de que *en la rebeldía* que sentía contra la opresión injusta del faraón estaba manifestándose la «voz» de Yahvé. En el propio sentimiento, en cuanto expresión del acto creador y salvador de Dios, supo leer que éste está siempre diciéndonos que se compadece de toda opresión y de todo sufrimiento.

Dios no cambió «en sí mismo», en el sentido de que él empezase entonces a ser compasivo y misericordioso; pero cambió *para Moisés* —y desde él para el pueblo y para nosotros—, en el sentido de que un rasgo de su presencia cobró una nueva eficacia y, por fin, se abrió camino en la conciencia humana: se produjo un acontecimiento *real* de revelación. De modo que cuando Moisés les anunció a sus paisanos que Yahvé le «había dicho» que se compadece de su opresión, no reproducía milagrosas palabras literales, pero tampoco decía una mentira, sino que estaba proclamando una *verdad* más profunda y definitiva.

Y desde aquí se aclara el segundo momento: *el momento de la comunicación*.

El proceso muestra que Moisés es, ciertamente, el iniciador, el «inspirado», pues fue él quien en la propia rebeldía contra la injusticia reconoció la llamada real de Dios. Pero esa injusticia les estaba «hablando» a *todos*, pues en todos esa rebeldía era —exactamente igual que en Moisés— fruto del empuje salvador de Dios en sus vidas. Igual que cuando Ezequiel o el Segundo Isaías comprendieron que, a pesar del aparente abandono, Yahvé seguía presente en el destierro babilónico, no captaron algo que les ocurriese sólo a ellos, sino algo que estaba afectando a todos y que Dios «se esforzaba» por revelárselo a todos y a cada uno.

Ya se comprende que esto reviste una importancia extraordinaria para la posibilidad de comunicar la revelación. El «inspirado», el profeta, tiene un papel fundamental e indispensable, pues es el pionero, el que descubre y abre caminos. Sin él la presencia de Dios seguiría desconocida y desoída: ¿qué sería Israel sin Moisés, sin Amós, sin Oseas, sin Jeremías, sin Ezequiel, sin el Segundo Isaías...? Por eso sigue siendo verdad que la «fe llega por el oído» (*fides ex auditu*: Rom 10, 17).

Pero, puesto que el profeta no capta algo que sólo le afecta a él, sino a todos, ese algo está destinado igualmente a todos. No descubre a un Dios particular o privado, sino al Dios cuya presencia viva está afectando a la comunidad entera y tratando de hacerse percibir por ella. El profeta es justamente un mediador, una antena especialmente sensible: alguien que logra poner voz al mensaje que se dirige a todos. El mensaje es, pues, propio y original, pero no aporta algo extrínseco, extraño y como superpuesto a la comunidad. Lo que él dice revela lo que está siendo revelado a todos.

Y aquí está lo decisivo: justo porque revela lo que está afectando al conjunto, los demás pueden reconocerlo y aceptarlo *por sí mismos*. Entonces —aunque contando, naturalmente, con todas las ambigüedades humanas—, si el proceso es maduro y responsable, cuando los israelitas siguen a Moisés o se fían de Ezequiel, no lo hacen «porque sí» o simplemente porque ellos se lo dicen. Si los siguen y se fían, es porque *se reconocen* en lo que escuchan: no lo habían captado antes; pero ahora que lo oyen, caen en la cuenta *ellos mismos* (o no se reconocen, y entonces no hacen caso, o dan una interpretación diferente de lo que está pasando): «Ya no creemos por lo que tú nos has dicho: nosotros mismos lo escuchamos y sabemos que éste es de verdad el Salvador del mundo» (Jn 4, 42), dirán a la samaritana sus paisanos, expresando el meollo mismo de todo auténtico proceso de acogida de la revelación.

Personalmente, en sintonía de fondo con propuestas como las de Blondel, Rahner y Pannenberg, he tratado de explicar esta estructura revelatoria calificándola de *mayéutica histórica*: palabra partera que ayuda a que el oyente «dé a luz» lo que él mismo es y lleva dentro⁸¹. Como *mayéutica*, la palabra reveladora es necesaria para despertar y abrir los ojos, pero no introduce algo extraño, sino que *en* la propia realidad ayuda a descubrir la presencia salvadora que la habita y dinamiza. Como *histórica*, indica que, al revés de la

80. Principalmente en *Religious Language*, London, 1957, sobre todo pp. 50-89; usa también las metáforas de «amanecer la luz» y «caer el penique».

81. *La revelación de Dios*, c. 4, 117-160 (orig. gallego, 95-134).

mera repetición de un eterno retorno, esa presencia es impulso vivo y personal, que abre historia y llama al futuro.

Creo que esta visión permite afrontar de raíz uno de los problemas más decisivos de la revelación en la situación crítica de la Modernidad y que incide directamente en el problema de origen de la fe en la resurrección. Hace posible, en efecto, superar aquel «positivismo de la revelación» (*Offenbarungspositivismus*) del que Dietrich Bonhoeffer acusaba a Karl Barth y que dio origen a la reacción de la «Escuela de Pannenberg» contra la «teología de la palabra», rechazando su visión extrínsecista y autoritaria. El teólogo muniqués insiste, con toda razón, en la enorme importancia de este punto, pues piensa que mantener la antigua postura implica, en definitiva, «un subjetivismo irracionalista» y una «concepción autoritaria de la fe»⁸²; cosa que convertía a ésta en «ingenuidad ciega, credulidad o incluso superstición», amenazando con transformar la convicción creyente en un anacrónico y preilustrado *asylum ignorantiae*⁸³.

La revelación concebida como «mayéutica» no sólo escapa al extrínsecismo de una palabra que aporta algo ajeno al oyente, sino que ofrece y postula *por sí misma* la posibilidad de su *verificación*. En efecto, ahora el oyente no queda reducido a tener que creer, porque «el profeta le dice que Dios se lo dijo a él (al profeta)», sin posibilidad ninguna de verificar por sí mismo la verdad o falsedad de lo transmitido. Por su misma estructura, la revelación como mayéutica sólo puede ser aceptada por el sujeto cuando éste se reconoce en lo que ella le propone, es decir, cuando *gracias a ella* se encuentra en condiciones de «darlo a luz» *por sí mismo*: «ya no creemos por lo que tú nos has dicho». De ese modo, la lectura de la Biblia ya no tiene que resignarse a —ini debe reducirse a!— ser aceptación pasiva, literalista y extrínseca de lo que en ella está escrito, sino que se convierte en llamada a reconocerse en la verdad profunda que en ella se revela y, por lo tanto, también a dejarse transformar por su llamada.

3.3. La revelación de Dios en la resurrección de Jesús

La explicación ha sido larga, pero la aplicación resulta inmediata: también la fe en la resurrección debe realizarse dentro de idéntica estructura. Y para ella vale igualmente, acaso de un modo especial,

82. *Glaube und Wirklichkeit*, München, 1975, 8-9.

83. «The Revelation of God in Jesus of Nazaret», 130-131, y «Einsicht und Glaube», ²1971, 235. Más detalles en *La revelación de Dios*, cit., 343-370 (orig. gallego, 298-320).

la necesidad de verificar y fundamentar su verdad. No es casual que sea Wolfhart Pannenberg quien insista en esto con especial énfasis. Lo expresa bien, hablando de la escatología en general:

La teología cristiana no puede esquivar la pregunta por el contenido de verdad (*Wahrheitsgehalt*) de la esperanza escatológica de los cristianos. Ni puede contentarse tampoco con remitir en este punto a la autoridad de la Biblia. Ciertamente que es en la revelación bíblica donde está el fundamento de la esperanza cristiana. Pero si esa fe es verdaderamente válida, no se puede decidir por una invocación a la autoridad formal de la Biblia como palabra de Dios. Hay ciertamente un fundamentalismo bíblicista que se comporta así. Pero la violencia de la decisión fundamentalista por la autoridad de las palabras de la Biblia, previa a toda profundización en los contenidos bíblicos, no es la verdadera figura de la fe cristiana, que más bien se sabe libre, porque se funda en la santidad de la verdad de Dios⁸⁴.

En el caso particular de la resurrección todo esto tiene —debe tener— aplicación directa, pues sólo así su realidad resulta, por una parte, coherente con el actuar divino y con su revelación, y, por otra, creíble y comprensible en su anuncio. Mostrar que es así en concreto constituye la tarea decisiva para una teología actual de los acontecimientos pascuales. De momento, aquí interesa señalar tan sólo las líneas generales, dejando para después el intento de una aclaración más concreta y detallada.

Empezando por las últimas consideraciones, aparece que una comprensión realista de la resurrección pide que ésta sea de algún modo «verificable». No se trata de volver a la «omnipotencia de la analogía»; pero tampoco de presentar el anuncio de la resurrección como un «aerolito» caído del cielo que, «dictado» de manera milagrosa, resulte ajeno a la realidad humana y carezca de cualquier tipo de enganche en la experiencia. Algo en lo que, como veremos, insistieron con acierto y particular energía Karl Rahner y Wolfhart Pannenberg, buscando descubrir una correlación íntima entre antropología y escatología, entre esperanza humana y resurrección divina.

A eso va unida la necesidad de esforzarse por descubrir la revelación trascendente *en la realidad histórica*, concretamente en la realidad humana de Jesús de Nazaret y en el contexto religioso y cultural en el que vivieron él y sus discípulos. La clara tendencia actual —analizada en el capítulo anterior— por parte de un crecien-

84. «Die Aufgabe der christlichen Eschatologie», 2000, 272.

te número de teólogos a buscar el fundamento de la fe en la resurrección no en algo acontecido después de la muerte, sino en la misma vida terrena de Jesús, responde a esta preocupación.

La cual enlaza, a su vez, con la evidente caída de la tendencia apologetica, que tendía a convertir la resurrección en un *milagro*, así como la correspondiente tendencia a descartar acontecimientos milagrosos en la *génesis* de su descubrimiento por parte de los discípulos. Lo que tal vez no aparezca tan claro es la decisión de hacerlo con toda consecuencia, sin el recurso ambiguo y, en definitiva, inútil de difuminar su carácter «espectacular», como sucede en aquellos casos en que se sigue atribuyendo una cierta literalidad a los relatos pascuales.

En todo esto tal vez lo más significativo y esperanzador radica en que hoy estamos en condiciones de apreciar que esas características no tienen por qué sentirse como una amenaza para el *carácter real* de la resurrección. A estas alturas la lectura crítica de la Biblia ha demostrado con sobrada evidencia que la realidad de la presencia divina en la historia de la salvación —en la historia de la humanidad—, así como su revelación para nosotros, no dependen de la letra de las narraciones en que nos es manifestada. No es preciso pensar que Dios mandó efectivamente plagas sobre Egipto, mató a sus primogénitos o separó en murallas las aguas del mar Rojo, para creer que Dios estaba *real y verdaderamente* presente y actuante en el pueblo oprimido; igual que no es necesario pensar que Moisés escuchó la «voz» de Yahvé o que «vio» una zarza ardiendo sin consumirse, para creer que en la experiencia de aquella realidad concreta logró *de verdad* descubrir la presencia divina.

Del mismo modo, no es indispensable —por lo menos en principio— pensar que los discípulos y discípulas encontraron el sepulcro vacío o que vieron con sus ojos de carne al Resucitado, que lo escucharon con sus oídos, que lo palparon con sus manos y que incluso comieron con él, para creer que lograron descubrir que Jesús seguía *real y verdaderamente* vivo y presente en sus vidas y en nuestra historia.

Claro está que esto está dicho muy en principio y con una fuerte dosis de abstracción. Será necesario todavía intentar una mayor concreción, examinando con más detalle si a partir de cuanto llevamos dicho resulta posible una lectura que de verdad recupere la experiencia que intentan transmitir los textos, de manera que se conserve íntegro su sentido religioso y resulte significativo en la situación actual.

Intentarlo va a exigir tomar en serio y con toda consecuencia la entrada en el nuevo paradigma en que se mueve ya nuestra cultura,

y va a postular también un esfuerzo sostenido por mantener la coherencia de conjunto. Antes de afrontarlo, tal vez sirva de buena aclaración aludir en este punto a la postura de Wolfhart Pannenberg, pues resulta muy especialmente significativa de la situación, tanto en lo que supone de avance logrado como en cuanto índice de lo que queda aún por conseguir. (Bien entendido que aquí no pretendo analizar toda la rica y compleja teología del autor al respecto, sino únicamente iluminar *un aspecto* de especial significación para el presente propósito⁸⁵.)

Pocos como Pannenberg han contribuido al avance en los dos frentes fundamentales: 1) en la renovación de la cristología, llevándola a un realismo que busca descubrir «desde abajo», desde la real humanidad de Jesús de Nazaret, la revelación de su divinidad; y 2) en la nueva comprensión de la revelación, liberándola del sobrenaturalismo extrínsecista y autoritario. Y, sin embargo, tengo la impresión de que su esfuerzo pionero —seguramente por serlo: no se logra todo de un golpe en el trabajo del espíritu— no ha alcanzado la plena consecuencia que *sus propios principios* postulaban y hacían posible. Y creo igualmente que esa incompletud se deja sentir con especial fuerza en su estudio de la resurrección.

Como acabamos de recordar, insiste con toda razón en la necesidad de superar un talante positivista que pretenda fundamentar la fe en la simple remisión a la letra de la Escritura. De ahí su esfuerzo por mostrar la fundamentación racional de la fe en la resurrección, en el sentido de aclarar su racionalidad y de ofrecer las razones por las que tanto entonces —insistencia en el contexto apocalíptico— como hoy —apertura trascendental humana para un futuro pleno— resulta creíble, comprensible y aceptable. En esa pretensión radica su consecuencia y lo mejor de su logro. Al intentarlo, era fiel a su propuesta de la revelación como un sentido inherente a los hechos mismos, sin necesidad de la complementación sobrenaturalista de la teología de la palabra, y por lo mismo «visible a todo el que tenga ojos para ver»⁸⁶. Y, de hecho, con su propuesta logró remover el mundo teológico y reanimar de manera fecunda la discusión.

Sin embargo, tengo la impresión de que no ha logrado una plena consecuencia. Buscó ciertamente resaltar el carácter «verifica-

85. De él, cf. sobre todo *Fundamentos de cristología*, cit., 67-142; *Systematische Theologie 2*, Göttingen, 1991, 385-405 (donde toma postura frente a las críticas y trata de afinar su postura). Sobre él, cf. K. Kienzler, *Logik der Auferstehung*, Freiburg Br., 1976, 102-143, 163-165, y F. G. Brambilla, *Il Crocifisso risorto*, 210-222; ambos con abundante bibliografía.

86. *Offenbarung als Geschichte*, ed. por W. Pannenberg, Göttingen, 1970, 98.

ble» y universal, es decir, elaborar una fundamentación asequible a todos (como posibilidad razonable). Pero, en lugar de buscarla *en la misma* realidad histórica, intentó aportar una *especie de sucesos milagrosos*, pues en el fondo ésa es la función de su insistencia en la realidad de las apariciones y sobre todo en el sepulcro vacío. Es evidente, en efecto, que el carácter especial de las apariciones, lo mismo que el carácter negativo de la desaparición del cadáver, difuminan pero —en la precisa medida en que los presenta como argumentos *históricos*— no anulan su carácter de milagro, en el sentido tradicional. En efecto, tomar como pruebas históricas ambos tipos de acontecimientos implicaría ver en ellos un intervencionismo divino, que irrumpiría en el mundo físico, tanto en el caso de las apariciones, haciendo visible físicamente lo que es esencialmente invisible, como en el del sepulcro vacío, transformando o aniquilando un cadáver (si tales expresiones, como quedó insinuado, pueden tener algún sentido)⁸⁷.

Su pensamiento es demasiado profundo como para que de algún modo no deje de percibir esta inconsecuencia. Pero sus aclaraciones no satisfacen. De hecho, intenta mostrar que los acontecimientos pascuales y su revelación cumplen el principio general:

En esto se trata primariamente de un caso de la regla universal: que en la constelación histórica concreta de acontecimiento y experiencia, acontecimiento y significado se pertenecen mutuamente, y que por tanto no se añade externa y arbitrariamente al acontecimiento. Se trata, sin embargo (*jedoch*: inótese!), de un caso especial de esta relación universal⁸⁸.

Pero la dificultad está justamente en que en este caso la «regla universal» fallaría radicalmente en su aplicación. En efecto, según su concepción, en lo acontecido en torno a la resurrección no se trataría de «acontecimientos» normales, es decir, de acontecimientos integrados en las leyes de la realidad mundana, *en los* que se descubre un significado trascendente. Por eso resultan tan escasamente convincentes sus respuestas a las objeciones hechas desde posturas no precisamente extremistas. A las preguntas de Jürgen Moltmann y Walter Kasper, que insisten en el carácter trascendente, escatológico

87. En idéntica ambigua dirección apuntan sus observaciones acerca del libro de F. Tipler *La física de la inmortalidad*, Madrid, 1996. H. Kessler, *op. cit.*, 462, nota 86, comenta: «En caso de que Pannenberg valorase tan alto las ideas de este libro [...], tendría yo mis reservas acerca de su propia escatología y antropología».

88. *Systematische Theologie* II, 386, nota 57.

co, y por tanto no «histórico» de la vida resucitada, responde con razones que más que respuestas casi parecen evasivas.

A Moltmann le contesta, insistiendo en el carácter de *acontecimiento* de la resurrección, algo que éste no niega, mientras no se lo califique de acontecimiento «histórico». Por otra parte, intenta mostrar esa historicidad en la afirmación del hecho de que la resurrección «acontece en un tiempo determinado»⁸⁹. Sin embargo, tampoco se trata de eso: que Ezequiel tuviese en un momento determinado la intuición de que Dios era salvador único y universal implica *únicamente* la historicidad de su acto de intuición (pero no implica, por ejemplo, que Dios se le «apareciese» físicamente).

Y contestando a Kasper, afirma que calificar de «histórico» no significa que «su facticidad no pueda ser discutida», pero tampoco está ahí el problema. De lo que se trata es, como el mismo Pannenberg dice, de que «el contenido de esa afirmación pueda soportar el examen histórico, sin perjuicio de enjuiciamientos distintos y controvertidos»⁹⁰. Pero la posibilidad de ese examen es justamente lo que le niega Kasper. Éste podría incluso argumentar *a contrario*: algo puede ser totalmente cierto como acontecimiento y, sin embargo, no ser histórico. Ningún creyente discute, por ejemplo, que Cristo está, con toda certeza, presente en un determinado acto de caridad, y no es preciso calificar esa presencia de hecho «histórico».

Ya se comprende que estas observaciones no responden a un afán de controversia, sino al intento de mostrar la necesidad de extremar la coherencia en cuestión tan decisiva.

4. LA INTEGRACIÓN CRISTOLÓGICA

En este sentido se impone romper el (excesivo) aislamiento del tratamiento de la resurrección respecto del conjunto de la cristología. De ésta, en general, tal vez con un punto de exageración, se ha dicho que muchas de sus exposiciones «aparecen sin unificar y a veces incluso esquizofrénicas»⁹¹. La advertencia tiene especial apli-

89. *Ibid.*, 403-404, con la nota 114.

90. *Ibid.*, 404, nota 115.

91. «Demasiadas formulaciones de cristología aparecen sin unificar y a veces incluso esquizofrénicas. No hay una conexión clara para las narraciones de la preexistencia/infancia del Nuevo Testamento, la vida y el ministerio de Jesús junto con su arresto y crucifixión, y el material de la resurrección. Estas tres áreas del pensamiento neotestamentario necesitan una unidad más clara para que una cristología sea creíble» (K. O. Osborne, *The Resurrection of Jesus*, New York, 1997, 172).

cación en nuestro caso. No se puede estudiar la resurrección como si fuese una cuestión aislada en la comprensión del misterio y del destino de Jesús de Nazaret. Todo lo contrario: justo porque en ella se conjuntan la máxima importancia y la máxima dificultad, resulta imprescindible buscar su integración dentro del contexto global. Algo que no sólo viene exigido por un mínimo de rigor en la coherencia, sino que, además y sobre todo, permitirá aprovechar la luz que sobre ella proyectan los importantes avances logrados en los estudios cristológicos.

De hecho, lo primero que salta a la vista es, sin duda, la convergencia que se da entre la búsqueda de un anclaje realista de la resurrección y el realismo que caracteriza el estilo de la cristología actual. Incluso aquellos autores que ofrecen resistencia a hablar de una cristología «desde abajo» ofrecen un tratamiento radicalmente distinto al de los tratados escolares clásicos. No sólo se han recuperado, ahondando en su radicalidad, los *mysteria vitae Christi*⁹², sino que se ha comprendido cada vez con mayor claridad que sólo en la concreta y realísima *humanidad* de Jesús nos resulta posible desvelar el misterio de su divinidad⁹³. De ahí que en los tratamientos serios haya desaparecido la insistencia en los «milagros» —por lo demás, como queda indicado, comprendidos ahora como «signos» que no rompen el funcionamiento de las leyes naturales— o en las proclamaciones *directas* de su divinidad por parte de Jesús; se insiste, por el contrario, en la «cristología indirecta», fundada en los indicios legibles en su modo de vivir, hablar y comportarse. Hasta el punto de que Wolfhart Pannenberg —de nuevo él— en uno de los libros que más han influido en esta tendencia pudo afirmar:

Si los asertos acerca de que Jesús es Dios supusieran una contradicción con la auténtica humanidad de Jesús, entonces habría que dejar a un lado la confesión de su divinidad, antes que dudar de que Jesús fue realmente un hombre. [...] El único problema puede estribar en ver lo que determina específicamente a este hombre, a diferencia de los demás hombres⁹⁴.

Parece, pues, obvio que también la resurrección pide ser estudiada a la luz de esta misma lógica, como algo que por su carácter

92. Cf. R. Lachenschmidt, «Christologie und Soteriologie», 1970, 112-115, con las referencias fundamentales (hay trad. cast.).

93. Cf. A. Torres Queiruga, «La apuesta de la cristología actual: la divinidad «en» la humanidad», 2000, 15-63.

94. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca, 1974, 235.

trascendente y no-mundano debe ser leído *en la* humanidad de Jesús, en su modo concreto de vivir y de morir. De hecho, resulta innegable la evidencia, cuando menos, de un *desplazamiento* en esta dirección: resurrección ya no como milagro, no enlace intrínseco entre creer en ella y la necesidad del sepulcro vacío, desdibujamiento del carácter «espectacular» y «objetivante» de las apariciones, incomodidades en su calificación como hecho «histórico»...

Pero, contra lo que podría parecer, no se trata de un resultado negativo. Justamente la inclusión de la resurrección en el movimiento cristológico de conjunto hace refluir sobre ella los efectos de la nueva visión. A la cristología le ha costado, ciertamente, crisis y trabajos romper el esquema sobre-naturalista según el cual afirmar la divinidad de Jesús tenía que ser hecho a costa de su humanidad: cuanto más divino, menos humano. Con el resultado de un Jesús *en apariencia* grande, sin dudas ni ignorancias, sin sufrimientos verdaderos ni tentaciones reales, sin búsqueda fiel, orante y comprometida de la propia vocación e identidad...; pero *en realidad*, desencarnado e inhumano: abstracción monofisita e incluso gnóstica, sin consistencia propia, tan apartado de nosotros y de los problemas de nuestra carne, que no podía ser verdadero ejemplo de vida ni de modelo real de seguimiento.

Por eso, una vez roto ese esquema, la pérdida aparente se ha convertido en ganancia a la que ninguna cristología sensata querría hoy renunciar. Desde el trabajo de Bernard Welte en la obra conmemorativa de Calcedonia⁹⁵, la no concurrencia o rivalidad entre la humanidad y la divinidad en Jesús se ha convertido en principio fundamental⁹⁶. En su lugar se ha puesto la potenciación mutua: cuanto más humano se nos aparece Jesús, mejor brilla a través de él el misterio de la divinidad; cuanto más brilla el misterio, más se afianza su realísima humanidad. Karl Rahner, viendo la cristología como culminación y revelación de la auténtica antropología, mostró la fecundidad de este principio⁹⁷. Y Leonardo Boff lo expresó de forma sugestiva: «Humano así sólo puede ser Dios mismo»⁹⁸.

Con la resurrección sucede —creo que está sucediendo o, en todo caso, que puede y debe suceder— algo paralelo. A la extrañeza

95. «Homoousios hemin», 1954, 51-80.

96. Tema bien analizado por E. Klinger, «Bosquejo formal e introducción histórica», en *Mysterium Salutis* III/1, Madrid, 1971, 27-66.

97. De su abundante producción sobre este punto, cf. la síntesis que él mismo hace en *Curso fundamental sobre la fe*, 216-271.

98. *Jesus Cristo Libertador*, Petrópolis, 1976, 193.

inicial que de ordinario provocan las nuevas concepciones, sucede la percepción de que el misterio pascual cobra así encarnadura histórica y concreción espiritual. Como queda estudiado, una visión distinta de la acción de Dios y del modo de su revelación para nosotros permite comprender que el carácter no «milagroso» y la radicación de la fe en la historia real de la vida y muerte de Jesús de Nazaret no impiden ni su verdad como acontecimiento real ni la posibilidad de su revelación para nosotros.

La nueva conceptualización y las nuevas categorías a través de las cuales se esfuerza hoy la cristología por comprender el misterio de Jesús como el Cristo ayudan igualmente a comprender de una manera nueva la resurrección. E igual que en esa nueva visión la figura de Jesús tan sólo en apariencia pierde la grandeza de su misterio, también la resurrección pierde acaso en espectacularidad, pero gana en realismo auténtico y acercamiento a la vida y a la muerte de los cristianos. Ésa es, cuando menos, una posibilidad que intentaremos mostrar cuando tratemos de perfilar en concreto su relectura.

Por otra parte, la integración cristológica abre la posibilidad de resituar, de una manera más equilibrada, la resurrección en el conjunto de la vida y de la predicación de Jesús. Tal vez el énfasis que en los últimos tiempos se ha puesto en ella fuese una reacción saludable y necesaria frente al empobrecimiento tradicional, que la relegaba a un par de páginas —y, encima, de carácter extrínsecista y apologetico— en los manuales escolares. Pero, una vez puesta en el justo relieve su importancia como culminación trascendente pero intrínseca de la vida de Jesús, parece llegado el momento de perfilar con más exactitud su lugar en la totalidad de su misterio.

La importancia de la resurrección sigue siendo fundamental. Si la vida y la realidad de Jesús quedasen totalmente aniquiladas en la cruz, su significado como figura salvífica quedaría reducido drásticamente, pues sólo levantaría ante nosotros una esperanza que, a su vez, quedaría igualmente aniquilada por la muerte. La fe en la resurrección se convierte así en *condición necesaria e imprescindible* para la comprensión de su misterio. Pero eso no implica ni que deba ocupar todo el espacio ni, en principio, que deba ser el eje central de su persona.

De hecho, la resurrección de los muertos está presente en la conciencia y en la predicación de Jesús, pero no constituye el centro de su predicación⁹⁹. Como tampoco lo constituye en el primero de

99. K. B. Osborne, por ejemplo, insiste en la centralidad del reino, como se muestra tanto por los estudios exegéticos como por su fecundidad en la teología de la

los evangelios, puesto que en el Protomarcos sólo es evocada al final mediante el anuncio angélico, y, sin que hubiese sucedido todavía, el centurión romano ya había confesado a Jesús como «hijo de Dios» (Mc 15, 39). Por otra parte, es un dato bien conocido la escasa presencia del tema de la resurrección en la primera literatura patrística, donde permanece «sorprendentemente en un segundo plano»¹⁰⁰.

La relevancia más excepcional que Pablo le concede se explica por dos motivos fundamentales. El primero y más obvio es su defensa frente a la negación —de sentido, como vimos, no bien determinable— por parte de algunos grupos en Corinto. El segundo viene sugerido por una interesante observación de Gerd Theissen. Señala este autor que la concentración de Pablo en la muerte-resurrección obedece a su estricto monoteísmo judío, que no se interesa en el Cristo «según la carne» (2 Cor 5, 16), pues «teme rodear con el brillo divino al Jesús terreno». Su concentrarse en la resurrección le sirve entonces para mostrar que «el Exaltado sólo a Dios le debe de manera especial y exclusiva su *status* divino»¹⁰¹ (por eso en él *todavía* no aparecen los «problemas trinitarios» que la segunda generación tendrá con la tradición judía).

liberación, en general, en la comprensión de la presencia salvífica de Dios en todas las situaciones de marginación (cf. *The Resurrection of Jesus*, princ. 147-155).

100. R. Taats, *Auferstehung I/4. Alte Kirche*: TRE 4 (1979/1993) 467-477, en p. 467. I. Broer, que alude a esta afirmación, sintetiza así la situación: «Ciertamente la resurrección de Jesús se da siempre por supuesta en la iglesia primitiva, pero no se convierte en un objeto en el primer plano del interés ni de las discusiones. Puede aclararse esto, por ejemplo, por el hecho de que no la mencionan tanto algunos escritos neotestamentarios (por ejemplo, 2 Tes y 1 Tim) como algunos de los documentos posteriores más antiguos: no aparece en la *Didaché* compuesta al comienzo del siglo II, como tampoco en la 2 Clemente, compuesta en la primera mitad del mismo siglo. La 1 Clemente, todavía más antigua, menciona ciertamente dos veces la resurrección de Jesús, pero más que de la resurrección de Jesús se preocupa de la resurrección de los muertos» (*Seid stets bereit...*), 32). Indica además que Taats «muestra que la falta de verdad de la resurrección podía ser vista como no peligrosa» (advirtamos, con todo, que eso puede ser válido para algunos grupos: la reacción de Pablo es muy distinta).

101. «Porque Pablo está todavía enraizado en convicciones fundamentales monoteístas, no puede ganar ninguna relación positiva con el Jesús terreno. Pablo tenía miedo de rodear con el brillo divino al Jesús terreno, porque para él hay una gran distancia entre cada hombre y el Dios único. La existencia terrena de Jesús es para él tan sólo extrañamiento (*Entäußerung*) y pura humanidad (*Menschsein*). Su fracaso total en la vida terrena, la cruz, muestra que toda su alteza es obra de Dios. Si Pablo venera en él un ser divino, lo que venera surgía exclusivamente por el actuar soberano de Dios y no por las grandes obras o palabras de un hombre» (*Die Religion der ersten Christen*, 82; cf. 81-83 y 230-232).

Esta razón resulta muy iluminadora para la teología actual, que, por un lado, no cuestiona *el hecho* de la resurrección y, por otro, logró una mejor y más liberadora relación con la humanidad de Cristo. Precisamente, nuestro interés fundamental por el «Cristo según la carne» nos llama a una comprensión más íntegra e integrada de su misterio y a precisar con más justicia el lugar de la resurrección dentro de él.

Capítulo 4

NACIMIENTO Y SIGNIFICADO DE LA FE EN LA RESURRECCIÓN

El camino recorrido empieza a ser largo. Pero, en definitiva, su sentido fundamental es el de servir de preparación para la comprensión actual. Simplificando al extremo, cabe señalar los pasos principales: la insistencia en el cambio de paradigma cultural, como marco irreversible; la necesidad de superar una lectura fundamentalista de los textos pascuales, que distinga entre la fe y la teología, entre la experiencia de fondo y su expresión en imágenes y conceptos; la contextualización religioso-cultural, que permite precisar los medios expresivos y las determinaciones conceptuales que mediaron el paso entre la experiencia original y los textos en los que se expresa; finalmente, los presupuestos teológicos fundamentales que es preciso tener en cuenta para la legitimidad, significatividad y coherencia de toda interpretación actual.

Aprovechar todo eso constituye el viático para este tramo final, en el intento de responder a la pregunta acerca de qué podemos saber sobre la resurrección. Si el movimiento anterior tuvo mucho de *reconstrucción* de la visión tradicional, ahora puede por fin prevalecer la *construcción* positiva¹, la integración de todos los datos, sugerencias y perspectivas hasta aquí adquiridas en una visión de conjunto que pueda hablar a la inteligencia, afectar a la sensibilidad y alimentar la vida de los cristianos y de las cristianas *irreversiblemente* sumergidos en la cultura definida por el nuevo paradigma.

1. En la necesidad actual de este doble movimiento ha insistido con vigor, refiriéndose al conjunto de la cristología, J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, 1993, 221-281.

La exposición buscará el máximo contacto posible con los intentos actuales, pero no se sentirá obligada a seguir los esquemas más usuales. En coherencia con lo visto y practicado hasta ahora, se esforzará por (re)construir el significado, en pasos que, intentando reproducir la génesis de la fe en la resurrección, se vayan acercando a la estructura fundamental de su misterio. Eso explica el procedimiento.

1. LO COMÚN RELIGIOSO EN LA DIFERENCIA BÍBLICA

1.1. *La vida más allá de la muerte en las religiones*

Si no fuese ya de simple sentido común, bastaría la relevancia que actualmente ha cobrado el diálogo de las religiones para percatarse de que no tendría sentido tratar la resurrección como un fenómeno totalmente aislado en la historia religiosa de la humanidad. Es bien conocido el hecho fundamental de que justamente el *culto a los muertos* y por tanto algún tipo de creencia en una supervivencia más allá de la muerte no sólo constituye una evidencia universal, sino que posiblemente representa el primer dato de la actividad religiosa de la humanidad². Expresado de manera exacta y prudente:

Desde hace probablemente cien mil años, y con seguridad desde cincuenta mil, existe constancia de que o bien todos o más bien algunos hombres o grupos humanos creyeron que algunos y quizás todos los hombres existen de una manera o de otra después de esta vida³.

Ahí radica la *matriz común* que las distintas religiones traducen a su manera, de modo que las diferencias en el detalle responden a la configuración específica que va adquiriendo según las características de cada tradición religiosa.

La idea de resurrección no supone, *en este sentido*, una excepción a la regla. Ella representa justamente la configuración específica

2. Aparte de los artículos de *The Encyclopedia of Religion*, ed. por M. Eliade, cf. A. R. Firth, *Uomo e mito nelle società primitive*, Firenze, 1965; M. Otte, *Préhistoire des Religions*, Paris, 1993; J. Ries (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado I. Los orígenes del «homo religiosus»*, Madrid, 1995.

3. J. M. Via Taltavull, «La immortalitat en la història de les religions i en la filosofia», 1996, 27; se trata de una síntesis excelente; en general, todo el libro resulta muy útil.

ca que la matriz común alcanzó en la tradición bíblica. Lo que hicieron los primeros cristianos fue re-configurarla de nuevo, a raíz del impacto causado por la muerte de Jesús de Nazaret y por las experiencias e interpretaciones que suscitó. Por eso, como queda visto en los capítulos anteriores, sólo pudo surgir para ellos y sólo puede resultar significativa para nosotros en el marco significativo de esa matriz religiosa.

Por lo demás, un simple y cursivo repaso de la historia bíblica muestra dos datos significativos a este respecto. Por un lado, aparece cómo dentro de la vivencia del destino posmortal va logrando una figura específica, marcada por las características propias de su fe. Por otro, se descubre cómo ese proceso, siendo original y alcanzando una visión no reductible sin más a las otras religiones, no sucedió en un aislamiento aséptico, sino en continuo interinflujo con ellas.

Ya no resulta posible, ni tampoco es necesario, calibrar la intensidad de ese influjo. Pero, cuando se penetra en religiones como la mesopotámica —con poemas como el de Gilgamesh, Athraasis, Inanna...—, la egipcia —con la momificación, los monumentos y el *Libro de los muertos*—, o la iránica —con la clara idea de resurrección y juicio—, todas ellas en largo, continuo e intenso intercambio con la religión bíblica, se comprende que ese influjo tuvo que ser muy importante⁴. Y, desde luego, el hecho de que en el paso a la configuración final haya tenido una incidencia evidente y decisiva la religiosidad helenística, en principio tan ajena a su tradición, resulta altamente significativo.

Por eso es importante insistir en ese fondo común, pues en él aparece el significado fundamental por el que las diversas concepciones de la superación de la muerte fueron emergiendo en la conciencia humana. Significado que, en realidad, está íntimamente ligado a la religión misma, que consiste justamente en la percepción de lo Divino como fundamento trascendente y como salvación total y definitiva. Por algo la moderna fenomenología, cuando, más allá de las diferenciaciones de estilo y de detalle, reconoce que toda religión es religión de salvación. La salvación incluye elementos diversos y modalidades diferentes, pero *en cuanto religiosa* remite también siempre a algún tipo de liberación de la miseria de la muerte.

Sucede incluso en aquellas religiones que a primera vista parecerían negarlo, como algunas de las orientales, concretamente el budis-

4. Cf. una exposición sintética en A. Matabosch (ed.), *La vida després de la vida*, cit.

mo. Sin embargo, bastarían las discusiones acerca del verdadero significado del *nirvana* para percatarse de que la cosa no es tan simple. Y, desde luego, cuando con sensibilidad y empatía se leen los textos, enseguida aparece que la intención primordial de los mismos no se dirige a la negación de un más allá, sino a la superación de la miseria del más acá y —cuando menos de manera implícita— a la afirmación definitiva de la persona. Lo que sucede es que, dada la intensa vivencia de la negatividad del mundo, concebido como «todo es dolor», el acento primero se carga en la liberación de la misma. Pero la intención *última* es positiva, de liberación plena y absoluta. Por eso se habla de «entrar» en el nirvana. Y las expresiones negativas, que aluden a la «disolución en el Absoluto», vistas en el contexto indio de dialéctica entre apariencia-realidad, *atman-brahman*, *samsara*-absoluto..., implican, por lo menos oscuramente, una intención de plenitud: «disolución», como liberación de la miseria de la apariencia; «en el Absoluto», como entrada en la plenitud⁵.

Sé bien que estas afirmaciones tan sumarias son muy discutibles y que se prestan a infinitas discusiones acerca de su exactitud⁶. Pero no es eso lo que interesa. Primero, porque conviene insistir en algo que tiende a ser encubierto por la discusión: en cualquier caso, se trata de una actitud minoritaria y reactiva frente a las excesivas especulaciones brahmánicas y upanishádicas; cosa que, por ejemplo, aparece con toda claridad en la parábola budista del hombre herido por la flecha (lo que interesa es arrancarla, eliminando el sufrimien-

5. «La meta final del camino budista de la salvación, el *nirvana*, está, en lo esencial, determinada en los textos por expresiones negativas: es la cesación del sufrimiento, la extinción de la codicia, del odio y de la ilusión, la plena disolución de los grupos de la existencia (*Daseinsgruppen*), etc. Pero la afirmación que de ahí deducen los adversarios del budismo en el sentido de que el nirvana es un sinónimo de la aniquilación absoluta y que la religión de Buda es por esencia nihilista, no encuentra ningún apoyo en los textos antiguos. Conforme a la doctrina de los textos antiguos, se disuelven ciertamente todos los grupos de la existencia, pero únicamente al hombre mundano ignorante se le aparece el nirvana como aniquilación. Para el sabio constituye el reino de la paz absoluta, radicalmente distinto del mundo. Un pasaje famoso en el *Canon Pali* dice: «Existe, monjes, un reino donde no hay ni hijo ni transitorio, ni calor ni movimiento, ni este mundo ni el otro, ni sol ni luna. A esto, monjes, no le llamo yo ni un venir ni un ir ni un estar quieto, ni un nacer ni un morir. Es sin ningún fundamento, sin evolución, sin apoyo: es justamente el fin del sufrimiento» (*Udana* VIII, 3; trad. segundo Nyanatiloka) (H. Bechert, *Buddhismus*: TRE 7 (1981/1993) 317-335, en p. 322).

6. Cf. R. Panikkar, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid, 1996, 97-117; H. Küng et al., *El cristianismo y las grandes religiones*, Madrid, 1987, 360-362.

to: las especulaciones son secundarias⁷). Por eso esa actitud, propia en todo caso del budismo hinayana, no alcanza siquiera al budismo mahayana ni, por supuesto, a la mayoría de hinduismo, donde predominan las distintas doctrinas de la resurrección.

Por otra parte, aunque las afirmaciones puedan ser discutibles, sobran para el propósito principal: subrayar la existencia de una estructura dual de identidad y diferencia. Pues, como sucede en general en el *diálogo de las religiones*, la diferencia sólo se entiende bien en el reconocimiento y respeto de la verdad común. Sin que eso tenga por qué llevar al relativismo. Más bien constituye el único modo auténtico de calibrar en su justa medida lo específico de la propia religión y los motivos por los que en definitiva la escogemos como nuestra.

Tal sucede también con la resurrección. Importa dejar bien claro que toda comprensión concreta ha de constituirse en la estereoscopia de una doble mirada, tratando de ver la *diferencia-en-la-continuidad*. La continuidad está representada por la creencia de que la vida no acaba con la muerte, sino que, gracias al apoyo divino, se prolonga y realiza más allá de su aparente destrucción. La diferencia consiste en la configuración concreta que se le da en el marco de cada religión. Proceder así permite, por un lado, hacer justicia a los demás y, por otro, calibrar en su justa medida el acierto, coherencia y profundización de cada visión, tanto dentro de la propia tradición (que de ordinario va avanzando y purificándose) como respecto de las otras religiones.

Concretamente, permite además afrontar de una manera orgánica y sistemática el problema de la especificidad de la concepción bíblica y, dentro de ella, de la cristiana. De ese modo, en efecto, el tra-

7. A la pregunta del anciano Malunkiaputta, preocupado por las grandes preguntas teóricas, entre ellas la existencia después de la muerte, Budha responde: «Es como si un hombre cae herido por una flecha envenenada y sus amigos, compañeros y parientes llaman a un médico para que lo cure, y él dice: “No consentiré que me arranquen esta flecha hasta saber por qué clase de hombre fui herido [...]»; o hasta que sepa si la cuerda del arco estaba hecha de celidonia o de fibra de bambú [...]»; o hasta que sepa si era una flecha ordinaria o una flecha tallada [...]». Ese hombre moriría, Malunkiaputta, sin llegar a saber tantas cosas.

[...] Y ¿por qué, Malunkiaputta, no expliqué estas cosas? Porque todo esto, Malunkiaputta, no tiene utilidad ninguna, en nada afecta al principio de la vida religiosa, no conduce a la aversión, a la ausencia de pasión, a la cesación, a la tranquilidad, a la facultad sobrenatural, al conocimiento perfecto, al nirvana, y por ese motivo no os lo expliqué» (*Maxxima-nikaia* I, 426 ss. [LXII *Chula-malunkia-sutta*]). Puede verse la versión completa en M. Eliade, *Historia de las ideas y creencias religiosas* IV. *La religión en sus textos*, Madrid, 1980, 587-588.

tamiento no queda entregado a la sucesión meramente fáctica de las cuestiones tal como van surgiendo al filo de los desafíos externos.

En este sentido, atendiendo a la situación cultural del presente, dos son los frentes principales en los que hoy debe realizarse la confrontación: el griego y el oriental⁸. Insistir también en la segunda no es secundario. En realidad, se trata de una necesidad epocal, pues, como hace ya mucho tiempo hiciera notar Paul Ricoeur, así como la síntesis general con el mundo griego tuvo ya lugar, la confrontación con el mundo oriental está aún en curso y sigue pendiente⁹. De hecho, respecto de nuestro tema, la griega tiene ya una larga presencia, pues, como queda visto, comenzó en los tiempos bíblicos y nunca ha cesado en la historia de la teología. La oriental lleva menos tiempo, pero se está demostrando como una de las grandes tareas del futuro inmediato.

Ya se comprende que aquí se trata únicamente de aludir a los aspectos más fundamentales y, sobre todo, que la punta del interés va a la clarificación de lo propio, no al enjuiciamiento de lo ajeno. Porque las incomprendiones del pasado nos hacen cada vez más conscientes de lo difícil que resulta examinar con exactitud y justicia la intencionalidad viva de otras religiones; dificultad que se agrava al extremo respecto de las orientales, tanto por la infinita variedad de su formas¹⁰ como por la gran distancia cultural que nos separa de ellas.

1.2. Resurrección bíblica e inmortalidad griega

Visto en perspectiva histórica, existe una profunda ambigüedad en este tema. Por un lado, entre la Biblia y el helenismo resulta innegable un contacto intenso y una profunda connivencia que, en ciertos aspectos, llega incluso a una síntesis que parece indisoluble. Por otro, abundan hasta la saciedad afirmaciones de su incompatibilidad radical. Algo que, significativamente, puede aparecer en un mismo

8. Posiblemente, habrá que realizar algo semejante con las religiones africanas y las amerindias. Pero ni mi competencia ni la economía del presente discurso lo hacen posible ahora.

9. Señala así su importancia: «no estamos en condiciones de imaginar lo que eso significará para las categorías de nuestra ontología, para nuestra lectura de los Presocráticos, de la tragedia griega, de la Biblia» (*Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité* II. *La symbolique du mal*, Paris, 1960, p. 29; cf. 26-30). M. Eliade subrayó siempre con especial vigor este punto: cf., por ejemplo, *The Quest. History and Meaning in Religion*, London, 1969, II, 57-59.

10. De hecho, es bien sabido que, por ejemplo, el mismo nombre de «hinduismo» es una invención del siglo XIX occidental, apoyada en el «aire de familia» que para la mirada europea ofrecía la inmensa variedad real.

autor y en un mismo escrito: «Desde su origen “inmortalidad del alma” y “resurrección del cuerpo” [...] son dos respuestas totales completamente diferentes a la pregunta por una posible superación de la frontera de la muerte», dice Gisbert Greshake, al comienzo de un excelente tratamiento¹¹, para hablar al final de «dos modelos antropológicos complementarios», de «ordenación mutua (*Zuordnung*) de inmortalidad y resurrección», o de la superación de la «diástasis antropológica» entre ambas¹².

Y tal vez la razón más profunda de esta tensión radique justamente en la falta de atención expresa a la dualidad señalada. Porque, en cuanto se atiende al fondo común de superación real de la muerte, la continuidad, el contacto y la complementariedad resultan innegables. La diferencia no lo resulta menos, si, en cambio, se mira para la concreción *sistemática* dentro del concreto cuadro de referencias religiosas y culturales del mundo hebreo y del mundo griego. Un diálogo realista necesita distinguir bien ambos niveles.

Dos fenómenos significativos ofrecen una especie de prueba *a contrario*.

El primero es el contraste, en cierto modo paradójico, por el que una postura como la de Joseph Ratzinger, más conservadora y por tanto con pretensión de ser más fiel a la tradición, se muestra muy acogedora de un aspecto tan poco bíblico como es el dualismo alma-cuerpo y, por consiguiente, para la inmortalidad natural del alma; mientras que autores como Gisbert Greshake y Gerhardt Lohfink, más progresistas y abiertos en este problema, aparecen más fieles al espíritu de la tradición bíblica, acentuando la unidad antropológica e insistiendo con mayor decisión en el carácter gratuito de la inmortalidad¹³.

El segundo consiste en la afirmación por una buena parte de la teología evangélica —y no sólo por ella— de la incompatibilidad radical entre inmortalidad y resurrección; algo no sólo contrario a la evidencia histórica¹⁴, sino que además corre el peligro de conver-

11. G. Greshake, «Das Verhältnis “Unsterblichkeit der Seele” und “Auferstehung des Leibes” in problemgeschichtlicher Sicht», 1978, 82.

12. *Ibid.*, 112, 113, 120.

13. Toda la obra citada en la nota anterior gira en torno a esta discusión, suscitada por las críticas de Ratzinger en *Eschatologie*, Regensburg, 1977, princ. 39, 94-99, 150-157 (trad. cast.: *Escatología*, Barcelona, 1980).

14. Ver, por ejemplo, lo que acerca de O. Cullmann, «¿Inmortalidad del alma o resurrección de los muertos?», 1972, 235-267 (propuesta en cierto modo clásica en este punto), dice G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge, 1972, 177-180.

tir la resurrección en algo aislado de la real experiencia humana y por lo tanto no verdaderamente comunicable. Esta visión pudo tener acogida dentro del clima reactivo de la teología dialéctica, pero, convertida en interpretación normal, encerraría esta verdad decisiva en un «positivismo de la revelación», es decir, en un gueto de fideísmo decisionista. Debemos ciertamente estar agradecidos a esa reacción dialéctica que, en los años posteriores a la primera guerra mundial, promovió la renovación de la escatología, liberándola de los estrechos esquemas ilustrados. Es de lamentar, en cambio, el carácter «barthianamente» exclusivista con que se presentó respecto de otras religiones, así como los complicados (¿y artificiosos?) problemas que introdujo acerca de la «aniquilación» o del «sueño bajo el altar» después de la muerte¹⁵.

Dado que no interesa entrar en los detalles de una discusión interminable, indiquemos lo decisivo para nuestro propósito. Como es natural, no se trata de posturas absurdas o caprichosas, pues todas tienen su fundamento y de todas se puede aprender algo. Pero para eso resulta indispensable tener en cuenta la señalada distinción de planos. Es claro que, si se atiende a la concreción sistemática, las diferencias saltan a la vista e incluso pueden parecer inconciliables. En cambio, cuando se presta la debida atención a su enraizamiento en la experiencia fundamental, se comprende que no tienen que serlo necesariamente. Más aún, las diferencias pueden ser aprovechadas como complemento, iluminación e incluso contraste que ayuda a elaborar la propia comprensión. El mayor o menor acierto dependerá entonces del equilibrio en la utilización de los planos.

Tengo, por ejemplo, la impresión de que la paradoja antes señalada se debe a que la postura de Ratzinger se agarra más a lo peculiarmente «sistemático» de la contribución helénica, como son el dualismo y la inmortalidad natural (aun reconociendo, claro está, que «la fe cristiana tuvo que intervenir corrigiendo y purificando»)¹⁶. La postura de Greshake-Lohfink, en cambio, se reduce más a lo común, al «profundo parentesco en las intenciones determinantes».

Curiosamente estas últimas son palabras de Ratzinger (que Greshake cita aprobando¹⁷). Lo que debe alertar para proceder con cautela, por un lado, diferenciando bien lo fundamental y lo acceso-

rio, y, por otro, no tanto para rechazar al adversario como para precisar la propia postura. En este sentido conviene hacer todavía una especie de *diferenciación intermedia*, que cabría cualificar de «diferencia religiosa». Es decir, una diferencia que es real y marca campos sistemáticos distintos, pero que atiende ante todo al marco de la vivencia religiosa, previo a las diferenciaciones sistemáticas o *teológicas* dentro de él. Dicho de manera más intuitiva: existen claras diferencias en este problema tanto entre Platón y Aristóteles como entre Ratzinger y Greshake-Lohfink, pero todos nos percatamos de que, a pesar de eso, hay un nivel en el que los primeros representan una concepción de conjunto que se diferencia claramente de la que sostienen los últimos. A ese nivel, en cuanto definido ante todo por el respectivo marco religioso, nos referimos ahora.

Pues bien, teniendo en cuenta que lo más propio de la religión bíblica radica en su sentido de comunión personal con el Dios que es fiel en su amor, justo en su juicio y soberano sobre la vida y la muerte en su poder, lo que, en comparación con la griega, caracteriza y especifica su idea de la superación de la muerte —de la resurrección— son dos notas fundamentales: la *gratuidad* divina y la *integridad* humana. (Y, repito, no se trata tanto de afirmar que estas notas estén totalmente ausentes en la concepción griega, cuanto de aclarar su acentuación específica en la bíblica.)

La gratuidad se funda en que, desde el punto de vista genuinamente bíblico, hablar de resurrección implica hablar de una vida regalada por Dios a un ser, el hombre, que de suyo es mortal. En esta apreciación concuerdan prácticamente todos los exegetas: para la Biblia la vida eterna es un *don divino*. Cabe incluso afirmar que esa idea está en el fondo de toda teología cristiana, a pesar de las numerosas expresiones que, por evidente influjo de la filosofía griega, parecen afirmar lo contrario, como por desgracia sucede demasiadas veces en la teología de los manuales. Pero el pensamiento teológico más consciente muestra por fortuna una mayor cautela. En un nivel más estrictamente sistemático podrá afirmar, por ejemplo, que la persona humana es «indestructible»; pero, aun así, insistirá en que lo es con una indestructibilidad *de creatura*, por tanto, en definitiva como *don* del Creador:

·En efecto: quien entienda el mundo, lo mismo que el hombre en cuerpo y alma, como una *creatura*, es decir, salido en su totalidad de voluntad del *Creator*, y por consiguiente recibiendo el ser recibido [*sic*] de este origen, es imposible que a la vez tenga a este ser, llamado de la nada, por algo que sea de por sí estable, y que considere

15. Cf. la obra clásica al respecto de J. Pieper, *Muerte e inmortalidad*, Barcelona, 1970, 163-182; G. Greshake, *op. cit.*, 98-107, donde se sintetiza su tratamiento más amplio de *Auferstehung der Toten*, Essen, 1969, 39-134.

16. *Eschatologie*, cit., 74.

17. G. Greshake, *op. cit.*, 160.

inimaginable que ese ser vuelva a la nada. En todo caso, el mismo concepto de creatura hace que ésta sea incapaz de conservarse por sí misma en el ser¹⁸.

(Nótese, de paso, cómo esta reflexión aclara esa diferenciación intermedia a la que nos estamos refiriendo. Uno puede no estar de acuerdo con la explicación de los autores en este punto y pensar, como es mi caso, que resulta más coherente afirmar que por sí mismo el hombre —igual que todo ser vivo que comienza— es *mortal*, ni siquiera «indestructible» en cuanto hombre; de modo que la muerte acabaría simplemente con él si el amor de Dios no lo sostuviese gratuitamente. Pero esta diferencia, más últimamente «sistemática», y por tanto más discutible, no anula la participación en la misma visión religiosa. Distinción que, por cierto, de ser más respetada, evitaría muchos conflictos y condenas *teológicas*.)

Con la *integridad* sucede algo parecido. No sólo el conocido carácter unitario de la antropología bíblica, sino también —y tal vez con más razón— el carácter estrictamente personal de la relación con Dios, hacen que el pensamiento bíblico piense siempre en la *persona entera* cuando habla de resurrección. Es el sujeto orante y sufriente, gozoso y adorante, no una parte del mismo, el que ansía la comunión eterna con Dios. No conviene ciertamente simplificar en este punto el pensamiento griego, pues, como bien dice Pieper, «Platón no es un platónico»¹⁹ y menos lo es Aristóteles. Pero basta con leer el *Fedón* para ver que las palabras de Sócrates nunca podrían estar en la boca de un personaje bíblico de carne y hueso. Por algo las posibles excepciones —como «vuelva el polvo a la tierra que antes era, y vuelva el espíritu a Dios que lo dio» (Qoh 12, 7)— pertenecen al período helénístico y responden a la *especulación* sapiencial. (Recuérdese además —cap. 2, 3.2— que en este caso el vocabulario oscila y no marca propiamente una diferencia de fondo.)

También aquí es de notar cómo incluso los que acentúan el dualismo y la inmortalidad natural insisten en que «en la muerte no muere, tomada la cosa con rigor, ni el cuerpo del hombre ni su alma, sino el hombre en sí mismo»²⁰. Esa integridad de la persona como tal es el fondo religioso que se pretende afirmar con la idea de resurrección, y a ella aludirá la insistencia en la resurrección «de la carne». A este nivel no implica, pues, todavía una discriminación

18. J. Pieper, *Muerte e inmortalidad*, cit., 187; cf. 183-189; J. Ratzinger, *Escatología*, cit., 144-150, expresa idénticas ideas en este punto.

19. J. Pieper, *op. cit.*, 181.

20. *Ibid.*, 55.

sistemática, y en este sentido tiene razón Gisbert Greshake cuando disiente de algunos teólogos que se niegan a llamar «resurrección» a la «resurrección en la muerte»²¹, insistiendo con razón en que se trata de «diversos modos de pensar la esperanza, no de la esperanza cristiana en sí misma»²².

1.3. Resurrección y reencarnación

Si bien hasta tiempos recientes este problema no recibió mucha atención por parte de la teología, todo indica que está llamado a hacer correr mucha tinta. Y pienso que no tanto por el tema de la «repetición» de las existencias, como por el más profundo de la concepción de la vida ultraterrena en sí misma: ¿permanece la identidad personal o queda diluida en una identidad indiscernible con el Absoluto? En todo caso, con estas observaciones quedan señaladas las dos notas que frente al mundo oriental especifican la idea bíblica: su carácter estrictamente *personal* y su *unicidad*. (Y sobra repetir que aquí, más aún que en el caso anterior, no se abriga la pretensión de exactitud respecto del difícil, complejo y plural pensamiento del otro: también ahora el contraste sirve ante todo para clarificar el propio.)

La primera nota, pues, que en este frente especifica la idea bíblica de resurrección es su carácter decididamente personal. Ya expresé —al final del apartado 1.1— mi parecer de que también en el pensamiento indio, fuera de casos especulativamente extremos como el del budismo hinayana, la *intención viva* apunta a algún tipo de pervivencia personal. Pero no cabe negar que, a la hora de *tematizar* la creencia, prevalece muchas veces la afirmación de lo impersonal. Lo cual tiene, sin duda, su raíz en la típica insistencia de esta tradición en el Absoluto como única realidad verdadera, con la consiguiente devaluación de la realidad material e histórica, que tiende a ser vista como mera apariencia (*maia, samsara*)²³. De modo que la

21. «Die Leib-Seele Problematik und die Vollendung der Welt», cit., 180; cita a A. Ziegenaus, J. Ratzinger y L. Scheffczyk.

22. *Ibid.*, 184: «Um verschiedene Modi der "Denkbarkeit", nicht um die Sache christlicher Hoffnung ging es in diesem Disput». Sobre el tema en general resulta interesante M. J. Harris, *Raised Immortal. Resurrection and Immortality in the New Testament*, Grand Rapids, 1983. Para él la inmortalidad entendida como continuidad indefinida del alma es contraria al Nuevo Testamento; pero, entendida como vida eterna y personal, comunitaria y somática, pertenece a la comprensión neotestamentaria (cf. síntesis en pp. 237-240); en pp. 201-205 compara el Nuevo Testamento y Platón.

23. J. Pieper, *Muerte e inmortalidad*, cit., 188, expresó con viveza el contraste: «en cierta ocasión, al hallarme yo en un monasterio budista chino, se me quiso demos-

tensión entre la experiencia de fondo y la conceptualización concreta alcanza aquí una importancia que para el diálogo interreligioso e intercultural reviste trascendencia literalmente histórica.

Ante la tarea de pensar de algún modo el misterio inescrutable —puesto que rompe todas las categorías mundanas— de la vida más allá de la muerte, estos dos modos representarán siempre modalidades complementarias. No deberían por tanto tratar de anularse, sino de enriquecerse, intentando asumir desde la propia perspectiva aquellos valores que se perciben mejor desde la otra. Lo que no significa que sean necesariamente equivalentes y que, por tanto, resulte ilegítima la opción por uno de los extremos, que, sin incluir *toda* la verdad, se considere sin embargo como capaz de *más* y más integral verdad. Opción que, naturalmente, no puede ser dogmática, sino abierta al diálogo de las razones y dispuesta a las complementariedades²⁴.

En este sentido, no oculto mi parecer de que el enfoque bíblico, justo porque se apoya en *categorías de carácter personal*, ofrece posibilidades mejores, hasta el punto de que este aspecto constituye una de sus más grandes contribuciones a la historia religiosa de la humanidad. Tengo una profunda convicción de la necesidad y fecundidad del diálogo con el Oriente, y creo que su importancia puede y debe servir de correctivo para toda tendencia a un antropomorfismo empuñador, objetivador u ontoteológico de lo Divino. Pero estoy igualmente convencido de que —por bien nuestro y del Oriente— sería mal camino que eso llevase a una debilitación de lo «personal». Tomada en toda la seriedad metafísica, la llamada oriental debe apuntar justamente hacia la dirección contraria: no a lo menos que personal, sino, en todo caso, a lo más-que-personal, es decir, a lo tan suprema y absolutamente personal, que rompe todos los límites que constituyen el cerco y la tristeza de la finitud humana²⁵.

trar de forma práctica el valor de los principios de [l] Zen por la eficacia que desarrollan a través de la meditación, repitiéndome docenas de veces que en realidad yo no era “nada” ni “nadie”; al final era tal el poder absorbente y la fascinación que ejercía sobre mí aquel eterno desgranar de sugerencias “aniquiladoras” que, en un momento determinado, no tuve más remedio que gritar para defenderme: ¡No! ¡Yo soy “algo” y soy “alguien”, pues Dios me ha creado!».

24. He tratado de mostrarlo también en otros contextos, tanto respecto de la revelación en general (cf. *La revelación de Dios en la realización del hombre*) como para el diálogo de las religiones («Dios y las religiones: inreligionación, universalismo asimétrico y teocentrismo jesuánico», en *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús*, cit., 291-324 (orig. gallego, 226-251, con otras referencias).

25. Cf. una fundamentación más detallada en A. Torres Queiruga, «Dieu comme “personne” d’après la dialectique notion-concept chez Amor Ruibal», en M. M. Olivetti (ed.), *Intersubjectivité et théologie philosophique*, Padova, 2001, 699-712.

Y precisamente *por eso* Dios puede salvar a la persona humana finita, llevándola a la plenitud que intentan expresar las diversas concepciones de la vida más allá de la muerte. Ahí radica la importancia del carácter personal de la resurrección bíblica, pues entre las categorías de las que dispone el pensamiento humano únicamente las personales pueden ayudar a comprender —aun cuando sea de muy lejos— ese misterio por el que la máxima comunión con Dios no lleva a la disolución del individuo sino a su máxima afirmación: «llegado allí, seré verdaderamente persona», dijo admirablemente Ignacio de Antioquía²⁶.

Se trata de esa única y maravillosa *dialéctica del amor* que tan bien expresó Hegel al afirmar que consiste en una relación extraña, en la que «ser en el otro» constituye la verdadera forma de estar consigo mismo; que diferencia y afirma en la misma medida en que une²⁷; que hace que cuanto más se da más se tiene²⁸. Y lo mismo había dicho, con más intensidad si cabe, Juan de la Cruz, hablando osadamente de una reciprocidad tan absoluta entre Dios y la creatura, que, así como la persona humana se recibe de Dios, también Dios se recibe de ella²⁹.

26. *Ad Romanos VI, 2 (Padres Apostólicos*, ed. de D. Ruiz Bueno, Madrid, 1965, 478; cambio la traducción de «hombre» (*ánthropos*) por «persona».

27. «Porque el amor es un diferenciar entre dos que, empero, no son simplemente diferentes entre sí. El amor es la conciencia y sentimiento de estos dos, de existir fuera de mí y en el otro: yo no poseo mi autoconciencia en mí, sino en el otro; pero este otro, el único en el que estoy satisfecho y pacificado conmigo [...], en la medida en que él a su vez está fuera de sí, no tiene su autoconciencia sino en mí, y ambos no somos sino esta conciencia de estar fuera de nosotros y de identificarnos, somos esta intuición, sentimiento y saber de la unidad» (*Filosofía de la Religión III*, Madrid, 1985, 192. Cf. *Escritos de juventud*, México, 1978, 261-166, 274-278, 335-338...); *Vorlesungen über die Ästhetik II*, ed. Suhrkamp, t. 14, 154-159, 182-190, que es donde amplía más tales ideas. Sobre la intensa tradición y significado filosófico de estas ideas, desde el platonismo a Hölderlin y al romanticismo, cf. D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M., 1975, 9-40.

28. «El amante que recibe no se hace más rico por ello que el otro; se enriquece sin duda, pero no más que el otro. Igualmente, el amante que da no se hace más pobre; dando al otro ha aumentado sus propios tesoros de idéntica manera (Julia en *Romeo y Julieta*: “Cuanto más doy, más tengo...”» (*Escritos de juventud*, México, 1978, 264).

29. «[...] porque, estando ella [el alma] aquí una misma cosa con él, en cierta manera es ella Dios por participación, que, aunque no tan perfectamente como en la otra vida, es, como dijimos, como sombra de Dios. Y a este talle, siendo ella por medio de esa sustancial transformación sombra de Dios, hace ella en Dios por Dios lo que él hace en ella por sí mismo al modo que [él] lo hace, porque la voluntad de los dos es una, y así la operación de Dios y de ella es una. De donde como Dios se le está dando con libre y graciosa voluntad, así también ella, teniendo la voluntad tanto más libre y generosa cuanto más unida en Dios, está dando a Dios al mismo Dios en Dios, y es

La carencia —o cuando menos la no prioridad— de este tipo de categorías personales es, con toda probabilidad, el motivo de la tendencia india a expresiones que parecen llevar a la disolución del individuo en el Absoluto. Pero eso mismo debe alertarnos para dos cosas. La primera, que esas expresiones, más que a la intencionalidad religiosa viva, pertenecen al nivel secundario de su explicación. La segunda, que, justo porque usan otras categorías, nunca podemos estar seguros de que les hacemos plena justicia desde las nuestras: lo que desde éstas suena a impersonal puede ser vivenciado como personal desde aquellas (ya he indicado que la lectura de los textos hace intuir muchas veces esta posibilidad)³⁰.

Así, pues, la postura no sólo más respetuosa, sino también más fecunda, por parte del pensamiento occidental es la de aprovechar la complementación que desde ellas les puede venir. Sobre todo en la dirección de romper ese dualismo excesivo que Hegel denunció como «conciencia desgraciada», en cuanto que traduce la diferencia divina como separación y carencia. Expresiones upanishádicas como las de *tat twan asi* («eso eres tú») y, en general, la identificación

verdadera y entera dádiva de el alma a Dios. Porque allí ve el alma que verdaderamente Dios es suyo, y que ella le posee con posesión hereditaria, con propiedad de derecho, como hijo de Dios adoptivo, por la gracia que Dios le hizo de dársele a sí mismo, y que, como cosa suya, le puede dar y comunicar a quien ella quisiere de voluntad; y así, dale a su querido, que es el mismo Dios que se le dio a ella; en lo cual paga ella a Dios todo lo que le debe, por cuanto de voluntad le da otro tanto como dél recibe» (*Llama de amor viva*, canc. III, 78 [*Vida y Obras Completas*, Madrid, 1964, 913-914]). (Que san Juan hable de «alma» no anula nada en este contexto, como lo prueba el hecho de que está hablando de la experiencia mística en esta vida.)

Y no se piense que esto es exclusivo del místico abulense. Siglos antes de él, Meister Eckhart había dicho cosas, si cabe, más atrevidas: «El alma, por sí misma, da a luz a Dios a partir de Dios en Dios; lo da a luz verdaderamente a partir de ella. Lo hace para dar a luz a Dios en aquella parte de sí misma donde ella es deiforme, donde es una imagen de Dios» (*Deutsche Predigten und Traktate*, ed. de J. Quint, München, 1963, 399). Sobre este tema cf. la excelente exposición de G. Jarczyk y J. P. Labarrière, *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, 1995, 154-163.

30. «La idea de reencarnación está demasiado entretrejida con la experiencia religiosa para que la podamos abordar en un procedimiento de urgencia. Tal vez llegue a comprenderla únicamente el que cree en ella. Tal vez sea una idea fecunda para los cristianos únicamente en culturas que están marcadas por ella» (H. Häring y J. B. Metz, *Editorial* del número monográfico de *Concilium* 249 [1993]: *¿Reencarnación o Resurrección?*, p. 778. En este número vale la pena leer la aportación que, desde dentro de esa cultura, hace A. Pieris, «La reencarnación en el budismo: Valoración cristiana», 31-40; cf. también G. Uribarri, «La reencarnación en Occidente»: *Razón y Fe* 238 (1998) 29-43; Íd., «La inculturación occidental de la creencia en la reencarnación»: *Miscelánea Comillas* 56 (1998) 297-321.

31. Cf. este y otros textos en M. Eliade, *Las religiones en sus textos*, cit., 604-606.

atman-Brahman (espíritu individual-Espíritu absoluto), ayudan a superar ese dualismo; superación perfectamente compatible con, más aún, exigida por la idea del Dios creador³².

La segunda nota, la *unicidad*, se refiere directamente al aspecto que de ordinario salta primero a la vista cuando se habla de reencarnación, metempsícosis, metensomatosis, reincorporación o transmigración. Doctrina ésta con grandes variantes, no sólo terminológicas³³, que ha adquirido en la India su mayor relevancia, aun cuando existió también en otros lugares como Grecia³⁴. Sus motivaciones son múltiples: de carácter psicológico, como ciertas experiencias de (aparentes) recuerdos de vidas pasadas afines seguramente al famoso fenómeno del *dejà vu*³⁵; de carácter socio-político, como explicación-legitimación de las desigualdades de bienes y sobre todo de castas³⁶; y, sobre todo, de carácter teológico, como aclaración y justificación religiosa de las desigualdades en cuanto premio o castigo conforme a la conducta en existencias pasadas y como posibilidad de perfeccionamiento espiritual no logrado en una sola vida. Pero acaso una raíz profunda —tal vez la más profunda— esté, también aquí, en la devaluación de lo empírico e histórico: el cuerpo carece de densidad ontológica y lo que importa es liberarse de él, rompiendo la cadena de los frutos de la acción, que mantiene la rueda de la apariencia histórica (la ley del *karman* como productora del *samsara*)³⁷.

Entrar en el detalle exigiría una difícil competencia y, sobre todo, estaría fuera de lugar. Para nuestro propósito, interesa señalar que la idea bíblica de *creación* lleva a una comprensión radicalmente distinta. Solidaria con el carácter *personal*, subrayado en el análisis de la nota anterior, la creación induce una tematización clara tanto

32. He tratado de mostrarlo en *Recuperar la creación*, 36-44.

33. Cf., por ejemplo, C. A. Keller (ed.), *La réincarnation*, Bern, 1986, princ. C. A. Keller, «La réincarnation: vue d'ensemble des problèmes», *Ibid.*, 11-37.

34. Cf. las síntesis apretadas de R. J. Zwi Werblowsky, «Transmigration», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* 15 (1987) 21-26 y J. Bruce Long, «Reincarnation», *Ibid.*, 12 (1987) 265-269, para lo histórico-religioso; W. Burkert y L. Sturlese, «Seelenwanderung»: *HistWPhil* 9 (1995) 117-121, para lo filosófico; y Ch. Lefèvre, «Métempsychose»: *Catholicisme* 8 (1976) 36-45, para lo teológico.

35. V. Merlo, «La reencarnación en la cultura actual», 1996, 75-108, ofrece una documentada y empática síntesis de las diversas teorías al respecto; cf. también Íd., *Experiencia yóguica y antropología filosófica*, Valencia, 1994 (sobre Sri Aurobindo, de quien es buen conocedor).

36. Para lo que existen también otros recursos como el mito de Purusha: las castas responden a diversas partes de su cuerpo en el sacrificio primordial (cf. texto en M. Eliade, *Historia...* IV, cit., 240-243).

37. Cf. la exposición comprensiva de G. Favaro, «Rinascita, morte e immortalità nell'induismo e nel buddhismo», 2000, 129-204.

del valor permanente e intransferible del individuo como de la *historia*, en cuanto proceso único e irreversible donde se realiza. En la concepción bíblica, la repetición de vidas diferentes no encuentra lugar, puesto que vaciaría de sentido la experiencia de esa relación única de cada individuo con su creador. Y, dado que —justamente por influjo de la Biblia— el sentido histórico constituye uno de los fundamentos ya irreversibles de la cultura occidental³⁸, creo además que tampoco en ésta —cuando se atiende no a las modas, sino a sus dinamismos profundos— existe un verdadero lugar inteligible para la reencarnación.

Lo que asombra más bien es la fascinación que parece producir en ciertas épocas e incluso en ciertos pensadores. Debo confesar que nunca he logrado comprenderla. Y, de hecho, fuera de fenómenos más bien marginales como la *Kabala* o de efervescencias culturales como la *New Age* y la teosofía, no ha conseguido verdadero enraizamiento. Tiene razón L. Sturlese cuando señala: «En los siglos siguientes (a la *Kabala* o al Renacimiento) el pensamiento de la transmigración ejerció a menudo una cierta fascinación en filósofos y literatos, sin, con todo —acaso con la excepción de Ch. Bonnet—, poder ganar una relevancia filosófica apreciable»³⁹.

Con mayor motivo vale esta apreciación para la teología bíblica. Realmente, no es dogmatismo afirmar que las razones que se dan para encontrar la reencarnación —o indicios de ella— en la Biblia son muy flojas; en todo caso, no tocan al origen vivo de su inten-

38. No creo que puedan invalidar esto las apreciaciones de autores como R. Panikkar, que opinan lo contrario, hablando del «mito de la historia», al que serían ajenos «dos tercios de la población mundial» («Metatheology as Fundamental Theology», 1979, 330; tomo la cita de P. Knitter, *op. cit.*, 244). Sus consideraciones dan que pensar, ciertamente, pero creo que son ellas mismas «históricas» (en el sentido de que se trata de un razonamiento condicionado ya por la conciencia histórica de su formación, a pesar de todo, occidental). Cf. las matizadas consideraciones de D. Tracy, «Dios de la historia, Dios de la psicología»: *Concilium* 249 (1993) 907-920; L. Lamb, «La resurrección y la identidad cristiana como *conservatio Dei*»: *Ibid.*, 921-935; y J. B. Metz, «¿Tiempo sin fin? Antecedentes del debate sobre “resurrección o reencarnación”»: *Ibid.*, 937-946.

39. L. Sturlese, *Seelenwanderung*, cit., 120-121. En cambio parece totalmente desenfocada la apreciación de J. Bruce Long cuando, después de señalar su centralidad en el pensamiento asiático, concluye: «Sería difícil identificar una idea o serie de ideas que ejerciese una influencia comparable a través del entero campo del pensamiento occidental, incluidos los conceptos cardinales en los escritos de Platón y Aristóteles (*Reincarnation*, cit., 269). Pero él mismo parece desmentir la propia apreciación, pues termina preguntándose: «Sólo el tiempo dirá si esta nueva impronta en la fábrica del pensamiento y de la vida occidental durará para convertirse en una parte del diseño integral o si, con el tiempo, desaparecerá en la insignificancia, quedando tan sólo como una vaga memoria de una imagen de breve vida en la conciencia occidental» (*ibid.*).

ción⁴⁰. Lo mismo vale de la primera literatura cristiana, incluida la dudosa excepción que pudiese representar Orígenes⁴¹. Desde el punto de vista de la investigación histórico-teológica, conviene decir que, frente «a la opinión difusa» de que fue una creencia extendida en el cristianismo primitivo, «los que analizaron con detalle el *dosier* correspondiente sostienen que la primera teología cristiana rechazó explícitamente la reencarnación»⁴².

En cualquier caso, y con independencia de esa discusión, resulta claro que la concepción bíblica de la resurrección está íntima e incluso indisolublemente unida a la idea de una historia que, para el individuo y para la humanidad, se presenta como un camino único; de tal modo que, partiendo del amor creador de Dios y acompañada por él, se desarrolla en un tiempo irreversible para alcanzar la plenitud en la comunión definitiva de la salvación final. E, igual que para el aspecto anterior, creo que renunciar a esta concepción representaría una pérdida para la humanidad⁴³.

Sin que, tampoco aquí, eso impida que se pueda y se deba aprender de aquellos aspectos que la reencarnación pone en especial relieve. Puede ayudar, por ejemplo, a vivenciar mejor la profundidad infinita de nuestro *origen* en el seno eterno de Dios, a repensar el tema de una posible *maduración* en ese paso misterioso que une la

40. Pueden verse los pasajes que suelen aducirse en A. Orbe, «Textos y pasajes de la Escritura interesados en la teoría de la reincorporación»: *Estudios Eclesiásticos* 33 (1959) 77-91; más brevemente, en S. del Cura, «Fe cristiana i reencarnació», 996, 109-146, en pp. 116-117. Los principales son los relativos a la *vuelta* de Elías (2 Re 2, 11), al Bautista (Mt 11, 14), al ciego de nacimiento (Jn 9, 2: «¿Quién pecó: él o sus padres?»), y a Nicodemo (Jn 3, 3-5: nacer de nuevo).

41. «Ni la Biblia ni la tradición cristiana conocen nada de eso. Cuando se hablaba de ella entre cristianos, cosa que parece haber sucedido con muy poca frecuencia, se sabía seguramente que la filosofía griega se había ocupado de esa cuestión» (N. Brox, «El cristianismo primitivo y su debate en torno a la transmigración de las almas»: *Concilium* 249 [1993] 875). Orígenes mostró más interés; «pero es un error imputar a Orígenes que propugnara esa doctrina dentro del cristianismo» (876).

42. S. del Cura, *op. cit.*, p. 118; remite a G. Macaluso, *La reincarnazione, verità antica e moderna*, Roma, 1968, 81-92, para la primera opinión, y a P. A. Gramaglia, *La reincarnazione... altre vite dopo la morte o illusione?*, Casale Monferrato, 1989, 339-445, para la refutación.

43. Cf. una apretada apreciación general en H. Küng, *Credo*, Madrid, 2002, 116-120; concreta: «Si hay un núcleo de verdad en la doctrina de la reencarnación, es el siguiente: que la vida eterna es vida verdadera y que no excluye, sino que incluye insospechadas posibilidades de desarrollo en el reino no de lo finito sino de lo infinito» (p. 119); igualmente M. Kehl, *Und was kommt nach dem Ende?*, Freiburg Br., 1999; trad. italiana: *E cosa viene dopo la fine?*, Brescia, 2001, 53-90; desde un punto de vista más prático, cf. J. I. González Faus, *Al tercer día resucitó de entre los muertos*, Madrid, 2001, 78-79.

muerte física y la plena comunión final (tal como de algún modo intenta insinuar la doctrina del purgatorio⁴⁴ y acaso una concepción más «agápica» del infierno⁴⁵).

Y sobre todo, supone una llamada a re-tomar con toda seriedad *el problema del mal*, que se hace más agudo, justo por la acentuación de la unicidad de la vida, que impide el recurso a la responsabilidad de existencias anteriores. En ese sentido, no se puede, en seria y coherente teología *cristiana*, seguir dando «justificaciones» inconsistentes, que acaban atribuyendo a Dios —por castigo, por reparto activo o por permisión pasiva— los males del mundo. Tal, por ejemplo:

Ciertamente en el reparto de los destinos actúan también las leyes de ira divina; pero no sólo repartiendo individualmente, sino también afectando al individuo como miembro solidario (*als Glied eines Zusammenhanges*), en el sucederse de las generaciones y en la simultaneidad de los contemporáneos: «inocentes» son alcanzados por el destino de los culpables. Más allá de eso, el reparto de los sufrimientos permanece como un secreto de la libertad de Dios y no puede ser contabilizado moralmente. Dios es más grande, más rico y más admirable que una ley moral del mundo⁴⁶.

Y también «muchísimo más grande que este tipo de discursos», está uno tentado a añadir. Porque un texto como éste —por otro lado, de un gran teólogo— no puede ocultar el horror que esconde debajo de una retórica teológica en apariencia edificante. Lo grave es que, bien mirado, traduce la lógica de una respuesta demasiado corriente al problema del mal. Hablaremos de esto más adelante. Ahora conviene entrar en el tramo decisivo de la reflexión.

2. LOS PRESUPUESTOS PRÓXIMOS DE LA DIFERENCIA CRISTIANA

2.1. Una posición correcta del problema

Si en el intento de comprender más en concreto la resurrección de Cristo volvemos la vista al recorrido del discurso, parece claro que

44. Cf., por ejemplo, J. R. Sachs, «¿Resurrección o reencarnación? La doctrina cristiana del purgatorio»: *Concilium* 249 (1993) 107-114.

45. Algo he intentado en mi pequeño libro *¿Qué queremos decir cuando decimos «infierno»?*, Santander, 1995, 101-103. Cf. también J. Hick, *Evil and the God of Love*, London, ²1978, 345-348, y también de él, con mayor amplitud, *Death and Eternal Life*, London, ²1985.

46. P. Althaus, *Seelenwanderung* II. *Dogmatisch*: RGG 5 (1961/1986) 1639-1640.

resulta fundamental atender a cuatro factores decisivos. Los tres primeros se refieren a la constitución del horizonte donde se originaron las narraciones que llegan hasta nosotros; el cuarto remite a nuestro propio horizonte.

El primero, y más decisivo, es la *idea bíblica de la resurrección*, tal como acabamos de describirla: salvación y realización plena de la persona como tal (no de una parte de la misma), como don gratuito de Dios, que supone la máxima afirmación de la propia individualidad, en cuanto culminación del proceso irreversible de una vida que, creada por Dios, entra en comunión definitiva con él. Tematizada sin duda en otros términos, cabe afirmar que ésta era la idea que de ella se formaba el propio Jesús de Nazaret y constituía el fondo vivencial de los discípulos cuando se encontraron con la tarea de interpretar en concreto la resurrección del Crucificado.

El segundo factor está constituido por el complejo de palabras, conceptos y recursos imaginativos de que los primeros cristianos disponían para comprender y dar forma expresiva a ese fondo. El capítulo segundo ha mostrado qué ricos y complejos, pero también que indeterminados y flexibles, resultaban esos recursos.

El tercer factor viene determinado por la novedad que en el complejo formado por los dos anteriores introdujo el impacto de la vida de Jesús, intensificado por el modo trágico de su muerte y de todo lo que sucedió en torno a ella.

El cuarto factor se refiere a aquellos presupuestos teológicos estudiados en el capítulo anterior, que constituyen el horizonte de una interpretación actual. Interpretación que a través de las narraciones originales intenta llegar a su fondo experiencial, para hacerlo significativo, vivenciable y fecundo en las condiciones de nuestra cultura.

Como se ve, por un lado se trata del problema de todo intento hermenéutico normal enfrentado a la interpretación de un acontecimiento del pasado en cuanto sólo accesible en los textos que lo narran; pero, por otro, ofrece características peculiares, que le confieren una especificidad única. Dos son las principales: *a)* que, debido a su carácter trascendente, no se trata de un acontecimiento propiamente histórico, y *b)* que, debido a ese mismo carácter, no remite a una realidad meramente pasada, sino a una presencia permanente. En efecto, la fe en Cristo resucitado implica que, aunque invisible, desde la plenitud de su comunión con Dios está tan vivo y tan presente hoy como entonces y como lo estará en el futuro.

Era importante recordar estas cosas, para que sea el problema mismo, tal como hoy se presenta por sí mismo en su dinámica in-

terna, y no los tratamientos heredados, de carácter acumulativo y determinados en general por circunstancias culturales y religiosas que ya no son las nuestras. Por eso, de nuevo, es preciso despertar la cautela en dos direcciones principales:

La primera, para no juzgar las nuevas propuestas desde los presupuestos antiguos. Lo cual no les da patente de corso para ser aceptadas de manera acrítica, pero crea el espacio idóneo donde pueden ser juzgadas con justicia. Algo que vale especialmente para el primer punto que vamos a tratar.

La segunda, para distinguir entre la realidad y el modo de su descubrimiento, pues discrepar en lo segundo no implica necesariamente discrepar en lo primero, y menos negarlo. En esto insiste con razón John P. Galvin:

[...] la frecuentemente descuidada distinción entre la resurrección y su revelación debe ser cuidadosamente preservada. No hacerlo redundará inevitablemente en confusión y representación errónea de las posturas teológicas. Las perspectivas de los teólogos sobre la historicidad del sepulcro vacío y de las apariciones deben ser distinguidas de sus conclusiones referentes a la resurrección en sí misma⁴⁷.

2.2. Una experiencia no milagrosa, pero nueva y real

Resulta obvio que, si la resurrección de Jesús de Nazaret nos sitúa ante un problema especial, es porque responde a una situación nueva en el proceso de la conciencia religiosa. Y toda situación nueva supone, por fuerza, una experiencia asimismo nueva, o porque la provoca o porque es provocada por ella o por ambas cosas a la vez. De ahí que el hecho mismo de hablar de novedad o de carácter específico de la resurrección de Jesús —por tanto, de una nueva situación— supone que *tuvo que haber una experiencia nueva*. De otro modo, la afirmación quedaría reducida a conceptos vacíos o a palabrería sin fondo.

El problema, obviamente, no está ahí. Prescindamos ya de entrar en precisiones acerca del difícil y, en rigor, indefinible problema del *concepto mismo de experiencia* —uno de los más oscuros y ambiguos de la filosofía⁴⁸— y tratemos de tomarla en su sentido más obvio de

47. «Jesus Christ», en F. Schüssler Fiorenza y J. P. Galvin (eds.), *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives*, Minneapolis; uso la trad. port.: *Teología Sistemática. Perspectivas católico-romanas*, São Paulo, 1997, 410.

