

**LEONARDO BOFF**

**LA RESURRECCION  
DE CRISTO. NUESTRA  
RESURRECCION  
EN LA MUERTE**

 COLECCION  
**Alcance**

**17**

Colección «ALCANCE»

17

Leonardo Boff

LA RESURRECCIÓN DE  
CRISTO NUESTRA  
RESURRECCIÓN EN LA  
MUERTE

(5.<sup>a</sup> edición)

Editorial SAL TERRAE  
Santander

Título del original brasileño:  
*A ressurreicao de Cristo*  
*A nossa ressurreicao na morte*  
© Editora VOZES, Petrópolis

Traducción:  
*Juan Carlos Rodríguez Herranz*  
Portada:  
*Jesús García-Abril*  
© by Editorial Sal Terrae  
Polígono de Raos, Parcela 14-1  
39600 Maliaño (Cantabria)

Fax: 942 369 201  
E-mail: [salterrae@salterrae.es](mailto:salterrae@salterrae.es)  
<http://www.salterrae.es>

Con las debidas licencias  
*Impreso en España. Printed in Spain*  
ISBN:84-293-0582-3  
Dep. Legal: BI-1748-05

Impresión y encuademación:  
Grafo, S.A. - Bilbao

## CANCIÓN A LA MUERTE

**Yo espero a la muerte como se espera al amado.  
No sé cuándo vendrá,  
ni cómo vendrá.  
Pero yo espero.  
Y no hay miedo en esta expectación.  
Hay solamente ansia y curiosidad  
porque la muerte es bella.  
Porque la muerte es una puerta  
que se abre hacia parajes  
desconocidos,  
pero imaginados.  
Como el amor,  
nos lleva hacia otro mundo.  
Como el amor,  
comienza para nosotros otra vida  
diferente de la nuestra.  
Yo espero a la muerte como se espera al amado.**

## S U M A R I O

*Pdgs.*

<b>1. A la búsqueda del hombre nuevo . . . . .</b>	9
1. El hombre nuevo en el pensamiento salvaje.	10
2. El hombre nuevo en el pensamiento científico. . . . .	<b>14</b>
3. El hombre nuevo en la experiencia cristiana.	19
<b>2. La emergencia del hombre nuevo, Jesús resucitado, en el tamiz de la teología crítica . . . . .</b>	25
I. <i>Interpretaciones de la fe en la Resurrección en la teología protestante.</i> . . . . .	29
1. R. Bultmann: La Resurrección no es un hecho histórico, sino expresión del significado de la Cruz. Toma de posición . . . . .	29
2. W. Marxen: La Resurrección no es un hecho histórico, sino una interpretación de las apariciones, condicionada por el horizonte apocalíptico. Toma de posición. . . . .	35
3. Pannenberg: La Resurrección es realmente una interpretación de las apariciones, pero insustituible, pues alcanza al hecho histórico Toma de posición. . . . .	41
II. <i>Interpretaciones de la fe en la Resurrección en la teología católica.</i> . . . . .	47
1. Tendencia tradicional: La Resurrección, es, indiferenciadamente, un hecho histórico . . . . .	47
2. Tendencia de la exégesis moderna positiva: La Resurrección es un hecho de fe de la Iglesia primitiva . . . . .	49
3. Tendencia de la exégesis hermenéutica: La Resurrección es indirectamente un hecho histórico, proclamado en las categorías de la época . . . . .	51
4. H. R. Schlette: La Resurrección es una interpretación retroactiva de la vida de Jesús. Toma de posición. . . . .	57
III. <i>Conclusión.</i> . . . . .	59
<b>3. Los caminos de la exégesis crítica sobre los textos de la Resurrección . . . . .</b>	61
1. ¿Cómo era la predicación primitiva acerca de la Resurrección . . . . .	62
2. ¿De dónde procede la convicción de los apóstoles en la Resurrección de Jesús? . . . . .	68
a) El sepulcro vacío no originó la fe en la Resurrección . . . . .	69
b) Las apariciones de Cristo, origen de la fe en la Resurrección. . . . .	74
3. Intento de reconstrucción de los acontecimientos pascales. . . . .	80

Porque sé que un día ella llegará  
y me recibirá en sus brazos amigos.  
Sus labios fríos tocarán mi frente,  
y bajo su caricia  
me adormeceré en el sueño de la eternidad.  
Como en los brazos del amado.  
Y ese sueño será  
un resurgir.  
Porque la muerte es la resurrección,  
la liberación,  
la comunicación total  
con el amor total.

María Helena da Silveira (1922-1970)  
Poema inédito escrito en 1944  
a los 22 años de edad.

<b>4. Reflexiones de tipo sistemático: La emergencia del Nuevo Adán</b>	83
1. Nuestro horizonte de comprensión y fe en la Resurrección	84
2. La Resurrección de Jesús, una utopía humana realizada	86
3. La novedad del hombre nuevo	92
4. Conclusión	95
<b>5. Nuestra Resurrección en la muerte</b>	97
I. <i>Muerte y Resurrección su lectura en las antropologías bíblica y griega</i>	100
1. La solución conciliadora de la teología católica clásica	100
2. La muerte en el pensamiento platónico y en el pensamiento semita	105
3. La experiencia de la Resurrección de Cristo como nuevo horizonte de la antropología	107
II. <i>Relectura de la Resurrección desde la antropología actual</i>	119
1. Observación metodológica: La tipicidad del pensamiento teológico	121
2. La personalidad como unidad de dimensiones plurales	124
3. El hombre, unidad cuerpo-alma	130
4. Aproximación bíblica: El hombre, unidad de situaciones existenciales	132
5. La conciencia histórica de la Iglesia: El hombre es una unidad inmortal	138
6. El hombre-cuerpo, nudo de relaciones con todo el universo	141
7. La muerte como acontecimiento biológico y como acontecimiento personal	142
8. La muerte como corte (cisión)	144
9. La muerte como de-cisión	150
10. La muerte como fenómeno natural y como consecuencia del pecado	152
III. <i>La Resurrección del hombre en la muerte</i>	156
1. ¿Cómo se articula la antropología con la Resurrección?	156
2. Resurrección de la identidad corporal y no material del hombre	160
3. El hombre resucita también en la consumación del mundo	165
<b>6. Conclusión: Revelado el diseño de Dios</b>	166

## A la búsqueda del hombre nuevo

Más que en otros tiempos, nuestra época se caracteriza por su preocupación por el futuro y por querer vislumbrar en sus penumbras al hombre de mañana. Todos están de acuerdo en esto: el hombre de hoy debe ser superado. El hombre verdadero es todavía un proyecto; no nació; está latente en el interior de los dinamismos de la evolución. Esta búsqueda del hombre es quizás uno de esos anhelos que jamás lograron progresar en la historia de la humanidad. Constituye una constante permanente en cada cultura, ya sea en su expresión mítica en el pensamiento salvaje, ya en su formulación dentro del horizonte de las utopías



científicas del pensamiento objetivo de la modernidad (1).

### 1. *El hombre nuevo en el pensamiento salvaje*

El pensamiento mesopotámico produjo la epopeya de Gilgamés (2), interesante porque en ella se relatan también la creación del mundo y el diluvio a semejanza de los relatos bíblicos. Angustiado por el drama de la muerte, Gilgamés busca el árbol de la vida que devuelve la jovialidad al hombre viejo y mortal. Pretende asociarse a Uta-Napishtim, héroe del diluvio a quien los dioses inmortalizaron colocándolo en una isla maravillosa. Gilgamés le pide el secreto de la vida eterna. En su caminata imposible el dios Sol (Shamash) lo apostrofa con ironía: «¿Hacia dónde corres, Gilgamés? Jamás encontrarás la vida que buscas» (3). La ninfa divina Siduri le advierte también: «Cuando los dioses crearon la humanidad, le dieron por destino la muerte. Ellos se quedaron con la vida eterna en sus manos. Gilgamés, llena tu

(1) Cfr. el libro que recoge un enorme material sobre el tema: Muhlmann, W., *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Berlín 1964; Bloch, E., *El principio esperanza*, 2 vols. Aguilar, 1975.