48. «El concepto de experiencia pertenece en mi parecer —por paradójico que pueda sonar— a los conceptos menos aclarados que poseemos» (H.-G. Gadamer,

encuentro consciente con lo real que se impone por sí mismo. El problema, el difícil problema, radica en determinar de manera precisa en qué consiste la novedad de la experiencia *de la resurrección*.

«De la resurrección», subrayado, porque, dado su carácter trascendente, la novedad no puede ser buscada *directamente* en acontecimientos *empíricos* o en modificaciones empíricas de realidades mundanas. Algo que, en principio, es hoy aceptado por (casi) todos, en la medida en que, como veíamos en el capítulo anterior, generalmente se excluye el carácter estrictamente *milagroso* de los acontecimientos pascales. El problema está en que después, de manera más o menos consciente, esa exclusión no se mantiene en su coherencia, sino que acaba desvalorizada y acomodada a la situación anterior. De ordinario, se hace mediante cualificaciones lingüísticas o desplazamientos semánticos: no son milagros... «espectaculares»; el Resucitado es invisible e intangible, pero se deja ver o tocar de una manera «especial y misteriosa»; no es objetivable, pero es perceptible a «los ojos de la fe»⁴⁹.

La situación es comprensible, puesto que la casi totalidad de los conceptos y expresiones llegan como herencia de una cultura en la que hablar de milagros y de intervenciones sobrenaturales en el mundo físico resultaba tan normal como coherente con la cosmovisión en la que se forjaron. Pero, como aparecía en el capítulo anterior (2, 2.2), eso, en rigor, ya no resulta ni inteligible ni realizable en la cultura actual. Y ni las posibles exageraciones de Bultmann ni las estrecheces de una Modernidad aún no purificada por la crítica deben servir de excusa para resistirse a comprender que, efectivamente, la letra de las narraciones y muchos de sus conceptos son solidarios de una concepción «mítica» hoy definitivamente caduca-

Wahrheit und Methode, Tübingen, ²1965, 329). Todo el influyente párrafo (pp. 329-344) merece una atenta lectura. A. N. Whitehead dirá más: «La palabra experiencia es una de las más engañosas (*deceitful*) en filosofía» (*Symbolism. Its Meaning and Effect*, New York, 1927, 16). J. Ferrater Mora avisará todavía que se trata de uno de «los más vagos e imprecisos» y que por eso conviene «indicar siempre de qué clase de experiencia se trata» (*Experiencia: Diccionario de Filosofía* 2 [1979], 1094-1101, en 1099). Remito a mi trabajo «La experiencia de Dios: posibilidad, estructura, verificabilidad»: *Pensamiento* 55 (1999) 35-69.

49. Véase un ejemplo, que podría multiplicarse al infinito: «El texto, por un lado, quiere subrayar la realidad y objetividad del acontecimiento; por otro, dicha objetividad no significa que el acontecimiento sea objetivable; es un acontecimiento de revelación que, por su misma naturaleza, sólo es perceptible con los ojos de la fe» (Th. Lorenzen, *Resurrección y discipulado*, Salamanca, 1999, 186). Resultan especialmente significativas las oscilaciones de M. Deneken, que acaba hablando de «progresive pädagogie pneumatologique» (*La foi pascalle*, cit., 388; cf. 387-389).

da. Repitémoslo: lo mismo que no tiene sentido decir a la letra que el Resucitado *subió al cielo*, tampoco —y por idéntica razón— lo tiene decir que se dejó *tocar* con la mano, *ver* con los ojos físicos o, mucho menos aún, *comer*.

La dificultad aumenta, porque, influidos inconscientemente por un ambiente positivista y cientifista, de no mantener alerta la atención crítica, tendemos a traducir experiencia *no física* por *no-experiencia* sin más. Entonces surge instintivamente la sospecha de que, cuando se toma en serio el carácter trascendente del Resucitado y por consiguiente del modo no empírico de descubrir su presencia, se está amenazando o incluso negando la realidad de la resurrección. Sin percatarse de que, en el fondo, *sucede exactamente lo contrario*: puesto que la nueva cosmovisión, en la que ya no cabe un intervencionismo divino, está culturalmente asimilada por todos (aun cuando no siempre aparezcan de inmediato sus consecuencias), la persistencia en mantener esos esquemas está haciendo imposible la fe en la resurrección (aunque el proceso no siempre obedezca a un razonamiento consciente). Hegel lo avisó con energía en los comienzos mismos del cambio cultural: una fe que quiera oponerse a la nueva visión del mundo está cantando su derrota⁵⁰.

Otro equívoco a tener en cuenta es la tendencia a pensar sólo en experiencias puntuales y concretas, de modo que *toda* experiencia tendría que ser hecha sobre algún dato o fenómeno particular, concreto e aislado. Pero ya el mismo Aristóteles hablaba de que existe también otro significado fundamental: el de la *experiencia en singular*, como resultado integrador de distintas «experiencias»; y, en definitiva, como el resultado de toda la vida⁵¹. Al pensar en la resurrección hay que referirse a una experiencia global de este tipo.

50. Esto no equivale, como demasiadas veces se acusa precipitadamente, a que de este modo «al Cristianismo sólo se le permite alquilar un apartamento en el esquema habitacional de la Ilustración» (N. T. Wright, «The Transforming Reality of the Bodily Resurrection», 2000, 124). No se trata de aceptar la Modernidad en bloque, sino lo justo e irrenunciable de la Modernidad (seguro que esas acusaciones se escribieron con un ordenador o cuando menos con una máquina de escribir, y no con una pluma de ave medieval...)

51. Aristóteles, en efecto, insiste en su carácter acumulativo: «Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia» (*Metaf.* 980b 28-30; trad. de V. García Yebra, Madrid, ¹1987, 4; cf. *Anal. post.* 10a 4 ss.). Desde la filosofía, Ortega habla con fuerza de la «experiencia de la vida» (*Una interpretación de la historia universal*, en *Obras completas IX*, Madrid, ²1965, 25-32; llega a decir: «sus dictámenes son inexorables», 26; retoma la exposición en *Vives y Goethe*, con alusión expresa al problema de Dios: *Ibid.*, 572-574). Desde la teología, insiste K. Rahner (loc. cit.) en la distinción (subra-

Concretamente: en el caso de los primeros discípulos se trata de la experiencia hecha en el seno de toda una situación concreta en la que se encuentran. Situación que es fruto complejo de su tradición religiosa, de su intensa convivencia con Jesús, del tremendo impacto de su muerte y de las experiencias peculiares que la siguieron. Todo eso los llevó a una nueva configuración de su realidad vital, que ahora sólo les resultaba comprensible, si en ella contaban también con el dato *nuevo* de la resurrección de Jesús. Es decir, que sólo cayendo en la cuenta de que Jesús no había quedado anulado por la muerte, sino que él mismo en persona seguía vivo y presente, aunque en un nuevo modo de existencia, podían ellos comprenderse a sí mismos, a Jesús y al Dios en quien creían.

De entrada y dicho así, esto puede resultar algo extraño. Sin embargo, este tipo de proceso es el que constituye la *esencia misma de la experiencia religiosa*.

Empezando por la misma *existencia de Dios*. ¿Cómo la descubren los que creen en él? Justamente, porque sólo así les resulta comprensible su situación en un mundo marcado por la contingencia, por la experiencia del mal, por el ansia de felicidad e inmortalidad... Es decir, por una experiencia de conjunto en la que, ciertamente, se destacan fenómenos y experiencias particulares —las llamadas «pruebas»— que despiertan la conciencia y suscitan la reflexión que lleva al descubrimiento; pero este descubrimiento es un resultado de conjunto. En definitiva, es toda la experiencia vital la que ahí se reconoce a sí misma. Autores como Newman y Blondel insistieron con fuerza en la centralidad de esta experiencia de conjunto.

Pero recordemos que, a pesar de las distintas narraciones míticas y de los diferentes textos de las tradiciones religiosas, no sólo no son necesarias «apariciones» de Dios, sino que antes bien resultan imposibles. De hecho, las «pruebas»—incluidas las más tradicionales— no se buscan en intervenciones *físicas* de Dios en el entramado del mundo. Y, sin embargo, el descubrimiento hecho a través de esa experiencia es *nuevo* para aquel que accede por primera vez a ella; y, sobre todo, es *real*, pues lo que así se descubre es que Dios existe realmente. Es decir, que la imposibilidad de señalar como fundamento de una experiencia un hecho o fenómeno de carácter estrictamente *mundano* no impide afirmar la *realidad* en ella descubierta. Finalmente, y no menos importante, si bien en el *ordo cognoscendi*

yando la unidad «trascendental» y la pluralidad «categorial»); cf. W. J. Hoye, *Gotteserfahrung?*, Zürich, 1993; K. H. Weger, «Ist Gott erfahrbar?»: *Stimmen der Zeit* 210 (1992) 333-341 (condensado en *Selecciones de Teología* 32/217 [1993] 165-171.

el movimiento va de la situación mundana a Dios, en cuanto el proceso alcanza su constitución el orden se invierte y va de Dios a la situación, porque entonces se comprende que en el *ordo essendi* el descubrimiento acontecía —la situación era *así*— porque Dios mismo la estaba suscitando activamente.

Esto se comprende todavía mejor cuando se piensa que el mismo *proceso de la revelación* procede también así. La crítica bíblica ha ido mostrando cada vez con mayor claridad que la Biblia no es un «dictado» divino, sino que obedece al trabajo de la reflexión religiosa, la cual a través de nuevas situaciones hace la experiencia de nuevos aspectos de la presencia divina. Es decir, *descubre* lo que Dios está tratando de manifestarnos no a través de intervencionismos físicos, sino de la capacidad significativa que adquieren ciertas situaciones o vivencias mundanas o históricas: *en el esplendor del cielo el salmista descubre la gloria del Creador, en el sentimiento de rebelión contra la opresión faraónica Moisés descubre que Dios se compadece de los oprimidos, y en el sentimiento irrefrenable de perdón a su mujer adúltera descubre Oseas el perdón incondicional de Dios a pesar de las infidelidades humanas.*

E, igual que antes, el descubrimiento no sólo es *nuevo*, sino también *real*, porque el profeta pone al descubierto —revela— para sí y para los demás una cualidad real de Dios. Y, sobre todo, porque comprende que ese descubrimiento sucede únicamente gracias a que Dios es el sujeto activo que lo está manifestando en el mismo modo de ser de la realidad, pues ésta, en cuanto creada, es fruto actual de su presencia viva, que en ella se expresa y está tratando de darse a conocer: de «revelarse». Por eso toda experiencia religiosa se vive siempre como suscitada por Dios, y por eso mismo toda religión se vive como revelada⁵².

Vale todavía la pena insistir bajando a un ejemplo concreto, que arroja claridad sobre los dos aspectos importantes de la *novedad* de la experiencia y de su realidad gracias a la *iniciativa* divina. Se apoya en la crítica a que Anton Vögtle somete la postura de Gerd Lüdemann a propósito del origen de la fe en la resurrección.

Respecto de la novedad, Vögtle, para criticar la insistencia de Lüdemann en evitar todo intervencionismo milagroso, cita esta afirmación suya: «Antes de pascua estaba ya presente *todo* lo que después de pascua fue reconocido de forma definitiva»⁵³; y también: «la

52. Para una fundamentación más detallada, cf. *La revelación de Dios en la realización del hombre*, 28-32 (orig. gallego, 10-14).

53. A. Vögtle, *Biblischer Osterglaube*, ed. por E. Lohse, Neukirchener/Vluyn, 1999, 106; remite a G. Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu*, Göttingen, 1994, 218 (en la

palabra y la historia de Jesús encerraban ya en sí *todos* los rasgos esenciales de la fe más antigua en la resurrección, de manera que los primeros testigos, purificados mediante la cruz, decían, en parte con otro lenguaje, lo mismo que Jesús»⁵⁴.

Los subrayados soy míos en ambos casos, porque es en las palabras «todo/todos» donde está el equívoco. Efectivamente, si previamente «todo» estuviese ya claro y expreso —nótense, sin embargo, para ser justos, las matizaciones: «de forma definitiva», «purificados mediante la cruz»—, no habría nueva experiencia, y la pascua no aportaría literalmente nada. Pero, conforme a lo que en este párrafo se intenta aclarar, tal presupuesto resulta sencillamente absurdo: sólo en la *nueva* situación fue posible la *nueva* lectura, hasta el punto de que en su plenitud y concreción —de eso se trata— antes hubiera sido totalmente imposible. Lo que sucede es que esta evidencia resulta invisible, mientras, como sucede de ordinario, se parte del presupuesto acrítico de ver experiencia nueva únicamente allí donde la realidad manifestada produce directamente datos *empíricos* nuevos.

El segundo aspecto, el de la iniciativa divina, está íntimamente unido al primero. En repetidas ocasiones, Vögtle da por supuesto que, si no hay algún tipo de intervención empírica, es preciso afirmar que «esta fe no ha sido producida por un acontecimiento revelador no debido a una iniciativa no humana»⁵⁵. Después de lo indicado en este apartado, el lector o la lectora comprenderán fácilmente que de nuevo obra aquí idéntico presupuesto: para hablar de iniciativa divina Dios tendría que intervenir con una nueva acción *empírica*. Cambia todo cuando se comprende que Dios está ya siempre obrando desde la iniciativa absoluta de su acción salvadora, y que tan sólo gracias a esa iniciativa —siempre esperando a que se abra la puerta de la conciencia religiosa (cf. Ap 3, 20)— puede producirse el descubrimiento revelador.

Como he tratado de aclarar en el primer capítulo (1.3: «Una hermenéutica consecuentemente teológica»), creo que Lüdemann no logra plena consecuencia en su tratamiento y da por eso pie a los equívocos, explicándose tal vez así su evolución posterior. Ese fallo representa sin duda un aviso saludable, pero no debe llevar a una descalificación global de este nuevo estilo de propuesta. Las dificul-

trad. cast., G. Lüdemann y A. Özen, *La resurrección de Jesús, teología*, Madrid, 2001, 154).

54. *Ibid.*, 219 (trad. cast., 155).

55. A. Vögtle, *op. cit.*, 102.

tades son serias ciertamente; pero lo son desde el problema en sí mismo, como bien reconoce el mismo Vögtle: «el origen de la fe pascual es la cuestión más difícil de la investigación neotestamentaria, y esta fe se convierte en definitiva en la cuestión de la fe»⁵⁶.

En todo caso, estos presupuestos constituyen el horizonte preciso que conviene tener en cuenta para situar en su justa precisión las reflexiones siguientes.

2.3. El caso paradigmático de los hermanos Macabeos

Para empezar resulta especialmente ilustrativo un caso concreto en el que la estructura de este proceso se hace sorprendentemente visible, puesto que se trata justamente del mismo tipo de experiencia. Me refiero al *descubrimiento de la resurrección en el Antiguo Testamento*. Es curioso que, por lo menos según mi conocimiento, la reflexión teológica no se haya detenido de manera temática sobre este dato tan significativo e iluminador. Ningún teólogo pone en duda que se trató de un descubrimiento *nuevo y real*, a pesar de que tampoco ninguno busca su fundamentación en realidades físicas o acontecimientos milagrosos. Véanse, por ejemplo, unas palabras de R. Martin-Achard, especialmente significativas, porque, al no estar hechas con esta preocupación, reflejan la percepción normal del exegeta y del teólogo:

Tratando de salvaguardar la justicia de Yahvé, los Hasidim *descubrieron* la resurrección que le permite a aquélla (a la justicia) manifestarse en el más allá; el derecho tiene la última palabra, puesto que, llamando a la vida a los difuntos, Yahvé demuestra que distingue a sus testigos de sus perseguidores y finalmente paga a cada uno según sus obras. La resurrección es, pues, *inseparable* de la noción de retribución, como indican, cada uno a su manera, los textos que hemos estudiado: Is 26; Dan 12; 2 Mac 7; ella *garantiza* la justicia divina que Israel confesó y sobre la cual debe continuar apoyándose⁵⁷.

56. «Vor allem deshalb ist die Herkunft des Osterglaubens die schwierigste Frage der neutestamentlichen Forschung und wird dieser Glaube zur Glaubensfrage schlechthin!» (*op. cit.*, 102).

57. R. Martin-Achard, *Résurrection dans l'Ancien Testament et le Judaïsme*: Supplément au Dictionnaire de la Bible 10 (1985) 437-487, en col. 470-471. Continúa todavía: «Los críticos insisten en general sobre la importancia de este tema que nos ocupa; cf. últimamente M. Hengel (*Judentum und Hellenismus*, Tübingen, 1969, 357-369), que escribe a este propósito que el problema de la teodicea puesto siempre de nuevo por la sabiduría israelita *reclamaba una solución nueva* (que será la de la resurrección); G. W. E. Nickelsburg (*Resurrection, Immortality and Eternal Life in Inter-*

Más elocuente resulta todavía un párrafo que viene poco después:

Ni el Dios de Israel ni los Hasidim *pueden soportar* a la larga que estos lazos que Yahvé teje con los suyos sean definitivamente rotos por la muerte y que toda una existencia construida sobre una relación de amor y de solidaridad acabe irremediadamente en el *sheol*. Yahvé tiene necesidad de sus amigos como ellos tienen necesidad de él: la pasividad del Dios de Israel, su tolerancia respecto del mundo de los muertos, *acaban resultando insoportables*; las circunstancias del destierro, las perturbaciones del período persa después, y finalmente la crisis en el tiempo de Antíoco Epifanes, *exigen* que él intervenga y llame a la vida a los que no cesaron de ser suyos. *La resurrección de los muertos es la solución que los Hasidim* descubren en el momento mismo en el que ofrecen su vida por Dios⁵⁸.

Las citas son largas, pero valen bien su espacio. Sobre todo, teniendo en cuenta que tocan ya el ejemplo más próximo y significativo: *el martirio de los hermanos Macabeos*. Tal vez no exista, en efecto, ningún otro proceso revelador que tanto nos pueda acercar a lo que sucedió en el caso de Jesús. El contraste entre la fidelidad a Dios y la muerte injusta a manos de los hombres se convierte en lugar epifánico, en experiencia reveladora, que lleva al descubrimiento de lo nuevo. También aquí prefiero dejar hablar a otro autor, Hans Kessler, en una obra de especial relevancia y fuerte influjo en nuestro problema. A propósito de 2 Mac 7 dice:

Aquí (cf. también 12, 44 s.; 14, 46; 15, 12-16) se encuentra el pensamiento de la resurrección corporal en una figura más avanzada y claramente *no-apocalíptica*. Ya no se trata de un cambio futuro en el final de la historia (en el sentido de Dan 12), tampoco de la renovación de la tierra (en el sentido de Is 65, 17; 66, 22; cf. HenEtp 91, 16; 72, 1; Jub 1, 29), sino *únicamente* de la rehabilitación, mediante

testamental Judaism, Cambridge, 1972) se refiere a esto constantemente; escribe, por ejemplo: «Para Daniel, la resurrección *tiene una función jurídica*» (p. 23; cf. p. 27); relaciona estrechamente pasajes como Dan 12; Jubileos 23; Asunción de Moisés 10 al motivo del juicio (cf. pp. 38 s., etc.), y su síntesis *Future Life in Intertestamental Literature*, en *The Interpreters Dictionary of the Bible*, Supplementary Volume, 1976, 349); su rol no puede ser negado; sin embargo, no agota *las razones* que llevarán a los Hasidim a poner su confianza en Yahvé, que vuelve a darles la vida a los suyos».

Todos los subrayados son míos —excepto los de los títulos, que completo—, para que se note la estructura de la experiencia global, que integra las «razones» o «experiencias» particulares.

58. *Ibid.*, 471.

su resurrección, de los *mártires* asesinados por su fidelidad a la Torah (a los que ninguna justificación les tocó en la historia) [...].

En *cuidadosa fundamentación teológica* a partir de la inconmensurable omnipotencia del Creador [...] *es deducida* la posibilidad de la resurrección (*Wiedererweckung*) como una nueva creación [...]. La *certeza* de la resurrección para los mártires *depende de la promesa de la Alianza*, según la cual la obediencia a la Torah concede la vida [...].

La resurrección —al estilo veterotestamentario— sólo es representable como corporal, como restitución del aliento de vida (7, 23), así como «de este» cuerpo (¿material o sólo numéricamente idéntico?) (7, 7.10 s.29; 14, 46). El *cómo queda abierto y sin interés*⁵⁹.

Sobre este punto el autor precisará todavía más adelante que en 2 Mac 7,1-29, «de manera totalmente no apocalíptica, se espera inmediatamente después de la muerte una nueva vida corporal en el cielo, a pesar del descuartizamiento y aniquilación del cuerpo terrenal»⁶⁰.

Pero queda todavía un último aspecto, ahora no referente al contenido y a la intención, sino *a la forma* en que se nos transmite. Si la experiencia del descubrimiento se hace partiendo de una situación y de acontecimientos acaecidos en ella, la narración de la misma no obedece al canon de una historia de tipo positivista: no pretende ser un «retrato» fidedigno de los hechos acontecidos. Se trata ante todo de una construcción reflexiva «pensada para instruirse y para edificar» mediante la expresión de convicciones que se consideran importantes:

2 Mac tiende también a propagar doctrinas caras al corazón de los fariseos, por ejemplo, la resurrección del justo (7, 9; 14, 46), pero es difícil decir cuán conscientemente el autor persigue esta meta⁶¹.

Quien escribe no es ya testimonio de los hechos, teniendo que valerse de otras narraciones, pues, como se sabe, 2 Mac es una síntesis de la amplia obra en cinco tomos de Jasón de Cirene. Eso no le resta sin más valor histórico, pero indica que tal valor «tiene que ser evaluado a la luz de sus intenciones (*aims*) teológicas»⁶². De

59. *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, Würzburg, ²1995, 73; cambio los subrayados en el segundo párrafo y pongo los del tercero...

60. *Ibid.*, 489; subrayado mío.

61. N. J. McEleney, «1-2 Maccabees», 1993, 423.

62. *Ibid.*, 424. Más adelante indicará a propósito del martirio de la madre de los siete hermanos: «In this narrative, the author's artifice is more apparent» (26, 73, p. 444).

hecho, la narración, «más que narrar, busca conmover y persuadir, y no le importa incorporar elementos milagrosos y sobrenaturales»⁶³. Y gracias a ese procedimiento —podemos añadir— logró clavar en la conciencia de Israel, tal vez como ningún otro escrito e introduciéndola para siempre en la tradición bíblica, la fe viva en la resurrección.

3. LA RESURRECCIÓN DE JESÚS COMO REFERENCIA CRISTIANA

Si la reflexión teológica permanece fiel a sus raíces veterotestamentarias, encuentra en ella una luz excelente para acercarse al misterio de la resurrección de Jesús. Ellas fueron, de hecho, las que le permitieron a la primera comunidad interpretar su situación y descubrir en ella la presencia viva del Resucitado. Se trató, con toda evidencia, de un proceso en el que la diferencia se realizaba en la continuidad con la propia tradición o, si se prefiere, en el que la continuidad se concretaba y enriquecía con una nueva diferencia. Tan continua, que muy pronto pudieron reconocerse en ella; tan diferente, que cambió la historia.

Intentemos verlo, permaneciendo aún en el terreno de lo fundamental, es decir, de la experiencia viva, previa a las elaboraciones teológicas, siempre más condicionadas culturalmente.

3.1. *Intensificación e individuación*

Teniendo cuidado de permanecer a este nivel fundamental, es decir, tratando de abrirse al mensaje *en cuanto* religioso, como alimento de la fe y de la vida, no resulta difícil de percibir lo que quieren decir y enseñar los textos, incluso para una lectura espontánea.

En un primer plano prevalece *lo común*, la marca de la continuidad con la fe presente en la tradición bíblica y conseguida a través de un largo y duro proceso revelador. Dentro de ella, los discípulos comprendieron y confesaron que Jesús de Nazaret, asesinado injustamente por su fidelidad, no quedó aniquilado por la muerte física; sino que en él se cumplió de manera ejemplar el destino del justo: que Dios lo resucitó y que por eso continúa vivo a pesar de su derrota aparente.

Pero a través de ese plano, y sin romperlo, se hace sentir también con fuerza otro más profundo, que marca la *diferencia*. El Re-

63. J. Alonso y J. Menchén, en la *Introducción* al libro, en la traducción de La Casa de la Biblia, ¹1999, 638.

sucitado está glorificado e intronizado en el misterio de Dios, pero con unas características muy peculiares. Se nota, sobre todo, en que no se va sin más «al cielo», pues la resurrección no significa que Jesús pierda el contacto con la historia y se aparte de la comunidad. Al contrario, todo el énfasis está en que se hace presente de una manera nueva, reavivando la fe, llamando a la misión y sosteniendo la esperanza en el futuro.

De todos modos, permaneciendo aún en este nivel, conviene determinar con mayor detalle lo implicado en la diferencia cristiana. Tal vez quepa sintetizarlo en *dos notas*: la intensificación, como presencia escatológica, y la individualización suma, como llamada al seguimiento. La distinción no es neta ni mucho menos, pero puede ayudar a la claridad. Como ayuda adicional, por contraste, será también bueno mantener presente el martirio de los Macabeos.

La *intensificación* se refiere al hecho, que salta a primera vista, de que la resurrección de Jesús no se presenta como algo distanciado: ni en el modo del recuerdo que remite al pasado, ni en el de una simple promesa que remite al futuro.

Lo primero es claro, pues en ningún momento las narraciones pascuales describen al Resucitado como un personaje del pasado, sino como alguien presente y actuante. De tal modo que con él sería imposible pensar, por ejemplo, en la posibilidad de que se tratase de un simple modelo teológico construido para aclarar una doctrina. Cosa que se ve bien comparándolo con un caso tan próximo como el de los Macabeos. Para ellos, en efecto, eso sería posible, pues nada definitivo cambiaría para la fe de Israel si los siete hermanos resultasen ser una invención teológica (como lo son con seguridad todos los diálogos y con mucha probabilidad el número de siete, sin que ni siquiera sea absolutamente seguro el hecho de ese martirio concreto⁶⁴) hecha por un fariseo que, convencido de la verdad de la resurrección, intentase predicarla a sus compatriotas.

64. «Ya en tiempos antiguos los lectores estaban extrañados de la vaguedad del [capítulo] 2, 7» (J. A. Goldstein, *II Maccabees*, The Anchor Bible, v. 41A, 1984, 296). El mismo autor, señalando tres fuentes de la redacción, indica: «podemos discutir la probabilidad relativa de que nuestras tres historias son un hecho de ficción» (p. 229). «Dentro del capítulo mismo, sin embargo, el tema del valor mismo está subordinado a la predicación de las ideas de retribución y resurrección» (p. 303). K. D. Schmuck, *Makkabäer/Makkabäerbücher*: TRE 21 (1991) 736-745, señalando que se trata de «historiografía patética helenística», remite a la observación de J. Wellhausen: «Es preciso... examinar caso por caso» (p. 740). Cf. también A. Lefèvre, *Maccabées (Livres I et II)*: Supl Dict Bible 5 (1957) 597-612; G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, cit., 97-111; E. Puech, *La croyance des esséniens en la vie future* 1, Paris, 1993, 85-92.

Tampoco se presenta como una remisión al futuro, en el sentido de que Jesús, ya seguro en Dios, tuviese que esperar aún el momento de su resurrección —o, cuando menos, su ulterior plenificación— en un reino por venir⁶⁵. Las narraciones presentan al Resucitado ya en plena gloria y señorío, como dador del Espíritu y como aquel a quien se le ha dado ya «todo poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28, 18).

Por otra parte, esta intensificación no es un fenómeno casual o secundario, sino que responde al ser mismo de Jesús. Él fue percibido, con claridad creciente, como anuncio y culminación de la presencia de Dios en la historia humana; culminación en camino, ciertamente, pero que ya no era una etapa transitoria o un simple nuevo plazo, sino entrada definitiva: simiente de mostaza pequeña y en crecimiento, pero ya con todo el equipamiento genético para convertirse en el árbol del reino final (Mt 13, 31-32 par.), sin cambio substancial ni peligro de vuelta para atrás. Ésa fue la percepción que acabó convirtiéndose en la conciencia del carácter *escatológico* de su figura, como aquel que, llegado en la «plenitud de los tiempos» (Gál 4, 4), «hablaba con autoridad» (Mt 7, 29) y estaba habitado por la «plenitud» divina (Col 1, 19).

Esa definitividad escatológica constituye sin duda el núcleo vivo que aparece marcando la diferencia en el modo de percibir y confesar su resurrección⁶⁶. Porque, curiosamente, fue ella la que permitió el «salto gigantesco» de hacer ya históricamente presente y realizada en Jesús la esperanza que la escatología corriente, de corte apocalíptico, aplazaba hasta el final de los tiempos⁶⁷.

65. Resulta significativo que G. Bornkamm señala esta presencialidad definitiva como una característica general de toda la vida y actuación de Jesús, frente a la concepción judía de la historia, que, tensa entre el pasado y el futuro, no logra plena inmediatez. Lo expresa así G. Theissen: «El judaísmo de la época tenía detrás un gran pasado en el que Dios había intervenido, y esperaba una nueva acción divina en el tiempo final. Vivía así en un “mundo entre el pasado y el futuro, aferrado al uno y al otro tan intensamente que la fe judía no pudo encontrar ya ninguna presencia inmediata”» (*Jesús de Nazaret*, Salamanca, 1996, 58). En Jesús, por el contrario, Dios actúa de nuevo directamente; en él comienza el esperado tiempo final» (*El Jesús histórico*, Salamanca, 2000, 219). Cf. también la comparación que con el mismo Bautista establece Theissen, en idéntico sentido (*Ibid.*, 240-241).

66. Insistiremos todavía en esta idea, desarrollada con enorme vigor por U. B. Müller, *Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*, Stuttgart, 1998, y N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis, 1996.

67. «Con esta interpretación se da un salto gigantesco: “los cristianos pasaban de lo escatológico a lo histórico”» (J. J. Tamayo-Acosta, *Hacia la Comunidad* 6. *Dios y Jesús*, Madrid, 2000, 158; la cita es de X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca, 1973, 63).

Íntimamente unida a ella, hasta el punto de ser otra cara de la misma, va unida la otra nota, la que, a falta de una mejor expresión, cabe cualificar de *individualización suma*. Individual era ya, ciertamente, la resurrección en la concepción bíblica, pues el carácter personal constituye, como veíamos, una nota típica de la misma. Pero en Jesús ese rasgo, que ya se acentuaba en algunas grandes figuras del Antiguo Testamento, alcanza una culminación incomparable. Ni aparece sin más envuelto en la esperanza genérica, como a la espera de la resurrección colectiva al final de los tiempos; ni, menos, como siendo de algún modo «intercambiable» con ninguna otra figura. Tan fuerte era la conciencia de su carácter individual, pleno, definitivo⁶⁸.

Para Elías o para el Bautista, por ejemplo, era posible concebir su aparición ulterior bajo los rasgos de otra persona; en concreto, en la del propio Jesús («unos dicen que Juan Bautista, otros que Elías...»). Pero tratándose de él ya cabe tan sólo, en todo caso, hablar de su presencia en los fieles y en la comunidad; no ya él transformado en otros, sino, por el contrario, los otros transformados en él, como su «cuerpo». Metáfora ésta cuyo carácter organicista no debe ocultar que la incorporación es fruto de una llamada personal y de la correspondiente respuesta libre.

Por eso, tener fe en la resurrección de Jesús de Nazaret no es proclamar la memoria de un personaje del pasado, ni siquiera limitarse a anunciar su exaltación a la plenitud divina, sino también incluirse en su *seguimiento*. Es decir, entrar en el dinamismo vivo del reino por él inaugurado, siguiendo sus pasos en una vida que, a pesar de todas las cruces, goza ya de idéntica esperanza de resurrección: si Cristo ha resucitado, también nosotros resucitaremos (cf. 1 Cor 15, 20); si resucitamos con Cristo, debemos vivir como resucita(n)dos (cf. Col 3, 1).

3.2. Resucita Jesús en persona, y con él continúa su causa

Que este mensaje constituye la intención fundamental de los textos aparece tan evidente, que todo lo demás resulta *ulterior*, o como explicación o como confirmación. El oscurecimiento de esa intención nace únicamente de la retroproyección sobre ese núcleo de los

68. Como queda indicado ya en el capítulo 2, 3.3, la existencia de una continuidad en el marco inteligible no impide reconocer en todo su valor esta diferencia (allí se remite, por ejemplo, a M. Karrer, *Jesucristo en el Nuevo Testamento*, Salamanca, 2002, 31-51).

problemas que vienen después, en el intento de buscar aclaraciones teóricas. De ahí que sea tan importante insistir en la distinción de los planos, para mantener viva la conciencia de que las diferencias en la discusión teórica no deben traducirse en disenso sobre el núcleo fundamental y, mucho menos, en sospecha de su negación. A no ser, claro está, cuando un autor afirme expresamente que *su explicación* implica para él la imposibilidad de mantener aquel núcleo⁶⁹.

Por eso, a este nivel básico de la confesión, no tiene lugar, e incluso resulta artificiosa, la separación entre Jesús y su «causa» (*Sache*). Teniendo en cuenta la peculiaridad específica del acontecimiento pascual, ambos resultan inseparables. No es posible que continúe *esta* causa si Jesús no está vivo y presente. No es posible proclamar de verdad *su* resurrección sin incluirse en el seguimiento de su causa. Aquí no caben actitudes neutras y distanciadas; como sucedió de hecho, se impone o la adhesión o el rechazo. De ahí que el lenguaje de los textos, leído a este nivel, sea fundamentalmente *implicativo*, es decir, que, sin perder su función «locutiva», de información objetiva, acentúa sobre todo las dimensiones «ilocutiva» y «perlocutiva», que suponen la implicación y compromiso personal de quien habla y de quien escucha.

Y resulta significativo que, desde preocupaciones muy ajenas a las de la filosofía del lenguaje, el mismo Nuevo Testamento viene a decir lo mismo: «A éste lo resucitó Dios al tercer día y le concedió que se dejase ver, no de todo el pueblo, sino de los testigos escogidos de antemano por Dios» (Hch 10, 40-41a). Algo que, por cierto, no pasó desapercibido a aquellos que, analizando desde fuera —desde la exterioridad objetiva del *logos*—, detectaron ahí la imposibilidad de un uso demostrativo y objetivante de las narraciones. Ya Celso argumentaba en este sentido, insistiendo en que, en caso de buscar una «demostración» objetiva, el Resucitado «debería haberse aparecido a aquellos hombres que lo trataron despiadadamente y al hombre que lo condenó, y absolutamente a todos»⁷⁰. En la misma

69. Lo cual implica, ciertamente, tal como vengo afirmando desde la introducción, incluso con el riesgo de hacerme pesado, una *decisiva cautela*, tanto por parte del autor que hace una nueva propuesta como por los críticos de la misma: no identificar el núcleo con una *forma determinada* de interpretarlo; por ejemplo, haciendo solidaria la fe en la resurrección con la necesaria desaparición del cadáver. Para ser más concreto, citando un caso reciente: tengo la impresión que en la discusión del caso Lüdemann se habrían evitado muchos equívocos si en este punto tanto él como algunos de sus críticos mantuviesen clara esta última distinción.

70. Orígenes, *Contra Celsum* II, 63.

línea argumentará también más tarde Porfirio, indicando que «Jesús debería haberse aparecido no sólo a un número insignificante de discípulos, sino a sus adversarios judíos, a Pilato y Herodes, y toda- vía mejor, a los miembros del senado romano»⁷¹.

No interesa, claro está, entrar en esta polémica. Pero resulta importante sacar la lección. Estos textos piden ser leídos desde su intención profunda, evitando introducirlos en un tipo de discurso que no es el suyo. Si esto se tuviese en cuenta, quedarían, por ejemplo, superadas de raíz las discusiones suscitadas por la propuesta de Willi Marxsen cuando lee la resurrección bajo el prisma de que «la causa de Jesús sigue adelante» (*die Sache Jesu geht weiter*). Tomadas las narraciones pascuales en su nivel primario de confesión religiosa y atendiendo a su carácter implicativo, esa propuesta de ningún modo debe poner en cuestión la realidad de la resurrección del mismo Jesús.

En efecto, todo en esas narraciones carecería de sentido si Jesús mismo, con su identidad personal no sólo disminuida sino intensificada y exaltada, no fuese confesado como vivo, presente y actuante. Podrán ser rechazadas en bloque, tal como sucedió ya entonces y seguirá sucediendo en la historia; pero, de aceptarlas y de incluirse en la «causa» en ellas propuesta, las narraciones pascuales sólo resultan inteligibles contando con la presencia del Resucitado. Presencia que conserva la *identidad* personal, a pesar de la recia fractura de la muerte; y que es *real*, a pesar de la inevitable invisibilidad empírica.

La razón principal de que, aun así, sigan produciéndose malentendidos hay que buscarla, sin duda, en la mezcla de planos. En el caso concreto de Marxsen contribuyeron seguramente ciertas expresiones no afortunadas del autor; pero es probable que, sobre todo, se deban a la inercia interpretativa, que persiste en soldar la fe viva en la resurrección con un modo concreto de interpretarla. Para usar su terminología, conviene insistir, una vez más, en que *interpretaments* distintos pueden estar confesando idéntica *fe*.

4. LA RESURRECCIÓN DE JESÚS COMO RUPTURA DEL MITO

4.1. *Distinguir para unir*

Esta insistencia final no pretende apuntarse a un indiferentismo o relativismo teológicos, pues es obvio que no todos los *interpreta-*

71. Tomo la síntesis de G. O'Collins, *Jesús resucitado*, Barcelona, 1988, 21; cf. también sus observaciones en pp. 19-26.

ments tienen idéntico valor, y que puede haber algunos que realmente impliquen la negación de aquello que pretenden interpretar. Lo que pretende es únicamente jerarquizar los planos, distinguiendo para unir, como dijera Maritain, y uniendo para distinguir. Conscientes de que, según una de las contribuciones más decisivas de Heidegger en *Sein und Zeit*, existir humanamente significa existir comprendiendo e interpretando; pero también de que nunca la interpretación puede identificarse adecuadamente con aquello que intenta comprender. Necesitamos las dos cosas: interpretar la *realidad* que confesamos en la resurrección de Cristo y ser conscientes de que nunca lograremos una interpretación *plenamente* satisfactoria.

Esta esencial inadecuación implica una *doble consecuencia*: 1) que es preciso *esforzarse* siempre por buscar *nuevas formas* de interpretar, y 2) que en este intento resulta imposible escapar a un *pluralismo* e incluso a un «conflicto de las interpretaciones»⁷². Se impone convivir en el diálogo, so pena de caer en el exclusivismo que eleva dogmáticamente la propia interpretación al nivel mismo de la confesión, pretendiendo —acaso de manera inconsciente— que ella, y sólo ella, refleja de manera aceptable la realidad de la fe.

Ésa es la razón por la que esta actitud abierta, lejos de inducir a un relativismo irresponsable, llama a la colaboración objetiva en la «comunidad de investigación» eclesial. Por un lado, pide respeto para las posturas ajenas, en cuanto reconocidas como empeñadas en la misma búsqueda al servicio de una interpretación actualizada de la fe común; y, por otro, exige tomar muy en serio la responsabilidad de las propias opciones teológicas. Puede además contribuir a la creación de un clima más distendido, pues mantiene viva la conciencia de que las diferencias, sin dejar de ser importantes para la confesión, se juegan sobre todo en el nivel —en definitiva, siempre secundario— de la teología, es decir, del *logos* que reflexiona sobre ella. La diferencia en la teología puede resultar a veces incómoda e incluso dolorosa; pero si se logra evitar el dogmatismo y se mantiene abierto el diálogo, no tiene por qué impedir la unidad de la confesión.

El diálogo aparece así como la humildad y la prueba de respeto del teólogo ante el misterio que intenta pensar, con los demás y para los demás, en la confesión de la fe: *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*. No consta que esta frase famosa sea de

72. Sigue siendo muy válida la obra de P. Ricoeur *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969; cf. también C. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Madrid, 1984.

san Agustín. Pero de él es ciertamente esta otra que la completa de modo magnífico y debería ponerse al final —como aviso y como consuelo— de toda reflexión y propuesta verdaderamente *teológicas*: «La lengua ha dicho lo que ha podido; el resto ha de pensarlo el corazón»⁷³. Realizada la tarea del *logos*, conviene dejar espacio a la confesión de la *fe*.

De todos modos, hecha la distinción, caben aún subniveles secundarios. De hecho, el próximo apartado intenta moverse en una especie de espacio intermedio en el que la reflexión trata de permanecer pegada lo más posible a la dinámica interna de los textos, dejando para el siguiente una «aplicación» más decidida de sus significados tal como pueden ser interpretados en el presente.

4.2. *El trabajo interno del texto: desmitización radical contra mito formal*

Cuando la «diferencia cristiana» no se estudia de una manera formalista y aislada, sino que se incluye en su *Wirkungsgeschichte*, como culminación de la tradición bíblica, es decir, en cuanto explicitación e intensificación máxima de ese proceso por el que la conciencia religiosa de Israel fue captando y ahondando la revelación de Dios como aquel «que resucita a los muertos», sucede algo peculiar. Examinada *hoy*, desde esa perspectiva propiciada por la «distancia temporal» y por el cambio de «horizonte» cultural que nos separa de ellas, cabe detectar la profunda tensión que trabaja las narraciones pascuales, pues aparece con claridad cómo la novedad de la experiencia tiene que luchar con los medios expresivos y cosmovisionales de que entonces se disponía. Una tensión que cabe caracterizar como el choque de esos medios, aún muy prisioneros de una concepción «mítica» del mundo, con la fuerte energía de una vivencia que se esfuerza por romper los límites del mito.

Es bien sabido que hablar en este contexto de *mito* equivale a conjurar los peores fantasmas. Pero también puede ayudar a ir al núcleo del problema. Por eso conviene aclarar de entrada que aquí la «concepción mítica» se toma en el sentido más restringido y elemental, caracterizado por las dos notas que prioritariamente señalaba Bultmann: 1) una cosmovisión de «tres pisos», con el cielo arriba, el infierno abajo y la tierra en el medio como campo de combate entre los poderes celestiales y demoníacos, con las respectivas inter-

73. Comentario sobre la primera carta de san Juan (Tract. 4, 6: SC 75, 230-232); puede verse en el *Oficio de Lecturas*, p. 47.

venciones empíricas; y 2) una concepción objetivante de las relaciones Dios-mundo, de modo que la acción trascendente y no-mundana de Dios se ve como un intervencionismo mundano, y que, por ejemplo, la trascendencia divina es pensada como distancia física⁷⁴.

Fue una pena que Bultmann complicase con otros elementos filosóficos y hermenéuticos la intuición, certera e irreversible, de esta precisa diferencia entre la cosmovisión del Nuevo Testamento y la actual, pues es innegable el empobrecimiento que de ahí ha resultado⁷⁵. Pero eso no debe servir de pretexto para esquivar ni la gravedad del problema ni la verdad del diagnóstico tomado en los justos límites; ni menos para descalificar todo el proyecto. Sobre todo, cuando el propio Bultmann señala que ya en el Nuevo Testamento existe una decidida tendencia desmitizadora, que es justamente la que debe rescatar la interpretación actual (que no tiene por qué reducirse a la meramente «existencial» propugnada por él)⁷⁶.

En el caso concreto de la resurrección resulta especialmente claro. Si atendemos no a la letra (culturalmente) muerta de las narraciones, sino al espíritu vivo que las anima —el señalado antes con las notas de la «diferencia cristológica»—, la tensión es evidente. Intentemos verlo más en concreto, atendiendo sobre todo al problema de las apariciones.

4.3. *El ejemplo de las apariciones*

En la *superficie* de los textos aparece el carácter objetivante, que tiende a encerrar su contenido en las dos formas típicas de la sensibilidad: el espacio y el tiempo. La insistencia en el carácter *material* y «palpable» de las apariciones llega incluso a cobrar acentos que contradicen lo más elemental de aquello que pretenden comunicar:

[...] nos encontramos con un *hecho extraño* y hasta, para muchos, *sospechoso*: los sinópticos nos narran sus experiencias con Jesús resucitado sin variar, al parecer, el género literario que usaron para contarnos sus experiencias con el Jesús pre-pascual. Como si estuviéramos en el mismo plano de realidades. Como si cualquiera que se cruzara por casualidad con esas escenas hubiera podido presenciar lo mismo, *verificar* lo mismo [...] Nuestro asombro crece cuando vemos que Juan se une a los sinópticos en esta actitud. Quien

74. Cf. lo dicho al respecto en el cap. 3, 2.1.

75. Cf., por ejemplo, las agudas consideraciones de I. D. Dalferth, *Jenseits von Mythos und Logos*, Freiburg Br., 1993, 132-164.

76. Cf. I. G. Dalferth, *op. cit.*, 159-164.

supo crear géneros literarios nuevos —donde los símbolos, la filosofía y la teología se dan la mano— para narrar lo acontecido con Jesús antes de pascua *retrocede*, diríamos, al género literario de los sinópticos (o a uno muy semejante) cuando menos se lo espera: para narrar las apariciones de Jesús resucitado⁷⁷.

A pesar de que todo está diciendo que no se trata de la revivificación de un cadáver que vuelva a la corporalidad material de la vida anterior, se invita a Tomás a meter el dedo en las manos del Resucitado, y la mano en el costado (Jn 20, 27); y se da todavía un paso más sorprendente cuando se lo presenta comiendo normalmente (Lc 24, 43; cf. Hch 1, 4) o subiendo de manera física e visible al cielo, hasta que «una nube lo oculta de su vista» (Hch 1, 9)⁷⁸.

Lo mismo sucede con el *tiempo*, empezando por el aplazamiento cronológico de la misma resurrección, como si, en expresión osada pero significativa de un autor reciente, se tratase de «una intervención de Dios con tres días de retraso»⁷⁹; continuando luego por los intentos, contradictorios, de establecer una secuencia temporal de las apariciones; para culminar con el establecimiento lucano del plazo concreto de cuarenta días para su presencia física en la tierra (Hch 1, 3).

Sin embargo, *en un nivel más profundo*, son esos mismos textos los que continuamente están rompiendo la apariencia superficial, insinuando que no puede tratarse de acontecimientos circunscribibles en el espacio-tiempo. En el propio núcleo de las narraciones de «aparición» va inscrito su carácter no espacial. Por eso desconciertan a los protagonistas, que «no conocen al Señor»; algo absurdo, admitiendo un mínimo de literalidad: si era visible y palpable, ¿cómo no iban a reconocer a alguien con quien vivieron unos días antes, incluso después de caminar juntos once kilómetros, como los discípulos de Emaús (Lc 24, 13)?⁸⁰. Por eso también el Resucitado puede

77. J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret II/1*, Madrid, 1982, 253.

78. En este sentido asombra un poco que un autor tan agudo como N. T. Wright pueda tomar a la letra la comida en Lucas («The Transforming Reality of the Bodily Resurrection», cit., 123); más aún que, en discusión con M. J. Borg, llegue a afirmar que una cámara de vídeo «habría podido algunas veces ver a Jesús [resucitado] y otras no» (p. 125). Para un estudio filológico de las apariciones en Lucas, cf. S. van Tilborg y P. Chatelion Connet, *Jesus' Appearances and Disappearances in Luke 24*, Leiden, 2000.

79. A. González, *Teología de la praxis evangélica*, Santander, 1999, 288.

80. Sobre este aspecto insiste enérgicamente J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret II/1*, Madrid, 1982, 256-260; cf. también Íd., *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Santander, 1991, 326-329.

aparecer sin que para él sean obstáculos las puertas o las paredes (Jn 20, 19); algo no menos absurdo, de tratarse de un cuerpo visible y palpable. En cuanto al tiempo, sobra indicar que el mismo autor, Lucas, que en la primera parte de su obra hace suceder todo en la tarde del domingo (Lc 24), en la inmediata continuación de la misma prolonga durante cuarenta días la estancia del Resucitado en la tierra (Hch 1, 3).

Esto se hace sentir incluso en el mismo Pablo, a quien debemos las informaciones más antiguas y el único caso en que alguien habla de «aparición» en primera persona. A pesar de la distancia temporal y del carácter que él mismo reconoce excepcional (1 Cor 15, 8: «como nacido a destiempo»), usa la misma terminología de los evangelistas: *ôfzê kamoi* (*ibid.*), afirma que «vio» al Señor (*heóraka*: 1 Cor 9, 1) e incluso distingue de algún modo esta aparición de otras «visiones» o «revelaciones» del Señor que él mismo ha tenido (cf. 2 Cor 12, 1-7; 1 Tes 4, 15; 1 Cor 15, 51; Gál 2, 2; Rom 11, 25). Pero cuando queremos saber cómo fue en concreto esa aparición, no es posible establecer el contorno de una experiencia empírica: los tres relatos en los *Hechos* (9, 1-9; 22, 6-10; 26, 12-18) no coinciden con las descripciones del propio Pablo (1 Cor 9, 1; 15, 8; Gál 1, 1; 11-12; 15-16; cf. Flp 3, 8; 2 Cor 4, 6), y de éstas hay que concluir: «No pensemos en una visión ocular, sino en la manifestación de la identidad misteriosa del crucificado del Gólgota»⁸¹.

4.4. *La crucifixión como «exaltación»*

Bajando todavía a un *tercer nivel*, los textos —con una «ingenuidad» y una «torpeza» que no son simple «falta de pericia»⁸²— dejan transparentar con más energía la fuerza desmitizadora que los habita. Me refiero al recurso a «dos registros de lenguaje» distintos, pero igualmente primitivos y originarios, para expresar lo acontecido: *resurrección y exaltación*⁸³.

81. G. Barbaglio, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Salamanca, 1992, 70; cf. 67-75, donde, sin preocuparse expresamente de nuestro problema, hace una exposición particularmente clara del significado de los textos. Cf. las exposiciones, en buena medida contrapuestas, de H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, cit., 153-157, y G. Lüdemann y A. Özen, *La resurrección de Jesús*, cit., 119-147. Rica y matizada es la exposición de J. G. D. Dunn, *Jesús y el Espíritu*, Salamanca, 1981, 166-192; cf. 163-222.

82. H. Schlier, *De la resurrección de Jesucristo*, Bilbao, 1970, 22; cf. las interesantes observaciones de pp. 22-26.

83. X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y misterio pascual*, Salamanca, 1973, 41; cf. G. Bertram, *Hypsos*: Th WNT 8, 600-619; E. Schweitzer, *Erniedrigung und*

En el primer plano imaginativo, debajo está para el primer registro el esquema temporal antes/después y para el segundo, el especial abajo/arriba⁸⁴. Pero en el plano conceptual, dada la imposibilidad de separar ambos aspectos, en cuanto que son expresiones de un mismo acontecimiento, se comprende que su conjunción apunta a una comprensión que ya no puede ser objetivante: resucitar es ya también ser exaltado, es decir, introducido en un modo de existencia ajeno a las leyes del espacio-tiempo:

La exaltación no representa un acto segundo y complementario *después* de la resurrección, sino un distinto modelo lingüístico (una metáfora), que complementa y aclara, para la *misma* cosa. Rompe expresamente con la continuidad y subraya con la ayuda del esquema espacial de arriba y abajo la diferencia radical del nuevo modo de ser (exaltación) del Crucificado (abajamiento)⁸⁵.

La resurrección se muestra así como la entrada en un modo de vida distinto, libre de la objetivación mitologizante: como vida en el Espíritu, glorificada, universalizada e identificada con la vida de Dios. Por eso el Cuarto Evangelio, con la típica hondura de su «ironía», puede lograr —como un relámpago de espíritu que ilumina la noche de la letra— una expresión definitivamente desmitizadora, hablando repetidamente de la *crucifixión como «exaltación»*, como *hypsosis* (Jn 3, 14; 8, 28; 12, 32; cf. Hch 2, 33; 5, 31):

Tampoco se puede poner en duda que la idea joánica de la «exaltación» asume el sinóptico «se sentará a la derecha de Dios» (cf. Mc 10, 37 par.; 14, 62 par.; Mt 25, 31; Hch 2, 33 s.; 5, 31; 7, 55 s.), pero no lo entiende como segundo acto que sigue a la «humillación» en la cruz, sino que más bien concibe ya la crucifixión misma como «exaltación» (3, 14; 8, 28; 12, 32.34). El cuarto evangelista conoce el enfoque tradicional, pero lo ahonda en su teología contemplativa y lo modifica en el sentido cristológico⁸⁶.

Rudolf Schnackenburg y Xavier Léon-Dufour coinciden en señalar que con esto el Cuarto Evangelio da «un paso importantísimo

Erhöhung, Zürich, 1962; W. Thüssing, *Erhöhungsvorstellungen und Parusieerwartung in der ältesten und nachösetrlichen Christologie*, Stuttgart, 1969.

84. Lo señala con acierto, comentando a Dufour, J. Caba, *Resucitó Cristo, mi esperanza*, Madrid, 1986, 44.

85. H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, cit., 280-281.

86. R. Schnackenburg, *El evangelio de san Juan I*, Barcelona, 1980, 455; cf. I. de la Potterie, «L'exaltation du Fils de l'homme (Jn 12, 31-36)»: *Gregorianum* 49 (1968) 460-478.

para la cristología»⁸⁷. La *hypsosis*, en efecto, al conjugar el significado espacial de «elevación física» sobre la cruz con el teológico y trascendente de elevación como «glorificación», rompe de raíz la fascinación del mito, pues de ese modo *la muerte y la resurrección coinciden*⁸⁸: a pesar de aquel cadáver que, a partir de la *hora sexta* en el día de la preparación de la pascua, cuelga de un madero en el *lugar* del Gólgota, Cristo vive ya glorificado «a la derecha del Padre». Por eso pudo comentar Heinrich Schlier que este evangelio «no necesita en el sentido de su esquema cristológico propiamente ningún relato de la Resurrección», aunque «los toma de la Tradición y los acuerda con aquella concepción»⁸⁹.

Algo que se refuerza incluso con el lenguaje *espontáneo* de otros pasajes de Lucas y de Hebreos. Dejemos hablar a Raymon E. Brown, comentando Lc 23, 42: «Te aseguro que hoy estarás (*ercheszi eis*: vendrás a) conmigo en el paraíso»:

Con todo, el mismo hecho de que Lucas pudiese describir la ascensión al cielo en dos fechas diferentes deja abierta la posibilidad de que no vio ningún problema en reproducir otra creencia cristiana: que Jesús subió (de una manera invisible, no mundana) al cielo desde la cruz donde murió. Esta creencia se encuentra en Heb 10-11, en el lenguaje de Juan de ser «elevado» en la cruz de vuelta al Padre (3, 14-15; 8, 28; 12, 32.34; 13, 1; 16, 28), e incluso en Lc 24, 26, donde el Jesús resucitado habla de haber entrado (tiempo pasado) en la gloria después de sufrir. ¿Sería entrar (*eischereszai*) en su gloria lo mismo que ir (*ercheszai*) a su reino? En Dan 7, 13-14 «un semejante a un Hijo de Hombre» va al Anciano de Días y se le da el *honor y el reino*, y esto está relacionado con 7, 33, donde los santos van a tomar posesión del reino. La lectura *eis* de Lc 23, 42 es perfectamente consonante con tal interpretación⁹⁰.

No se trata de tomar a la letra estos pasajes, pero sí resultan muy significativos como síntomas de una tendencia existente y de una posibilidad real. Se nota mejor en contraste con la progresiva tendencia de los apócrifos en la dirección contraria:

87. R. Schnackenburg, *op. cit.*, 446. «De esta manera Jn ofrece una aportación capital a la cristología del Nuevo Testamento» (X. Léon-Dufour, *Lectura del evangelio de Juan I*, Salamanca, 1989, 240; cf. 239-241 y II, Salamanca, 1992, 377-399).

88. «Pues bien, Jn le da a *hypsóthénai* un sentido que parece estar en contradicción con la perspectiva tradicional hasta entonces: este verbo señala también la etapa de la muerte, que entonces resulta coincidente con la resurrección gloriosa» (X. Léon-Dufour, *op. cit.*).

89. H. Schlier, *op. cit.*, 26.

90. R. E. Brown, *The Death of the Messiah*, London, 1994, 1006-1007.

Como para dar fortaleza a su proyecto y para persuadir mejor al lector, el Dios de los relatos apócrifos abandona con gusto su silencio y sale de su retiro. Las voces celestes son innumerables. Las apariciones no pueden ni contarse. Cristo se aparece bajo diversas formas, como un apóstol para confundir cualquier pista (el apóstol mismo puede aparecerse tras su martirio); como un niño hermoso; como un águila o una cruz luminosa⁹¹.

En íntima unión con esto, cabe todavía un *último paso* de trascendencia decisiva, si bien más difícil de detectar. La ruptura alcanza su extremo cuando la intensa originalidad de la vivencia crística rompe definitivamente la objetivación que convertía la trascendencia espiritual de la resurrección en distancia temporal. Eso era, en efecto, lo que significaba el aplazamiento de la resurrección plena: en paralelo con el mito *protológico* del paraíso se pensaba en un mito *escatológico* de la resurrección final, pues de ese modo la comunión definitiva con Dios tenía lugar también *in illo tempore*, sólo que ahora ya no colocado al inicio sino al fin de la historia.

Éste fue tal vez el fruto más profundo y original de la diferencia cristiana y por eso el más profundamente desmitizador. Como queda visto (cap. 2, 3.3.3), no carecía en absoluto de ciertos precedentes en la vuelta o reaparición de ciertos personajes relevantes; pero, como ha sido igualmente indicado, la intensidad de la presencia y su carácter irreplicable hablan de algo único. De hecho, así fue vivido y percibido, como descubrimiento sorprendente, como revelación excepcional: Jesús en persona, el mismo, con toda la fuerza y riqueza de su identidad personal, está *ya* resucitado.

Esta revelación resultaba tan fuerte y novedosa, que no era posible ni asimilarla ni expresarla de golpe y con toda consecuencia. De ahí el recurso y la «recaída» en expresiones objetivantes, que tienden a traducir la *identidad* personal en *corporeidad* física; y que, de manera más sutil, aplazan todavía de algún modo la *trascendencia* glorificada, que ya es actual, en *aparición* grandiosa —Cristo como juez sobre las nubes— al final de los tiempos. Con una importante consecuencia colateral: las ambigüedades de la tendencia objetivante que para Cristo logran, a pesar de todo, ser rotas por la intensidad única de su persona y de su destino, se reafirmarán para los demás, que, por eso, para resucitar tienen aún que esperar hasta *el fin de los tiempos*.

91. F. Bovon, «Milagro, magia y curación en los Hechos Apócrifos de los Apóstoles», 2001, 263-287, en 272; cf. allí las referencias precisas a los Hechos de Tomás, Juan, Pedro, Pablo, Pablo y Tecla, Felipe.

Pero estas últimas observaciones abren el discurso a dos problemas que piden ser estudiados por sí mismos: 1) el modo de la revelación, es decir, el camino por el que los discípulos llegaron a este descubrimiento; y 2) qué consecuencias tiene la nueva visión para la resurrección de los muertos en general. Problemas muy profundos y delicados en los que, claro está, aumenta *el carácter hipotético* de todo intento de comprensión. Algo que conviene tener en cuenta por mor de la serenidad de la comprensión, pues de ningún modo estos intentos pretenden nunca poner en cuestión lo conseguido hasta aquí, sino únicamente tratar de comprenderlo algo mejor, siempre dispuestos a abandonar sus hipótesis, si llega a demostrarse que entran en contradicción objetiva con lo hasta aquí adquirido.

5. CÓMO SE LLEGÓ A LA FE EN LA RESURRECCIÓN

5.1. Lugar, sentido y niveles de la pregunta

Así suena, como queda indicado, la pregunta que en gran medida ha sido la promotora del debate más vivo en la discusión actual, pues la crítica bíblica, al romper la lectura literal de las narraciones pascuales, obliga a preguntarse por el proceso real que llevó a los apóstoles al descubrimiento de la resurrección de Jesús, con sus características específicas. En su formulación expresa, esta pregunta llega tarde a nuestro tratamiento, pero en realidad ha estado siempre presente, entretrejida en la trama del discurso.

De hecho, el aplazamiento no es casual, sino que intenta ser fiel al verdadero dinamismo del problema, rompiendo la fascinación —y las trampas— de gran parte de los planteamientos heredados. Pues creo que es justamente aquí donde se deja sentir con toda su fuerza la necesidad, repetidamente indicada, de superar el carácter excesivamente fáctico de los mismos. Éstos, en la medida en que respondían a las cuestiones que iban surgiendo al albur de los choques y desafíos culturales y no a un desarrollo de la cuestión en sí misma, corren un doble peligro: por un lado, aislar la experiencia crística de la resurrección, convirtiéndola en un hecho sin conexión con el proceso general de la revelación en la historia; y, por otro, desplazar hacia los aspectos secundarios el verdadero centro del problema.

Cuando, como intentamos hacer hasta aquí, la resurrección de Jesús se examina en su contexto vivo, muestra su continuidad orgánica con la tradición bíblica y no precisa del recurso ni a milagros

espectaculares ni a concepciones objetivantes para asegurar la novedad y la realidad de su descubrimiento. En este sentido resultan especialmente significativas las referencias teológicas antes hechas acerca del caso ejemplar del martirio de los Macabeos, así como de la unidad resurrección-exaltación. Y resultan significativas precisamente porque no remiten a *tratados específicos* acerca de la resurrección, sino que la enmarcan en *estudios generales* y por tanto más atentos a la dinámica global del proceso revelador.

Por eso ahora podemos ser más breves, pues las anteriores consideraciones, sobre todo las hechas en el capítulo anterior, permiten que el discurso se mueva siguiendo las líneas esenciales, sin perderse en los detalles. Para mayor claridad conviene ir marcando los pasos fundamentales⁹².

En principio, no debería extrañar que una comunidad que *creía ya en la resurrección* desde la fe en un «Dios de vivos» que es justo y fiel, hable también de la resurrección de Jesús. Si, además, el Dios en el que creían mostraba de manera especial su poder de resucitar con aquellas personas que recibieron y acogieron de él una misión especial, sobre todo cuando murieron mártires por la fidelidad a su alianza, hasta el punto de que *de alguna manera* los pueden pensar ya como «resucitados» (caso de los Macabeos) o como de nuevo presentes en la historia (caso de Elías o del Bautista), entonces tampoco puede asombrar que esa fe se consolide, intensifique y culmine en el caso de Jesús de Nazaret.

De hecho, la comunidad hizo muy pronto la aplicación, de modo que a través de lo acontecido con Jesús la percepción de la verdad de la resurrección alcanzó un realismo y una intensidad únicos y excepcionales. La resurrección ya no es percibida como un acto de Dios que debe esperar al final de los tiempos, y Jesús ya no es concebido como todavía «incompleto», a la espera de ser plenificado y glorificado; al contrario, es por excelencia «el que está vivo» (Ap 1, 18), exaltado a la derecha del Padre.

Frente a esto, el *modo concreto* como se llegó a ese descubrimiento es una cuestión derivada y, en definitiva, más secundaria, y por eso mismo también más sujeta a discusiones. Igual que sucede siempre con todo descubrimiento revelador, no resulta posible desentrañar ese modo en todos sus detalles. El trasfondo es siempre

92. Como se ve, este proceso es distinto —aunque no independiente— de los hechos desde las propuestas globales de carácter más específicamente exegético. Para un panorama fundamental, cf. X. Pikaza, *Éste es el hombre*, Salamanca, 1977, 126-148.

una experiencia de conjunto, fruto de un proceso muy complejo, enmarcado en una tradición (la *Überlieferungsgeschichte* de W. Pannenberg) que la hace inteligible⁹³. En cuanto a los detalles, de ordinario el descubrimiento acontece cuando sobre ese trasfondo global inciden hechos o circunstancias concretas que actúan de catalizadores. En terminología de Iam T. Ramsey (cf. *supra* cap. 3, 3.2), éstos propician una situación que con su «extrañeza» (*oddness*) rompe la superficie de lo ordinario y hace que se «rompa el hielo», «amanezca la luz» y «caiga la moneda» (*the penny drops*), llevando así al descubrimiento, a la revelación concreta: es lo que él llama una «experiencia de desvelamiento» (*disclosure experience*)⁹⁴.

No se trata, pues, de milagros, sino de acontecimientos y vivencias especialmente vivas que, rompiendo la rutina de lo normal, abren los ojos y hacen caer en la cuenta. La experiencia de revelación no crea la realidad, sino que la descubre; ésta estaba ya ahí, pero no se percibía. Recuérdese: «¡El Señor estaba en este lugar, y yo no lo sabía» (Gén 18, 16). En la revelación pascual todo confluía: el contexto estaba preparado; la situación era nueva, pregnante y cargada de significados; los acontecimientos fueron dramáticos... y la chispa saltó. Los discípulos comprendieron que Cristo estaba resucitado y comprendieron que si lo comprendían fue porque era él —y Dios a través de él— quien *activamente* se les estaba manifestando y tratando de dar a conocer por medio de los distintos componentes, objetivos y subjetivos que constituían aquella peculiarísima situación.

Cuando, dando un paso más, se intenta precisar *los factores más concretos* que desencadenaron el descubrimiento, conviene todavía proseguir con un discurso gradual. Ante todo, resulta obvio que se impone renunciar a toda explicación monocausal: un proceso tan rico y tan profundo no puede ser aclarado por el recurso a un solo factor, sino por el concurso convergente de una pluralidad. En ésta conviene a su vez distinguir aquellos factores *fundamentales* que, por más objetivos y comunitarios, revisten una mayor claridad, y factores más *circunstanciales*, por más dependientes de la psicología y de las circunstancias de los protagonistas. Dejando estos últimos para el apartado siguiente, analicemos ahora los primeros: la cruci-

93. «Los acontecimientos de la historia hablan su propio lenguaje, el lenguaje de los hechos; pero ese lenguaje sólo se hace audible en el contexto de tradición y espera en que acaecen los sucesos» (W. Pannenberg [ed.], *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, 1970, 112; cf. 112-114 [tesis 7.ª]).

94. Cf. el ya citado *Religious Language*, London, 1957, 50-89.

fixión misma, el horizonte escatológico general y el carácter definitivo de la figura de Jesús.

5.2. La crucifixión como «disonancia cognitiva»

La importancia resulta claramente desigual, y la primacía le corresponde sin duda a la *crucifixión*. Algo en lo que conviene insistir, pues, por distintos motivos, esa primacía ha sido muchas veces oscurecida e incluso invertida, llegándose a verdaderas exageraciones. La cruz sería el gran escándalo, de modo que en él los discípulos traicionarían a su Maestro y acabaría perdiendo la fe, para recuperarla luego a través sobre todo de las apariciones. Visión que —no cabe negarlo— cuenta con dos fuertes apoyos: el prestigio que le presta el estar muy presente en el esquema redaccional de las propias narraciones evangélicas, por un lado, y su aptitud para ser usada como fácil recurso apologetico, por otro: *algo* tuvo que pasar entre la falta de fe, que llevó a la huida cobarde, y la fe viva que convirtió a los discípulos en heraldos valientes y audaces. Ese algo serían los acontecimientos excepcionales y milagrosos que los llevaron a confesar la resurrección.

El proceso reviste una apariencia tan obvia y coherente, que se comprende la extraña unanimidad que ha suscitado a lo largo de la historia y de la que casi todos participamos en algún momento. Sin embargo, es suficiente un mínimo de atención crítica para debilitar gravemente su verosimilitud interna y descubrir el innegable artificio que la habita.

Ya a primera vista aparece, en efecto, que resulta profundamente incomprensiva e injusta con los discípulos. Ellos y ellas, que vivieron con el Maestro, que percibieron su «autoridad», que presenciaron las obras que Dios obraba por él, que fueron testimonios de su bondad —«pasó haciendo el bien», dirán más tarde (Hch 10, 38)—, que *sobre todo* constataron que moría asesinado por su fidelidad a Dios..., ¿cómo iban a perder la fe en él y traicionarlo justamente a causa del episodio en el que todo esto alcanzó su culminación, mostrando «hasta el límite» (Jn 13, 1) lo inmenso de su bondad y de su amor?

Tendrían que ser auténticos monstruos en el plano psicológico y una excepción vergonzosa en el plano histórico. Porque siempre que un gran líder muere por fidelidad a su causa, lo que suscita es precisamente un refuerzo en la adhesión y una subida en el prestigio. En la historia bíblica ya aludimos a los Macabeos, y piénsese en el Bautista, cuyos seguidores convivieron —y rivalizaron— bastante

tiempo con los de Jesús (según Hch 18, 25 y 19, 3-4, están todavía en Éfeso hacia el año 54⁹⁵). Resulta significativo que desde el punto de vista de la historia social del cristianismo —y sin preocupación por nuestro problema— se perciba espontáneamente cómo «gracias a su martirio, el fuego carismático que encendió no se apagó»⁹⁶; y más expresamente:

La muerte violenta de este profeta fue entendida por sus seguidores, no como un desmentido de su mensaje, sino como la confirmación del mismo, más aun, quizás como cesura en el drama escatológico. [...] Así, pues, la crisis provocada por la muerte del Bautista fue interpretada entre sus discípulos, reunidos en torno a Jesús, como el cambio necesario desde el punto de vista de la historia de la salvación⁹⁷.

Refiriéndose al caso mismo de Jesús, impresiona ver cómo Flavio Josefo en su famoso texto conocido como el *Testimonium Flavianum* dice con toda normalidad:

Y atrajo a muchos judíos y a muchos de origen griego. Y cuando Pilato, a causa de una acusación hecha por los hombres principales de entre nosotros, lo condenó a la cruz, *los que antes lo habían amado no dejaron de hacerlo*⁹⁸.

En la historia posterior la iglesia primitiva comprendió que «la sangre de los mártires es simiente de cristianos»⁹⁹. Y, en la contemporánea, ¿abandonaron sus seguidores a Gandhi, a Luther King, a

95. «El movimiento que se originó en torno al Bautista se extendió rápidamente desde la región oriental del río Jordán hasta alcanzar Asia Menor, donde fue ganando adeptos entre algunos círculos judíos más bien heterodoxos. Esta secta llegó a convertirse en una verdadera concurrencia con el movimiento cristiano, hasta el punto de constituir una amenaza para la vida de la comunidad, ya que, desde el punto de vista de la organización sociológica externa, resultaba muy difícil que los paganos pudieran distinguir las características de una y otra corriente (cf. Jn 3, 25 s.)» (J. Roloff, *Hechos de los Apóstoles*, Madrid, 1984, 377).

96. E. W. Stegemann y W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo*, Estella, 2001, 233.

97. *Ibid.*, 271-272.

98. *Ant. Jud.* 18.3.3 §§ 63-64; subrayado mío. Nótese que este párrafo pertenece al texto que, en cualquier caso, está libre de interpolaciones cristianas: cf. los análisis de J. P. Meier, *A Marginal Jew I*, New York, 1991, 59-69 (trad. cast. *Un judío marginal I*, Estella, 1998, 82-92, de donde tomo la traducción; cf. aclaraciones en nota 20); G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca, 2000, 86-97; J. D. Crossan, *The Birth of Christianity*, New York, 1999, 10-15.

99. «Semen est sanguis christianorum» (Tertuliano, *Apologeticum* 50, 13).

monseñor Romero o a Ignacio Ellacuría y a sus compañeros?¹⁰⁰. Que huyesen, se escondiesen o incluso disimulasen en un momento de persecución mortal significa tan sólo que eran inteligentes y tenían sentido común. Eso es lo que, en las mismas circunstancias, hacen incluso los más aguerridos revolucionarios, a la espera de mejor ocasión. Y ¿no fue ya la misma iglesia primitiva la que prohibió a ciertos grupos de cristianos presentarse voluntariamente al martirio?

Se trata de constataciones tan obvias que, cuando una indicación en este sentido es comprendida, suscita de ordinario la adhesión espontánea y no es rara una cierta sensación de alivio. La razón de que esto tardase tanto en ser percibido radica con seguridad en el hecho de que antes fue preciso que el progresivo impacto de la crítica bíblica lograse romper el encanto de las dos razones aludidas, mostrando que ni era preciso tomar a la letra las narraciones pascales ni, por consiguiente, seguir su esquema apologético. Un esquema claramente condicionado tanto por la cosmovisión «mítica» como por la dura paradoja de tener que anunciar un Mesías crucificado. Nótese, por ejemplo, lo fuertemente «construida» que está la imagen de los discípulos en la pasión, de acuerdo con los intereses de cada evangelista: así, mientras Marcos y Mateo tienden a cargar sobre ellos las tintas negras, Lucas y Juan son mucho más positivos¹⁰¹.

En este sentido ha influido también la referencia paulina al dicho deuteronomico «Maldito el que cuelga de un madero» (Gál 3, 13, que remite a Dt 21, 23). Su encaje en ese contexto apologético ocultó lo más evidente: que esa frase sólo tiene sentido referida al malhechor, al *culpablemente* condenado. Paula Fredriksen, que ha estudiado bien este punto, indica que «en ninguna parte, por ejemplo, los ochocientos fariseos crucificados bajo Alejandro Janneo [...] o los pocos miles de judíos crucificados en las rebeliones contra Roma parecen haber sido tenidos como habiendo muerto «malditos

100. Cf.: «¿Pero dónde podría aparecer en la Biblia (o en otro lugar de la historia universal) que la llamada que vien de un justo fuese disminuida en su carácter de exigencia (*Einforderungscharakter*) por el hecho de que este “profeta” fuese liquidado por sus enemigos?» (H.-J. Verweyen, *Botschaft eines Toten?*, 57).

101. Sintetizo lo que dice Theissen, *op. cit.*, 501-502. Según Mc y Mt: duermen en el Huerto, huyen, Pedro niega, miran «de lejos»; en cambio, según Lc: perseveran junto al Señor «en sus luchas» (22, 28), Jesús mira a Pedro (22, 61), asisten a la crucifixión (23, 49: «los conocidos de Jesús»); y según Jn: los discípulos no huyen, sino que son despedidos por Jesús (18, 9), por lo menos uno, el discípulo amado, está al pie de la cruz (19, 26 s.); y en el *Evangelio de Pedro* (7, 26 s.) se esconden porque son buscados como «incendiaros», pero pasan en ayuno y dolor todo el tiempo hasta la Pascua.

de Dios»; al contrario, los rabinos asocian claramente este modo romano de ejecución con un acontecimiento de significado altamente positivo para su religión: la atadura [la *Akkedá*, el «sacrificio»: A.T.Q.] de Isaac. Y concluye con toda razón que la «maldición» o el escándalo representa la visión romana, no la judía: «Los «criminales» de Roma eran los héroes del pueblo sometido por ella»¹⁰².

De hecho, resulta enormemente significativo que, una vez reenfocada la perspectiva, el resultado es más bien el contrario: la *crucifixión*, con el horrible escándalo de su injusticia, aparece como *el más decisivo catalizador* para comprender que lo sucedido en la cruz no podía ser el final definitivo: «Cuanto más profundamente se creía en Jesús, tanto más firmemente se creería en que esta vindicación tuvo lugar»¹⁰³.

Toda la *tradición veterotestamentaria* testimonia que el interrogante del justo sufriente —con la figura impresionante del Siervo de Yahvé— y el trágico destino de los mártires fueron ya los grandes catalizadores de la fe en la resurrección de los muertos; y continuaron siéndolo en el caso de Jesús. Lo expresa bien un buen conocedor de la tradición judía:

Sólo un judío creyente puede adivinar la profundidad de la desesperación, semejante a la de Job, que este grupo de discípulos tuvieron que soportar el viernes santo. ¿Estaba, pues, realmente fracasado el propósito de Jesús? ¿Entonces la cruz desmentía definitivamente toda esperanza en el reino de Dios? ¡Eso no podía ser! ¡Eso no podía suceder! Así debió de resonar entonces en muchos corazones. Porque aquí se trataba de más que de la muerte de un predicador de salvación, cuya radiante confianza había contagiado a un grupo de camaradas en la fe. Para ellos no se trataba ante todo de consuelo o de supresión de los sufrimientos, sino de Dios y del sentido de su vida¹⁰⁴.

Últimamente se ha estudiado incluso la existencia de todo un género literario, que se extiende más allá del contexto bíblico y que

102. P. Frikidsen, *From Jesus to Christ*, New Haven/London, 1988, 148; ella misma remite a E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphia, 1977, 25; S. F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, Manchester, 1967, 145; M. Hengel, *Crucifixion*, Philadelphia, 1977, 84-90 y *passim*; cf. también M. Karrer, *Jesucristo en el Nuevo Testamento*, Salamanca, 2002, 105-106.

103. A. Harvey, «They discussed among themselves what this “rising from the dead” could mean» (Mark 9, 10), 1994, 73.

104. P. Lapide, *Auferstehung*, Stuttgart/München, 1977, 48 (suprimo los puntos y aparte); cf. 64. Frente a todo esto, no convencen los enérgicos y doctos argumentos en contra de N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, cit., al que nos referiremos todavía.

cabe definir como «la reivindicación del inocente», sea a raíz del conflicto o la intriga cortesana contra él (*court conflict*), sea como fruto de su sabiduría en responder a problemas o enigmas (*court contest*), sea combinando ambas formas: tales las historias de Ahikar, José, el Siervo de Isaías, Tobías, Daniel, Ester, los Macabeos, Susana, el Justo de Sab 2-5. La reivindicación puede ser ya aquí en la tierra, ya más allá, en la otra vida, o en alguna combinación de ambos modos.

Estudiosos como George W. E. Nickelsburg¹⁰⁵ y Jay Frank Casel¹⁰⁶ encuentran este género en el evangelio de Marcos: Jesús vindicado como el inocente perseguido. John Dominic Crossan, que los cita aprobándolos, cree, con todo, que donde el género se da en su verdadera pureza es en el *Cross Gospel*¹⁰⁷, mientras que Marcos sería ya un crítico del mismo, pues rechaza una vindicación de Jesús de forma visible y tangible ya aquí en la tierra, admitiéndola sólo como trascendente en la inminente parusía¹⁰⁸.

Ni interesa ni es de la competencia de este estudio entrar en el detalle de la discusión. Lo importante es notar la honda, viva y eficaz presencia de este esquema en el imaginario cultural donde se escribieron las narraciones de la resurrección: resulta siempre difícil y discutible calibrar el influjo, pero que se haya dado influjo parece fuera de toda duda razonable.

Y el pensamiento moderno, tanto filosófico como teológico, sabe de la capacidad reveladora de este tipo de experiencia, pues la propia contradicción interna de la misma obliga a buscar la síntesis superior que la reconcilie.

Edward Schillebeeckx, por ejemplo, insiste en la categoría *experiencia de contraste*: aquella en la que el choque con el mal deja al descubierto un nuevo horizonte de sentido¹⁰⁹. Y desde la filosofía Max Horkheimer muestra también la eficacia de este contraste con

su nostalgia de «que el verdugo no triunfe sobre su víctima»¹¹⁰; nostalgia que él reconoce expresamente como teológica, y que la teología actual, en efecto, recoge como fundamental lugar teofánico¹¹¹. Dicho más en concreto, se trata de la luz que salta del choque brutal con lo que «no debe ser»: la muerte no puede ser el destino final de Jesús, encarnación de la bondad y anunciador de la fidelidad de Dios¹¹².

Gerd Theissen¹¹³ y Ulrich B. Müller¹¹⁴, por su parte, acuden a la categoría de *disonancia cognitiva*, elaborada por Leon Festinger¹¹⁵: la disonancia entre la figura carismática de Jesús, con las hondas y fundadas expectativas que suscitó, y su doloroso fracaso en la cruz. Sólo la resurrección y exaltación permitían superar ese terrible contraste, que amenazaba hundirlo todo en el absurdo. Ambos autores coinciden por lo demás en subrayar la estrecha continuidad de este proceso con el dinamismo más hondo de la fe bíblica¹¹⁶.

La visión contraria está tan arraigada en la tradición y revestida de una evidencia tan aparente, que cumple insistir en este cambio. Indicando únicamente, una vez más, que asumir este contraste como

110. «El anhelo de lo totalmente Otro», en *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, ed. de J. J. Sánchez, Madrid, 2000, 165-185; cf. «La función de la teología en la sociedad», *ibid.*, 153-161.

111. Aparte de las obras bien conocidas de J. Moltmann, J.-B. Metz y los teólogos de la liberación, cf. los enfoques afinados y concretos de H. Peukert, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentaltheologie*, Dusseldorf, 1976, 283-324. P. Eicher, *Bürgerliche Religion*, München, 1983, 201-227, recoge y prolonga críticamente esta problemática.

112. Hans Küng, aunque con una preocupación distinta a la que nos ocupa en este punto, citó oportunamente una exclamación reveladora del oratorio de Rodion Stschedrin, Lenin en el corazón del pueblo, donde el guardia rojo, ante la muerte de Lenin, canta: «¡No, no, no; no puede ser! ¡Lenin vive, vive, vive!» (*Ser cristiano*, Madrid, 1996, 446).

113. *Die Religion der ersten Christen*, Gütersloh, 2000, 71-98.

114. *Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*, Stuttgart, 1998, 69-71 y *passim* (en p. 69, nota 219, él mismo remite a Theissen). Hace una buena síntesis de su posición W. Zager, *Jesus und die frühchristliche Verkündigung*, Neukirchen-Vluyn, 1999, 79-81.

115. *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford, 1957.

116. «Con relación a la muerte de Jesús, a los discípulos pudo muy bien imponérselos la asociación de que Jesús, igual que Juan Bautista, había sufrido la muerte de mártir y que por eso había participado en la resurrección celestial. A eso debe unirse la interpretación, con la ayuda de la representación judía, de que Jesús había muerto como justo sufriente (cf. Is 53; Sab 2, 10-20; 5, 1-7), pero que fue elevado por Dios a la realidad celestial y con eso rehabilitado (cf. Sab 3, 1-6; 4, 7-19)» (U. B. Müller, *op. cit.*, 70). Theissen, por su parte, propone como tesis: «La exaltación de Jesús a rango divino sólo pudo lograr la reducción de la disonancia, porque respondía a una dinámica contenida en el monoteísmo judío» (p. 73).

105. «The Genre and the Function of the Markan Passion Narrative»: HTR 73 (1980) 153-184.

106. *The Reader in Mark: The Crucifixion* (Ann Arbor, MI: University Microfilms International, University of Iowa 1983; tesis dirigida por Nickelsburg).

107. Como se sabe, se trata según él de un documento —reconstruido hipotéticamente, como Q para Marcos— que estaría en la base del evangelio de Pedro y de los demás relatos de la pasión.

108. *The Cross That Spoke*, San Francisco, 1988, 330-333; cf. 297-334; en *The Birth of Christianity*, cit., 498-504, ofrece una síntesis actualizada.

109. Cf., por ejemplo, «Hacia un “futuro definitivo”: promesa y mediación humana», en *El futuro de la fe*, Salamanca, 1972, 41-68, y *Cristo y los cristianos*, Madrid, 1982, 800-805.

uno de los factores fundamentales que llevan al «descubrimiento» de la resurrección no significa convertir a ésta en una mera proyección subjetiva. Naturalmente, igual que sucede con todo el proceso de la revelación, esa sospecha no puede ser eliminada *a priori*; pero la fe consiste justamente en aportar las razones, patentizar las experiencias y mostrar las praxis que fundan la realidad de lo así descubierto. En este sentido vale la pena citar unas agudas palabras de Karl-Heinz Ohlig, pues ellas expresan muy bien tanto la fuerza de estas razones como la necesaria implicación existencial que postulan:

Tal vez la cuestión del sentido debe ser vivida tan radicalmente y la muerte experimentada tan pavorosamente, que los «modelos cósmicos»¹¹⁷ ya no la pueden sostener; esto no sucede ciertamente mediante una reflexión acerca de «la» muerte, ni siquiera de la propia muerte futura, sino desde el incomprensible sufrimiento ante la muerte de una persona querida. Tal vez por eso (la esperanza en la resurrección) necesitó un *Sitz im Leben* como fue el de la protesta de los judíos impregnados de mentalidad apocalíptica contra la muerte absurda y prematura de los muertos por la causa justa; tal vez por eso en el Israel de los tiempos de Jesús no fue aceptada por aquellos que en su vida se habían acomodado a las circunstancias; tal vez también hoy se pierde de vista entre los cristianos, cuando una vida en circunstancias satisfechas debilita o por lo menos aplaza la experiencia existencial de total sentido —y por lo mismo de una correspondiente *última* esperanza—. Probablemente una muerte con tan evidente sinsentido como la de Jesús es la base experiencial imprescindible para la posibilidad de una esperanza tan abarcante como la que se enciende en él.