(2) Cfr. Heidel, E., *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago, 1954; Contenau, G., *Le déluge babylonien*, París, 1952, 192-200.

(3) Tabla X, en Heidel, *op. cit.*, 69.

vientre, goza de la vida día y noche... Alégrate con lo poco que tienes entre manos» (4). Pero Gilgamés no se deja disuadir. Llega a la isla maravillosa del hombre inmortal. Consigue el árbol de la vida. Y regresa. Al volver, la serpiente sopla con su aliento sobre el árbol de la vida y se lo roba. El héroe, desilusionado, muere como todos y se va al «país sin retorno, donde la comida consiste en polvo y barro y los reyes son despojados de sus coronas» (5). El hombre seguirá siempre siendo el mismo, y estando bajo el signo férreo de la muerte. Soñará con la inmortalidad y con la novedad de vida, pero eso no pasará de ser un sueño.

La civilización egipcia fue, por excelencia, una civilización centrada en el tema de la muerte y de la inmortalidad (6). En ella se profesa un optimismo que, en su conjunto, trasciende el mensaje de los libros más antiguos del Antiguo Testamento: al hombre bueno se le promete vida próspera y nueva en otro mundo, en trato familiar con los dioses Osiris, Horus, Re y Atum. El embalsamamiento de los cadáveres era una imitación de lo que sucedía en el más allá: la personalidad consciente (ba) -permanece durante la inmortalidad

(4) Tabla X, en Heidel, *op. cit.*, 70.

(5) Tabla VII, col. 4, en Heidel, *op. cit.*, 60-61; 99-101.

(6) Cfr. Croato, S., «La esperanza de inmortalidad en las grandes cosmovisiones de Oriente», en *Concilium* 60 (1970), 17-29.

unida al cuerpo (yet) y a su principio animador de origen divino (ka).

El judaísmo bíblico creó el relato del paraíso que es una profecía del futuro proyectada sobre el pasado (7). En él se pinta al hombre y su mundo tal y como serán mañana: el hombre matinal, en la limpidez de su relación armoniosa con el mundo y con Dios, en la que ya no habrá dominio del marido sobre la mujer, ni dolores de parto, ni sequía, ni el trabajo esclavo, ni la amenaza de los animales, ni la religión del miedo, ni la muerte. La patria del hombre será el jardín de Dios (Ez 31,7-9.16.18; 36,35; textos que influenciaron la elaboración de Gen 2-3); habrá una situación de paz total entre el hombre y la naturaleza (Is 11,6-9) y de los hombres entre sí y con Dios (Jer 24,7; 32,39; 31,34). Todo será nuevo y paradisiaco (Is 66,22; 65,17; cfr. Is 11,9; textos que igualmente influyeron en la elaboración de Gen 2-3). El hombre que Dios quiso está todavía siendo plasmado por sus manos y por las manos de los propios hombres en la historia, pero un día nacerá totalmente, a imagen y semejanza del Creador (Gen 1,26). Esa es la gran esperanza del Antiguo Testamento.

Nuestros tupi-guaraní y apapocuva-guaraní crearon la utopía de la «tierra sin mal» (yuy ma-

(7) Mestres, C, *Paraíso terrestre: saudade ou esperança?*, Vozes, Petrópolis 1971, 47-48.