En todo caso, parece seguro que el encuentro con el Jesús tan extraordinario en su humanidad y con su muerte tan drástica en su significativo simbolismo fue para los primeros cristianos —y a través de ellos para todos los cristianos hasta hoy— el fundamento y la ocasión para confesar su resurrección y también para anclar en esta fe la propia esperanza¹¹⁸.

5.3. El horizonte escatológico como contexto

En cuanto al segundo factor, el horizonte escatológico y apocalíptico, no es preciso extenderse mucho. Él constituye el paño de fondo sobre el que se destaca la experiencia de contraste, tan agudizada

117. Recuérdese que respecto de la resurrección Ohlig contraponía las religiones de la naturaleza a las de la historia (cf. *supra*, cap. 3, 2.3).

118. K. Ohlig, «Thesen zum Verständnis und zur theologischer Funktion der Auferstehungsbotschaft», 1995, 102.

por el destino (en apariencia) trágico de Jesús de Nazaret, ayudando a comprender y formular su hondura y su trascendencia teológica. Desde el redescubrimiento a comienzos del siglo XX por Johannes Weiss y Albert Schweitzer de la profunda impregnación escatológica de los evangelios, este factor ha ido mostrando cada vez con más evidencia su importancia. Algo en lo que, con distinta coloración, insistieron tanto la teología dialéctica, sobre todo con Barth y Bultmann, como la más decididamente histórica, sobre todo con Pannenberg. Por su parte, los estudios de la literatura intertestamentaria y, en general, del contexto religioso-cultural de los inicios cristianos no han hecho —y no hacen— más que confirmarla¹¹⁹.

No hace falta apuntarse a todas las tesis de Pannenberg para aceptar que sin ese horizonte difícilmente podría ser comprendida la resurrección de Jesús: en ella tiene sus raíces¹²⁰ y de ella recibe «la expresión lingüística y el marco representativo»¹²¹. De todos modos, como él mismo indica¹²², ese horizonte fue profundamente determinado por la original y única reconfiguración que adquirió en el destino de Jesús.

Por la enorme erudición que despliega y por el vigor de su argumentación merece especial mención en este punto la postura de N. T. Wright, quien, a pesar de valorar con agudeza este trasfondo, dedica gran parte de su esfuerzo a reforzar con nuevos argumentos la postura tradicional. Elabora con detalle el ambiente de expectativa mesiánica, con la intensa creencia en la pronta restauración del reino de Dios. De ella Jesús participa de manera excepcional, anunciando que, justo porque la situación del pueblo de Israel había alcanzado su punto más bajo, los tiempos eran llegados y en su persona el reino empezaba ya a acontecer.

La llegada acabará con este tiempo de maldad, pero no pondrá sin más fin al universo espacio-temporal y, a diferencia de lo que proponían otras figuras libertadoras o «mesiánicas», desde Judas el Galileo a Bar Kochba, no acontecerá por las armas como una victoria militar que, dando la vuelta a la situación, pondría a Israel por encima —y en el lugar— de sus enemigos. Será más bien una renovación para el bien universal a través del sufrimiento, de manera que

119. Para una visión de conjunto, cf. G. Greshake, «Auferstehung der Toten», 1969; G. Greshake y N. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Freiburg Br., 1978; G. Greshake y J. Kremer, *Resurrectio mortuorum*, Darmstadt, 1986.

120. *Systematische Theologie* 2, Göttingen, 1991, 389-390.

121. *Ibid.*, 390-391; cf. las síntesis globales que ofrece en pp. 385-405 y antes en *Fundamentos de cristología*, Salamanca, 1974, 82-135.

122. *Ibid.*, 391-393.

Israel no estará contra las naciones, sino que, mediante sus sufrimientos, será el pueblo del Dios creador *en favor del mundo*. Con acciones simbólicas como la expulsión del templo, y palabras enigmáticas y parabólicas que escandalizaban y ponían en cuestión el sistema establecido, mostró que en él se estaba realizando ese destino mesiánico. Destino que implicaba su muerte, llevándolo a soportar tanto la «ira» de Israel contra él como la que Israel había hecho que viniese sobre sí por culpa de sus infidelidades; pero que, como mostraba una larga tradición presente sobre todo en Daniel, Zacarías, muchos salmos y en el Siervo de Isaías, implicaba igualmente su *reivindicación* por parte de Dios¹²³.

Aquí está el punto. Esa reivindicación aconteció justamente en la *resurrección*. Pero Wright piensa que esta reivindicación/resurrección no sería creíble ni para Jesús ni, mucho menos, para sus seguidores, si no fuese un acontecimiento visible y palpable, tal como en definitiva lo cuenta la *letra* de las narraciones evangélicas. Por un lado, afirma que en *argumentación histórica* —pone énfasis en la palabra y en el concepto— sólo así resulta comprensible la continuación de la causa de Jesús y el nacimiento de la Iglesia (que por algo sólo sucedió con Jesús y no con los demás pretendientes mesiánicos, incluido el Bautista)¹²⁴. Por otro, insiste en que los discípulos comprendieron la resurrección —y sólo así la podían comprender— como acontecimiento «físico»¹²⁵, en el sentido de transformación del cadáver, de manera que, dejando el sepulcro vacío, Jesús asumió un nuevo cuerpo: un cuerpo tan «físico», que Jesús resucitado podía ser visto y tocado, que comió en ocasiones, que incluso —recuérdese— podría en principio ser captado por un cámara de vídeo¹²⁶ y

123. *Jesus and the Victory of God*, cit., *passim*, principalmente cap. 12, pp. 592-611; más en concreto, pp. 594-597. La idea de Jesús realizando en su destino personal el destino de Israel, convirtiéndose así en clave interpretativa fundamental de que con él se ha realizado ya la promesa definitiva, constituía ya la tesis central del primer tomo de su obra *The New Testament and the People of God*, Minneapolis, 1992, *passim*; cf., por ejemplo, 400-403, 460-463.

124. Cf. princip. 109-121.

125. Aclara, con razón, que cuando san Pablo habla de «cuerpo espiritual» (*soma pneumatikón*), lo opone al «cuerpo psíquico» (*soma psychikón*), no a «cuerpo no físico» (*The Transforming Reality of the Bodily Resurrection*, cit., 120). M. J. Borg le da la razón en este punto, pero arguye —creo que también con razón— que, a pesar de eso, lo que Pablo intenta contraponer es justamente «cuerpo espiritual» y «cuerpo físico»; argumenta: «De acuerdo con otras cosas que Pablo dice en el contexto inmediato, el «cuerpo animado por el alma» es «carne y sangre», «percedero», «de la tierra», «de polvo». Eso eso es lo que típicamente entendemos por cuerpo físico. El «cuerpo animado por el espíritu», por otra parte, no es ninguna de estas cosas» (*The Truth of Easter*, cit., 133).

que por eso —marca temporal— dejó de mostrarse a partir de un tiempo determinado.

Con todo, creo que, aun valorando la riqueza aportada por sus argumentos, su razonamiento no resulta convincente. Indiquémoslo en tres puntos.

La continuación de la causa de Jesús por el nacimiento de la Iglesia precisó ciertamente la resurrección *real* y la *fe* en ella; pero eso no implica que deba ser una resurrección *empírica*. Una prueba importante está —por lo menos ésa ha sido todo el tiempo mi impresión— en que resulta posible leer todo el segundo tomo de su obra —*Jesus and the Victory of God*— tomando la resurrección en el sentido aquí asumido (como real, pero no física). Significativamente él mismo lo parece asumir cuando, en plena argumentación, introduce un inciso indicando que la resurrección fue necesaria para que Jesús fuese reconocido como Mesías, «dejando abierto por el momento lo que los primeros discípulos pensaban qué significaba esa palabra»¹²⁷.

En cuanto a lo que pensaban los discípulos y la primera comunidad, creo que, efectivamente —cuando menos si atendemos a su pensamiento expreso y temático—, Wright tiene razón en afirmar que pensaban en una resurrección física en el sentido por él indicado. Dado su contexto cultural y su antropología, no podían pensar ni expresar de otra manera la experiencia que estaban viviendo. Pero ya queda dicho que ése es un argumento de doble filo: justo porque se trata de una *necesidad cultural*, no constituye algo preceptivo para una cultura y un contexto distintos. De otro modo también deberíamos tomar la ascensión a la letra, entrando en el camino de un inaceptable fundamentalismo bíblico (del que tal vez no escapen ciertos razonamientos del autor).

Finalmente, tampoco resulta concluyente el argumento de que sólo la resurrección así entendida explica que el movimiento de Jesús fuese el único en continuar tras la muerte de su fundador, al revés de lo que sucedió con las otras figuras «mesiánicas», incluido el Bautista. Sin embargo, el mismo Wright insiste repetidamente en la *diferencia* de la figura, de la predicación y de la actitud de Jesús, que, sin salirse totalmente del marco de las expectativas y concep-

126. En las obras antes citadas, principalmente en *The Transforming Reality of the Bodily Resurrection*, cit.

127. *Jesus and the Victory of God*, 488. Véase el texto del autor: «Without the resurrection —leaving open at the moment what the first disciples thought they meant by that word— it is simply inconceivable that anyone would have regarded Jesus as the Messiah, especially if they had not regarded him thus beforehand».

ciones generales, resultaba sorprendente y subversiva. Él, por ejemplo, no busca una instauración del reino por las armas, como hicieron Judas y Bar Koshba; ni, como el Bautista, anuncia una figura distinta, sino que se constituye a sí mismo como mediación realizadora del reino que en él se hace ya presente¹²⁸. Pues bien, esa diferencia fue justamente la que puso una marca singular a su predicación, a su vida y a su destino, y es en ella y no en unas supuestas pruebas físicas y milagrosas donde una consideración crítica puede —y creo que debe— apoyar la revelación definitiva de la resurrección como real y como ya plena y ya acontecida¹²⁹.

5.4. *El carácter definitivo de la figura de Jesús*

A esta diferencia, que lo reconfiguró todo, alude justamente el tercer factor enunciado: el carácter definitivo de la figura de Jesús. Lo dicho en los apartados anteriores, que interpretaban precisar la «diferencia cristiana», permite ahora completar la contribución en esta nueva perspectiva. Porque este factor viene a ser la encrucijada vital donde se atan las distintas dimensiones que constituyen la originalidad única de la nueva visión de la resurrección. Visión que nace justamente en la interacción entre la «experiencia de contraste» producida por la muerte de Jesús y el «efecto desmitizador» inducido por el conjunto de su vida.

Conviene aclarar este punto, introduciendo ahora una distinción —nunca totalmente adecuada— entre *escatología* y *apocalíptica*. Algo en lo que viene insistiendo John Dominic Crossan, que ve en la segunda una contracción de la primera, como una especie respecto de su género. «Escatológico» es el concepto más fundamental y genérico: significa el estadio radical y definitivo, contracultural y superador del mundo, obrado por Dios y no simplemente derivado de las fuerzas humanas. Pero en concreto el género escatológico se divide, digámoslo así, en tres especies: «ascético», «ético» y «apocalíptico». De ordinario, no se dan en estado puro, pues tienden a combinarse entre sí. Pero presentan características distintas¹³⁰. Todos niegan el mundo tal como es: sin embargo, los dos primeros viven ya ahora la alternativa como un modo radical de vida dentro

128. Todo el tomo insiste en esta dialéctica; cf. principalmente el cap. 11, pp. 477-539.

129. Puede verse una discusión de las tesis de Wright en C. C. Newman (ed.), *Jesus & the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright's Jesus and the Victory of God*, 1999.

130. *The Birth of Christianity*, 282-287.

de las condiciones de la historia, mientras que el tercero, el propiamente apocalíptico, supone algún tipo de intervención sobrenatural de Dios que pone fin a la historia¹³¹.

Creo que en su significado fundamental la distinción es correcta e importante. Pero también que respecto de Jesús la aplicación que hace Crossan resulta unilateral, llevando la distinción al extremo de negar todo elemento apocalíptico en el Jesús histórico, que viviría únicamente «una escatología presente en la sabiduría del realismo social»¹³². Algo que, como insiste Gerd Theissen, parece imposible, teniendo en cuenta los datos de que disponemos:

La predicación de Jesús contiene enunciados de futuro y de presente sobre el reino de Dios. El que sólo considera histórico a un «Jesús no escatológico», tiene que cuestionar la autenticidad de las afirmaciones de futuro; el que sólo admite al «Jesús apocalíptico», tiene que cuestionar las afirmaciones de presente. Hoy, la mayoría otorga autenticidad a ambas series de enunciados¹³³.

Que el elemento *apocalíptico* aparece repetidamente en la vida de Jesús como anuncio del fin e incluso del juicio parece innegable, incluso con acento en la presión urgente respecto del tiempo que se acaba¹³⁴. Pero resulta igualmente innegable que ese elemento está ya

131. No pretendo mayores precisiones, sino lo indispensable para el presente discurso. Donde Crossan trata más sintética y claramente este problema que lo ocupa desde su libro *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*, New York, 1973, es en *The Birth of Christianity*, New York, 1998, cap. 15, pp. 257-289.

132. *Ibid.*, 270.

133. G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca, 2000, 287; cf. cap. 9, 273-316; en las pp. 276-280 hace una pequeña historia del problema, desde A. Ritschl hasta J. D. Crossan y M. J. Borg. Indica así la postura de estos últimos: «Los enunciados sobre el reino de Dios no contienen, según dicha exégesis, ninguna afirmación cronológica, y deben entenderse desde “la realeza del sabio”: como expresión de una forma de vida, no como esperanza de un cambio futuro del mundo» (p. 280; para Crossan remite a su *Jesús* y para M. J. Borg al trabajo «A Temperate Case for a Non-Eschatological Jesus», 1994, 47-68). Como se ve, hay discrepancias de terminología que pueden ser importantes, sobre todo tal como Crossan las precisa en *The Birth of Christianity*.

134. Theissen señala su presencia en los siguientes pasos: en la «petición de la llegada del reino de Dios (Lc 11, 2/Mt 6, 10)»; en las «tres bienaventuranzas más antiguas (Lc 6, 20s.; Mt 5, 3s.6)»; en la «expectiva de la confluencia de las naciones (Lc 13, 28 s./Mt 8, 10)»; en el «dicho escatológico de la última cena (Mc 14, 25)» [recuérdese: «Os aseguro que ya no volveré a beber del producto de la viña hasta el día que lo beba, nuevo, en el reino de Dios»]; en los «dichos de entrada (Mt 7, 21; Mc 9, 43 ss.; 10, 15.23 y *passim*)» como «No todo el que me dice: “¡Señor! ¡Señor!” entrará en el reino de los cielos» (Mt 7, 21); y finalmente los más discutidos «dichos de plazo (Mc 9, 1; 13, 30; Mt 10, 23)», como «Os aseguro que algunos de los aquí presentes no

siempre de alguna manera roto, «escatológicamente», por las afirmaciones del reino de Dios como *ya presente*¹³⁵. De modo que la presencia de ambos factores se muestra tan fuerte, que no es posible una conciliación estática, intentando borrar o armonizar las diferencias¹³⁶.

En cambio, creo que las consideraciones hechas en este capítulo ofrecen la posibilidad de una conciliación dinámica y dialéctica a partir de los dos ejes fundamentales: la tensión presente en el mismo texto como trabajo desmitizador gracias al impacto de la figura de Jesús en cuanto percibida ya de algún modo como presencia definitiva y escatológica de Dios, por un lado; y, por otro, como culminación suprema, el impacto de su muerte en la cruz.

Fue, en efecto, *el modo de la muerte* lo que propició una síntesis inédita, sólo posible a partir de ella. Eso es lo que logró expresar justamente la *resurrección tal como fue interpretada en Jesús*. La valencia «escatológica» resulta evidente, en cuanto la resurrección es acontecimiento operado por Dios que transforma de manera radical y definitiva su vida. La valencia «apocalíptica» está también presente, en cuanto que para él irrumpe ya el final de la historia y el triunfo sobre la miseria presente. Pero ese final, al realizarse de manera trascendente, más allá de la muerte, permite la síntesis que de otro modo aparecía imposible¹³⁷, pues, gracias a la ruptura del carácter mítico y objetivante, es posible comprender que la intervención divina en Jesús no interrumpe la historia empírica. Ésta sigue adelante, si bien no queda inmutada, puesto que está ya para siempre decisivamente iluminada con la nueva luz de la resurrección, que la muestra habitada por una vida que puede ser quebrada, pero no aniquilada por la muerte: «quien cree en mí no morirá para siempre» (Jn 11, 26).

han de morir sin ver antes llegar el reino de Dios con gran poder» (Mc 7, 1) (*op. cit.*, 288-290).

135. Cf. también R. Aguirre, *Ensayos sobre los orígenes del cristianismo*, Estella, 2001, 18-38.

136. J. P. Meier, *A Marginal Jew II*, New York, 1994, que somete la cuestión a un larguísimo análisis (pp. 289-506) y que insiste en la presencia de las dos dimensiones —presente y futura—, constata igualmente: «The precise relationship between the coming and the present kingdom remains unspecified» (p. 451).

137. «Si se consideran auténticas tanto las afirmaciones de futuro como las afirmaciones de presente, surge la tarea casi insoluble de interpretar su relación» (G. Theissen y A. Merz, *op. cit.*, 296). Efectivamente, la conciliación es imposible mientras se mantenga el mismo plano dentro de la historia. En cambio, la muerte, al establecer un doble plano, rompe la imposibilidad: presente para el Resucitado desde la dimensión trascendente, es todavía (también) futuro para los que viven en la dimensión histórica.

Esta síntesis no resultó fácil, como lo muestra la batalla que, dentro del mismo Nuevo Testamento, tuvo que vencer para imponerse sobre los restos míticos que pugnaban por mantenerse. Aparte de la tensión general señalada en el apartado anterior (*supra* 4.2), aparece en indicios específicamente concretos, como la imaginería paulina en la primera carta a los Tesalonicenses¹³⁸ o las alusiones de Mateo a los muertos que en la hora de la crucifixión de Jesús abandonaron los sepulcros¹³⁹. Lo admirable es que, por debajo de todo eso, lograrse imponerse la visión de un Cristo verdaderamente resucitado y glorioso, pero con una presencia trascendente, que anima la vida de la comunidad sin anular la historia ni clausurar el futuro.

Todo hace pensar que aquí está una clave profunda, no suficientemente explotada por la teología y que pide un intento de mayor aclaración. Sobre todo porque es en este punto donde, como veremos, se abren algunas de las cuestiones más delicadas y decisivas. Pero hagámoslo abriendo ya el apartado final de este largo capítulo, pues puede arrojar luz sobre cuestiones decisivas para la discusión actual.

6. LA MUERTE DE JESÚS COMO LUGAR DE LA REVELACIÓN DEFINITIVA

El título de este apartado, al insistir expresamente en la palabra *revelación*, quiere mostrar también una clara intención «epistemológica». Tengo, en efecto, la convicción de que la discusión actual está lastrada por un profundo equívoco, que hace imposible una salida correcta de dos cuestiones fundamentales. La primera es la que viene ocupando todo este capítulo: cómo llegaron los discípulos a la fe en la resurrección de Jesús, con sus características específicas. La segunda, más intrínsecamente ligada a ella de lo que suele pensarse, se refiere a nosotros: cómo «verificar» hoy la fe en la resurrección, sin que quede reducida a una aceptación ciega por vía meramente autoritaria.

138. «Pues a una señal de mando, a la voz del arcángel y al son de la trompeta de Dios, el Señor en persona bajará del cielo: entonces los cristianos difuntos resucitarán primero; después, nosotros los que quedemos vivos, seremos arrebatados junto con ellos en las nubes, para irnos al encuentro del Señor en el aire y así estaremos siempre con el Señor» (1 Tes 4, 16-17). Cf. A. F. Klijn, «1 Thessalonians 4, 13-18 and its Background in Apocalyptic Literature», 1982, 67-73.

139. «Entonces el velo del Santuario se rasgó en dos de arriba abajo. Tembló la tierra, las rocas se rompieron, y se abrieron los sepulcros. Muchos cuerpos de los santos que estaban muertos resucitaron» (27, 51-52).

6.1. La cruz como límite desmitificador

Si la discusión acerca del lugar preciso donde se revela la resurrección resulta siempre tan viva e insoluble, se debe, en mi parecer, a una contradicción oculta en el mismo tratamiento. Por un lado, dada la nueva visión de la autonomía mundana y el estado actual de la exégesis, resulta imposible abordar esa pregunta sin contar con una lectura crítica de las narraciones pascuales. Pero, por otro, la formulación de la pregunta se recibe de la época precrítica, que partía justamente de una lectura literal de la apariciones. Éstas, al incluir como obvia una concepción objetivante de la presencia y de la realidad del Resucitado, parten, explícita o implícitamente, del *presupuesto* de que la resurrección sólo puede ser descubierta mediante experiencias de carácter igualmente objetivante. De ahí la insistencia en lo visible y palpable.

Hay que admitir que, si no se critica este presupuesto, resulta completamente lógico pensar que es imposible fundamentar la fe en la resurrección de Cristo apoyándose fundamentalmente —ino exclusivamente!— en su vida terrena. Se comprende entonces la tendencia de las posturas más tradicionales a ver en estos intentos una negación de la misma. Pero, por otro lado, las posturas más avanzadas tampoco suelen criticar de modo expreso ese presupuesto. Entonces se comprende asimismo la incomodidad e incluso la ambigüedad en que muchas veces se mueven sus propuestas. Y, desde luego, resulta evidente que en esas circunstancias las argumentaciones no pueden encontrarse entre sí.

En cambio, el enfoque de la resurrección de Cristo como incluida en un proceso revelador que ella lleva a la culminación permite captar los dos vectores fundamentales de su originalidad: la profunda novedad respecto de la visión anterior, por un lado; y su carácter no objetivante o mítico, por otro. La muerte en la cruz constituye justamente el gozne donde ambos vectores se articulan. Como *muer-te* está en el límite extremo de la vida, confiriéndole su forma última y abriéndola dinámicamente sobre la eternidad. Como muerte *de cruz*, con el horror de su injusticia, adquiere un carácter revelador que permite la captación definitiva del sentido de la presencia salvadora y resucitadora de Dios y de la resurrección como vida ya plena y glorificada.

El carácter un tanto abstracto de estas afirmaciones no debe ocultar su significado concreto. Expresándolo de un modo un tanto drástico, cabe afirmar que para los discípulos y para el mismo Jesús *la cruz fue la última gran lección en el proceso revelador*. Esto permi-

te aclarar un punto importante: cuando se sitúa en la vida histórica de Jesús el peso principal de la fundamentación de la fe en la resurrección, esa vida tiende a ser vista como algo estático y clausurado, sin tener en cuenta que fue en todo momento un proceso en avance y construcción, y que la *vivencia* de la muerte fue el acto que lo culminó, creando una situación *nueva* y por tanto la posibilidad de una nueva *experiencia*, imposible hasta entonces. Acercarse al sentido de esta experiencia sólo puede hacerse, evidentemente, con total humildad y absoluto respeto. Pero hay indicios que animan y apoyan el intento.

Sin duda, resulta forzada la hipótesis de Albert Schweitzer cuando afirma que Jesús sube a Jerusalén para «forzar» el cumplimiento de su destino por parte de Dios¹⁴⁰; y ni siquiera es seguro que, como entre otros dice Günther Bornkamm, subiese para buscar «la decisión definitiva»¹⁴¹ a favor o en contra de la verdad de su misión. Pero es cierto que toda la mentalidad bíblica estaba empapada de la concepción que esperaba la ayuda de Dios en forma de intervenciones históricas a favor de los justos. Los salmos —que constituían la base de la piedad y de la oración— están hechos de invocaciones en este sentido. Y se deja sentir con fuerza en los mismos relatos de la pasión, por ejemplo: en la oración del huerto: «Abba, Padre mío, tú lo puedes todo: aparta de mí este cáliz» (Mc 14, 36 par.)¹⁴²; en la afirmación mateana «¿Pensáis que no puedo acudir a mi Padre? Él pondría a mi disposición, ahora mismo, más de doce legiones de ángeles» (Mt 26, 53)¹⁴³; y, sobre todo, en las palabras en la cruz:

140. Ya en su obra *Das Mesianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*, Tübingen, 1901 (1956); trad. cast. *El secreto histórico de la vida de Jesús*, Buenos Aires, 1967. Cf. amplia discusión en H. Groos, *Albert Schweitzer. Größe und Grenzen. Eine kritische Würdigung des Forschers und Denkers*, München/Basel, 1974, 223-233.

141. *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, 1971, 143; cf. todo el cap. 7, pp. 141-154. Estudia bien toda esta cuestión H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Salamanca, 1982, 41-49, con la bibliografía fundamental; cf. también X. Léon-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte*, Madrid, 1982; M. Bastin, *Jésus devant sa Passion*, Paris, 1976; más recientemente, N. T. Wright, *Jesus and the victory of God*, cit., 576-611, 609, 615, 631, que acentúa fuertemente la presencia de una decisión.

142. Hablando del dicho escatológico en la Última Cena —«no beberé del producto de la vid hasta el día que lo beba de nuevo, en el reino» (Mc 14, 25)—, Theissen comenta: «posiblemente espera que el reino de Dios comience tan pronto, que se sea ahorrado el paso por la muerte» (*op. cit.*, 288). Comentando este texto R. E. Brown (*The Death of the Messiah* I, London, 1994, 166-167) afirma: «En la visión bíblica no es irreverente pedir a Dios un cambio de su mente»; cf. 163-178, para toda la escena.

143. «La frase refleja la imaginaria veterotestamentaria de ejércitos angélicos o «huestes» (Jos 5, 14; Sal 148, 2; etc.), que en el período postexílico se pensaba que

«Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34; Mt 27, 46). Como es lógico, los enemigos participaban de idéntica concepción: «Confía en Dios: pues que lo salve ahora, si es que de verdad lo quiere» (Mt 27, 43)¹⁴⁴.

No interesa, claro está, discutir el valor «histórico» de estas expresiones, sino verlas como indicio de una mentalidad ambiental, enraizada, ubicua y persistente: Dios «debía» intervenir a favor de Jesús, el justo por excelencia. Ahí radicaba precisamente la gran apuesta, y, por consiguiente, ahí acechaba el verdadero escándalo, que ponía a prueba decisiva la fe de los discípulos y que supuso para el propio Jesús la última culminación de su fidelidad¹⁴⁵. Lo expresa bien Pierangelo Sequeri cuando afirma que fue en este contraste escandaloso, que les obligó a «convertir» su concepción, y no en la muerte de Jesús como tal, donde estuvo el paso decisivo: «Ellos [los discípulos] creen haber «visto» su muerte. En realidad, vieron la muerte de su cristología»¹⁴⁶.

intervenían militarmente en los asuntos humanos (Dan 12, 1; 2 Mac 5, 2-3; 10, 29-30; 1 QM 12, 8), especialmente cuando se les pedía (2 Mac 15, 22-23)» (R. E. Brown, *op. cit.*, 276).

144. Cf. el comentario de R. E. Brown, *op. cit.* II, 994-996.

145. Con su profunda intuición de lo divino en lo humano supo verlo bien M. Lé-gaut. Vale la pena citarlo algo por extenso: «No, no —y esto se le hacía cada vez más evidente—; *¡la verdad no puede quedar definitivamente vencida! Pase lo que pase, acabará por triunfar* [...] Y aunque un día se consiguiera detener su camino entre los hombres, incluso si sólo encontrara audiencia entre algunos, dispersos y perdidos en la muchedumbre, reducidos al silencio e imposibilitados para actuar, para hablar y para escribir, la verdad volvería a emprender más adelante su camino revelador, *incluso si una noche del pensamiento se «mata» a la verdad bajo los golpes repetidos continuamente y en todo lugar de los errores, «resucitaría» más gloriosa, más conquistadora todavía «al tercer día»* [...] No cabe duda de que Jesús llegó a decir semejantes afirmaciones, ya utilizadas antaño por algunos autores inspirados por el mismo soplo espiritual ante los obstáculos que también sus obras encontraban. De manera que más tarde los discípulos de Jesús, al recordar estas palabras bajo el impacto de lo que les había ocurrido tras la muerte de su maestro —¿fue “en el cuerpo, o fuera del cuerpo”?—, llegaron sin duda a prestar a estas palabras, que se les hicieron especialmente reveladoras, un sentido más preciso que el que les dio Jesús bajo la presión de una esperanza que le prometía hacer de la muerte —que se aproximaba rápida e inevitablemente— el acontecimiento que abriría su misión a otra dimensión completamente distinta de la de su vida. Así pues, las escrituras habrían llevado a Jesús a predecir “su resurrección” cuando él aseguró que su arresto, cuya muy evidente inminencia él afirmaba, no supondría el final de la misión a la que enviaba a sus discípulos» (*Meditación de un cristiano del siglo XX*, Salamanca, 1989, 183-184).

146. *Il Dio affidabile*, Brescia, 1996, 209. El autor, sin embargo, no hace la menor aplicación de este proceso a Jesús, quien lo tendría todo claro de antemano y se lo habría explicado expresamente a los discípulos: «La cosa verdaderamente desconcer-

Lo admirable fue que lograsen superar la prueba, llegando a una reconversión radical de esa mentalidad ambiental. La cruz, que pudo ser el escollo del naufragio, se convirtió así en la roca firme de la nueva fe: Dios estaba allí, pero no como ellos lo esperaban; actuaba en la historia, pero sin romper sus leyes; seguía siendo el Padre del Crucificado y estaba con él sosteniéndolo con su amor, pero no lo bajaba de la cruz. Las palabras que Lucas pone en boca del Crucificado moribundo significan tanto el desconcierto como la transformación: «¡Padre, en tus manos entrego mi espíritu!» (Lc 23, 46)¹⁴⁷.

En esa oscura, difícil y heroica fidelidad, en ese «aprendizaje «con gritos y con lágrimas» (Hb 5, 7), fue donde Jesús superó el escándalo y entró en su plenitud gloriosa y definitiva. Fue también donde prendió para los discípulos la chispa de la revelación definitiva: la presencia vivificante y resucitadora de Dios era verdad, la salvación definitiva era realidad; pero no se realizaba en el modo objetivante y apocalíptico que rompe la historia, sino en lo escatológico y trascendente que, respetando la historia, la supera anulando el poder aniquilador de la muerte mediante la *resurrección*. Resurrección que por fin fue comprendida en toda su fuerza e intensidad: como vida que preserva entera la *identidad personal*, a pesar de la destrucción del cuerpo; como acontecida *ya*, a pesar de que el mundo y el tiempo continúan.

Claro está que el alcance de esta nueva comprensión no podía ser percibido de golpe, con claridad y en todas las consecuencias. Fue una conmoción profunda —de algún modo ya algo preparada

tante para los discípulos es otra. Jesús manifiesta anticipadamente la propia convicción de que la reacción de los sacerdotes y de los jefes tendrá éxito; que lograrán validarla con una condena pública; y que su eliminación tendrá la forma pública de un desmentido objetivo de su pretendida representación de Dios. [...] Y el epílogo previsto por Jesús excluye su puesto en el vértice de una estructura político-religiosa dentro de la cual sus discípulos sustituirán a los actuales detentadores del poder de representar a Dios ante el pueblo» (216; cf. todo el vivo tratamiento de la cuestión: 206-220).

147. «Y para Jesús, la muerte fue sentida como una frontera absoluta, y sólo en la confianza concedida al Padre y a su infinita potestad sobre las fuerzas del mal pudo ser asumida, sin que esta religiosa apertura le arrancara toda la mortal negatividad con que nos adviene a los humanos. Por ello pudo en toda verdad de hombre, convocado a morir y llamando a la vida, preguntar al Padre si aquello era un radical abandono y rogarle le liberase de esa hora fatal. En las manos de Dios ha ido la vida de Jesús a la muerte y de la mano de Dios ha culminado en la resurrección» (O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret*, Madrid, 1975, 375). Cf. también X. Pikaza, *Éste es el hombre*, Salamanca, 1977, 146-148.

por la renuncia de Jesús a todo mesianismo triunfalista¹⁴⁸—, que tuvo que abrirse paso lentamente a través de las representaciones habituales, en interacción con ellas, que de un lado la hacían posible y que de otro dificultaban que alcanzase la plena coherencia. Los textos muestran todavía las cicatrices de esta dura lucha (¡que, por lo demás, llega hasta hoy!). La conciencia del significado tenía que apoyarse en experiencias concretas interpretadas a base de lo «pensable y de lo imaginable disponible». La intuición de fondo se vio obligada a salir a la luz entre expresiones objetivantes, en un universo todavía muy cargado de mito. Las narraciones pascuales constituyen su plasmación literaria.

6.2. Los factores concretos de la configuración definitiva

Atrás quedan analizados el contexto general y los factores fundamentales que hicieron posible el proceso plural que, elaborado desde contextos diferentes y respondiendo a sensibilidades e inquietudes diversas, llevó a su gestación. Ahora llega el momento de estudiar los factores más concretos e inmediatos que llevaron a la concreción definitiva.

En este punto es importante notar cómo la marcha del discurso *resitúa* de manera drástica las cuestiones. Los factores que en los tratamientos corrientes ocupan demasiadas veces el centro de la reflexión, hasta el punto de delimitar las diversas «teorías» acerca de la resurrección, aquí pasan por sí mismos a un lugar secundario. Lo decisivo está determinado, como vimos, por un contexto muy hondo y por acontecimientos de enorme calado revelador, sobre todo por la muerte en la cruz. Todo lo demás resulta necesariamente circunstancial, en cuanto estímulos, ocasiones o complementos que permiten dar forma concreta a lo que, ya de algún modo presente, busca aclararse y expresarse. Por lo mismo, todo puede ser útil, y a nada debe obligar la pretensión de ser decisivo. Las explicaciones monocausales resultan necesariamente exageradas cuando pretenden ser exclusivas.

En cambio, la nueva perspectiva, por lo mismo que no acepta ninguna explicación como única, puede aprovechar la contribución de todas. La exageración, en efecto, puede tener la ventaja de llamar la atención sobre algún factor que de otro modo quedaría en la sombra o en el olvido, permitiendo aprovecharlo como *un* elemento del conjunto explicativo. Porque entonces no opera una lógica abs-

148. Lo observa con razón P. Sequeri, *op. cit.*, 211-213.

tracta y lineal, sino concreta e integradora, como la que Newman llamaba «convergencia de probabilidades»¹⁴⁹. Y las teorías, en lugar de excluirse, se complementan sumando sus evidencias.

Tener esto en cuenta, no sólo evita discusiones infructuosas, sino que permite ser breves y austeros en la exposición de los distintos factores que, dispersos en esas teorías, contribuyeron a configurar la idea cristiana de la resurrección. Contentémonos, pues, con rápidas indicaciones: las indispensables para iluminar de algún modo la estructura de conjunto.

Para empezar, el caso Gerd Lüdemann puede constituir un ejemplo ilustrativo. Como teoría pretende reducirlo todo, o casi, a una especie de *vuelta de la culpabilidad reprimida* que, sobre todo en el caso de Pedro (el que negó) y de Pablo (el que persiguió), los llevó a «visiones» en las que creían ver a Jesús resucitado; Pedro «contagió» luego a los Doce, mientras que la visión a «más de quinientos hermanos» (1 Cor 15, 6) se refiere a la experiencia de Pentecostés (Hch 2, 1-13) como un «éxtasis masivo» o una «alucinación colectiva», explicable por la psicología de las masas¹⁵⁰. Tomada así, esta postura resulta a todas luces exagerada y reductiva, absolutizando unos posibles aspectos y dejando fuera de sí otros muy importantes¹⁵¹. Pero justamente el reconocimiento de esta unilateralidad permite no descartar sin más que ese proceso psicológico tuviese *también* algún papel, como un factor que ayudase al descubrimiento y la concreción de un aspecto en el proceso global.

Algo parecido puede suceder con la propuesta, no totalmente desemejante, de Edward Schillebeeckx cuando sitúa el centro del proceso en la conversión de los discípulos y en la *experiencia del perdón* y consiguiente misión (también aquí principalmente por parte de Pedro)¹⁵². Rebajando debidamente el tema de la culpabilidad

149. Sobre todo en *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, New York, 1955; trad. cast.: *El asentimiento religioso*, Barcelona, 1960; cf. mi trabajo «Newman: la compleja gramática de la fe», en *El problema de Dios en la Modernidad*, Estella, 1998, 61-116; allí (pp. 107-111) señalo la presencia de este tipo de razonamiento también en la lógica moderna.

150. Cf. principalmente G. Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu*, Gottingen, 1994; más simplificada: G. Lüdemann y A. Özen, *La resurrección de Jesús*, Madrid, 2001; y la síntesis, con algunas precisiones, que él mismo hace en «Zwischen Karfreitag und Ostern», 1995, 13-46.

151. Cf., por ejemplo, la larga y documentada discusión, no siempre libre de exceso polémico, que establece H. Kessler, *op. cit.*, 420-442; también, más irónico, A. Vögtle, *Biblische Osterglaube*, cit., 102-113.

152. Cf. *Jesús*, Madrid, 2001, 303-369, y *En torno al problema de Jesús*, Madrid, 1983. Me ocupé de sus ideas en *Repensar la cristología*, Estella, 1996, 61-156, princi-

(pues, como queda dicho, creo que es injusto hablar de «traición»), no hay por qué negar que de ahí pudo llegar luz al proceso, ayudando a revivir experiencias reconciliadoras en la vida de Jesús y contribuyendo a reiniciar la vivencia de comunión con él en la nueva situación postpascual.

Tal vez más sugestiva, o cuando menos más nueva, resulta acaso la hipótesis de John Dominic Crossan, situando en el *llanto de las mujeres* el lugar donde se elaboraron las historias de la resurrección¹⁵³. Los ejemplos que ofrece tienen su elocuencia, contribuyendo además a completar la contextualización cultural y antropológica de las narraciones. Y, desde luego, resalta el papel de las mujeres, mucho más protagónico en la última etapa de la vida de Jesús que en las anteriores y que siempre llamó la atención de la reflexión teológica sobre el tema.

Más interesante y con seguridad más fecunda es todavía su insistencia en que hubo toda una cuidadosa e intensa búsqueda en las Escrituras, mantenida por un verdadero cuerpo de especialistas, con la finalidad de descubrir en ellas y desde ellas el significado de lo acontecido (bien claro en el motivo tan fundamental de «como estaba escrito»). No es preciso seguirlo en las osadas hipótesis de reconstrucción de la pasión-resurrección que a partir del ejemplo de exégesis alegórica que de la fiesta de la Expiación (descrita en el capítulo 15 del Levítico) hace la epístola de Bernabé, para reconocer que ahí debió de existir una fuente muy decisiva en todo el proceso¹⁵⁴. Según él, fue justamente en la confluencia de ambos factores (lamento y exégesis) donde nacieron las narraciones pascales¹⁵⁵.

A todo eso seguramente va también unido un factor de enorme y perenne relevancia: la *experiencia universal de la presencialidad de los muertos queridos*, que puede adquirir una honda intimidad y una fuerte impresión de realidad. El fenómeno, siempre actual (también

palmente 86-92; más ampliamente cf. F. G. Brambilla, *Il Crocifisso risorto*, Brescia, 1999, 30-45, con riquísima bibliografía.

153. *The Birth of Christianity*, cit., 527-538, 571-573.

154. *Ibid.*, 568-573.

155. Él mismo sintetiza así ambas perspectivas: «En la tradición de la pasión-resurrección las mujeres aparecen con más frecuencia que los hombres, pero también de manera más negativa, en textos durante y después de la ejecución de Jesús. ¿Por qué esto? En la tradición de la pasión-resurrección los que crearon exégesis profética no son los que crearon narración (*story*) biográfica. ¿Quiénes son? En la tradición de la pasión-resurrección no hay noticias de lamento femenino y del ritual (*ritual mourning*) por Jesús. ¿Por qué esto? Mi respuesta conjunta a estas tres cuestiones es que *el lamento ritual es el que cambió la exégesis profética en narración biográfica*» (p. 572; subrayado del autor).

subrayado por Lüdemann), fue estudiado sobre todo a propósito de los viudos y viudas¹⁵⁶. En el caso de Jesús, por la fuerte impresión de su figura y por lo subitáneo y dramático de su muerte, personalmente creo que este factor debió de tener una eficacia excepcional, con toda probabilidad mucho mayor que la que dejan traslucir los textos. Lo cual enlaza además con el tema, también aludido por Crossan, del *duelo* por los difuntos (*mourning*), de tan ancestral raigambre cultural y tan honda valencia antropológica como lugar de vivenciación de una vida más allá de la muerte.

A esto puede ir unido otro factor en cierto modo coincidente, al que hoy se presta atención por ciertos estudiosos como J. J. Pilch: los llamados «estados alterados de conciencia» (ASC: *Altered States of Consciousness*)¹⁵⁷. Tales estados, que suponen de ordinario una fuerte agudización de las capacidades cognoscitivas y emotivas, con mayor incidencia en culturas antiguas —como la mediterránea de los tiempos de Jesús—, pudieron tener algún influjo. El aludido mayor protagonismo de las mujeres y sobre todo el ambiente de exaltación reinante después del drama del Calvario crearían un clima propicio, bien conocido por los antropólogos¹⁵⁸. En general, los diversos fenómenos de cierta exaltación o intensificación psicológica, como las «conversiones», religiosas o no, pueden ayudar a comprender algún aspecto de lo sucedido en la primera comunidad a propósito de la resurrección de Jesús¹⁵⁹.

6.3. Un factor peculiar: realidad y sentido de las apariciones

Cabría analizar todavía otros factores que, con toda seguridad, intervinieron en un proceso tan complejo, fecundado por una larga y

156. G. O'Collins, «The Resurrection of Jesus: the Debate Continued»: *Gregorianum* 81/3 (2000) 589-598, en pp. 596-597, pasa revista a algunos datos y opiniones. Remite, igual que lo hace el autor citado en la nota siguiente, al trabajo de W. Dewi Rees «The Hallucinations of Widowhood»: *British Medical Journal*, 2 October 1971, 37-41.

157. «Appearances of the Risen Jesus in Cultural Context. Experiences of Alternate Reality»: *BTB* 28 (1998) 52-60; «Visions in Revelation and Alternate Consciousness: A perspective from Cultural Anthropology: Listening»: *Journal of Religion and Culture* 28 (1993) 231-244. Hace una buena exposición de este punto C. Bernabé, «Yo soy la resurrección», 2000, 279-325, 313-314. Cf. también, sin relación directa con nuestro tema, G. Doore (ed.), *¿Vida después de la muerte?*, Barcelona, 1993.

158. Cf. algunos datos en J. D. Crossan, *The Birth of Christianity*, cit., 527-545, y, en general, toda la literatura sobre el duelo (*mourning*): cf., por ejemplo, el clásico M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, New York, 1974.

159. M. Goulder, «Did Jesus of Nazareth Rise from the Dead?», 1994, 59-68, hace interesantes y equilibradas consideraciones.

rica tradición, cargado de viva emotividad y con una decisiva implicación personal y grupal. Pero vale la pena concluir ya con el fenómeno más llamativo y de mayor influjo en la configuración literaria de las narraciones: *las visiones o apariciones*.

De entrada, aparece que el problema de las *apariciones* enlaza de algún modo con las demás experiencias extraordinarias mencionadas antes. Que puedan haberse dado en aquel ambiente ya de por sí muy imaginativo e hipersensibilizado por los acontecimientos, no puede negarse; además, es evidente que a lo largo de la historia humana, incluida la posterior, existe una larga serie de experiencias psicológicamente semejantes. El problema no está en el hecho (posible), sino en el significado. Como queda analizado en los capítulos anteriores, una cosa es la verdad y honestidad *psicológica* de ese tipo de experiencias y otra distinta su contenido *real*. Porque, una vez rota la compulsión de la literalidad, es preciso tomar en serio la evidencia de que la fe en la resurrección implica *por sí misma* la imposibilidad de un sentido realista: el Resucitado, justamente por su glorificación, que lo introduce de manera definitiva en la trascendencia divina, está por encima de toda posible percepción de carácter físicamente constatable o manipulable.

Los estudios sobre la mística, acerca de los que sobre todo Karl Rahner llamó la atención en este contexto¹⁶⁰, resultan aleccionadores al respecto. El místico vive la verdad de una *presencia real* de Dios, la misma de todos los creyentes; lo que sucede es que, por la intensidad de la misma, sea por sus características psicológicas o por las circunstancias ambientales, él o ella, a diferencia de las demás personas, tienen la capacidad de *objetivar*, imaginativa o intelectualmente, esa presencia. Ya Amor Ruibal recordaba a este propósito el conocido hecho de que las visiones del Crucificado aparecían con un solo clavo en los pies cuando los artistas del tiempo lo representaban así, y con dos en el caso contrario¹⁶¹. Y desde luego no hace falta poner en duda la honestidad de santa Teresa o de otros místicos, para afirmar que ella nunca pudo haber visto al niño Jesús, por la elementalísima razón de que el «niño Jesús» no existe desde que

160. *Visionen und Prophezeiungen*, nueva ed. por P. Th. Baumann, Freiburg Br., 1958; cf. una buena exposición en F. G. Brambilla, *op. cit.*, 77-81, quien expone también la propuesta de G. Lohfink, «Der Ablauf der Osterereignisse und die Anfänge der Urgemeinde»: *Theologische Quartalschrift* 160 (1980) 162-176 (*Ibid.*, 72-77; cf. todo el capítulo 3, 71-85).

161. III, 252-253, nota 2; cf. todo el capítulo, con excelentes observaciones al respecto, 230-382: «Las teorías acerca de la intuición mística» (en la nueva ed., t. II, Madrid, 1974, 419-498).

Cristo superó la infancia. Y no resulta menos evidente que los discípulos no pudieron ver al Señor comiendo, puesto que es absurdo pensar en el Resucitado alimentándose físicamente.

Pero el mismo ejemplo de los místicos enseña que la consideración crítica de tales experiencias —es bien conocida, por ejemplo, la extrema y desconfiada cautela de san Juan de la Cruz al respecto¹⁶²— no equivale a negar sin más su valor revelador. Sería desconocer el notable enriquecimiento que desde ahí llegó a la espiritualidad e incluso a la teología tanto cristiana como de otras religiones. Las apariciones pascales, en la medida en que de algún modo respondían a experiencias extraordinarias y no a construcciones catequéticas o parenéticas, pudieron contribuir a cargar de realismo la fe en la resurrección —de por sí tan difícil, inobjetivable y contrafáctica—, confiriéndole concreción vital y encarnadura imaginativa.

Las apariciones quedan así relativizadas sin por eso perder su valor en cuanto remisión —vivencial en su tiempo, como narración rememorante en el nuestro— a la presencia trascendente, pero viva y real, del Resucitado. Apoyándose en las reflexiones de Edward Schweitzer, lo expresa bien Eduard Lohse:

«[...] la certeza de la resurrección de Jesús no crece o desaparece dependiendo de la exactitud con que se leen estas narraciones ni de lo que todavía pudiese ser encontrado en nuevas fuentes». Pero, si no hay garantías de esa especie, y no las puede haber por principio (*grundsätzlich*), entonces finalmente se plantea una vez más la cuestión en qué se enraíza pues la confianza de la fe pascual. La respuesta puede sonar únicamente: «que la certeza está tan sólo en él, en el Resucitado»¹⁶³.

En todo caso, nunca agradeceremos suficientemente la fuerza de esas *narraciones*, tanto para hacer accesible su anuncio inicial (la predicación no se hace en las aulas de teología) como para asegurar

162. Es, por ejemplo, uno de los temas principales del estudio de J. Baruzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Valladolid, 1991, principalmente I. 4, c. 2, pp. 431-528: «No rechaza impiamente el posible descenso de Dios en nosotros. Pero no quiere que se tenga clara conciencia de esa posible presencia. No hay por qué preguntarse si esa visión es engañosa o real. En la medida en que se me aparece, es falsa» (p. 483; subrayado en el original). Cf., sin embargo, las observaciones de G. Morel, *Le sens de l'existence selon St. Jean de la Croix I. Problématique*, Paris, 1960, 9-51 y J. Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, 2002, 393-399.

163. «Die Wahrheit der Osterbotschaft», *cit.*, 137; las citas de E. Schweitzer remiten a su obra *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*, München/Hamburg, 1968, 52.

su permanencia en el imaginario histórico (una presentación teórica perfecta ni sería entonces culturalmente posible ni en esas circunstancias podría seguramente llegar hasta nosotros).

Pero estas consideraciones introducen ya las preguntas finales del capítulo: en qué medida la interpretación que estamos dando permite: *a*) una relectura realista de los textos y sobre todo *b*) hace justicia a su verdad.

7. SÍNTESIS

Afrontar al final del capítulo estas dos preguntas ofrece la oportunidad de intentar captar y expresar de manera sintética el dinamismo fundamental y el sentido de esta larga reflexión. La especie de deconstrucción que el presente discurso ha operado sobre las narraciones pascuales pide ahora igualmente una especie de verificación *a retro*. Se trata no sólo de ver si la ruptura de la superficie verbal permite comprender el *porqué* de los textos y de su estilo, sino también de comprobar si la nueva lectura da cuenta de la intención que los habita y logra retraducirla para una comprensión verdaderamente actual. En un segundo momento será preciso examinar en concreto si esa retraducción conserva íntegra la verdad de la presentación original.

7.1 Relectura de los textos: el ejemplo del sepulcro vacío

Las reflexiones anteriores podrían dejar en el ánimo del lector una cierta sensación de artificio, cuando no de *inexégesis*, introduciendo en los textos lo que de ninguna manera está en ellos. Por eso conviene ante todo insistir en algo sobre lo que ya Hegel llamaba la atención: una cosa es el emerger de una idea o de una intuición en el espíritu humano, y otra distinta, el despliegue de sus consecuencias en la conciencia expresa y en la historia colectiva¹⁶⁴.

Que en la cruz culminase la revelación del significado específico de la resurrección no supone una explosión de claridad que habría iluminado todos los aspectos y sacado todas las consecuencias, sino

164. Sobre todo en la Introducción a *Lecciones sobre Filosofía de la Historia universal*, Madrid, 1974. Habla con énfasis de la *libertad*, descubierta en su universidad definitiva con el cristianismo, pero que llevó largos siglos para dejar sentir sus efectos, que —con optimismo evidentemente excesivo— ve abrirse en la Reforma y realizarse en el estado moderno. Y sobra pensar en la esclavitud que, claramente deslegitimada por Pablo (Gál 3, 28), no se elimina de todo, dentro incluso del cristianismo, hasta el siglo XIX.

el inicio de un difícil, desigual y meandrinoso proceso. En él trabajaban en tensión mutua distintos elementos: seguían presentes las intuiciones de la tradición anterior, que ayudaron en el avance —«comenzando por Moisés y todos los profetas, les fue interpretando lo que las Escrituras hablaban de él» (Lc 24-27)—, pero que, sobre todo por la persistencia de la imaginería apocalíptica, también mantenían restos que lo entorpecían; influyeron las religiones, la cultura y la cosmovisión de aquel tiempo; operó, entonces como hoy, la permanente tendencia del espíritu humano a la objetivación de lo trascendente; y, finalmente, estaban las necesidades de expresión e incluso de visualización intuitiva propias de la catequesis y de la misión. La nueva e inaudita experiencia de la resurrección tenía que irse abriendo paso a través de esas densas capas de ideas, representaciones y expectativas que constituían el material disponible para su interpretación y para su expresión.

Entre esos datos conviene destacar en primer lugar, por su capital importancia, la *antropología bíblica* con su carácter unitario, que, aunque flexibilizada ya por el dualismo griego, difícilmente permitía concebir y representar la resurrección sin contar con el cuerpo *físico*. De ahí la insistencia en el elemento visual y sensible, que en el extremo —tal vez influido también por la polémica antignosticista¹⁶⁵— pudo llevar a ciertas expresiones, antes aludidas, de un materialismo verdaderamente masivo.

Este dato resulta decisivo para el problema del *sepulcro vacío*. Lo cual explica por qué aplazamos hasta aquí su mención, en lugar de incluirla antes en el análisis de los distintos factores. De ordinario, la antropología unitaria se usa como argumento para afirmar la imposibilidad de que el cadáver permanezca en el sepulcro. Pero, como ya se dijo antes y creo que ahora aparece con más fundada razón, tal vez deba usarse más bien el sentido contrario: justo porque constituía la manera espontánea —y hasta cierto punto obligada— de pensar e imaginar, era lógico que, fuese cual fuese la realidad de los hechos, las *narraciones* operasen con ese elemento: era lo que de manera natural respondía a los hábitos mentales y a las expectativas tanto de los que hablaban como de los que escuchaban.

Se comprende entonces que, por sí misma, la presencia del *dato narrativo* no prueba ni rechaza la facticidad del sepulcro vacío. Por

165. G. af Hällström (*Carnis resurrectio*, Helsinki, 1988, 93-94) desenfatisa, sin negarla, la oposición al gnosticismo en la confesión de la resurrección de la *carne*; cf. también las amplias referencias de K. Müller, «Die Leiblichkeit des Heils», 1985, 171-280.

otra parte, quedan hechas dos constataciones importantes: la primera, que tampoco los datos exegéticos dirimen la cuestión, pues tanto una hipótesis como la otra cuentan con razones serias y valedores competentes¹⁶⁶; la segunda, que, como queda visto, en la interpretación actual la fe en la resurrección no depende de la respuesta que se dé a esa pregunta.

Se impone, por tanto, la modestia y la libertad de reconocer que la reflexión se mueve necesariamente en un terreno hipotético, y que por lo mismo los motivos de la decisión que se adopte dependen ante todo de los propios presupuestos y de la visión de conjunto en que se integran. Hay que contar, pues, con cierta circularidad, que, por lo demás, es típica en esta clase de problemas hermenéuticos. En última instancia, la decisión depende, por un lado, de la coherencia global que logre cada visión y, por otro, de su capacidad para ofrecer una respuesta a las legítimas exigencias de la cultura actual.

La exposición anterior se fue inclinando claramente por la no facticidad, apoyándose en dos tipos principales de razones. Unas, más especulativas: el carácter no mítico u objetivante de la acción de Dios y la realidad trascendente del Resucitado, no sometido ya a las leyes espacio-temporales. Las otras —no tan directas, pues tienen que ser leídas a través de la letra de los textos— son más exegéticas: el evidente carácter de «constructos teológicos» que revisten las narraciones, imposibles de tomar en su literalidad; la unanimidad que los mismos textos establecen entre resurrección y exaltación; finalmente y sobre todo, la fuerza desmitificadora que, gracias a la nueva experiencia de la vida y de la muerte de Cristo, deja sentir su eficacia bajo la superficie objetivante de la letra.

La visión más orgánica del conjunto permite ahora reforzar esas razones con una de especial elocuencia: una vez superada la constricción de la letra y traídos a la luz los nuevos presupuestos cultu-

166. Entre los que actualmente arguyen a favor de la facticidad está, con seriedad y amplia erudición, N. T. Wright, «The Transforming Reality of the Bodily Resurrection», 2000, 111-127; le contesta M. J. Borg, «The Truth of Easter», 2000, 129-142, quien, no obstante, reconoce su competencia: «a scholar poised on the edge of becoming the most important British New Testament scholar of his generation» («From Galilean Jew to the Face of God: the Pre-Easter and Post-Easter Jesus» (1998, 7-20), lo que indica la cautela y modestia con que es preciso moverse en este terreno. Wright remite aquí a tres artículos suyos: «The Resurrection of the Messiah»: *Sewanee Theological Review* 41/2 (1998) 107-156. Se ocupa también del tema en *The Original Jesus*, Michigan, 1986, 66-75, que es una presentación popular; más profundamente inicia el tema en *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis, 1996, donde anuncia (p. 659) un tratamiento ulterior más expreso.

rales y teológicos, la hipótesis del sepulcro no vacío permite una lectura mucho más coherente y de mayor fuerza significativa.

Ante todo, de modo negativo. Hoy resulta muy extraño —y difícilmente comprensible— *el hiato temporal* que de otro modo se introduce entre la muerte y la resurrección de Jesús. Sin insistir en la citada observación irónica de «una intervención divina con tres días de retraso», resulta irreprimible el asombro acerca de esa situación «imposible». A poco que se piense, las preguntas se acumulan, rozando continuamente el absurdo: ¿qué sentido tiene un *cadáver* que permanece tal durante cierto tiempo, para ser luego ni siquiera revivificado, sino transformado en algo completamente distinto y ajeno a todas sus leyes y propiedades? ¿o se trata acaso de una aniquilación?, ¿qué pasa en ese tiempo con Cristo, quien, por un lado, está glorificado, pero, por otro, no está completo, pues necesita todavía retomar transformándolo —¿cómo?, ¿para qué?— el cuerpo material?

Éste es también, a mi parecer, el contexto propio de la cuestión del *tercer día* (que por eso, aunque aludida, no fue tratada antes). Por fortuna, la exégesis ha ido marginando cada vez más el problema cronológico, para centrarse en el significado teológico (acción exclusiva de Dios a favor de los justos en una encrucijada histórica) y antropológico (verdaderamente muerto)¹⁶⁷. De ese modo se van superando las muchas veces penosas —por lo menos vistas desde hoy¹⁶⁸— disquisiciones de la teología tradicional al respecto¹⁶⁹ o las

167. La bibliografía es inmensa, incluso sin contar los comentarios a 1 Cor 15, 4, donde aparece por primera vez: fue en muchos aspectos pionero el estudio de K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Freiburg Br., 1969; cf. también J. Dupont, «Ressuscité “le troisième jour”»: *Biblica* 40 (1959) 742-761; H. K. McArthur, «On the Third Day»: *New Testament Studies* 18 (1971/72) 81-86; S. Sabugal, *Anástasis*, cit., 378-400, princ. 392. Recientemente T. Solà i Simon, «Os 6, 2: El gran referent de la Resurrecció»: *Revista Catalana de Teologia* 22 (1998) 249-265.

168. Leer, por ejemplo, ciertas especulaciones de los Padres hace ver, por la misma extrañeza que causan a menudo, lo incomprensible que resulta hoy esta problemática: cf. R. Winling, *La Résurrection et l'Exaltation du Christ dans la littérature de l'ère patristique*, Paris, 2000, 180-215.

169. Y tal vez resulten todavía más artificiosos ciertos «adornos» modernos que hablan de una «incurción sobrenatural de Dios en el entramado natural, por lo que la acción resucitadora de Dios «en un diminuto punto espacio-temporal» lleva el cadáver, transformando así un trozo de materia terrena en realidad escatológica». Así lo expresa, rechazándolo, H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, cit., 486, citando a L. Scheffzycyk, *Auferstehung*, Einsiedeln, 1976, 197; da todavía otras referencias. Podría citar también a W. Kasper: «Por la resurrección y exaltación de Jesús ha llegado a Dios definitivamente un “trozo del mundo” y Dios lo ha aceptado de un modo irrevocable» (*Jesús, el Cristo*, Salamanca, 1976, 186).

sutiles consideraciones como las de Urs von Balthasar acerca de la «teología de los tres días», que Karl Rahner, a pesar de su prudencia, llega a calificar de gnósticas¹⁷⁰, y que, en todo caso, deben alentarnos ante la sensación de anacronismo y de peligro de absurdo en la presentación de la fe en la resurrección.

De modo positivo, sin el sepulcro vacío no sólo desaparece esa extrañeza, sino que todo cobra un realismo coherente. La muerte de Cristo es verdaderamente «tránsito al Padre», que no aniquila su vida, puesto que, en preciosa expresión de Hans Küng, consiste en un «morir al interior de Dios»¹⁷¹. De modo que la resurrección acontece en la misma cruz, donde Cristo «consume» su vida y su obra (Jn 19, 30), siendo «elevado» sobre la tierra como signo de su exaltación en la gloria de Dios (recuérdese el tema joánico de *hýpsosis*).

La percepción del abisal significado de ese acontecimiento se fue abriendo paso en la conciencia de la primera comunidad a través de un rico y hondo proceso cuyo resultado conocemos y del que adivinamos los factores en acción tras las cristalizaciones narrativas, pero que ya no podemos reproducir en su detalle. Mejor la austeridad que, sin aferrarse a ninguna explicación monocausal, trata de abrir a la experiencia profunda que se nos transmite en la variedad irreconciliable de las narraciones.

Fue el camino intenso, lenta y amorosamente recorrido por la experiencia de una comunidad que partía ya de la *fe en la resurrección* en general, y que incluso tenía atisbos más o menos indefinidos de «resurrecciones» de personajes singulares y especialmente significativos. Una comunidad hondamente conmovida por la *fe en Jesús*, en quien reconocieron una manifestación única de la presencia salvadora de Dios, por el sorprendente carácter de «autoridad», plenitud y definitividad que envolvió su vida (eso que la teología actual trata de expresar cuando habla de «cristología implícita»). Una co-

Ni siquiera resulta, en mi parecer, consistente la bella expresión de J. Moingt: «el sepulcro vacío es la huella (*trace*) en este mundo de la derrota de la muerte» (*L'homme qui venait de Dieu*, Paris, 1993); lo que no quita su valor como expresión simbólica.

170. Cf. V. Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Paris, 1995, 410-416.

171. «Resucitar es morir hacia lo interior de Dios» (*Ser cristiano*, Madrid, 1996, 455); cf. también las consideraciones de H. Kessler, 300, que discute con K. Rahner, quien habla de «morir a dentro de la resurrección (*in diese [die Auferstehung] hineinstirbt*)», en *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg Br., 1976, 262; cf. trad. castellana: «La muerte de Jesús es tal que por su esencia más propia desemboca en la resurrección, muere *hacia ésta*», p. 313).

munidad que, finalmente, vivió la injusticia terrible del asesinato de ese en quien creía y que, superando el desconcierto inicial y rompiendo las expectativas espontáneas, supo reconocer ahí, de un modo tanteante pero nuevo y fecundo, la presencia resucitadora de Dios, que, sin intervenir de modo empírico, no dejó caer a Jesús en la nada de la muerte, sino que lo exaltó a la plenitud de su vida.

Ése es el trabajo de fondo que dio origen a las narraciones pascuales. Gracias a ellas su fruto pudo llegar hasta nosotros, logrando conmovernos a pesar de la extrañeza que muchas veces suscita su forma. Porque esas narraciones reflejan toda la riqueza de la múltiple vivencia, individual y colectiva, que en el período subsiguiente al drama del Calvario conmovió a los individuos y a la comunidad: vivencias extáticas de una nueva presencia, procesos de conversión y rememoración íntimas, conmociones de sentimientos comunitarios, experiencias litúrgicas, imaginaciones catequéticas y recursos oratorios, reflexiones exegéticas y teológicas..., todo eso y mucho más debió de estar en acto en un momento de enorme receptividad y creatividad religiosa.

7.2. *La verdad de la interpretación*

Llegamos así a la última pregunta del capítulo: la relectura es posible, pero ¿ese preserva en ella la verdad del texto? Tengo la esperanza de que después de todo lo anterior se comprenderá fácilmente que la respuesta debe ser afirmativa. Esta manera de interpretar la resurrección presenta una hipótesis que, claro está, puede ser discutida; pero creo que sería radicalmente injusto ver en ella un reduccionismo empobrecedor. Lejos de empobrecer, en los procesos verdaderamente vitales el cambio representa el único modo de conservar y aumentar la riqueza.

Que nosotros hoy leamos las narraciones desde un horizonte cultural muy distinto a aquel donde se gestaron, por mediar entre ambos la radical ruptura que supuso la entrada de la Modernidad, no tiene por qué implicar una pérdida de su riqueza íntima. No tomar a la letra *las apariciones* como acontecimientos objetivos, porque se nos ha hecho evidente que no puede haber percepción sensible de una realidad trascendente, no implica la negación del referente real que se anuncia *en esas* diversas experiencias subjetivas (como no negamos la realidad de Dios cuando reconocemos que sólo es posible descubrirlo *en las* realidades creadas y nunca lo percibamos en sí mismo: no se puede «ver» a Dios). No contar *con el sepulcro vacío* no implica negar la realidad de la resurrección, por-

que ésta no depende de la desaparición del cuerpo físico, pues la vida nueva y la identidad glorificada del Jesús resucitado trascienden radicalmente todo lo espacio-temporal, que más bien la haría imposible. Según se dijo en el capítulo anterior, ni la aniquilación del cadáver ni su transformación en algo no-material ofrecen posibilidades de un sentido aceptable. (Aunque la propuesta de abandonarlo no me parece la más acertada, aquí tiene su justo punto de apoyo el alegato de Hansjürgen Verweyen contra el concepto de «resurrección» como «metáfora peligrosa», que la «deforma» por su vinculación apocalípticamente objetivante¹⁷².)

En realidad, con estas consideraciones generales, en cuanto que reflejan las fundamentaciones más detalladas ofrecidas antes, queda suficientemente respondida la pregunta. Pero vale la pena aludir de manera expresa a dos cuestiones que, por su alcance, aclaran aspectos fundamentales y, sobre todo, abren el camino al capítulo siguiente, que tratará ya de las consecuencias *pro nobis* de la resurrección de Cristo.

La primera se refiere al carácter de revelación *real* y de experiencia *nueva* que reviste el proceso. Ya se ha explicado en el párrafo 2 del presente capítulo. Recuérdesse: el nuevo concepto de resurrección tal como se revela en el destino de Jesús de Nazaret no precisó recurrir a acciones divinas de carácter intervencionista y milagroso; pero no por eso dejó de constituir un descubrimiento real. Descubrimiento que incluye experiencias puntuales, pero que se realiza integrándolo y comprendiéndolo todo desde la experiencia global dentro de la nueva situación creada a partir de la muerte en la cruz. Sólo el *descubrimiento* de que Jesús en persona no podía estar aniquilado por la crucifixión, sino resucitado y glorificado en Dios, permitió a la primera comunidad dar coherencia a la situación real en la que se encontraba (que incluía su memoria de la historia santa y de la convivencia con Jesús, sin incluir las expectativas de futuro).

Esa consideración ponía de relieve ante todo el carácter gnoseológico o cognoscitivo del proceso; ahora conviene insistir algo más en que ese carácter sólo tiene sentido en correlación con el *ontológico*. Porque el descubrimiento era realmente suscitado por la *novedad real* de la situación, pues la vida de la comunidad estaba ahora

172. Ya en el título de su trabajo "Auferstehung": ein Wort verstellt die Sache», ²1995, 105-144, princ. 114-120; hace algunas precisiones en *Botschaft eines Toten?*, cit., 172, nota 21 (donde matiza algo su visión negativa de la apocalíptica). Las razones de Verweyen son de peso y merecen ser meditadas; pero personalmente me parece más fecundo retraducir el concepto en lugar de abandonarlo.

animada por la presencia —antes no existente— del Resucitado, y la misma presencia de Dios tenía también una valencia nueva e inédita, en cuanto presencia del Dios-que-ha-resucitado-a-Jesús (algo que tampoco era antes). A primera vista, estas consideraciones pueden parecer banalidades, pero es preciso insistir en ellas, pues sigue todavía demasiado vivo un concepto abstracto de revelación como intervenciones divinas puntuales que «dictan» verdades, y no como «caer en la cuenta» de la realidad en que se vive, en cuanto determinada por la concreta presencia de Dios. La comunidad descubrió la resurrección de Jesús porque, efectiva y realmente, todo su ser lo estaba diciendo. Y se lo estaba diciendo porque a la constitución concreta de su ser, como comunidad renovada, pertenecía ya al estar incluida en una realidad en la que el Dios resucitador y el Cristo resucitado están radicalmente presentes como fundamento vivo que quiere revelársele.

La segunda cuestión se refiere a la preservación de la *identidad de Jesús*, a pesar de la permanencia de su cadáver en el sepulcro. La insistencia en el carácter físico de las apariciones y la expresión tradicional que habla de resurrección *de la carne* intentaban justamente asegurar esta identidad. El modo de esa insistencia era algo exigido por el carácter prevalentemente unitario de la antropología bíblica y que, por tanto, pertenecía al plano de la *explicación conceptual* o, en expresión de Willi Marxsen, del *interpretament*. Como tal, esa explicación está culturalmente condicionada y, siendo legítima para su tiempo, no tiene por qué ser preceptiva para el nuestro. Lo que importa es mantener su *intención* viva, dirigida a mantener la *identidad*: es Jesús mismo, él en persona, quien resucita¹⁷³. En precisas palabras de Joseph Moingt:

Lo que importa a la fe no es la integridad orgánica del cuerpo inherente al ser-ahí en el mundo y para el mundo, puesto que en adelante se trata de vivir en Dios y para Dios; es la identidad de cada uno con la existencia histórica que ha vivido en su cuerpo en relación a Dios y a los hombres, y que ha construido su personalidad en unión con otros cuerpos. [...] es esta existencia *construida* (*devenue*) la que Dios resucita, respondiendo a la palabra del hombre con su palabra eternamente viviente¹⁷⁴.

173. «La realidad que [los textos] tratan de describir corresponde a la convicción fundamental de que el "yo" de Jesús no está perdido en el cosmos ni siquiera en el mundo celeste donde se habría disuelto» (M. Deneken, *La foi pascale*, Paris, 1997, 433).

174. *L'homme qui venait de Dieu*, cit., 386.

Como es bien sabido, sea cual sea la antropología que se adopte, encontrar una explicación no resulta fácil. Por eso conviene mantener bien nítida la distinción de planos: *lo que* se intenta explicar —la persistencia de la identidad— es claro y firme, pues sin ella desaparece el concepto mismo de resurrección; la dificultad está en el *cómo*¹⁷⁵ (cf. *supra* 1.2). De hecho, hay que contar con que nunca lograremos claridad suficiente, pues por su carácter trascendente la resurrección rompe de manera radical el reino del claro y distinto propio —y con cuántas reservas!¹⁷⁶— de lo espacio-temporal.

Aquí se insinúa, por cierto, un problema importante: el de cómo, sin abandonar la sobriedad crítica, se puede ir (re)construyendo un «imaginario religioso» que potencie la vivencia real y efectiva del misterio¹⁷⁷. En este sentido, resulta especialmente aleccionadora la actitud de Friedrich Schleiermacher, que ve la seriedad del problema sin escapar a sus dificultades. Reconoce la importancia de la representación (*Vorstellung*), pero al mismo tiempo, por un lado, insiste a cada paso en rechazar aquellas representaciones que psicológicamente «no podemos realizar» y, por otro, señala el peligro de introducir aquellas que no vengan de la experiencia específicamente cristiana. Para esto segundo señala una doble precaución: 1) que «respecto del futuro en sí nuestras representaciones no pueden ser productivas: de suerte que lo indiscutiblemente más importante es que con su influjo no destruyan en modo alguno el presente»; 2) «que aquello que provenga de otro sitio que no sea la vivencia (*Gesinnung*) o necesidad cristiana puede resultar muy fácilmente perjudicial para la fe y la vida cristianas»¹⁷⁸. De ahí que insista igualmente en un tratamiento orgánico de la realidad escatológica en su conjunto, «porque no es posible tratar en singular cada una de ellas sin tener en cuenta las demás»¹⁷⁹. De hecho, él mismo realiza un tratamiento ejemplar, tanto por el continuo balanceo dialéctico de la diferencia y la continuidad, como por la íntima solidaridad con que estudia «el cumplimiento de la iglesia»: «venida de Cristo»,

175. Insiste con vigor —tal vez excesivo— en esta dificultad A. J. M. Wedderburn, *Beyond Resurrection*, Canerbury, 1999, 129-135, 150, refiriéndose sobre todo a las filosofías de A. J. Ayer, A. Flew y P. F. Strawson.

176. Cf. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid, 1996.

177. Puede verse un buen tratamiento en G. Martínez, «Imaginario y teología sobre el más allá de la muerte»: *Iglesia Viva* 206 (2001) 9-44, y también G. Urizarri, «Necesidad de un imaginario cristiano del más allá»: *Iglesia Viva* 206 (2001) 45-82.

178. *Der christliche Glaube, 1821-1822*, Studienausgabe, vol. 2, Berlin/New York, 1984, 319.

179. *Ibid.*, 321.

«resurrección de la carne, «juicio final», «salvación y condenación eternas»¹⁸⁰.

Pero ya san Pablo se había adelantado de algún modo, insistiendo con vigor y originalidad en la dialéctica inextricable de la diferencia y la continuidad. Multiplicó los símbolos, acudiendo al de la simiente: «se siembra en la corrupción, se resucita en la incorrupción; se siembra en el desprecio, se resucita en la gloria; se siembra en la debilidad, se resucita en la fuerza; se siembra en un cuerpo natural, se resucita en un cuerpo espiritual» (1 Cor 15, 42-44). No cabe renunciar a la búsqueda de la inteligibilidad posible, pero la sobriedad en las propuestas propias y el respeto a las ajenas resulta la postura sensata y obligada. Téngase en cuenta que, desde los conocimientos de la fisiología actual, ni siquiera para la vida en el espacio-tiempo puede tomarse sin más el cuerpo como el soporte de la identidad. Sabemos, en efecto, que sus componentes se renuevan continuamente, de suerte que nada o muy poco queda en el cuerpo adulto de lo que fue en la niñez. Es necesario insistir en que la identidad de que se trata ha de comprenderse desde una racionalidad específicamente teológica, que debe buscar su apoyo decisivo en categorías estrictamente personales¹⁸¹.

Dos puntos me parecen de especial relevancia: reconocer que se trata de una lógica específica y que sólo apoyados en el amor poderoso de Dios podemos hablar de fundamentación posible. En cuanto a la lógica, tal vez no quede otro recurso que el de mostrar que *no es imposible*, pues frente a la lógica de la continuidad, en la que lo semejante se deduce de lo semejante, existe también la lógica de la discontinuidad, en la que lo nuevo aparece como consecuencia de lo viejo, sin que sea posible hacer *a priori* su deducción; es justamente la «lógica de la simiente»: ¿quién ante la bellota podría deducir la

180. *Ibid.*, §§ 173-179, pp. 313-338.

181. El lector observará mi —muy consciente— reticencia a entrar en *discusiones antropológicas* que complicarían todavía más el ya tan difícil tratamiento. Que el cadáver quede en el sepulcro no significa que resucite el «alma» en cuanto contrapuesta al «cuerpo», sino la «persona» en su nueva (para nosotros incomprensible) configuración en cuanto contrapuesta al «cadáver». Mucho más no pertenece dilucidar en sede teológica: para consideraciones más detalladas, cf., por ejemplo, la síntesis de G. Greshake, «Auferstehung im Tod. Ein "parteischer" Rückblick auf eine theologische Diskussion»: *Theologie und Philosophie* 73 (1998) 538-557, principalmente 547-555; y W. Beinert, «Der Leib-Seele Problematik in der Theologie»: *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 673-687 (puede verse condensado en «La problemática cuerpo-alma en teología»: *Selecciones de Teología* 41/161 [2002] 39-50).

encina?¹⁸². Llegar a la convicción de que ese paso es real sólo resulta posible por el rodeo de Dios: por el amor, la fidelidad y la justicia de aquel que es más poderoso que la muerte y que no la deja señorear sobre sus hijos e hijas. De hecho, así se fue constituyendo el proceso revelador en este punto. Simbólicamente queda bien expresado en el discurso donde Pedro, recogiendo lo descubierto en el Antiguo Testamento, lo prolonga aplicándolo a Jesús: «porque no abandonarás mi alma en el lugar de los muertos, ni permitirás que tu siervo vea la corrupción» (Hch 2, 27).

Asegurado esto, a la reflexión antropológica le queda la tarea de intentar un mayor detalle. La exégesis actual ha flexibilizado el terreno, insistiendo en que en el concepto de «cuerpo» lo definitivo no es la materialidad, sino su realidad como *expresión* de la persona y fundamento de su capacidad de *relación*¹⁸³. Han ayudado también los estudios acerca de la corporalidad en el pensamiento tradicional, encontrando, sobre todo en Tomás de Aquino, una concepción más abierta y flexible de lo que se daba por supuesto¹⁸⁴. Ha contribuido igualmente el redescubrimiento de la escatología, con su insistencia en la acción de Dios como fundamento de la continuidad (incluso, como hemos visto, llegando a hablar, sobre todo en algunos representantes de la teología evangélica, de verdadera re-creación).

182. Me ocupé de este tema en «Muerte e inmortalidad: lógica de la simiente vs. lógica del homúnculo»: *Isegoría* 10 (1994) 85-106.

183. Ya desde los estudios pioneros en este punto de X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca, 1971, 313-320. Cf. un amplio repaso de las posturas actuales en M. Deneken, *La foi pascale*, Paris, 1997, 413-434.

184. Cf. *supra* en 1.2 las referencias a J. Pieper y G. Greshake.

Capítulo 5

RESUCITADOS CON CRISTO

En realidad, este capítulo bien podría incluirse en el anterior, pues intenta continuar y completar su lógica interna. Pero, aparte de la razón circunstancial de no alargar lo ya largo en demasía, hay motivos para la separación.

El primero es de simple prudencia teológica. Aunque lo que aquí se va a decir no intenta otra cosa que desarrollar lo antes dicho y que, en mi parecer, lo hace en plena coherencia, conviene mantener una cierta distancia. Pudiera suceder —sucederá casi seguro— que no a todos convenzan estos desarrollos. En ese caso, conviene dejar claro que ese rechazo no tiene por qué implicar la negación de lo anterior. Mantener lo primero y negar lo segundo es una posibilidad que a mí no me parece coherente, pero que no me atrevería a calificar de contradictoria. Por la misma razón, espero que nadie saque la conclusión de que las afirmaciones de este capítulo impliquen necesariamente la negación de lo adquirido en el precedente.

El segundo motivo se refiere a un cambio objetivo en la perspectiva. Hasta aquí toda la atención se ha concentrado en la resurrección de Jesús de Nazaret. Ahora, apoyada en la suya, será la nuestra la que pase al centro de la consideración. De la íntima implicación de ambas ha hablado con energía san Pablo, y la división del tratamiento en modo alguno intenta debilitarla. Al contrario: como se verá, la distinción está al servicio de aquella implicación, tratando de comprenderla en toda su consecuencia para la vivencia cristiana en la nueva situación cultural.

1. «SI NO HAY RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS, TAMPOCO CRISTO HA RESUCITADO» (1 COR 15, 13)

1.1. *Buscando una nueva coherencia*

«Si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo ha resucitado» (1 Cor 15, 13). Sobre el estatuto epistemológico de esta afirmación paulina se ha discutido mucho. Algunos autores, como Crossan, la convierten incluso en el principal polo dinámico de la argumentación, apoyándose para ello en la metáfora de las «primicias», pues éstas no tendrían sentido sin la cosecha a que dan comienzo: «Jesús y los demás mortales o son exaltados juntos o caen juntos»¹. Otros, seguramente con mayor fidelidad a la intención original, insisten más en su carácter de argumento *ad hominem*². Se trataría, en efecto, de un proceso que personalmente calificaría de puesta al descubierto de la *contradicción pragmática* en que incurrierían aquellos corintios que, afirmando o acentuando enfáticamente la propia resurrección, negaban la de Jesús, pues es obvio que sólo gracias a ésta habían llegado ellos a la fe.

Aquí no interesa entrar en los detalles de esa discusión. Lo que importa es ante todo la íntima vinculación que en cualquier caso se afirma entre ambas resurrecciones. Tan íntima, que lleva al apóstol hasta una auténtica argumentación circular entre ellas:

Porque si los muertos no resucitan, tampoco Cristo ha resucitado. Y si Cristo no ha resucitado, vuestra fe carece de sentido y seguís hundidos en vuestros pecados. Y por supuesto también habremos de dar por perdidos [no resucitados] a los que han muerto en Cristo (1 Cor 15, 16-18).

Explicitar en toda su hondura y trascendencia el dinamismo de estas afirmaciones es lo que verdaderamente interesa. Algo que, por lo demás, se sitúa espontáneamente en la prolongación de la visión que aquí estamos intentando. En el capítulo anterior el hecho de incluir la resurrección de Jesús en el movimiento vivo de la historia

1. *Jesús: biografía revolucionaria*, Barcelona, 1996, 182; cf. 181-183. Las ideas se repiten en sus obras mayores: cito ésta por su especial claridad (la retoma con ciertas ampliaciones en «The Historical Jesus in early Christianity», 1994, 7-8).

2. Cf. L. de Lorenzi (ed.), *Résurrection du Christ et des chrétiens (1 Cor 15)*, Roma, 1985; principalmente el detallado análisis estructural de J. N. Aletti, «L'argumentation de Paul et la position des Corinthiens: 1 Cor 15, 12-34» (pp. 63-81), y la discusión subsiguiente (pp. 82-97); también el trabajo de R. Schnackenburg, «Ergebnisse und Synthese» (pp. 283-292), con la discusión (pp. 292-314).

de la salvación evitaba verla como un fenómeno aislado, como una especie de aerolito que entraba desde fuera en nuestro tiempo.

Incluida en la historia, aparecía en cambio como la continuación interna de un proceso en marcha, que en Jesús alcanzaba su culminación. Hasta él *la resurrección ya había sido descubierta en su sentido fundamental*, pues ya se la veía como acción de Dios que libera de la muerte. Pero esa comprensión general estaba todavía lastrada por rasgos parcializantes (no era plena, pues debía esperar un cuerpo) y objetivantes (ese cuerpo era físico y se restituiría al final de los tiempos). Gracias a Jesús, se la descubre como ya plena y, en lo fundamental, libre de adherencias mitológicas: Jesús vive ya en la plenitud de su gloria, y no tiene que esperar ningún suplemento corporal en un reino futuro, sea milenarista o ya decisivamente escatológico. Lo cual, en su íntima consecuencia —cada vez más aceptada en la teología—, implica además que la resurrección no depende del destino del cadáver (el sepulcro vacío no forma parte de la fe) ni, en consecuencia, tampoco de una espera temporal (los «tres días» tienen carácter simbólico y no cronológico).

Esta visión permite un paso más. Bien mirado, la consideración anterior atendía sobre todo al aspecto *cognoscitivo*, rompiendo el aislamiento en que se encerraba el análisis del descubrimiento —de la revelación— de la resurrección de Jesús. De ese modo no se anula su *novedad*; pero ésta no se caracteriza por ser la irrupción reveladora de algo hasta entonces totalmente ignorado, sino por llevar a su plenitud lo antes en lo fundamental ya descubierto. Ahora estamos en condiciones de atender más a un segundo aspecto, el *ontológico*, tratando de ver cómo tampoco en Jesús se trata de una irrupción extraña, en el sentido de un comienzo cronológico, como si sólo con él empezara a haber resurrección. Gracias a la resurrección de Jesús, culmina también el descubrimiento de que lo sucedido en él de manera plena y ejemplar estaba ya sucediendo desde siempre en toda la humanidad.

Esto es decisivo y, lo comprendo, a primera vista arriesgado. El aislamiento de la consideración, con su inevitable revestimiento objetivante, tendió con enorme eficacia a ocultar la solidaridad histórica de la resurrección de Jesús. Su misma grandeza intrínseca, la intensidad de su vivencia por parte de los discípulos y la necesidad de hacerla de algún modo intuitiva tendían a convertirla en algo aislado. De ese modo era fatal que el *novum* de plenitud ontológica se interpretase como novedad temporal. La *primacía* de Jesús como «pionero de la fe» y «primogénito de los muertos» era degradada a *primacía empírica*, interpretada como mera anterioridad en el tiem-

po físico. Lo cual en apariencia resaltaba su grandeza y exaltaba la acción de Dios; pero, en realidad, no lograba ni lo uno ni lo otro. Por un lado, aislaba a Jesús, haciéndolo un extraño en la historia humana. Por otro, empequeñecía la acción de Dios, que sólo entonces empezaría a ser un «Dios de vivos», ocultando así que él es el Padre que desde siempre resucita a sus hijos e hijas y no el dios que durante miles y miles de años los dejaba abandonados al poder de la muerte.

Entiéndase bien: esto no pretende afirmar que *entonces* se viesen con claridad —y mucho menos que se buscasen— esas dos consecuencias. Al contrario, dentro del marco conceptual en que entonces se movían, resulta admirable el esfuerzo por evitarlas y el grado de coherencia que se consiguió³. Porque, interpretando la resurrección de Jesús en los esquemas de un acontecimiento empírico (tumba vacía, apariciones físicas), hicieron *cuanto entonces era culturalmente posible*. De entrada, no quedaba más remedio que constatar que los muertos no resucitaban al estilo de lo que las narraciones contaban de Jesús, pues era evidente que *así* no sucedía. Pero, como la fe en la resurrección de todos ya existía y además con Jesús esa fe se reforzaba definitivamente, se buscó la única solución viable: resucitaban, pero *no todavía*.