raey) y de la «patria de la inmortalidad». Investigaciones históricas y antropológicas recientes (8) demuestran que estos indios vivían en constante movilidad: desde la costa de Pernambuco se desplazaban de repente hacia el interior de las selvas llegando hasta el nacimiento del Madeira; desde el interior de la selva amazónica otro grupo se ponía en marcha hasta alcanzar el Perú; desde los límites con el Paraguay otro se movía hasta la costa atlántica, y así por el estilo. Durante mucho tiempo estas migraciones resultaron misteriosas e inexplicables a los antropólogos. Sin embargo, el estudio de sus mitos reveló un dato esclarecedor: el mito de la «patria de la inmortalidad» ponía en marcha a toda la tribu. El «paje» profetizaba: la «tierra sin mal» va a aparecer en el mar. Y hacia allá se encaminaban esperanzados. Con danzas, ritos y ayunos creían poder aligerar el cuerpo y salir al encuentro, entre las nubes, de la patria de la inmortalidad. Desengañados, regresaban a las selvas y allí aguardaban, en el corazón de la tierra, la

(8) Cfr. Schaden, E., «O mito do paraíso na cultura e na vida Guaraní», en *Aspectos fundamentais da cultura guaraní* (Univ. S. Paulo, Faculdade de Fil, Ciências e Letras, Boletim n. 188), S. Paulo 1954, cap. X; Metraux, A., «Migrations historiques des Tupi-guarani», en *Jr. de la Soc. des Amérkainistes*. N. S. (1927), 1-45; Linding, W. H., «Wanderungen der Tupi-Guarani und Eschatologie der Apapocuva-Guarani», en Muhlmann, W. E., *Chiliasmus und Nativismus*, Berlín 19642 19-40.

emergencia de la utopía con la destrucción de este viejo mundo.

La expresión es salvaje. El lenguaje, mítico. Pero ambos manifiestan el principio-esperanza que desgarrar el corazón del hombre; lo mismo que lo sentimos hoy nosotros en el marco de otro horizonte de experiencia.

## 2. *El hombre nuevo en el pensamiento científico*

El hombre de hoy no espera que el hombre nuevo surja del cielo. Intenta crearlo con los medios que las ciencias y la manipulación biológica le suministran. En nuestros días el experimento-humanidad está ya funcionando: las manipulaciones para conseguir el control de la natalidad, la inmunización contra enfermedades genéticas, los transplantes de órganos y tejidos, la inseminación artificial, que en los EE. UU. alcanza a 25.000 casos por año (9), la creación de embriones in vitro como los célebres experimentos de los profesores Daniele Petrucci de Bolonia y de Landrum Sheteles de la Universidad de Columbia, la manipulación del cerebro humano y el perfeccionamiento gené-

(9) Véase mi artículo «A manipulaCao biológica do homen», en *Vozes* 65 (1971), 631-641, con la bibliografía allí citada, especialmente los 5 vols. de Overhage, P., *A caminho da pós-humanidade*, Vozes, Petrópolis 1971; para el caso citado véase: *Time*, abril 19, 1971, 28.

tico por medio de mutaciones en los cromosomas, dan testimonio de la extensión de este tipo de investigación.

¿Será verdad que todo esto se está haciendo a costa de los principios éticos y de una correcta interpretación del hombre y de su posición en el mundo? Esta pregunta se vuelve todavía más angustiosa si damos oídos a los pronósticos superentusiastas de no pocos biólogos y expertos en genética. Hermán J. Müller, premio Nobel de Medicina, habla de bancos de semen humano, descritos con su pedrigree exacto en catálogos, y puestos a disposición de las madres potenciales (10). Rosfand prevé un tiempo en que las crías de hombre recibirán una dosis patrón de ADN que les transmita las cualidades físicas e intelectuales más deseables. I. B. S. Haldane, biólogo inglés, pronostica la creación de hombres para viajes espaciales, hombres que no poseerán piernas, que no necesitarán alimentarse mucho y podrán soportar altísimas velocidades. «Para cuerpos celestes con gran gravitación, como por ejemplo Júpiter, podrían ser muy útiles hombres de piernas cortas o con cuatro piernas». Th. Lóbsack piensa que «nada, en teoría, nos podrá impedir formar hombres que vivan en el fondo de los océanos o que puedan emigrar a otros planetas y hacer de ellos su nueva patria». Nathan Line y Mandred Clynes, del

(10) Cfr. Kaufmann, R., *Die Menschenmacher*, Hamburgo 1964, 17s.



Rockland State Hospital de Nueva York, sugieren la producción de seres mitad máquinas, mitad hombres, más adaptados a los viajes espaciales. Atwood entrevé la posibilidad de crear una síntesis de cualidades vegetales y animales en el hombre. De ese modo nacerían seres «con un gran cerebro para poder dedicarse a la filosofía, y al mismo tiempo con un campo fotosintético a las espaldas, lo que los dispensaría de la necesidad de alimentarse». Ve además otras posibilidades: «En lugar de un sistema complejo fotosintético, podríamos implantar en un conjunto haploide de cromosomas humanos una serie ADN con información para la enzima-celulosa. En tal caso esos individuos estarían en condiciones de alimentarse de papel o de serrín, porque poseerían la enzima-celulosa para digerir celulosa a la manera como ya lo consiguen las vacas y las termitas con ayuda de microorganismos» (11).

De esta forma, y con la total manipulación genética, se podría crear el verdadero superhombre, totalmente libre de cualquier tara o defecto físico; un cuerpo de César con alma de Cristo, con extraordinaria capacidad de donación, amor, simpatía, equilibrio, rectitud y sensibilidad para los

(11) Ejemplos sacados de Overhage, P., «A caminho da pós-humanidade. Experimento-Humanidade, I», *op. cit.*, 85-89; y de Hasenfuz, J., «Biologische Atombombe. Der manipulierte Mensch», en *Deutsche Tagespost*, n. 15 2(1966), 18.

valores éticos y con una profunda experiencia religiosa'. Como estas visiones, que ciertamente tienen mucho de utópico y hasta de ingenuo, dejan entrever, el hombre se encuentra ante una terrible paradoja, tal como lo apuntó muy bien el gran biólogo Dobzhansky: «Es el éxito impresionante de la evolución no sólo biológica sino también cultural de nuestra especie, el que difunde los peligros y quizás también los gérmenes de la propia aniquilación» (12). Es impresionante el testimonio del gran biólogo francés Jean Rostand en su libro «Inquietudes d'un biologiste»: «Los tres verbos: ser, procrear, morir ya no tienen el mismo contenido tras los últimos logros de la ciencia, que nos aportan muchas ventajas pero también muchas amenazas directas. Las propias ventajas nos crean escrúpulos terribles: los descubrimientos, entusiasmantes para el biólogo, son muchas veces desconcertantes para los moralistas» (13).

Ante tales experimentos, quedan vacíos los conceptos clásicos de la moral. No parece practicable una prohibición plena del experimento-humanidad. Se está llevando a cabo de modo irreversible. Urge crear una visión religiosa y ética en el hombre que lo haga capaz para orientar hacia una mayor humanización el tremendo instrumental

(12) Overhage, P., *op. cit.*, 34.

(13) Appolonio, U., *O homem no ano 2000*, Vozes, Petrópolis, 1971,25.

manipulador del que dispone. La automanipulación hacia una mayor liberación físico-psíquico-personal de la especie humana no es, en sí, ilegítima. Muy al contrario, nos parece que surge de la propia tarea impuesta por Dios al hombre de subyugar y dominar la naturaleza. El hombre, imagen y semejanza de Dios, fue creado para poder en la libertad, cuyas dimensiones hoy alcanzan hasta al mundo genético, crearse a sí mismo: en primer lugar, ante Dios mediante su decisión y automanipulación para el bien o para el mal; después, respecto a su propio mundo hominizado, en la fase psicosocial de la evolución; y por fin respecto a los propios condicionamientos biológicos. En su persuasivo libro «Come, Let Us Play God» (Venid, juguemos a Dios, 1969) (14) el biofísico Leroy Augenstein afirma que tal vez ahora, por vez primera, el hombre puede de hecho asumir el papel que Dios le confió respecto del mundo y de su destino. Esto no significa hybris humana y rebeldía contra el Creador sino una toma de conciencia radical de lo que se dice en la Biblia. El hombre es imagen y semejanza de Dios; es decir: él es el representante, lugar-teniente de Dios en el mundo, el instrumento mediante el cual Dios continúa actuando en la totalidad de la creación. Esta perspectiva nos sugiere la medida y el criterio ético para la automanipulación biológica del hombre, tema que trasciende el alcance de este trabajo.