Al principio, como lo muestran las oscilaciones de Pablo, el «todavía» no causaba demasiado problema: con el fin del mundo a las puertas, llegado el momento, «entrar en el reino» y «transformarse», es decir, resucitar, será lo mismo; los ya muertos constituían un problema, pero se dulcificaba porque sólo habrán esperado un brevísimo intervalo. La lectura de 1 Tes 4, 13-18 y 2 Cor 5, 1-10 resulta elocuente al respecto⁴.

3. Una buena exposición de la lucha de Pablo con sus propias concepciones mitologizantes puede verse en M.-É. Boismard, *¿Es necesario aún hablar de «resurrección»?*, Bilbao, 1996, 35-59, que resume así su trayectoria: «Así, podemos ver la evolución del pensamiento de Pablo acerca del lugar donde se establecerá el reino escatológico. En 1 Tes pensaba que tendría lugar en la tierra, una tierra ya transformada, pero tierra al fin y al cabo. El comienzo de este reino terreno estará marcado por la parusía de Cristo, su llegada a su reino en la tierra. En 1 Cor 15, 22-28 este reino se establecerá en la tierra, marcado por la parusía de Cristo, pero no habrá más que un tiempo. Llegará un día en que Cristo entregará el reino al Padre, cuando la muerte sea definitivamente vencida. En 1 Cor 15, 51-54 ya no hay un reino en la tierra; Pablo abandona definitivamente el término «parusía». El reino escatológico se establece en el cielo donde gravitan los astros que, según una concepción bastante común en aquella época, eran considerados como seres vivientes. Más tarde, en Col 3, 1-4 el reino se establecerá en Dios» (pp. 58-59).

4. Acerca de la evolución de san Pablo, cf. la nutridísima reseña de P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*, Münster, 1966, 4-22. G. Vermes, *The Changing Faces of*

Con el retraso de la parusía esta solución se hacía cada vez más oscura. Pero en su ayuda vino el dualismo griego, que —aunque con sus dudas y oscilaciones históricas— contribuyó a hacer comprensible el «todavía», distinguiendo entre el *alma*, que entraba ya en la gloria, y el *cuerpo*, que debía esperar todavía al final de los tiempos.

Hacia atrás, hacia la historia bíblica, el problema era todavía más difícil. Pero también se encontró una salida. Para los muertos antes de Cristo, el «todavía» de la espera (que ya existía; con claridad, al menos desde Daniel) tuvo que desdoblarse en dos momentos: primero, como pervivencia sombría en el *sheol*; después del «descenso de Cristo a los infiernos» pudo equipararse ya a la espera normal⁵.

Sería humanamente injusto y hermenéuticamente ingenuo no mirar con respeto esta construcción, que, con los medios culturales *entonces disponibles*, supuso un logro admirable y, sobre todo, logró salvar lo fundamental. De hecho, ha sido preciso que la nueva visión del mundo y los resultados de la crítica bíblica rompiesen los cuadros míticos y objetivantes en que se movía la concepción tradicional, para que la misma teología contemporánea empezase a desprenderse, lenta y dificultosamente, de aquellos presupuestos. De entrada, se superó la visión literalista de las apariciones. A continuación ha venido —al menos para muchos— la comprensión de la no solidaridad entre la resurrección y el destino del cadáver, de suerte que está cada vez más extendida la aceptación de la resurrección-en-la-muerte. Sólo ahora se han creado, en realidad, las condiciones para este *tercer paso*: la primacía de la resurrección de Jesús no como comienzo cronológico, sino como revelación plena de la superación de la muerte, que el «Dios de vivos» estaba y está realizando desde siempre.

Y lo cierto es que, una vez alertada la atención sobre este proceso, no cabe negar tampoco que en muchos aspectos la interpretación anterior suena inevitablemente extraña para los oídos actuales. Resulta muy difícil encajarla tanto en los cuadros de la cultura secular como en los de la sensibilidad religiosa y teológica de nuestro tiempo.

De hecho, muchas veces, sin advertirlo siquiera, hoy la sensibilidad espontánea de los cristianos opera continuamente una retracción de aquellas ideas. En la memoria que hacemos de nuestros

Jesus, New York/London, 2000, 100, avisa de que tal vez no deba buscarse demasiada coherencia «lógica»; hablando de 1 Tes, dice: «Here, as non infrequently in his writings, Paul is simply inconsequential».

5. Sobre estas vicisitudes resulta especialmente claro el citado M.-É. Boismard, *¿Es necesario aún hablar de «resurrección»?*

difuntos y en el modo íntimo de la relación con ellos, se los considera como presentes en su *integridad personal*, no —a pesar incluso de las palabras— como «almas» que esperan a recuperar más tarde su cuerpo:

La piedad y la sensibilidad del pueblo creyente nunca se ha declarado propiamente de acuerdo con esta posición teológica [la del alma separada]. A nadie que tenga una veneración personal por un determinado santo se le ocurre pensar ni por un momento que este santo no sea absolutamente feliz y que esté ansiando la resurrección de su cuerpo. Los santos acostumbran por lo demás a aparecer como *personas* en la piedad popular. Se los representa de manera normal y sin problema como personas glorificadas en el cielo. ¡Y nunca se los piensa como almas!⁶.

La recuperación del cuerpo, por otra parte, si ya resultaba muy problemática para los antiguos (que se planteaban, por ejemplo, el caso de los caníbales y sus víctimas⁷), hoy resultaría sencillamente incomprensible (a lo cual no es, con seguridad, ajeno el hecho del creciente recurso a la incineración y de su legitimidad eclesiástica). La misma predicación, cuando se hace más viva y espontánea, deja traslucir idéntico cambio en la comprensión espontánea. En realidad, se trata de una verdadera constante antropológica, pues, como bien señala Viktor Frankl, «se observa a cada paso que el hombre [...] está siempre dispuesto, sin más, a dirigirse a un muerto como “tú”»⁸.

6. A. R. van de Valle, *Bis zum anbruch der Morgenröte. Grundriss einer christlichen Eschatologie*, Düsseldorf, 1983, 207; como la cita de G. Greshake, *Auferstehung im Tod*, cit., 556, que remite también a Ph. Ariès, *Geschichte des Todes*, München/Wien, 1980, 317 s.; (orig. francés: *Essais sur l'histoire de la mort*, Paris, 1975).

7. «Este es el famoso argumento de la consumición en cadena, que se hizo cada vez más importante en el siglo tercero. Y Atenágoras lo comprende en toda su complejidad. Porque el problema no es sólo el ataque de animales carroñeros o de gusanos en el sepulcro: el problema es la digestión y el canibalismo. Si la comida y la bebida no pasan meramente a través de nosotros, sino que se convierten en nosotros, no va a quedar mucha materia para que Dios la vuelva a juntar; por otra parte, si un ser humano come a otro, incluso Dios puede tener problemas repartiendo las partículas. Atenágoras trata el problema afirmando [...] que la mayor parte de la comida y la bebida pasan a través de nuestros cuerpos sin convertirse realmente en ellos. Dios ha designado determinadas comidas como apropiadas para cada especie, y sólo esas pueden ser asimiladas. Atenágoras pasa luego [...] al asombroso argumento de que es imposible para la carne humana asimilar carne humana. Afirma incluso que podemos encontrar una confirmación empírica para esto en el hecho de que los caníbales pierden peso y se consumen» (C. Walker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York, 1995, 33).

8. *El hombre incondicionado. Lecciones metaclínicas*, Buenos Aires, 1955, 128.

Más significativo resulta todavía el hecho de que el fenómeno se deja sentir incluso en el Nuevo Testamento, en aquellos pasajes en los que lo que prima no es lo conceptual —siempre más culturalmente condicionado— sino lo vivencial. Por eso Pablo puede hacer afirmaciones como «preferimos dejar el cuerpo para ir a habitar junto al Señor» (2 Cor 5, 8) o «deseo la muerte para estar con Cristo, que es con mucho lo mejor» (Flp 1, 23)⁹. Textos en los que no interesa tanto una dilucidación de posibles influjos griegos¹⁰ como el hecho de que, aunque no sea de una manera temática y refleja, suponen un estar integral de la *persona* con Cristo. Lo mismo sucede con expresiones como la ya citada de Ignacio de Antioquía cuando, escribiendo a los Romanos para que le dejen morir mártir, dice: «llegado allí, seré verdaderamente persona (*ánthropos*)»¹¹.

Que la lectura que propongo de estos textos no es arbitraria recibe una confirmación casi sorprendente por parte de un autor actual como Hans Kessler, quien, al comentarlos en un contexto más vivencial, va más allá de su propia teoría expresa (contradiciéndola en cierto modo). A pesar de que, cuando habla de la resurrección de Jesús, da por supuesto que es la primera y la única cronológicamente, al tratar de la presencia de nuestros difuntos afirma de manera rotunda: «Todos los que —consciente o inconscientemen-

9. Cf. el detallado análisis de J. Kremer, 117-128, que afirma: Nadie puede discutir con fundamentos válidos que en la Biblia se habla muchas veces de la consecución de la vida inmediatamente después de la muerte. Discutible es, de todos modos, en qué consiste esta vida eterna» (p. 117); y más tarde observa cómo ha de tenerse cuenta «cuán poco se experimentaban como contradicción los diversos datos temporales» (p. 126).

Cf. también las observaciones de H. U. von Balthasar, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln, 1983, 323-324, que nota lo poco que se distinguen vivencialmente en Pablo el estar ya con Cristo y la espera futura, de suerte que «el pensamiento en un “estado intermedio” se pasa prácticamente por alto» (p. 324); cosa que se acentúa en Juan: «el muerto en la fe vive en el Señor resucitado, y la pregunta de si pare él es necesario poner un “estado intermedio” entre su muerte y su resucitar «en el último día», queda también abierta y parece ociosa» (p. 324, nota 23).

10. Como hace, por ejemplo, la nota de la Biblia de Jerusalén a 2 Cor 5, 8: «esta esperanza de una felicidad para el alma separada denota una influencia griega que por lo demás ya era sensible en el Judaísmo contemporáneo» (ed. de 1967, 1550; el subrayado es mío); lo mismo hace O. Cullmann, «¿Inmortalidad del alma o resurrección de los muertos?», 1972, 258-259; cf. sobre el problema P. Siber, *Mit Christus Leben*, Zürich, 1971, 86-94.

11. *Ad Romanos VI, 2 (Padres Apostólicos)*, ed. de D. Ruiz Bueno, Madrid, 1965, 478).

te— han muerto en Cristo, están ya ahora corporalmente (*leibhaftig*) con él (cf. Flp 1, 23) y en la vida trinitaria de Dios»¹².

No puede sorprender entonces que, a medida que el cambio de paradigma interpretativo va dejando sentir sus consecuencias, esta nueva visión empiece a asomar en los tratados cristológicos. Lo hace, por ejemplo, con toda claridad y decisión Roger Haight:

[...] lo que Dios hizo en Jesús, Dios lo hace siempre y lo ha hecho siempre. Porque la salvación realizada en Jesucristo consiste en revelar la verdadera naturaleza y acción de Dios. Por lo tanto, lo que Dios hizo en Jesús, Dios lo ha estado haciendo desde el comienzo, porque salvar pertenece a la verdadera naturaleza de Dios. Dios es alguien cuya preocupación acerca de la vida de aquello que él crea nunca falla; el poder de Dios sobre la vida, entonces, nunca es definitivamente derrotado por la muerte¹³.

El ejemplo de estos dos últimos autores muestra bien cómo, más que introducir novedades absolutas, la principal aportación de la teología en este punto —como en tantos otros— es justamente la de recoger los datos que están ya presentes, pero dispersos, presentidos e indecisos; de modo que, sin perder nada de la riqueza recibida, se reintegran en una concepción más sistemática y coherente. Y recogerlos, tratando de evitar que las consecuencias queden a medio camino y amenacen con cubrir de ambigüedad su significado, cogido en la zona de sombra producida por la intersección no clarificada de los dos paradigmas (con el antiguo reconocido como superado, pero todavía no abandonado del todo, y con el nuevo reconocido en su validez, pero todavía no reconocido en toda su consecuencia)¹⁴.

12. *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, 413. Voiveremos sobre la prolongación de este texto, que, hablando de la presencia de los difuntos en nuestra vida, refuerza todavía más lo dicho.

13. Traduzco literalmente por guardar la mayor fidelidad posible al texto, que en inglés suena así: «what God did in Jesus, God always does and has always done. For the salvation accomplished in Jesus Christ consists in revealing the true nature and action of God. Therefore, what God did in Jesus, God has been doing from the beginning, because to save is of the very nature of God. God is one whose concern about the life of what God creates never fails; God's power of life, then, is never finally defeated by death» (R. Haight, *Jesus Symbol of God*, New York, 1999, 147).

No es casual que el autor, tal como aquí he venido haciendo, introduzca la idea rompiendo el aislamiento con que ordinariamente se trata la resurrección de Jesús: «permitidme empezar hablando en general del lugar de la resurrección en la economía de la salvación que Dios ha realizado y realiza en Jesús. La resurrección de Jesús y la recepción humana de la revelación de esta resurrección constituyen juntas una parte esencial e integral de la salvación de Dios como la entienden los cristianos» (*Ibid.*).

14. En este sentido, resulta muy significativo el hecho de que Pablo en su etapa final, cuando concibe la resurrección como ya presente en esta vida y realizándose

Cuando el trabajo teológico lo comprende así, asumiendo el «riesgo de la interpretación», se pone en condiciones de descubrir en los textos una riqueza que no podía ser claramente visible en su horizonte original: una vez más, gracias a ellos, puede ir más allá de ellos, mostrando la vitalidad de la Palabra en la historia.

1.2. Cristo, «primogénito de los muertos» (Ap 1, 15)

Y la verdad es que, si la mirada se ajusta a la nueva perspectiva, no es difícil percibir que todo encaja más fácilmente, cobrando una nueva coherencia, tanto porque se inserta en el dinamismo teológico de la historia, como porque refleja el movimiento vivo de la cristología.

Teológicamente, cuando Oseas descubre que Dios es perdón incondicional, incapaz de castigar —porque al intentarlo «se le revuelve el corazón y se le conmueven las entrañas» (Os 11, 8)—, no es que Dios empiece entonces a perdonar a la humanidad: se descubre su perdón ahora, pero porque estaba ya ahí, tratando de manifestarse desde siempre. Más íntimamente unido a nuestro problema: cuando Jesús de Nazaret lo proclama como *Abbá*, no es que Dios empiece entonces a ser padre/madre, ni siquiera que esa revelación sea algo totalmente inédito: lo que hace es llevar a su plenitud el descubrimiento, la vivencia y la acogida de una paternidad que estaba ahí para todo hombre y mujer desde la creación del mundo¹⁵.

Por eso, cuando en la fe lo proclamamos Hijo de Dios por antonomasia, hablamos ciertamente de un *novum*, pues nadie como él había vivido la filiación divina ni en nadie había alcanzado la honra trinitaria de la suya; pero no por eso hablamos de una intrusión desde fuera en la historia humana, sino de una plenificación en «la maduración de los tiempos». Por eso también es él mismo quien

plenamente con la muerte, tiene que moverse todavía, con evidente dificultad, entre el paradigma *griego* del alma inmortal y el *semítico* de la necesidad de un cuerpo nuevo que espera en los cielos (cf. 2 Cor 5, 1); ésa es al menos la interpretación, muy plausible, de M.-É. Boismard, *op. cit.*, 95-103 (equivocada me parece, en cambio, la equiparación que en la p. 99 hace de esta explicación con la metempsicosis: son perspectivas distintas).

15. Karl Rahner lo expresó con energía: «Planteamos falsamente la unicidad (*Ei-nmaligkeit*) de Jesús, cuando le consideramos únicamente como el Hijo de Dios que sale al encuentro de unos hombres que de entrada nada tienen que ver con Dios, cuando le vemos simplemente como un enviado de un más allá divino a un mundo que nada tiene que ver con Dios. En realidad somos, sin embargo, hijos de Dios en toda la historia de la humanidad» (K. Rahner, «Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik», 1970, 212)

nos proclama hijos; y, cuando los apóstoles le preguntan cómo orar a Dios, la contestación es que lo hagamos igual que él: «cuando oréis, decid: *Abbá*» (Lc 11, 2).

Del mismo modo, cuando de Jesús confesamos que Dios lo ha resucitado de la muerte, no estamos diciendo que Dios empiece entonces a resucitar a los muertos, sino que —igual que sucedía con la filiación— en Jesús se realiza con una plenitud única lo que el «Dios de vivos y no de muertos» (Mc 12, 27) estaba realizando desde la muerte del primer hombre y la primera mujer, de sus primeros hijos e hijas. También para ellas y para ellos morir era ser resucitados por el Dios que, habiéndolos creado por amor, no los abandonaba al poder de la muerte. Lo verdaderamente *novum* en la experiencia cristiana es el hecho de que la intensidad única de la vida de Jesús y el hondísimo dramatismo de su muerte abrieron los ojos para comprender en toda su fuerza, radicalidad y actualidad ese amor resucitador de Dios.

Esto permite además abrirse generosamente al *diálogo de las religiones*, porque de ese modo la resurrección enlaza desde dentro, desde sí misma, con la idea de *inmortalidad*: no aparece como algo totalmente aislado, sino como el modo concreto —y creemos que culminante— de tematizarla en el marco de comprensión abierto por el Dios bíblico (recuérdese lo dicho al respecto en el capítulo 4: 1.1.2).

También *crístológicamente* se percibe la coherencia. Como queda ya señalado, abandonados los esquemas de aquella «crístología alta», que para acentuar el carácter divino de Jesús lo situaba a la máxima distancia posible de lo humano, la crístología actual va en la dirección contraria. No niega su diferencia, pero la ve siempre en la más honda continuidad. Su singularidad no lo aísla o lo aparta, sino que lo introduce en lo más hondo de la comunión: tanto más divino cuanto más humano¹⁶. Lo nuevo, único y grande de su resurrección no radica en que él sea cronológicamente el primero y numéricamente el único en resucitar. Radica más bien en el modo específico de su eterno enraizamiento trinitario y en la riqueza cualitativa de su ser.

Ése es el sentido de su proclamación como «primogénito de los muertos», donde lo esencial no es la cronología sino la excelencia,

16. También Rahner lo expresa bien: «En esta historia de la salvación, que es unitariamente la historia de Dios y la del mundo, debe ser visto Jesús, sin perjuicio de su singularidad. Entonces esta singularidad no precisa ser oscurecida, pero pierde lo milagroso (*das Mirakulöse*), lo mitológico, que va unido a la representación de un parlamentario que Dios envía desde el más allá de su propia vida a un mundo meramente profano» (*Ibid.*, 213).

no el aislamiento sino la primacía fraternal¹⁷. De ese modo se deja sentir en toda su eficacia el verdadero y auténtico carácter «primicial» de la resurrección de Jesús, tanto en lo que tiene de revelación como de apertura de nuevas posibilidades. Algo que, por lo demás, se ilumina con el ejemplo paralelo de su *primacía en la creación*: cuando en la epístola a los Colosenses se afirma que Cristo es «el primogénito de toda creatura» (Col 1, 15), se piensa con toda evidencia no en «una prioridad temporal, sino de rango o dignidad, de señoría sobre todo cuanto existe»¹⁸. Por eso unos versos más adelante se unen ambas ideas, la de creación y resurrección, afirmando que «él es el principio de todo, el primogénito de los que triunfan sobre la muerte» (Col 1, 18)¹⁹.

Se trata, pues, de una primacía de *revelación* apoyada en una primacía ontológica, porque en Cristo vemos en toda su hondura y plenitud lo que la humanidad, y dentro de ella la Biblia, venía presintiendo e intuyendo oscura y germinalmente. Sobre todo el carácter *personal* de la resurrección: no ya sombra en el *hades* o el *sheol*, ni tampoco disolución en el océano de lo Absoluto, sino exaltación a la comunión viva con Dios, en plena afirmación de la propia identidad —«soy yo»— y en definitiva confirmación de los lazos comunitarios tanto con los ya resucitados —el reino como banquete

17. Recuérdense los absurdos a que se llegaba cuando, partiendo de la objetivación cronologizante, se discutía cómo era posible que el buen ladrón pudiese estar «hoy» en el paraíso, cuando la resurrección de Jesús tenía que esperar aún hasta el tercer día; y lo mismo respecto de los «resucitados» en Jerusalén a causa del «terremoto» provocado por su muerte; o incluso el problema del pobre Lázaro de la parábola. La caricatura superficial puede dejar al descubierto el desenfoque de fondo. Tampoco parece acertado deducir de este tipo de textos la acepción de «una distinción platónica entre el alma y el cuerpo» por parte del mismo Jesús (cf. M.-É. Boismard, *op. cit.*, 110-115), aunque sí refuerzan la idea de una *asunción concreta* de la identidad *humana total* ya desde la muerte.

18. L. F. Ladaria, *Antropología teológica*, Roma, 1983, 23; cf. 17-26, donde analiza además otros textos paralelos: 1 Cor 8, 6; Hb 1, 2-3; Jn 1, 3.10. Cf. también las consideraciones de H. U. von Balthasar a propósito de esta «amenazante cuestión» de cómo conciliar los «desbordantes (*überschwenglichen*) atributos» atribuidos a Jesús con la realidad histórica del Nazareno (*Theodramatik* II/2, Einsiedeln, 1978, 229; cf. 229-238).

19. Sobre el trasfondo cultural y teológico de este himno, tan sugerente —al parecer prepaolino, aunque con añadidos— como de difícil interpretación, cf., por ejemplo, N. Kehl, *Der Christushymnus in Kolosserbrief. Eine motivgeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart, 1967; P. Benoit, «L'hymne christologique de Col 1, 15-20», en J. Neuner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-roman Cults. Festschrift M. Schmidt*, Leiden, 1975, 226-263; J. N. Aletti, *Colossians 1, 15-20*, Roma, 1981; E. Schweitzer, *La carta a los Colosenses*, Salamanca, 1987, 55-90; K. J. Kuschel, *Geboren vor aller Zeit*, München/Zürich, 1990.

te, como *sym-posium*— como con los que todavía siguen en la historia: «estaré con vosotros».

Y también de apertura de *nuevas posibilidades*, porque esa revelación no es un proceso teórico, sino el desvelamiento de un modo de ser y de vivir. Igual que sucedió con Jesús, la resurrección, como vida rescatada y plenamente lograda, retroyecta su luz sobre la existencia en su transcurso terreno, convirtiéndola ya en *vida eterna*²⁰: vida revelada como siendo ya ahora más fuerte que la muerte, sostenida y acompañada por el amor creador de Dios, y por eso ya, a pesar de todo, «bienaventurada».

1.3. «Resurrección de la carne» y «parusía»

Por otra parte, este descubrimiento permite una re-lectura y recuperación espontánea de los datos de la tradición que, sin merma de su riqueza, no postula ningún *sacrificium intellectus*, sino que por el contrario resulta intelectualmente asimilable y experiencialmente vivificadora.

El énfasis tradicional en la resurrección *de la carne*, explicable y aun admirable desde los presupuestos antropológicos dentro de los cuales se formulaba, queda así enfocado hacia su significación profunda y decisiva: la acentuación de la *identidad personal*. Y al mismo tiempo se evita el peligro de evocar anacrónicos fantasmas imaginativos, que harían de la resurrección una creencia verdaderamente absurda²¹. Algo que ya Pablo trató de obviar, hablando de «cuerpo espiritual» (*sôma pneumatikón*: 1 Cor 15, 44) e increpando enérgicamente como «necio» (*afrôn*, «sin mente»: 1 Cor 15, 35) al que se

20. Sobre esta categoría, tan joánica, cf., aparte de los comentarios al Cuarto Evangelio, el magnífico comentario de P. Tillich, *Das Ewige im Jetzt*, Stuttgart, 1964; princ. el capítulo que da título al libro («Lo eterno en el ahora», pp.119-128); cf. también *Teología sistemática* III, Salamanca, 1984, 504-506.

21. Andrés Tornos, que ha estudiado muy bien este aspecto de contextualización cultural, lo expresa así: «Hoy se han cambiado los marcos de referencia donde surgen las preguntas. La palabra «carne» ya no tiene un sentido filosófico que recalque la temporalidad y la pasividad. Prevalentemente significa la parte blanda del cuerpo en oposición a la parte ósea («carne y hueso»); también a veces significa el cuerpo entero por oposición al espíritu, o la sede de los impulsos más corporales («un hombre muy carnal»). El marco de referencia de los problemas de la resurrección en carne no es la idea de que haría falta un gran poder para rehacer en el mundo del más allá lo deshecho por la podredumbre, es la idea de que la materialidad de la carne está implicada en unos procesos biológicos incompatibles con los tiempos vigentes en una imaginaria existencia sempiterna. Sin esos procesos biológicos la carne o el cuerpo no serían lo que son y por eso el pensarlos en un más allá se encuentra absurdo» (*Escatología* II, Madrid, 1991, 195; cf. 192-196).

empeña en una continuidad material. De hecho, todo indica que su postura obedece a un grande —y en aquella cultura seguramente muy osado— esfuerzo reflexivo para mantener juntos los dos extremos: la realidad de la resurrección y *su* carácter trascendente y no empírico. Vale la pena reproducir la aclaración que de este punto ofrece James D. G. Dunn:

Pablo, frente al problema de cómo presentar la fe en la resurrección dentro de un contexto helenístico, lo resolvió metiendo una cuña entre *sarx* y *soma*; desvió exclusivamente hacia la «carne» la aversión helenística hacia lo material y con éxito neutralizó el concepto «cuerpo», de modo que éste pudiera ser usado en ambos sentidos de la antítesis, entre «espíritu» y «carne», o «espíritu» y «alma». Así la resurrección, incluyendo la resurrección de Jesús, podría ser presentada no como una restauración de lo físico, sino como una transformación, un modo de existencia completamente nuevo; como *cuerpo espiritual* (*soma pneumatikón*) en contraste con el *cuerpo natural* (*soma psujikón*). De este modo, desarrollando esta clara distinción entre «carne» y «cuerpo», Pablo fue capaz de ir haciendo más inteligible, de alguna manera, el concepto de resurrección al lector griego más sofisticado, mientras que al mismo tiempo conservaba la importante comprensión hebrea de la resurrección como resurrección de todo el hombre²².

La verdad es que desde una visión renovada ni siquiera se presenta como problema. La razón está en que en su fondo más decisivo la dificultad radical nacía de la vinculación de la resurrección con el cadáver, pues entonces el «alma» tenía que esperar al «cuerpo» para poder restablecer su plena identidad. Al reconocer a la muerte como un tránsito actual al nuevo modo de ser, la dificultad desaparece por sí misma. Por eso el Resucitado está ya plenamente con Dios y plenamente con nosotros²³. (Sin que ello signifique, claro está y como queda dicho, la desaparición del oscurísimo misterio

22. *Jesús y el Espíritu*, Salamanca, 1981, 203.

23. Lo expresa bien W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, cit., 185: «Ahora podemos decir de modo definitivo qué es el cuerpo pneumático del (de los) resucitado(s): el todo del hombre (por tanto, no sólo el alma), que se halla definitivamente en la dimensión de Dios, que se ha adentrado total y absolutamente en el señorío de Dios. O sea, que corporeidad de la resurrección significa que toda la persona del Señor se halla definitivamente con Dios. Pero corporeidad de la resurrección significa también que el resucitado sigue en relación con el mundo y con nosotros, precisamente como quien se halla ahora con Dios; se encuentra, pues, de un modo divino con nosotros, es decir, de manera totalmente nueva. Por eso puede escribir Pablo que el cuerpo del Señor es el cuerpo por nosotros (*to sôma to hyper hymôn*) (1 Cor 11, 24)».

del *cómo* es posible y se realiza esa nueva identidad de la vida en plenitud: igual que en el caso de Jesús, debemos dejarlo al amor poderoso de Dios, capaz de mantener nuestra identidad a pesar de la terrible «evidencia del cadáver».)

Con lo cual se diluye igualmente un problema que fue muy vivo hace tan sólo unas décadas y que, en los términos en que se discutía, hoy nos resulta asombrosamente anacrónico: la discusión acerca del *estado intermedio*; es decir, de ese «tiempo/no tiempo» en que el «alma» esperaría por la resurrección de los «cuerpos» al final del mundo²⁴. Sin desconocer su mérito en cuanto contribuyó a desbloquear ciertos temas y acaso también a fomentar el contacto entre la escatología católica y la evangélica²⁵, ahora ya no es preciso dedicarle un amplio espacio.

Lo que no significa ignorar la profunda verdad que puede asomarse por detrás de esa discusión: el carácter real de la *espera* de la realización plena *escatológica*, definitiva y universal. A eso apuntan los temas de la parusía y del juicio final, de tanto arraigo en la tradición y que no sólo han marcado hondamente la piedad, sino que a través del arte han poblado el imaginario cultural con imágenes influyentes y poderosas (por desgracia, no siempre muy acordes con el genuino espíritu evangélico).

Esos símbolos vehiculan, en efecto, un significado fundamental en la experiencia cristiana, pues aluden a la existencia de *una incompletud real y de una espera verdadera* también para los resucitados. De entrada, para ellos pudiera parecer anulada por el hecho de que la resurrección sea ya de todos y ya en la muerte. En realidad, la verdad de esa espera sale reforzada. Porque, al eliminar los esquemas míticos de una resurrección general al final del tiempo, se libera su auténtico sentido: el de la íntima comunión y solidaridad de todos los humanos, vivos y difuntos; solidaridad que, fundada en

24. Entre nosotros lo trató ampliamente J. L. Ruiz de la Peña: cf. principalmente *La otra dimensión*, Bilbao, 1975. Tuvo amplia repercusión la ya mentada discusión (cap 4, 1.2) de J. Ratzinger con G. Greshake y G. Lohfink; buen informe en B. Forte, *Teologia della Storia*, Torino, 1991, 348-354 (que se alinea con Ratzinger). Cf. la fina contextualización que ofrece A. Tornos, *op. cit.*, 195-198. Si alguien tuviese todavía algún interés por los detalles de la discusión, puede ver la amplia y detallada presentación de G. Greshake, *Auferstehung im Tod*, cit., 538-557 (con buen sentido indica, p. 557, que con este artículo se despidió del tema).

25. Estaba, en efecto, el problema suscitado por la teología dialéctica y de algún modo popularizado por O. Cullmann en torno a la espera «bajo el altar» y la resurrección como «nueva creación»: cf. O. Cullmann, «¿Inmortalidad del alma o resurrección de los muertos?», cit., 235-267.

Cristo (cf. Gál 3, 28), recoge en sí el pasado y anticipa el futuro, sin que ni siquiera la muerte sea capaz de romperla.

La expectación final refleja, pues, el hecho decisivo de que todos los hombres y mujeres, fundados en Dios y animados por su vida eterna, formamos una comunidad, que *somos* comunidad. Por eso no existe salvación «acabada» para nadie mientras haya miembros en camino, en espera de su realización plena, libre ya de las amenazas del mal y de la oscura angustia de la muerte. Visto desde el lado más amenazante de esta negatividad, a Orígenes se le atribuye una expresión que lo dice mejor que cientos de discursos: «Cristo permanece en la cruz mientras un solo pecador quede en el infierno»²⁶.

Es, por otra parte, lo que se confiesa en la entrañable verdad de la *comunión de los santos*, no completa mientras no estén todos; cosa que se manifiesta en esa honda tensión hacia la plenitud que Pablo supo expresar magníficamente hablando de «salvación en esperanza» y de «gemidos de parto» (Rom 8, 22-25). La misma plenitud que en otro lugar describe justamente como culminación del proceso por el que a través de la historia la muerte, derrotada como clausura, se convierte en puerta luminosa por donde todos iremos entrando hacia aquel final en que «Dios será todo en todos» (1 Cor 15, 28).

Para terminar este punto, cabe incluso aludir a la luz que así se arroja —propiciando además el diálogo ecuménico— sobre el dogma mariano de la *Asunción*. Prefiero expresarlo ya con palabras de Gisbert Greshake, quien a su vez refleja la opinión de «un número mayor de teólogos»²⁷. Refiriéndose en concreto a O. Karrer y D. Flanagan sintetiza:

Ambos teólogos intentan comprender también desde aquí [desde la resurrección en la muerte] el dogma de la Asunción corporal de

26. M. Wiles, que la toma de J. A. T. Robinson, que a su vez remite a N. Berdiaiev, piensa que, más que una cita literal, es un resumen hecho por éste (*God's Action in the World*, London, 1986, 52, con la nota 21 en la p. 112). Lo confirman las reflexiones de H. de Lubac, que remite a la homilía *In Leviticum*, «donde parece que muestra a Cristo incapaz de gozar de la beatitud perfecta mientras uno solo de sus miembros quede más o menos hundido en el mal o en el sufrimiento» (*Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma*, Barcelona, 1963, 91; cf. 90-96, con numerosas referencias de la tradición, y 201-203, donde ofrece un amplio extracto de la homilía).

Lógicamente, no hace falta tomar a la letra la doctrina tradicional del infierno, para apreciar el significado de la frase, cf. al respecto A. Torres Queiruga, *¿Qué queremos decir cuando decimos «infierno»?», Santander, 1995.*

27. Más recientemente lo ha hecho con energía y con referencia a un nuevo concepto de resurrección J. M. Hernández Martínez, «La asunción de María como paradigma de escatología cristiana»: *Ephemerides Mariologicae* 50 (2000) 249-271 (condensado en *Selecciones de Teología* 163/41 [2002] 195-206).

María al cielo. Si se acepta que la resurrección del cuerpo sucede ya fundamentalmente en la muerte, entonces con este dogma no se dogmatiza un privilegio particular de María, sino que se formula de nuevo una proposición soteriológica universal, a saber que la resurrección de Jesús no es un acontecimiento aislado, sino que él es el «primer levantado», a quien sigue la comunidad. En el dogma de la Asunción de María confiesa por tanto la Iglesia, cuyo modelo es María, que ella puede tener parte en la resurrección del Señor²⁸.

El hecho de que la perspectiva sea ligeramente distinta —estos autores no atienden a la resurrección en la muerte *también* antes de Cristo—, lejos de debilitar la propuesta, la justifica, extendiendo su coherencia.

2. LA VERIFICABILIDAD DE LA RESURRECCIÓN

2.1. Significado e importancia de la cuestión

Hablar de verificabilidad en un tema de trascendencia tan inaprensible como el de la resurrección puede parecer excesivo, y desde luego pide ser bien interpretado²⁹. Pero resulta imprescindible, si no se quiere incurrir en un fideísmo más o menos encubierto. De hecho, al hablar del «descubrimiento» de la resurrección o, lo que es lo mismo, de la génesis y el proceso de su revelación, ya hemos estado hablando de su anclaje realista y por tanto de su «verificación» en la experiencia humana. Sólo que hasta aquí ese anclaje se ha referido al pasado, al período constituyente de la revelación en el Primer y en el Segundo Testamento.

Pero ahí se presentan dos problemas importantes. Por un lado, se corre un cierto peligro de esa «sacralización idealizadora» tan propia del pasado, siempre fácilmente magnificado y aun mitificado; con la consecuencia de que de ese modo pierde igualmente toda fuerza de futuro. Algo que ha estudiado muy bien H. A. Williams,

28. G. Greshake, «Das Verhältnis "Unsterblichkeit der Seele" und "Auferstehung des Leibes" in problemgeschichtlicher Sicht», 1978, 119, nota 93. Remite a la bibliografía del artículo de Flanagan y, para la exégesis, a P. Benoit, «¿Resurrección al final de los tiempos o inmediatamente después de la muerte?»: *Concilium* 60 (1970) 98-111; J. Gnilka, «La resurrección corporal en la exégesis moderna»: *Concilium* 60 (1970) 126-135; J. Kremer, ... *denn sie werden leben*, Stuttgart, 1972, 101-114.

29. Vale la pena repasar las consideraciones de J. L. Segundo, que insiste tanto en la necesidad de «verificar» la resurrección como en el carácter específico de esta verificación: *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* II/1, Madrid, 1982, 259-268; más sintéticamente, en *Íd.*, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Santander, 1991, 329-334.

que insiste con vigor en que sin anclaje en la experiencia actual la resurrección se convierte inevitablemente en algo abstracto, relegado al pasado o diferido al futuro, pero sin verdadera incidencia en el presente: «como una discusión o bien acerca de lo que se puede sostener como sucedido en los alrededores de Jerusalén y Galilea en el tercer día después de ser crucificado Jesús o bien acerca de lo que está reservado para nosotros después de nuestra propia muerte»³⁰.

Pero «el pasado, como pasado, está muerto»³¹ y «el futuro más obviamente que el pasado es cuestión de teoría», y «ésa es la razón de por qué para la mayoría de la gente [la resurrección] no significa nada»³². De ahí la necesidad de «explorar cómo y cuándo en el curso de nuestras vidas nosotros somos resucitados de los muertos, las ocasiones en que el poder de la resurrección se hizo sentir sobre nosotros»³³. De suerte que «si nos hemos hecho conscientes de resurrección en esta vida, entonces, y sólo entonces, seremos capaces o estaremos preparados para recibir la esperanza de la resurrección final después de la muerte física»³⁴.

Por otro lado, desde la entrada de la Modernidad, como queda indicado ya en el capítulo primero (1.5), la idea de resurrección, en la justa medida en que intenta responder a las tres grandes preguntas humanas —qué puedo conocer, qué debo hacer, qué me es dado esperar— se encuentra en el fuego cruzado de los tres grandes «maestros de la sospecha». La exposición, como no podía ser menos, ha tenido siempre muy en cuenta esas sospechas: de ahí su insistencia en la necesidad de una consideración realista, atenta a las exigencias de la nueva cultura en lo que tienen de innegablemente justas e irreversibles. No podemos tratarlas por extenso, pero llega el momento de, al menos, aludirlas y afrontarlas directamente en su significado más fundamental.

Sobre este primer paso se abordará luego la consideración más positiva, en tres aspectos especialmente relevantes.

2.2. La resurrección y los «maestros de la sospecha»

Desde los mismos comienzos del cristianismo y, ciertamente, desde el nacimiento de la crítica bíblica, la verdad y el sentido mismo de la resurrección no pudieron escapar a la mordedura de la *sospecha psi-*

30. *True Resurrection*, London/New York, 2000, 4.

31. *Ibid.*, 4.

32. *Ibid.*, 5.

33. *Ibid.*, 12.

34. *Ibid.*, 13; cf. 3-13.

cológica. Los índices de la obra de Freud no me han revelado más que alusiones circunstanciales a este problema³⁵. Pero ya Tillich observó muy bien que la explicación psicológica «constituye el medio más fácil y generalmente aceptado»³⁶. Y basta con recordar el «retorno» del fantasma del padre asesinado, con sus expresas alusiones al papel del hijo, o a la inagotable «estrategia del deseo», para advertir lo expuesta que está a la sospecha cualquier postura que no se asiente en la realidad y no se abra lúcidamente a la confrontación de la historia.

En cierto modo debemos lamentar que Freud no se haya ocupado con más detalle de cuestión tan decisiva. Como ha mostrado Paul Ricoeur a propósito del tema de la paternidad³⁷, la crítica no sólo obliga a ir a lo real, sino que además puede contribuir a que la fe se purifique de sus fantasmas. Tratándose de la resurrección, es evidente que éstos asedian no sólo a las representaciones vulgares, sino también muchas veces a la misma especulación teológica.

En todo caso, tal vez ahora se entienda mejor la importancia que en los tratamientos actuales ha cobrado el problema de «cómo se llegó a la fe en la resurrección» y, desde luego, tengo la esperanza de que así quede un poco más justificado el espacio que personalmente le he dedicado. La sobriedad conceptual y la renuncia a lo extraordinario hace tal vez más austera la aceptación, pero ciertamente la pone mucho más a cubierto de las proyecciones del inconsciente o de los engaños de la imaginación.

En cuanto a la segunda pregunta, no es preciso insistir de nuevo en la trascendencia *práctica* de toda la consideración: la remisión a la historia pasada pide ser complementada con el reenvío al presente vivo. La resurrección, si ha de significar algo para el hombre y para la mujer posteriores a la Revolución francesa, constructores conscientes de la sociedad, tendrá que validarse también en sus efectos sobre la acción humana. La evidencia y la justicia de esta pregun-

35. Donde aparecen alusiones más concretas es en *Tótem y Tabú* (1912), en *Obras completas* V, Madrid, 1972, 1745-1850, y en *Moisés y la religión monoteísta* (1939), *ibid.* IX, Madrid, 1975, 3241-3324.

Muy significativo es el hecho de que E. Bloch —es bien conocido el influjo de Freud sobre el marxismo humanista— hable de *Wunschkysterien* (misterios del deseo) precisamente a propósito de la resurrección, la ascensión y la vuelta de Cristo (cf. *Das Prinzip Hoffnung* III, Frankfurt a. M., 1970, 1493-1504, y *Atheismus im Christentum*, Hamburg, 1970, 162-166).

36. *Teología sistemática* II, Barcelona, 1972, 206.

37. Cf. «La paternité: du fantôme au symbole», en *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969, 458-486.

ta están hoy tan vivas, que no precisan ulteriores aclaraciones. Y la referencia a la *crítica de Marx* salta también por sí misma.

Aunque tampoco en él el foco del análisis se dirige directamente al problema de la resurrección, ésta se encuentra en el centro mismo de la polémica. El «más allá» como alienación la alude directamente, situándola en el centro de la sospecha (mucho más, por cierto, que los típicos intentos, de fácil comparatismo y de apresurado reduccionismo, dirigidos a reconstruir desde el materialismo histórico «los orígenes del cristianismo»).

Atendiendo a los hechos de la historia, no cabe negar fuerza a la crítica marxiana, y no es exagerado afirmar que a ella, como duro aldabonazo, deben mucho la teología y la Iglesia actuales. Es evidente que la teología ha comprendido bien la acusación y que ha tratado de acoger sus justas exigencias. El redescubrimiento de la *dimensión praxica de la escatología* fue su principal y más fecunda manifestación. La esperanza cristiana ha quedado rescatada así de su prisión abstractamente simbólica, y fue sembrada en la operatividad de la historia como compromiso activo con el pobre, el humillado e incluso con los muertos. No es casual que la teología de la esperanza, la teología política y la teología de la liberación hayan suscitado numerosos seguidores y por supuesto una auténtica sementera de nuevas posibilidades, abriendo perspectivas inéditas para el pensamiento y para el compromiso (cf. *infra* 4.4).

Queda, finalmente, la tercera sospecha. La acción evoca ya la *esperanza*, puesto que se obra siempre en vistas a un fin. Pero ahora la pregunta cala más hondo, haciéndose «ontológica»: ¿qué tipo de persona, qué tipo de esperanza se hace patente en la resurrección?

Porque, aquí sí, el *ataque de Nietzsche* es directo y furibundo. La sospecha apunta a lo más bajo y despreciable, no rechaza siquiera el insulto. «Resentimiento» es la palabra clave; y Pablo, con su teología de la muerte-resurrección, el principal blanco del ataque³⁸. La venganza, la mentira o el deseo rabínico y sacerdotal de poder y tiranía, la rebelión contra lo noble y elevado de la vida, estarían en la base de la «enseñanza de la resurrección», de «esa lascivia de concepción», de la «desvergonzada doctrina de la inmortalidad personal»³⁹. Egoísmo, pues, y negación de la vida, para la que el «centro de gravedad se pone en el «más allá», en la nada»⁴⁰.

38. *Der Antichrist*, 40-43, ed. de K. Schlechta II, 1201-1206.

39. *Ibid.*, 1203.

40. *Ibid.*, 1205.

No resulta fácil saber qué opone Nietzsche a esto que tan decididamente niega: voluntad de poder, superhombre, eterno retorno... son intuiciones excesivas, que muchas veces parecen llevar al paroxismo aquello mismo que pretenden negar⁴¹. Eso no quita que la teología deba esforzarse por buscar la respuesta concreta y pertinente, tratando de recoger lo que en el abrupto desafío nietzscheano hay de justo como acusación y de sugestivo como apertura⁴².

De hecho, la atención más comprensiva al fondo de su llamada ha abierto nuevas posibilidades para una justa apreciación. Ha llegado incluso a hablarse de «teología dionisiaca»⁴³. Y, sobre todo, se ha acentuado con más cuidado la radicación profundamente humana y humanizadora de la esperanza de la resurrección. Karl Rahner, por ejemplo, ha tratado de mostrar cómo la fe en la resurrección concretiza y recoge, elevándola, nuestra «esperanza trascendental»⁴⁴, es decir, aquello que se nos promete en la oscura intuición de lo mejor y más definitivo de nosotros mismos: en el amor entregado, en la fidelidad hasta la muerte, en la bondad «inútil», en la captación de lo bello por encima de la muerte, en la serenidad ante el fin...⁴⁵.

Y recuérdese que ya en el Antiguo Testamento aparecía cómo la fe en la resurrección nacía del amor desinteresado a Dios y de la fidelidad hasta la muerte en la rebelión contra la injusticia. En el mismo Pablo, cuando se lee sin prejuicios, resulta imposible no captar una elevación moral, una apertura universal y una exaltación vital que está en las antípodas del resentimiento. La resurrección no se presenta como revancha frente a nadie, sino como triunfo de todos: «así también por Cristo todos recibirán la vida» (1 Cor 15, 22). Lo único negado es precisamente la negatividad de la muerte: «La muerte será el último enemigo en ser vencido» (v. 26); vencido

41. Sobre el cuidado con que es preciso proceder en este punto insiste P. Valadier, *Nietzsche, l'intempestif*, Paris, 2000.

42. Cf., por ejemplo, las obras de B. Welte, *El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo*, Madrid, 196; E. Biser, *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*, Salamanca, 1974; G. Morel, *Nietzsche*, 3 vols., Paris, 1970-1971; P. Valadier, *Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche*, Paris, 1979; *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid, 1982; J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, 1988.

43. Cf. una visión general en V. Codina, «La teología dionisiaca», en *Actualidad Bibliográfica* 21/11 (1974) 10-34.

44. K. Rahner y W. Thüsing, *Cristología*, Madrid, 1975, 44-45; *Curso fundamental sobre la fe*, 315-317 y 321-322.

45. *Curso fundamental sobre la fe*, 503.

justamente como aquello que en última instancia oprime y niega la vida: «El aguijón de la muerte es el pecado, y la fuerza del pecado es la Ley» (v. 65). El resultado final es la posibilidad absoluta, la afirmación infinita de la vida: «para que Dios sea todo en todo» (v. 28).

No cabe duda, pues, de que la situación actual sitúa la resurrección en una dialéctica viva, que puede ser dura en unos aspectos, pero que también se muestra como prometedoramente fecunda en otros. Una vez indicada la dirección de las posibles respuestas, es ya mejor tratar de verlas en positivo: en la coherencia global de la visión de conjunto. Es lo que intentan los apartados siguientes.

2.3. La fundamentación antropológica

Este aspecto es el que posiblemente ha adquirido más relieve. Se trata, en efecto, de una necesidad ampliamente reconocida por la teología actual, que renuncia a una mera remisión fundamentalista a los testimonios bíblicos, para buscar la encarnadura humana de la verdad de la resurrección⁴⁶. Si ésta fuese radicalmente ajena a nuestra experiencia, resultaría sencillamente increíble. Por fortuna, no lo es; por eso, sin negar las dificultades, conviene también insistir en su peculiar evidencia.

En este sentido, no deja ya de resultar sorprendente la centralidad que la idea de la inmortalidad adquiere en un tiempo como el de la *Ilustración* y en la religiosidad del siglo XIX, es decir, en un ambiente racionalista que a primera vista parecería serle radicalmente hostil; hasta el punto de que ha podido afirmarse que la convicción de la inmortalidad constituye «el dogma propiamente central de la Ilustración»⁴⁷.

Y, aunque no pertenezca a sus páginas más finas, basta recordar la importancia decisiva que esta idea adquiere para el *Kant* de la razón práctica, que, no se olvide, es la que mantiene el «primado» en su filosofía. Para él sólo contando con ella como postulado intrínseco es posible salvaguardar la coherencia de la persona como ser moral, superando la terrible discrepancia empírica entre la vir-

46. Cf., sobre todo, lo dicho en el cap. 3.3, que tendremos muy en cuenta aquí.

47. C. Stange, *Die Unsterblichkeit der Seele*, Gütersloh, 1924, 105, citado por G. Greshake, «Das Verhältnis "Unsterblichkeit der Seele" und "Auferstehung des Leibes" in problemgeschichtlicher Sicht», cit., 98; para este punto preciso tendré muy en cuenta este trabajo (pp. 98-99).

tud y la felicidad⁴⁸; por eso la religión se convierte en el lugar filosófico de la esperanza⁴⁹.

Antes Spinoza había puesto hacia el final de su *Ética* esta afirmación que siempre me ha impresionado profundamente: *sentimus experimurque nos aeternos esse*: «sentimos y experimentamos que somos eternos»⁵⁰. Que la frase sea solidaria de una concepción que acentúa en exceso nuestra identidad con Dios no quita su fuerza a la experiencia de perennidad ínsita en la radicalidad del ser humano.

Y es bien sabido que Miguel de Unamuno, con un talante muy distinto, tan apasionadamente preocupado por la inmortalidad personal, la del hombre «de carne y hueso», engancha, para mostrarla, con la idea spinoziana del *conatus essendi*:

Y la otra proposición que sigue a estas dos [de la parte III de la *Ética*], la 8.ª, dice: *Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit*, o sea: «El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser no implica tiempo finito, sino indefinido». Es decir, que tú, yo y Spinoza queremos no morirnos nunca, y que este nuestro anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual⁵¹.

Y, aunque la razón le cuestionaba siempre lo que la intuición sentimental —su «sentipensamiento»— le dictaba, el grito permanece inalterable a lo largo de su obra, aceptado el «hermoso riesgo», el *kalós kindynos*, de apostar por la inmortalidad personal:

Frente a este riesgo, y para suprimirlo, me dan raciocinios en prueba de lo absurda que es la creencia en la inmortalidad del alma; pero esos raciocinios no me hacen mella, pues son razones y nada más que razones, y no es de ellas de lo que se apacienta el corazón. No quiero morirme, no, no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia⁵².

48. Cf. KpVA 219-223 (*Crítica de la razón práctica*, Salamanca, 1994, 153-155); Cf. la síntesis de E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger I. La filosofía trascendental: Kant*, Barcelona, 1986, 231-250.

49. Cf. R. Schäffler, *Was dürfen wir hoffen?*, Darmstadt, 1979.

50. Parte V, prop. XXIII, esc. (*Oeuvres complètes*, Paris, 1954, 582). Sobre el complejo panorama de las interpretaciones dentro del sistema, cf. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, 1994, 532-549; de algún modo todo el libro es un comentario de esta frase, con la que se abre (p. V).

51. *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), cap. I (cito por *Obras selectas*, Madrid, 1965, 265).

52. *Ibid.*, cap. 3 (ed. cit., 292).

Un argumento que tal vez merecería más atención, analizando su presencia en la *conciencia ordinaria*. En otro lugar he afirmado que «cabría doblar la afirmación de Max Scheler acerca de la «evidencia de la muerte» en la vivencia misma de la vida»⁵³, con la simultánea afirmación de una «evidencia de la inmortalidad». Si aquella se muestra en el oscuro percibir cómo se contrae continua e irremediabilmente el conjunto de lo que podemos vivir, ésta aparece en la incesante y transgresiva ampliación de ese conjunto como anticipación de la inmortalidad»⁵⁴.

Algo que de algún modo todos percibimos en esa voluntad de vivir, que por veces nos sorprende a nosotros mismos en vista de la terrible fragilidad de la vida: es una especie de voto de confianza que la «sabiduría del cuerpo» —más honda tantas veces que la de la conciencia expresa— otorga a la perennidad de nuestro ser, como si intuyese que bajo su aparente contingencia brilla una chispa inextinguible de eternidad⁵⁵. En concreto, siempre me ha impresionado su manifestación en ese sentimiento curiosamente polar que se produce en los encuentros casuales, cuando adquieren una cierta intensidad o una significación particular: tienen tal valor en sí mismos, que parece imposible que se hundan para siempre en la nada. Aparece bien manifestado en una anécdota del Camino de Santiago: «Una pareja de peregrinos contaba emocionada cómo, después de haber-

53. *Tod und Fortleben*, en *Schriften aus dem Nachlass I*, Bern, 21957, 11-64; princ, 16-21.

54. «Muerte e inmortalidad: lógica de la simiente vs. lógica del homínulo»: *Isegoría* 10 (1994) 99.

55. Redactadas estas páginas, me encuentro con unas profundas e iluminadoras reflexiones de Paul Ricoeur al respecto. Analizando la extraña carencia de un análisis de la «carne» en el *Sein und Zeit* de Heidegger, encuentra ahí la razón de la excesiva, casi absolutizada, prevalencia de la muerte; el *Dasein* como «ser-para-la-muerte». En cambio, la atención a la «carne» muestra que, ciertamente, «la muerte es el destino ineluctable del cuerpo-objeto»; pero también que la «mortalidad constituye tan sólo «la otra mitad» de una experiencia más integral y originaria. La biología enseña la verdad general de que «es necesario» morir; pero a un nivel más hondo «este saber» permanecer heterogéneo al deseo de vivir, al querer vivir, esta figura carnal del cuidado [*Sorge*, «cura»] del «poder ser un todo». De ahí que el trabajo de la conciencia sobre sí misma puede llevarla a una manera distinta de vivir el tener-que-morir; en el extremo el *poverello* de Así «puede amar a la muerte como una hermana». Y para todos vale: «Si se persiste en distinguir lo existencial originario de la variedad de afrontamientos (*prises de position*) existenciales [...], en este nivel originario entre el querer vivir y el tener que morir subsiste una distancia; este último hace de la muerte una interrupción a la vez ineluctable y alternativa (*aléatoire*) del poder-ser más originario. Llenar esta distancia por la aceptación constituye una tarea a la cual todos estamos sometidos y a la cual hacemos frente con mayor o menor fortuna» (*La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, 2000, 466-467; trad. cast.: Trotta, Madrid, 2003).

les dado un vaso de agua, una mujer se despedía diciéndoles: “Nos vemos en el cielo”»⁵⁶.

Por su parte, H. A. Williams, en la obra antes citada, hace un amplio, vívido y sostenido análisis de diversas experiencias de resurrección. Intenta mostrar cómo ésta se anticipa y de algún modo se vivencia en aquellas ocasiones, como el arte, el amor logrado, el encuentro auténtico, el conocimiento participativo, la superación ética o el sufrimiento superado... donde la unidad cuerpo-alma se experimenta como un descubrimiento «milagroso» de la propia integridad: como «el milagro por el que encuentro que soy más y distinto de cuanto antes había imaginado»⁵⁷.

Este énfasis no le lleva, como es tal vez el caso de A. J. M. Wedderburn, que también subraya la presencialidad experiencial de la resurrección⁵⁸, a negar la resurrección más allá de la muerte; al contrario, encuentra ahí su fundamentación:

Si estamos preparados para la vida en el sentido de estar abiertos a su poder y posibilidades, entonces también estamos preparados para la muerte. Si somos conscientes de la resurrección en el presente, entonces no estaremos sobre-preocupados acerca de la resurrección en el futuro⁵⁹.

Karl Rahner, como queda indicado, ha sabido dar forma teológica a esta honda intuición o presentimiento, hablando de la «esperanza trascendental de la resurrección», que el hombre realiza y ejerce en concreto, cuando quiere «afirmarse hacia lo definitivo y experimenta esta exigencia en la acción de su libertad responsable»⁶⁰. Hasta el punto de que «esta esperanza trascendental de la

56. La cuenta E. Mouríño, *Activación patrimonial e ritualización no proceso de revitalización do Camiño de Santiago*, tesis doctoral, dirigida por N. Herrero, en la Universidad de Santiago, 2002, p. 301. Seguro que todos podríamos contar episodios semejantes. Personalmente no olvidaré el encuentro con una mujer indígena en mi primera visita a México: llegaba cansada, cargada con un haz de leña, en el calor del mediodía; cuando se sentó a descansar, nos miramos con una sonrisa comprensiva y yo, que estaba tomando un refresco, le ofrecí también uno a ella; lo tomó agradecida, pero, antes de abrirlo, sudorosa y sedienta como estaba, esperó todavía a que se acercase su niño que jugaba por allí y le ofreció un poco antes a él. Nos despedimos sin palabras. Pero no pude menos de pensar: ¿será posible que algo tan misteriosamente humano quede así truncado para siempre y que nunca más nos encontremos?

57. *True Resurrection*, cit., 52 y *passim*.

58. *Beyond Resurrection*, London, 1999, princ., 153-169.

59. *True Resurrection*, 180; cf. 169-182.

60. *Curso fundamental*, 315; cf. 315-322.

resurrección es el horizonte de inteligencia para la experiencia creyente de la resurrección de Jesús»⁶¹.

Wolfhart Pannenberg, por su parte, detecta idéntica estructura, que no sólo se expresó en la «esperanza apocalíptica» que constituía el horizonte neotestamentario, sino que mantiene también hoy su vigencia perenne: «La fenomenología de la esperanza remite al hecho de que esperar más allá de la muerte pertenece a la esencia del ser humano consciente»⁶². De ahí que insista en la necesidad de mostrar que «en ningún modo la espera de una resurrección de los muertos ha de aparecer necesariamente como absurda desde los presupuestos de la mentalidad moderna, sino que más bien hay que defenderla como expresión filosóficamente adecuada de la determinación específica del hombre»⁶³.

En idéntica dirección se mueve la reflexión de Joseph Moingt, quien, remitiéndose al «coraje de existir» de Paul Tillich⁶⁴, habla del «coraje del futuro» como «la intimación de una esperanza que habita en lo más íntimo del ser»⁶⁵, pues, como añade bellamente, «el hombre no vive más que de esperar vivir»⁶⁶. También para Moingt esa esperanza es la que abre el acceso a la comprensión y aceptación de la resurrección de Jesús:

[...] la esperanza en el poder del ser, que sostiene nuestra vida a través de la muerte, perdería su fuerza y su razón de ser, o más bien no podría ser, si fuese imposible que se produjese lo que se cuenta de Jesús. Podría tenérselo por imposible, si eso sólo debiese sucederle a él, porque eso estaría desprovisto de sentido. Pero cuando se nos anuncia que Jesús ha alcanzado el término ilimitado de la vida que también nosotros estamos destinados a alcanzar con él, entonces la experiencia que hacemos del poder ilimitado del ser, del trabajo del futuro en el presente, se encuentra sintonizada con este anuncio⁶⁷.

61. *Ibid.*, 316.

62. *Fundamentos de cristología*, 105.

63. *Ibid.*, 109; cf. 102-110; cf. también sus recientes consideraciones en «Die Aufgabe der christlichen Eschatologie», 2000, 271-282. Cf. K. Kienzler, *Logik der Auferstehung*, Freiburg Br., 1976, 132-143; R. Blázquez, *La resurrección en la cristología de Wolfhart Pannenberg*, Vitoria, 1976, y M. Fraijó, *Fragmentos de esperanza*, Madrid, 1985, 189-193.

64. *The Courage to be*, New Haven, 1954, una obra que, en efecto, merece ser releída en este contexto.

65. *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, 1993, 325.

66. *Ibid.*, 328.

67. *Ibid.*, 329.

En sensible diálogo con el pensamiento actual, *Hansjürgen Verweyen* retoma esta idea, prolongándola en dos direcciones importantes. La primera, como respuesta al mal y como liberación del absurdo de la existencia; absurdo siempre acechante en la muerte propia y sobre todo en la del otro —algo «a lo que no puedo resignarme»—, con la conclusión:

Pensado hasta el final, de este presupuesto fundamental para la acción humana resulta (aunque sea algo modificado) un «postulado» de «algo más allá del cual nada mejor puede ser pensado». No me es lícito encuadrar al hombre en una figura cuyo marco está definitivamente fijado por la biología, de lo contrario atento contra su dignidad. Pero entonces proyecto necesariamente un horizonte de esperanza en el cual la muerte no tiene la última palabra⁶⁸.

La segunda dirección queda ya indicada: la esperanza no es sólo *para mí*, algo siempre expuesto a la «sospecha de un egoísmo sublimado y a una visión del «aquí» como un tiempo de prueba para el «más allá»»⁶⁹. La esperanza es también y, acaso de manera prioritaria, *para el otro*⁷⁰. La constitución intersubjetiva de la conciencia significa que, igual que yo sólo llego a mí mismo gracias al reconocimiento de los otros, también me siento obligado a reconocer paritariamente la libertad de los demás, y por tanto también la esperanza para ellos:

El «¡tú debes ser!» de la libertad donada abre para mí un horizonte de esperanza, que no supone proyección alguna de autoafirmación (aunque de todos modos no está asegurada contra proyecciones ulteriores de este tipo). Aquí acontece algo así como la promesa de un país, «que se les aparece a todos en la niñez y en que nadie ha estado todavía»⁷¹.

68. «Auferstehung»: ein Wort verstellt die Sache, 1995, 107, donde remite además a su discusión con Albert Camus en *Gottes letztes Wort*, Düsseldorf, 1991, 142-145.

69. *Ibid.*, 107.

70. Insiste sobre este punto M. Fraijó, «La resurrección de Jesús desde la filosofía de la religión», 1998, 9-32, princ. 16-20; y antes en *Fragments de esperanza*, cit., 215-231. En general, conviene notar que este rasgo «para los demás» forma parte de la más genuina experiencia cristiana: aparte de los conocidos desarrollos de Cristo como «el hombre para los demás», cf., por ejemplo, las reflexiones de M. de França Miranda, *Libertados para a práxis da justiça*, São Paulo, 1980, 72-78, 95-111.

71. *Ibid.*, 108. La cita es, claro está, de E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, en *Gesamtausgabe V*, Frankfurt a. M., 1959, 1628.

La alusión a Bloch muestra cómo, en su hondura, esta esperanza es reconocida también de algún modo por la *filosofía*⁷², pues «conecta con uno de los anhelos más profundos y más fuertemente enraizados en la humanidad, expresado en múltiples formas y con diferentes contenidos: sobrevivir, vencer a la muerte, trascender la negatividad de la historia, etc.»⁷³. Sobre todo en la Escuela de Frankfurt el tema se ha hecho presente precisamente con especial referencia a los otros, principalmente a las *víctimas* de la historia. Adorno enfoca a Kant desde esta perspectiva: «Si la razón kantiana se siente impulsada a esperar contra la razón, es porque no hay mejora en este mundo que alcance a hacer justicia a los muertos, porque ninguna mejora afectaría a la injusticia de la muerte»⁷⁴; no extraña que llegue a afirmar: «el pensamiento de que la muerte sea simplemente lo último es impensable»⁷⁵. Es bien conocida la preocupación de Max Horkheimer al respecto, hondamente tratada en su diálogo con Walter Benjamin, donde la aporía, la protesta y la nostalgia filosóficas sólo intuyen una verdadera y eficaz salida en la (no asumida, no rechazada) respuesta teológica de la resurrección⁷⁶. Y Habermas, siempre más reacio a estos temas, se refiere a este diálogo para aludir también él a la resurrección: «La esperanza perdida en la resurrección deja tras sí un sensible vacío»⁷⁷.

72. Cf. las sugestivas reflexiones de M. Fraijó en los trabajos citados *supra*.

73. J. J. Tamayo-Acosta, *Hacia la comunidad 6. Dios y Jesús*, Madrid, 2000, 169, que continúa: «Sintoniza con las utopías que los seres humanos han tejido a lo largo de su historia: el cielo nuevo y la tierra nueva, de los profetas de Israel (Is 65, 17; 66, 22); la República, de Platón; la comunidad ideal, de Hechos de los Apóstoles (Hch 2, 42 ss.); la Jerusalén celestial diseñada en el Apocalipsis, donde «no habrá ya muerte ni llanto, ni gritos ni fatigas» (Ap 21, 4); el Milenio de los apocalípticos; la Era del Espiritu, de Joaquín de Fiore; la Utopía, de Tomás Moro; la Nueva Atlántida, de Francis Bacon; la Ciudad del Sol, de Tommaso Campanella; la paz perpetua, de Kant; la sociedad sin clases, de Marx; la Tierra sin males, de las tradiciones precolombinas de América, recuperada por Pere Casaldàliga».

74. *Dialéctica negativa*, Madrid, 1989, 384.

75. *Ibid.*, 371. J. I. González Faus, *Al tercer día resucitó de entre los muertos*, Madrid, 2001, 171-72, resalta bien la insistencia de Adorno en este punto.

76. Cf. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie*, Düsseldorf, 1976, 278-280, donde pueden verse los textos del diálogo; cf. también J. J. Sánchez, «La esperanza incumplida de las víctimas. Religión en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt», 1994, 617-646, y, teniendo en cuenta las últimas discusiones, *Íd.*, «Religión como resistencia y solidaridad en el pensamiento tardío de Max Horkheimer», 2000, 11-48.

77. *Glauben und Wissen*, discurso en la recepción del Premio de los Libreros alemanes (tomo la cita del *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 15 de octubre de 2001, 9.

2.4. El problema de la coherencia epistemológica

Una cierta búsqueda de fundamentación no ha faltado nunca en la historia del problema, como lo mostraba, por ejemplo, el recurso de los Padres al ciclo natural de muerte-vida en la naturaleza. Pero no cabe negar que dentro de esa búsqueda la insistencia actual supone algo nuevo y adquiere una fuerza hasta cierto punto impresionante; lo cual es síntoma de un cambio profundo en los planteamientos y de la necesidad de una nueva coherencia con la situación cultural. Con todo, conviene notar todavía una cierta disonancia, que pide ser traída a la luz expresa.

En efecto, la mayor parte de los tratamientos operan todavía con el presupuesto de una *doble modalidad en la resurrección*: la de Jesús, ya acontecida en su muerte, y la nuestra, todavía en espera «hasta el fin del mundo». Pero es evidente que en ese caso se mantiene una dualidad que amenaza la coherencia del discurso. Porque, en la medida en que los razonamientos muestren la razonabilidad y la validez de *nuestra* resurrección como algo a esperar todavía en el futuro, dejan intocada la razonabilidad de la propia de *Jesús* en cuanto hecho ya acontecido. Y al revés, en la medida en que esos razonamientos se usen para hacer comprensible y «verificable» la resurrección de Jesús, muy poco pueden decir de la nuestra en concreto.

En realidad, se reproduce así —ahora operando en ambas direcciones— la famosa dificultad subrayada por Lessing acerca del imposible tránsito entre los hechos contingentes y las verdades universales⁷⁸: en el primer caso la verdad *general* de nuestra resurrección tendría que fundar el *hecho singular* de la de Cristo; en el segundo, en el *hecho singular* de la resurrección de Cristo se intentaría fundar la verdad *general* de la nuestra. No se trata de afirmar la total imposibilidad de encontrar un paso válido⁷⁹, ni, menos, de aplicarse a un juego lógico o a una especulación ociosa, sino de llamar una vez más la atención sobre la importancia teológica de la solidaridad íntima entre nuestra resurrección y la de Cristo. Solidaridad que está a todas luces *actuante* en los razonamientos actuales, pero que precisa llegar a la plena conciencia de sí, so pena de perder su fuerza de convicción.

78. «Las verdades históricas, como contingentes que son, no pueden servir de prueba de las verdades de razón, como necesarias que son» («Sobre la demostración en espíritu y fuerza», en G. E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, ed. de A. Rodrigo, Madrid, 1982, 447).

79. He tratado de mostrarlo en *La revelación de Dios en la realización del hombre*, 147-152.

Con lo cual, por otra parte, no se hace otra cosa que sacar las consecuencias del nuevo pensamiento cristológico, cuya mayor revolución ha consistido tal vez, como ya queda dicho, en caer en la cuenta de que la «diferencia» de Cristo ha de buscarse no en su apartamiento de la humanidad, sino en la intensificación abisal de su «continuidad», gracias al peculiar y único enraizamiento de su ser en Dios (a su «divinidad»). Es, por otra parte, lo que el Vaticano II ha consagrado como principio general cuando afirma que «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado», pues Cristo «manifiesta plenamente el hombre al propio hombre»,⁸⁰.

Todo cambia, en efecto, cuando la resurrección de Cristo se comprende como la realización plena, ejemplar y prototípica de la nuestra, porque entonces lo sucedido en él revela en plenitud lo que acontece con nosotros, y lo que descubrimos en nosotros nos ayuda a comprender y «verificar» lo que de modo insuperable y definitivo se nos ha manifestado en él. De ese modo, todo el proceso revelador del Antiguo Testamento se constituye verdaderamente en el camino que, como hemos visto, crea las categorías y abre la condición de inteligibilidad de lo que la primera comunidad logró formular de manera culminante en los acontecimientos pascuales como la resurrección de Jesús. Y por lo mismo también ese mismo camino puede prolongarse hasta nosotros en la continuidad de la historia: de esa única historia que abarca igualmente a la comunidad inicial y a la que se prolonga en el tiempo, ambas focalizadas en Cristo como centro revelador y salvador.

Esto se ha constituido de algún modo en vector fundamental de la actual reflexión cristológica. Karl Rahner lo ha puesto de relieve con su sugerente y fecunda propuesta de ver la cristología como realización plena de la antropología, de suerte que «la encarnación de Dios es el singular caso *supremo* de la actualización esencial de la realidad humana»⁸¹. De suerte que, concretado a la resurrección, este principio lleva por sí mismo a ver que los argumentos se refuerzan en las dos direcciones. Sin por eso confundirlas, *en* la resurrección de Cristo encontramos fundada la nuestra, igual que *en* el descubrimiento de la nuestra se abre el horizonte donde para nosotros se realiza la comprensión de la suya. O, dicho de otro modo, sólo si el acceso a la fe en la resurrección de Jesús —aun contando

80. *Gaudium et Spes*, n. 22.

81. *Curso fundamental sobre la fe*, cit., 259; cf. la síntesis que él mismo hace en 235-271.

con las innegables diferencias fácticas— tiene la misma estructura fundamental para nosotros y para los apóstolos, podemos llegar también a la profesión de la misma fe.

En el plano más directamente *gnoseológico* lo ha señalado bien Edward Schillebeeckx cuando afirma que toda verdadera cristología consiste en repetir de nuevo el *itinerarium mentis* de los primeros discípulos, pues sólo recorriendo con ellos paso a paso el camino que los llevó a presentir, pensar y formular el misterio de Cristo, puede hacerse significativa, apropiable y vivible nuestra propia fe en él⁸². Y, haciendo ya la aplicación a nuestro problema, afirma: «¡No existe una gran diferencia entre el modo como nosotros podemos llegar después de la muerte de Jesús a la fe en el Crucificado resucitado y el modo como llegaron a la misma fe los discípulos de Jesús!»⁸³.

Que esta persuasión de fondo ha penetrado en la teología actual lo muestra de modo elocuente —y sintomático— el hecho de que idéntica idea es expresada desde la teología evangélica por Gerhard Ebeling. Insistiendo en la *identidad entre la situación de los discípulos y la nuestra*, afirma que «sería grotesco» que los primeros testigos de la fe estuviesen dispensados de ella⁸⁴. En alusión expresa a él, Walter Kasper lo refuerza con energía en su tratamiento de las apariciones (a pesar de las ambigüedades señaladas *supra* en el capítulo 3):

Pero se equivoca quien entienda este acontecimiento en el sentido de que se facilitó la fe a sus primeros testigos a base de un suceso maravilloso, o como si un milagro exorbitante los hubiera «tirado» al mismo tiempo, poniéndolos de rodillas. Sería grotesco llegar así a la consecuencia insoslayable de que los primeros que anunciaron la fe no creyeron, pues mediante el ver se les dispensó de la fe⁸⁵.

Mirándola por el costado opuesto, Karl Rahner insiste en que esa identidad funciona también en la dirección contraria: igual que para los discípulos, tampoco la fe se reduce para nosotros a un sim-

82. Lo afirma desde el prólogo al primer tomo de su intento (*Jesús*, Madrid, 1981, 11) y lo dirá con más claridad en el tomo suscitado por la discusión: «seguir junto con mis lectores el *itinerarium mentis* de los primeros discípulos, que, habiendo entrado en contacto con un contemporáneo, lo siguieron y después de su muerte lo confesaron como Cristo e Hijo de Dios» (*En torno al problema de Jesús*, Madrid, 1983, 52; cf. 54.134-136).

83. *Jesús*, cit., 319. Afirmación que revalida todavía con más vigor en p. 607 (que pertenece a las páginas explicativas introducidas a partir de la 3.ª ed. holandesa); cf. también *En torno al problema de Jesús*, cit., 110.

84. *Das Wesen des christlichen Glaubens*, München-Hamburg, 1967, 64.

85. *Jesús, el Cristo*, Salamanca, 1976, 173.

ple «creer lo que no vimos», fiándonos únicamente del testimonio de los apóstoles, sin posible acceso directo de ningún tipo por nuestra parte (igual que un juez sólo a través de los testigos puede saber del accidente que él no ha presenciado). Porque, aun reconociendo que «nuestra fe permanece ligada al testimonio apostólico», afirma:

Mas por diversas razones, esta dependencia se interpretaría falsamente, si quisiéramos entenderla según el modelo profano de la «fe» cotidiana en un suceso en el que no hemos estado presentes y que, sin embargo, aceptamos porque quien afirma haberlo vivido no parece «fidedigno» [...] Si [...] el testimonio apostólico de la resurrección se juzgara *solamente* según el modelo profano de las afirmaciones de testigos, tendría que rechazarse como poco fidedigno⁸⁶.

Nunca agradeceremos suficientemente a Rahner estas reflexiones que como pocas han contribuido a dotar de carne experiencial a la especulación teológica, sobre todo a la católica, tan prevenida por la reacción antimodernista contra todo lo que sonaba a «experiencia»⁸⁷. Su insistencia en señalar que la categoría de «testimonio» (de la Escritura o de la Tradición) en el sentido profano o jurídico indicado es insuficiente para dar cuenta de la experiencia de la fe, constituye hoy una adquisición irrenunciable. Como hasta cierto punto lo es la aplicación que, como acabamos de ver, hace a la resurrección.

Por eso su postura resulta especialmente aleccionadora para percibir la disonancia que, a pesar de todo, persiste en muchos razonamientos. Porque después de poner las premisas justas, él mismo no llega a sacar todas las consecuencias. Y no llega justamente, porque en esta cuestión no acabó de tomar en todo rigor las implicaciones de su propia teoría cristológica, que llama a la plena solidaridad entre el destino de Cristo y el destino humano, entre su resurrección y la nuestra. Mantiene todavía, en efecto, el esquema heredado de la resurrección de Jesús «como un hecho singular»⁸⁸, en el sentido de distinguir «entre la resurrección de Jesús [ya acontecida] y nuestra resurrección [todavía] *esperada*»⁸⁹. Con lo cual introduce una diferencia perturbadora en su propio discurso, haciéndolo equívoco en su desarrollo a pesar de la justeza de su intención.

86. *Curso fundamental sobre la fe*, 322-323.

87. Cf. E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, Madrid, 1982, 32-37.

88. *Curso fundamental sobre la fe*, 322.

89. *Ibid.*, 326; los corchetes y el subrayado son míos.

No se trata de entrar ahora a discutir la postura de Rahner ni de estudiar en detalle este difícil y complejo problema. Las indicaciones que se hacen a continuación pretenden únicamente servir como ilustración concreta de la dificultad, pues muestran bien esa típica situación de tránsito indeciso entre dos paradigmas. (De hecho, idéntica consideración cabría hacer de otra cristología tan sensible y afinada en este punto como la de Joseph Moingt⁹⁰).

Rahner reconoce, por un lado, que la resurrección de Jesús no es un *hecho histórico*, en el sentido de accesible a «una directa experiencia sensible»⁹¹ mediante aconteceres milagrosos. Por otro, al dotarlo de un *índice temporal* (Cristo habría resucitado *ya*, mientras que los demás *todavía* no), lo convierte en algo que sólo resulta verificable de una manera empírica: de ahí la insistencia en lo peculiar de la experiencia de los discípulos «como dada desde «fuera»», «como algo reservado a una determinada fase de la historia de la salvación, lo cual, en consecuencia, ha de testificarse necesariamente para otros y así confiere una tarea singular a los discípulos»⁹². Pero ya se ve que así *para ese hecho singular* no queda otro recurso que lo que él mismo ha llamado «testimonio profano», aceptando lo que ellos dicen, sin posible acceso directo por nuestra parte.

Cuando, alertados por esta consideración, se lee con cuidado el texto rahneriano, se percibe claramente su carácter atormentado entre lo justo de su intención y la irremediable disonancia introducida por el mantenimiento de un presupuesto incompatible con ella. El recurso a la «esperanza trascendental» funciona entonces sólo gracias a su *indeterminación*. Porque en la exacta medida en que se

90. J. Moingt, *op. cit.*, 330: «Le ha sucedido lo que debía sucedernos: he ahí el sentido —un sentido inteligible porque universal— que podemos dar, sobre la base de nuestra experiencia del ser y del tiempo, a la resurrección de Jesús, anunciada en la dimensión del futuro y de lo universal. Que le haya sucedido lo que nunca antes se había producido y no se ha producido después es la divina sorpresa, la Buena Nueva absoluta, que no puede ser más que contada y creída, porque es el acontecimiento de lo improbable. Pero la fe que podemos prestarle, en tanto que este anuncio habla de la vida que *nos* aguarda, no es de una naturaleza distinta que la que nos hace vivir, precisamente, la venida de lo *improbable*, sorpresa sin cesar renovada y siempre nueva de ser y no ser. Así la fe en la resurrección de Jesús expresa el consentimiento al sentido de la aventura humana, al coraje del futuro». Los subrayados de «improbable» son míos, para hacer notar como la incomodidad de la postura obliga a un uso equívoco de un concepto claramente distinto en los dos casos: en el primero con un claro sentido *empírico*; en el segundo, *trascendental*.

91. *Ibid.*, 324.

92. *Ibid.*, 325. Recuérdense las reflexiones de capítulos anteriores acerca de la oscilación de muchos autores que niegan el carácter milagroso de las apariciones para dulcificarlo luego como milagros «no espectaculares».

endurece lo cronológico, la resurrección de Jesús se carga con una nota espacio-temporal, que abre un «foso lessinguiano» imposible de salvar con la esperanza trascendental, quedando *en cuanto hecho* remitida únicamente al testimonio de los apóstoles (que, ellos sí, la habrían vivido como un hecho; pero entonces necesariamente empírico). Y Rahner mismo, al insistir con razón en que esa esperanza sirve como principio de *inteligibilidad*, muestra justamente que de ese modo su lugar es sólo lo universal (es decir, que sólo podría fundar una esperanza abstracta y general)⁹³.

Negativamente, lo que intento decir se entiende bien cuando se piensa en la *interpretación tradicional*: ésta, sí, muestra una coherencia perfecta, puesto que, al considerar la resurrección de Jesús como hecho singular cronológicamente aislado, saca la doble consecuencia de exigir, por un lado, verificaciones *empíricas* para los apóstoles y de postular, por otro, una simple remisión *externa* a su testimonio para los demás. Rahner tiene razón al rechazar lo segundo, pero lo hace inevitable al conservar el fundamento de lo primero⁹⁴.

2.5. Del «testimonio» a la «mayéutica»

Conviene, con todo, completar estas observaciones, mostrando cómo desde una visión consecuentemente solidaria entre la resurrección de Jesús y la nuestra resulta posible mantener lo justo de la intención rahneriana, con sólo mantener la plena coherencia de sus propios principios. Es lo que intento mostrar con el recurso a la categoría de *mayéutica histórica*. Dado que ya antes (cap. 3.3) ha sido indicado lo fundamental, tanto de acerca de esta categoría —muy afín, por cierto, a la de «mistagogia» en el propio Rahner⁹⁵—, como acerca del carácter real, aunque no empírico, de la experien-

93. Cf. también las consideraciones de J. Verwey, *Gottes letztes Wort*, cit., 450-452.

94. Algo que se confirma indirectamente con el caso de Karl Barth. En su pimer tratamiento (*Die Auferstehung der Toten*, Zürich, 1953) insiste en la unidad entre resurrección y revelación, tendiendo a borrar la diferencia con los primeros discípulos. Pero, cuando en la *Dogmática* acentúa cada vez más el realismo temporal de las apariciones y la tumba vacía, abandona esa postura, insistiendo en el carácter único, por físico y sensible, de la experiencia apostólica, hasta el punto de que «corre el peligro de reducir la resurrección a la resucitación de un cadáver» (G. O'Collins, *Jesús resucitado*, 1988, 63; cf. la exposición que hace en pp. 55-74; la apreciación tiene más valor por el hecho de que este autor se opone radicalmente a la equiparación entre la experiencia apostólica y la posterior: pp. 44-45).

95. Cf. una buena y temprana síntesis en *Handbuch der Pastoraltheologie* 2/1, Freiburg Br., 1966, 269-271, e *Ibid.* 3, Freiburg Br., 1972, 529-535.

cia (cap. 4.2), aquí bastarán unas indicaciones fundamentales⁹⁶. (Aun así, por mor de la claridad en tema tan trascendental, pido disculpas por las repeticiones inevitables.)

Ante todo es preciso recordar que la (perenne) acción resucitadora de Dios, al ejercerse en la muerte singular de Jesús, crea una *situación nueva*. Nueva, tanto en el sentido obvio de que antes no existía un resucitado llamado Jesús, como en el más profundo y decisivo de que ese Jesús no es un resucitado cualquiera, sino aquel que con su vida y su muerte llevó a su culminación la presencia salvadora de Dios en la historia humana. El problema no radicaba, pues, en la ausencia de una novedad *real*, sino en que esa novedad fuese descubierta, es decir, en que esa nueva situación fuese percibida y experimentada en su verdadero significado. Dicho con otras palabras, el problema consistía en interpretarla de modo que dejase ver toda su fuerza reveladora y salvadora. Ése fue el gran logro de la experiencia apostólica, que por eso reviste caracteres únicos, singulares y aun normativos para la nuestra.

Pero ese descubrimiento no tiene por qué implicar —recuérdese— la ruptura de la historia mediante procesos milagrosos (que equivaldrían a un intervencionismo sobrenaturalista). La *experiencia*, tomada en su sentido más hondo y global de acumulación y resultado convergente de experiencias particulares, consiste, como queda visto, en la captación e interpretación correcta de aquello que la situación concreta en cuanto determinada por la acción salvadora de Dios —ahora cualificada por la presencia real del Resucitado— está manifestando a la conciencia creyente; o, lo que es lo mismo, en caer en la cuenta de lo que Dios está *revelando* a través de ella. El examen de los factores concretos entonces en acción ha mostrado cómo esa revelación pudo producirse en consonancia y continuidad con el proceso general de la historia reveladora.

Un continuidad *creadora*, porque la novedad en el proceso revelador no queda, claro está, excluida, sino que, por el contrario, está postulada por la novedad misma de la situación. Sólo que no consiste en acontecimientos milagrosos, sino en el desvelamiento de aquellos aspectos inéditos que, gracias a la nueva situación, Dios logra revelar acerca de su presencia salvadora. En concreto, a través del destino de Jesús, la comprensión de la acción resucitadora del «Dios de vivos», ya antes descubierta en su sentido fundamental, alcanzó

96. De esta categoría en su relación de identidad/diferencia con la de testimonio me ocupo con detalle en *La revelación de Dios en la realización del hombre*, cit., 127-131; cf. todo el capítulo 4, pp. 117-160.

su culminación. A partir de Jesús la resurrección empieza a ser comprendida como ya actual y como plena: *gracias a él*, en la comunidad primitiva aconteció la revelación de que *para todos y desde siempre* morir es entrar *ya* y con plenitud *personal* en la salvación definitiva como comunión total con Dios (y no, según generalmente se pensaba hasta entonces, como «almas» a la espera de un cuerpo, sea en un reino milenarista en la tierra, sea al final de la historia en el reino escatológico).

Pero aquí se anuncia algo decisivo para nuestra reflexión. En su estructura fundamental esa situación es *común a los apóstoles y a nosotros*. El *mismo Dios* de vivos, que siempre resucitó a los muertos y que en Jesús logró revelarnos toda la hondura y plenitud de la resurrección, es quien sigue presente y operante en nuestras vidas, igual que lo estaba en las de la primera comunidad: para nosotros, lo mismo que para ellos, es ya para siempre el Dios-que-resucitó-a-Jesús. Y el *mismo Resucitado*, que desde Dios logró hacer sentir su presencia en la primera comunidad, sigue haciéndolo en la nuestra: idéntico es su Espíritu en nosotros; idéntica es su presencia allí «donde dos o tres se reúnen en su nombre»; idéntica, en el pobre a quien se da pan; idéntica, cuando se le descubre en la oración, en la meditación de la Escritura o en la celebración de la eucaristía.