(14) *Time*, abril 19, 1971, 38.

### 3. *El hombre nuevo en la experiencia cristiana*

¿Cómo repercute en el cristianismo la búsqueda del hombre nuevo? El cristianismo hace a este respecto una afirmación inaudita: el hombre nuevo, el hombre de las esperanzas de los siglos, ya emergió en la historia llevándola de este modo a su meta. Se llama Jesús de Nazaret, el Cristo resucitado. En él los anhelos de plenitud, de potencia total del ser y de reconciliación global con Dios, con los otros y con el mundo se hicieron realidad concreta. El «homo absconditus» se reveló plenamente y salió completamente de su latencia. Salió un sol que ya no se volverá a poner. Por eso El está en medio de nosotros. Los ojos fenoménicos no lo ven, pero los ojos de la fe lo divisan plenificando toda la realidad. Por esta razón el cristianismo se presenta como la religión de la jovialidad divina y humana. Aunque no se presenta como la religión del Superhombre, quiere, sin embargo, ser la religión del Hombre-Dios. El futuro que anuncia a los hombres no es un futuro manipulable biológicamente, como si la manipulación pudiese hacer que el hombre se extrapolase de sí mismo y alcanzase el misterio de Dios, sino que es el propio futuro de Jesucristo. El es el primero de los hombres que alcanzó la meta en cuanto total transfiguración de la existencia humana liberada de la muerte, de las limitaciones y estrecheces de nuestro ser-en-el-mundo. La utopía de la inmorta-

lidad y de la novedad de vida se tradujo en «topía» y realidad en el seno del mundo. Por esto, por más que el cristiano participe en la admiración por las conquistas biológicas y pueda alegrarse por los posibles resultados humanizadores alcanzables por su medio, jamás confundirá esto con lo que Dios nos prometió con la Resurrección de Jesús, el nuevo Adán.

Con ello no se pretende insinuar que el proceso de evolución ascendente sea teológicamente irrelevante, pues presenta de alguna manera, en germen, la plenitud final que ya se va manifestando ambiguamente y va fermentando dentro del tiempo. La ciencia, la técnica y la manipulación biológica, al tender a la creación de un hombre mejor, pueden asumir incluso una misión profética: hacer a este mundo más semejante con el del final del proceso evolutivo.

Si la visión cristiana del futuro del hombre es tan optimista no es por ello menos concreta. Deja abierta la posibilidad de que el hombre, con su manipulación, llegue a cometer un error irreversible. Así como desde el punto de vista espiritual puede llegar a manipularse de forma desastrosa para el desarrollo ulterior de la historia (por el llamado pecado original), de igual manera puede inaugurar un proceso deshumanizador e involutivo que reduzca grandes sectores de la humanidad al estado de rebaño adaptado a la arbitrariedad de

la ideología y de las fuerzas dominantes (15). Por eso se impone siempre la reserva crítica y la desconfianza en lo referente a los pronósticos sobre el futuro del hombre nuevo. El cristiano sabe que la capacidad de mal en el hombre no se reduce a una cuestión de humor o de manipulación de genes. Está enraizada en la propia estructura espiritual del hombre e invade todas las dimensiones de su ser. Y no le es dado al hombre saltar sobre su propia sombra. Pero es «muy consolador el poder observar que los representantes de la investigación científico-natural seria se limitan, en general, a pronósticos a corto plazo y los formulan con mucha prudencia... Los proyectos eugenéticos que se refieren al futuro lejano del hombre caen fuera del campo de la ciencia» (16).