Por eso nuestra fe es la misma que la suya: no creemos en un *recuerdo*, ni en la *noticia* acerca de alguien de quien se nos narra que existió *in illo tempore* y se apareció a determinadas personas, sino en el Cristo vivo y presente. Se trata, ciertamente, de una presencia que no reviste ya caracteres empíricos. Por eso no resulta fácil su captación y es tan sutil y compleja su experiencia. Pero no lo es sólo para nosotros; lo fue también para los apóstoles. No varía el fondo, sino las circunstancias. Y entre éstas existe para ellos una decisiva: su *prioridad* irreductible, en el doble sentido de que fueron ellos los primeros en lograr el descubrimiento revelador y de que por ello se han convertido también en *mediadores* de esa revelación para nosotros.

A explicar el significado y la peculiar estructura de esta mediación se dirige la categoría de *mayéutica histórica*. La aportación fundamental de esta categoría consiste justamente en afirmar la prioridad del testimonio apostólico —y en general del testimonio bíblico—, sin por ello negar la identidad estructural entre su experiencia y la nuestra (tal era exactamente la intención de Rahner al buscar una superación del concepto jurídico de «testimonio»).

La mayéutica logra, en efecto, mantener en síntesis dinámica ambos factores. Como categoría —no es preciso repetirlo— viene de Sócrates, que decía tener el mismo oficio de su madre: *maia*, co-

madrona. Del mismo modo que la comadrona no introduce al niño en el seno de las madres, sino que las ayuda para que sean ellas quienes lo den a luz, Sócrates no pretendía introducir la verdad en sus oyentes. Su palabra hacía de «partera» para que éstos, bajo su estímulo, «diesen a luz» la verdad que les habitaba. De ese modo, la palabra mayéutica constituye una mediación *necesaria*, pues sin ella el oyente no caería en la cuenta. Pero su influjo no remite a ella misma ni introduce algo externo al oyente, sino que lo lleva a que *por sí mismo* descubra la verdad que lo habita o solicita.

Para que el proceso sea realmente mayéutico, el oyente tiene que recorrer por su propio pie el camino que previamente ha recorrido el mayeuta. En haber sido el primero en hacer el descubrimiento consiste la *originalidad* de éste (debida al genio, la circunstancia o incluso a la suerte). En reconocerse en ese descubrimiento consiste la *aceptación* auténtica del oyente (que no es un aprendizaje memorístico ni un mero *iurare in verba magistri*). Sucede en todo auténtico descubrimiento o creación verdaderamente reveladora en cualquier ámbito de la cultura humana. También en el religioso: el profeta o fundador descubre lo que Dios en su presencia determinante de la realidad estaba diciendo a todos. De ese modo, al ser él o ella el primero en caer en la cuenta, abre el camino para los demás⁹⁷. Pero éstos, como siempre ha asegurado la teología más clásica, al acoger su testimonio no fundan la fe en su palabra, sino en la autoridad misma del Dios que se revela: gracias al mediador, pero no apoyados en el mediador.

Tal es también el papel de la palabra apostólica en la resurrección. Ella supone el fruto de un descubrimiento originario, que sólo los primeros discípulos y discípulas podían hacer. No sólo —y es importante— por la obvia razón cronológica de que a ellos les tocó en el tiempo; sino, sobre todo, porque en ellos se reunieron las condiciones que «le permitieron» a Dios, y a Jesús desde Dios, revelarles la resurrección en su plenitud.

Como queda visto, el proceso fue difícil y muy complejo; pero, en definitiva, cabe verlo nucleado en torno a tres ejes fundamentales: 1) la fe ya existente en la resurrección, como contexto heredado; 2) la convivencia con Jesús, que los introdujo en una nueva

97. La estructura, como he tratado de mostrar (*op. cit.*, 131-136), no es solidaria del esencialismo griego, con su repetición de las verdades eternas. Por eso procuro hablar de mayéutica histórica: cada descubrimiento abre nuevas posibilidades y nuevas aperturas a la presencia perenne de Dios, hasta el punto de que se puede afirmar con san Pablo que el oyente puede convertirse en «nueva creatura».

imagen de Dios y los abrió al (pre)sentimiento de su misterio; 3) el impacto terrible de la muerte injusta del Justo por antonomasia. Fue en el terreno así abonado donde la fidelidad, la creatividad, la oración y la reflexión de la primera comunidad la capacitaron para experimentar la presencia viva del Resucitado. Y sólo en aquel terreno era posible el primer descubrimiento. Eso es lo que explica el hecho constatado por la misma Escritura de que el Resucitado sólo se apareció a los creyentes:

Dios le resucitó al tercer día y le concedió la gracia de aparecerse, no a todo el pueblo, sino a los testigos que Dios había escogido de antemano: a nosotros que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos (Hch 10, 40-41).

Se trata de un dato que siempre escandalizó a la crítica racionalista, de Celso a Reimarus, y causó sus quebraderos de cabeza a la apologética que partía de presupuestos objetivantes (en efecto, por muchas sutilezas que desplieguen —aún hoy—, no cabe negar que una aparición milagrosa, de carácter físico, sería accesible a todos). Pero que en esta perspectiva es sencillamente evidente: sólo desde un contexto adecuado era posible la percepción creyente de la nueva situación.

Aclaremos de paso que la mezcla de paradigmas sigue creando confusión en este punto, dando origen a especulaciones sutiles y profundas, pero que no pueden ocultar una punta de artificio. Cuando se afirma que la resurrección sólo es accesible en la *fe*, se dice algo verdadero, pero equívoco. Hablando con rigor estructural, esa «fe» no puede ser todavía *fe en la resurrección*; se trata de la fe como *previo contexto creyente*, que hace posible ese paso ulterior. Si los apóstoles no tuviesen ya la creencia de la resurrección en general ni «fe» en el Jesús que conocieron y a quien vieron morir, no hubieran llegado a experimentarlo como Resucitado. Pero no es que tuviesen esta experiencia porque tenían ya fe en la resurrección; sino que, por el contrario, gracias a esta experiencia llegaron a la fe en la resurrección. O, quizás con más exactitud, hablando de prioridad más estructural que temporal: en hacer esa experiencia consistió su fe en la resurrección. Advertencia elemental contra todas las falsas interpretaciones desde un marco objetivante: Jesús no resucitó porque ellos tuviesen fe en la resurrección, sino que *llegaron a la fe en la resurrección porque Jesús estaba resucitado*.

Desde estos presupuestos se comprende bien el segundo aspecto de la mayéutica: una vez hecho el descubrimiento, la palabra apostólica que lo anuncia no remite a sí misma, sino a *nuestra* situación

(estructuralmente idéntica a la suya), permitiéndonos caer *por nosotros mismos* en la cuenta de su significado. Cristo está tan presente para nosotros como para los primeros discípulos; e, igual que para ellos, en la resurrección del Crucificado se ilumina el significado pleno de la nuestra. Para usar la terminología de Kierkegaard, una vez cumplido el proceso mayéutico, no existe diferencia entre los discípulos de «primera y segunda mano»: todos somos inmediatos a Cristo, «contemporáneos» suyos⁹⁸. Sólo existe verdadera fe en la resurrección, cuando el creyente, como los samaritanos a su paisana, puede decirles a los primeros discípulos y discípulas: «ya no creemos porque vosotros nos lo habéis contado: ahora lo hemos experimentado nosotros mismos».

Lo expresa bien Ghislain Lafont, que, después de haber indicado que «la narración fundante apostólica [...] no es aceptada sino porque responde a ciertas cuestiones fundamentales del hombre»⁹⁹, concreta más adelante:

Si las obras literarias del Nuevo Testamento nacieron de una *escucha fundante*, ésta resuena, cada vez de una manera nueva, en toda reinterpretación. Y el criterio de verdad de nuestras propias reinterpretaciones reside en la armonía que nosotros, a nuestra vez, podemos construir entre la figura de Cristo resucitado en el Espíritu y la expresión de nuestras búsquedas de hombres empeñados en una cultura y un combate¹⁰⁰.

Precioso y desafiante. Desafiante y precioso. Pero en eso consisten el realismo y la apuesta de fe viva. Algo que, en su grandeza y en su escándalo, percibieron ya la segunda y tercera generación cristiana. Y lo percibieron tanto respecto a la experiencia de la resurrección de Jesús como de la nuestra.

Respecto de Jesús, el Cuarto Evangelio lo expresa hablando nada menos que de un apóstol: «Dichosos los que creen sin haber visto» (Jn 20, 29). Y antes otro evangelista, Lucas, no precisamente procli-

98. La alusión a Kierkegaard no es casual. Él, tan opuesto a Sócrates, reconoce que «una vez cumplida la condición» (de ser transformados por la verdad divina) «todo se comporta de nuevo socráticamente» (*Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*, ed. por H. Diem y W. Rest, München, 1976, 79. Análisis con detalle esta relación en *La revelación de Dios en la realización del hombre*, 152-157 («Fascinación y rechazo en Kierkegaard»). En coincidencia de fondo con esta propuesta, acude a esta misma terminología H. Verweyen, *Botschaft eines Toten?*, cit., 134-141.

99. G. Lafont, *Dieu, le temps et l'être*, Paris, 1986, 152.

100. *Ibid.*, 156.

ve al espiritualismo en este asunto, nos había aleccionado para no interpretar ese «ver» en sentido físico y objetivante. La narración de Emaús (Lc 24, 13-35), en efecto, remite a los oyentes no a la visión física, sino a la experiencia que nace del encuentro con el Resucitado presente en la figura del prójimo (el desconocido en el camino), en la meditación de la Escritura («les explicó lo que decían las Escrituras») y en la celebración comunitaria («tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio»). Cuando por fin cayeron en la cuenta, todo se les hizo claro y coherente («¿no ardía nuestro corazón?»), convirtiéndose en experiencia reveladora: «entonces se les abrieron los ojos».

Lo significativo de este episodio reside justamente en que no es un acontecimiento empírico, sino una narración simbólica, un profundo y genial constructo teológico, y ahí reside su significado universal. Alguien lo dijo de manera espléndida: *Emmaus never happened. Emmaus always happens*: Emaús nunca sucedió, por eso Emaús está sucediendo siempre¹⁰¹.

Pero lo mismo vale también respecto *de nuestra resurrección*. Lo demuestra ante todo la íntima solidaridad entre ambas, gracias a la cual, como queda visto, Pablo podía argumentar en la doble dirección: descubriendo en la de Jesús nuestra resurrección o descubriendo en la nuestra la de Jesús. De otro modo, más simbólico, lo expresa el Cuarto Evangelio en la «resurrección» de Lázaro (Jn 11, 1-44). Cuando se traspasa la pantalla objetivante de la lectura literal, se comprende que se está hablando de nuestra resurrección: Lázaro está muerto, con la muerte física y evidente del cadáver; pero Lázaro *no* está muerto, como persona habitada por una vida que «jamás morirá» (Jn 11, 26), ya que era en él manantial que por encima de la tumba «salta hasta la vida eterna» (Jn 4, 14). (Por eso, como aclararé con más detenimiento en el capítulo final, también aquí cabe decir: el milagro de Lázaro nunca sucedió; el milagro de Lázaro sucede siempre).

3. REENFOQUE HERMENÉUTICO

Como sucede casi siempre en los cambios profundos de perspectiva, el primer choque produce desconcierto y sensación de pérdida. Pero luego todo se recompone, y reaparece, aumentada y actualizada, la

101. J. D. Crossan, *Jesus: A Revolutionary Biography*, San Francisco, 1994, 197 (cf. M. Borg, «The Irrelevance of the Empty Tomb», 1998, 121; Borg hace referencia también a esto: «The Truth of Easter», 2000, 268, nota 13).

riqueza primera. De entrada la afirmación decidida de la solidaridad entre la resurrección de Cristo y la nuestra parece desdibujar la singularidad cristológica. Cuando se la ve en el verdadero significado, la reafirma y abre su fecundidad: la primacía cronológica se ahonda en primacía ontológica; y la aparente grandeza por la perspectiva externa del alejamiento se convierte en hondura real de revelación y en fuerza de capacitación para el seguimiento. Es, repitámoslo, el proceso actual de toda la cristología: las «cristologías altas» parecían engrandecer a Cristo, pero, en realidad, lo alejaban y hacían abstracto, encerrándolo en una hornacina sin contacto con la vida; sólo la recuperación de su verdadera y concreta humanidad lo ha devuelto a la carne del seguimiento y a la eficacia de la historia.

Por modo sólo indicativo, veámoslo en algunos aspectos.

3.1. *El diálogo con las religiones y la cultura*

Empecemos por señalar un efecto importante, aunque de carácter formal y de enfoque. El cambio de perspectiva en el modo de entender la resurrección deja, en efecto, sentir sus consecuencias tanto hacia fuera, en el diálogo con los demás, como hacia adentro, en la comprensión y vivencia dentro de la comunidad.

En el primer caso la solidaridad frontal y fundante, que permite ver el testimonio apostólico no como un atestado judicial que hay que creer porque así se nos dice, sino como una oferta mayéutica que remite a la propia experiencia, permite igualmente introducirlo en el *diálogo religioso y cultural*. E introducirlo sin privilegios, pues sólo será aceptado si se lo puede reconocer como reflejando la propia experiencia; pero también por eso mismo, sin restricciones, porque no obliga a un extrínsecista «creer lo que no vemos», sino que abre los ojos para un interno y personal «ver lo que creemos».

Entonces cuanto hemos dicho acerca de «lo común religioso y la diferencia bíblica y cristiana» (cap. 4, 1.2) adquiere su pleno significado. Lo que tras el largo proceso bíblico, que culminó en Cristo, logró descubrir la primera comunidad cristiana y que nosotros, a su luz, descubrimos hoy, es lo mismo que Dios estaba tratando de revelar en todas las religiones de la humanidad. Se trata del mismo «Dios de vivos» que desde el comienzo determinaba el ser de sus hijos e hijas, habitándolos con su «vida eterna» y que, por eso, desde siempre los estaba resucitando, librándolos del poder de la muerte. Lo que varía es el *modo de la percepción* por parte humana, en cada

religión y en cada cultura. Joseph Moingt, a pesar del límite antes señalado, lo ha expresado bien cuando afirma:

[...] la esperanza escatológica, que el pueblo de Israel había sacado de su historia y que había dispuesto a numerosos judíos a creer en la resurrección de Jesús, es accesible a todo hombre, *sin que esté obligado a tomar el mismo camino*, gracias a su propia experiencia de la existencia¹⁰².

El diálogo con los distintos modos de comprender la inmortalidad o las distintas visiones de la reencarnación es entonces real, y puede ser fructífero para todos. No se trata, en efecto, de la verdad contra la mentira, del todo contra la nada, sino de *modos* distintos de percibir aquella verdad que a todos nos convoca y supera. Sin que eso implique necesariamente una nivelación, porque la verdad concreta, puesto que nunca es completa, admite grados y está abierta a la discusión y aun a la contradicción en muchos de sus aspectos o dimensiones.

Como en el diálogo de las religiones en general, también aquí caben tanto la admisión respetuosa de un pluralismo legítimo de la verdad como la convicción —razonada y no dogmática— de que una interpretación es en su conjunto más convincente e integral que las demás. Es lo que pensamos aquellos que —una vez examinadas las demás propuestas y reconociendo lo que en ellas hay también de mejor— creemos que con la idea de resurrección, intuida a través del destino de Jesús, se ha alcanzado una culminación insuperable (en el sentido antes indicado)¹⁰³.

A su modo, esto permite también iniciar el diálogo con aquellas *manifestaciones culturales* que, sin llegar acaso a confesarla, expresan de modos diversos y más o menos implícitos lo que desde la fe podemos considerar como el reflejo de la inmortalidad en la experiencia humana. El *Catecismo holandés* introdujo en su día el tema de la resurrección, hablando de «la luz y el calor» que dimanaban del recuerdo y la obra de la persona muerta y que «continúan actuando en los otros». No es la persona misma, reconoce, pero «tal supervivencia es más personal de lo que a menudo nos imaginamos»¹⁰⁴. Y el diálogo con autores como Ernst Bloch, con su «trascender sin tras-

102. J. Moingt, *op. cit.*, 329; subrayado mío.

103. Tratando del diálogo religioso en general, me he explicado con más detalle al respecto, hablando de «pluralismo asimétrico» y «teocentrismo jesuánico» (*Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús*, Estella, 2000, c. 6, 291-324).

104. *Nuevo catecismo para adultos*, Barcelona, 1969, 451.

endencia», su *non omnis moriar* y, sobre todo, con su afirmación del «carácter extraterritorial» del núcleo personal frente a la muerte¹⁰⁵, ha mostrado su fecundidad para un diálogo teológico¹⁰⁶.

3.2. Realismo encarnado frente a entusiasmo gnostizante

Pero también *hacia dentro la comunidad cristiana* se da un reajuste de las perspectivas. La interpretación cronológica de la primacía de Jesús en su resurrección ha tenido un efecto negativo, puesto que lo aislaba, al introducir una quiebra en su solidaridad con la nuestra. En última instancia, su caso aparecía distinto y tanto más distante cuanto más «elevada» se hacía la consideración cristológica. Eso llevó inevitablemente a una merma considerable en su capacidad de servir de modelo real y efectivo para la existencia cristiana normal.

De hecho, ya en los comienzos está a mi parecer una de las raíces profundas —tal vez la más profunda— de la crisis de y los malentendidos provocados por la resurrección, tal como se reflejaron en los «entusiastas» de la comunidad de Corinto. A primera vista esta afirmación puede parecer paradójica, puesto que los entusiastas pretendían identificarse *ya* con el Cristo resucitado. Pero es justo en ese «ya» donde está la clave.

Al conferirle un índice temporal «distinto» —el sí, los otros *todavía* no—, la resurrección de Jesús tendió a ser interpretada como un «hecho» empíricamente aislable en sí mismo, con la consiguiente visión de su vida como una especie de «duplicación gloriosa»: la vida del Resucitado sería una *segunda* vida, y no la plenificación trascendente de la *única* vida de Jesús. Los grupos «entusiastas» no hicieron más que adelantar a la historia esa «segunda» vida, que o bien se añadía a la vida normal o bien simplemente la sustituía.

La tentación obvia era apoderarse de ella, creyendo posible anticiparla como una vida consistente en sí misma y no como expansión y culminación de la única vida real que, traspassando la muerte,

105. Los temas son recurrentes en su obra; cf. principalmente *Das Prinzip Hoffnung*, III, Frankfurt a. M., 1959, c. 52, pp. 1297-1391, dedicado a las «imágenes de esperanza contra la muerte». Una apretada síntesis de sus diversos intentos de respuesta a «la más dura anti-utopía» puede verse en J.-J. Tamayo, *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*, Estella, 1992, 309-313; señala: trasmigración, conciencia solidaria de clase, extraterritorialidad.

106. Es clásico y pionero el diálogo que establece J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca, 1969, 437-466: «Apéndice: El principio esperanza y Teología de la esperanza. Un diálogo con Ernst Bloch». Entre nosotros le ha prestado mucha atención desde este punto de vista J. L. Ruiz de la Peña, *Muerte y marxismo humanista*, Salamanca, 1978, 37-74; Íd., *Las nuevas antropologías*, Santander, 1983, 62-69.

se encuentra a sí misma en cuanto resucitada: pretendían vivir *ya* una vida resucitada sin *haber construido* antes la vida misma. De ahí que —confluyendo sin duda con la devaluación gnóstica de la materia— esta visión privase a la vida normal de toda su consistencia propia, sin importancia alguna para la verdadera realización de la persona. Por eso, con igual derecho, podían sacar la consecuencia libertina de que «todo era lícito» (1 Cor 6, 12; 10, 23) o la ascética de abstenerse incluso de lo lícito, como el matrimonio (cf. 1 Cor, 7)¹⁰⁷.

La reacción de san Pablo era inevitable, hasta el punto de que Heinrich Schlier ve ahí «el motivo principal de la primera carta a los Corintios»¹⁰⁸. Una reacción indispensable para evitar la ruina del cristianismo, llamando desde el comienzo mismo de la carta al realismo de la cruz (1 Cor 1, 23), en la humildad de la existencia histórica (1 Cor 1, 26-31), bajo la norma suprema del amor y el servicio a los demás (cf. sobre todo 1 Cor 13)¹⁰⁹.

De hecho, sin negar la enorme complejidad de otros motivos¹¹⁰, a esta misma reacción honda de la conciencia cristiana cabe atribuir nada menos que el nacimiento de los *evangelios*. La lejanía tanto geográfica como cronológica de las generaciones postapostólicas respecto de Jesús amenazaba con reducir su persona a una doctrina, diluyendo la realidad concreta de su vida en el significado abstracto de su mensaje y de las diversas teorías soteriológicas. Los *evangelios*, al narrar su vida concreta, aunque fuese a la luz de la resurrección, recuperaban su concreción y consistencia.

107. Ver al respecto el comentario de G. Bornkamm, *Paulus*, Stuttgart, 1969, 213-215; a pesar de que el mismo Pablo «se inclina a una respuesta “ascética”», tiene que oponerse a esa tendencia. Sobre el ambiente general, cf. G. Barbaglio, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Salamanca, 1992, 188-192; con más detalle R. A. Horsley, «How can some of you say that there is no resurrection of the Dead?»: NT 20 (1978) 203-231; A. T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet*, Cambridge, 1991.

108. «Über das Hauptanliegen des I. Briefes an die Korinther», 1966, 147-159.

109. Cf. G. Bornkamm, *op. cit.*, 89-90, 168-169, 188-189, 194-115.

110. Cf. al respecto el estudio de G. Theissen *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico*, Estella, 2002. Insiste en cinco motivos principales: «construir un consenso, orientar las relaciones exteriores [de la comunidad], definir una identidad propia [sobre todo frente al judaísmo], resolver conflictos y configurar la estructura de autoridd»; pero advirtiendo que «su autoridad fundamental es la voz de Jesús» (p. 171) y que «sólo el relato de la pasión da un objetivo y un criterio a todas las enseñanzas de Jesús y a las subsiguientes enseñanzas de los discípulos»; por eso, a diferencia de los gnósticos, «el predominio de los materiales narrativos garantiza que el mensaje de Jesús no es sólo sabiduría o pensamiento religioso» (p. 183).

No es extraño que cuando, en lejano pero fiel paralelo, dentro de la teología actual se produjo una reacción contra la cristología abstracta a favor de la concreción del Jesús histórico, Ernst Käsemann lo constata con energía. Señala, en efecto, que en los demás escritos del Nuevo Testamento «la historia de Jesús se ha encogido de manera asombrosa», hasta el punto de que se puede afirmar «que en realidad sólo está presente como una sombra»¹¹¹. La razón radicaba en que la significación de Jesús para la fe «había sido tan fuerte, que ya en el tiempo más primitivo casi sorbió su historia»¹¹². Los entusiastas de Corinto eran tan sólo una consecuencia extrema¹¹³.

Dicho ya de una manera más concreta, es cierto que la resurrección arroja una luz indispensable sobre Jesús y que sin ella no sería posible la fe. Pero no se la puede comprender como una vida solidificada y aislada en sí misma. Los evangelios enseñan que es preciso verla ante todo desde la cruz, que la funda y precede: «Jesús es el Señor resucitado y glorificado, pero el Señor resucitado no es sino el Jesús crucificado»¹¹⁴. Pero no sólo desde la cruz. Las narraciones de su vida nacieron de la comprobación de que la resurrección de Jesús no es ni puede ser la referencia directa e inmediata para el cristiano. Más acá de sí misma, la resurrección remite hacia atrás, hacia todo el decurso de la vida, como el contexto necesario para su comprensión¹¹⁵.

111. «Das Problem des historischen Jesus», 1965, 187-214, en 193.

112. *Ibid.*, 194.

113. Es bien conocido también que Käsemann relaciona con esto el problema de los entusiastas de Corinto: cf. la exposición de P. Gisel, *Verité et Histoire*, París, 1983, 313-326.

114. R. Aguirre, Introducción a los evangelios sinópticos, en R. Aguirre y A. Rodríguez Carmona, *Evangelios y Hechos de los Apóstoles*, Estella, 1992, 45.

115. Vale la pena una cita algo larga: «Es cierto que en los evangelios se escucha al Resucitado, pero esto es algo que se había pretendido siempre en todas las perícopas de la tradición evangélica anterior. La cuestión es, más bien, ésta: ¿por qué, en un momento determinado, en torno al año 70, surgen estos relatos que llamamos evangelios y que hasta entonces no habían existido? Lo más propio de los evangelios es su carácter narrativo, capaz de desarrollar toda la vida de Jesús hasta su final escandaloso. La narración reivindica esa historia pasada y evita que se olvide. Los evangelios pretenden llevarnos hasta la cruz (ésta es la trama) y decirnos que es a través de la cruz, y de la historia que necesariamente implica, como se conoce al Hijo de Dios (cf. Mc 15, 39)».

¿Querrán los evangelios salir al paso de una espiritualidad tan entusiasta, tan fascinada por la experiencia del Señor glorioso y por los dones del Espíritu, que consideraba como algo totalmente superado, residuo de una mentalidad terrena e imperfecta, toda referencia al Jesús terrestre? En efecto, es probable que la reivindicación de la historia de Jesús realizada por las narraciones evangélicas no pretendiese sólo impedir que el discurrir del tiempo condujese a su olvido, sino, ante todo, salir al paso de una

Es la vida concreta de Jesús y no su resurrección lo que «mientras vivimos en el cuerpo» constituye el modelo real para el seguimiento. A ella debe ajustarse toda vida que, siguiendo sus pasos, quiera ser ya ahora verdadera y alimentar la esperanza de llegar a realizarse plenamente tras la muerte como vida resucitada.

4. LA EXISTENCIA A LA LUZ DE LA RESURRECCIÓN

En realidad, con eso estaría dicho todo en este contexto: lo demás constituye la entera tarea de la teología, que, en última instancia, consiste en el intento de iluminar la vida creyente en el mundo. Aquí será preciso limitarse a algunas cuestiones fundamentales especialmente relacionadas con este planteamiento. Serán tres, en concreto: el problema del mal, el seguimiento y la acción histórica.

4.1. *La resurrección y el problema del mal*

«El último enemigo en ser vencido será la muerte» (1 Cor 15, 26). Estas palabras de Pablo van al corazón del problema del mal¹¹⁶, porque muestran lo terrible de su dialéctica y, a pesar de todo, abren a la esperanza. Terrible, porque para ser vencida la muerte tiene que acontecer, y ésa es su victoria inescapable: la presencia inevitable de la *cruz* en la vida humana. Pero esperanzada, porque la *resurrección* muestra que la muerte «tiene roto su aguijón», que está abocada a la derrota final.

De todos modos, conviene afrontar con rigor la seriedad literalmente mortal del problema, que nunca puede alcanzar ni la transparencia racional ni la total seguridad vivencial. Porque la victoria de la muerte *se ve*, es empírica, y en su terreno tiene carácter *totalizante*, pues, como bien dijera Heidegger, es la posibilidad que cierra

espiritualidad y de una teología que, en nombre de la Pascua y de la resurrección, prescindía del Jesús terrestre, de su cruz y de las exigencias históricas que comportaba» (R. Aguirre, *op. cit.*, 49).

Él mismo remite a los importantes estudios de Ch. H. Talbert, «The Gospel and the Gospels», en J. L. Mays (ed.), *Interpreting the Gospels*, Philadelphia, 1981; *Íd.*, «Once again: Gospel Genre»: *Semeia* 43 (1988) 53-74. Más accesible y con una interesante revisión de diversas teorías resulta J. Gnillka, *El evangelio según san Marcos I*, Salamanca, 1986, 21-30.

116. El problema del mal, en efecto, de modo más o menos expreso sale a menudo en los tratados de la resurrección, aunque no siempre se atiende con detalle a su lógica; cf., por ejemplo, J. Barton, «Why does the Resurrection of Christ Matter?», 1994, 112.

toda otra posibilidad¹¹⁷. La victoria de la resurrección, en cambio, carece de visibilidad mundana, tiene que atravesar la contundente «evidencia del cadáver» y sólo puede realizarse tras el amargo cáliz de la desaparición física. Su realización es trascendencia necesariamente no objetivable, y por eso su presencia es sólo anticipada: se hace siempre en la precaria e insegura debilidad de la esperanza. Paul Tillich tiene razón cuando precave contra la rutina demasiado fácil de las fórmulas consabidas:

Nos hemos hecho insensibles a la tensión infinita que está implicada en las palabras del Credo de los Apóstoles: «padeció [...], fue crucificado, muerto y sepultado [...] al tercer día resucitó de entre los muertos». Cuando oímos las primeras palabras, ya sabemos cual será el final: «resucitó», y para mucha gente eso no es más que el inevitable «final feliz»¹¹⁸.

Para mucha gente, y demasiadas veces también para la teología, que no acaba de sacar las consecuencias, poniendo el problema a la altura de la nueva situación cultural. Se repiten acriticamente las fórmulas voluntarísticas heredadas de una cultura religiosa todavía intervencionista, sin reelaborar lo implicado en la dura *inevitabilidad* de la cruz, que manifiesta la inevitabilidad del mal en el mundo. Y es una pena, porque en la dialéctica cruz-resurrección se nos ofrece una respuesta que, bien pensada, rompe el más agudo presupuesto de toda objeción que desde el mal se hace contra Dios: la de que él *podría*, si quisiese, evitar el mal; pero que no lo hace.

En lugar de repensar a fondo la cuestión, se sigue hablando de la cruz como de «abandono por parte del Padre», cuando no de «castigo» o aun de «venganza». Sin comprender que de ese modo se está *implicando* necesariamente que las cosas podrían ser de otra manera, con sólo que Dios «quisiese»: pudo librar a su Hijo de la cruz, pero no quiso..., aunque *después* manifestó su amor resucitándolo. No se advierte la profunda contradicción —tanto teológica como filosófica— que late bajo ese presupuesto: si la cruz era evitable, la resurrección llega demasiado tarde. Hansjürgen Verweyen, desde una perspectiva algo diferente, lo expresa bien:

Con Albert Camus podría objetarse: aun cuando con posterioridad a la muerte de Jesús Dios entroniza con un acto de majestad al justo

117. *Sein und Zeit* I, 2, §§ 46-53, princip. 50 y 53; trad. cast. de J. Gaos, *Ser y tiempo*, México, 1971, 258-291.

118. P. Tillich, *The Shaking of the Foundations*, London, 1976, 167.

desollado; con eso en el teatro de marionetas de la historia universal no hay otra cosa que una víctima inocente más. Con entronizaciones posteriores no se convence a un Iván Karamazov para que no devuelva su «entrada a la armonía eterna». Esa armonía está comprada demasiado cara con las lágrimas de los inocentes. Cuando todo eso sucedía, en aquel terrible patíbulo, Dios no se dejaba sentir para nada¹¹⁹.

Romper ese presupuesto constituye, en mi parecer, una de las tareas más urgentes e importantes del pensamiento religioso tras la crisis de la Modernidad. Hasta ella, en un mundo no secularizado, era posible asimilar «religiosamente» la contradicción entre la fe en un Dios-amor, que hace todo lo posible contra el mal, y el *presupuesto* tradicional (pero de la cultura, no de la fe) de que, a pesar de eso, *permite* ese mal (que podría evitar). Hoy ya no es posible: la razón, que *ahora* ya no opera en contexto sacral, no puede seguir ocultando la contradicción: un Dios que pudiese evitar el mal del mundo y no lo hiciese, no sería amor, no sería Dios. Si no hay respuesta satisfactoria a esta enorme pregunta, la razón secularizada se hace atea: no es casual que el sufrimiento se haya convertido en la «roca del ateísmo»¹²⁰.

Por fortuna, con la nueva fuerza de la objeción hoy se han abierto también posibilidades para mostrar que no es así. Dos son los caminos complementarios que se ofrecen: uno, la «vía corta» del razonamiento directamente teológico; otro, la «vía larga», que busca su universalización mediante la fundamentación filosófica. Indiquémoslos con brevedad necesariamente telegráfica¹²¹.

La *vía corta* acude directamente a la verdadera *lógica del amor*, que se apoya en la fe en el *Dios de Jesús*. Nadie que vea a una madre junto al lecho de un niño que ha muerto atormentado por un cáncer duda de que ella ha hecho todo lo posible por evitarlo. Ante un Dios que nos ha creado por amor y que es él mismo amor incondicional

119. *Gottes letztes Wort*, cit., 1991, 447. Perspectiva diferente, porque se refiere sólo a la revelación de la presencia de Dios ya en la vida de Jesús. Sus argumentos son válidos, pero no afronta directamente el problema de la derrota *efectiva* del mal. Antes de la resurrección Dios estaba con Jesús, como está con todos los que sufren; pero el mal no ha sido vencido sin más: Jesús muere derrotado, y el dolor y la injusticia siguen —y seguirán— en la historia.

120. G. Büchner, *La muerte de Danton*, acto III, en *Obras completas*, Madrid, 1992, 77-134.

121. Un tratamiento algo más amplio lo ofrezco en «Gloria de Dios en la vida humana en un mundo de crucificados», de próxima aparición en las *Actas del I Simposio Teológico Internacional da Universidade Católica de Pernambuco*, 8-10 mayo 2001.

y sin medida, no es preciso siquiera el menor ejercicio silogístico para comprender que, si algo malo nos pasa, es porque se trata de algo inevitable. Por si quedasen dudas, a nosotros se nos ha dicho de parte del mismo Dios que, aunque la madre «se olvidase del hijo de sus entrañas», él jamás se olvidaría de nosotros (Is 49, 15).

Dentro de la fe esto es tan evidente, que cada vez me asombra más que sigan sin sacarse las consecuencias, manteniendo el pre-supuesto de que Dios podría evitar el mal. Tiene, con todo, su explicación. Nos engaña antes de nada un concepto abstracto de la omnipotencia divina: la madre —se piensa— no puede, pero Dios sí podría; y ese concepto es continuamente alimentado por el deseo de omnipotencia infantil —papá lo puede todo— y reforzado por la persistente mentalidad «mítica» de un continuo intervencionismo divino.

En el capítulo anterior (4.6) he tratado de mostrar cómo, con toda probabilidad, la cruz fue justamente para el mismo Jesús el lugar donde se rompió definitivamente ese pre-juicio, donde aprendió «la última gran lección en el proceso revelador». En su entrega confiada —no sabemos hasta qué punto en su conciencia teórica— logró comprender y revelar lo definitivo: que el amor de Dios no nos abandona jamás y que, si algo malo sucede, es porque *no es posible* evitarlo. Lo cual no implica falta de omnipotencia por su parte, sino que constituye una consecuencia intrínseca de la creación, que, limitada, no es capaz de perfección plena ni en lo físico ni en lo moral.

Mostrar que esto último no es un subterfugio de la fe, sino una estricta necesidad ontológica, es el papel de la *vía larga*. Ésta implica ante todo lo que he llamado una *ponerología* (del griego *ponerós*, malo); es decir, un tratado del mal en sí mismo, como problema *humano*, previo a la respuesta religiosa o no-religiosa¹²². Entonces aparece que el mal, como ya viera Leibniz (sin sacar todas las consecuencias)¹²³, tiene su condición de posibilidad en la *finitud*. Ésta, en su constitución histórica, es intrínsecamente incompatible con la perfección total o, en otras palabras, con la ausencia completa de mal.

122. Estas indicaciones esquemáticas tienen su fundamentación más amplia en otros trabajos míos. Como síntesis, puede verse el último: A. Torres Queiruga, *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús*, 217-230, con bibliografía; también «Ponerología y resurrección: el mal entre la filosofía y la teología»: *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001) 539-574.

123. Cf. A. Torres Queiruga, «O diálogo Bayle-Leibniz acerca do mal: Unha encrucillada decisiva na historia do problema», en *Simposio sobre el Pensamiento Filosófico y Político en la Ilustración Francesa*, Santiago de Compostela, 9-11 de octubre de 1989, Universidad de Santiago, 1992, 105-119.

Efectivamente, en lo finito «toda determinación es negación» (Spinoza); por eso su realización implica siempre también la «negación de la negación» (Hegel), es decir, carencia, choque y conflicto. Basta una ojeada al mundo para comprenderlo: ni un círculo puede ser cuadrado, ni la cosmogénesis o la antropogénesis pueden hacerse sin catástrofes, luchas y sufrimientos. Pensar en un mundo perfecto equivale a pensar en un «círculo-cuadrado» o en un «hierro-de-madera», y por la misma razón: sería postular una contradicción, un mundo finito-infinito.

Dios «podría» no haber creado el mundo; pero si lo creó, éste es finito; y, si es finito, en él no pueden no aparecer la carencia y la contradicción: el mal. De otro modo, o el mundo sería infinito como Dios o Dios tendría que estar deshaciendo con una mano lo que había creado con la otra: para evitar las desgracias o los choques tendría que estar cambiando continuamente las leyes naturales; para evitar las injusticias o los crímenes tendría que estar suspendiendo la libertad finita: para arreglar el mundo, tendría que deshacer el mundo.

Como se ve, ésta es una consecuencia universal: el mal resulta ineludible para todo hombre o mujer, con independencia de que crea o no crea. El problema es común: diferentes son sólo las *respuestas*, que por eso constituyen «visiones» distintas de la existencia: «fes» en sentido amplio, también filosófico. Y aquí entra el segundo nivel de la consideración. Cada fe o visión tiene sus razones que la justifican: su *pisteodicea* (del griego *pistis*, fe). La *pisteodicea* puede ser creyente, si cuenta con Dios (*teodicea*), en la convicción de que sólo con su ayuda es posible la victoria definitiva: la Salvación. Y puede ser no creyente, si no cuenta con él o si lo excluye positivamente: sería una «*ateodicea*», como la de Camus, defendiendo el heroísmo contra el absurdo (si ésta es la verdadera interpretación de su pensamiento en este punto).

La resurrección marca, en este sentido, lo específico de la *pisteodicea cristiana*: reconociendo lo inevitable del mal, que culmina en la muerte, cree en su superación definitiva gracias al poder de Dios, capaz incluso de romper el poder de ese último enemigo, resucitando a los muertos. Es lo que, presentado por todas las religiones, la fe cristiana ha leído de manera especialmente intensa en el destino de Jesús de Nazaret. Podrá aceptarse o no aceptarse esta lectura, de lo que no puede acusársela es de contradictoria o incoherente.

Algo, como decía, muy importante ante las preguntas de una razón secularizada, porque permite calibrar en todo su alcance la importancia de la resurrección.

En un ámbito más general, confiere mayor coherencia y capacidad de convicción a un tema tan vivo y actual como el planteado acerca del *sentido de la historia*. Fue presentado en el ya citado diálogo entre Walter Benjamin y Max Horkheimer y se ha reafirmado en las teologías de la praxis crítica: la resurrección parece la única respuesta posible al destino de las *víctimas*, que de otro modo quedarían sumidas para siempre en el absurdo de su derrota irreparable¹²⁴. Una vez más se confirma cómo la confluencia de la experiencia cristiana con la razón crítica, que de entrada causa crisis, acaba manifestándose una salida verdaderamente fecunda.

Algo que aparece todavía con más claridad en un plano más inmanentemente teológico. Ante todo, se comprende en toda su hondura —y ahora sin lesionar para nada el amor divino— el «era necesario (*edei*) que padeciese el Cristo» (Lc 24, 26). Siempre la conciencia religiosa intuyó ahí una forzosidad, algo inevitable. Pero una mentalidad que todo lo atribuía directamente a Dios tenía que interpretarla pensando que lo era, porque Dios así lo había dispuesto (pudiendo disponerlo de otra manera). Un paso adelante consistió en descubrir una necesidad más íntima: la de la contradicción provocada en la finitud de la libertad humana por el choque de la bondad con los intereses de la maldad. Es el tema del justo que sufre, presente ya en Mesopotamia¹²⁵ y en el mismo Platón¹²⁶, vivo en el poema bíblico del Siervo Sufriente (Is 42, 1-9; 49, 1-9a; 50, 4-11; 52, 13 - 53, 12) y aplicado a Cristo en el Nuevo Testamento unido al tema del profeta perseguido y asesinado (Mt 5, 12; 23, 34)¹²⁷.

124. He hablado de mayor coherencia porque, en general, incluso en obras excelentes en este campo se sigue presuponiendo (o no criticando con suficiente energía) que Dios abandonó —pudiendo, por tanto, no hacerlo— a Jesús en la cruz. En el artículo citado aludo a la obra, por otra parte ejemplar, de J. B. Metz (dir.), *El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea*, Estella, 1996, donde, a pesar de pedir un diálogo radicalmente crítico, ninguno de los tres autores cuestiona ese prejuicio: cf. 25, 69-70, 77.

125. Cf. textos y comentario en M. García Cordero, *Biblia y legado del Antiguo Oriente*, Madrid, 1977, 626-631.

126. *Politeia*, libro II, 361e-362a: «Si el justo es así, será fustigado, torturado, encadenado, le quemarán los ojos y, luego de haber sufrido toda clase de males, será crucificado y comprenderá con ello que no conviene ser justo, sino sólo parecerlo» (trad. de J. A. Míguez, en *Obras completas*, Madrid, 1969, 686).

127. Sobre el problema general, cf. O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Neukirchen, 1967; G. Theissen muestra sintéticamente el reflejo de su aplicación a Jesús (G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca, 2000, 475). El último aspecto está bien tratado por H. Verwey, *Gottes letztes Wort*, cit., 272-275; N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, cit., 601-604, se inclina a pensar que Jesús mismo hizo ya la identificación.

La mediación «ponerológica» constituye un tercer paso, que saca las últimas consecuencias, al poner en claro la inevitabilidad objetiva. De ese modo deja ver en toda su grandeza el amor divino. Dios no «planifica» o «permite» la cruz, sino que la «soporta»: igual que Jesús, el Padre no quiere esa muerte, sino que la «aguanta» como algo inevitable, acompañándolo y apoyándolo con todo su amor para que no traicione su misión. Dios no quiere la cruz *para* la salvación, sino que quiere la salvación *a pesar de* la cruz¹²⁸. En el problema del mal esto es decisivo, porque entonces se comprende en toda su seriedad que Dios es el Anti-mal: el que está a nuestro lado frente al mal, que le afecta idénticamente a él, en su amor, y a nosotros; y que también por eso nos asegura la victoria definitiva. Sufre con Jesús en la cruz, que «no puede» evitar; pero nos anuncia la victoria en la resurrección, que sí puede realizar más allá de los límites de la historia¹²⁹.

Y aquí reaparece la importancia de la solidaridad total entre el destino de Jesús y el nuestro, entre su resurrección y la nuestra. Si el mal le muerde a él igual que a nosotros, sucederá lo mismo con la victoria. En cambio, si su resurrección fuese única —realizada ya, mientras que la nuestra espera—, nunca podríamos estar verdaderamente seguros ni de si su afrontamiento del mal reflejaba de verdad el común destino humano ni de si la victoria de su resurrección representaba también idéntica esperanza para todos.

4.2. Seguimiento y vida eterna

No menos importantes son las consecuencias para dos temas decisivos: el del seguimiento y el de la vida eterna.

128. Pueden parecer sutilezas, pero aquí se juega algo decisivo: es la «lógica del a pesar de» frente a «lógica del para» en el problema del mal: cf. mis reflexiones en *Dios y el mal: de la omnipotencia abstracta al compromiso del amor*, cit., 197-22.

129. E. Schillebeeckx, que, aun sin plena consecuencia en su «ponerología», habla en esta misma dirección (cf. *Cristo y los cristianos*, Madrid, 1982, 818), lo expresa muy bien: «El “tener que sufrir” mesiánico de Jesús no es un tener-que impuesto «desde Dios». A través de Jesús es impuesto a Dios por hombres y, sin embargo, no le da jaque mate a Dios ni a Jesús. No. Y no por virtud de la resurrección como tal, que sería en ese caso entendida como una especie de compensación para el fracaso histórico del mensaje y la praxis de la vida de Jesús; sino porque el “recorrer Palestina haciendo el bien” fue ya el comienzo del reino de Dios: de un reino en el que la muerte y la injusticia no tienen ya lugar. En la praxis del reino de Dios en Jesús está ya anticipada la resurrección. La fe pasional afirma que el asesinato —y toda forma de mal— no tienen futuro. Precisamente así es como la muerte está vencida. El Crucificado es también el Resucitado» (*Los hombres relato de Dios*, Salamanca, 1994, 202).

1) Al hablar de los «entusiastas» aparecía el peligro más extremo de una excesiva separación entre ambas resurrecciones. Sin llegar a tanto, la reacción que llevó a escribir los evangelios alerta contra una tendencia excesiva a concentrar la atención en el Resucitado dejando en la sombra su vida. Tomarlo inmediatamente como modelo y referencia resulta desenfocado e irreal. Ser como el Cristo resucitado es la meta que esperamos, pero el camino para llegar a ella es el que aparece trazado en la vida concreta del Jesús terreno.

La expectativa inminente de la parusía y el inicial entusiasmo escatológico de hallarse en el tiempo definitivo acentuaron en el mismo Pablo una espiritualidad de presente; aunque él nunca borró la diferencia entre el presente/pasado de la muerte —«si hemos muerto (*apezánomen*) con Cristo...»— y el futuro de la resurrección —«...confiemos en que también viviremos (*sydsésomen*) con él» (Rom 6, 8)—¹³⁰. Tal vez esto encuentra su mejor expresión en la dialéctica indicativo-imperativo. Justo porque *ya* está iniciado lo que seremos, debemos realizarlo en lo que *todavía* somos: «si vivimos gracias al Espíritu, procedamos también según el Espíritu» (Gál 5, 25; cf. Rom 6, 1-7; 8, 1-17)¹³¹.

Los evangelios, aleccionados en realismo por el paso del tiempo, prolongaron en este punto, equilibrándola, la aportación paulina. Como Pablo, viven a la luz del Resucitado y alimentan la esperanza del futuro; pero para ellos lo que de verdad ilumina esa luz es la vida terrena de Jesús, que entonces queda revelada en la verdad de su misterio profundo: vida habitada por el Espíritu, realizada en la confianza absoluta en el Padre y en la entrega total a los hermanos y *por eso* vida que se culmina en resurrección.

Ahí precisamente está la referencia prioritaria para la vida humana, porque la resurrección, al iluminar la vida de Jesús, revela también la nuestra. No se trata de negar la verdad de expresiones como «estamos resucitados con Cristo» o que Cristo resucita «en la historia»¹³², «en su comunidad»¹³³, «en nuestra vida»¹³⁴. Pero conviene si-

130. Véase, por ejemplo, el comentario de U. Wilckens, *La carta a los Romanos II*, Salamanca, 1992, 19-49, que recoge bien toda la problemática de la exégesis al respecto. Siguen siendo válidas las consideraciones de R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1981, § 40, 407-415.

131. Cf. R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, § 38, 391-401.

132. G. Koch, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Tübingen, 1959, 106, 154 y *passim*.

133. P. Schoonenberg, *Wege nach Emmaus*, Graz, 1974, 63

134. D. Sölle, en D. Sölle y F. Steffensky (eds.), *Politische Nachtgebet in Köln*, Stuttgart/Mainz, 1969, 27. Tomo estas referencias de H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, cit., 368, nota 169.

tuarlas cuidadosamente en su precisa intención objetiva. En rigor, la resurrección de Cristo marca el acabamiento y perfección de *su* propia vida, la narrada en los evangelios. Respecto de nosotros, anuncia el futuro de lo que seremos, si tomamos en serio el *presente* que somos: anuncia la realización trascendente, para que la hagamos posible y la iniciemos en el trabajo humilde de la historia inmanente¹³⁵.

En eso radica la fuerza de la llamada de Jesús al *seguimiento*. Su resurrección, al mostrarlo como habiendo alcanzado la plenitud de la realización humana, muestra que el camino de su vida es el verdadero para todo hombre y mujer: el que no desvía de la meta llevando a la muerte, sino que dirige por la vía recta hacia la vida en plenitud. Viviendo como él, resucitaremos como él. Por eso Jesús es el verdadero camino (Jn 14, 6).

Sería, con todo, pobre una interpretación que quedase en lo meramente funcional de una ejemplaridad externa, como si Jesús tratase de enseñar una teoría. Lo que él hizo fue revelar en toda su hondura el *misterio humano*, y por eso pudo abrir en su plenitud el camino de su realización auténtica. Un camino no totalmente desconocido antes, pues ya estaba en parte trazado en las diversas formas de la revelación anterior, pero que en aspectos importantes permanecía incompleto e incierto.

El hecho mismo de que la comprensión plena del mismo se realice a la luz de la resurrección reviste un significado importante. Una vida humana en su particularidad biográfica, aunque sea tan intensa como la de Jesús de Nazaret, no puede constituir un modelo *universal*, so pena de llevar a la «imitación» mimética y al fundamentalismo servil. La teología actual lo puso al descubierto, optando por la categoría de «seguimiento». Y Paul Tillich señaló con razón que ése es el papel de la dialéctica muerte-resurrección. La muerte rompe los límites de la particularidad; la resurrección asegura el valor universal de la misma: «Jesús demuestra y confirma su naturaleza de Cristo al sacrificarse a sí mismo como Jesús en aras de sí mismo como el Cristo»¹³⁶.

El seguimiento se hace así a un tiempo concreto y libre, exigente y creativo. *Concreto* y *exigente* como la palabra y la actuación mis-

135. Creo que el no tener suficientemente en cuenta esta «diferencia ontológica» lastra de excesivo presentismo las consideraciones, por lo demás muy serias y psicológicamente muy aprovechables, de J. Pohier, *Quand je dis Dieu*, Paris, 1977, 191-238; en general, esto vale de los diversos intentos que, reaccionando justamente contra un escapismo abstracto al más allá, tienden a eliminar o minusvalorar el carácter *también* futuro de la resurrección. Algo diremos todavía en el texto.

136. *Teología sistemática II. La existencia y Cristo*, Salamanca, 1972, 165-166.

ma de Jesús, en quien, más allá de todo entusiasmo gnóstico o de toda posible manipulación ideológica, aparecen las claves fundamentales de cualquier vida que quiera ser auténtica y realizarse «ante Dios». La confianza amorosa y reconciliada en el *Abbá*, Padre/Madre, como actitud religiosa fundamental; el amor y el servicio a los hermanos, como praxis de vida; la esperanza en el reino, como salvación definitiva: ése es el estilo de la vida verdadera, que no será aniquilada por la muerte, sino que se realizará plenamente como vida resucitada.

Pero, al mismo tiempo, el seguimiento es *libre y creativo*, porque en su realización concreta esas claves no están atadas a los modos socio-culturales en que transcurrió la vida de Jesús como «judío marginal» (J. P. Meier) o «campesino mediterráneo» (J. D. Crossan) del siglo primero. Cada momento histórico, cada grupo humano y aun cada persona individual están llamados a configurarlas de acuerdo con sus preguntas, sus problemas y sus posibilidades. Justo porque la resurrección culmina realmente, pero lo hace ya en el modo de la trascendencia no apresable en la historia, no cierra el horizonte, sino que abre un futuro nunca saturable en el tiempo¹³⁷.

2) Pero hay todavía más. «La pascua sólo tiene un sentido: vida»¹³⁸. No es sólo el seguimiento como acción, sino la hondura de la vida misma lo que se revela y potencia como el ser real del hombre y la mujer: como *vida eterna*. Una categoría magnífica, porque en la misma conjunción de los componentes verbales deja ver su capacidad mediadora. *Vida real*, en el tiempo, expuesta a sus trabajos y sus heridas, esperando *todavía* el futuro para su liberación plena. Pero *eterna*, con raíz tan honda en Dios, que *ya se puede vivir en plenitud anticipada*. Con las claves de nuestro destino desveladas y el amor de Dios como presencia segura (pues «nada nos puede ya separar de él»: Rom 8, 39), la vida humana es a un tiempo mortal y resucitada, *sarx y pneuma*.

Se comprende entonces que, según se atiende a uno u otro de los extremos, pueda, con Charles H. Dodd, hablarse de la resurrección como «escatología realizada», o acentuarla más bien como esperanza todavía no acontecida. Y no extraña que el redescubrimiento de la escatología por la primera teología dialéctica acentuase el ahora, el *nunc*, de la experiencia cristiana. Así el primer Barth, que

137. Una exposición clara y concreta de las ricas posibilidades para la vida cristiana puede verse en J. A. Pagola, *Creer en el Resucitado*, Santander, 1991, 3-20.

138. K. H. Neufeld, *Fundamentaltheologie I*, Stuttgart, 1992, 72; cf. 72-76.

ve la resurrección como la irrupción de Dios que salva nuestra impotencia con el poder de su gracia, convirtiendo en vida nuestra muerte y tocando de eternidad nuestro tiempo¹³⁹. Así Bultmann, con su dialéctica existencial, que en la decisión auténtica hace presente en cada momento el futuro de la resurrección: «Para aquel que está abierto a todo futuro como al futuro del Dios que viene, la muerte ha perdido todo su horror»¹⁴⁰. Al mismo tiempo, tampoco extraña que desde otro horizonte de preocupaciones se haya insistido, como en la reacción de Moltmann, en el realismo y la incompletud de su futurición histórica¹⁴¹.

Mantener en su justo balance esta dialéctica constituye hoy una de las tareas importantes para una teología de la resurrección. El escapismo de ciertas versiones tradicionales ha provocado una justa reacción hacia una acentuación de la vida presente. Sería, en efecto, triste una esperanza que, en lugar de enriquecerla, devaluase la vida. Se comprenden así títulos como «¿Hay una vida antes de la muerte?», que en su ironía llaman la atención sobre un peligro grave y demasiadas veces real.

Si, por ejemplo, con A. J. M. Wedderburn se da por supuesto que la fe en la resurrección significa *a belittling of this life*, «un empequeñecimiento de esta vida»¹⁴², o que «devalúa y menosprecia mucho de lo que es valioso en otras vidas humanas distintas de la de Jesús»¹⁴³, entonces es claro que habría que negarla. El autor lo hace, advirtiendo de que al actuar así es consciente de que «va no sólo más allá de cuanto Pablo o el cuarto evangelista dijeron nunca, sino incluso más allá de cuanto dijo el mismo Jesús»¹⁴⁴. Expresa así la tesis de su libro:

Dicho brevemente, mi preocupación es ir más allá de la «resurrección» y de una fe embrujada (*bewitched*) por ese concepto, a una fe que es totalmente cismundana, tanto por mor de este mundo como

139. Cf. la apretada exposición de G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, cit., 52-61.

140. «Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung», 1965, 90; cf. Íd., «Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament», *Ibid.*, 91-106. G. Greshake, *op. cit.*, 96-133, ofrece una amplia exposición.

141. Fue el impulso inicial de su *Teología de la esperanza* (1964). Para la contextualización, cf. W.-D. Marsch (ed.), *Diskussion über die «Theologie der Hoffnung»*, München, 1967; cf. la exposición de G. Greshake, *op. cit.*, 134-169.

142. A. J. M. Wedderburn, *Beyond Resurrection*, cit., 153-156; se trata del título del epígrafe, que, hay que decirlo, pone con interrogante, aunque luego opta claramente por responderlo de manera afirmativa.

143. *Ibid.*, 155.

144. *Ibid.*, 166.

por la convicción de que las tradiciones referentes a la resurrección de Jesús no justifican nada más que un completo agnosticismo respecto a lo que puede o no puede haber sucedido en el «tercer día» y que el concepto de pervivencia individual después de la muerte está en todo caso lleno de incoherencia (*riddled with incoherence*)¹⁴⁵.

Pero es injusto convertir la deformación en norma, y el abuso, en principio. Profundizar *esta* vida hasta aquella raíz que, hincándola en Dios, la muestra capaz de superar la muerte para reencontrarse *a sí misma* plenamente realizada, no sólo no la devalúa, sino que confiere valor definitivo a cada uno de sus actos. ¿No es esto lo que soñaba Nietzsche diciendo que «todo placer pide eternidad»? ¿Y no es eso lo que buscaba —por *fidelidad a la tierra*— con su «eterno retorno» (que, me atrevo a decirlo, en el fondo constituye un mal sustituto, por ahistórico, de la resurrección, que él se sentía obligado a negar por su rechazo del cristianismo)?

En el apartado siguiente insistiremos de manera más concreta sobre estas ideas. Insistamos ahora en que todo esto se refleja desde el primer momento en el mismo Nuevo Testamento. El autor de los escritos joánicos, que recurre con gusto a la categoría de vida eterna, lo expresa magníficamente: «ahora somos ya (*nyn... esmen*) hijos de Dios, y aún no se ha manifestado lo que seremos (*esómeza*)» (1 Jn 3, 2). La resurrección muestra lo que ya es, pero que todavía no se percibe: que, bajo la apariencia mortal, nuestra vida es inmortal.

La muerte sigue siendo una realidad terrible, por eso el Cuarto Evangelio pinta a Jesús llorando ante la muerte de Lázaro. Pero no alcanza a la raíz de la vida en su realidad últimamente verdadera, que, hincada en Dios, aguanta su embate y no sólo no perece, sino que sale fortificada y plena más allá de la tumba: «todo el que está vivo y crea en mí, jamás morirá» (Jn 11, 26). Como todas las víctimas que pueblan los sepulcros de la historia, «Lázaro está muerto» (Jn 11, 14); pero en la experiencia pascual se nos ha manifestado que, igual que para el ajusticiado en el Gólgota, esa muerte, en definitiva, es sólo aparente: Lázaro y, como él, todas las víctimas han salido ya fuera del sepulcro y, «desatadas las vendas» de la muerte, se «han ido» al Padre (cf. Jn 11, 43-44).

Bajo las turbulencias de la superficie y más allá de la quiebra ineludible de la muerte física, la vida es eterna, pues nace de la fuente irrestañable del amor creador que la sostiene para siempre en la comunión de su vida infinita. No podemos verla en sí misma,

pero se deja sentir en sus efectos: «Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a nuestros hermanos» (1 Jn 3, 14)¹⁴⁶.

San Pablo, con el trasfondo de la simbología de los dos Adanes, habla con más detalle de esta «teodramática» de la vida verdadera. Está amenazada de muerte, debilitada por el poder del pecado (*hamartía*), simbolizado en Adán; pero en Cristo se muestra capaz de vencer el mal, pues en definitiva «todo contribuye al bien de los que aman a Dios» (Rom 8, 28). El mismo último mal que es la muerte ha perdido su aguijón (1 Cor 15, 55), porque «por su unión con Cristo todos retornarán a la vida» (1 Cor 15, 22; cf. Rom 5, 20-21). Y es bien sabido que Pablo no habla de una visión edulcorada, como si ignorase la terrible dureza del mal. Basta repasar el capítulo octavo de la carta a los Romanos para ver que, justo porque reconoce esa dureza, aprecia en todo su alcance la victoria indestructible de la vida eterna:

¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿La tribulación?, ¿la angustia?, ¿la persecución?, ¿el hambre?, ¿la desnudez?, ¿los peligros?, ¿la espada?; como dice la Escritura: Por tu causa somos muertos todo el día; tratados como ovejas destinadas al matadero. Pero en todo esto salimos vencedores gracias a aquel que nos amó. Pues estoy seguro de que ni la muerte ni la vida ni los ángeles ni los principados ni lo presente ni lo futuro ni las potestades ni la altura ni la profundidad ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro (Rom 8, 35-39).

4.3. Praxis histórica y esperanza

La libertad y creatividad han de prolongarse hoy en la nueva circunstancia histórica, cuando se ha hecho central la preocupación político-social en un mundo unificado hasta la globalización, pero dividido todavía por barreras inhumanas. Siempre la experiencia bíblica se ha preocupado intensamente por esta dimensión, hasta el punto de constituir el eje de la predicación profética. Sabía incluso de lo fácil que es dejarse cegar por los privilegios de la alianza con el poder y el dinero: también entonces había profetas que «mientras

146. El comentario de san Agustín lo capta admirablemente: «Pues si en la actualidad la presencia del Espíritu Santo no se manifiesta en milagros, ¿cómo será posible que sepa cada uno que ha recibido el Espíritu Santo? —Que cada uno interroge su propio corazón: si ama a su hermano, el Espíritu de Dios está en él» (*Comentario a la primera carta de San Juan*, Tract. 6, 10 [SC 75, 299]; puede verse en el Oficio de lecturas de la XIX semana del tiempo ordinario: *Liturgia de las Horas* III, 1977, 397).

145. *Ibid.*, 167.

les den de comer hablan de paz, pero a quien no les llena el estómago, le declaran la guerra santa» (Miq 3, 5). Esa preocupación se prosigue en Jesús de Nazaret, que acaba rubricándola con la propia sangre; y los resultados de la «tercera búsqueda» muestran hasta qué punto su preocupación y su actividad estaban inmersas en la circunstancia económica, social y política de su tiempo.

No se trata, pues, de algo extraño a la más genuina tradición cristiana, sino de una *reconfiguración* en el nuevo contexto. Por fortuna, aunque con cierto retraso histórico, la teología se ha hecho cargo de la cuestión y, en sus líneas fundamentales, gracias sobre todo a la teología política, a la teología de la esperanza y a la teología de la liberación, puede decirse que se ha logrado la clarificación fundamental. No se trata, pues, de repetirla aquí, sino de insinuar algunos aspectos en conexión con lo expuesto. Dos concretamente: la radicalidad de la llamada y el carácter peculiar de la esperanza.

1) *Radicalidad de la llamada*, en primer lugar. La emancipación de las ciencias sociales hace que los diagnósticos de la situación y las medidas técnicas —las mediaciones— por donde deberían caminar las soluciones no sean competencia específica de la teología¹⁴⁷. No es ahí donde reside la aportación de la fe, pues ésta puede y debe aprender de las instancias competentes en cada caso. Es en el horizonte de sentido donde han de encuadrarse y en el compromiso vital con que han de asumirse donde debe hacerse sentir lo específico cristiano. La primacía del pobre como referente, el espíritu de servicio como actitud, la fraternidad real como meta aparecen con toda evidencia en la vida de Jesús. Su disponibilidad hasta la cruz muestra que el camino seguirá siempre abierto hacia una generosidad siempre mayor, que la mayoría nunca alcanzaremos; pero al menos marca la dirección, asegurando que los pasos en ella nunca serán en vano.

Puede parecer idealismo, y de hecho demasiadas veces se ha quedado en mero espiritualismo. Sin embargo, aun reconociendo todos los fallos de la historia, no cabe negar que la llamada de Jesús, encarnada en su vida concreta, se ha mostrado siempre como un fermento inextinguible, que ni las peores épocas han podido encubrir. Y la historia muestra que mucho de lo mejor que en este terreno se ha ido produciendo, y se produce, en la conciencia occidental tiene en ella su condición de posibilidad. Por desgracia, muchas veces su influjo tuvo que realizarse a través de la protesta contra el

cristianismo. Es tiempo de reconocerlo con humildad, viendo en lo justo de la denuncia una auténtica «profecía externa»¹⁴⁸. De hecho, la renovación teológica aludida no sería explicable sin esa llamada desde fuera: Jürgen Moltmann no ocultó nunca el impacto de Bloch sobre su teología¹⁴⁹, y el impulso del socialismo marxista nunca fue negado —a pesar de las torcidas interpretaciones de que fue objeto— por los teólogos de la liberación.

Porque lo «externo» de la llamada no anula lo «profético» de la misma: si se la escucha debidamente, lejos de alejar de la esencia cristiana, lleva a lo más original de sus raíces. En el terreno vivencial el contacto con Jesús de Nazaret sigue siendo fuente viva de generosidad y de entrega, como, a pesar de sus fallos, lo muestra la «historia de la caridad cristiana», y ha sido bien elaborado por la «espiritualidad de la liberación»¹⁵⁰. En cuanto a la práctica concreta en un mundo que ni siquiera es capaz de cumplir su compromiso de entregar el 0,7% a los países pobres, basta recordar el aldabonazo continuo que supone la llamada de Jesús a dar «la mitad de lo que tienes»¹⁵¹. La radicalidad de la llamada no garantiza la obediencia, pero está siempre ahí como «una fuerza auténticamente crítica y productiva, una fuerza liberadora»¹⁵².

De hecho, Pablo lo había explicitado de manera excepcionalmente radical. Para él, lejos de arrancar al creyente de la historia, la fe en la resurrección lo entrega radicalmente a ella, hasta el peligro permanente, hasta el borde mismo de la muerte, hasta el martirio violento (1 Cor 15, 30-32). Y no sólo como consecuencia personal, testimoniada en su vida, sino como principio válido para toda la comunidad. Ésa es la conclusión que saca al final de todo su razona-

148. En la importancia de esta dialéctica para el futuro de la Iglesia insiste E. Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios*, Salamanca, 1994, 341-348.

149. Cf. la excelente contextualización de su teología de la esperanza en G. Müller-Fahrenholz, *Phantasie für das Reich Gottes. Die Theologie Jürgen Moltmanns. Eine Einführung*, Gütersloh, 2000, 32-49; cf. también J. J. Tamayo, *Cristianismo, profecía y utopía*, Estella, 1987, 178-203.

150. Toda la obra de G. Gutiérrez es una muestra irrefutable: cf. principalmente *Beber en su propio pozo*, Salamanca, 1983; *Hablar de Dios desde el sufrimiento del pobre*, Salamanca, 1986; igualmente: J. Sobrino, «Espiritualidad y seguimiento de Jesús», en *Mysterium Liberationis* II, Madrid, 1990, 449-476; P. Casaldáliga y J. M. Vigil, *Espiritualidad de la liberación*, Santander, 1992 (con la bibliografía fundamental).

151. Esto explica que, en la misma praxis política, un cristianismo consecuente acaba siendo un fermento crítico, que no siempre se aprovecha debidamente por cierto progresismo de «izquierda»: cf. las consideraciones de R. Díaz-Salazar, *La izquierda y el cristianismo*, Madrid, 1998.

152. E. Schillebeeckx, *op. cit.*, 205.

147. Cf., por ejemplo, C. Boff, *Teología de lo político*, Salamanca, 1980.

miento: «Así que, hermanos míos queridos, manteneos firmes e inamovibles; aplicaos cada vez más a la obra del Señor...» (v. 58).

Por el contrario, es la renuncia a esa fe —sea por simple negación, sea por el «entusiasmo» de quien se cree ya resucitado, sea por una interpretación espiritualista de la pervivencia de sólo el alma¹⁵³— la que, según él, paraliza la acción y el compromiso: «Si los muertos no resucitan, comamos y bebamos, que mañana moriremos» (v. 32).

2) Y junto a la llamada al compromiso, *la esperanza*. Una esperanza con características muy específicas, que cabe concentrar, por un lado, en su capacidad para preservar la dignidad de las víctimas y, por otro, en su carácter realista.

Permite, en efecto, proclamar *la dignidad de las víctimas* y su triunfo definitivo. Y hacerlo sin caer en el cinismo. El destino de Jesús, iluminado por la resurrección, impide reducir la esperanza a la caricatura apologética de un «premio» tras el final de la vida; antes bien, muestra que ya ahora su vida vale la pena, como la valió la de Jesús¹⁵⁴. Por eso él pudo llamar «bienaventurados» a los pobres

153. Recuérdense las distintas interpretaciones al respecto. Todas ellas son interpretaciones posibles: cf. K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Freiburg Br., 1969, 21-24; K. Müller, «Die Leiblichkeit des Heils», 1985, 171-280, princ., 172-176. Ver además: R. Trevijano, «Los que dicen que no hay resurrección»: *Salmanticenses* 33 (1986) 275-302, y M. Teani, *Corporeità e risurrezione. L'interpretazione di 1Cor 15, 35-49 nel Novecento*, Napoli, 1994, que concluye: «La panoramica della ricerca sull'identità dei negatori della risurrezione [...] lascia disorientati» (p. 151); «L'insieme di questi rilievi critici consiglia di rinunciare alla pretesa di classificare in maniera netta gli avversari di Paolo» (p. 153).

154. Dada la importancia del tema y su exposición a equívocos, vale la pena citar por extenso unas lúcidas reflexiones de E. Schillebeeckx: «Mi tesis es que si el itinerario vital de Jesús no muestra ninguna señal anticipatoria de la resurrección, su muerte es fracaso puro y, en tal caso, realmente (como lo quiere J. Pohier) la fe en la resurrección es únicamente fruto del deseo humano. Sin anticipaciones efectivas de la resurrección en la vida terrena de Jesús, la pascua es una ideología. Ahora bien, el sujeto de la afirmación de fe «ha resucitado» es el Jesús de Nazaret histórico, que creyó en la promesa dándole forma en su mensaje y, sobre todo, en la praxis de su vida. La fe de Jesús en la promesa como fuente de una praxis original anticipa históricamente el sentido de la resurrección y, por ello, el poder de Dios sobre el mal. Jesús es en el camino de su vida un «ya»; ciertamente, todavía dentro del horizonte de la muerte, pero de una muerte que ya está vencida en esperanza. La fuerza de Dios estaba ya actuando en la vida misma de Jesús, y su muerte participa de ella. Solamente bajo este supuesto no es una ideología la fe en la resurrección. Si tan sólo la muerte de Jesús anticipa históricamente su resurrección (como sobre todo sucede en Bultmann, pero también ya en algún sentido para el apóstol Pablo), la resurrección, inevitablemente, es la negación de una historia en la que el pecado es el acicate y la muerte su secuela» (op. cit., 200).

y a los perseguidos, pues es cierto que Dios está a su lado y que, por lo mismo, su vida —tomada en toda la hondura e integridad— está salvada en sus manos: de ellos es/será el reino. La esperanza apoyada en Dios ilumina el presente oscurecido por los hombres. Algo decisivo, porque «donde el futuro se hace desesperanzado, allí el presente se hace desgraciado»¹⁵⁵.

La más honda nostalgia de la Escuela de Francfort —que el verdugo no triunfe sobre la víctima— aparece así cumplida, sin por ello negar lo justo de su «negación» ante cualquier utopía totalitaria, pues la resurrección dice que la realización plena sólo puede ser trascendente. Al mismo tiempo, la cruz libra de la heteronomía, pues haciendo patente la inevitabilidad del mal, no remite a un Dios cuya presencia suprime nuestra responsabilidad histórica¹⁵⁶. Al apoyarla desde su trascendencia, la funda sin sustituirla y la convoca sin alienarla: llama y hace posible socorrer al herido al borde del camino; pero su acción sólo se hace eficaz en la responsabilidad libre del samaritano que la acoge y la prolonga.

Por eso, en segundo lugar, la fe en la resurrección funda y promueve el realismo de una *esperanza práctica*, que se mueve entre los dos mayores escollos que amenazan la verdadera eficacia de todo compromiso histórico: la utopía y la desesperación.

No cae en la *utopía*¹⁵⁷, porque la resurrección cuenta con la cruz y no asegura la victoria histórica sobre ella. No promete, como todavía soñaban muchos apocalípticos, el paraíso en la tierra, ni ahora ni en ningún «milenio», sea de sociedad sin clases comunista o del «fin de la historia» capitalista¹⁵⁸. Las ilusiones de victoria total dentro de la historia —en los últimos tiempos lo hemos saboreado

155. «Wo die Zukunft hoffnungslos wird, da wird die Gegenwart gnadenlos» (H. Müller-Fahrenholz, op. cit., 49; subrayado en el original).

156. Una buena síntesis de esta problemática, con la bibliografía fundamental, puede verse en J. J. Sánchez, «Religión como resistencia y solidaridad en el pensamiento tardío de Max Horkheimer», cit.

157. Ya se comprende que estoy dando un significado muy concreto a la palabra «utopía»: el de afirmación de la posibilidad del paraíso-en-la-tierra y la consecuente decisión totalitaria de realizarla a cualquier costo. Caben otros usos terminológicos, como el de J. B. Libanio, «Esperanza, utopía, resurrección», en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación II*, Madrid, 1990, 495-510, que, jugando con las etimologías (*u-topía*, no lugar; *eu-topía*, buen lugar), aprovecha su posible sentido positivo, pero denunciando su mal uso, «que conduce al totalitarismo, como demostraron el nazismo y el estalinismo» (p. 504). Cf. J.-J. Tamayo, *Cristianismo, profecía y utopía*, cit., 47-203.

158. F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, 1995: cf. J. M. Esquirol, *La frivolidad política del final de la historia*, Madrid, 1998.

hasta la saciedad y el horror— acaban llevando a Auschwitz o al Gulag; y, como señala Metz, la misma «comunidad ideal» de Apel y Habermas pasa con demasiada facilidad sobre el dolor de las víctimas¹⁵⁹.

Pero no por eso cae en el otro extremo, el de la *desesperación*. Porque la resurrección, al mostrar que la realidad en su entero destino está envuelta por un Amor absoluto, más poderoso que el mal, le quita a éste la última palabra. No niega su terrible fuerza histórica, pero no lo reconoce como absoluto. Más aun, sabe que, en definitiva, ya está vencido, pues quiebra el poder de la misma muerte. Por eso es *siempre* posible la esperanza: «La tozudez de la esperanza es lo que la resurrección dice en último término a los crucificados»¹⁶⁰. Una esperanza que sabe por fin que nada existe que la obligue a rendirse o resignarse, pues a la experiencia histórica de los pequeños triunfos sobre el mal suma la promesa firme de la victoria final.

De suerte que, contra lo que tantas veces se le ha reprochado, y aun sin negar que en demasiadas ocasiones ha dado lugar para ello, lejos de desactivar la lucha histórica, la esperanza cristiana le insufla el aliento y el coraje definitivos, pues confiere a cada victoria, por pequeña que sea, una importancia infinita. Puesto que las conquistas sobre el mal no acaban con la muerte, ni siquiera un vaso de agua o una palabra amable quedan sin repercusión literalmente eterna: como decía Teilhard de Chardin, el creyente es el único que puede «prolongar al infinito» las perspectivas de su esfuerzo¹⁶¹. El concilio

159. J. B. Metz y E. Wiesel, *Esperar a pesar de todo*, Madrid, 1996, 41-43.

160. J. Sobrino, *Jesús en América Latina. Sus significado para la fe y la cristología*, Santander, 1982, 242; continúa lúcida: «[...] y lo dice porque es manifestación no sólo del poder, sino del amor de Dios. El puro poder no genera necesariamente esperanza, sino optimismo calculado. El amor, sin embargo, transforma las expectativas en esperanza. El Dios crucificado es lo que hace creíble al Dios que da vida a los muertos, porque lo muestra como un Dios de amor y, por ello, como esperanza para los crucificados». Cf. del autor, antes, *Cristología desde América Latina*, San Salvador, 2^a1977 y después, *La fe en Jesucristo: ensayo desde la víctimas*, Madrid, 2^a1999.

161. Véase en su peculiar estilo: «Para vosotros (y en esto, justamente, no sois todavía bastante humanos, no llegáis hasta el límite de vuestra humanidad) sólo se trata del éxito o del fracaso de una realidad que, incluso concebida bajo los rasgos de cierta superhumanidad, continúa siendo vaga y precaria. Para nosotros, en sentido auténtico, se trata de la compleción y del triunfo del mismo Dios. [...] Como vosotros, y aun mejor que vosotros (porque de todos yo soy el que puede prolongar al infinito, conforme a las exigencias de mi querer actual, las perspectivas de mi esfuerzo), yo quiero entregarme, en alma y cuerpo, al sagrado deber de la investigación. exploremos todas las murallas. Intentemos todos los caminos. Escribamos todos los abismos. *Nihil intentatum* [...] Dios lo quiere, puesto que ha querido necesitarlo. ¿Sois hombres? *Plus et ego*» (*El medio divino*, Madrid, 1967, 59).

Vaticano II supo expresarlo bien: «La esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio»¹⁶².

Pero la acción histórica se encarna y se prolonga todavía en lo que pudiéramos llamar su eficacia cósmica.

4.4. *Resurrección y esperanza para el mundo*

Pero la historia humana está inserta en el mundo, el hombre es un ser constitutivamente implicado en él. No cabe pensar ni en su destino ni en su esperanza sin asociarlo de algún modo con el destino y la esperanza del cosmos:

No hay redención personal sin la redención de la naturaleza humana y de la naturaleza de la tierra, a la que los seres humanos están ligados indisolublemente porque conviven con ella. El nexo entre la redención vivida personalmente en la fe y la redención de toda la creación es la *corporeidad* de los seres humanos¹⁶³.

Pablo lo había expresado en palabras elocuentes y justamente repetidas por la tradición:

Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto (Rom 8, 19-22).

Esto es lo seguro: la historia humana y la del cosmos tendrán un fin; la revelación no nos informa de los detalles, pero la resurrección asegura lo decisivo: «En este final no está la nada, sino Dios. Dios que igual que es el principio es también el fin»¹⁶⁴. La riqueza de lo ahí implicado es grande y autores como Jürgen Moltmann insisten con fuerza en la necesidad de explicitarla, llegando a hablar de una «doctrina ecológica de la creación»¹⁶⁵ y aun de una «cristología ecológica»¹⁶⁶.

162. *Gaudium et Spes*, n. 21.

163. J. Moltmann, *El camino de Jesucristo*, Salamanca, 1993, 382.

164. H. Küng, *Vida eterna?*, Madrid, 2^a2001.

165. *Gott in der Schöpfung*, München, 1985.

166. *Cristo para nosotros hoy*, Madrid, 1997, 71; cf. los amplios desarrollos en *El camino de Jesucristo*, cit.

En un mundo donde la preocupación por la naturaleza y la corporalidad en general ha cobrado importancia fundamental, es muy necesario insistir en el carácter realista de la resurrección, tradicionalmente simbolizado en la resurrección «de la carne». Se la deformaría, en efecto, gravemente si se la redujese a una «salvación del alma» o, peor aún, a una platónica y cartesiana «liberación del alma» de la cárcel de cuerpo¹⁶⁷. Y se desaprovecharía su fecundidad si se descuidase su potencial liberador frente a las tendencias manipuladoras y destructivas de un trato objetivante y puramente instrumental con los recursos naturales y humanos; todo lo cual, según Moltmann, amenaza con situar a la humanidad en un «tiempo final» de muerte masiva (*nukleare Endzeit*), de destrucción de la tierra y las formas de vida (*ökologische Endzeit*) y con el empobrecimiento del tercer mundo (*ökonomische Endzeit*)¹⁶⁸. Finalmente, se ignoraría su profundidad si no ayudase a recuperar el misterio de la creación como la «casa» y la «habitación» de Dios¹⁶⁹; hasta el punto de que Dios llega «después de su creación de nuevo a sí mismo, pero no sin ella, sino con ella»¹⁷⁰.

Con razón constataba Hans Urs von Balthasar: «El problema está en el centro de la escatología moderna»¹⁷¹. No puede ser ignorado. Sin embargo, asegurado esto, conviene ser cautos en la explicación teológica de cómo sucederá todo. El peligro de caer en lo que Yves Congar llamó hace ya tiempo «una física de las postrimerías»¹⁷² está siempre acechante. El mismo Moltmann reconoce que algunos le han reprochado que «dice teológicamente demasiado y más de lo que se puede saber»¹⁷³. Y un comentarista suyo tan cordial como Geiko Müller-Fahrenholz reconoce que ciertas teorías suyas son «juegos de pensamiento (*Gedankenspiele*)»¹⁷⁴.

Si insisto en esto es porque creo que Moltmann es aquí síntoma de una tendencia más general, que muestra la necesidad de salvaguardar en toda su riqueza el realismo de la resurrección (y esto de-

bemos agradecerlo y aprovecharlo), pero al mismo tiempo corre peligro de incurrir en ciertas especulaciones que sintonizan bien con la sensibilidad actual, pero que pueden llevar a un exceso teológico, nocivo a la larga. La reserva paulina acerca del *cómo* y el reconocimiento de la cesura introducida por la *muerte* pueden acercar mejor al misterio, sin por ello perder su fecundidad. Más que entregarse a especulaciones cosmológicas acerca del «cielo nuevo y la tierra nueva», conviene mantener viva la conciencia de que «las imágenes son imágenes: si no deben ser eliminadas, tampoco deben ser objetivadas y cosificadas»¹⁷⁵.

Bajo el aspecto de la relación entre escatología y esfuerzo histórico humano, la cuestión fue vivamente discutida en la teología francesa de la posguerra. Por un lado, estaba la tendencia *escatologista*, defendida sobre todo por Jean Daniélou: su acentuación de la importancia del pecado, de la cruz y de la trascendencia del reino de Dios le imprimía un sesgo pesimista, que acentuaba la discontinuidad y heterogeneidad radical entre las realizaciones terrenas y el reino escatológico¹⁷⁶. Por otro, aparecía la tendencia *encarnacionista*, representada sobre todo por Pierre Teilhard de Chardin: con decidido optimismo, insistía en la continuidad, viendo la encarnación y la gracia prolongadas en el avance cósmico y tendiendo a identificar el punto Omega de la evolución con el Cristo cósmico y universal de san Pablo¹⁷⁷. En medio, Congar intentó una *mediación* que de algún modo hiciese justicia a ambas instancias: buscando un cierto equilibrio entre continuidad y discontinuidad, señalaba que el sentido del esfuerzo humano radica en esforzarse por el reino sin poder realizarlo, aunque sintiéndose realizado en él. Acudía a una comparación elocuente:

[...] el fruto de los intentos humanos y la sustancia positiva de sus bosquejos son asumidos y le son devueltos en el don gratuito final. Algo así como si el maestro que ha encargado un borrador a sus alumnos lo toma por su cuenta, lo transfigura completamente, pero asumiendo siempre en su trabajo lo que una mano inhábil había luchado por esquematizar. Dios lo dará todo desde el cielo y ciertamente todo nuevo, pero su voluntad es que hayamos cooperado antes con eficiencia¹⁷⁸.

175. H. Küng, *¿Vida eterna?*, cit., 357.

176. Cf. J. Daniélou, «Christianisme et histoire»: *Etudes* 254 (1947) 166-184, y su conocido *Ensayo sobre el misterio de la historia*, San Sebastián, 1963.

177. Cf. principalmente *El medio divino*, Madrid, 1967; cf. también M.-D. Chenou, *Hacia una teología del trabajo*, Barcelona, 1965.

178. *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona, 1961, 124; cf. 118-129.

167. *Gott in der Schöpfung*, cit., 248-259.

168. J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, Gütersloh, 1995, 229-242.

169. *Gott in der Schöpfung*, cit., 12.

170. *Ibid.*, 282.

171. *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln, 1983, 133.

172. «Bulletin de Théologie dogmatique»: *RScPhTh* 33 (1949) 463.

173. *Das Kommen Gottes*, cit., en el prólogo.

174. *Phantasie für das Reich Gottes*, cit., 177, y más adelante (p. 183) reconoce su dificultad en seguirlo en muchos tramos de su escatología; cf. la excelente exposición en pp. 128-140, 169-184. Cf. también la exposición de B. Fernández Cuesta, *Cristo esperanza. La cristología de J. Moltmann*, Salamanca, 1988; y las observaciones de H. U. von Balthasar, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, cit., 148-155.

Karl Rahner, desde su giro antropológico, retomó la cuestión, centrándolo todo enérgicamente en la realización del cosmos *en* el hombre y a través del hombre como garante a la vez de la continuidad y la discontinuidad cósmica¹⁷⁹. De entrada, esta visión puede aparecer excesivamente antropocéntrica: por un lado, parece descuidar e incluso poner en peligro la preocupación, el respeto y el cuidado de la naturaleza; y, por otro, da la impresión de mermar la gloria de Dios en todas sus creaturas. De hecho, éste es, por ejemplo, el motivo por el que M. Kehl ha renunciado a esta explicación, que según propia confesión había previamente aceptado¹⁸⁰.

Sin embargo, en la medida en que la vida humana no se ve desvinculada del cosmos, sino más bien en esa íntima solidaridad que hace de él, en un sentido muy real, su «cuerpo», no tienen por qué seguirse esos inconvenientes. La íntima solidaridad entre todos los componentes del cosmos hace profundamente verdadera la afirmación de que en el pájaro que canta en la punta de árbol, está cantando todo el universo. Los idealistas, por su parte, dieron forma filosófica a la intuición romántica de que en hombre el universo llega a sí mismo: en él alcanza la conciencia y la libertad. Curiosamente, el descubrimiento de la evolución, tanto cósmica como biológica, viene a confirmar esto. El extendido tópico de que el evolu-

Ésta es su versión personal de un ejemplo tomado de L. Malevez, que había citado en la página anterior: «Un maestro plantea a un alumno unos cuantos problemas muy difíciles. El alumno no encuentra la solución, aunque se aproxima más o menos multiplicando para ello los intentos. El maestro mismo se los resolverá, pero sólo cuando a fuerza de ejercicios haya desarrollado su espíritu y sus potencias como no hubiera ni podido sospechar de haberlo hecho en seguida. El discípulo estará entonces, en cierta manera, al nivel de la solución; la recibirá sólo en cuanto que, gracias a su esfuerzo, ha logrado su medida» (*Études* [febrero 1948] 214).