Además el cristiano, por su fe y su esperanza, sabe que, aun para el hombre desastrosamente manipulado, existe un camino mediante el cual arriba a su futuro absoluto prometido por Dios: la muerte. La muerte no significa sólo el término de un proceso biológico, como veremos en detalle más adelante, sino que fundamentalmente significa acabar de nacer y es el modo mediante el cual el hombre alcanza su total plenitud a través de su

(15) Cfr. Rahner, K., «Experimento Humanidad», en *Escritos de Teología*, tomo VIII. Taurus, 1969. «Acerca del problema de la manipulación genética», *op. cit.*,

(16) Overhage, P., «Experimento-Humanidad», *op. cit.*, 56.

última decisión. La historia para el cristiano, por más manipulada que llegue a ser hasta el punto de que el hombre mismo pueda absurdamente ponerle término, irá irremisiblemente a desembocar en Dios, sea para su salvación o para su total pérdida. Mirando a Cristo crucificado, el cristiano se profesa, a pesar de todo, profeta del sentido y enemigo acérrimo de todo lo absurdo. La historia puede transformarse profundamente y el hombre degenerar hasta el suicidio colectivo, pero en Jesús ya alcanzó su meta y realizó su punto omega. Este dato hace que, junto con El, pueda esperar contra toda esperanza.

El mito griego de la esperanza cobra ahora un sentido cierto: ya no se tratará de una diosa engañadora de hombres, sino de la verdadera posesión de lo anhelado. De acuerdo con el mito, se decía que Zeus, queriendo confundir a los hombres, les envió a la diosa Pandora. Esta traía una caja llena de regalos. Curiosa, Pandora abrió la caja y allá se fueron todos los regalos, tragados como por encanto. A los hombres sólo les quedó la esperanza de que algún día volviesen. Y los sabios griegos se preguntaban: ¿La esperanza es buena o mala? Unos decían: Es buena porque es la única diosa que permaneció entre los hombres, en tanto que todas las demás divinidades se refugiaron en el Olimpo, y ella nos hace soñar con mundos maravillosos y nos llena de sentido los días de angustia. Otros replicaban: La esperanza es tan engañosa como Pandora; engaña la vida con sus fantasías.

Con la irrupción del hombre nuevo en Jesucristo, la esperanza se convirtió para el cristianismo en su dote y su mensaje. El hombre no permanece como un eterno Prometeo. El corazón anhela porque entrevé la utopía como una realidad posible en el horizonte de Dios. Y esa utopía se realizó en Jesús de Nazaret. Por esta razón pudo Dostoyevski formular, confiado y esperanzado, su credo al regreso de la casa de los muertos de Siberia: «Creo que no existe nada más bello, más profundo, más simpático, más viril y más perfecto que Cristo. Yo me digo esto a mí mismo, con un amor envidioso: que no existe nada como El, ni puede existir. Y todavía más: si alguien me probara que Cristo está al margen de la verdad y que ella no se encuentra en El, prefiero quedarme con Cristo que quedarme con la verdad» (17).

Legitimar la emergencia del hombre nuevo y definitivo para nuestra esperanza, no es hoy una tarea fácil ni para los mismos cristianos. Por eso nuestro trabajo, en un primer momento, referirá y discutirá la problemática actual en torno a la resurrección de Jesús. A continuación procederemos a un sucinto análisis, si bien esencial, de los textos que atestiguan las apariciones del Señor resucitado y el sepulcro vacío. Veremos las dimensiones añ-

il?) «Correspondence» I, Calmann-Lévy, París 1961, 157

tropológicas que un suceso semejante introdujo en las coordenadas de nuestra comprensión de la existencia humana. Finalmente, nos preguntaremos por nuestro propio futuro. A semejanza de Cristo, estamos destinados a la resurrección, una vez que hayamos alcanzado la meta de nuestra existencia al morir.