Para una visión general de la discusión cf. L. Malevez, *Deux théologies catholiques*: Bijdragen 10 (1949) 225-240; B. Besret, *Incarnation ou Eschatologie?*, Paris, 1964; G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca, 1972, 199, 242; J. Alfaro, *Hacia una teología del progreso humano*, Barcelona, 1969; Íd., *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Barcelona, 1972, princ. pp. 171, 277; H. U. von Balthasar, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, cit., 122-167; B. Forte, *Teología della Storia*, Torino 1991, 342-348; J. Lois Fernández, *Jesús de Nazaret, el Cristo Liberador*, Madrid, 1995, 147-160; F. Donadio, *Elogio della Storia. Orizzonti ermeneutici ed esperienza credente*, Roma, 1999, 152-178, 179-187.

179. «Immanente und transzedente Vollendung der Welt», 593-608 y las páginas finales del *Curso fundamental sobre la fe*, 511-513. Ha aceptado y prolongado a su modo esta visión, entre otros, G. Greshake, «Die Leib-Seele Problematik und die Vollendung der Welt», 1978, 156-184; W. Breuning, «Elaboración sistemática de la escatología», 1984, 845.

180. *E cosa viene dopo la fine?*, cit., 221; cf. 218-229.

ciónismo supuso una de las grandes humillaciones para el ser humano sólo es válido desde el paradigma premoderno. En realidad, nada como la evolución confirma tanto la centralidad humana, pues la muestra, incluso intuitivamente, como su culminación y su fruto más maduro.

Por eso afirmar que la salvación del cosmos se realiza en la salvación humana no constituye una metáfora superficial ni una depreciación del mismo, sino su más honda y auténtica realización. No depreciación, porque ¿qué llamada más íntima al respeto y al cuidado de la naturaleza que sentirla, como formando parte de nuestra constitución más íntima, como nuestro propio «cuerpo» (cf. 1 Cor 12, 12-26)? Y en cuanto a la realización, ¿qué sentido tendría hablar de la «salvación» de una piedra, de un árbol o incluso de un animal, considerados en sí mismos, cuando en ellos, como «ecuaciones resueltas» (Ricoeur), no existen ni el horizonte del ser ni la pasión de la libertad ni la aspiración infinita de la realización plena? Sólo una consideración extrínseca que viese al ser humano como entrando en el mundo desde fuera y no como la culminación de su proceso, puede no percibir que *en* él alcanzan verdadera y realmente las demás realidades mundanas aquella plenitud que no pueden alcanzar por sí mismas¹⁸¹.

Esto no niega, claro está, la posibilidad de que, *si* existiesen otros mundos habitados por seres libres y racionales, valga respecto de ellos lo dicho para el ser humano. Al contrario, el razonamiento anterior muestra que también ellos serían, en sus propias coordenadas cosmológicas, culminación del proceso evolutivo y que también en su salvación estaría «salvándose» el cosmos, pues igual que a nosotros también a ellos los originaría y constituiría¹⁸². Una hipóte-

181. No sin una cierta ambigüedad, que refleja el elemento trágico de la transformación finita, lo expresa bien una especie de parábola que refiere Dorothy Day como contada a un enfermo por un sacerdote amigo suyo: «Empecé con la tierra y le expliqué que la flor le dijo a la tierra: “¿Te gustaría ser como yo, bonita, olorosa, y ser mecida por la brisa?”. Y la tierra contestó: “Oh, sí, me gustaría”. Entonces, las raíces de la flor asimilaron la tierra, y la tierra se convirtió en una flor. Y el conejo se acercó y le dijo a la flor: “¿Te gustaría ser como yo, y brincar de acá para allá y jugar en los campos?”, y la flor dijo: “Oh, sí, me gustaría moverme y ser como tú”. Así, el conejo asimiló la flor, y la flor se convirtió en conejo. Y entonces el hombre vino y le dijo al conejo: “¿Te gustaría ser un hombre, caminar de acá para allá, pensar, rezar?”, y el conejo contestó: “¡Oh, sí, me gustaría!”. Así pues, el cazador lo mató y se lo comió» (*La larga soledad. Autobiografía*, Santander, 2000, 263).

182. Con su lenguaje, en este caso particularmente complejo, lo expresa bien K. Rahner: «Si en una hipótesis, acerca de la cual nada sabemos con mayor precisión, presuponemos que en el cosmos —también en lugares distintos de nuestra tierra— la

sis que no sabemos si tiene realidad, pero que conviene mantener abierta, pues, en un futuro intensamente abierto a la exploración y a la escucha cósmica, algún día puede presentarse como cuestión viva y apertura incitante.

En todo caso, lo dicho no pretende tanto negar el derecho de las posturas que sostienen una participación más autónoma del cosmos en la salvación final, cuanto indicar que, en su sobriedad, la aquí propuesta es suficiente para acercarse al misterio de la resurrección en su alcance integral como rescate definitivo de *toda* la realidad.

materia, por la dinámica de Dios mismo, trasciende hacia la subjetividad, hacia la trascendentalidad ilimitada y la libertad, si suponemos que esta trascendentalidad de hecho también en otras partes —si bien por gracia— está llevada por la comunicación de Dios mismo (gracia como fundamento de la creación), entonces podemos acercarnos a la idea de que el cosmos material, cuyo sentido y fin es de antemano la consumación de la libertad, llegará a desembocar (transformado) a través de varias historias de la libertad, que no acontecen sólo en nuestra tierra, en la comunicación consumada de Dios mismo a este mundo material y espiritual a la vez» (*Curso fundamental sobre la fe*, cit., 512).

Capítulo 6

JESÚS, EL PRIMOGÉNITO DE LOS DIFUNTOS

Es ya tópico afirmar que las palabras, igual que las monedas, se desgastan con el uso; siguen siendo reconocibles y conservan su valor de intercambio, pero las formas pierden la viveza y merma su capacidad de evocación. Que «Jesús es el primogénito de los muertos» lo oímos y leímos tantas veces, que acaba por sonarnos normal. Poner «difuntos» en lugar de muertos, nos despierta a la extraña grandeza de lo que ahí se dice. Si, además, hablamos, en singular, de «nuestro hermano difunto Jesús», algo se conmueve, asombrado, en el interior. Confieso que, al menos, ésa fue mi reacción cuando en una charla acerca de la relación creyente con los difuntos esa expresión me subió a los labios: sentí como una especie de susto por lo que acababa de pronunciar yo mismo.

Y, sin embargo, de suyo es lo más normal. Para nuestra fe un difunto es alguien que ha muerto, que ha cumplido su tránsito en la tierra (*defunctus*, que «ha cumplido su función»), pero de quien creemos que está vivo en Dios. ¿No es eso exactamente lo que confesamos de Jesús? ¿No fue en él donde lo hemos aprendido plena y definitivamente?

El título de este capítulo final no es, pues, casual. Intenta indicar, de manera viva y realista, su propósito: tomando a Jesús como modelo —como «primogénito» (*protótokos*) y «pionero» (*arkhegós*)—, intentar comprender cuál debe ser nuestra relación con los difuntos, con especial atención al significado de la liturgia funeraria. Se comprende que, antes, tratemos de decir algo de nuestra relación actual con Jesús, modelo de esa relación y fundamento de nuestra esperanza.

1. NUESTRA RELACIÓN CON JESÚS MUERTO Y RESUCITADO

1.1. *El problema*

El capítulo anterior, al poner el acento en el seguimiento como un adoptar las actitudes de Jesús, para vivir, actuar y orar *como él*, ha podido dejar la impresión de restarle importancia o incluso de no atender a la relación *con él*. Eso sería realmente falso y empobrecedor, pues convertiría la relación con él en algo meramente instrumental y privaría de la vivencia más importante y decisiva: la relación directa de intercambio personal, de conocimiento vivo, de amor y de amistad (Jn 14, 13-15).

No era, claro está, ésa la intención, que se orientaba más bien a asegurar el realismo de la vida cristiana, que no puede tener como modelo inmediato la vida del *ya* Resucitado, sino la que había sido su vida antes, como camino a la resurrección. Pero ahora conviene restablecer el equilibrio, no sólo porque a ese mismo realismo pertenece la relación viva con el Cristo actual, sino porque esa relación constituye el modelo ejemplar y fundante de nuestra relación con los difuntos, tema más expreso de este capítulo.

La cuestión no se presenta ciertamente sencilla. A poco que se piense con cierta concreción, hay algo de extraño, o por lo menos de impensado, en la relación *actual* de los cristianos con Jesús. No es, como con los grandes personajes del pasado, la de un mero recuerdo histórico. Pero tampoco es la relación normal que mantenemos con las personas vivas de nuestro entorno: Jesús de Nazaret, el hombre de carne y hueso, con quien físicamente se podía hablar y a quien se podía escuchar, a quien se podía ver y tocar, con quien se podía comer, ya no existe. Murió hace unos dos mil años.

Y, sin embargo, la relación es real: murió, pero está vivo. Entonces conviene darse cuenta de que esa relación constituye algo único. Debe por tanto pensarse por sí misma, intentando encontrar su verdad y descubrir su estilo específico. Algo que, por cierto, a pesar de tratarse de un aspecto tan fundamental de la vida cristiana, no ha merecido una suficiente atención teológica.

El título prometedor de libro breve de un gran teólogo —*¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos nosotros a él?*¹— nos deja desamparados. Fue una pena, pues pocos como Hans Urs von Balthasar esta-

1. H. U. von Balthasar, *Kennt uns Jesus - Kennen wir ihn?*, Freiburg Br., 1980 (el título de la trad. cast. pierde alguna energía: *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?*, Barcelona, 1982).

ban tan dotados —de hecho, en su *Teodramática* resulta mucho más rico— para abordar esta cuestión decisiva. Aquí, debido sin duda a la preocupación por contrarrestar los efectos, que cree exagerados e incluso nocivos, de la lectura crítica de los evangelios, se reduce a una lectura fundamentalista de los textos, hablando casi exclusivamente de lo que, según él, había sido Jesús *en el pasado*.

Más realista y más fecundo resulta el breve trabajo de otro gran teólogo. Karl Rahner, con el título *¿Qué significa amar a Jesús?*², emprende una consideración realista. Centra el problema en su núcleo decisivo, al reconocer de entrada que «nuestra relación con Jesús es una realidad compleja», puesto que se mueve necesariamente entre un «jesuanismo», agarrado a la historia particular y subjetiva de Jesús de Nazaret, y «el culto de una idea abstracta sobre Cristo», tan identificado con Dios, que se convierte en una mera cifra, perfectamente prescindible o intercambiable con otras. Muestra así la necesidad de conjuntar ambos polos: el de la relación actual inmediata con Jesús, el Cristo glorioso; pero de modo que «su historia de antaño» siga teniendo importancia para nosotros³. De ese modo, aunque, por lo menos en la expresión espontánea, insiste excesivamente en la «distancia espacial, cultural y temporal entre nosotros y Jesús»⁴, muestra bien la esencia de la cuestión.

Sería interesante el análisis de otros estudios al respecto. En cualquier caso, seguramente habrá que buscar una verdadera concreción no tanto en autores preocupados por la dogmática como en aquellos otros que buscan una vivencia y una piedad realistas (tomando las palabras en su verdadera seriedad), atentas a la historia y enraizadas en lo humano. Pienso concretamente en Marcel Légaut, cuya humanísima y honda reflexión espiritual, sostenida a lo largo de toda una vida, resulta ejemplar en tantos sentidos y que merece en éste una atención muy particular. Una prueba excelente de lo acertado de su enfoque es la continua y espontánea transición, en un

2. K. Rahner, *Was heisst Jesus lieben?*, Freiburg Br., 1982 (en la trad. cast. aparece unido con otro trabajo, *Wer ist dein Bruder?*, Freiburg Br., 1991, con el título *Amar a Jesús. Amar al hermano*, Santander, 1983).

3. *Ibid.*, 12-19.

4. Cf. *Ibid.*, 22, 25; cf. 19-26. Opera como un presupuesto no explícitamente pensado: «Yo creo que, en el amor, superando el tiempo y el espacio por la esencia del amor en general y por el poder del Espíritu Santo de Dios, podemos y debemos amar realmente a Jesús con inmediatez y concreción» (p. 25). Para amar a Jesús *hoy* no hay que superar ni tiempo ni espacio, pues a quien amamos es a Cristo vivo y presente, aquí y ahora: él es el único Jesús realmente existente (que ciertamente incluye su pasado).

mismo texto, del hablar reflexivo *sobre* Jesús al hablar orante *con* Jesús⁵.

Lo que queda claro de todo esto es que aquí sólo resulta válida una consideración dialéctica, que logre acoger los dos polos bien señalados por Rahner: atención rememorante al Jesús de la historia y relación directa, inmediata y actual con el Cristo vivo y resucitado, presente en nuestra historia⁶.

1.2. *La relación personal con Jesús, el Cristo*

La relación con Cristo para ser verdaderamente real debe traducirse en contacto vivo con él, en intercambio de conocimiento y amor con su persona tal como ella es en su realidad actual. Pero ya se ve que esto confiere a esa relación un carácter muy peculiar, un aspecto único y específico. Si quiere ser verdadera y no fingida, no puede reducirse a simple memoria de una figura histórica, por concreta e imaginable que sea, porque como tal esa figura ya no existe. Por otra parte, en cuanto realidad actualmente existente, Cristo no presenta para nosotros un rostro visible, pues su ser actual escapa a los modos normales de relación propios de nuestra corporalidad histórica, que busca y precisa la concreción del rostro, la tangibilidad de la presencia.

Se trata, pues, de una pregunta grave y de muy difícil equilibrio. Lo más normal es la tendencia espontánea a concentrarse en Jesús, con su figura histórica y su estilo tal como aparece descrito en los evangelios. Pero entonces se corre el riesgo de la irrealidad imaginativa, de la simple relación con un recuerdo o una sombra del pasado. Como certeramente señalara hace ya bastantes años Eduard Le Roy, «el estado presente de Jesús es tal que, para corresponder a su realidad inefable [...], la actitud y la conducta requeridas de nuestra parte son las que convendrían respecto de un contemporáneo»⁷. Parece claro que la solución sólo puede venir de una adecuada articulación de los dos planos, pasado y presente, atribuyendo a cada uno su función real.

5. Una buena síntesis la ofrece en *Meditación de un cristiano del siglo xx*, Salamanca, 1989.

6. En el apartado siguiente seguiré muy de cerca la exposición que de este tema había hecho en *Repensar la cristología*, Estella, 2001, 291-298. Pensado en otro contexto y con diferente intención, considero que el texto sigue siendo válido, lo que confirma la centralidad e importancia del problema.

7. E. Le Roy, *Dogme et critique*, Paris, 1907, 225 (tomo la cita de R. Winling, *La Résurrection et l'Exaltation du Christ dans la littérature de l'ère patristique*, Paris, 2000, 14).

En este sentido, cuanto hemos dicho acerca de las apariciones del Resucitado representa una buena guía. Hoy sabemos que las narraciones no pueden tomarse a la letra, pues son construcciones imaginativas con base en los recuerdos del Jesús a quien los discípulos habían visto y oído⁸. Pero narran una relación real, pues verdaderamente el Señor, muerto y desaparecido de la visibilidad histórica, se hizo para ellos presencia viva y personal, reavivando su fe y transformando su vida. De ese modo aparece claramente que la función del recuerdo imaginativo consiste en dar concretez a la experiencia actual, que de otro modo quedaría indeterminada, diluida y psicológicamente ineficaz; pero un recuerdo que no se confunde con la presencia que a través de él se configura: de ahí el desconcierto y el «no conocer» iniciales en las narraciones.

Visto así, el proceso es legítimo y no mero artificio. Y, sobre todo, vale igualmente para nosotros. Porque en este caso la distancia temporal, dado el carácter trascendente de la realidad a que remite, no afecta a la identidad estructural de la experiencia: los «discípulos de primera y segunda mano» —recuérdese— estamos, en definitiva, en la misma situación. Por eso resulta válido ahora lo que fue válido entonces: la proximidad a los acontecimientos no cambia lo esencial.

Igual que los discípulos, estamos privados de la presencia física de Jesús, muerto en la historia; como ellos, nos encontramos situados ente la presencia, trascendente pero real, del Resucitado. Profundamente cambiado, porque ya ha alcanzado su plenitud definitiva, él es el mismo Jesús que los discípulos y las discípulas conocieron. Como Cristo glorioso identificado con el Padre, el Nazareno tiene ahora un nuevo modo de existencia; pero sigue siendo el mismo: con idéntico amor e idéntica ternura, con el mismo cuidado y la misma entrega.

En realidad, aunque elevado al extremo, estamos aquí ante el problema fundamental de la identidad humana, que no es abstracta, sino dinámica; que no es apresable con los simples medios de la teoría, sino que precisa también de la narración. Identidad en la diferencia: *soi-même comme un autre*, según la expresión paradójica tan bien comentada y estudiada por Paul Ricoeur⁹.

Es suficiente con leer en esta óptica las narraciones, para darse cuenta de que ésa es justamente su intención. Cristo es confesado y

8. Sobre la necesidad del recuerdo para la «identificación» del Resucitado insiste con finura hermenéutica P. Sequeri, *Il Dio affidabile*, Brescia, 1996, 206-211.

9. *Si mismo como otro*, Madrid, 1996.

creído como profundamente distinto, como el Señor que perdona e impulsa a la misión; pero sigue siendo el maestro que infunde paz y confianza —«paz a vosotros»—, el amigo que anima y cuida con ternura, llamando por el nombre —«¡María!»— y convidando a los peces preparados con cariño en las brasas. Sus rasgos y características personales ya no resultan visibles, pero no por haber sido anulados, sino porque ahora están potenciados al máximo, superando nuestra capacidad de imaginación y comprensión. No vemos al Cristo, pero en la fe —«os conviene que yo me vaya» (Jn 16, 7)— sabemos que, más que nunca, está con nosotros.

El recuerdo del pasado funge así de esquema que nos permite vivenciar de modo concreto la presencia actual. Y ya que hablamos de «esquema», permíteme que recurra una vez más al tópico kantiano: el recuerdo sin la presencia sería vacío, la presencia sin el recuerdo sería ciega. (Con lo cual queda de nuevo más aclarada la necesidad de la ayuda «mayéutica» de los evangelios. Justamente porque la presencia de Jesús en cuanto resucitado tiene carácter trascendente, resulta difícil de detectar e interpretar. Los evangelios —recuérdese que ése fue seguramente el motivo principal de su escritura—, mediante la concreción del recuerdo histórico, no suplantán al Cristo real que habita entre nosotros, pero ayudan a descubrir y discernir su presencia y su llamada a través de nuestro ser en cada situación concreta.)

Como se ve, este resultado no contradice, sino que refuerza, el adquirido en los capítulos anteriores. La llamada al seguimiento tiene que seguir midiéndose sobre la pauta concreta del recuerdo, porque *nosotros* estamos en la historia: iluminados por la resurrección, no estamos todavía resucitados y tenemos que vivir como vivió Jesús antes de su muerte. Lo que importa subrayar es que en este vivir sentimos a Cristo como compañía viva, en relación interpersonal: no sólo como aquel *con quien* se mira como debe mirarse, sino también como aquel *a quien* se mira; no sólo como aquel que, identificándonos consigo, nos dice que, igual que él, oremos al Padre, sino también como aquel con quien se habla y a quien se ora¹⁰; no sólo como aquel que, con su ejemplo y su comunión, nos dina-

10. Aquí se suscita un tema muy importante para la oración. Existe muchas veces el peligro de una cierta confusión e indeterminación por no partir de lo elemental: no es lo mismo hablar a Dios (*al Padre*) que hablar a *Cristo*. Hablar a Dios es entrar en el mismo dinamismo de Cristo, digamos en el movimiento «vertical» que se dirige al «Padre en el cielo». Hablar con Cristo es cortar el movimiento normal, para saborear «horizontalmente» su compañía, aprender su lección o agradecer su ayuda salvadora.

miza para que sirvamos y amemos al prójimo, sino también como aquel con quien se convive y a quien se ama.

Pero se comprende que en este tramo del discurso interesa más otra consecuencia: la que nos lleva a ver en Jesús el modelo y fundamento de la relación con los demás difuntos.

1.3. *La relación con Cristo, modelo de la relación con los difuntos*

Con este enunciado, el presente capítulo no hace más que sacar la consecuencia de cuanto llevamos dicho, mostrando así que también aquí resulta plenamente válido el fecundo principio general establecido por el Vaticano II: «en realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»¹¹. Con especial razón sucede esto en el oscuro misterio de la muerte y de nuestra relación con los que ya pasaron su umbral, algo que tanto ha preocupado y preocupa a la humanidad desde sus comienzos hasta hoy. (Dada esta índole reasuntiva del capítulo, serán inevitable algunas repeticiones, que, por otra parte, tendrán la ventaja de aclarar mucho de lo expuesto antes y, espero, de mostrar también su coherencia.)

Jesús es el ser humano llegado completamente a sí mismo. Pero, siéndolo en total solidaridad, su destino consistió y consiste en revelar y potenciar nuestro ser para hacerlo capaz de dirigirse —aunque sea de manera asintótica— a esa misma plenitud. Su exaltación como resucitado lo introduce en la plenitud divina, haciéndolo «espíritu» (2 Cor 3, 17) que nos habita y anima. Seguirlo y amarlo equivale así a identificarse con él, a entrar en su mismo movimiento, viviendo ya con una «vida eterna» que a través de la muerte se reencontrará a sí misma en la resurrección.

Por eso cuanto hemos dicho de Cristo en cuanto resucitado vale igualmente para todos los que, con él y como él, están resucitados. De ahí la insistencia en considerarlo «el primogénito de los difuntos», según dice bellamente el Apocalipsis (1, 5) o, en expresión paulina, «como primicia (*aparkhé*) de los que duermen» (1 Cor 15, 20). Ya hemos insistido repetidamente y con energía en esta implicación mutua, verdaderamente circular (recuérdese a Pablo en 1 Cor 15, 12-21) entre el destino de Jesús y el de todos y cada uno de nosotros, pero nunca lo meditaremos suficientemente. Porque es en ella donde debemos buscar no sólo la comprensión verdadera de nuestra resurrección, sino también modelar sobre ella nuestra relación tanto privada como litúrgica con los difuntos.

11. *Gaudium et Spes*, n. 22.

2. RELACIÓN CON LOS DIFUNTOS Y «COMUNIÓN DE LOS SANTOS»

Advertencia preliminar: Para todo este capítulo, pero sobre todo para las siguientes reflexiones, no sobraría recordar cuanto ha quedado indicado antes (cap. 4, 7.2) acerca del difícilísimo problema del cómo de esta realidad en esa dialéctica extrema de *identidad* y *diferencia* entre ambos modos de vida, presente y futura. Aquí, sin insistir en la literalidad de lo imaginativo, intentamos insinuar, a través de la precariedad de un lenguaje simbólico, y evocativo, el significado fundamental de alguna manera «pensable»¹².

2.1. *Vida bienaventurada y relación interpersonal*

Respecto de la relación personal, nada puede ayudar mejor que el ejemplo de Jesús, para luchar contra una concepción vaga de *la vida de los bienaventurados* (de ordinario no refleja, pero por eso mismo muy eficaz). Una concepción muy extendida que, igual que los antiguos respecto del *sheol* o del *hades*, piensa en ellos como seres etéreos, despersonalizados, con una identidad desdibujada, ajenos a toda relación y a todo cariño. En Jesús vemos que nada está más lejos de la auténtica esperanza cristiana, que va exactamente en la dirección contraria.

A este respecto muchas veces se interpretan mal sus palabras en la controversia con los saduceos: «cuando resuciten, no se casarán ni ellos ni ellas, porque serán como ángeles del cielo» (Mt 22, 30). Pero esas palabras no anuncian una vida abstracta y despersonalizada, sino, a pesar de las apariencias, todo lo contrario: aluden a la plenitud del nuevo modo de existencia, con la superación de las fronteras materiales y la posibilidad de una comunión ya totalmente compartible. El amor, porque libre de egoísmo, no estará sometido a la rivalidad y exclusión, ni conocerá fronteras particularizantes y acaparadoras; por *eso mismo* no será neutro y anodino, sino más personalizado e incomparablemente más intenso; los vínculos y cariños se conservarán —¡como no!—, pero ya

12. Piénsese en la distinción kantiana entre *kennen* (el cual puede remitirse a la experiencia, que él restringe demasiado a la experiencia sensible) y *denken*, que, como «fe racional», ayuda a «orientarse en el pensar»; cf. toda su obra «práctica» y su sugestivo opúsculo *Was heisst sich im Denken orientieren?*, ed. W. Weischedel, vol. 5, Frankfurt a. M., 1978, 267-283; cf. J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, Madrid, 1983, principalmente 127-137; yo mismo, a propósito del infierno, hago al respecto algunas consideraciones: *¿Qué queremos decir cuando decimos «infierno»?*, Santander, 1995, 50-63.

no limitarán la vida y las relaciones, sino que la expandirán para gozo y alegría de todos.

Hablar así es arriesgado e incluso puede parecer pretencioso. Pero, teniendo en cuenta el carácter analógico, simbólico y tanteante de las expresiones, explicitar esta verdad resulta muy importante por dos motivos fundamentales. El primero, para evitar malentendidos muy generalizados, sobre todo el de no comprender el *cambio cualitativo* que supone la vida bienaventurada, interpretándola como una inmortalidad en el sentido más chato y lineal: como una prolongación indefinida de esta vida terrestre. Sobra recordar *Los inmortales* de Jorge Luis Borges, para darse cuenta del horror literalmente infernal que resulta de una tal visión; lo mismo manifestó Álvaro Cunqueiro, que se definía a sí mismo como un «gran creador en la resurrección», pero que rechazaba de raíz la «inmortalidad» así entendida¹³.

El segundo motivo remite a la *vivencia* de esa grande y frágil esperanza. Permítaseme un recuerdo personal: cuando quedé viuda, mi madre solía preguntarme con espontánea sencillez: «Andrés, ¿allí conoceré a tu padre? Porque entonces ya no me importa morir»¹⁴. Desde la fe, siempre le respondí que sí, sin dudarle. De otro modo ¿cómo podría haber salvación real y verdadera? Justamente ahí radica, por ejemplo, la diferencia entre la *esperanza* cristiana, apoyada en la comunión personal con Dios, y el *nirvana* budista, que consiste en la disolución de la propia persona (sí, como he indicado en su lugar, se interpreta así esa difícil categoría)

Pero el significado no remite únicamente a las relaciones de los bienaventurados entre sí. En Cristo aprendemos —tal vez sólo a

13. «Lo he dicho muchas veces: pertenezco a ese grupo de gente que si le hubiera sido concedida la inmortalidad, diría que no. Ulises no la quiso, Salomón tampoco. Y casi por las mismas razones que la paloma le dio a Salomón: no bebas esa agua porque serás inmortal, y cuando seas inmortal verás morir a tus mujeres, verás morir a tus hijos, a tus nietos, y sobre todo lo más importante, un día estarás en un enorme desierto y no tendrás a nadie con quien puedas compartir un recuerdo de infancia y de mocedad. No, no, de ninguna manera. El hombre es un ser mortal, y debe morir» (*Presencia y ausencia de Álvaro Cunqueiro*, Madrid, 1984, 115-116).

En cambio, véase cómo expresa el cambio cualitativo con la inimitable frescura de su intención poética: «Se chegase a xuntar nun, nun pronto, todos os sonhos seus, este home resucitaría. Quizaves este seña o grande segredo da vida futura i eterna» («Comenzando por un morto»: *Grial* 41 [1973] 323).

14. Que se trata de una preocupación seria y real lo confirma, aunque sea *a contrario*, el paralelismo con la pregunta que a Faulkner le había hecho su propia madre: «¿Veré allí a tu padre?»; «no —contestó el hijo complaciente—, no si tú no quieres»; «me alegro —replicó la madre—, él nunca me gustó» (tomo la referencia de J. A. Gurpegui en el *ABC cultural* del 19 de septiembre de 1997, 19).

partir de él podemos vencer el pudor de hablar de estas cosas— que vale igualmente para las *relaciones mutuas entre los vivos y los difuntos*. Si tomamos en serio su carácter de «difunto prototípico», es preciso sacar todas las consecuencias. No vemos a Cristo, pero creemos que está presente y actuante en nuestra vida. Por eso tratamos de hacernos conscientes de su presencia, de sabernos envueltos en su comunión y acompañados por su gracia. Por eso hablamos con él en la oración y contamos con su amor y su apoyo en los avatares de la existencia. Manteniendo la debida proporción, lo mismo sucede con nuestros difuntos.

Desde su identificación con Dios, también ellos, ahora ya definitivamente universalizados y purificados, están presentes en nuestras vidas, con su amor y su preocupación. Igual que sucede con Jesús, desde el carácter trascendente de la vida bienaventurada, ellos no resultan accesibles a nuestros sentidos; pero, como él, sí lo son de algún modo para nuestra fe. Con ellos podemos establecer, o restablecer, una auténtica relación interpersonal, sintiéndonos acogidos y acompañados, hablando con ellos en ese peculiar y difícil, pero real, lenguaje de la fe orante.

De hecho, esto puede enlazar muy bien con la tendencia natural a sentirlos presentes y hablar con ellos, que surge espontánea, sobre todo cuando se trata de muertos muy queridos: un fenómeno universal, que sigue presente en nuestros días, a pesar de las dificultades y reticencias de la cultura actual (muchas veces, cultura aséptica de tanatorio).

Y, desde luego, no otra cosa es lo que expresa la *comunión de los santos*: esa verdad espléndida, que explicita la maravillosa universalidad de la «vida eterna», la cual no sólo rompe las barreras de la muerte, sino que supera los límites que en la historia restringen dolorosamente la comunión interpersonal. Desde Dios toda la historia humana se hace verdaderamente nuestra historia presente, en una fraternidad viva que abarca a toda y cada una de las personas, por remotas que hayan existido en el tiempo o por distantes que hayan estado en el espacio.

2.2. *La veneración de los «santos»*

Comprendo que este tipo de discurso resulta algo extraño y, de cierto, poco corriente en la teología (lo que sin duda representa un déficit importante). Tal vez ayude a hacerlo más familiar pensar en algo tan tradicional y tan aceptado como la *veneración de los santos*.

Los santos, en efecto, son «difuntos» como todos, con la única

diferencia del reconocimiento público de su ejemplaridad (que en realidad ni siquiera tiene por qué ser siempre superior a la de otros difuntos, incluso acaso conocidos por nosotros). Las funciones que tradicionalmente se les atribuyen no deben ocultar la identidad fundamental. Pero entonces resulta claro que lo que vale para ellos vale, en principio y con las peculiares diferencias, para todas y cada una de las personas «muertas en el Señor». Tradicionalmente, de algún modo la fiesta de «Todos los Santos» tuvo siempre este significado.

Lo cual, a su vez, permite una revisión crítica de ciertas concepciones que, no por extendidas, dejan de ser discutibles e incluso desviadas. Tal, por ejemplo, la de pensar en los santos como «intercesores» ante Dios: la letra de los textos de la tradición, y muchas veces de la Escritura, no debe servir de excusa para comprender que la concepción vulgar —a todas luces calcada sobre las relaciones sociales de prestigios, influencias y recomendaciones— resulta inapropiada aplicada aquí. Es evidente que los santos no nos quieren más que Dios ni tienen por nosotros mayor interés que él. Bien mirado, afirmar que Dios necesita «recomendaciones» aparece a todas luces teológicamente falso, y —en su objetividad— puede ser blasfematoriamente ofensivo para su amor. Se impone, pues, con respeto pero también con claridad, rescatar bajo la letra la verdadera intención de estas tradiciones.

Y la verdad es que no resulta demasiado difícil, con tal de aplicar una consideración realista. Un santo o una santa es alguien que, en el seguimiento de Jesús, ha repetido su mismo destino. Lo ha repetido a su modo y en la peculiar circunstancia que le tocó vivir. De esa manera su vida refleja en las diferencias del temperamento individual y de la historia colectiva el modelo fundamental y común a todos, resultando así ánimo y ejemplo para los demás en su propia circunstancia. De hecho, más allá del mayor o menor acierto de las teologías subyacentes, las «vidas de santos» han sido a lo largo de la historia una escuela excelente de aliento en el camino y de modelo de realización cristiana.

También de enriquecimiento para la comprensión del misterio de Dios. Esas vidas, con sus diferencias de tiempo, de lugar y de estilo personal, son como los múltiples espejos donde se reflejan distintos aspectos de la inagotable riqueza del ser divino y de su amor por nosotros. También aquí Jesús representa el prototipo y abre la comprensión. Nuestra visión de Dios está en buena medida configurada por lo que aprendemos en su palabra y en su vida, en su muerte y en su resurrección. Por eso él es la gran «parábola de

Dios»¹⁵, pues su calidad y sus actitudes son símbolos y reflejo en la historia del océano infinito de los atributos divinos: «resplandor de su gloria e impronta de su esencia» (Hb 1, 3), quien lo ve a él, ve al Padre (Jn 12, 45). Guardando las debidas proporciones, lo mismo vale de los santos.

Una persona amiga, de exquisita y honda sensibilidad en su vivencia religiosa, me hizo caer en la cuenta de esta aplicación directa a nuestros difuntos: desde que ha muerto mi hermana —me comentó— Dios tiene para mí «otro color», porque lo veo también a través de las cualidades en las que ella reflejaba su presencia y su relación con él. En este sentido, la natural y espontánea idealización que se hace de los muertos, olvidando sus defectos y pasando a primer plano sus virtudes, adquiere un nuevo significado y puede tener un rol providencial: nos abre con matices siempre renovados a la comprensión del misterio inagotable.

Verdaderamente, Dios no es Dios de muertos, sino de vivos: los resucitados son en sí mismos la mejor expresión de su gloria, que en ellos resplandece también para nosotros.

3. EL NÚCLEO DE LA LITURGIA FUNERARIA

Si Cristo es el modelo para la comprensión de la relación personal con los difuntos, también lo es para la relación con ellos en la liturgia. Siguiendo con la intuición que nos ha servido de guía, aunque continúe resultando algo chocante, debemos partir de lo fundamental y decisivo: *la eucaristía es, ante todo y sobre todo, la celebración litúrgica de la muerte y resurrección «de nuestro hermano difunto Jesús de Nazaret»*. Cuando de verdad queremos reflexionar sobre la celebración cristiana de la muerte, tenemos ahí el núcleo de la comprensión, el foco luminoso desde el que se esclarece su auténtico significado.

Escribiendo en y desde Galicia, no es preciso insistir en la importancia de la justa comprensión y de la correcta orientación de la liturgia funeraria. Algo, por lo demás, de relevancia general para un tiempo que, siendo pavorosamente mortífero, hace todo lo posible para ocultar los muertos y convertir la muerte en un tabú¹⁶. Un libro

15. E. Schweitzer, *Jesus, das Gleichnis Gottes*, Göttingen, 21996 (que remite también para esta denominación a D. Sölle, E. Jüngel, E. Schillebeeckx y L. E. Keck: 114, nota 189).

16. Cf., por ejemplo, M. Gondar, *Romeiros do alén*, Vigo, 21993; D. García-Sabell, *Paseata arredor da morte*, Vigo, 1999.

acerca de la resurrección tiene que tomar muy en serio este problema, para examinarlo precisamente a la luz de todo lo aprendido en el estudio de la resurrección de Cristo.

3.1. Necesidad de repensar la celebración

Justo porque es tan importante y porque toca resortes espirituales tan hondos, los hábitos ancestrales, las rutinas teológicas y litúrgicas, e incluso los condicionamientos económicos, tienden a perpetuar un estilo en la celebración, que en aspectos muy decisivos queda por debajo de lo que exige una conciencia teológica y espiritual verdaderamente actualizada¹⁷. El concilio Vaticano II centra la atención en el principio fundamental: «el rito de las exequias debe expresar más claramente el sentido pascual de la muerte cristiana»¹⁸. Por su parte, el *Ritual de Exequias* no hace más que concretar esta evidencia con una llamada bien concreta: «Por este motivo, ya se trate de tradiciones familiares, de costumbres locales o de empresas de pompas fúnebres, aprueben de buen grado cuanto de bueno encuentren en ellas y procuren transformar cuanto parezca contrario al Evangelio, de modo que las exequias cristianas manifiesten la fe pascual y el verdadero espíritu evangélico»¹⁹.

Esta transformación no es fácil si, de verdad, se quiere tomar en serio la profunda remodelación que, tanto en su conjunto como, concretamente en lo tocante al misterio de la muerte y resurrección, está experimentando la teología. Por un lado, repitámoslo una vez más, la fidelidad a la letra puede convertirse aquí en traición al espíritu; por otro, los temas son de sobra delicados como para que debamos medir con exquisito cuidado la propia responsabilidad teológica. Se comprende que en este punto no interesa la discusión de los ritos y detalles celebrativos, sino únicamente lo fundamental teológico: a la luz de cuanto llevamos dicho, qué significa la *celebración eucarística de la muerte* y, por lo mismo, cómo expresar y vivenciar en ella nuestra relación con Dios, con los difuntos y con la comunidad.

17. Voy a tomar aquí las reflexiones hechas en mi artículo «Sentido y vivencia de la liturgia funeraria»: *Encrucillada* 21/104 (1997) 317-333 (condensado en «Sentido y vivencia de la liturgia funeraria»: *Selecciones de Teología* 37/147 [1998] 229-237). El artículo adelantaba las ideas que, como entonces anunciaba —«Algún día deberei explicarme con más detención» (p. 319)—, intento explicar y fundamentar en este libro: me gusta pensar que la buena acogida que entonces tuvo el artículo puede ser una garantía de la fecundidad de la interpretación general propuesta en el libro.

18. *Constitución sobre la Sagrada Liturgia*, n. 81.

19. *Ritual de Exequias*, Santiago de Compostela, 1995, n. 2, p. 14.

Es obvio que conviene contar con todo lo anterior, pero no sobraré recordar sobre todo dos presupuestos fundamentales.

El principal es, naturalmente, el concepto de la *resurrección como vida ya actual en Dios*: morir es entrar en la salvación, en la vida eterna de Dios, es decir, morir es resucitar.

El segundo se refiere a la *oración cristiana* en cuanto dirigida a un Dios que es amor y sólo amor: un Dios, por lo tanto, ante quien no sólo no precisamos «intercesores», sino a quien no necesitamos convencer de nada, pues es más bien él el que, con la iniciativa absoluta de su gracia salvadora, está siempre tratando de convencer-nos a nosotros para que nos dejemos ayudar, salvar y perdonar. Lejos de exigir nuestras súplicas, está esperando que nosotros le abramos la puerta de nuestra libertad y colaboración: «mira que estoy llamando a tu puerta: si alguien escucha mi voz y abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo», dice misteriosa y maravillosamente el libro del Apocalipsis (3, 20)²⁰.

Finalmente, está el tercero: *una lectura no fundamentalista* tanto de los textos bíblicos como de los litúrgicos. En un contexto cultural profundísimamente cambiado, empeñarse en leer a la letra textos venerables pero escritos en una cosmovisión definitivamente pasada, aparte de ser imposible, equivale casi siempre a la máxima infidelidad. En efecto, o bien se los obliga a decir muchas veces algo absurdo: ¿se pueden apartar las almas de las «puertas» del infierno?, ¿existe un lugar de la tierra donde en el fin del mundo se pudiesen reunir todas las generaciones pasadas, presentes y futuras?; o bien se afirma algo contrario a su intención más profunda: ¿seremos nosotros más buenos y compasivos con el «Dios del amor y de la misericordia», para que pretendamos «aplacar» con nuestras oraciones, a fin de que sea «compasivo», precisamente en favor de alguien que antes de nada es su hijo o su hija?

En textos que han atravesado siglos existen tesoros de experiencia que sería estúpido no aprovechar con sumo cuidado. Pero, a su vez, sería ingenuo no reconocer que existen también reminiscencias oscuras de una «pastoral del miedo»²¹, restos de concepciones superadas, acentos que exigen ser equilibrados. En el fondo, toda autén-

tica teología debe consistir en intentar su corrección y su equilibrio desde el núcleo fundamental e irradiante de un Dios que, ante todo y sobre todo, logró revelarnos en Jesús que él «es amor» (1 Jn 4, 8.16), es decir, que sólo en amar consiste su ser²².

3.2. Celebración de la muerte y resurrección

La larga habituación tiende a hacer olvidar que en el origen mismo de la celebración eucarística está implícita una referencia funeraria. Fundada en alguien que está para morir, la eucaristía remite al recuerdo de su muerte y afirma la fe en su resurrección. Es lo que expresamente decimos en su centro: «anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección...». La celebración refiere ante todo y sobre todo a Jesús. Pero cuando en una eucaristía se asocia a un determinado difunto, conviene ser consecuentes: también de éste estamos diciendo lo mismo. En cada celebración funeraria, unidas a las de Jesús, «anunciamos la muerte y proclamamos la resurrección» de nuestro hermano o de nuestra hermana N. N.

Aquí radica el núcleo de la eucaristía funeraria. En ella celebramos uno de los grandes títulos de Dios: el que salva de la muerte. Por eso lo glorificamos a él, y por eso podemos vivir la alegría por la derrota de la muerte, «el último enemigo» (1 Cor 15, 26). Aprendemos en Jesús, «a quien Dios resucitó de entre los muertos» (Hch 3, 15), tal como proclama el más primitivo *kerygma*; pero, como insistía san Pablo, lo aprendemos para todos nosotros: los que mueren con Cristo también resucitarán con él.

En la eucaristía no se piensa en Jesús como en un «muerto» sin más, sino como en aquel que a través de la muerte está definitivamente vivo: «estuve muerto, pero repara en que estoy vivo por los siglos de los siglos» (Ap 1, 18). Pues del mismo modo conviene pensar en aquel o en aquella de quien celebramos la muerte, porque también ellos están definitivamente vivos: «Quien cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás» (Jn 11, 25-26).

Las palabras se gastan y muchas veces, a fuerza de repetirlas, puede borrársenos la inmensidad de lo que dicen. Pero lo que así estamos proclamando representa la máxima utopía de la humanidad: la de vencer la muerte, la de quebrar por fin sus mandíbulas,

20. Remito a mis reflexiones «Más allá de la oración de petición»: *Iglesia Viva* 152 (1991) 157-193; «A oración de petición: de convencer a dejarse convencer»: *Encrucillada* 83/17 (1993) 239-254; *Recuperar la creación*, cit., c. 6, 247-294.

21. Cf. J. Delumeau, *La peur en Occident aux XIV-XVII siècles*, Paris, 1978; *Le péché et la peur*, Paris, 1983; «Le péché et la peur, un système de société» (entrevista): *Choisir* 291 (1984).

22. Piénsese que un místico, san Juan de la Cruz, alimentado por esta evidencia, pudo llegar a decir de sí mismo: «que ya sólo en amar es mi ejercicio» (Cántico espiritual, estr. 28: *Vida y obras completas*, Madrid, 1964, 629).

que, como repetía Ernst Bloch, son las más horribles devoradoras de toda esperanza humana. Hablar, pues, de *celebración* no constituye un «como si», una moda retórica o una sutileza litúrgica, sino una profunda y gloriosa verdad. Porque en el dolor real de la muerte estamos celebrando la alegría, difícil pero no menos real, de la resurrección; y a pesar de la terrible evidencia del cadáver, estamos acompañando a alguien que goza de la plenitud de la vida.

3.3. *Lázaro como ilustración simbólica*

A estas alturas sobra repetir, aunque no siempre se tenga suficientemente en cuenta, que cuando se habla de Lázaro no debería usarse la palabra «resurrección». Porque, incluso en el caso de que el relato se tomase a la letra, no se trataría de verdadera resurrección. Lo de Lázaro sería, en todo caso, una simple *vuelta a la vida biológica*, no sólo con todas sus limitaciones y miserias de antes, sino también, de nuevo, con la perspectiva de la muerte. En este punto Saramago muestra una certera intuición cuando en su novela sobre Jesús —tan desenfocada en aspectos fundamentales— logra que la Magdalena lo convenza de que no «resucite» a su hermano, porque «nadie en la vida tuvo tantos pecados que merezca morir dos veces»²³.

Pero no va por ahí la intención de este discurso, que pretende más bien examinar el género del relato, para descubrir el profundo significado simbólico de una narración magistral. De todos modos, no fue inútil recordar algo tan evidente, porque la conciencia del carácter secundario de la cuestión —un muerto, entre miles de millones, que volviese a la vida nada cambiaría en la profundidad de este inmenso problema— permite una reflexión más libre y serena.

Para ser más breves y concretar, evitando que la reflexión se pierda por los vericuetos de la teoría, vale la pena un *experimento mental*: alguien tiene que predicar en un funeral ante los familiares de un ser muy querido después de la lectura de la «resurrección» de Lázaro. Puede hacerlo desde una doble perspectiva: tomar la narración a la letra o interpretarla en sentido simbólico. Intentemos ver el resultado.

A primera vista, parece más respetuoso con la Biblia, e incluso más «piadoso» con los difuntos, tomar la narración a la letra. Sin embargo, piénsese en las consecuencias. Por un lado, ¿de qué les sirve a los familiares esa narración? Jesús habría resucitado, sí, a su amigo Lázaro; pero el familiar propio sigue muerto. Las hermanas

23. *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, Lisboa, 1991, 428.

de Lázaro podrían estar muy contentas, pero eso de poco consuelo les serviría a los familiares de este difunto; más bien aumentaría su pena. Por no hablar del «agravio comparativo»: también en este trance tremendo habría los privilegiados y las gentes del común. Por otro lado, la inteligencia de una persona normal, obligada a tomar a la letra esa narración, quedaría gravemente ofendida. Basta con pensar en el detalle final. El muerto lleva cuatro días en la tumba, y ya se corrompe. Véanse, sin embargo, las palabras de Jesús:

«¡Lázaro, sal fuera!». El muerto salió del sepulcro; tenía los pies y las manos atadas con vendas y la cara envuelta en un sudario. Jesús les dijo: «Quitadle las vendas y dejadlo marchar (*hypágein*)» (Jn 11, 43-44).

Cualquiera lo nota, sobre todo si tiene en cuenta que en el Cuarto Evangelio cada palabra está medida al milímetro: el absurdo «literal» de la narración —primero sale, y luego lo desatan; todos esperan a Lázaro, y Jesús dice que lo dejen marchar— está pidiendo a gritos una lectura no literal, sino simbólica. Rudlof Schnackenburg recuerda que ya los Padres de la Iglesia observaron aquí «un milagro dentro del milagro»²⁴.

Hágase ahora la contraprueba. Léase el relato, atendiendo al simbolismo de su intención. Conforme al peculiar estilo del «libro de los signos», el evangelista expresa una verdad en forma *teórica*, que ilustra con un ejemplo práctico (igual que hace, por ejemplo, con «el pan de vida» y la multiplicación de los panes, con la «luz del mundo» y la curación del ciego²⁵). Aquí «yo soy la resurrección y la vida» se ilustra con la «resurrección» de Lázaro.

En esta perspectiva, todo resulta claro: el evangelista quiere hablar de la *vida eterna*, que en Jesús Cristo se nos anuncia como libe-

24. *El evangelio según san Juan II*, Barcelona, 1980, 420.

25. Como se sabe, ha sido C. H. Dodd quien con mayor énfasis insistió en esta estructura: «Los incidentes narrados reciben una interpretación de su significado evangélico en los discursos; o, para decirlo de otra manera, las verdades enunciadas en los discursos reciben expresión dramática en las acciones descritas» (*The Interpretation of the Fourth Gospel* [1953], Cambridge, 1970, 384; trad. cast., *La interpretación del Cuarto Evangelio*, Madrid, 1978).

A propósito de esta interpretación dice R. E. Brown: «Es válido el principio general de Dodd, consistente en unir cada signo con un discurso, y su brillante análisis de cada una de estas unidades dejará una huella permanente en los estudios joánicos» (*El evangelio según san Juan I*, Madrid, 1979, 165). El mismo autor se extiende en problemas de detalle; cf. igualmente R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan I*, Barcelona, 1980, 381-394: «Los «signos» joánicos».

ración de la muerte. Ésta está ahí, inexorable y dolorosa: también a Jesús «se le aprieta el corazón y se conmueve profundamente» (v. 33). Pero la muerte no es lo último y definitivo: «quien cree en mí, aunque haya muerto, vivirá» (v. 25). Por eso, a pesar de las apariencias, Lázaro no está preso en los lazos de la muerte —«desatadlo»—, sino que se ha ido a la vida del Padre: «dejadlo marchar»²⁶.

No sólo todo cuadra perfectamente y el lector entra en la intención profunda del autor, sino —y sobre todo— que lo que ahí se dice tiene plena vigencia para todos y para siempre. El misterio de la muerte queda iluminado con la luz radiante y misteriosa de la vida eterna: «el que sale está muerto y ostenta todos los atributos de la muerte, pero sale él mismo, porque está vivo»²⁷. Y a los familiares se les está anunciando algo que vale exactamente igual para ellos que para las hermanas de Lázaro, igual para Lázaro que para el difunto²⁸. Porque ésa es la verdad alta y definitiva que ahí se nos revela: *Lázaro somos todos*. A todos y a cada uno se nos anuncia la esperanza de la resurrección, la victoria sobre la muerte.

Una vez más, cuando la fe asume el coraje de su actualización y el esfuerzo adulto de repensarse a fondo, despliega su fecundidad. Entonces lo que parecía menos «piadoso» resulta ser lo profunda y decisivamente evangélico.

4. EL SENTIDO CONCRETO DE LA CELEBRACIÓN

4.1. Celebrar «con» el difunto, no «por» el difunto

Teniendo todo esto en cuenta, la *aplicación decisiva* resulta evidente, y debería llevarnos a poner sumo cuidado en el lenguaje: no celebramos la eucaristía *por* nuestro hermano difunto, sino *con* nues-

26. «Expone el texto una paradoja. El que sale está muerto y ostenta todos los atributos de la muerte, pero sale él mismo, porque está vivo. [...] Jesús no devuelve a Lázaro a la comunidad, lo deja marcharse, pero ya libre. El camino de Lázaro lleva la Padre [...], con quien Lázaro está vivo» (J. Mateos y J. Barreto, *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid, 1979, 518; cf. 488-519). Cf. también X. Léon-Dufour, *Lectura del evangelio de Juan. Jn 5-12*, II, Salamanca, 1992, 319-340.

27. J. Mateos y J. Barreto, *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid, 1979, 518.

28. «Al desatar a Lázaro muerto son ellos los que se desatan del miedo a la muerte que los paralizaba. Salen así todos fuera del sepulcro, que los sometía a la esclavitud de la muerte. Sólo ahora, sabiendo que morir no significa dejar de vivir, podrá la comunidad entregar su vida como Jesús, para recobrarla» (*Ibid.*).

tro hermano difunto (igual que no se celebra por Jesús, sino con Jesús). La persona muerta no es un mero recuerdo o un objeto pasivo, ni alguien indiferente, sordo y ciego ante nuestra presencia. Más bien, igual que Cristo, desde su estar en Dios, aunque nosotros no lo podamos ver o sentir, es presencia transfigurada, amor volcado sobre todos, ya libre de limitaciones y egoísmos. Celebrar su muerte y resurrección significa, *con toda verdad*, poder hablar con ella sabiendo que nos escucha, comulgar con ella sabiendo que nos ama más que nunca, vivir —en el misterio, pero también en la alegría, de la fe— su misma vida, que es la vida eterna, la vida de Dios en todos.

En realidad, la eucaristía —repito, igual que sucede con Cristo— no es el único lugar de esta presencia, sino tan sólo un momento privilegiado, el principal. Porque desde ella comprendemos que nuestros difuntos y difuntas están siempre presentes, atentos y activos, puesto que participan ya de la plenitud de Dios y, de cara a nosotros, pueden identificarse con su presencia y su amor. La celebración consiste justamente en hacernos sensibles *nosotros*, en abrirnos a esa presencia —misteriosa, pero viva e irrestricta— desde las limitaciones que nos impone la corporalidad, desde la incapacidad de estar siempre atentos.

Pero, por eso mismo, igual que sucede en toda celebración sacramental, esa intensificación gracias a la vivencia litúrgica no queda aislada, como un paréntesis cortado de la vida, sino que se convierte en signo y «sacramento» de la realidad verdadera y profunda: *nuestros muertos-resucitados están siempre y en todas partes con nosotros*. No es artificio hablar con ellos, vivenciar su presencia, gozarse en su felicidad, sentirse acompañados por su amor. (Aunque en estas circunstancias la psicología, por estar muy viva, debe ser tomada *con mucha cautela*, no habría que desechar sin más la posibilidad de aprovechar la capacidad de vivencia más intensa y concreta que con frecuencia se vive después de la muerte de seres muy queridos. Toda la antropología del «luto» y del «duelo» tiene seguramente mucho que decir²⁹ y merece la atención de la teología. No, desde luego, para fomentar extraños experimentos parapsicológicos o acaso para propiciar neurosis más o menos obsesivas, sino únicamente para

29. Cf. G. Gorer, *Death, Grief, and Mourning*, London, 1965, y, para Galicia en concreto, M. Gondar Portsany, *Romeiros do Alén. Antropoloxía da morte en Galicia*, Vigo, 1989, 133-161. Cf. también mi artículo «La lamentación y la muerte masiva»: *Concilium* 247 (1993) 61-72.

aprovecharlas como una especie de base natural que ayuda a vivir la realidad que conocemos por la fe.)

En cualquier caso, dentro de la exquisita sobriedad con la que conviene proceder en estas materias, se intuye qué seria y elevada resulta la significación de lo que aquí se intenta celebrar desde la fe. Desde luego, en esta perspectiva ciertas deformaciones quedan automáticamente desenmascaradas y ciertas prácticas pierden toda legitimidad. Y se organiza, por así decirlo, el auténtico espacio de la vivencia, en su doble dirección: hacia Dios (y los difuntos) y hacia nosotros.

4.2. *A Dios no necesitamos ni «convencerlo» ni «aplarlo»*

Ante todo, cambia de manera radical el modo de situarnos ante Dios y de expresar nuestra oración. Por poco que se vivencie la estructura fundamental de la liturgia, que trata justamente de celebrar la victoria de Dios sobre la muerte, se comprende sin la menor dificultad que no tiene ningún sentido tratar de «suplicarle» a Dios, y menos aún intentar «aplarlo» para que sea piadoso con el difunto. Ya en general, como se ha dicho al principio, por la maravilla de Dios que en la absoluta iniciativa de su amor, *antes de que nosotros se lo pidamos*, está ya siempre sosteniendo, ayudando y salvando; y aquí, en concreto, por la bondad infinita del «Dios de la vida», que ha hecho y sigue haciendo todo para rescatar de la muerte a sus hijos y a sus hijas.

Verdaderamente, cuando la sensibilidad está medianamente alertada, asombra pensar que nosotros podamos tener la ocurrencia de intentar «convencerlo» a él, como si nuestro amor por los difuntos fuese mayor que el suyo o fuese más honda nuestra preocupación por su felicidad. Es claro que nadie pretende tal enormidad en su intención subjetiva, pero la *objetividad* de las plegarias y de los ritos procede demasiadas veces como si nosotros fuésemos los buenos, cariñosos y misericordiosos, que están esforzándose por conmovir a un dios cruel, justiciero y terrible, a quien conviene «propiciar» por todos los medios³⁰.

30. M. Regal lo dice muy bien: «Dubidamos de que un observador alleo, que contemplase as nosas celebracións da morte, recollese delas o convencemento de que tras dos lindeiros da morte que traspasa o defunto haxa un Deus Pai, ben disposto a recibir ó seu fillo por moi perdido que el estivese, e non un caprichoso e endurecido personaxe que non dá o corazón torcer, mentres non se sinta abourado polo clamor das plegarias» («A pastoral de defuntos. Onte, hoxe e mañá»: *Encrucillada* 10/49 [1986] 361-376, en p. 374). Todo este aspecto recibe un excelente análisis en X. A.

No ayuda ciertamente el hecho de que la misma liturgia está llena de oraciones que van en esta dirección, sobre todo por aparecer casi siempre en forma de súplica. Tales oraciones no dejan ciertamente de manifestar grandes valores, pero *en el modo de su expresión* hacen depender de nuestras plegarias la misericordia de Dios, y por lo mismo parecen poner en duda el amor primero, gratuito e incondicional del Señor.

No cabe negar que eso es lo que implica la lógica general de su construcción: «escucha nuestras oraciones [...] y haz que nuestro hermano...». De ordinario —hay que decirlo— aparecen el respeto y la confianza; pero a veces las fórmulas se hacen chocantes: «abre bien tus oídos al clamor de nuestra súplica y que tus ojos se compadezcan...»³¹; «ten misericordia [...] para que no sufra el castigo» (59); «no seas severo en tu juicio» (111)... Por otra parte, no se han borrado fórmulas que dan la impresión de que es Dios quien manda la muerte, reforzando así una visión incorrecta del problema del mal, que muchas veces puede resultar insoportable o traumatizante: a quien «acabas de llamar de esta vida» (137), «aunque no comprendemos por qué quisiste privarnos tan dolorosamente de la presencia de nuestro hermano» (138)³²...

El hecho está ahí, y no puede negarse. Pero sabemos también que no es preciso caer en un fundamentalismo que deba mantener a la letra esas expresiones. Las sensibilidades cambian, y lo que en épocas pasadas podía no extrañar, resulta muchas veces intolerable en la actualidad (¿quién en nuestro tiempo, como hiciera Agustín en el suyo, metería en el infierno a los niños sin bautismo³³, o pensaría, como Tomás de Aquino, que la contemplación de los tormentos de

Miguélez, «A celebración cristiá da morte» y «A celebración cristiá da morte e a oración polos defuntos»: *Encrucillada* 16/79 (992) 375-398.

31. *Ritual de Exequias*, 135; indico sólo un lugar; como se sabe, de ordinario las fórmulas se repiten en diversas ocasiones. En otras referencias pongo la página en el texto, entre paréntesis.

32. Un hecho sucedido a un compañero permite ver lo serio de la cuestión. Una niña le confesaba siempre, angustiada, por qué ella «no quería ser buena». Cuando, alertado, le preguntó, supo la razón: había muerto su mejor amiga, y le dijeron que, como era tan buena, Dios la había llevado consigo al cielo. Puesto que ella no quería morir, se negaba a ser buena; entonces le entraba angustia, porque se consideraba mala... Sólo quien no sepa de traumas puede tomar a la ligera indicios de este calibre.

33. De hecho, el concilio avisa expresamente que se «revise el rito de la sepultura de los niños, dotándolo de una misa propia» (*Const. sobre a Sagrada Liturgia*, 82). Pero no deja de ser curioso que todavía se mantiene una sutil distinción en las oraciones de la misa por los niños bautizados y por los sin bautizar: respecto de éstos no se expresa (tan) claramente la certeza de la salvación.

los condenados en el infierno aumenta el gozo de los justos en la gloria?³⁴). No se trata de juzgar el pasado, sino de reconocer la historicidad humana, viviendo la responsabilidad del presente. Por enésima vez: como de la Escritura en general había dicho Pablo (2 Cor 3, 6), tomar a la letra la liturgia no es el mejor modo de preservar su espíritu.

Mucho más cuando sabemos que *la letra* de muchas oraciones, justo por su antigüedad venerable, nació en tiempos en los que la concepción literalista de la revelación tendía a tomar por igual todos los textos bíblicos, sin tener en cuenta su índice temporal. Resulta entonces que con frecuencia se adoptan ideas del Antiguo Testamento, sin contar con las correcciones que la novedad del Dios revelado en Jesús está pidiendo. Así ha sucedido con el famoso texto del segundo libro de los Macabeos (12, 46), cuando dice que «es santo y saludable el pensamiento de orar por los difuntos, para que queden libres de sus pecados». En un tiempo tan ritualizado como era el del segundo Templo y cuando tan sólo se empezaba aún a tomar conciencia expresa de la idea de resurrección, esas palabras resultan comprensibles, e incluso suponen un avance magnífico; pero después del *Abbá* de Jesús y de la experiencia de su resurrección nada obliga a conservar a la letra el sentido expiatorio (aunque algo diremos después de un posible sentido más profundo).

Las *consecuencias pastorales* de una mala visión resultan sobrada y tristemente conocidas: la salvación tiene un precio y ante Dios se mantienen las clases y las rivalidades. Por fortuna, se ha avanzado mucho. El escándalo de los entierros de primera o tercera —nuestra poeta Rosalía de Castro se hace eco dolorido: «enterrar han de enterrarme / anque non lles den diñeiro»— está casi extinguido, y la visión comercial —cuantas más misas y responsos, más seguridad de salvación— va desapareciendo. Pero no sobra recordarlo. En primer lugar, porque esos fenómenos estaban en *paralelo estricto* con aquellas ideas, que así quedan claramente desenmascaradas en su falsedad. En segundo lugar, porque no pueden darse sin más por liquidadas, tanto porque siguen *conformando* muy profundamente el imaginario colectivo, como porque pueden continuar haciéndose presentes bajo formas renovadas y sutiles.

Desde luego, conviene no bajar la guardia. Las empresas funerarias están ahí para luchar «pomposamente» contra la gratuidad de la salvación y contra la absoluta igualdad de los hijos e hijas de Dios.

34. *Sth Suppl.*, q. 94, a. 1-3: cf. q. 99, a. 1, ad 4); remite también a san Gregorio Magno, *IV Dialog.*, c. 44 (ML 77, 404).

Y una pastoral que no tenga el coraje de renovarse muy a fondo, tanto en las ideas de su predicación como en el sentido de configurar la liturgia —aniversarios indefinidos y multiplicados, triduos, septenarios, gregorianas...— y de administrar los estipendios, puede caer facilísimamente en la trampa y continuar las viejas rutinas al abrigo de nuevos modos.

4.3. *Liturgia para nuestra salvación*

La reflexión anterior ha insistido sobre todo en el exquisito cuidado —nunca suficiente— que debemos poner al hablar con Dios, por respeto a su altura y bondad infinitas. Además ha partido siempre del ideal, es decir, de la «esencia» auténtica de lo que celebramos. Llega el momento de mirar en la otra dirección: al carácter deficiente de nuestras realizaciones y a la menesterosa oscuridad de nuestra fe. Porque la maravilla de lo que celebramos está ahí en su misterio, pero nosotros necesitamos asimilarlo y abrirnos a la irradiación de su eficacia. Sobre todo, en tres dimensiones principales.

Ante todo, celebrar la eucaristía en la muerte de nuestros difuntos consiste, ciertamente, en confesar nuestra fe y vivenciar la alegría de nuestra esperanza. Pero, al mismo tiempo, significa tratar de *alimentar esa fe y afianzar esa esperanza*. Porque la terrible oscuridad de la muerte roe continuamente en la certeza de la resurrección, y las evidencias brutas del mundo palpable ponen sin cesar a prueba las íntimas y oscuras claridades de la fe. En este sentido, la celebración —con el recuerdo vivo de la muerte-resurrección de Cristo, con la fuerza de los textos bíblicos, con la viva luz de su expresión simbólica y con el calor de la vivencia comunitaria— constituyen un alimento permanente, un viático necesario para este camino inacabable de asegurar la esperanza. (De donde, una vez más, la necesidad de cuidar las expresiones y de aclarar con justeza los significados.)

Está luego el cultivo de la *solidaridad*. Celebrar juntos —siempre lo han sabido a lo largo de la historia los diversos ritos funerarios— constituye la mejor forma de acompañar el dolor de los más directamente afectados. Primero en el orden más psicológico e inmediatamente humano de la proximidad física, ayudando a asimilar el trauma que siempre supone la muerte. Y también, en cuanto esa proximidad se trasciende y refuerza mediante la oración común, la proclamación conjunta de la fe y la celebración de la misma esperanza. La conciencia cristiana lo ha sabido y lo proclamó desde el primer momento: «por lo tanto, consolaos unos a otros con estas palabras» (1 Tes 4, 18).

Solidaridad que, por cierto, no debe quedar reducida ni al momento de la muerte ni a la mera celebración litúrgica, sino que ha de extenderse sobre la realidad de cada día. Siempre la *meditatio mortis* ha sido luz para la autenticidad de la vida, e incluso ha cobrado relevancia en nuestro tiempo. Sucede en el aspecto más íntimamente existencial, como en Martin Heidegger («ser de cara a la muerte [*Sein zum Tode*]», como condición de la autenticidad en Heidegger). Y Franz Rosenzweig empieza su obra principal: «Por la muerte, por el miedo de la muerte comienza todo conocimiento del Todo»³⁵; aunque, a diferencia de Heidegger, lo hace, muy significativamente, con palabras de vida: «¿Hacia dónde se abren las hojas de esta puerta? ¿No lo sabes? A la vida»³⁶; y sucede también en el aspecto social e histórico, como en la preocupación por las víctimas en la teología política y de la liberación³⁷. Para la conciencia religiosa la celebración de la muerte, con su referencia a los valores últimos y a la visión de la existencia en cuanto englobada en la comunión de los santos y en el amor insondable y solidario de Dios, constituye sin duda un momento privilegiado para orientar la vida personal e ir rompiendo indiferencias, odios o divisiones que paralicen la convivencia comunitaria.

Hay todavía un tercer aspecto, más sutil y misterioso: *la solidaridad cismundana con los difuntos*³⁸. Ya queda dicho que el movimiento de transformación no debe ir hacia arriba, para «convencer» o «aplar» a Dios, ni siquiera para «aliviar» al hermano o hermana difunta, que están ya acogidos y amparados en el amor y en la vida divina. El movimiento sólo tiene sentido hacia «abajo», hacia este mundo, para la transformación de nuestra vida.

Existe además un aspecto muy importante en el que la comunión con nuestros difuntos puede tener una *efectividad práctica* aquí

35. «Vom Tode, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an» son, como se sabe, las palabras que abren su libro principal *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M., 1990, 3; trad. cast.: *La estrella de la redención*, Salamanca, 1997, 43; cf. R. Mate, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Madrid, 1977, 121-148.

36. «Wohinaus aber öffnen sich die Flügel dieses Tors? Du weisst es nicht? Ins Leben» (*Ibid.*, 472; trad. cast., 496).

37. Acerca de las «víctimas», cf., entre otros, J. B. Metz (ed.), *El clamor de la tierra*, Estella, 1996; J. B. Metz y E. Wiesel, *Esperar a pesar de todo*, Madrid, 1996; J. Sobrino, *La fe en Jesucristo*, Madrid, 1999.

38. Debo indicar que esta idea me la sugirió hace ya algún tiempo Xosé Antón Miguélez en su artículo cit. (383, 387-388), al que por lo demás remito de nuevo, pues trata de manera excelente tanto el aspecto de la «petición» como el de la auténtica praxis cristiana respecto al misterio de la muerte.

en la tierra: en la medida en que, para bien y para mal, el influjo de su vida y de su conducta sigue operante en las personas o en las instituciones, queda abierto a la historia y de algún modo entregado también a nuestra solidaridad. Una obra empezada y no acabada a causa de su muerte puede ser una llamada a continuarla por nuestra cuenta: ése es el realismo verdaderamente carnal de la comunión de los santos, y puede constituir la mejor muestra de amor, agradecimiento y unión con ellos. De igual modo, también los efectos perniciosos de acciones malas o simplemente no acertadas pueden pedir colaboración por nuestra parte: que los «ayudemos» —ahora que ellos ya no intervienen en la facticidad de la historia— a reparar los daños e incluso a obtener el perdón de los ofendidos.

He aquí un significado profundo —posible y legítimo— de la citada afirmación del libro de los Macabeos cuando invita a «orar por los difuntos, para que queden libres de sus pecados». Una visión literal, que trate de obtener en su lugar el perdón de Dios, ofrece todos los agarraderos a la crítica airada de Kant, quien protestaba con razón contra una «satisfacción» de carácter moral que sustituyera la libertad del interesado sin suponer un cambio interno en él³⁹. Esta interpretación, en cambio, deja intacta la intimidad moral de la persona difunta, que queda en las manos amorosas de Dios; pero abre los efectos de su presencia histórica a la solidaridad de los hermanos. La comunión de los santos completa así su sentido vertical, por así decirlo, con un sentido horizontal, que opera como una bendición en la vida real de la comunidad.

Resurrectio, spes unica.

39. Cf., por ejemplo: «Pues por la deducción dicha se ve que una absolución ante la justicia del cielo para el hombre cargado con la culpa sólo puede pensarse bajo el supuesto del total cambio del corazón, por lo tanto todas las expiaciones, sean de índole penitencial o de índole solemne, todas las invocaciones y glorificaciones (incluso la del ideal suplente del hijo de Dios) no pueden reparar la ausencia de tal cambio o, si éste está presente, no pueden aumentar ni en lo mínimo su validez ante aquel tribunal» (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, 1969, 79; cf. 69-70, 85-86, 157).

Epílogo

LA FE COMÚN EN LA DIFERENCIA DE LAS INTERPRETACIONES

Llegados al final de un largo y sinuoso recorrido, no sobra intentar poner en claro su resultado fundamental. Un resultado que, como el enunciado del título trata de indicar, presenta un carácter claramente dialéctico. Por un lado, la reflexión ha procurado moverse siempre dentro de aquella precomprensión común de la que, de un modo u otro, parten todos los que se ocupan de la resurrección (por eso dan por supuesto que tratan del mismo asunto). Por otro, ha sido en todo momento consciente de que lo en apariencia «común» está ya siempre —y por fuerza— traducido conforme a los patrones de las interpretaciones concretas. La presentada en este libro es *una* de ellas. Por eso se ha esforzado en todo momento por moverse dentro de la *fe común* y al mismo tiempo no ha ocultado nunca su libertad para elaborar su peculiar propuesta dentro de la *diferencia teológica*.

Hacerlo con la responsabilidad exigida por un tema tan serio ha complicado, no sé si más de lo necesario, la exposición, oscureciendo tal vez tanto la intención como el contenido preciso del mismo resultado. Ahora, con el conjunto a la vista, resulta más fácil percibir tanto la marcha del proceso reflexivo como su estructura global y sus líneas principales. De hecho, la impresión de conjunto, unida a un repaso del índice sistemático, sería tal vez suficiente, y conviene tenerlo delante. El epílogo trata únicamente de mostrar de manera todavía más simplificada las preocupaciones y los resultados fundamentales.

1. LA TAREA ACTUAL

1.1. *Lo común de la fe*

Preocupación básica ha sido en todo momento insistir en la comunidad e identidad fundamental del *referente común* que las distintas teologías tratan de comprender y explicar, pues eso hace más evidente el carácter secundario y relativo de las diferencias teóricas¹. Algo que puede aportar serenidad a la discusión de los resultados, reconociendo la legitimidad del *pluralismo* y limando posibles tentaciones de dogmatismo.

Fue ya una necesidad en las primeras comunidades cristianas. Porque aunque, como bien reflejan los escritos paulinos, también en ellas había fuertes discusiones, no por eso deja de percibirse un amplio fondo común, presente tanto en las distintas formulaciones como en las expresiones litúrgicas y en las consecuencias prácticas. Esa necesidad se acentúa en la circunstancia actual, tan marcada por el cambio y el pluralismo, pues también hoy la comunidad cristiana vive, y necesita vivir, en la convicción de estar compartiendo la misma fe. Tal vez hoy por hoy, más que a una visión teológica unitaria, sólo sea posible aspirar a la comunidad de un «aire de familia»; pero, mantenido en el respeto dialogante, eso será suficiente para que las «muchas mansiones» teóricas no oculten la pertenencia a la casa común (cf. Jn 14, 2).

Hace tiempo lo había expresado insistiendo en la necesidad de «recuperar la experiencia de la resurrección»², ese humus común, rico y vivencial, previo a las distintas teorías en que desde sus comienzos la comunidad cristiana ha ido expresando su fe. Tal experiencia se manifestó fundamentalmente como una *doble convicción* de carácter vital, transformador y comprometido. Respecto de *Jesús*, significa que la muerte en la cruz no fue lo último, sino que a pesar de todo sigue vivo, él en persona; y que, aunque de un modo

1. A esta preocupación alude también W. Pannenberg cuando afirma: «Después de que se ha descrito así de manera provisional la realidad (*Sachverhalt*) fundamental que tiene por contenido el anuncio cristiano de la resurrección, pueden ser tratados los problemas vinculados con ella y que precisan de mayor clarificación» (*Systematische Theologie 2*, Göttingen, 1991, 387).

2. Me refiero al cap. V de mi libro *Repensar la cristología*, 157-178, que había sido adelantado en «Recuperar la experiencia de la resurrección»: *Sal Terrae* 70 (1982) 196-208. Naturalmente, el tiempo transcurrido desde la primera redacción no ha pasado en vano: ahora he introducido algunas modificaciones significativas. Pero, en definitiva, puedo afirmar que esta obra cumple lo allí anunciado.

distinto, continúa presente y actuante en la comunidad cristiana y en la historia humana. Respecto de *nosotros*, significa que en su destino se ilumina el nuestro, de suerte que en su resurrección Dios se revela de manera plena y definitiva como «el Dios de vivos», que, igual que a Jesús, resucita a todos los muertos; en consecuencia, la resurrección pide y posibilita un estilo específico de vida que, marcada por el seguimiento de Jesús, es ya «vida eterna».

1.2. *La inevitable diversidad de la teología*

Afirmado esto, todo lo demás es secundario, pues lo dicho marca lo común de la *fe*. La *teología* viene luego, con sus diferencias inevitables y, en principio, legítimas, mientras se esfuerzan por permanecer dentro de ese ámbito, versando sobre «lo mismo», de manera que las diferencias teóricas no rompan la comunión de lo creído y vivido.

Eso sitúa y delimita la importancia del trabajo teológico, pero no lo anula en modo alguno ni, por tanto, lo exime de su responsabilidad. Porque toda experiencia es siempre experiencia *interpretada* en un contexto determinado, y sólo dentro de él resulta significativa y actualizable. La apuesta consiste en lograr una interpretación correcta, que recupere para hoy la experiencia válida para siempre. Pero el cambio puede hacerse mal, anulando la verdad o la integridad de la experiencia; o puede hacerse de modo insuficiente, dificultándola e incluso impidiéndola: no entrando ni dejando entrar —según la advertencia evangélica— en su comprensión y vivencia actual. Y lo cierto es que la ruptura moderna ha supuesto un cambio radical de paradigma, de suerte que obliga a una reinterpretación muy profunda. Esta situación aumenta lo delicado y aun arriesgado de la tarea; pero por lo mismo la hace también inesquivable, so pena de hacer absurdo e increíble el misterio de la resurrección.

El trabajo de reinterpretación precisa ir en tres direcciones distintas, aunque íntimamente solidarias: una apunta hacia la dilucidación histórico-crítica del *origen*, explicitación y consolidación de la experiencia; otra, hacia el intento de lograr alguna comprensión de su *contenido*, es decir, del ser de la resurrección y del modo como se realiza; finalmente, otra intenta dilucidar las *consecuencias*, tanto para la vida en la historia como para el destino más allá de la muerte. De suyo, la última dirección es la más importante, pero, dado que la conmoción del cambio se produjo sobre todo en las dos primeras, ellas son las que han ocupado mayor espacio en la discusión teológica. Tampoco en este estudio ha sido posible escapar a ese «desequilibrio», aunque se ha intentado compensarlo en lo posible.

2. LA GÉNESIS DE LA FE EN LA RESURRECCIÓN

El cambio cultural se manifestó en dos fenómenos principales. El primero fue el fin de la lectura literal de los textos, que, haciendo imposible tomarlos como un protocolo notarial de lo acontecido, ha obligado a buscar su sentido detrás del tenor inmediato de la letra. El segundo consistió en el surgimiento de una nueva cosmovisión, que ha obligado a leer la resurrección en coordenadas radicalmente distintas a las presupuestas en su versión original.

En la nueva comprensión de la génesis influyó e influye sobre todo el primero. Porque el *fin del fundamentalismo* forzó un cambio profundo en la lectura y al mismo tiempo ha proporcionado los medios para llevarlo a cabo. Los ha proporcionado no sólo porque, al romper la esclavitud de la letra, abría la posibilidad de nuevos significados, sino también porque, al introducirla en la dinámica viva de la historia de la revelación, la cargaba de un realismo concreto y vitalmente significativo. Lo cual vale tanto para el Antiguo como para el Nuevo Testamento.

 2.1. *La resurrección en el Antiguo Testamento*

Ha sido, en efecto, importante recordar el Antiguo Testamento y remontarse de algún modo al duro aprendizaje que supuso. Con sus dos caminos principales. El primero (que tal vez debiera haber recibido una atención aun mayor) remite a la vivencia de la profunda *comunidad con Dios*. Comunidad que, sin negar la aspereza de la vida terrena y sin tener todavía claridad acerca del más allá de la misma, permitió intuir que su amor es «fuerte como la muerte» (Cant 8, 6). Por eso la conciencia de la fidelidad divina fue capaz de dar sentido a la terrible ambigüedad de la existencia, tal como aparece, por ejemplo, en el salmo 73: «Mi cuerpo y mi corazón se consumirán, pero Dios es para siempre mi roca y mi suerte» (v. 26). El segundo camino pasa por la aguda *experiencia de contraste* entre el sufrimiento del justo y la intolerable injusticia de su fracaso terreno. Como se anuncia con claridad ya en los Cantos del Siervo y se formula de manera impresionante con los mártires de la lucha macabea (cf. 2 Mac 7), sólo la idea de resurrección podía conciliar el amor fiel de Yahvé con el incomprensible sufrimiento del justo.

Un fruto importante de este recuerdo es que los largos siglos sin creencia clara en el otro mundo enseñan, en vivo, que la auténtica fe en la resurrección no se consigue con una rápida evasión al más allá, sino que se forja en la fidelidad de la vida real y en la autenticidad

de la relación con Dios. Además es muy probable que en esos textos encontrase Jesús un importante alimento para su propia experiencia; y, con seguridad, ahí lo encontraron los primeros cristianos para su comprensión del destino del Crucificado.

 2.2. *La resurrección de Jesús en el Nuevo Testamento*

Esa herencia preciosa pasó al Nuevo Testamento como presupuesto fundamental, que no debe olvidarse, porque constituía el marco de vivencia y comprensión tanto para Jesús como para la comunidad. La fe en la resurrección de los muertos estaba ya presente en la vida y en la predicación del Nazareno: la novedad que introduce la confesión de la suya se realiza ya dentro de esta continuidad radical.

En este sentido, no es casual, y desde luego resulta esencial, la atención renovada a su *vida* para comprender la génesis y el sentido de la profunda reconfiguración que el Nuevo Testamento realiza en el concepto de resurrección heredado del Antiguo. La vida de Jesús y lo creído y vivido en su compañía constituyeron sin lugar a dudas una componente fundamental del suelo nutricio donde echó raíces lo novedoso y específico de la experiencia pascual.

Dos aspectos sobre todo tuvieron una enorme fuerza de revelación y convicción. En primer lugar, la conciencia del carácter «escológico» de la misión de Jesús, que adelantaba y sintetizaba en su persona la presencia definitiva de la salvación de Dios en la historia: su destino tenía el carácter de lo único y definitivo. En estrecha dialéctica con él, está, en segundo lugar, el hecho terrible de la crucifixión, que parecía anular esa presencia. La durísima «experiencia de contraste» entre, por un lado, la propuesta de Jesús, garantizada por su bondad, su predicación y su conducta, y, por otro, su incomprensible final en la *mors turpissima crucis*, constituía una «disonancia cognoscitiva» de tal magnitud, que sólo con la fe en la resurrección podía ser superada (un proceso que, a su manera, había adelantado ya el caso de los Macabeos).

El hecho de la huida y ocultamiento de los discípulos fue, con toda probabilidad, históricamente cierto; pero su interpretación como traición o pérdida de la fe constituye una «dramatización» literaria, de carácter intuitivo y apologetico, para demostrar la eficacia de la resurrección. En realidad, aparte de lo injusta que resulta esa visión con unos hombres que lo habían dejado todo en su entusiasmo por seguir a Jesús, resulta totalmente inverosímil. Algo que se confirma en la historia de los grandes líderes asesinados, que apunta justamente en la dirección contraria, pues el asesinato del

líder auténtico confirma la fidelidad de los seguidores: la fe en la resurrección, que los discípulos ya tenían por tradición, encontró en el destino trágico de Jesús su máxima confirmación, así como su último y pleno significado. Lo expresó muy bien, por boca de Pedro, el *kerygma* primitivo: Jesús no podía ser presa definitiva de la muerte, porque Dios no podía consentir que su justo «viera la corrupción» (cf. Hch 2, 24-27).

2.3. *Lo nuevo en la resurrección de Jesús*

La conjunción de ambos factores —carácter definitivo y experiencia de contraste— hizo posible la revelación de *lo nuevo* en la resurrección de Jesús: él está *ya vivo*, sin tener que esperar al final de los tiempos (que en todo caso empezarían con él); y lo está en la *plenitud* de su persona, ya sin el menor asomo de una existencia disminuida o de sombra en el *sheol*. Lo que se esperaba para todos (al menos para los justos) al final de los tiempos se ha realizado en él, que por eso está ya exaltado y plenificado en Dios. Y desde esa plenitud —única como único es su ser— sigue presente en la comunidad, reafirmando la fe y relanzando la historia.

Tal novedad no carecía, con todo, de ciertos antecedentes en el Antiguo Testamento y en el judaísmo intertestamentario (piénsese en las alusiones a los Patriarcas, a Elías o al mismo Bautista); y, aunque menos, tampoco era totalmente ajena al entorno religioso medio-oriental y helenístico, con dioses que mueren y resucitan o con personajes que se hacen presentes después de muertos. De todos modos, el carácter único de la persona y la misión de Jesús hizo que, por la seguridad de su vivencia, por su concreción histórica y por su carácter plena e individualizadamente personal, la fe en su resurrección supusiese un avance definitivo en la historia de la revelación. De nadie se había hablado así: nunca, de ninguna persona se había proclamado con tal claridad e intensidad su estar ya vivo, plenamente «glorificado» en Dios y presente a la historia.

Los textos, leídos críticamente, no permiten una reconstrucción exacta del proceso concreto por el que se llegó a esta visión específica. Lo claro es el resultado. Y de los textos resulta que esa convicción firme, esa fe en la resurrección actual de Jesús y en la permanencia de su misión, se gestó y se manifestó en vivencias extraordinarias de su nuevo modo de presencia real, que, en aquel ambiente cargado de una fortísima emotividad religiosa, los protagonistas interpretaron como «apariciones». En todo caso, como tales fueron narradas *a posteriori* en el Nuevo Testamento, en cuanto

explicitación catequética y teológica del misterio que se intentaba transmitir. En ese mismo marco se forjaron también las narraciones acerca de la «tumba vacía».

El carácter teológico de las narraciones es lo decisivo: ahí se expresa su intención y radica su enseñanza; a través de ellas se nos entrega el objeto de la fe. Dada su composición por escritores que, fuera del caso de Pablo (tan peculiar en muchos aspectos), no habían sido testigos directos, sino que escriben basados en recuerdos y relatos ajenos, entre cuatro y siete décadas más tarde, no pueden considerarse sin más como descripciones de acontecimientos *fácticos*, tal como los narrarían, por ejemplo, un cronista o un historiador actuales. De suerte que la interpretación más concreta de lo sucedido fácticamente constituye una delicada y compleja tarea hermenéutica, que ha de tener en cuenta el distinto marco cultural y los nuevos instrumentos de lectura crítica. Circunstancia que resulta decisiva a la hora de interpretar el modo de la resurrección y del ser mismo del Resucitado

3. EL MODO Y EL SER DE LA RESURRECCIÓN

3.1. *Consideraciones previas*

De entrada, conviene insistir una vez más en que el problema se mueve ahora en un *nivel distinto* del anterior: allí se describía lo fundamental de la experiencia, aquí se intenta una mayor clarificación conceptual. Como queda dicho y repetido a lo largo de toda la obra, lo intentado en este nivel no pretende nunca cuestionar la verdad del anterior, y las discrepancias en él no tienen por qué significar una ruptura de la unidad de fe expresada en el primero. Pertenecen más bien al inevitable y legítimo *pluralismo* teológico.

Si antes influía sobre todo la caída del fundamentalismo, ahora es el *cambio cultural* el que se deja sentir como prioritario. Cambio en la visión del mundo, que, desdivinizado, desmitificado y reconocido en el funcionamiento autónomo de sus leyes, *obliga* a una relectura de los datos. Piénsese de nuevo en el ejemplo de la ascensión: tomada a la letra, hoy resulta simplemente absurda. Cambio también en la misma teología, que, justamente por efecto de esos dos factores, se halla en una situación nueva, sobre todo —tal como queda indicado al principio (1.6)— por lo que respecta a la concepción de la creación, la revelación y la cristología. La *acción de Dios* no se concibe bajo un patrón intervencionista y «milagroso», que no

responde a la experiencia ni religiosa ni histórica y que amenazaría la trascendencia divina. La *revelación* no es un «dictado» milagroso y autoritario que deba tomarse a la letra. Y la *crisología* no busca lo peculiar de Jesús en su apartamiento sobre-naturalista, sino en su plena realización de lo humano: la crisología como realización plena de la antropología, la divinidad *en* la humanidad.

En este sentido, resulta hoy de suma importancia tomar en serio el *carácter trascendente* de la resurrección, que es incompatible, al revés de lo que hasta hace poco se pensaba con toda naturalidad, con datos o escenas sólo propios de una experiencia de tipo empírico: tocar con el dedo al Resucitado, verle venir sobre las nubes del cielo o imaginarle comiendo son pinturas de innegable corte mitológico, que nos resultan sencillamente impensables.

Como resultado, no es la exégesis de detalle la que acaba decidiendo la interpretación final, sino la *coherencia del conjunto*. Esa exégesis es necesaria, y gracias a ella estamos donde estamos. Pero sus resultados llevan sólo al modo peculiar como los hagiógrafos interpretaban la resurrección con los medios de *su* cultura. Ahora toca justamente hacer lo mismo con los medios de la *nuestra*. Por eso no se trata únicamente de que las discusiones exegéticas de los puntos concretos acaben muchas veces en tablas: «no se puede refutar esto, pero tampoco se puede probar lo contrario»; sino que es la entera visión de conjunto la que se mueve en busca de una nueva «figura» de la comprensión. Esta figura es la que, en definitiva, convence o no convence, según resulte significativa y «realizable» en la cultura actual o aparezca como incomprensible desde sus legítimas preguntas o incompatible con sus justas exigencias.

Finalmente, también ahora conviene ir por pasos, de lo más claro a lo más discutible. Lo cual además tiene dos ventajas importantes: permite ver el avance ya realizado, que en realidad es enorme, y puede ayudar a descubrir la verdadera dirección del cambio que se está produciendo. El sentido histórico bien administrado no sólo aporta serenidad a la discusión, sino que de ordinario aumenta la lucidez para percibir el futuro.

3.2. *El «sepulcro vacío»*

No es exageración optimista hablar de lo enorme del cambio ya acontecido. Entre un manual preconiliar y un tratamiento actual, incluso de los más conservadores, la distancia es astronómica, tanto en lo cuantitativo del espacio dedicado, como en lo cualitativo del modo de ver la resurrección.

Desde luego, ya nadie confunde la resurrección con la *revivificación* o vuelta a la vida de un cadáver. Ni por tanto se la pone en paralelo ni, menos, se la confunde con las «resurrecciones» narradas no sólo en la Biblia, atribuidas a Eliseo, a Jesús o a Pablo (que, por otra parte, casi nadie toma a la letra), sino también en la cultura del tiempo, como en el caso de Apolonio de Tiana. La resurrección de Jesús, la verdadera resurrección, significa un cambio radical en la existencia, en el modo mismo de *ser*: un modo trascendente, que supone la comunión plena con Dios y escapa por definición a las leyes que rigen las relaciones y las experiencias en el mundo empírico.

Por eso ya no se la comprende bajo la categoría de *milagro*, pues en sí misma no es perceptible ni verificable empíricamente. Hasta el punto de que, por esa misma razón, incluso se reconoce de manera casi unánime que no puede calificarse de *hecho histórico*. Lo cual no implica, claro está, negar su realidad, sino insistir en que es *otra* realidad: no mundana, no empírica, no apresable o verificable por los medios de los sentidos, de la ciencia o de la historia ordinaria.

Puede afirmarse que estas ideas constituyen hoy un bien común de la teología. Pero sucede que el estado de «transición entre paradigmas» que caracteriza la situación actual no siempre permite ver con claridad las consecuencias: afirmado el principio nuevo, se sigue operando muchas veces con los conceptos y presupuestos viejos. Algo claro y hasta sorprendente cuando un mismo autor, después de reconocer de manera expresa que la resurrección no es un milagro, se aplica a matizarlo diciendo que no es un milagro «espectacular» (como si de alguien se dijese que está muerto, pero sólo «un poco» muerto). Pasa sobre todo con los problemas del sepulcro vacío y las apariciones. Con desigual intensidad, sin embargo.

En el caso del *sepulcro vacío* se han dado más pasos. Exegéticamente no es posible decidir la cuestión, pues, en puro análisis histórico, hay razones serias tanto para la afirmación como para la negación. Pero se ha producido un cambio importante, en el sentido de que son ya muchos los autores que no hacen depender la *fe* en la resurrección de la postura que se adopte al respecto: se reconoce que pueden creer en ella tanto los que piensan que el sepulcro ha quedado vacío como los que opinan lo contrario.

La opción por tanto depende, en definitiva, del marco teológico en que se encuadra. Y la verdad es que, superadas las adherencias imaginativas que representan al Resucitado como vuelto a una figura (más o menos) terrena, y tomado en toda su seriedad el carácter trascendente de la resurrección, la permanencia o no del cadáver pierde su relevancia. El resultado vivencial y religioso es el mismo

en ambos casos. Una realidad personal tan identificada con Dios, cuya presencia se puede vivir simultáneamente en una aldea de África o en una metrópoli europea, que no es visible ni tangible: en una palabra, una realidad que está totalmente por encima de las leyes del espacio y del tiempo no puede guardar ninguna relación *material* con un cuerpo espacio-temporal. Más aún, tal relación no parece resultar pensable, pues la desaparición del cadáver debería obedecer o a una aniquilación (lo cual anularía sin más la relación) o a una transformación tan cualitativamente diversa que parece anular igualmente toda posibilidad de relación (ninguna ley mundana vale para la persona resucitada). Tan invisible e intangible es el Resucitado para quien afirma que el sepulcro quedó vacío, como para quien afirma lo contrario.

Esto es importante, porque lo que, en el fondo y con toda legitimidad, pretende salvaguardar la afirmación de la tumba vacía es *la identidad del Resucitado*; que es también lo que se busca expresar con el simbolismo de la «resurrección de la carne». Pero, aparte de que ni siquiera en la vida mundana puede considerarse sin más el cuerpo como el verdadero soporte de la identidad, puesto que sus componentes se renuevan continuamente, parece claro que la preservación de la identidad ha de buscarse en el ámbito de categorías estrictamente personales. Aunque estamos en una de las más arduas cuestiones de la antropología, lo fundamental es que la identidad se construye en el cuerpo, pero no se identifica con él. Lo que el cuerpo vivo ha significado en esa construcción se conserva en la personalidad que en él y desde él se ha ido realizando; no se ve qué podría aportar ahí la transformación (?) del cuerpo muerto, del cadáver.

El *cómo* sucede esto constituye, sin duda —y para cualquier concepción—, un oscurísimo misterio, puesto que, por definición, está más allá de las leyes mundanas. Sólo cabe barruntarla mediante una «lógica de la simiente»: ¿quién podría, de no comprobarlo *a posteriori*, ver como posible la continuidad entre la bellota y el roble? Ya lo dijo san Pablo: «se siembra corrupción, resucita incorrupción; se siembra vileza, resucita gloria; se siembra debilidad, resucita fortaleza; se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual» (1 Cor 15, 42-44).

Por otra parte, rota la linealidad literal de las narraciones, resulta muy difícil, si no imposible, interpretar con un mínimo de coherencia el supuesto contrario. ¿Qué sentido podría tener el tiempo cronológico en que el cadáver permanecería en la tumba, para ser «revivificado» en un momento ulterior? ¿Qué tipo de identidad per-

sonal sería la del Resucitado *mientras* espera la «revivificación» del cadáver? ¿Qué significaría esa mezcla de vida trascendente y espera cronológico-mundana?

En cambio, dentro de la irreductible oscuridad del misterio, todo cobra coherencia cuando se piensa la muerte como un *tránsito*, como un «nuevo nacimiento», en el que la persona «muere hacia el interior de Dios»; algo así como si del «útero» mundano la persona se alumbrase hacia su vida definitiva: «llegado allí, seré verdaderamente persona», dijo san Ignacio de Antioquía. Y el Cuarto Evangelio ve en la cruz la «hora» definitiva, en la que la «elevación» (*hýpsosis*) es simultáneamente muerte física en lo alto de la cruz y «glorificación» en el seno del Padre. Morir es ya resucitar: resurrección-en-la-muerte.

3.3. *Las apariciones*

En realidad, al menos en la medida en que las apariciones se toman como percepción sensible (sea cual sea su tipo, su claridad o su intensidad) del cuerpo del Resucitado, el problema es estrictamente paralelo al anterior. Porque de ese modo no sólo se vuelve a interpretar necesariamente la resurrección como «milagro», sino que se presupone algo contradictorio: la experiencia *empírica* de una realidad *trascendente*. Pero aquí la percepción del problema no ha cambiado tanto como en el caso anterior; de suerte que muchos que no hacen depender la fe en la resurrección de la admisión del sepulcro vacío, sí lo hacen respecto de las apariciones. La razón es también distinta: si antes preocupaba la preservación de la identidad del Resucitado, ahora se cree ver en las apariciones el único medio de garantizar la *objetividad* y la *realidad* misma de la resurrección.

Pero esa impresión sólo es válida si permanece prisionera de la antigua visión, sobre todo en dos puntos fundamentales. El primero, seguir tomando la actuación de las realidades trascendentes bajo la pauta de las actuaciones mundanas, que interferirían en el funcionamiento de la realidad empírica y que, por tanto, se podrían percibir mediante experiencias de tipo sensible. El segundo, conservar un concepto extrínsecista y autoritario de revelación, como verdades que se le «dictarían» al revelador y que los demás deben aceptar sólo porque «él dice que Dios se lo dijo». Dado lo complejo y delicado de la cuestión, una aclaración fundamentada debe remitir al detalle de lo explicado en el texto. Aquí es preciso limitarse a unas indicaciones someras.

La primera, recordar que *la experiencia puede ser real sin ser empírica*; o, mejor, sin que su objeto propio tenga sobre ella un efecto empírico directo. Se trata de experiencias cuyo objeto propio (no empírico) se experimenta *en* realidades empíricas. El caso mismo de Dios resulta paradigmático. Ya la Escritura dice que «nadie puede ver a Dios» (cf. Éx 33, 20), y, sin embargo, la humanidad lo ha descubierto desde siempre. Ése es el verdadero significado de las «pruebas» de su existencia: responden a un tipo de *experiencias* con realidades empíricas —sentimiento de contingencia, belleza del mundo, injusticia irreparable de las víctimas...— *en las que* se descubre la existencia de Dios, pues sólo contando con ella pueden ser comprendidas en toda su verdad.

Esto hace que tales experiencias resulten tan peculiares y difíciles. Pero ése es *su* modo de ser, y no cabe otra alternativa. Por eso son tan chocantes posturas como las de Hanson, pretendiendo que, para que él creyese en su existencia, Dios tendría que aparecérselo empíricamente, visible y hablando como un Júpiter tonante, registrable en vídeo y en magnetófono. Bien mirado, eso no sólo sería justamente la negación de su trascendencia, sino incluso, como ha argüido Kolakowski, constituiría una contradicción lógica. Y por lo mismo, pretender para Dios un tipo de experiencia empírica, como en el caso de la famosa «parábola del jardinero» de Anthony Flew, es el modo de hacer imposible la (de)mostración de su existencia.

Muchos teólogos que se empeñan en exigir las apariciones sensibles para tener pruebas *empíricas* de la resurrección no acaban de comprender que eso es justamente ceder a la mentalidad empirista, que no admite ningún otro tipo de experiencia significativa y verdadera. Paradójicamente, con su aparente defensa están haciendo imposible su aceptación para una conciencia actual y *justamente* crítica. Por lo demás, el mismo sentido común, si supera la larga herencia imaginativa, puede comprender que «ver» u «oír» algo o a alguien que no es corpóreo sería sencillamente falso, igual que lo sería tocar con la mano un pensamiento. Y una piedad que tome en serio la fe en el Resucitado como presente en toda la historia y la geografía humana —«donde están dos o tres reunidos en mi nombre allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18, 20)—, no puede *pensar* para él un cuerpo circunscrible y perceptible sensorialmente.

(Y nótese que cuando se intenta afinar, hablando, por ejemplo, de «visiones intelectuales» o «influidos especiales» en el espíritu de los testigos, ya se ha reconocido que no hay *apariciones* sensibles. Y, una vez reconocido eso, seguir empeñados en mantener que por lo menos vieron «fenómenos luminosos» o «percepciones sonoras» es

entrar en un terreno ambiguo y teológicamente no fructífero, cuando no insano. Esto no niega la veracidad de los testigos —si fueron *ellos* quienes contaron eso, y no se trata de constructos simbólicos posteriores—, ni tampoco que el exegeta pueda discutir si histórico-críticamente se llega o no a ese dato. Lo que está en cuestión es si *lo visto u oído* empíricamente por ellos es el Resucitado o son sólo mediaciones psicológicas —semejantes, por ejemplo, a las producidas muchas veces en la experiencia mística o en el duelo por seres queridos— que *en esas ocasiones y para ellos* sirvieron para vivenciar su presencia trascendente, y tal vez incluso ayudaron a descubrir la verdad de la resurrección. Pero, repito, eso no es *ver u oír* al Resucitado; si se dieron, fueron experiencia sensibles *en las que* descubrieron o vivenciaron su realidad y su presencia.)

Con esto enlaza la segunda indicación: *la revelación puede descubrir la verdad sin ser un dictado milagroso*. Basta pensar que tal fue el caso para la misma resurrección en el Antiguo Testamento: lejos de ser un dictado, obedeció a una durísima conquista, apoyada en la interpretación de experiencias concretas, como la desgracia del justo o el martirio de los fieles; experiencias que sólo contando con la resurrección podían ser comprendidas. Así se descubrió —se reveló— la resurrección que alimentó la fe de los (inmediatos) antepasados y de los contemporáneos de Jesús. Resurrección *real*, porque responde a una experiencia reveladora, que no por no ser empírica dejó de llevar a un descubrimiento objetivo.

Lo que sucede es que *la novedad* de la resurrección de Jesús, en lugar de ser vista como una profundización y revelación definitiva dentro de la fe bíblica, tiende a concebirse como algo aislado y sin conexión alguna con ella. Por eso se precisa lo «milagroso», creyendo que sólo así se garantiza la novedad. Pero, repitémoslo, eso obedece a un reflejo inconsciente de corte empirista. No acaba de percibirse que, aunque no haya irrupciones milagrosas, existe realmente una *experiencia nueva* causada por una situación inédita, *en la que* los discípulos y discípulas lograron *descubrir* la realidad y la presencia del Resucitado. La revelación consistió justamente en que comprendieron y aceptaron que esa situación sólo era comprensible porque estaba *realmente* determinada por el hecho de que Dios había resucitado a Jesús, el cual estaba vivo y presente de una manera nueva y trascendente. Manera no empírica, pero no por menos sino por más real: presencia del Glorificado y Exaltado.

Si la resurrección no fuese real, todo perdería para ellos su sentido. Sin la resurrección, Cristo dejaría de ser él y su mensaje quedaría refutado. Dios permanecería en su lejanía y en su silencio

frente a la terrible injusticia de su muerte. Y ellos se sentirían abandonados a sí mismos, perdidos entre su angustia real y una esperanza tal vez para siempre decepcionada. Todo cobró, en cambio, su sentido cuando descubrieron que Jesús había sido constituido en «Hijo de Dios con poder» (Rom 1, 4) y que Dios se revelaba definitivamente como «el que da vida a los muertos» (1 Cor 15, 17-19).

Esto no pretende, claro está, ser un «retrato» exacto del proceso, sino únicamente desvelar su estructura radical. Estructura universalizable, que sigue siendo fundamentalmente la misma para nosotros y que por eso, cuando se nos desvela gracias a la ayuda «mayéutica» de la interpretación apostólica, puede resultarnos significativa y —en su modo específico— «verificable». Creemos porque «hemos oído» (*fides ex auditu*: Rom 10, 17); pero también porque, gracias a lo oído, nosotros mismos podemos «ver» (cf. Jn 4, 42, episodio de la Samaritana y sus paisanos). Tal es el realismo de la fe, cuando se toma en serio y no, según diría Kant, como algo puramente «estatutario». No, por tanto, un mero aceptar «de memoria», afirmando *a* lo mismo que se podría afirmar *b* o *c*; sino afirmar porque la propia y entera vida se siente interpretada, interpelada, comprometida y salvada por eso que se cree.

3.4. «Primogénito de los muertos»

Esto último, contextualizado por lo dicho en los puntos anteriores, permite un paso ulterior, creo que de suyo natural, pero que de entrada puede resultar sorprendente, puesto que se aparta de lo que espontáneamente se viene dando por supuesto. Como siempre sucede en la revelación, lo que se descubre estaba ya ahí. Se descubre gracias a que una circunstancia especial, por su «extrañeza» (*oddness*, en la terminología de I. T. Ramsey), despierta la atención del «profeta» o revelador, haciéndolo «caer en la cuenta»: «¡El Señor estaba en este lugar, y yo no lo sabía!» (Gén 18, 16).

Mostrémoslo con algún ejemplo, que no precisa ser literal en todos sus detalles. Dios ha estado siempre al lado de las víctimas contra la opresión injusta; pero fue la peculiar circunstancia de Egipto la que permitió a la genialidad y fidelidad religiosa de Moisés «caer en la cuenta» de esa presencia. Pero eso no significa que Dios haya empezado a ser liberador cuando lo descubrió Moisés. A pesar de eso, hubo un comienzo *real*, no un simple «como si» teórico, pues la nueva conciencia abrió nuevas posibilidades *reales* para la acogida humana y por tanto para la penetración de la acción liberadora del Señor en la historia. Lo mismo —para acercarnos más a

nuestro caso—sucede con la paternidad divina. Cuando Jesús, en su peculiar experiencia (con todo lo que ella implicaba), logró verla, vivirla y proclamarla con definitiva e insuperable claridad, no es que esa paternidad «empezase» entonces: Dios era y es desde siempre «padre/madre» para todo hombre y mujer. Sucede únicamente que a partir de Jesús se revela con claridad, transformando *realmente* la vida humana, puesto que desde entonces la filiación puede vivirse de manera más profunda y consecuente.

Con la resurrección sucede lo mismo. En Jesús se reveló en plenitud definitiva lo que Dios estaba siendo desde siempre: el «Dios de vivos», como dijo el mismo Jesús; «el que resucita a los muertos», como gracias a su destino re-formularon los discípulos la fe que ya tenían en la resurrección, confirmándola y profundizándola con fuerza definitiva.

Esta comprensión supone ciertamente un cambio en la visión teológica; pero resulta perfectamente coherente con el experimentado por la cristología en general, que, como queda dicho, ha aprendido a ver la singularidad de Jesús no en el apartamiento de lo humano, sino en su plena revelación y realización. Por eso con esta visión no se anula, sino que se confirma la confesión de la fe: Cristo sigue siendo «el primogénito de los muertos» (Ap 1, 15), sólo que no en el sentido cronológico de primero en el tiempo, sino como el primero en gloria, plenitud y excelencia, como el revelador definitivo, el modelo fundante y el «pionero de la vida» (Hch 3, 15). De ahí esa reciprocidad íntima, auténtica *perichoresis*, que Pablo proclama entre su resurrección y la nuestra: si él no ha resucitado, tampoco nosotros; si nosotros no, tampoco él (1 Cor 15, 12-14).

Realmente, cuando se superan los innumerables clichés imaginativos con que una lectura literalista ha ido poblando la conciencia teológica, se comprende que esta visión es la más natural y, sobre todo, la más coherente con un Dios que, habiendo creado por amor, no ha dejado nunca a sus hijos e hijas entregados al poder de la muerte. Por eso la humanidad, aunque no haya podido descubrir esta plenitud de revelación hasta la llegada de Jesús, lo ha sentido y a su modo lo ha sabido siempre, expresándolo de mil maneras. Pero de esto hablaremos después.

4. LAS CONSECUENCIAS

Una de las maneras más eficaces de verificar la verdad de una teoría consiste en examinar sus consecuencias. En ellas se despliegan su ver-

dadero significado y su fuerza de convicción. Respecto de la resurrección, vale la pena mostrarlo brevemente en tres frentes principales.

4.1. Resurrección e inmortalidad

El aislamiento que el estudio de la resurrección ha sufrido respecto del proceso de la revelación bíblica fue todavía mayor respecto de la tradición religiosa en general. En gran medida se ha querido asegurar su especificidad, acentuando la diferencia. Pero realmente la resurrección pertenece por su propia naturaleza a un plexo religioso fundamental y en cierto modo común a todas las religiones: la idea de inmortalidad. Respecto de ésta no es algo aparte, sino un modo específico de tematizarla y de vivirla.

Porque es natural que cada religión interprete la verdad común en el marco específico de su propia religiosidad. La bíblica, desde el Antiguo Testamento, la ve sobre todo dentro de su fundamental *acento personalista*: por un lado, desde la relación con un Dios cuyo amor fiel rescata del poder de la muerte, llamando a la comunión consigo y, por otro, desde una antropología unitaria, que no piensa en la salvación de sólo una parte de la persona. El Nuevo Testamento hereda esta tradición, llevándola a su culminación gracias al enorme impacto de la experiencia crística.

Ahí radica su originalidad, y es comprensible el énfasis que se ha puesto en ella. Sin embargo, el mejor camino para asegurarla y ofrecerla como aportación a los demás no es el de acentuar la diferencia hasta romper la continuidad fundamental. Tal ha sucedido sobre todo al insistir en su diferencia con la *idea griega de inmortalidad*. Diferencia real, puesto que los griegos configuraban el fondo común dentro de su propio marco religioso y filosófico. Pero no contraposición radical y totalmente incompatible, ni mucho menos. Ya históricamente sería falso, pues es bien sabido que en la etapa decisiva de la configuración de esta verdad la Biblia recibió un fuerte impulso del mundo helenístico (que por su mayor dualismo antropológico hacía más fácil vencer la apariencia de que todo acaba con la muerte). Además, como hemos visto, en la misma Biblia no siempre era tan neta y abrupta la distinción, y hay en ella textos que hablan como los griegos o simplemente mezclan ambas concepciones.

Cuando se comprende la resurrección de Jesús como la revelación definitiva de lo que «el Dios de vivos» hace con todas las personas de todos los tiempos, resulta más fácil ver la comunidad radical. La resurrección de Jesús de Nazaret representa algo específico y constituye una aportación irreductible; pero es así, sobre todo, gracias a

que en él se nos ha revelado en plenitud lo que ya se había revelado a su modo en las demás religiones: que Dios resucita *ya*, sin esperar a un fin del mundo, y resucita *plenamente*, es decir, en íntegra identidad personal (que ni es sólo el «alma» ni está a la espera de ser completada con el «cuerpo» rescatado de su estado de cadáver).

Eso no vacía sin más de significado la expectación de una «resurrección al final de los tiempos». Significado verdadero e importante, pero no en el sentido mitológico de una reunión final de la humanidad en el «valle de Josafat», sino en el de una esperanza de comunión plena. La comunidad de los resucitados, en efecto, no está completa y clausurada en sí misma, desinteresada de la historia. Mientras ésta no se cierre, mientras quede alguien en camino, hay una expectación e incompletud real, una comunión de presencia dinámica hasta que culmine el proceso por el que, con toda la humanidad reunida, «Dios será todo en todos» (1 Cor 15, 28).

Lo decisivo es que esta visión cristiana no tiene por qué ser presentada como algo aislado y excluyente, sino como una concreción de la verdad común. Esto es muy importante para un tiempo en el que el *diálogo de las religiones* ha cobrado una relevancia trascendental. La resurrección bíblica no renuncia a la propia riqueza, sino que la ofrece como aportación a la búsqueda común. Y, al mismo tiempo, comprende que hay aspectos en los que también ella puede enriquecerse con la aportación específica de las demás religiones. Se ha intentado muchas veces con la *transmigración* y existen intentos interesantes desde las religiones *africanas* y *amerindias*. En todo caso, lo decisivo es el reconocimiento de la fraternidad a través de la fe en este misterio y del diálogo en la búsqueda de su mejor comprensión.

4.2. Resucitados con Cristo

Hasta aquí hemos insistido sobre todo en la primera de las preguntas kantianas: qué podemos *saber* de la resurrección. Ahora cumple decir algo de la segunda: qué debemos *hacer* desde la fe en ella. Se trata de su dimensión más inmediatamente práctica, con dos aspectos fundamentales.

1. El primero es el *problema del mal*. La cruz lo hace visible en todo su horror; la resurrección muestra la respuesta que desde Dios podemos vislumbrar.

La cruz, en efecto, permite ver de modo casi intuitivo que el mal resulta inevitable en un mundo finito, pues Dios sólo podría elimi-

narlo a costa de destruir su propia creación, interfiriendo continuamente en ella y anulándola en su funcionamiento: para librar a Jesús del patíbulo, tendría que suprimir la libertad de los que lo condenaron o suspender las leyes naturales para que los instrumentos no lo dañasen o las heridas no le causasen la muerte... Además, si lo hacía con él, ¿por qué no con las demás víctimas de la tortura, de la guerra, de las catástrofes, de las enfermedades...? Pero entonces ¿qué sería del mundo? Equivaldría simple y llanamente a su anulación. Comprender esta inevitabilidad fue tal vez la «última lección» que Jesús tuvo que aprender en la cruz (cf. Hb 5, 7), pues su tradición religiosa lo inclinaba seguramente a pensar que Dios interveniría en el último momento para librarlo.

La vivencia del *Abbá* y la fidelidad a la misión le permitieron comprender que Dios no nos abandona jamás y que —como había descubierto el libro de Job— la desgracia no es un signo de su ausencia, sino una forzosidad causada por la finitud del mundo o por la malicia de la libertad finita. Pero también —más allá de Job— que por eso mismo Dios está siempre a nuestro lado, acompañándonos cuando nos hiere el mal y apoyándonos en la lucha contra él; sobre todo, asegurando nuestra confianza en que el mal no tiene la última palabra, aunque no siempre resulte fácil verlo, principalmente cuando la muerte parece darle el triunfo definitivo. Los evangelistas intuyen esta dialéctica, cuando se atreven a poner en los labios de Jesús, por un lado, el grito de la interrogación angustiada: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34; Mt 27, 46); y, por otro, las palabras de la entrega confiada: «en tus manos pongo mi vida» (Lc 23, 46).

Por parte de Dios, la resurrección fue la respuesta: *es* la respuesta. Gracias a la fidelidad de Jesús, paradójicamente para nosotros resulta más fácil de comprender: lo que para él fue una dura conquista, nosotros podemos acogerlo ya en la claridad de la fe. Y, también, sacar las consecuencias teológicas. Por un lado, el carácter *trascendente* de la resurrección no permite esperar «milagros» divinos, sino que convoca a la praxis histórica, colaborando con Dios en su lucha contra el mal: es el único encargo —el «mandamiento *nuevo*»— que nos deja Cristo. Pero, por otro, su carácter real y definitivo es lo único que nos permite responder a la terrible pregunta por las *víctimas*, que, muertas, nada pueden esperar de soluciones desde la historia: sólo la resurrección puede ofrecer una salida a «la nostalgia de que el verdugo no triunfe definitivamente sobre su víctima».

Basta con pensar en la importancia de este tema en la teología de la liberación y en su repercusión en el diálogo con la teoría

crítica, de Horkheimer a Habermas, para percatarse de la importancia de esta consecuencia.

2. El segundo aspecto —la *vida eterna*— enlaza con el anterior. Quien resucita es el Crucificado: su vida, la vida últimamente real y auténtica, no es rota por el terrible trauma de la muerte, sino que es acogida y potenciada —glorificada— por el Dios que resucita a los muertos. No se trata de una vida distinta y superpuesta, sino de su única vida, ahora revelada en la hondura de sus latencias y realizada en la plenitud de sus potencias (para usar la terminología de Ernst Bloch). La resurrección ni es una «segunda» vida ni una simple «prolongación» de la presente (lo cual, como muchos han visto, sería un verdadero horror, un auténtico infierno), sino el florecimiento pleno de *esta* vida, gracias al amor poderoso de Dios.

Es importante insistir en esto, pues incluso algunos teólogos caen aquí en una interpretación reductora, arguyendo que la resurrección implicaría una devaluación de la vida terrena. Todo lo contrario, bien entendida, supone su máxima potenciación. La Escritura misma lo ve, sobre todo en el Cuarto Evangelio, hablando de *vida eterna*. Una vida que ya ahora, reconociéndose radicada de manera irrompible en el mismo ser divino, confiere un valor literalmente infinito a todo su ser y a todos sus logros: «ni siquiera un vaso de agua quedará sin recompensa» (cf. Mc 9, 41; Mt 10, 42).

Por eso la esperanza de la resurrección no significa una escapada al más allá, sino una radical remisión al más acá, al cultivo auténtico de la vida y al compromiso del trabajo en la historia. Fue lo que, frente al abuso de los «entusiastas» —que creyéndose *ya* resucitados despreciaban esta vida, sea en la renuncia ascética, sea en el abuso libertino—, comprendió la primera comunidad cristiana. Tal fue con seguridad el motivo principal por el que se escribieron los evangelios: recordar que el Resucitado es el Crucificado, que su resurrección se gestó en su vida de amor, fidelidad y entrega. La vida eterna, la que se encontrará a sí misma plenamente realizada en la resurrección, es la misma que, igual que Cristo, se vive aquí y ahora en toda radicalidad, la que se gesta en el *seguimiento*. Por eso se retomó, como modelo y llamada, la concreción de su vida histórica: viviendo como él, resucitaremos como él.

4.3. Jesús, «el primogénito de los difuntos»

Y queda la tercera pregunta: qué nos es dado *esperar* desde la fe en la resurrección. En realidad, ya queda dicho lo fundamental. Pero

hay dos puntos que importa subrayar, pues la problemática tradicional suele dejarlos demasiado en la sombra. También en esta tercera pregunta sigue siendo Jesús el modelo para adentrarse en la respuesta.

El primer punto se refiere a él mismo. Hablar de Jesús como primogénito de los *difuntos*, en lugar de primogénito de los «muertos», puede sonar de entrada un tanto extraño, incluso fuerte. A pesar de que las palabras son sinónimas, el hábito apaga la radicalidad del significado en la primera, mientras que la variación puede avivarla en la segunda. Porque se trata de percibir que, efectivamente, Jesús, el Cristo, cumple la perfecta definición cristiana de un difunto: alguien que ha muerto biológicamente, pero que en la identidad radical de su ser vive plenamente en Dios. Lo cual nos lleva a la cuestión descuidada, no tanto en la práctica cuanto en la teoría teológica, de nuestra relación actual con él.

Su desaparición de la visibilidad mundana pone esa relación en una situación peculiar. No es como la que mantenían los discípulos, que podían verle, oírle y tocarle. Pero tampoco puede reducirse al mero recuerdo de un personaje histórico, ni a verlo como una figura imaginaria. La resurrección dice que Cristo está vivo hoy y que por tanto la suya es una presencia *real*, con la que sólo tiene sentido una relación *actual*. No le vemos, pero él nos ve; no le tocamos, pero le sabemos presente, afectando nuestras vidas y afectado por ellas. Por eso podemos hablar con él en la oración y colaborar con él en el amor y el servicio: «a mí me lo hacéis». En este sentido, el recuerdo, cuidando de que no quede reducido a *mero* recuerdo, puede ayudar como mediación imaginativa para la presencia. Según el tópico kantiano: la presencia «llena» el recuerdo, que sin él pudiera parecer «ciega».

No es una relación fácil, porque rompe los esquemas ordinarios de las relaciones humanas; pero es viva y eficaz, como muestra toda la historia de la vida cristiana. Problema importante, que preocupó de manera intensa a nuestros místicos clásicos³, pero que sin duda debiera recibir una atención más expresa por parte de la teología actual.

Esto nos lleva al segundo punto: la relación con los *difuntos*. La visión que hemos tratado de elaborar muestra con toda claridad que lo decisivo para su comprensión es que encuentra su modelo fundante en la relación que tenemos con Jesús, el Cristo. Y eso significa

3. Cf. S. Castro, «La experiencia de Jesucristo, foco central de la mística», en F. Ruiz (ed.), *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, Madrid, 1990, 169-193; J. Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, 2002, 220-231, con la bibliografía fundamental.

que también con ellos existe una relación de presencia real y actual, de comunión e intercambio. A eso apunta el misterio, precioso, de la *comunión de los santos* —de todos, no sólo los que están en los altares—. Un misterio que también precisa ser pensado teológicamente, para evitar deformaciones —por ejemplo, la de utilizarlos como «intercesores», como si ellos nos fuesen más cercanos o favorables que Dios o Dios necesitase ser «convencido» por ellos— y, sobre todo, para situarlo en su verdadera fecundidad: como ánimo y compañía, como la presencia de múltiples espejos donde se refleja la infinita riqueza de los atributos divinos, como solidaridad con ellos en la historia.

Un caso de especial importancia es el repensamiento de la *liturgia funeraria*, muchas veces tan terriblemente deformada, y aun comercializada a causa de su instrumentalización como «sufragio», cual si Dios necesitase que lo aplacásemos para que sea «piadoso» con los difuntos. Por fortuna, en Jesús, sobre todo en la celebración de la eucaristía, tenemos el modelo luminoso. Igual que en su caso, salvado, claro está, el carácter específico y único de su ser, también respecto de ellos lo que ante todo hacemos es «celebrar su muerte y resurrección»: como acción de gracias al Dios de la vida, como ejercicio comunitario y especialmente intenso de la comunión viva y actual, como solidaridad con el dolor de los allegados, como ánimo para la vida y, de manera muy especial, como alimento de nuestra fe —siempre precaria, siempre amenazada— en la resurrección.

Hay incluso un aspecto que permite recuperar, ahora sin deformaciones, nuestra solidaridad efectiva con ellos. Toda muerte es una interrupción y por eso todo difunto deja inacabamientos en la tierra: sean positivos, de obras emprendidas y no terminadas, de iniciativas que esperan continuidad; sean negativos, de daños hechos y no reparados, de deudas no saldadas. Pues bien, aquí sí que puede existir un verdadero «ayudar» a los difuntos: prolongando con amor su obra auténtica o reparando en lo posible aquello que de defectuoso y negativo hayan dejado tras de sí.

Como se ve, hay aquí una riqueza enorme, que podría hacer de la celebración cristiana de la muerte una honda celebración de la Vida y una fuente extraordinaria de esperanza.

5. CONSIDERACIÓN FINAL

Al comienzo de la obra, valiéndome de unas palabras de Spinoza, rogaba al lector que esperase al final para hacerse un juicio sobre la

misma. Ha llegado el momento, y en ese sentido quisiera hacer algunas advertencias importantes. Pienso sobre todo en aquellos lectores o lectoras que, tal vez poco habituados a los resultados de la exégesis crítica y de la hermenéutica teológica, hayan podido quedar inquietos o desconcertados ante ciertos resultados de los aquí propuestos.

La primera es recordar una vez más que se trata de un trabajo *teológico*, que, por lo tanto, se ofrece siempre con un confesado exponente de propuesta hipotética. El *cantus firmus* de la fe se difracta en variaciones que intentan expresarlo lo mejor posible, pero que no pueden pretender identificarse con él; conscientes incluso de que algunas veces pudieran deformarlo. Con distintos grados, claro está: por eso más de una vez he distinguido de manera expresa lo que me parecía común, o prácticamente común, y lo que era propuesta más minoritaria o novedosa. En todo caso, la presentación se ha hecho siempre exponiendo las razones en las que se apoyaba, ofreciéndose así al *diálogo*, abierta a la crítica e incluso a la posible refutación —siempre, naturalmente, que se haga también con razones— y, desde luego, dispuesta a la colaboración en la búsqueda conjunta de la verdad.

Lo que así ha resultado es una *visión global*. El propósito, por tanto, no se ha reducido a la exposición aislada de puntos concretos, sino, como insinúa el título, a un repensamiento del conjunto. Como tal ha de considerarse, tratando de interpretar cada parte a la luz de la totalidad y dentro de la perspectiva global adoptada. Una perspectiva que, como reiteradamente se ha puesto de manifiesto, quiere tomar muy en serio el cambio de paradigma cultural introducido por la Modernidad —lo que en modo alguno significa someterse acriticamente a él— y que se ha esforzado por mantener con claridad y rigor la consecuencia de los supuestos adoptados. Todo resulta así discutible; pero, por lo mismo, todo tiene también derecho a ser entendido en su marco propio y en su intencionalidad específica.

Soy muy consciente, y lo he avisado desde el principio, de que, si esto no se tiene en cuenta, el libro puede dar la impresión de una teología demasiado «idiosincrásica», como dirían los anglosajones, o incluso de un apartarse del camino común en algunos puntos importantes. Pero también es cierto que, cuando se capta bien la perspectiva adoptada y el marco intelectual dentro del que se coloca, todo, o casi todo, adquiere una clara coherencia y una fuerza espontánea de convicción. Ésa, aparte de mi propia experiencia, es al menos la impresión de muchas personas que han acompañado esta reflexión y de aquellas que, honrándome con su amistad, han leído el manuscrito. Al lector corresponde decidir, libre y críticamente, cuál de los dos campos le parece el más justo y acertado.

A esto ha de unirse una observación de hondo calado hermenéutico y que cada vez juzgo más importante. Pudiera parecer —y alguna vez se me ha achacado— que este tipo de tratamiento sigue demasiado el cliché de la *crítica racionalista*. Nada más lejos no sólo de mi intención, sino también de la realidad. La crítica racionalista, situándose fuera del trabajo propiamente teológico, tiende a identificar fe y teología; de suerte que, al detectar los fallos o la inadecuación cultural de ésta, cree estar descalificando aquélla. En cambio, lo que aquí se ha pretendido es una consideración desde dentro, que, distinguiendo con cuidado entre fe y teología, busca ciertamente el máximo rigor posible en la crítica de los *conceptos* teológicos, pero con el preciso propósito de lograr una mejor, más significativa y más actualizada comprensión y vivencia de la fe.

Se comprenderá mejor lo que intento decir aludiendo a un problema más general, e incluso tal vez más hondo, de la relación entre la teología y la filosofía. Hace ya bastante tiempo lo he señalado hablando de la contraposición entre el «síndrome Morel» y el «síndrome Galot» (tomando, naturalmente, las expresiones en sentido objetivo, sin pretender en modo alguno entrar en juicios personales)⁴. Ambos señalan dos posibilidades en cierta manera extremas, que hacen imposible una verdadera interfecundación.

Georges Morel, desde el costado filosófico, ha confrontado una filosofía exquisitamente cultivada con una teología tradicional simplemente recibida y prácticamente aceptada como tal. El resultado fue la percepción de una incompatibilidad cultural que acabó llevándole al abandono del cristianismo: tal como interpretaba *teológicamente* algunos puntos fundamentales de la fe, le resultaron incomprensibles e inaceptables⁵.

Jean Galot, por su parte, desde el costado teológico, ha orientado su dedicación a la teología sin una verdadera preocupación de actualización cultural y filosófica. El resultado fue una desconfianza exacerbada ante toda renovación, viendo herejías en (casi) cualquier intento de verdadera actualización⁶.

4. Cf. A. Torres Queiruga, «Problemática actual en torno a la encarnación»: *Communio* 1 (1979) 45-65; también en *Repensar la cristología*, 229-235; cf 70-72, 132.

5. En *La revelación de Dios en la realización del hombre*, cit., 316-317 (orig. gallego, 273-275), trato de mostrarlo en un ejemplo concreto.

6. En su artículo «La filiation divine du Christ. Foi et interprétation»: *Gregorianum* 58 (1977) 239-275, en p. 257, descalifica como negando la divinidad de Cristo no sólo a la teología holandesa (de entonces), sino también a autores como J. I. González Faus, J. Sobrino y X. Pikaza; llega incluso a aplicar la sospecha a O. González de Cardedal.

Aunque resulta siempre osado emitir un juicio sobre problemas de este calibre, me atrevo a pensar que en ambos casos ha habido el mismo fallo de enfoque⁷. Han partido de una especie de «sacralización» de los conceptos teológicos recibidos, como si fuesen inamovibles y de ellos dependiese absolutamente la fe. No tuvieron en cuenta, al menos en medida suficiente, ni la *maior dissimilitudo* del concilio Lateranense IV (cuando hablamos de Dios la semejanza entre nuestros conceptos y su realidad es mayor que la semejanza) ni el principio tomasiano de que «el término del acto de fe no es el concepto, sino la cosa misma» (*actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem: 2-2, q. 1, a. 2, ad 2*).

Los conceptos teológicos son *constructos* que, sin dejar de ser verdaderos, no lo son nunca de manera adecuada, y por eso precisan estar en continua revisión, sobre todo cuando los cambios culturales dejan al descubierto su inadecuación especialmente fuerte en un nuevo contexto. Pero, si se los sacraliza, en lugar de poner los recursos filosóficos al servicio de su renovación y transformación, se propende o bien a abandonarlos (caso de Morel) o bien a fosilizarlos, sin posibilidad de actualización (caso de Galot). La realidad es que personalmente tengo la impresión de que en ambos casos se pierde toda oportunidad de renovación teológica.

No estoy seguro, desde luego, de lo acertado del diagnóstico. Pero al menos, aun en caso de que esté equivocado, sirve para expresar la intención de esta obra: en su modesta medida trata de poner sus modestísimos conocimientos filosóficos al servicio de la fe en la resurrección mediante el «repensamiento» de los *conceptos* teológicos en que se expresa. Ese servicio representa, en definitiva, la finalidad última de la teología y constituye por lo mismo un criterio decisivo de su acierto o desacierto. Ha sido una preocupación de la obra, y a la hora de emitir un juicio conviene que el lector lo tenga en cuenta, examinando si la visión así adquirida ayuda a hacer que la fe en la resurrección resulte hoy algo más culturalmente significativa y más religiosamente vivenciable.

7. Mercería también la pena estudiar el caso, muy distinto, de Hans Urs von Balthasar. Su preocupación y su estudio fueron fundamentalmente teológicos, sólo que, en su caso, acompañados de una enorme y reconocida competencia filosófica. Pero, a pesar del respeto que impone su obra, no puedo evitar la sospecha de que, de manera creciente, fue dando cada vez más por supuesta e indiscutible la validez de la teología *tal como estaba formulada*; de suerte que, en lugar de aplicar su genio a renovarla, propendió a poner su enorme saber filosófico a apuntalarla e inmunizarla frente a los desafíos de la historia. Eso explicaría su progresivo talante apologetico y su oposición, a veces claramente injusta, a importantes y muy responsables intentos de renovación teológica.

BIBLIOGRAFÍA

(De la bibliografía usada reseño sólo la que se relaciona más directamente con el tema del libro.)

- Aguirre, R., «Introducción a los evangelios sinópticos», en R. Aguirre y A. Rodríguez Carmona, *Evangelios y Hechos de los Apóstoles*, Estella, 1992.
- Aguirre, R., *Ensayos sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Estella, 2001.
- Alegre, X., «Perspectivas de la exégesis actual ante la resurrección de Jesús», en M. Fraijó, X. Alegre y A. Tornos, *La fe cristiana en la resurrección*, Santander, 1998, 33-62.
- Aletti, J.-N., *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*, Salamanca, 1992.
- Alexiou, M., *The Ritual Lament in Greek Tradition*, New York, 1974.
- Alonso Díaz, P. J., *En lucha con el misterio. El alma judía ante los premios y castigos y la vida ultraterrena*, Santander, 1966.
- Alsop, J., «Auferstehung 1. In den Schriften des Neuen Testaments»: *Evangelische Kirchenlexikon* 1 (1986) 309-313.
- Alsop, J., *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition. A history-of-tradition analysis with textsynopsis*, Stuttgart, 1975.
- Althaus, P., *Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens. Einspruch gegen Emmanuel Hirsch*, Gütersloh, 1940.
- Aranda Pérez, G., F. García Martínez y M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, Estella, 1996.
- Balthasar, H. U. von, «Escatología», en J. Feiner, J. Trütsch y F. Böckle (eds.), *Panorama de la teología actual*, Madrid, 1961, 499-518.
- Balthasar, H. U. von, «El misterio pascual», en *Mysterium Salutis* III/2, Madrid, 1971, 143-335.
- Balthasar, H. U. von, *Theodramatik* III. *Die Handlung*, Einsiedeln, 1980.

- Balthasar, H. U. von, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln, 1983.
- Balthasar, H. U. von, *Kennt uns Jesus - Kennen wir ihn?*, Freiburg Br., 1980; trad. cast.: *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?*, Barcelona, 1982.
- Barbaglio, G., *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Salamanca, 1992.
- Barth, K., *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1 Kor 15*, Zürich, 1953.
- Barth, K., *Die Kirchliche Dogmatik. Der Gegenstand und die Probleme der Versöhnungslehre IV/1. Jesus Christus der Herr als Knecht* (1953), Zürich, 1986.
- Barton, J., «Why does the Resurrection of Christ Matter?», en S. Barton y G. Stanton (eds.), *Resurrection. Essays in Honour of Leslie Houlden*, London, 1994, 108-115.
- Bechert, H., *Buddhismus*: TRE 7 (1981/1993) 317-335.
- Beeck, F. J. van, «Divine Revelation: Intervention or self-communication?»: *Theological Studies* 52 (1991) 199-226.
- Beinert, W., «Die Leib-Seele Problematik in der Theologie»: *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 673-687; condensado en «La problemática cuerpo-alma en teología»: *Selecciones de Teología* 41/161 (2002) 39-50.
- Benoit, P., «¿Resurrección al final de los tiempos o inmediatamente después de la muerte?»: *Concilium* 60 (1970) 98-111.
- Berger, K., *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Deutung des Geschehens Jesu in frühchristlichen Texten*, Göttingen, 1976.
- Berger, K., *Ist mit dem Tod alles aus?*, Stuttgart, 1997.
- Bernabé, C., «Yo soy la Resurrección», en I. Gómez-Acebo y M. Navarro, *Y vosotras, ¿quién decís que soy yo?*, Bilbao, 2000, 279-325.
- Bertram, G., «Auferstehung I (des Kultgottes)»: *Reallexikon für Antike und Christentum* 1 (1950) 919-930.
- Bertram, G., *Hypsos*: Th WNT 8, 600-619.
- Besret, B., *Incarnation ou Eschatologie?*, Paris, 1964.
- Bigelmair, A., *Apollonius v. Tyana*: LfThK 1 (1957), 718-720.
- Blázquez, R., *La resurrección en la cristología de Wolfhart Pannenberg*, Victoria, 1976.
- Bloch, E., *Das Prinzip Hoffnung* III, Frankfurt a. M., 1970.
- Bloch, E., *Atheismus im Christentum*, Hamburg, 1970.
- Boff, L., *Jesus Cristo Libertador*, Petrópolis, 1976.
- Boff, L., *La resurrección de Cristo, nuestra resurrección en la muerte*, Santander, 1986.
- Boismard, M. E., *¿Es necesario aún hablar de «resurrección»?*, Bilbao, 1996.
- Borg, M. J., «A Temperate Case for a Non-Eschatological Jesus», en *Id., Jesus in Contemporary Scholarship*, Valley Forge, 1994, 47-68.
- Borg, M. J., «The Irrelevance of the Empty Tomb», en P. Copan (ed.), *Will the Real Jesus please stand up?*, Grand Rapids, 1998, 117-127.
- Borg, M. J. (ed.), *Jesus at 2000*, Westview Press, 1998.
- Borg, M. J., «The Truth of Easter», en M. J. Borg y N. T. Wright, *The Meaning of Jesus. Two Visions*, San Francisco, 2000.
- Bornkam, G., *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, 1971.
- Bornkam, G., *Paulus*, Stuttgart/Berlin, 1969.
- Bovon, F., «Milagro, magia y curación en los Hechos Apócrifos de los Apóstoles», en A. Piñero (ed.), *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, Córdoba/Madrid, 2001, 263-287.
- Brambilla, F. G., *Il Crocifisso risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, Brescia, 1999.
- Brandson, S. G. F., *Jesus and the Zealots*, Manchester, 1967.
- Breuning, W., «Elaboración sistemática de la escatología», en *Mysterium Salutis* V, Madrid, 1984, 741-845.
- Broer, I., «Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt» (1 Pe 3, 15). Das leere Grab und die Erscheinungen Jesu im Lichte der historischen Kritik», en I. Broer y J. Werbick (eds.), *«Der Herr ist wahrhaft aufgestanden»* (Lk 24, 34), Stuttgart, 1988, 29-61.
- Broer, I., *Die Urgemeinde und das Grab Jesu. Eine Analyse der Grablegungsgeschichte im Neuen Testament*, München, 1972.
- Brown, R. E., «“And the Lord said”? Biblical Reflections on Scripture as the Word of God»: *Theological Studies* 24 (1981) 3-19.
- Brown, R. E., *The Death of the Messiah: From Getsemani to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, 2 vols., New York, 1994.
- Brox, N., «El cristianismo primitivo y su debate en torno a la transmigración de las almas»: *Concilium* 249 (1993) 875-882.
- Bruce Long, J., «Reincarnation», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* 12 (1987) 265-269.
- Bultmann, R., «Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament», en *Glauben und Verstehen* IV, Tübingen, 1967, 141-189.
- Bultmann, R., «Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung», en *Glauben und Verstehen* III, Tübingen, 1965, 81-90.
- Bultmann, R., «Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament», en *Glauben und Verstehen* III, Tübingen, 1965, 91-106.
- Bultmann, R., «Jesus Christus und die Mythologie», en *Glauben und Verstehen* IV, Tübingen, 1967; trad. cast.: *Jesucristo y mitología*, Barcelona, 1970.
- Bultmann, R., *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1981.
- Bultmann, R. y K. Jaspers, *Jesús. La desmitologización del Nuevo Testamento. Una polémica*, Buenos Aires, 1968.
- Bultmann, R., «Neues Testament und Mythologie», en *Kerygma und Mythos* I, Hamburg-Volksdorf, 1954.
- Burkert, W. y L. Sturlese, «Seelenwanderung»: *HistWPhil* 9 (1995) 117-121.
- Busto Sáiz, J. R., «El resucitado», en J. J. Tamayo Acosta (dir.), *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, Estella, 1999, 357-400.
- Bynum, C. W., *The Resurrection of the Body in Western Christianity*, New York, 1995.
- Caba, P., *Resucitó Cristo, mi esperanza. Estudio exegético*, Madrid, 1986.

- Cabada, M., *El Dios que da que pensar*, Madrid, 1999.
- Campanhausen, H. von, *Ostergeschehen und Osterberichte* (1956), Göttingen, 1970.
- Campanhausen, H. von, «Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab» (1952), en Íd., *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte*, Tübingen, 1960, 48-113.
- Cassel, J. F., *The Reader in Mark: The Crucifixion*, Ann Arbor, MI, 1983.
- Cavallin, H. C., «Leben nach dem Tode im Spätjudentum und in frühen Christentum I. Spätjudentum»: ANRW II 19/1 (1979) 240-345.
- Conzelmann, H., *Jesus Christus*: RGG (1959/1986) 619-653.
- Corriente, A. y Piñero, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento II*, Madrid, 1983.
- Craig, W. L., *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesús*, Lewiston/Lampeter, 1989.
- Croato, S., «La esperanza de la inmortalidad en las grandes cosmovisiones de Oriente»: *Concilium* 60 (1970) 17-29.
- Crossan, J. D., *The Cross That Spoke. The Origins of the Passion Narrative*, San Francisco, 1988.
- Crossan, J. D., *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco, 1992; trad. cast. *Jesús: vida de un campesino judío*, Barcelona, 1994.
- Crossan, J. D., *Jesus: A revolutionary Biography*, San Francisco, 1994.
- Crossan, J. D., *The Birth of Christianity. Discovering what happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus*, New York, 1999.
- Crossan, J. D., *A Long Way from Tipperary. A Memoir*, San Francisco, 2000.
- Cullmann, O., «¿Inmortalidad del alma o resurrección de los muertos?», en *Del Evangelio a la formación de la teología cristiana*, Salamanca, 1972, 235-267.
- Cullmann, O., «El rescate anticipado del cuerpo humano según el Nuevo Testamento», en *Del Evangelio a la formación de la teología cristiana*, Salamanca, 1972, 135-149.
- Cura, S. del, «Fe cristiana i reencarnació», en A. Matabosch (ed.), *La vida después de la vida*, Barcelona, 1996, 109-146.
- Chaireire, I., *La résurrection des morts... tout simplement*, Paris, 1999.
- Charlesworth, J. H., *Jesus within Judaism. New Light from Existing Archaeological Discoveries*, New York, 1988; trad. it.: *Gesù nel giudaismo del suo tempo alla luce delle più recenti scoperte*, Torino, 1994.
- Dalferth, I. D., *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen, 1994.
- Dalferth, I. D., *Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie*, Freiburg Br., 1993.
- Daniélou, J., *La resurrección. Mito o realidad*, Madrid, 1971.
- Deneken, M., *La foi pascale. Rendre compte de la Résurrection de Jésus aujourd'hui*, Paris, 1997.
- Díez Macho, A., *La resurrección de Jesús y la del hombre en la Biblia*, Madrid, 1977.
- Díez Macho, A. (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento I. Introducción general*, Madrid, 1984.

- Dodd, C. H., «The Appearances of the Risen Christ: An Essay in Form Criticism of the Gospels», en D. E. Nineham (ed.), *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, Oxford, 1957, 9-35.
- Donadio, F., *Elogio della Storia. Orizzonti ermeneutici ed esperienza crederente*, Roma, 1999.
- Doore, G. (ed.), *¿Vida después de la muerte?*, Barcelona, 1993.
- Duchesne-Guillemin, J., *La religion de l'Iran ancien*, Paris, 1962.
- Dufour, X.-L., *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca, 1973.
- Dunn, J. G. D., *Jesús y el Espíritu*, Salamanca, 1981.
- Dupont, J. «Ressuscité "le troisième jour"»: *Biblica* 40 (1959) 742-761.
- Ebeling, G., *Das Wesen des christlichen Glaubens*, München-Hamburg, 1967.
- Ebeling, G., «Thesen zur Frage der Auferstehung von den Toten in der gegenwärtigen theologischen Diskussion», en Íd., *Wort und Glaube III*, Tübingen, 1975, 448-454.
- Edsmann, C. M., *Auferstehung. II Auferstehung des Menschen, religionsgeschichtlich 4. In der iranischen Religion*: RGG 1 (1957/1986) 691.
- Eliade, M., *Historia de las ideas y creencias religiosas IV. Las religiones en sus textos*, Madrid, 1980.
- Essen, G., *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit*, Mainz, 1995.
- Favaro, G., «Rinascita, morte e immortalità nell'induismo e nel buddhismo», en G. Ravasi et al., *La vita e la morte nelle grandi religioni*, Milano, 2000, 129-204.
- Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, Madrid, 1992.
- Fiorenza, F. S. y J. P. Galvin (eds.), *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives*, Minneapolis; trad. port.: *Teología Sistemática. Perspectivas católico-romanas*, São Paulo, 1997.
- Forte, B., *Teologia della Storia*, Torino, 1991.
- Fraijó, M., *Fragmentos de esperanza. Utopía y esperanza cristiana*, Madrid, 1985.
- Fraijó, M., «La resurrección de Jesús desde la filosofía de la religión», en M. Fraijó, X. Alegre y A. Tornos, *La fe cristiana en la resurrección*, Santander, 1998, 9-32.
- Frazer, J. G., *The Golden Bough 3. The Dying God*, 1912; trad. cast. parcial *La rama dorada*, México, 1951.
- Fridiksen, P., *From Jesus to Christ. The Origins of the New Testament Images of Jesus*, New Haven/London, 1988.
- Fuller, R. H., *The Foundations of New Testament Christology*, New York, 1965.
- García Cordero, M., *Biblia y legado del Antiguo Oriente*, Madrid, 1977.
- García Martínez, F., «Literatura de contenido escatológico [en Qumrán]», en G. Aranda Pérez, F. García Martínez y M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, Estella, 1996, 65-87.
- García-Sabell, D., *Paseata alrededor da morte*, Vigo, 1999.
- Gelabert, M., *Creo en la resurrección*, Madrid, 2002.
- Ghiberti, G., *La risurrezione di Gesù*, Brescia, 1982.

- Gnilka, J., *El evangelio según san Marcos*, Salamanca, 1986.
- Gnilka, J., «La resurrección corporal en la exégesis moderna»: *Concilium* 60 (1970) 126-135.
- Goldstein, J. A., *II Maccabees*, The Anchor Bible, v. 41A, 1984.
- Gómez Caffarena, J., *El teísmo moral de Kant*, Madrid, 1983.
- Gondar, M., *Romeiros do alén*, Vigo, 21993.
- González, A., *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Santander, 1999.
- González de Cardedal, O., *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Madrid, 1975.
- González Faus, J. I., *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Santander, 1981.
- González Faus, J. I., *Acceso a Jesús*, Salamanca, 41981.
- González Faus, J. I., *Al tercer día resucitó de entre los muertos*, Madrid, 2001.
- Gorer, G., *Death, Grief, and Mourning*, London, 1965.
- Goulder, M., «Did Jesus of Nazareth Rise from the Dead?», en S. Barton y G. Stanton (eds.), *Resurrection. Essays in Honour of Leslie Houlden*, London, 1994, 59-68.
- Gramaglia, P. A., *La reincarnazione... altre vite dopo la morte o illusione?*, Casale Monferrato, 1989.
- Grass, H., «Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab» (1952), en Íd., *Tradition und Leben*, Tübingen, 1960, 48-113.
- Greshake, G. y J. Kremer, *Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt, 1986.
- Greshake, G., *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen, 1969.
- Greshake, G., «Das Verhältnis "Unsterblichkeit der Seele" und "Auferstehung des Leibes" in problemgeschichtlicher Sicht», en G. Greshake, G. y N. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg Br., 1978, 82-120.
- Greshake, G., «Auferstehung im Tod. Ein "Parteischer" Rückblick auf eine theologische Diskussion»: *Theologie und Philosophie* 73 (1998) 538-557.
- Greshake, G. y N. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg Br., 1978.
- Gutiérrez, G., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del pobre. Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca, 1986.
- Gutiérrez, G., *Teología de la liberación*, Salamanca, 1972.
- Haight, R., *Jesus Symbol of God*, New York, 1999.
- Hällström, G. af, *Carnis resurrectio. The Interpretation of a Credal Formula*, Helsinki, 1988.
- Häring, H. y J. B. Metz, «¿Reencarnación o resurrección? Se abre un debate»: *Concilium* 249 (1993) 775-779.
- Harris, M. J., *Raised Immortal. Resurrection and Immortality in the New Testament*, Grand Rapids, 1983.
- Harvey, A., «»They discussed among themselves what this "rising from the dead" could mean» (Mark 9, 10)», en S. Barton y G. Stanton (eds.), *Resurrection*, London, 1994, 69-78.
- Haufe, G., «Los misterios», en J. Leipoldt y W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento I*, Madrid, 1973, 111-140.
- Haufe, G., «Religiosidad helenística popular», en J. Leipoldt y W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento I*, Madrid, 1973, 75-109.
- Hengel, M., *Crucifixion*, Philadelphia, 1977.
- Hempel, J., *Religionsgeschichtliche Schule: RGG 3* (1961) 991-994.
- Hengel, M., «Ist der Osterglaube noch zu reten?»: *Theologische Quartalschrift* 153 (1973) 252-269.
- Hengel, M., *Judentum und Hellenismus*, Tübingen, 1969.
- Hengel, M., *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart, 1979.
- Hernández Martínez, J. M., «La ascensión de María como paradigma de escatología cristiana»: *Ephemerides Mariologicae* 50 (2000) 249-271; condensado en *Selecciones de Teología* 163/4 (2002) 195-206.
- Hick, J., *Death and Eternal Life*, London, 21985.
- Hoffmann, P., *Auferstehung I/3. Im Neuen Testament: TRE 4* (1979/1993) 450-467.
- Hoffmann, P., «Die historisch-kritische Osterdiskussion von H. S. Reimarus bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts», en P. Hoffmann (ed.), *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu*, Darmstadt, 1988, 15-67.
- Hoffmann, P., *Die Toten in Christus. Eine Religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, Münster, 1966.
- Hoheisel, K., *Apollonius v. Tyana*: LfThK 1 (21993) 831-832.
- Horsley, R. A., «How can some of you say that there is no resurrection of the Dead? Spiritual Elitism in Corinth»: *NT 20* (1978) 203-231.
- Hoye, W. J., *Gotteseufahrung? Klärung eines Grundbegriffs der gegenwärtigen Theologie*, Zürich, 1993.
- Jeremias, J., *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, 1977.
- Jeremias, J., *Teología del Nuevo Testamento I*, Salamanca, 1974.
- Jüngel, E., *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, 1984.
- Karrer, M., *Jesucristo en el Nuevo Testamento*, Salamanca, 2002.
- Käsemann, E., *Wunder IV. Im NT: RGG 6* (1962/1986) 1835-1837.
- Kasper, W., «Der Glaube an die Auferstehung Jesus vor dem Forum historischer Kritik»: *Theologische Quartalschrift* 153 (1973) 229-241.
- Kasper, W., *Jesús, el Cristo*, Salamanca, 1976.
- Kehl, M., *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollerndung, Wiedergeburt und Auferstehung*, Freiburg Br., 1999; trad. it.: *E cosa viene dopo la fine? Sulla fine del mondo e sul compimento finale, sulla reincarnazione e sulla risurrezione*, Brescia, 2001.
- Keller C. A. (ed.), *La réincarnation. Théories, raisonnements et appréciations*, Bern, 1986.
- Kessler, H., *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, Düsseldorf, 21987 (enriquece la 1.ª ed. de 1985, que es la traducida en la ed. cast.: *La resurrección de Jesús en el aspecto bíblico, teológico y pastoral*, Salamanca, 1989).

- Kienzler, K., *Logik der Auferstehung. Eine Untersuchung zu R. Bultmann, G. Ebeling und W. Pannenberg*, Freiburg B., 1976.
- Klijn, A. F., «1 Thessalonians 4, 13-18 and its Background in Apocalyptic Literature», en M. D. Hooker y S. G. Wilson (eds.), *Paul and Paulinism*, London, 1982, 67-73.
- Klinger, E., «Bosquejo formal e introducción histórica», en *Mysterium Salutis* III/1, Madrid, 1971, 27-66.
- Koch, G., *Die Auferstehung Jesu Christi*, Tübingen, 1959.
- Kolakowski, L., *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada Filosofía de la Religión*, Madrid, 1985.
- Kremer, J., «Auferstehung der Toten in bibeltheologischer Sicht», en G. Greshake y J. Kremer, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstad, 1986, 60 ss.
- Kremer, J., *Auferstehung. IV Im Neuen Testament: LfThK 1* (1993) 1195-1198.
- Kremer, J., *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor 15, 1-11*, Stuttgart, 1967.
- Kremer, J., «Die Auferstehung Jesu Christi», en *Handbuch der Fundamentalthologie 2*, Freiburg Br., 1985.
- Kremer, K., ... *denn sie werden leben*, Stuttgart, 1972.
- Küng, H., *El cristianismo: esencia e historia*, Madrid, 2001.
- Küng, H., *El judaísmo. Pasado, presente y futuro*, Madrid, 2001.
- Küng, H., «Zur Entstehung des Auferstehungsglaubens. Versuch einer systematischen Klärung»: *Theologische Quartalschrift* 154 (1974) 103-117.
- Küng, H., *¿Vida eterna?*, Madrid, 2001.
- Küng, H. et al., *El cristianismo y las grandes religiones*, Madrid, 1987.
- Kuschel, K. J., *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Chrsiti Ursprung*, München/Zürich, 1990.
- Lachenschmidt, R., «Christologie und Soteriologie», en *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III*, Freiburg Br., 1970, 112-115.
- Ladaria, F. L., *Antropología teológica*, Roma, 1983.
- Lafont, G., *Dieu, le temps et l'être*, Paris, 1986.
- Lamb, L., «La resurrección y la identidad cristiana como *conservatio Dei*»: *Concilium* 249 (1993) 921-935.
- Lanzkowski, G., *Iranischen Religionen: TRE 16* (1987/1993) 247-258.
- Lapide, P., *Auferstehung. Ein jüdisches Glaubenserlebnis*, Stuttgart/München, 1977.
- Le Roy, E., *Dogme et critique*, Paris, 1907.
- Lefèvre, A., *Maccabées (Livres I et II): Supplement au Dictionnaire de la Bible* 5 (1957) 597-612.
- Lefèvre, Ch., «Métempsycose»: *Catholicisme* 8 (1976) 36-45.
- Légaut, M., *Meditación de un cristiano del siglo XX*, Salamanca, 1989.
- Lehmann, K., *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15, 3-5*, Freiburg Br./Basel/Wien, 1969.
- Léon-Dufour, X., *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca, 1971.
- Lessing, G. E., *Über die Auferstehungs-Geschichte*, en G. E. Lessing, *Werke VIII*, Darmstadt, 1976.
- Libanio, J. B., «Esperanza, utopía, resurrección», en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación II*, Madrid, 1990, 495-510.
- Libanio, J. B., *Teologia da revelação a partir da modernidade*, São Paulo, 1997.
- Lincoln, A. T., *Paradise Now and Not Yet*, Cambridge, 1991.
- Lohfink, G., «Der Ablauf der Osterereignisse und die Anfänge der Urgemeinde»: *Theologische Quartalschrift* 160 (1980) 162-176.
- Lohse, E., «Die Wahrheit der Osterbotschaft», en A. Vögtle, *Biblische Osterglaube. Hintergründe - Deutungen - Herausforderungen*, ed. por E. Lohse, Neukirchener/Vluyn, 1999, 115-138.
- Lohse, G., *Auferstehung IV. Im Judentum: RGG 1* (1957/1986) 694-695.
- Lois Fernández, J., *Jesús de Nazaret, el Cristo Liberador*, Madrid, 1995.
- Lorenzen, Th., *Resurrección y discipulado. Modelos interpretativos, reflexiones bíblicas y consecuencias teológicas*, Salamanca, 1999.
- Lüdemann, G. y A. Özen, *La resurrección de Jesús. Historia, experiencia, teología*, Madrid, 2001.
- Lüdemann, G., *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie*, Göttingen, 1994; 2.ª ed. revisada: Stuttgart, 1994.
- Lüdemann, G., «Zwischen Karfreitag und Ostern», en H. Verweyen (ed.), *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann*, Freiburg Br., 1995, 13-46.
- Macaluso, G., *La reincarnazione, verità antica e moderna*, Roma, 1968.
- Marion, J. L., «Aspekte der Religionsphenomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung», en A. Halder, K. Kienzler y J. Möller (eds.), *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie*, Düsseldorf, 1988, 84-103.
- Marsch, W.-D. (ed.), *Diskussion über die «Theologie der Hoffnung»*, München, 1967.
- Martelet, G., *L'au-delà retrouvé*, Paris, 1995.
- Martín Velasco, J., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, 2002.
- Martin-Achard, R., *Résurrection dans l'Ancien Testament et le Judaïsme: Supplement au Dictionnaire de la Bible* 10 (1985) 437-487.
- Martínez, G., «Imaginario y teología sobre el más allá de la muerte»: *Iglesia Viva* 206 (2001) 9-44.
- Marxsen, W., *Die Auferstehung Jesu von Nazaret*, Gütersloh, 1968; trad. cast: *La resurrección de Jesús de Nazaret*, Barcelona, 1974.
- Marxsen, W., *Die Sache Jesu geht weiter*, Gütersloh, s.a.
- Marxsen, W., *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*, Salamanca, 1979.
- Marxsen, W. et al. (eds.), *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, Gütersloh, 1966.
- Matabosch, A. (ed.), *La vida después de la vida*, Barcelona, 1996.
- McArthur, H. K., «On the Third Day»: *New Testament Studies* 18 (1971/1972) 81-86.

- McEleney, N. J., «1-2 Maccabees», en R. E. Brown, J. A. Fitzmyer y R. E. Murphy, *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, NJ, 1993.
- Meier, J. P., *A Marginal Jew I-III*, New York, 1991-2000; trad. cast. de I-II originales: *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico I-III*, Estella, 1998-2001.
- Merklein, H., *Auferstehung und leeres Grab (Mk 16, 1-8)*, Stuttgart, 1994.
- Merlo, M., «La reencarnació en la cultura actual», en A. Matabosch (ed.), *La vida després de la vida*, Barcelona, 1996, 75-108.
- Metz, J. B. (dir.), *El clamor de la tierra. El problema dramático de la Teodicea*, Estella, 1996.
- Metz, J. B., «¿Tiempo sin fin? Antecedentes del debate sobre “resurrección o reencarnación”»: *Concilium* 249 (1993) 937-946.
- Metz, J. B. y E. Wiesel, *Esperar a pesar de todo*, Madrid, 1996.
- Michel, A., *Résurrection des morts*: DThC 13 (1937) 2501-2571.
- Miguélez, X. A., «A celebración cristiá da morte e a oración polos defuntos»: *Encrucillada* 16/79 (1992) 375-398.
- Moingt, J., *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, 1993.
- Moltmann, J., *Teología de la esperanza*, Salamanca, 1969.
- Moltmann, J., «Gott und Auferstehung. Auferstehungsglaube im Forum der Theodizeefrage», en Íd., *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, München, 1968, 36-56.
- Moltmann, J., «Esperanza en la resurrección y praxis liberadora», en *El futuro de la creación*, Salamanca, 1979, 125-143.
- Moltmann, J., *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München, 1985.
- Moltmann, J., *Das Kommen Gottes, Christliche Eschatologie*, Gütersloh, 1995.
- Moreau, P.-F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, 1994.
- Morel, G., *Problèmes actuels de religion*, Aubier, Paris, 1968.
- Müller, K., «Die Leiblichkeit des Heils», en L. de Lorenzi (ed.), *Résurrection du Christ et des chrétiens (1 Cor 15)*, Roma, 1985, 171-280.
- Müller, U. B., *Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Historische Aspekte und Bedigungen*, Stuttgart, 1998.
- Neiryneck, F., «John and the Synoptics. The Empty Tomb Stories»: *New Testament Studies* 30 (1984) 161-187.
- Neufeld, K. H., *Fundamentaltheologie I. Jesus, Grund christlichen Glaubens*, Stuttgart/Berlin/Köln, 1992.
- Newman, C. C. (ed.), *Jesus & the Restoration of Israel: A Critical Assessment of NT. Wright's Jesus and the Victory of God*, London, 1999.
- Nickelsburg, G. W. E., *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge, 1972.
- Nicolas, M. J., *Theologie de la Résurrection. «Je suis la Résurrection et la Vie»*, Paris, 1982.
- Nietzsche, F., *Der Antichrist*, ed. K. Schlechta II, 1201-1206; trad. cast., *El Anticristo*, Madrid, 1974.
- Nötscher, F., *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben* (1926), reed., Darmstadt 1970, con importante *Nachtrag zum Nachdruck* de J. Scharbert (pp. 349-401; con bibliografía exhaustiva).
- O'Collins, G., *Jesús resucitado. Estudio histórico, fundamental y sistemático*, Barcelona, 1988.
- O'Collins, G., «The Resurrection of Jesus: the Debate Continued»: *Gregorianum* 81/3 (2000) 589-598.
- Oberliner, L. (ed.), *Auferstehung Jesu - Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens*, Freiburg Br./Basel/Wien, 1986.
- Oberliner, L., «Die Verkündigung der Auferweckung Jesu im geöffneten und leeren Grab»: *ZNW* 74 (1982) 159-182.
- Ogden, S., *Christ Without Myth: A Study Based on the Theology of Rudolf Bultmann*, New York, 1961.
- Ogden, S., *What Sense Does It Make to Say: «God Acts in History?», The Reality of God and Other Essays*, London, 1967, 164-187.
- Ohlig, K., *Fundamentalchristologie*, München, 1986.
- Ohlig, K., «Thesen zum Verständnis und zur theologischer Funktion der Auferstehungsbotschaft», en H.-J. Verweyen, *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann*, Freiburg Br., 1995, 80-104.
- Orbe, A., «Textos y pasajes de la Escritura interesados en la teoría de la reincorporación»: *Estudios Eclesiásticos* 33 (1959) 77-91.
- Osborne, K. B., *The Resurrection of Jesus. New Considerations for its Theological Interpretation*, New York/Mahwah, NJ, 1997.
- Pagola, J. A., *Creer en el Resucitado. Esperar en nuestra resurrección*, Santander, 1991.
- Panikkar, R., *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid, 1996.
- Pannenberg, W., «Die Aufgabe der christlichen Eschatologie», en Íd., *Natur und Mensch —und die Zukunft der Schöpfung*, Göttingen, 2000, 271-282.
- Pannenberg, W., «Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu», en Íd., *Grundfragen systematischer Theologie II*, Göttingen, 1980, 160-173.
- Pannenberg, W., *Fundamentos de cristología*, Salamanca, 1974.
- Perkins, Ph., *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection*, New York, 1984.
- Pesch, R. (con A. Vögtle), *Wie kam es zum Osterglauben?*, Düsseldorf, 1975.
- Pesch, R., *Der Prozess Jesu geht weiter*, Freiburg Br., 1988.
- Pesch, R., «Stellungnahme zu den Diskussionsbeiträgen»: *Theologische Quartalschrift* 153 (1973) 270-283.
- Pesch, R., «Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein neuer Versuch»: *FZPhTh* 30 (1983) 73-98; trad. fr.: «La genèse de la foi en la Résurrection de Jésus. Une nouvelle tentative», en M. Benzerath, A. Schmid y J. Guillet (eds.), *La Pâque du Christ, mystère de salut*, Paris, 1982, 51-74.
- Pesch, R., «Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion»: *Theologische Quartalschrift* 153 (1973) 201-228.
- Pesch, R., *Zwischen Karfreitag und Ostern. Die Umkehr der Jünger Jesu*, Zürich/Einsiedeln/Köln, 1983.

- Peukert, H., *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentaltheologie*, Dusseldorf, 1976.
- Pieper, J., *Muerte e inmortalidad*, Barcelona, 1970.
- Pieris, A., «La reencarnación en el budismo: valoración cristiana»: *Concilium* 249 (1993) 31-40.
- Pikaza, X., *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*, Madrid, 1999.
- Pikaza, X., *Vida y pascua de Jesús*, Salamanca, 1990.
- Pikaza, X., *Camino de Pascua*, Salamanca, 1996.
- Pikaza, X., *Éste es el hombre. Manual de cristología*, Salamanca, 1997.
- Pilch, J. J., «Appearances of the Risen Jesus in Cultural Context. Experiences of Alternate Reality»: *BTB* 28 (1998) 52-60.
- Pilch, J. J., «Visions in Revelation and Alternate Consciousness: A perspective from Cultural Anthropology: Listening»: *Journal of Religion and Culture* 28 (1993) 231-244.
- Poema de Gilgamesh*, trad. de F. Lara Peinado, Madrid, 1988.
- Pohier, J., *Quand je dis Dieu*, Paris, 1977.
- Potterie, I. de la, «L'exaltation du Fils de l'homme (Jn 12, 31-36)»: *Gregorianum* 49 (1968) 460-478.
- Prümm, K., *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, 2 vols., Leipzig, 1935.
- Prümm, K., *Mysterien: LfThK* 7 (1968) 718-720.
- Puech, E., *La croyance des esséniens en la vie future: Immortalité, résurrection, vie éternelle?*, 2 vols., Paris, 1993.
- Puech, E., «Mesianismo, escatología y resurrección en los manuscritos del Mar Muerto», en J. Treballe Barrera (coord.), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Madrid, 1999, 245-286.
- Rahner, K. y Thüsing, W., *Christologie —systematisch und exegetisch*, Herder 1972; trad. cast.: *Cristología. Estudio teológico y exegetico*, Madrid, 1975.
- Rahner, K., *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, 1979.
- Rahner, K., «Chalkedon —Ende oder Anfang», en A. Grillmeier y H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon III*, Würzburg, 1954, 3-49; trad. cast. reelaborada: «Problemas actuales de cristología», en *Escritos de teología I*, Madrid, 1965, 169-222.
- Rahner, K., «Immanente und transzendente Vollendung der Welt», en *Schriften zur Theologie* 8, 1967, 593-608.
- Rahner, K., «Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik», en *Schriften zur Theologie* 9, 1970, 197-226.
- Rahner, K., «Theologische Bemerkungen zum Begriff «Zeugnis»», en *Schriften zur Theologie* 10, 1972, 164-180.
- Rahner, K., *Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenzerfahrung*, Freiburg Br., 1989.
- Rahner, K., *Was heisst Jesus lieben?*, Freiburg Br., 1982; trad. cast. en *Amar a Jesús. Amar al hermano*, Santander, 1983.
- Ratzinger, J., *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Barcelona, 1980.
- Ratzinger, J., «Zwischen Tod und Auferstehung»: *Int. kath. Zeitschrift* 9

- (1980) 209-223; resumido en *Selecciones de Teología* 81/21 (1982) 37-46.
- Rees, W. D., «The Hallucinations of Widowhood»: *British Medical Journal*, 2 October 1971, 37-41.
- Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Madrid, 1996.
- Ricoeur, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, 2000.
- Ries, J., «Les creences en la resurrecció dels cossos en les religions no cristianes», en A. Matabosch (ed.), *La vida després de la vida*, Barcelona, 1996, 149-168.
- Rodríguez Carmona, A., *Targum y resurrección*, Granada, 1978.
- Rosenzweig, F., *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M. 1990; trad. cast.: *La estrella de la redención*, Salamanca, 1997.
- Rovira Belloso, J., «Prólogo» a W. Marxsen, *La resurrección de Jesús de Nazaret*, Barcelona, 1974, 9-21.
- Roy, E. Le, *Dogme et critique*, Paris, 1907.
- Ruiz de la Peña, J. L., *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid, 1996.
- Ruiz de la Peña, J. L., *Las nuevas antropologías*, Santander, 1983.
- Ruiz de la Peña, J. L., *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*, Salamanca, 1978.
- Sabugal, S., *Anástasis. Resucitó y resucitaremos*, Madrid, 1993.
- Sachs, J. R., «Resurrección o reencarnación? La doctrina cristiana del purgatorio»: *Concilium* 249 (1993) 107-114.
- Sánchez, J. J., «La esperanza incumplida de las víctimas. Religión en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, 2001, 617-646.
- Sánchez, J. J., «Religión como resistencia y solidaridad en el pensamiento tardío de Max Horkheimer», en M. Horkheimer, *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, 2000, 11-48.
- Santos, A. de, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid, 1963.
- Schäffler, R., *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischen Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*, Darmstadt, 1979.
- Scharbert, J., «Nachtrag zum Nachdruck», en F. Nötscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube* (1926), reed., Darmstadt, 1970, 349-401.
- Scheffczyk, *Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens*, Einsiedeln, 1976.
- Scheler, M., «Tod und Fortleben», en *Schriften aus dem Nachlass I*, Bern, 1957, 11-64.
- Schelkle, K. H., «Schöpfung des Glaubens?»: *Theologische Quartalschrift* 153 (1973).
- Schillebeeckx, E., *Cristo y los cristianos*, Madrid, 1982.
- Schillebeeckx, E., *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, Madrid, 1983.
- Schillebeeckx, E., *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid, 2002.
- Schlier, H., *De la resurrección de Jesucristo*, Bilbao, 1970.
- Schlier, H., «Religionsgeschichtliche Schule»: *LThK* 8 (1963) 1184-1185.
- Schlier, H., «Über das Hauptanliegen des 1. Briefes an die Korinther», en

- Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg Br., 1966, 147-159.
- Schmithals, W., *Evangelien. 5.4 Die Spruchsammlung (Q)*: TRE 10 (1982/1993) 620-623.
- Schmuck, K. D., *Makkabäer/Makkabäerbücher*: TRE 21 (1991) 736-745.
- Schoonenberg, P., *Un Dios de los hombres*, Barcelona, 1972.
- Schoonenberg, P., *Wege nach Emmaus. Unser Glaube an die Auferstehung Jesu*, Graz, 1974.
- Schulz, S., *Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelien*, Hamburg, 1976.
- Schürer, E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús I*, Madrid, 1985.
- Schürmann, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegeticas y panorámica*, Salamanca, 1982.
- Schweitzer, A., *Das Mesianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*, Tübingen, 1901, ³1956; trad. cast.: *El secreto histórico de la vida de Jesús*, Buenos Aires, 1967.
- Schweitzer, A., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, ⁴1984; trad. cast.: *Investigación sobre la vida de Jesús*, Valencia, 1990.
- Schweitzer, E., *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zürich, ²1962.
- Schweitzer, E., *Jesus Christus. I Neues Testament*: TRE 16 (1987/1993) 671-726.
- Schweitzer, E., *Jesus, das Gleichnis Gottes. Was wissen wir wirklich vom Leben Jesus?*, Göttingen, ²1996.
- Segal, A. F., «Il Cristo risorto e le figure di mediatori angelici alla luce di Qumran», en J. H. Charlesworth, *Gesù e la comunità di Qumran*, Casale Monferrato, ²1999, 315-340.
- Segundo, J. L., *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret II/1. Historia y actualidad. Sinópticos y Pablo*, Madrid, 1982.
- Segundo, J. L., *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*, Santander, 1991.
- Sequeri, P., *Il Dio affidabile. Saggio di Teologia Fondamentale*, Brescia, 1996.
- Sesboüé, B., *La résurrection et la vie*, Paris, 1990.
- Siber, *Mit Chritus leben*, Zürich, 1971.
- Smith, J. Z., «Dying and Rising Gods», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religions* 4 (1987) 521-527.
- Sobrinho, J., *Cristología desde América Latina*, San Salvador, ²1977.
- Sobrinho, J., *La fe en Jesucristo: ensayo desde la víctimas*, Madrid, ²1999.
- Solà i Simon, T., «Os 6,2: El gran referent de la Resurrecció»: *Revista Catalana de Teologia* 22 (1998) 249-265.
- Spinoza, B., *Oeuvres complètes*, Bibl. De la Pléiade, Paris, 1954.
- Spong, J. S., *La resurrección ¿mito o realidad?*, Barcelona, 1996.
- Stange, C., *Die Unsterblichkeit der Seele*, Gütersloh, 1924.
- Steck, O. H., *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Neukirchen, 1967.
- Stegemann, E. W. y Stegemann, W., *Historia social del cristianismo primi-*

- two. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Estella, 2001.
- Stemberger, G., *Auferstehung I/2. Judentum*: TRE 4 (1979/1993) 441-450.
- Stemberger, G., *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v.Chr.-100 n.Chr.)*, Rome, 1972.
- Stuhlmacher, P., «Kritischer müssten wir sein!»: *Theologische Quartalschrift* 153 (1973) 244-251.
- Taats, R., *Auferstehung I/4. Alte Kirche*: TRE 4 (1979/1993) 467-477.
- Talbert, Ch. H., «Once again: Gospel Genre»: *Semeia* 43 (1988) 53-74.
- Talbert, Ch. H., «The Gospel and the Gospels», en J. L. Mays (ed.), *Interpreting the Gospels*, Philadelphia, 1981.
- Tamayo-Acosta, J. J., *Hacia la comunidad 6. Dios y Jesús*, Madrid, 2000.
- Teani, M., *Corporeità e risurrezione. L'interpretazione di 1 Cor 15, 35-49 nel Novecento*, Napoli, 1994.
- Teilhard de Chardin, P., *El medio divino*, Madrid, 1967.
- Theissen, G. y Merz, A., *El Jesús histórico*, Salamanca, 2000.
- Theissen, G., *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Salamanca, 1997.
- Theissen, G., *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh, 2000.
- Theissen, G., *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico*, Estella, 2002.
- Thüsing, W., *Erhöhungsvorstellungen und Parusieerwartung in der ältesten und nachösterlichen Christologie*, Stuttgart, 1969.
- Tilborg, S. van y Chatelion Connet, P., *Jesus' Appearances and Disappearances in Luke 24*, Leiden, 2000.
- Tillich, P., *Das Ewige im Jetzt*, Stuttgart, 1964.
- Tillich, P., *Teología sistemática II. La existencia y Cristo*, Salamanca, 1972.
- Tillich, P., *The Courage to be*, New Haven, 1954.
- Tipler, F. J., *La física de la inmortalidad. Cosmología contemporánea: Dios y la resurrección de los muertos*, Madrid, 1996.
- Tornos, A., *Escatología II*, Madrid, 1991.
- Tornos, A., «Reflexiones sobre la fe en la resurrección desde perspectivas de teología sistemática», en M. Fraijó, X. Alegre y A. Tornos, *La fe cristiana en la resurrección*, Santander, 1998, 63-77.
- Torres Queiruga, A., «Muerte e inmortalidad: lógica de la simiente vs. lógica del homúnculo»: *Isegoría* 10 (1994) 85-106.
- Torres Queiruga, A., *A revelación de Deus na realización do home*, Vigo, 1985; trad. cast.: *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, 1997; trad. it.: *La rivelazione di Dio nella realizzazione dell'uomo*, Roma, 1991; trad. port.: *A revelação de Deus na realização humana*, São Paulo, 1995; trad. al.: *Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen*, Frankfurt a. M., 1996.
- Torres Queiruga, A., «La lamentación y la muerte masiva»: *Concilium* 247 (1993) 61-72.
- Torres Queiruga, A., «Die biblische Offenbarung als geschichtliche Maieu-

- tik», en M. Kessler, W. Pannenberg y A. Torres Queiruga (eds.), «*Fides quaerens intellectum*. Beiträge zur Fundamentaltheologie Philosophy and Revelation: The Opportunity of the Enlightenment»: *Archivio di Filosofia* 62 (1994) 741-755.
- Torres Queiruga, A., «*¿Qué queremos decir cuando decimos «infierno»?*», Santander, 1995.
- Torres Queiruga, A., «Senso e vivencia da liturgia funeraria»: *Encrucillada* 21/104 (1997) 317-333.
- Torres Queiruga, A., *Repensar la cristología. Ensayos hacia un nuevo paradigma*, Estella, 2001.
- Torres Queiruga, A., «La apuesta de la cristología actual: la divinidad “en” la humanidad», en Instituto Superior de Pastoral, «*¿Quién decís que soy yo? Dimensiones del seguimiento de Jesús*. X Semana de Estudios de Teología Pastoral, Estella, 2000, 15-63.
- Torres Queiruga, A., «Ponerología y resurrección: el mal entre la filosofía y la teología»: *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001) 539-574.
- Tracy, D., «Dios de la historia, Dios de la psicología»: *Concilium* 249 (1993) 907-920.
- Trebolle Barrera, J. (coord.), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Madrid, 1999.
- Tresmontant, C., *El problema de la revelación*, Barcelona, 1973.
- Trevijano, R., «Los que dicen que no hay resurrección»: *Salmanticenses* 33 (1986) 275-302.
- Tuilier, A., *Didache*: TRE 8 (1981/1993) 731-736.
- Uribarri, G., «La inculturación occidental de la creencia en la reencarnación»: *Miscelánea Comillas* 56 (1998) 297-321.
- Uribarri, G., «La reencarnación en Occidente»: *Razón y Fe* 238 (1998) 29-43.
- Uribarri, G., «Necesidad de un imaginario cristiano del más allá»: *Iglesia Viva* 206 (2001) 45-82.
- Unamuno, M. de, *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), en *Obras completas XVI*, Madrid, 1961, 125-420 y numerosas ediciones.
- Valadier, P., *Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche*, Paris, 1979.
- Valadier, P., *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid, 1982.
- Velte, B., «*Homoousios hemin*», en *Das Konzil von Chalkedon III*, Würzburg, 1951-1954, 51-80.
- Vermes, *The Changing Faces of Jesus*, New York/London, 2000.
- Verweyen, H., *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Regensburg, 1997.
- Verweyen, H., *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf, 1991.
- Verweyen, H., «“Auferstehung”: ein Wort verstellt die Sache», en Íd. (ed.), *Osterglaube ohne Auferstehung. Diskussion mit Gerd Lüdemann*, Freiburg Br., 1995, 105-144.
- Via Taltavull, J. M., «La immortalitat en la història de les religions i en la filosofia», en A. Matabosch (ed.), *La vida després de la vida*, Barcelona, 1996, 17-50.

- Vidal, S., *La resurrección de Jesús en las cartas de san Pablo*, Salamanca, 1982.
- Vögtle, A. y Pesch, R., *Wie kam es zum Osterglauben?*, Düsseldorf, 1975.
- Vögtle, A., *Biblische Osterglaube. Hinergründe - Deutungen - Herausforderungen*, ed. por E. Lohse, Neukirchener-Vluyn, 1999.
- Volz, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter nach den Quellen der rabinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur*, Hildesheim, 1966, reed.
- Von Soden, W., *Auferstehung I. Sterbende und auferstehende Götter*: RGG 1 (1957/1986) 689-690.
- Wedderburn, A. J. M., *Beyond Resurrection*, Canerbury, 1999.
- Weger, K. H., «Ist Gott erfahrbar?»: *Stimmen der Zeit* 210 (1992) 333-341; condensado en *Selecciones de Teología* 32/217 (1993) 165-171.
- Welte, B., «*Homoousios hemin*», en *Das Konzil von Chalkedon III*, Würzburg, 1951-1954, 51-80.
- Werbick, J., *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg Br., 2000.
- Werbick, J., «Die Auferweckung Jesu: Gottes “eschatologische Tat”? Die theologische Rede vom Handeln Gottes und die historische Kritik», en I. Broer y J. Werbick, «*Der Herr ist wahrhaft auferstanden*» (Lk 24, 34). *Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens*, Stuttgart, 1988, 81-131.
- Widengren, G., *Die Religionen Irans*, Stuttgart, 1965.
- Wilckens, U., *La resurrección de Jesús. Estudio histórico-crítico del testimonio bíblico*, Salamanca, 1981, 105-133.
- Wiles, M., *God's Action in the World*, London, 1986.
- Wiles, M., «A Naked Pillar of Rock», en S. B. Varton y G. Stanton, *Resurrection. Essays in Honour of Leslie Houlden*, London, 1994, 116-127.
- Williams, H. A., *True Resurrection*, London/New York, 2000.
- Winling, R., *La Résurrection et l'Exaltation du Christ dans la littérature de l'ère patristique*, Paris, 2000.
- Wißmann, H., *Auferstehung I/1. Religionsgeschichtlich*: TRE 4 (1979/1993) 442-443.
- Wright, N. T., *Christian Origins and the Question of God 1. The New Testament and the People of God*, Minneapolis, 1992.
- Wright, N. T., *Christian Origins and the Question of God 2. Jesus and the Victory of God*, Minneapolis, 1996.
- Wright, N. T., *The Original Jesus. The Life and Vision of a Revolutionary*, Grand Rapids, MI, 1986.
- Wright, N. T., «The Resurrection of the Messiah»: *Sewanee Theological Review* 41/2 (1998) 107-156.
- Wright, N. T., «The Transforming Reality of the Bodily Resurrection», en M. J. Borg y N. T. Wright, *The Meaning of Jesus. Two Visions*, San Francisco, 2000, 111-127.
- Zeller, D., «Die Mysterienkulte und die paulinische Soteriologie (Röm 6, 1-11). Eine Fallstudie zum Synkretismus im Neuen Testament», en

- P. Siller (ed.), *Suchbewegungen. Synkretismus — kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*, Darmstadt, 1991, 42-61.
- Zeller, D., «Hellenistische Vergaben für den Glauben an die Auferstehung Jesu?», en R. Hope y U. Busse (eds.), *Von Jesus zum Christus*, Berlin/New York, 1998, 71-91.
- Zwi Werblowsky, R. J., «Transmigration», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* 15 (1987) 21-26

ÍNDICE DE AUTORES

- Acevedo, C. M.: 39
 Adorno, Th. W.: 239
 Aguirre, R.: 190, 256
 Agustín de Hipona: 43, 110, 118, 168, 269, 301
 Alegre, X.: 18
 Aletti, J. N.: 72, 214, 223
 Alexiou, M.: 199
 Alfaro, J.: 278
 Alonso Díaz, J.: 61, 161
 Alsup, J.: 53s.
 Althaus, P.: 93, 150
 Ambrosio de Milán: 43
 Amor Ruibal, A.: 200
 Apel, K.-O.: 274
 Aranda, G.: 60
 Ariès, Ph.: 218
 Aristóteles: 141s., 148, 154
 Aurobindo, S.: 147
 Ayer, A. J.: 210
- Balthasar, H. U. von: 20, 117s., 206, 219, 223, 276, 278, 282s., 330
 Barbaglio, G.: 171, 255
 Barreto, J.: 298
 Barth, K.: 20s., 34, 45, 117s., 122, 185, 245, 266
 Barton, J.: 257
 Baruzi, J.: 201
 Bastin, M.: 193
 Bauer, Ch.: 75
 Baumann, P. Th.: 200
 Baumgartner, H. M.: 107
- Bechert, H.: 136
 Bedderburn, A. J. M.: 71
 Beeck, F. J. van: 118
 Beinert, W.: 211
 Benjamin, W.: 239, 262
 Benoit, P.: 44, 223, 228
 Berdiaiev, N.: 227
 Berger, K.: 66, 70ss., 74
 Bernabé, C.: 199
 Bertram, G.: 66, 171
 Bigelmair, A.: 69
 Billerbeck, P.: 63
 Biser, E.: 232
 Blázquez, R.: 237
 Bloch, E.: 230, 238s., 253s., 271, 296, 325
 Blondel, M.: 121, 155
 Blumenberg, H.: 39
 Boff, C.: 270
 Boff, L.: 129
 Boismard, M.-É.: 24, 74, 101, 216s., 221, 223
 Bonhoeffer, D.: 122
 Bonnet, Ch.: 148
 Borg, M. J.: 170, 186, 189, 204, 251
 Borges, J. L.: 289
 Bornkamm, G.: 163, 193, 255
 Bousset, W.: 67
 Bovon, F.: 174
 Brambilla, F. G.: 26, 125, 198, 200
 Brandon, S. F.: 181
 Breuning, W.: 278

- Broer, I.: 71, 94s., 131
 Brown, R. E.: 29, 51, 173, 193s., 297
 Brox, N.: 149
 Büchner, G.: 259
 Buenaventura: 38
 Bultmann, R.: 21, 39s., 55, 79, 105, 107, 117s., 153, 168s., 185, 264, 267, 272
 Burkert, W.: 147
 Bynum, C. W.: 67, 218
- Caba, P.: 85, 114, 172
 Cabada, M.: 20, 119
 Campehausen, H. von: 51
 Camus, A.: 238, 258, 261
 Casaldáliga, P.: 271
 Cassel, J. F.: 182
 Cassirer, E.: 39
 Castela, P. F.: 24
 Castillo, J. M.: 20
 Castro, R. de: 302
 Castro, S.: 326
 Cavallin, H. C.: 59, 63
 Celso: 165, 249
 Cencillo, L.: 39
 Charlesworth, J. H.: 56
 Chatelion Connet, P.: 170
 Chenu, M.-D.: 277
 Codina, V.: 232
 Colomer, E.: 234
 Congar, Y.: 277
 Conill, J.: 232
 Conzelman, H.: 59, 79, 92
 Copan, P.: 18
 Corriente, F.: 73
 Craig, W. L.: 18
 Croato, S.: 66
 Crossan, J. D.: 18, 51s., 80s., 93, 179, 182, 188s., 198s., 251, 266
 Cullmann, O.: 139, 219, 226
 Cunqueiro, A.: 289
 Cura, S. del: 149
- Dalferth, I. U.: 39, 169
 Danielou, J.: 277
 Darwin, Ch.: 78, 80
 Day, D.: 279
 Delumeau, J.: 294
 Deneken, M.: 26, 93s., 153, 209, 212
 Descamps, A.: 103
 Díaz-Salazar, R.: 271
 Diem, H.: 250
- Díez Macho, A.: 59, 69, 74, 76
 Dodd, C. H.: 54, 266, 297
 Domínguez, A.: 36
 Donadio, F.: 278
 Doore, G.: 199
 Dostoievski, F.: 114
 Dunn, J. G. D.: 171, 225
 Dupont, J.: 205
- Ebeling, G.: 106, 242
 Eckhart, M.: 146
 Edsmann, C. M.: 68
 Eicher, P.: 183
 Eliade, M.: 39, 66, 68, 134, 137s., 146s.
 Ellacuría, I.: 180, 273
 Esquirol, J. M.: 273
 Essen, G.: 107
 Estrada, J. A.: 39
 Eusebio de Cesarea: 43
 Evans-Pritchard, E. E.: 66
 Evémero de Mesina: 66
- Fernández Cuesta, B.: 276
 Ferrater Mora, J.: 153
 Festinger, L.: 183
 Faulkner, W.: 289
 Favaro, G.: 147
 Fichte, J. G.: 107
 Filón de Alejandría: 69, 93
 Filóstrato: 69
 Firth, A. R.: 134
 Flanagan, D.: 227s.
 Flavio Josefo: 93, 179
 Flegón: 75
 Flew, A.: 99, 210, 318
 Floristán, C.: 39
 Forte, B.: 21, 226, 278
 Fraijó, M.: 57, 98, 237s.
 França Miranda, M. de: 238
 Frazer, J.: 66
 Fredriksen, P.: 180
 Freud, S.: 35, 230
 Fukuyama, F.: 273
- Gadamer, H.-G.: 19, 41, 83, 152
 Galileo: 78
 Galot, J.: 329s.
 Galvin, J. P.: 152
 Gandhi, M.: 179
 Gaos, J.: 258
 García Cordero, M.: 262
 García Gual, C.: 39

- García Martínez, F.: 60
 García Yebra, V.: 154
 Geffré, C.: 83, 167
 Gisel, P.: 256
 Gnlika, J.: 55, 62, 71, 228, 257
 Godley, A. D.: 68
 Goldammer, K.: 66
 Goldstein, J. A.: 162
 Gómez Caffarena, J.: 100, 288
 Gondar Portsany, M.: 292, 299
 González, A.: 170
 González de Cardedal, O.: 195, 329
 González Faus, J. I.: 149, 239, 329
 Gorer, G.: 299
 Goulder, M.: 199
 Gramaglia, P. A.: 149
 Grass, H.: 51
 Gregorio Magno: 302
 Greisch, J.: 83
 Greshake, G.: 20, 139s., 143, 185, 211s., 226s., 233, 267, 278
 Gross, H.: 193
 Grundmann, W.: 68
 Gurpogui, J. A.: 289
 Gursdorf, G.: 39
 Gutiérrez, G.: 271, 278
- Habermas, J.: 239, 274, 325
 Haight, R.: 220
 Halder, A.: 83
 Hällström, G. af: 203
 Hanson, N. R.: 98s., 318
 Häring, H.: 146
 Harnack, A.: 20
 Harris, M. J.: 143
 Harvey, A.: 181
 Haufe, G.: 63, 68
 Hegel, G. W. F.: 80, 99, 118, 145s., 154, 202, 261
 Heidegger, M.: 82, 167, 235, 257s., 304
 Hempel, J.: 65
 Hengel, M.: 18, 71, 79, 158, 181
 Henrich, D.: 145
 Hernández Martínez, J. M.: 227
 Heródoto: 68
 Herondas: 75
 Hick, J.: 150
 Hoffmann, P.: 44, 48, 51, 54, 56, 59, 65, 75, 216
 Hoheisel, K.: 69
 Hölderlin, F.: 145
- Horkheimer, M.: 182s., 239, 262, 273, 325
 Horsley, R. A.: 255
 Houlden, L.: 105
 Hoye, W. J.: 155
 Hübner, K.: 39
 Hume, D.: 100, 107
- Ignacio de Antioquía: 145, 219
- Jacoby, F.: 75
 Jarczyk, G.: 146
 Jasón de Cirene: 160
 Jaspers, K.: 82, 106s.
 Jeremias, J.: 44s., 48, 91, 94
 Juan de la Cruz: 145s., 201s., 295
 Jüngel, E.: 100, 292
 Justino: 20s.
- Kant, I.: 34, 99, 107s., 233s., 239, 288, 305, 320
 Karrer, M.: 41s., 72, 164, 227
 Käsemann, E.: 109, 256
 Kasper, W.: 18, 90, 105s., 126s., 205, 225, 242
 Keck, L. E.: 292
 Kehl, M.: 149, 223, 278
 Keller, C. A.: 147
 Kessler, H.: 26s., 49, 102s., 107, 114s., 126, 159s., 171s., 197, 205s., 219, 264
 Kienzler, K.: 83, 125, 237
 Kierkegaard, S.: 250
 King, M. L.: 179
 Kirk, G. S.: 39
 Klijn, A. F.: 191
 Klinger, E.: 129
 Knitter, P.: 148
 Koch, G.: 264
 Kolakowski, L.: 99s., 318
 Kremer, J.: 48, 60, 62s., 69s., 73, 75, 114, 185, 219, 228
 Kuhn, Th.: 27, 102
 Kuitert, H.: 103
 Küng, H.: 42, 61, 107, 136, 149, 183, 206, 275, 277
 Kuschel, K.-J.: 39, 223
- La Potterie, I. de: 172
 Labarrière, J. P.: 146
 Lachenschmidt, R.: 128
 Ladaria, L. F.: 223

- Lafont, G.: 250
 Lagrange, M.-J.: 44
 Lamb, L.: 148
 Lanczkowski, G.: 68
 Lapide, P.: 181
 Lara Peinado, F.: 77s.
 Le Roy, E.: 88, 284
 Lefèvre, Ch.: 147, 162
 Légaut, M.: 194, 283s.
 Lehmann, K.: 66, 205, 272
 Leibniz, G. W.: 260
 Leipoldt, J.: 68
 Léon-Dufour, X.: 45, 85, 163, 171ss.,
 193, 212, 298
 Lessing, G. E.: 44, 107, 240
 Libânio, J. B.: 118, 273
 Lincoln, A. T.: 255
 Lohfink, G.: 59, 139ss., 185, 200, 226
 Lohse, E.: 156, 201
 Lohse, G.: 62
 Lois Fernández, J.: 278
 Loisy, A.: 67
 Lonergan, B.: 26
 Long, J. B.: 147s.
 López Salvá, M.: 69
 López Sastre, G.: 100
 Lorenzen, Th.: 26, 68s., 153
 Lorenzi, L. de: 214
 Lubac, H. de: 227
 Luciano de Samosata: 68
 Lüdemann, G.: 18, 156s., 165, 171,
 197, 199
- Macaluso, G.: 149
 Malevez, L.: 278
 Mardones, J. M.: 39, 100
 Marion, J. L.: 80, 83
 Maritain, J.: 167
 Marsch, W.-D.: 267
 Martin-Achard, R.: 59, 63, 158
 Martín Velasco, J.: 39, 201, 326
 Martínez, G.: 210
 Marx, K.: 35, 231
 Marxsen, W.: 16s., 166, 209
 Matabosch, A.: 135
 Mate, R.: 304
 Mateos, J.: 298
 Mays, J. L.: 257
 McArthur, H. K.: 205
 McEleny, J. M.: 160
 Meier, J. P.: 52, 62, 79, 179, 190, 266
 Menchén, J.: 161
- Merklein, H.: 92
 Merleau-Ponty, M.: 19
 Merlo, V.: 147
 Merz, A.: 45ss., 51ss., 56, 79, 179,
 189s., 262
 Metz, J. B.: 146, 148, 183, 262, 274,
 304
 Michel, A.: 38, 58
 Miguélez, X. A.: 300s., 304
 Míguez, J. A.: 262
 Moingt, J.: 30, 133, 206, 209, 237, 244,
 253
 Möller, J.: 83
 Moltmann, J.: 20, 34, 96s., 126s., 183,
 254, 267, 271, 275s.
 Moreau, P.-F.: 234
 Morel, G.: 19, 201, 232, 329s.
 Mourinho, E.: 236
 Müller, U. B.: 59s., 71, 74, 92, 103,
 163, 183, 203, 272
 Müller-Fahrenholz, G.: 271, 273, 276
- Neiryneck, F.: 51
 Neufeld, K. H.: 266
 Newman, C. C.: 188
 Newman, J. H.: 155, 197
 Nickelsburg, G. W. E.: 59, 139, 158s.,
 162, 182
 Nietzsche, F.: 35, 231s., 268
 Nötscher, F.: 66
 Nützel, J. M.: 71
- Oberliner, L.: 95
 O'Collins, G.: 17, 20, 25, 166, 199, 245
 Oepke, A.: 75
 Ogden, S.: 117
 Ohlig, K.-H.: 76, 90, 113, 184
 Olivetti, M. M.: 144
 Orbe, A.: 149
 Orígenes: 149, 165
 Ortega y Gasset, J.: 154
 Osborne, K. B.: 26, 34, 127, 130
 Otte, M.: 134
 Ozankom, C.: 39
 Özen, G.: 18, 157, 171, 197
- Pagola, J. A.: 266
 Panikkar, R.: 136, 148
 Pannenberg, W.: 93, 121, 123, 125ss.,
 177, 185, 237, 308
 Pérez Fernández, M.: 60
 Pesch, R.: 17ss., 66, 71, 94, 102, 106s.

- Peukert, H.: 183, 239
 Pieper, J.: 140, 142s., 212
 Pieris, A.: 146
 Pikaza, X.: 39, 176, 195, 329
 Pilch, J. J.: 199
 Piñero, A.: 69, 73
 Platón: 19, 75, 141ss., 148, 262
 Pohier, J.: 265, 272
 Porfirio: 166
 Präper, Th.: 107
 Prümm, K.: 67
 Puech, É.: 60, 63, 93, 162
- Quint, J.: 146
 Quintanilla, M. A.: 99
- Rahner, K.: 24, 105ss., 112, 121, 123,
 129, 154, 200, 206, 221s., 232, 236,
 241ss., 247, 278ss., 283s.
 Ramsey, I. T.: 120, 177, 320
 Ratzinger, J.: 139ss., 226
 Rees, W. D.: 199
 Regal, M.: 300
 Reimarus, H. S.: 44, 54, 249
 Reizenstein, R.: 67, 75
 Renan, E.: 117
 Rest, W.: 250
 Ricoeur, P.: 25, 39, 59, 73, 78, 83, 104,
 138, 167, 230, 235, 279, 285
 Ritschl, A.: 189
 Robinson, J. A. T.: 227
 Rodrigo, A.: 240
 Rodríguez Carmona, A.: 59, 256
 Roloff, J.: 179
 Rosenzweig, F.: 304
 Rovira Belloso, J.: 17
 Ruiz, F.: 326
 Ruiz Bueno, D.: 145, 219
 Ruiz de la Peña, J. L.: 226, 254
- Sabugal, S.: 59, 66, 72, 75, 114, 205
 Sachs, J. R.: 150
 Sádaba, J.: 99
 Sánchez, J. J.: 183, 239, 273
 Sanders, E. P.: 181
 Santos, A. de: 89
 Saramago, J.: 296
 Schäffler, R.: 234
 Scheffczyk, L.: 143, 205
 Scheler, M.: 235
 Schillebeeckx, E.: 18, 52, 75, 102s.,
 182, 197, 242s., 263, 271s., 292
- Schlechta, K.: 231
 Schleiermacher, F.: 108, 210
 Schlier, H.: 65, 171, 173, 255
 Schmidt, H. H.: 39
 Schmithals, W.: 52
 Schmuck, K. D.: 162
 Schnackenburg, R.: 172s., 214
 Schoonenberg, P.: 17, 264
 Schulz, S.: 52
 Schupp, F.: 39
 Schürer, E.: 61
 Schürmann, H.: 193
 Schüssler Fiorenza, F.: 152
 Schwager, R.: 107
 Schweitzer, A.: 43s., 52, 79, 95, 171,
 185, 193, 201, 292
 Segal, A. F.: 70
 Segundo, J. L.: 48, 170, 228
 Sequeri, P.: 194, 196, 285
 Siber, P.: 219
 Smith, J. Z.: 66
 Sobrino, J.: 34, 271, 273s., 329
 Sócrates: 19, 247s., 250
 Soden, W. von: 66
 Sófocles: 75
 Solà i Simon, T.: 205
 Solano, J.: 25
 Sölle, D.: 264, 292
 Spinoza, B.: 36, 107, 234, 261, 326
 Stange, C.: 233
 Steck, O. H.: 262
 Steffensky, F.: 264
 Stegemann, E. W.: 179
 Stegemann, W.: 179
 Stemberger, G.: 59ss.
 Strack, L.: 63
 Strawson, F.: 210
 Sturlese, L.: 147s.
 Suárez, F.: 58
- Taats, R.: 131
 Talbert, Ch. H.: 257
 Tamayo Acosta, J. J.: 39, 163, 239, 254,
 271, 273
 Teani, M.: 272
 Teilhard de Chardin, P.: 274, 277
 Teresa de Jesús: 200
 Tertuliano: 179
 Theissen, G.: 45ss., 51ss., 56, 67s., 79,
 131, 163, 179s., 183, 189s., 193,
 255, 262
 Thüsing, W.: 106, 172, 232

- Tilborg, S. van: 170
 Tillich, P.: 224, 230, 237, 258, 265
 Tipler, F.: 126
 Tomás de Aquino: 20, 38, 58, 105s., 212, 301
 Tornos, A.: 17, 31, 224, 226
 Torres Queiruga, A.: 25, 32s., 35, 52, 80, 83, 99s., 108s., 112, 114, 116, 119, 121s., 128, 144, 147, 150, 153, 156, 197, 227, 240, 246, 253, 259s., 263, 284, 293s., 299, 308, 329
 Tracy, D.: 148
 Tresmontant, C.: 117
 Trevijano, R.: 272
 Troelsch, E.: 96
 Tuilier, A.: 52
 Unamuno, M. de: 234
 Uribarri, G.: 146, 210
 Valadier, P.: 232
 Valle, A. R. van de: 218
 Vermes, G.: 34, 216
 Verweyen, H.: 18, 24, 57, 107, 114s., 180, 208, 238, 245, 250, 258s., 262
 Via Taltavull, J. M.: 134
 Vigil, J. M.: 271
 Volz, P.: 59
 Volzer, V.: 206
 Vögtle, A.: 18s., 28, 92, 94, 101, 156s., 197
 Wedderburn, A. J. M.: 92, 210, 236, 267
 Weger, K. H.: 155
 Weischedel, W.: 34, 99, 288
 Weiss, J.: 185
 Weissmahr, B.: 107
 Wellhausen, J.: 162
 Welte, B.: 129, 232
 Werbick, J.: 107, 112
 Werblowsky, R. J. Z.: 147
 Whitehead, A. N.: 111, 153
 Wißmann, H.: 66, 68
 Widengren, G.: 68
 Wiesel, E.: 304
 Wilckens, U.: 59, 264
 Wiles, M.: 105, 227
 Williams, H. A.: 30, 228s., 236
 Winling, R.: 40, 43, 67, 88, 205, 284
 Wright, N. T.: 40, 59, 154, 163, 170, 181, 185s., 193, 204, 262
 Zager, W.: 183
 Zeller, D.: 68
 Ziegenaus, A.: 143
 Zubiri, X.: 112

ÍNDICE DE CONCEPTOS

- acción de Dios: 39, 42, 103-116, 118, 130, 204, 212, 215, 216, 220, 313
 — acomodaciones actuales: 105-106
 — deísmo intervencionista: 108
 — dilema del tratamiento tradicional: 104
 — solución desde la creación: 110-112
 — y autonomía: 110-111
 — y milagro: 105-110, 113
 — y novedad de la historia: 111-112
 — y oración de petición: 111
 acción de Dios y r.: 113-116
 actualización, necesidad de: 11, 22-27, 31-32, 38-43, 57, 85, 113, 167, 251, 293, 298, 309, 329-330
 alma-cuerpo (*v.* antropología; cuerpo; inmortalidad)
 amor y fidelidad de Dios: 61-62, 142, 183, 232, 324 (*v.* fe en la r.)
 analogía: 63, 96, 123
 — omnipotencia de la a.: 96
 Antiguo Testamento: 60, 61, 69, 73, 76, 77, 78, 158, 164, 212, 232, 241, 302, 310, 312, 319, 322
 Anti-mal, Dios como: 263
 antropofagia, canibalismo (*v.* carne)
 antropología: 34, 63, 74, 93, 113, 123, 126, 129, 134, 142, 147, 187, 203, 209, 210, 241, 299, 314, 316, 322
 — dificultad: 210
 — dualista («griega»): 63, 220-221
 — unitaria («bíblica»): 63, 220-221
 — no claridad en la distinción alma-cuerpo: 74, 211
 — a. bíblica y r.: 187, 203, 222
 antropología social (*v.* nueva búsqueda)
 apariciones: 17, 23, 27, 28, 39, 40, 45, 51, 52, 54, 81, 82, 89, 91, 92, 99, 100, 101, 102, 106, 126, 129, 152, 155, 169, 170, 174, 178, 192, 199, 200, 201, 207, 209, 216, 217, 242, 244, 245, 285, 312, 315, 317, 318
 — de difuntos: 57, 68-69, 200
 apariciones del Resucitado: 27, 39, 51, 169-171, 199-202, 317-320
 — cronología: 48
 — cuadro: 46-47
 — importancia para la transmisión: 201-202, 207
 — incompatibilidad de las narraciones: 91-92, 101-102
 — no argumento en Pablo: 92-93
 — no carácter físico: 89, 91-93, 100, 312-313, 317
 — no fundamentan la fe en la r.: 201
 — paralelismo con el sepulcro vacío: 317 (*v.* sepulcro vacío)
 — paralelo con la invisibilidad de Dios: 89-90, 98-100
 — sólo a creyentes: 165-166, 249
 — veracidad y verdad: 103
 — y desmitologización: 169-171

- y elemento visual (Pesch y Schillebeeckx): 102
- y experiencia de la r.: 201-202 (v. experiencia y r.)
- y experiencia mística: 201-202
- y mentalidad empirista: 99
- y sinsentido: 100
- apocalíptica: 65, 159, 160, 184, 188, 190, 203, 208, 237 (v. escatología)
 - un modo concreto de la escatología: 189, 191
- apócrifos: 88, 171-174 (v. *Quelle*; Evangelio de Pedro; Evangelio de Tomás)
 - carácter mítico: 173-174
- apologética: 54, 76, 77, 81, 101, 124, 178, 249, 272
- apóstoles: 94, 175, 222, 243, 245, 247, 249
 - no traicionaron ni negaron a Jesús: 178-180, 187-188, 311-312
 - repetir el camino de los apóstoles: 247-248, 250
 - sinceridad y verdad: 54-56 (v. veracidad)
 - también ellos, fe en la r.: 242-243, 247
 - testigos mediadores: 243
 - traición y negación, como recurso apologético: 178
- Ascensión: 40, 45, 58, 82, 170, 173, 230, 313
- Asunción de María: 227-228
- ateísmo: 35, 136, 232, 259
- Bautista: 70, 71, 75, 94, 149, 163, 164, 176, 178, 179, 183, 186, 187, 188, 312 (v. r. de muertos, del Bautista)
- bendiciones (v. diocicocho bendiciones)
- Biblia y religiones ambientes: 77-78
- Biblia y r. (v. fe en la r.)
- biblicismo (v. fundamentalismo)
- búsqueda del Jesús histórico (v. nueva búsqueda)
- cadáver: 22, 23, 31, 40, 62, 73, 86-88, 93-96, 113, 126, 165, 170, 173, 186, 203, 205, 208, 209, 211, 215, 217, 225, 226, 245, 251, 258, 296, 315-317, 323
 - «evidencia del cadáver»: 258
 - no ligado a la r. (v. sepulcro vacío)
 - permanencia del: 73, 86-89
- cambio de paradigma: 12, 27-36, 38-42, 102, 110, 133, 220, 228, 313
 - necesidad y legitimidad: 30-32
 - y coherencia global: 28
- canibalismo, antropofagia: 218 (v. carne)
- carismáticos (v. entusiastas)
- carne: 93, 124, 129, 131, 132, 142, 186, 203, 209, 211, 218, 224-228, 234, 235, 243, 252, 276, 282, 316 (v. r. de la carne)
- Catecismo Holandés: 253
- causa y persona: 164-166, 174, 208 (v. *pro nobis*; r. de Jesús)
- centralidad de la r.: 64, 130, 148, 155, 233, 279
- cielo nuevo y tierra nueva: 277 (v. r. cosmos)
- circularidad r. de Cristo y nuestra (v. solidaridad)
- coherencia: 32, 42, 61, 86, 90, 92, 96, 102, 104, 125, 127, 128, 133, 134, 137, 153, 196, 204, 208, 213, 214, 216, 221, 222, 228, 233, 240, 245, 262, 287, 314, 316, 317, 328
 - necesidad de c. global: 28, 204, 220, 233, 240, 243-244, 258, 314
- comunión de los santos: 227, 288-292, 304-305, 327
 - y relación con los difuntos: 288-289 (v. difuntos)
 - de los bienaventurados entre sí: 288
 - de los bienaventurados con nosotros: 288-289,
- conatus essendi* y r.: 234 (v. inmortalidad)
- concepción virginal y r.: 82
- conceptos teológicos
 - carácter constructo: 23-24, 204, 251, 319, 330
 - carácter hipotético: 175
- concordismo (v. fundamentalismo)
- conocimiento histórico y r.
 - contingencia histórica y verdad: 240, 245
 - distinción *story/history*: 81
 - la r. no hecho histórico: 26, 55, 82-83, 126-129, 151, 186-187, 244-245, 315, 319
 - mediación histórica y trascenden-

- desde abajo: 125, 128-130, 221-222, 241, 252, 314
- integración de la r. en la cristología: 127-132
- *Mysteria Vitae Christi*: 128
- renovación de la cristología: 21, 32-33
- critérios de legitimidad: 86-103
 - preservación del valor salvífico: 86-89
 - sentido previo a la verdad: 96-103
 - significatividad actual: 90-95
- crítica: 11, 17-24, 34, 35, 38, 44, 54, 57, 66, 71, 79-82, 90, 103, 109, 117, 122, 124, 153-156, 175, 178-182, 188, 192, 201, 210, 217, 229-232, 249, 262, 271, 283, 291, 305, 309, 313, 318, 325, 328, 329
 - como acusación contra la fe: 16-18
 - como acusación de ateísmo: 19-20
 - legítima: 77
- crítica bíblica: 11, 20, 21, 29, 38, 57, 79-83, 117, 156, 175, 180, 217, 229
- crítica histórica: 109 (v. conocimiento histórico)
- criticismo: 76-77, 81
- croyable disponible*: 59, 73, 151, 210, 216-217 (v. imaginario)
- crucifixión: 82, 171, 172, 178, 180, 181, 191, 208, 311
 - como disonancia cognitiva: 178-184 (v. disonancia cognitiva)
 - como exaltación: 52, 171, 175 (v. exaltación)
 - lugar de la revelación definitiva: 191-196
 - negación del intervencionismo divino: 192-196
 - no «abandono de Dios»: 258-259, 262
 - no «maldición»: 180-181
 - última lección para Jesús: 192-195; para apóstoles: 195-196
- cruz: 88, 89, 115, 130, 131, 157, 172-174, 178-183, 190-196, 202, 206, 208, 227, 255-263, 270, 273, 277, 308, 317, 323, 324
- cuerpo: 23, 40, 58, 63, 65, 68, 73, 74, 86-88, 139-142, 147, 160, 164, 171, 106-107, 123, 126-127, 156, 186-187
 - r. considerada hecho histórico: 186-187
 - sólo llega a la fe pascual: 55
 - y analogía: 96-97
 - y elementos visuales en las apariciones: 101-102
- contexto, contextualización: 21, 22, 31, 37, 39, 41, 49, 56, 57, 59, 71-76, 79, 81, 82, 85, 89, 90, 95, 102, 115, 123, 125, 128, 136, 137, 143, 145, 151, 168, 175, 177, 180, 181, 184, 185, 186, 187, 196, 198, 200, 205, 216, 219, 224-226, 237, 248, 249, 256, 257, 259, 267, 270, 271, 284, 294, 309, 314, 330
 - contemporáneo: 72, 90-95, 217-218, 229, 270, 314
 - del mundo neotestamentario: 41, 57, 75-77, 314
 - y diferencia en la interpretación: 252-253
- continuidad: 24, 41, 72, 79, 102, 115, 137, 139, 143, 161, 164, 172, 175, 183, 210, 211, 212, 222, 225, 241, 246, 277, 278, 311, 316, 322 (v. diferencia-continuidad)
 - AT-NT: 41, 175, 183, 241, 246, 311
- continuidad-diferencia (v. diferencia-continuidad)
- contradicción pragmática: 214
- controversia con los saduceos: 61-65, 288
- controversias de Pablo en Corinto (v. entusiastas)
- Corinto, 131, 254, 256 (v. entusiastas)
- corporeidad del resucitado: 174, 225, 275 (v. cuerpo)
- cosmos (v. r. y cosmos)
- creación: 12, 33, 34, 77, 78, 108, 109, 111, 114, 117, 118, 119, 147, 160, 167, 212, 221, 223, 226, 248, 260, 275, 276, 279, 294, 313, 324
 - y milagro: 33
- cristología: 21, 24-26, 32, 38, 42, 52, 67, 125-130, 133, 173, 194, 206, 221, 222, 237, 241-244, 252, 256, 274-276, 313, 314, 321
 - del *maranatha*: 52

- 186, 194, 195, 198, 203, 205, 208, 209, 211, 212, 215, 217-225, 228, 235, 236, 247, 257, 274-279, 310, 316-318, 323
- c. espiritual: 87, 186, 211-212, 224-225, 316
 - c. material: 88
 - c. psíquico: 186, 225
 - como expresividad de la persona: 212
- cuero de los resucitados (*v.* diferencia-continuidad)
- culpabilidad reprimida: 197 (*v.* experiencia y r.)
- culto a los muertos y r.: 134
- «de entre los muertos»: 69-70, 75-76, 249, 258, 295
- deísmo: 108-109, 111, 350, 353, 356 (*v.* acción de Dios)
- deísmo intervencionista: 108-109, 350, 353, 356
- desmitologización: 39-41, 106, 117, 166-171
- en el NT: 170-171
 - y vida de Jesús: 188, 190
- dialéctica del amor y r.: 145, 259
- diálogo: 36, 41, 42, 77, 81, 87, 119, 134, 137, 139, 144, 167, 222, 227, 238, 239, 252, 253, 254, 260, 262, 323, 324, 328
- d. de las culturas: 253-254
 - d. de las religiones: 42, 222, 252-253, 323
- Didajé*: 52
- dieciocho bendiciones: 61
- diferencia bíblica: 77, 134, 252
- diferencia cristiana: 150, 162, 168, 174, 188, 312 (*v.* r. de Jesús; religiones; inmortalidad; nirvana; reencarnación)
- diferencia-continuidad (*v.* inmortalidad y r.)
- AT-NT: 41, 175, 183, 228, 241, 246, 311
 - en la r. (*v.* carne; identidad)
 - historia-escatología: 276-280
 - resucitados-vida terrena: 137-139, 172, 211-212, 222, 225, 241, 316
 - tradición y actualidad: 24, 72,

- 79, 102, 115, 161, 182, 210, 241, 246, 322
 - y renovación creadora: 246
- difuntos: 57, 59, 75, 158, 191, 199, 218-220, 226, 281, 287-293, 296, 299-305, 325-327 (*v.* relación con los difuntos)
- Dios de vivos: 176, 216, 217, 222, 246, 247, 252, 292, 309, 320, 321, 322
- discípulos de primera y segunda mano: 250 (*v.* apóstoles)
- disonancia cogn(osc)itiva: 178, 183, 311 (*v.* crucifixión; experiencia de contraste)
- distancia temporal: 83, 85, 168, 171, 174, 285 (*v.* hermenéutica)
- duelo y r.: 199, 299, 319 (*v.* experiencia y r.)
- ecología (*v.* r. y cosmos.)
- edei* (*v.* era necesario)
- ek nekron*: 75 (*v.* «de entre los muertos»)
- elemento visual: 102, 203
- Emaús: 45, 51, 170, 251
- nunca sucedió, sucede siempre: 251
 - y génesis de la fe en la r.: 250
- empirismo, empírico: 26, 28, 33, 82, 89, 95, 98-102, 106, 153, 157, 166, 171, 187, 190, 207, 215, 216, 225, 244-247, 251, 254, 257, 314-319
- engaño, teorías del engaño: 44
- entusiastas de Corinto: 254, 256, 264, 325
- era necesario: 262
- escatología: 20, 60, 76, 123, 126, 140, 163, 188, 189, 212, 226, 227, 231, 266, 276, 277
- carácter definitivo de Jesús: 188-191, 311
 - como contexto: 184-188
 - entusiasmo inicial: 264
 - oscilaciones en Pablo: 216-217
 - realizada: 266
 - redescubrimiento de la e.: 20-21, 185, 266, 276
 - y apocalíptica: 188-190, 273
 - y milenio: 273
 - y praxis histórica: 231
 - y protología: 174
 - y teología dialéctica: 266-267 (*v.* teología dialéctica)

- Escuela Histórica de las Religiones: 65-66, 77-78
- esenios (*v.* Qumrán)
- esperanza: 11, 12, 20, 25, 27, 37, 66, 71, 74, 85, 86, 96, 97, 112, 114, 123, 130, 143, 162-164, 172, 181, 184, 189, 194, 207, 219, 227-239, 244, 245, 253-258, 263-276, 281, 288, 289, 296, 298, 303, 320, 323, 325, 327
- entre la utopía y la desesperación: 272-275
 - para los demás y r.: 238-239 (*v.* víctimas)
 - y r.: 272-275
- esperanza escatológica: 123, 226, 253, 272-275 (*v.* escatología; parusía)
- y expectación de la creación: 227
 - y juicio final: 226
 - y praxis histórica: 274-275
 - y víctimas: 272-275 (*v.* víctimas)
- espiritualidad: 201, 256, 264, 271
- estado intermedio: 226
- estados alterados de conciencia: 199 (*v.* experiencia y r.)
- estudio de la r.
- el trabajo del tiempo: 29-30, 38-41, 56-57, 125, 128, 314-315
 - transformación y avances en la teología actual: 25-30, 314
- eucaristía: 87, 247, 292, 295, 298, 299, 303 (*v.* liturgia funeraria)
- y episodio de Emaús: 250
- Evangelio de Pedro: 52, 89, 180
- descripción de la r.: 88-89
- Evangelio de Tomás: 52
- evangelios: 43, 44, 45, 48, 51, 52, 56, 63, 64, 69, 70, 72, 75, 81, 131, 255, 256, 264, 265, 283, 284, 286, 325, (*v.* nueva búsqueda)
- causa de su nacimiento: 255-256, 264
 - y cruz como iluminación: 256
 - y descubrimiento del Jesús histórico: 256
 - y política eclesial: 255
 - y vida de Jesús como modelo: 256-257 (*v.* seguimiento)
- evangelios apócrifos (*v.* apócrifos)
- evidencia del cadáver, 113, 226, 258
- exaltación (*hypsosis*): 52, 71, 73, 74,

- 103, 114, 164, 171-176, 183, 199, 204, 205, 206, 223, 232, 287 (*v.* crucifixión)
- como esquema espacial: 172
- exégesis: 17, 20, 22, 23, 29, 44, 76, 78, 104, 189, 192, 198, 205, 212, 228, 264, 314, 328
- impases en el detalle: 28-29, 48
 - todavía demasiado literalista: 40-41
- exégesis y dogmática: 23-24
- expectación de la creación (*v.* esperanza escatológica)
- experiencia: 11, 12, 17, 23, 24, 27, 30-35, 41, 49, 50, 55, 62, 82, 85, 90, 101, 103, 106, 111, 123-126, 133, 140, 144-148, 152-161, 168, 171, 175, 177, 182, 184, 187, 188, 193, 197, 198, 201-210, 222, 226-229, 233-238, 243-253, 256, 262, 266-269, 274, 285, 288, 294, 302, 308-322, 326, 328
- dificultad del concepto de experiencia: 49, 152-153
 - e. singulares y e. global: 154, 155, 177, 196-197, 318, 319-320
 - siempre interpretada: 309-311
- experiencia de contraste: 62, 182, 184, 188, 194, 310, 311, 312 (*v.* crucifixión; disonancia cognitiva)
- experiencia de desvelamiento: 120, 177
- experiencia mística y r.: 200-201
- experiencia y r.
- de contraste (*v.* crucifixión; disonancia cognoscitiva)
 - e iniciativa divina: 156-157
 - invisibilidad de la r. y e. de Dios: 155, 318
 - invisibilidad y revelación: 156
 - necesidad de anclaje actual: 228-229, 233, 308
 - no empírica, aunque real y nueva: 153-156, 207-209, 318-319
 - no milagrosa: 208 (*v.* milagro/s)
 - y apariciones: 199-202
 - y búsqueda en la escritura: 198-199
 - y duelo, estado alterados de conciencia: 197-198
 - y mujeres: 199

- y perdón, culpabilidad reprimida: 197-198
- fariseos: 61, 63, 160, 180
- fe: 11-23, 26, 27, 30-37, 50, 54, 55, 60, 62, 67, 71, 78-81, 87-95, 100, 102, 105, 106, 110-115, 121-125, 129, 130, 133, 135, 140, 151-168, 175-178, 181-184, 187, 191-232, 241-253, 256, 259-263, 267, 270-281, 285-290, 293, 295, 298-300, 303, 304, 307-330
- fe en la r. (v. génesis de; inteligibilidad de la r.)
 - apoyada en la *realidad* de Dios y del Resucitado: 209, 249
 - e inmortalidad (v. inmortalidad)
 - en el AT: 59-65, 158-160, 310-311
 - en el helenismo 63-64
 - en el judaísmo tardío: 61, 69-70
 - en Jesús y los discípulos: 130-131, 176, 248-249
 - en la apocalíptica: 60-61
 - en Qumrán: 60-61
 - y amor de Dios: 61-62, 142, 232, 310 (v. amor y fidelidad de Dios)
 - y monoteísmo: 131
 - y Pablo: 311
 - y sufrimiento del justo: 158-159, 181-183, 187-188, 310 (v. sufrimiento del justo)
 - y esperanza trascendental: 236-237
 - y sentido: 238, 262
- fe y teología: 19, 27, 31, 133, 213, 307, 313, 328 (v. actualización; pluralismo)
 - lo común de la fe y lo plural de la teología: 140, 161, 307-309, 328
- fidelidad de Dios y r. (v. amor)
- filosofía: 11, 34, 57, 99, 141, 149, 152, 154, 165, 170, 182, 233, 234, 238, 239, 260, 329
 - f. y r.: 11, 211-212
- final de Marcos: 29
- física de la inmortalidad: 126
- física de las prostrimerías: 276 (v. r. y cosmos)
- fosa común: 93 (v. sepultura de Jesús)
- foso lessinguiano: 245 (v. historia, y verdad)
- Fuente de los dichos (v. *Quelle*)
 - fundamentación: 125, 126, 144, 156, 158, 160, 193, 211, 233, 236, 240, 259, 260 (v. inteligibilidad)
 - agudización actual del problema: 240, 262
 - antropológica: 233-239
 - y experiencia actual: 233
 - fundamentalismo: 38, 43-57, 76, 79, 123, 133, 175, 187, 204, 265, 301-302, 310, 313
 - caída del: 26
 - en la teología clásica: 58
 - en la teología actual: 186-187
 - fusión de horizontes: 41, 56, 83, 168 (v. hermenéutica)
- gehenna: 65
- génesis de la fe en la r.: 133-212, 228, 230, 248-249, 310-313 (v. fe en la r.; crucifixión)
 - descubrimiento gradual: 202-203
 - diferencia entre génesis y contenido real: 152, 221-222
 - Macabeos como paradigma (v. Macabeos)
 - y episodio de Emaús: 250
 - y muerte de Jesús: 187-188, 249, 311
 - y tradición bíblica: 175-176 (v. fe en la r.)
 - y vida de Jesús 131, 151, 192, 248-249, 311
- gnosis, gnosticismo, gnósticos: 41, 129, 203, 206, 254-257, 266
- helenismo: 41, 63-64, 68, 74, 138-143 (v. platonismo; inmortalidad y r.)
- hermenéutica: 19, 21, 35, 40, 41, 58, 83, 90, 157, 251-257, 285, 313, 328
 - consecuente e integral: 22-25, 157-158, 243-244
 - de la sospecha: 34, 229, 231
 - intención objetiva y expresión textual: 24-25
 - necesidad e importancia: 12, 83, 90
 - «traición semántica»: 24
- historia: 17, 20, 24, 27, 29, 32, 36, 39, 42, 48, 59, 62, 81, 90, 91, 97, 102, 108, 111-113, 118-124, 130, 134, 135, 138, 144, 148, 149, 154-163,

- 166, 170, 174-180, 184, 189-191, 195, 200, 202, 208, 214-217, 221-224, 227-231, 239-247, 252-277, 283-286, 290-292, 303, 305, 309-330
 - h. y r.: 151, 186, 244, 271-272
 - h. y verdad: 240, 245 (v. conocimiento histórico)
- historia de la salvación y r.: 59, 112, 124, 179, 214-215, 221-222, 241
- historia del problema: 25-30 (v. trabajo del tiempo)
 - cambio en el estudio: 25-27
- horizonte: 41, 82, 83, 90, 102, 151, 158, 168, 178, 182, 184, 185, 207, 221, 237, 238, 241, 266, 267, 270, 272, 279 (v. fusión de horizontes; hermenéutica)
- huida de los discípulos: 178 (v. apóstoles)
- hýpsosis* (v. exaltación)
- iconografía: 96 (v. apariciones)
- idealismo: 112, 278
- identidad: 12, 42, 72, 76, 77, 129, 137, 143, 148, 166, 171, 174, 195, 208-211, 223-226, 234, 242, 246, 247, 255, 285, 288, 291, 308, 316, 317, 323, 326 (v. diferencia-continuidad)
 - lógica de la simiente: 211-212
 - no igual a corporalidad física: 174
 - y r.: 209, 223-226 (v. carne)
- Ilustración: 20, 154, 233, 260
- imaginario: 21, 68, 77, 110, 182, 202, 210, 226, 302 (v. *croyable disponible*)
- incineración: 218
- infierno: 301-302
- iniciativa divina, 110, 156, 157, 358
- inmortalidad: 11, 62, 66, 69, 73, 74, 126, 138, 139, 140, 142, 143, 155, 212, 222, 231, 233, 234, 235, 253, 289, 322
 - central en la Ilustración: 233
 - como simple prolongación sería una desgracia: 289, 296
 - complementariedad con r.: 140-143
 - condición para comprender la r.: 237-238
 - griega: 138-143, 322-323
- la diferencia bíblica: 141, 322-323
- y conciencia ordinaria: 234
- y esperanza apocalíptica: 237
- y esperanza trascendental: 236-237 (v. esperanza escatológica trascendental)
- y experiencia actual en Spinoza: 234
- y experiencias elevadas: 236
- y platonismo: 142
- y razón práctica de Kant: 233-234
- y r.: 11, 73-74, 222
- y «sabiduría del cuerpo»: 235-236
- y teología evangélica: 139-140
- inobjetivabilidad de la r. (v. invisibilidad; trascendencia)
- inteligibilidad: 21, 32, 72, 76, 211, 241, 245 (v. fe; interpretación; religiones; filosofía)
 - de la r.: 211-212, 245
 - distinción entre conocer (*kennen*) y pensar (*denken*): 288
 - no exige un *sacrificium intellectus*: 224
- intención, intencionalidad: 11, 23-25, 33-35, 40-41, 49, 53-55, 58, 72, 78-82, 86, 136, 138, 143, 146, 160, 164, 166, 191, 202, 209, 214, 243-247, 265, 282-285, 289, 291, 294-300, 307, 313, 328-330 (v. textos e intención objetiva)
- intención y método de la obra (v. método)
- interpretación: 17, 19, 22, 23, 40, 41, 56, 70, 71, 80, 83, 86, 89-92, 103, 104, 121, 133, 140, 151, 154, 167, 169, 173, 183, 202-207, 217, 220-223, 245, 246, 253, 254, 261, 265, 272, 293, 297, 305, 309-314, 319, 320, 325 (v. inteligibilidad, de la r.; pluralismo)
 - conflicto de las interpretaciones: 167-168
 - conservadurismo y creatividad: 16
 - entre la vigilancia y la sospecha: 15-18
 - *interpretament*: 166-177, 209

- necesidad y legitimidad: 11-12, 21, 30
- «riesgo de la interpretación»: 221
- y antropología bíblica: 187
- y relativismo: 167
- y verdad: 207-212
- interpretament*: 166, 209 (*v.* hermenéutica; interpretación)
- intervencionismo divino: 12, 117, 126, 154, 156, 169, 246, 260 (*v.* crucifixión)
- y mentalidad bíblica: 193-196
- y subida de Jesús a Jerusalén: 193-194
- invisibilidad del Resucitado: 82, 98, 101, 126, 151, 153, 157, 173, 318 (*v.* apariciones del Resucitado)
- Israel, restauración de: 59, 61, 63, 158-162, 168, 184-186, 253
- Jerusalén: 44, 45, 61, 91, 93, 94, 193, 219, 223, 229, 239
 - habitantes en tiempos de Jesús: 94
 - identidad-diferencia con el Jesús terreno: 285-286
 - muertos resucitados en Jerusalén: 223
 - subida de Jesús a: 94, 193-194
 - y sepulcro vacío: 93-94
- Jesús resucitado (*v.* difuntos; relación actual con Jesús resucitado)
 - identidad-diferencia con el Jesús terreno: 285-286
- Josefo: 63, 93, 179 (*v.* testimonio flaviano *testimonium flavianum*)
- judaísmo: 41, 59, 60, 61, 63, 64, 69, 71, 79, 255, 312 (*v.* teología judía)
 - judíos: 60, 75, 166, 179, 180, 184, 253, 304
- lamento ritual (*v.* llanto ritual)
- Lázaro (*v.* r. de Lázaro)
- lectura literal (*v.* fundamentalismo)
- legitimación: 114
- lenguaje: 55, 67, 82, 88, 112, 157, 165, 171, 173, 177, 279, 288, 290, 298
 - dimensiones del: 55, 165
 - objetivante: 82
- limbo: 301
- literalismo (*v.* fundamentalismo)
- liturgia funeraria: 292-306, 297-305 (*v.* relación con los difuntos; eucaristía)
 - alimento de fe y esperanza en la r.: 303-304, 327
 - celebración de la muerte y la r. de Jesús y de los difuntos: 292, 295-296
 - consecuencias pastorales: 302
 - cultivo de la solidaridad con los difuntos: 304-305, 327
 - cultivo de la solidaridad entre los vivos: 303-304, 327
 - importancia en Galicia: 292
 - lugar privilegiado (no único) de relación con los difuntos: 299
 - no sentido de la oración de petición: 294-295, 300-303 (*v.* oración de petición)
 - orar *con no por* los difuntos: 294, 298-300, 304-305
 - y empresas funerarias: 302-303
- llanto ritual: 198, 299 (*v.* mujeres)
- lógica de la simiente: 211, 318 (*v.* identidad, y r.)
- lógica del amor: 145, 259 (*v.* diferencia bíblica)
- Macabeos: 62-63, 69, 71, 74, 158, 159, 162, 176, 178, 182, 302, 305, 311
 - como paradigma de revelación de la r.: 158-161, 176
- maestros de la sospecha y r.: 34-35, 229-233 (*v.* r. como alienación)
 - Freud y la sospecha psicológica: 229-230
 - Marx y la sospecha práctica: 230-231
 - Nietzsche y la sospecha vital: 231-233
- mal y r.: 150, 191-196, 227, 238, 269 (*v.* problema del mal)
- mártires: 62, 69, 74, 160, 176, 179, 181, 310
- más allá como alienación: 231 (*v.* r. como alienación; maestros de la sospecha)
- mayéutica y r.: 121, 122, 245-252, 286, 320 (*v.* testimonio; verificabilidad)
 - carácter histórico: 247-248
 - y experiencia: 245-246
 - y mistagogia: 245
 - y testimonio: 245

- metáfora: 24, 67, 172, 208, 214, 279
 - (*v.* símbolo; mito)
- metempsicosis (*v.* reencarnación)
- método histórico-crítico: 48 (*v.* conocimiento histórico; historia y verdad; nueva búsqueda)
- método y propósito de esta obra: 36, 38, 42-43, 85-86, 133-134, 330
 - carácter hipotético: 21, 87, 90, 175, 204, 328
 - juzgar el conjunto: 36, 327-329
 - juzgarla desde sus presupuestos: 12, 133, 151-152, 158, 204, 294, 315
 - preguntas kantianas y r.: 34-36
 - principios ordenadores: 34-35
 - y maestros de la sospecha y r.: 34-35
- milagro: 17, 26, 29, 33, 99, 100, 105-109, 113, 116-124, 126-129, 152-153, 158, 161, 175-178, 188, 236, 242, 244, 246, 249, 251, 269, 297, 315, 317, 319, 324 (*v.* experiencia y r.)
 - acomodaciones imposibles: 28, 318-319
 - y r.: 26, 152-158, 208
- milenio: 273 (*v.* escatología)
- mística: 200, 201, 319, 326 (*v.* experiencia mística y r.)
- mito, mitología: 39, 81, 134, 148, 166, 168-169, 173, 174, 196 (*v.* desmitologización; símbolo, simbolismo)
- modernidad: 12, 21, 31, 37, 78, 107, 122, 153-154, 207, 229, 259, 328 (*v.* secularización)
- monoteísmo: 131, 183
- muerte: 11, 30, 44, 49-52, 61-69, 74, 82, 92, 93, 100, 104, 107, 113-115, 124, 130-145, 150-151, 155, 159-161, 166, 173, 179-199, 204-277, 286, 287, 290-293, 295-325, 327 (*v.* crucifixión)
 - como tabú: 292-293
 - morir es resucitar: 173, 206
 - último enemigo: 232-233, 257, 261, 295
 - y evidencia del cadáver: 258
 - y filosofía: 304
- muertos: 15, 20, 49, 57-70, 75, 82, 113, 130, 131, 135, 139, 149, 159, 168, 175, 181, 184, 191, 198, 212-222, 226, 229, 231, 237, 239, 247, 249, 258, 261, 269, 272, 274, 281, 290, 292, 295, 299, 309-312, 320, 321, 325, 326 (*v.* difuntos)
- mujeres: 44, 45, 61, 95, 98, 198, 199, 227, 289
 - lamento: 198, 299
- narraciones: 21, 23, 26-29, 33-34, 38-41, 51, 57, 68, 69, 73, 76, 79-83, 91, 92, 96, 102-104, 124, 151-155, 160-170, 175, 178-182, 186, 192, 196, 198-207, 216, 256, 285, 313, 316
 - cuadro de los tipos de narración: 53
 - de la r.: 33-34
 - descripción del Evangelio de Pedro: 88-89
 - irreconciliables entre sí: 33, 43-49
- naturaleza (*v.* r. y cosmos)
- New Quest* (*v.* nueva búsqueda)
- nirvana y r.: 135-137, 289
- novedad de la interpretación (*v.* interpretación)
 - desconcierto inicial y fecundidad posterior: 251-252
- novedad de la r.: 222, 244, 246
 - como nuevo nacimiento: 317
 - de la experiencia: 152, 157, 208, 319
 - de la situación: 245
 - no irrupción: 215
 - y continuidad creadora: 246
 - y «omnipotencia de la analogía»: 96-97
- novum* (*v.* novedad de la r.)
- nueva búsqueda del Jesús histórico: 56, 78-79, 270
- objetivación, objetivante: 82, 99, 129, 165, 169, 172, 174, 190, 192, 195, 203, 204, 208, 215, 249, 251, 276, 362, 364-367, 369 (*v.* empirismo)
- omnipotencia de la analogía (*v.* analogía; novedad de la r.)
- oración de petición: 36, 109, 111, 189, 294, 300-304
 - no convencer ni aplacar a Dios: 294-295, 300-303
- origen de la fe en la r. (*v.* génesis)

osarios de crucificados: 93 (v. sepultura de Jesús)

Pablo: 15, 29, 35, 45, 50, 58, 64, 78, 87, 92, 103, 131, 171, 174, 186, 193, 197, 202, 211, 213, 216, 219, 220, 224, 225, 227, 231, 232, 248, 251, 255, 257, 264, 267, 269, 271, 272, 275, 277, 287, 295, 302, 313, 315, 316, 321 (v. entusiastas)

Padres de la Iglesia: 40, 43-44, 67, 131, 145, 205, 219, 240, 297
— no centralidad de la r.: 131
— y dificultades «fisiológicas»: 218
— y r. de Lázaro: 297

paradigma: 29, 31, 38, 42, 86, 96, 102, 107, 114, 116, 119, 124, 133, 220, 227, 279, 309 (v. cambio de paradigma)

parusía: 182, 216, 217, 224-228

pasión: 44, 49, 50, 52, 137, 182, 198, 255, 279
— anuncios de la: 50

Pedro (v. Evangelio de Pedro)

pensable disponible (v. *croyable disponible*)

Pentecostés: 197

perdón y r.: 156, 197, 221, 305 (v. experiencia y r.)

petición (v. oración de petición)

platonismo y r.: 142, 145 (v. helenismo; inmortalidad)

pluralismo: 12, 31, 37, 167, 253, 313, 328-329 (v. interpretación)
— legítimo e inevitable: 12, 37, 167-168
— y complementariedad: 140-143
— «síndrome Morel» y «síndrome Galot»: 329

pobres: 20, 271, 272 (v. víctimas)

praxis: 34, 37, 110, 170, 184, 262, 263, 266, 271, 272, 304, 324

predicación: 15, 61, 64, 94, 101, 130, 162, 187, 188, 189, 201, 218, 269, 303, 311

preguntas kantianas: 35-36, 229, 323

presencia de Jesús glorificado
— real, aunque no empírica: 247, 282-284, 298-300 (v. empirismo; experiencia; objetivación)

primogénito de los difuntos, de los muertos: 215-218, 221-224, 281-306, 321, 325, 326
— Jesús como difunto: 281, 326
— Jesús, modelo de nuestra relación con los difuntos: 281, 326
— no primacía cronológica: 222-223, 320-321

pro nobis: 208, 225 (v. causa y persona)

problema del mal: 114, 150, 257-263, 301, 323-325, 351 (v. mal; cruz)
— Dios como Anti-mal: 263
— inevitabilidad de la cruz: 258, 324
— ponerología y piteodicea: 260-261
— revisar los presupuestos: 257-259
— vía larga y vía corta de la teodicea: 259-261

profecía externa: 271

propósito de esta obra (v. método)

protestante (v. teología evangélica)

Quelle (Q): 52, 182

Qumran: 60, 70 (v. fe en la r.)

realismo: 32, 65, 68, 72, 74, 78, 101, 102, 125, 128, 130, 176, 189, 201, 206, 245, 250, 255, 264, 267, 273, 276, 282, 305, 310, 320 (v. vida resucitada; entusiastas)
— y AT: 310-311
— y entusiastas de Corinto: 254-257 (v. entusiastas)
— y gnosticismo: 254
— y nacimiento de los evangelios: 255-256 (v. evangelios, cause de su nacimiento)

recuerdo: 61, 91, 154, 162, 247, 253, 282, 284, 285, 286, 289, 295, 299, 303, 310, 326 (v. relación actual)

reencarnación y r.: 143-150, 253, 323
— complementariedad: 144-146
— diversas concepciones y denominaciones: 143
— fascinación de la filosofía: 148
— la diferencia bíblica: 144-150
— no bíblica: 148-149

Reino de Dios: 181, 189, 277
— como banquete: 223-224

relación actual con Jesús resucitado: 282-287 (v. primogénito)

— dialéctica recuerdo-presencia: 286

— dificultad de comprensión: 282-284

— modelo para la relación con los difuntos: 282, 287-290, 292 (v. relación con los difuntos)

— relación memoria-presencia: 282-285
— viva y personal: 284-286

relación con los difuntos: 281-306, 326-327 (v. liturgia funeraria)
— dialéctica recuerdo-presencia viva: 299, 326
— Jesús como difunto: 281, 292
— Jesús, modelo de nuestra relación con los difuntos: 282, 287-288
— siempre están con nosotros: 299-300
— y comunión de los santos: 288-292, 327 (v. comunión de los santos)

religiones: 42, 66, 81, 91, 113, 117, 119, 134-140, 144, 146, 184, 201-203, 222, 252, 253, 261, 322, 323
— budismo e hinduismo: 135-137
— diferencia en la continuidad con el cristianismo: 134-138
— Dioses que mueren y resucitan: 66-67
— en el helenismo: 63-64
— en Mesopotamia, Egipto, Irán: 135
— misterios: 67
— religiones de ciclo natural: 78
— religiones históricas: 78
— religiones orientales: 138
— zoroastrismo: 68

Religionsgeschichtliche Schule: 65 (v. Escuela Histórica de Religiones)

restauración de Israel (v. Israel)

resucitación: 245 (v. revivificación)

resurrección (v. fe en la r.; sujeto de la r.; verificabilidad; génesis; inmortalidad; reencarnación; nirvana; problema del mal)

resurrección al final de los tiempos: 164, 174, 176, 215, 217, 226, 247, 312, 323
— oscilaciones en Pablo: 216-217
— y teología tradicional: 216-217, 226-227, 240, 243-244, 323

resurrección al morir: 217-218, 240, 294
— constante antropológica: 218-219
— en la predicación y la piedad: 217-218
— «morir hacia el interior de Dios»: 216, 317
— Pablo y NT: 219
— teología actual: 219-220

resurrección como alienación: 231, 267-268, 325
— sin más allá: 267-268

resurrección de Jesús: 17, 40, 52, 64-66, 72, 74, 94, 122, 152, 155, 161, 162, 166, 175, 176, 185, 199, 201, 205, 209, 213-219, 223, 225, 228, 237, 240-245, 250-256, 268, 311-315, 319, 322 (v. diferencia cristiana; Jesús resucitado; solidaridad)
— interpretada como sólo ya para él: 243-244
— la persona y la causa: 164-166, 174, 208 (v. *pro nobis*; causa y persona)
— y revelación del misterio humano: 266, 287
— ya plena, ya acontecida: 161-176, 188-191, 225, 247, 312

resurrección de la carne: 142, 209, 211, 224-228, 276, 316
— dificultades «fisiológicas»: 218

resurrección de Lázaro
— carácter simbólico: 297-298
— Lázaro somos todos: 298
— nunca sucedió, sucede siempre: 251, 268-269
— sería una «desgracia»: 296 (v. inmortalidad; vida resucitada)
— y comprensión de la r.: 296-298
— y predicación: 296-298
— y Padres de la iglesia: 297

resurrección desde siempre y para todos: 213-280, 215, 247, 252 (v. solidaridad)
— y «todavía no»: 254, 286

resurrección e interpretación (v. trascendencia; objetivación; historia; inteligibilidad)
— e historia de la revelación: 192-193
— e inmortalidad: 111

- e integración en la cristología: 127-132
- el texto del Evangelio de Pedro: 88-89
- «metáfora peligrosa» o que debe abandonarse: 24, 208
- no central en la predicación de Jesús: 130-131
- no central en los Padres: 131
- no describible: 88
- no milagrosa: 26, 152-158
- real aunque no empírica: 187
- renovación del tratamiento: 25-27, 29-30
- y analogía de los misterios: 32
- y carácter trascendente: 151
- y *croyable disponible*: 59, 73, 151
- y dialéctica existencial: 267
- y experiencia: 35
- y reinterpretación de Dios: 19
- y renovación teológica: 32
- resurrección sin más allá: 236 (v. r. como alienación)
- resurrección y cosmos; 275-280
 - cosmos como «cuerpo humano»: 276, 278
 - ecología de la creación: 275-276
 - se realiza en la realización humana: 279-280
 - y escatología moderna: 276
 - y evolución: 279
 - y «física de las prostrimerías»: 276
 - y giro antropológico: 278
 - y posibilidad de otros seres racionales y libres: 279-280
 - y teología francesa de la posguerra: 277-278 (v. teología francesa)
- resurrección y praxis histórica: 224, 269-275, 271-272
- resurrección y vida actual: 264-265, 267-268 (v. realismo; seguimiento)
- resurrecciones de muertos: 57, 312
 - de individuos particulares: 65-72, 206
 - del Bautista: 70-71
 - en general: 59-65, 206-207
 - en los evangelios 72
 - milagrosas no como r.: 315
- retraso de la parusía: 217
- revelación: 24, 25, 33, 42, 50, 77, 100, 102, 107, 108, 112, 116-127, 129, 130, 140, 144, 152, 153, 156, 168, 174-177, 184, 188, 191, 195, 202, 208, 209, 215, 217, 220-224, 228, 240, 245-247, 250, 252, 259, 265, 275, 302, 310-322, 329
 - como mayéutica: 33, 120-122
 - creación como revelación: 118-119
 - insuficiencia de la concepción tradicional: 116-117
 - no empírica, pero real: 117-119, 208, 320-321
 - verificabilidad: 120-122, 124-127
- revelación y r.: 122-127
- revivificación, reviviscencia: 22-24, 40, 68, 114, 170, 296, 315, 317
- Romanticismo: 278
- sabiduría del cuerpo: 235
- sacralización del pasado: 228-229
- saduceos: 60-65, 288
- samaritanos: 250
- santos: 173, 191, 218, 290, 291, 292 (v. comunión de los santos; oración de petición)
 - santos como difuntos: 290-291 (v. difuntos)
 - no «intercesores», sino modelos: 291, 292
- sarx*: 225 (v. carne)
- secularización: 81, 207, 260, 262 (v. modernidad)
- seguimiento: 78, 129, 162, 164, 165, 252, 257, 263-269, 270-272, 282, 286, 291, 309, 325 (v. evangelios)
 - concreto y exigente: 265-266
 - e historia de la caridad cristiana: 271
 - libre y creativo: 266
 - y cultura occidental: 270-271
- seno de Abraham: 60
- sentido y verdad: 96-98
- sentimus experimurque nos aeternos esse*: 234
- sepulcro vacío: 23, 26, 39, 51, 92-95, 186-187, 202-207, 313
 - coherencia en su negación: 206-207
 - e incomprendibilidad del hiato

- temporal del «tercer día»: 206, 315-316 (v. tercer día)
 - no argumento para la r.: 95, 208
 - no demostrable ni refutable exegéticamente: 203-204, 315
 - no implicado en la fe: 86-89
 - y antropología bíblica: 93-94
 - y anuncio en Jerusalén; 93-94
 - y dificultades: 95, 315-316
 - y visión objetivante: 204 (v. objetivación, objetivante)
 - y «teología de los tres días»: 206
- sepultura de Jesús
 - y antropología judía: 93
 - y fosa común: 93.
 - y osarios de crucificados: 93
- Shemoná Esré*, bendiciones (v. catorce bendiciones)
- sheol: 60
- Siervo de Dios: 181, 182, 186, 262, 310 (v. mártires; sufrimiento del justo)
- símbolo, simbolismo: 39-40, 55, 78, 82, 129, 162, 165, 186, 212, 215, 231, 251-252, 257, 263-266, 271, 282, 286, 291, 293, 298, 305, 309, 321, 325 (v. metáfora; mito)
- simiente: 61, 163, 211, 318
- síndrome Galot: 329 (v. fe y teología; pluralismo)
- síndrome Morel: 329 (v. fe y teología; pluralismo)
- solidaridad entre r. de Cristo y la nuestra: 33, 159, 210, 213-215, 217, 225-227, 239, 240-242, 251-254, 263, 273, 287, 303, 304, 305, 321, 327
- soma*: 186, 225 (v. cuerpo)
- subida de Jesús a Jerusalén: 193 (v. Jerusalén)
- sufrimiento del justo y r.: 158-159, 181-183, 187-188, 310, 324 (v. fe en la r.)
 - en Mesopotamia y en Platón: 262
- sujeto de la r.
 - Cristo: 50, 114
 - Dios: 49, 114
- teodicea: 158, 261 (v. problema del mal)
- teología actual: 32, 35, 38, 40, 42, 96, 101, 105, 107, 109, 123, 132, 183, 206, 217, 231, 233, 242, 256, 265-266, 271, 292, 295, 326, 328
- teología de la esperanza: 267, 270-271 (v. praxis)
- teología de la liberación: 20, 231, 270-271, 324 (v. praxis)
- teología de los tres días: 206
- teología del proceso: 112
- teología dialéctica: 20, 140, 185, 226, 266
 - e inmortalidad: 139-140
 - y escatología: 266-267
 - y teología católica: 226
- teología dionisiaca: 232
- teología evangélica: 16, 139, 212, 242
- teología francesa de la posguerra: 277-278 (v. r. y cosmos)
- teología fundamental: 80, 148
 - y teología dogmática: 56-57, 175
- teología judía y r.: 181
- teología política: 231, 270-271, 306 (v. praxis)
- tercer día: 49, 66, 149, 165, 194, 205-206, 223, 229, 239, 249, 258, 268
- tercer mundo: 276 (v. víctimas)
- testigos: 17, 157, 158, 165, 242, 243, 249, 313, 318, 319
 - sólo a creyentes y objeción pagana: 165-166, 249
- testimonio flaviano: 179-180
- testimonio y fe en la r.: 242-244 (v. mayéutica; testigos)
- textos (v. narraciones, de la r.)
 - génesis de los: 53, 57-59, 71-72
 - importancia para la transmisión: 207
 - no de testigos directos: 313
 - tradición formularia: 49-50
 - tradición narrativa: 50-53
- textos e intención objetiva: 48, 53-57, 58, 78, 80-83, 166, 202, 209, 312-313 (v. interpretación)
- Third Quest*: 79 (v. nueva búsqueda)
- Tomás (v. Evangelio de Tomás)
- trabajo del tiempo: 29, 86
- tradición bíblica: 11, 17, 41, 55, 135, 139, 161, 168, 175
- traición semántica: 24
- transmigración: 147, 148, 149, 323 (v. reencarnación)
- trascendencia, trascendental: 15, 41, 87, 112, 117, 125, 144, 154, 169, 174,

| | |
|---|---|
| 185, 200, 214, 228, 230, 236, 244, 246, 258, 266, 273, 277, 314, 318, 323 (v. empirismo, experiencia) | víctimas y r.: 218, 238-239, 262, 268, 272, 274, 304, 318, 320, 324-325 (v. mal) |
| trascender sin trascendencia: 253 | vida de Jesús y r.: 21, 114, 130, 151, 189, 198, 222, 254, 264, 266, 270, 311 (v. génesis de la fe en la r.; seguimiento) |
| tratamiento tradicional: 43, 104, 116-117 | vida resucitada: 23, 127, 255, 257, 266 (v. entusiastas; realismo) |
| tumba vacía: 23, 216, 245, 313, 316 (v. sepulcro vacío) | — como simple prolongación sería una desgracia: 289, 296, 325 |
| universalidad de la r. (v. r. desde siempre y para todos) | — importancia de la vida actual: 255 |
| utopía: 254, 271, 273, 295 | — insistencia de Pablo: 255-256 |
| veracidad de las narraciones: 44, 69, 103, 200, 319 | — no segunda vida: 254-256 |
| — verdad y veracidad: 200, 319 | — plenificación: 274, 288-289, 317 |
| verdad y sentido: 96-98 | visiones, visión: 17, 52, 55, 81, 100-104, 171, 197, 200, 253, 261, 318 |
| verificabilidad de la r.: 191, 228-251 (v. mayéutica; inteligibilidad) | — a más de quinientos: 192 |
| — de Jesús: 250-251 | vocabulario: 67, 75, 102, 142 (v. «de entre los muertos», «era necesario») |
| — de la nuestra: 251 | |

ÍNDICE GENERAL

| | |
|---|----|
| <i>Contenido</i> | 9 |
| <i>Prólogo</i> | 11 |
| Capítulo 1. LA RESURRECCIÓN ENTRE LA FE Y LAS INTERPRETACIONES | 15 |
| 1. La tarea de fondo | 15 |
| 1.1. Entre la vigilancia y la sospecha | 15 |
| 1.2. Entre la fe y las interpretaciones | 19 |
| 1.3. Una hermenéutica consecuentemente teológica | 21 |
| 2. El encuadramiento histórico | 25 |
| 2.1. Un largo camino ya andado | 25 |
| 2.2. Un cambio de paradigma | 27 |
| 2.3. El trabajo del tiempo | 29 |
| 3. Hacia un tratamiento renovado | 30 |
| 3.1. Necesidad, legitimidad y globalidad del cambio | 30 |
| 3.2. Vectores de fondo en el proceso reflexivo | 32 |
| 3.3. Buscar una visión global y coherente | 33 |
| Capítulo 2. LA RESURRECCIÓN EN SU CONTEXTO ORIGINARIO | 37 |
| 1. Hacia una posición actualizada del problema | 38 |
| 1.1. La necesidad de un cambio global y estructural | 38 |
| 1.2. La coherencia teológica del cambio | 42 |
| 2. Necesidad de una lectura no fundamentalista | 43 |
| 2.1. El carácter de los textos | 43 |
| 2.2. La clasificación de los textos | 49 |
| 2.3. El significado de los textos | 53 |
| 3. La resurrección en el contexto neotestamentario | 57 |
| 3.1. Entre la génesis intencional y la configuración acabada... | 57 |
| 3.2. La resurrección de los muertos en general..... | 59 |

| | |
|---|-----|
| 3.3. La resurrección de muertos individuales | 65 |
| 3.4. El marco lingüístico y conceptual | 73 |
| 4. Vuelta a los textos pascuales | 76 |
| 4.1. Entre el criticismo y la reacción apologética | 76 |
| 4.2. Dejarse aleccionar por el «objeto» | 79 |
| Capítulo 3. LA RESURRECCIÓN EN LA COMPRESIÓN ACTUAL | 85 |
| 1. Los criterios: valor salvífico, significatividad y coherencia | 86 |
| 1.1. La preservación del valor salvífico | 86 |
| 1.2. La significatividad en el contexto actual | 90 |
| 1.3. Una cuestión de fondo: el «sentido», previo a la «verdad» | 96 |
| 2. Coherencia teológica: la acción de Dios | 103 |
| 2.1. El dilema del tratamiento tradicional | 104 |
| 2.2. La superación del «deísmo intervencionista» | 108 |
| 2.3. La acción de Dios en la resurrección | 113 |
| 3. Coherencia teológica: la revelación de Dios | 116 |
| 3.1. Fin de la revelación como «dictado» | 117 |
| 3.2. Origen y verificabilidad de la revelación | 119 |
| 3.3. La revelación de Dios en la resurrección de Jesús | 122 |
| 4. La integración cristológica | 127 |
| Capítulo 4. NACIMIENTO Y SIGNIFICADO DE LA FE EN LA RESURRECCIÓN | 133 |
| 1. Lo común religioso en la diferencia bíblica | 134 |
| 1.1. La vida más allá de la muerte en las religiones | 134 |
| 1.2. Resurrección bíblica e inmortalidad griega | 138 |
| 1.3. Resurrección y reencarnación | 143 |
| 2. Los presupuestos próximos de la diferencia cristiana | 150 |
| 2.1. Una posición correcta del problema | 150 |
| 2.2. Una experiencia no milagrosa, pero nueva y real | 152 |
| 2.3. El caso paradigmático de los hermanos Macabeos | 158 |
| 3. La resurrección de Jesús como referencia cristiana | 161 |
| 3.1. Intensificación e individuación | 161 |
| 3.2. Resucita Jesús en persona, y con él continúa su causa | 164 |
| 4. La resurrección de Jesús como ruptura del mito | 166 |
| 4.1. Distinguir para unir | 166 |
| 4.2. El trabajo interno del texto: desmitización radical contra mito formal | 168 |
| 4.3. El ejemplo de las apariciones | 169 |
| 4.4. La crucifixión como «exaltación» | 171 |
| 5. Cómo se llegó a la fe en la resurrección | 175 |
| 5.1. Lugar, sentido y niveles de la pregunta | 175 |
| 5.2. La crucifixión como «disonancia cognitiva» | 178 |
| 5.3. El horizonte escatológico como contexto | 184 |
| 5.4. El carácter definitivo de la figura de Jesús | 188 |

| | |
|---|-----|
| 6. La muerte de Jesús como lugar de la revelación definitiva | 191 |
| 6.1. La cruz como límite desmitificador | 192 |
| 6.2. Los factores concretos de la configuración definitiva | 196 |
| 6.3. Un factor peculiar: realidad y sentido de las apariciones | 199 |
| 7. Síntesis | 202 |
| 7.1. Relectura de los textos: el ejemplo del sepulcro vacío | 202 |
| 7.2. La verdad de la interpretación | 207 |
| Capítulo 5. RESUCITADOS CON CRISTO | 213 |
| 1. «Si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo ha resucitado» (1 Cor 15, 13) | 214 |
| 1.1. Buscando una nueva coherencia | 214 |
| 1.2. Cristo, «primogénito de los muertos» (Ap 1, 15) | 221 |
| 1.3. «Resurrección de la carne» y «parusía» | 224 |
| 2. La verificabilidad de la resurrección | 228 |
| 2.1. Significado e importancia de la cuestión | 228 |
| 2.2. La resurrección y los «maestros de la sospecha» | 229 |
| 2.3. La fundamentación antropológica | 233 |
| 2.4. El problema de la coherencia epistemológica | 240 |
| 2.5. Del «testimonio» a la «mayéutica» | 245 |
| 3. Reenfoque hermenéutico | 251 |
| 3.1. El diálogo con las religiones y la cultura | 252 |
| 3.2. Realismo encarnado frente a entusiasmo gnostizante | 254 |
| 4. La existencia a la luz de la resurrección | 257 |
| 4.1. La resurrección y el problema del mal | 257 |
| 4.2. Seguimiento y vida eterna | 263 |
| 4.3. Praxis histórica y esperanza | 269 |
| 4.4. Resurrección y esperanza para el mundo | 275 |
| Capítulo 6. JESÚS, EL PRIMOGÉNITO DE LOS DIFUNTOS | 281 |
| 1. Nuestra relación con Jesús muerto y resucitado | 282 |
| 1.1. El problema | 282 |
| 1.2. La relación personal con Jesús, el Cristo | 284 |
| 1.3. La relación con Cristo, modelo de la relación con los difuntos | 287 |
| 2. Relación con los difuntos y «comunidad de los santos» | 288 |
| 2.1. Vida bienaventurada y relación interpersonal | 288 |
| 2.2. La veneración de los «santos» | 290 |
| 3. El núcleo de la liturgia funeraria | 292 |
| 3.1. Necesidad de repensar la celebración | 293 |
| 3.2. Celebración de la muerte y resurrección | 295 |
| 3.3. Lázaro como ilustración simbólica | 296 |
| 4. El sentido concreto de la celebración | 298 |
| 4.1. Celebrar «con» el difunto, no «por» el difunto | 298 |
| 4.2. A Dios no necesitamos ni «convencerlo» ni «aplastarlo» .. | 300 |

| | |
|---|-----|
| 4.3. Liturgia para nuestra salvación | 303 |
| Epílogo. LA FE COMÚN EN LA DIFERENCIA DE LAS INTERPRETACIONES | 307 |
| 1. La tarea actual | 308 |
| 1.1. Lo común de la fe | 308 |
| 1.2. La inevitable diversidad de la teología | 309 |
| 2. La génesis de la fe en la resurrección | 310 |
| 2.1. La resurrección en el Antiguo Testamento | 310 |
| 2.2. La resurrección de Jesús en el Nuevo Testamento | 311 |
| 2.3. Lo nuevo en la resurrección de Jesús | 312 |
| 3. El modo y el ser de la resurrección | 313 |
| 3.1. Consideraciones previas | 313 |
| 3.2. El «sepulcro vacío» | 314 |
| 3.3. Las apariciones | 317 |
| 3.4. «Primogénito de los muertos» | 320 |
| 4. Las consecuencias | 321 |
| 4.1. Resurrección e inmortalidad | 322 |
| 4.2. Resucitados con Cristo | 323 |
| 4.3. Jesús, «el primogénito de los difuntos» | 325 |
| 5. Consideración final | 327 |
| <i>Bibliografía</i> | 331 |
| <i>Índice de autores</i> | 349 |
| <i>Índice de conceptos</i> | 355 |
| <i>Índice general</i> | 369 |