2

## **La emergencia del hombre nuevo, Jesús resucitado, en el tamiz de la teología crítica**

Desde el tiempo de los apóstoles hasta nuestros días la fe en la resurrección ha sido puesta en cuestión. La certeza que la Iglesia posee es una certeza de fe. Se nota una constante en los relatos a propósito de la resurrección: el sepulcro vacío y las apariciones no son de tal naturaleza que excluyan la duda (1). Al final de su evangelio, Mateo

(1) Cfr. Seidensticker, P., *Die Auferstehung Jesús in der Botschaft der Evangelisten*, Stuttgart 1968, 91.

deja caer la frase: «algunos sin embargo dudaron» (28,17 b). Pero resulta que con la respuesta que se dé a la fe en la resurrección se resuelve también la pregunta por el ser o no ser del cristianismo. Si la resurrección no tuvo lugar, somos «falsos testigos de Dios», «vana es nuestra fe» y «somos los más miserables de todos los hombres» (1 Cor 15,14-19). Porque en vez de unirnos al grupo de los que dicen «comamos y bebamos que mañana moriremos» (1 Cor 15,32), huimos de la realidad con un mito de supervivencia y resurrección y engañamos a otros con semejantes ideas.

En los últimos años se ha desencadenado una gran discusión, tanto en la teología protestante como en la católica, acerca del significado de la profesión de fe «Dios lo resucitó (a Jesús) de entre los muertos» (Hch. 3,15; 4,10). Se asumieron posiciones radicales y esto provocó fuertes reacciones dentro de las comunidades (2). La Comisión Romana de los Congresos sobre la teología del Vaticano II organizó un simposio internacional sobre este tema, que tuvo lugar en Roma del 31 de marzo al 6 de abril de 1970 (3). Hay que

(2) Véanse los informes en Dietzfelbinger, W., «Movimientos de restauración en la Iglesia protestante alemana», en *Concilium*, 51 (1970), 89-97.

(3) Cfr. *L'Osservatore Romano* de 2, 4, 8, 9, 12 de abril de 1970. Véase un resumen de las principales conferencias en Rosa, G., «Il cristiano di oggi di fronte alia risurrezione di Cristo», en *La Civiltà Cattolica*, 121 (1970), 365-377.

salvaguardar un punto, aun entre los más radicales, cosa que en parte fue olvidada en el calor de las disputas: no se trata de establecer si Cristo resucitó o no. Ninguno de los implicados en el debate duda de la fe en la presencia del Señor vivo en medio de nosotros. Todos recitan el mismo credo. La pregunta que se plantea es: ¿Qué significa para nosotros hoy la afirmación de la fe antigua: «Cristo resucitó verdaderamente y se apareció a Simón?» (Le 24,34).

¿Cómo debemos interpretar esa afirmación para que sintamos el mismo impacto y mantengamos el mismo contenido que la Iglesia primitiva? En ese horizonte se situaron los debates y se plantea también nuestra exposición. Expondremos el estado de la cuestión en el seno de las teologías protestantes (4) y católicas (5). Tomaremos una

(4) De parte protestante presentaron un estudio con visión de conjunto: Geyer, H. G., «Die Auferstehung Jesu Christi. Ein Überblick über die Diskussion in der gegenwärtigen Theologie», en *Die Bedeutung, der Auferstehungshotschaft für den Glauben an Jesús Christus*, por W. Marxen, U. Wilckens, G. Dellling y H. G. Geyer, Gütersloh 1967, 91-117; *Diskussion um Kreuz und Auferstehung. Zur gegenwertigen Auseinandersetzung in Theologie und Gemeinde*, publicado por B. Klappert, Wuppertal 19683 donde están recopilados los mejores estudios protestantes, incluyendo a Bultmann, Barth, Bornkamm, von Campenhausen, Pannenberg y otros, espec 9-52, 298-300.

(5) Por parte católica destacan Ebert, H., «Die Krise des Osterglaubens. Zur Diskussion über die Aufers-

posición crítica frente a cada una de esas teorías. Al final intentaremos delimitar una reflexión de tipo sistemático en la que se destaque particularmente el significado de la Resurrección para nuestro hoy y ahora de la fe.

tehung Jesu», en *Hocbland*, 60 (1968), 305-331; la relación anónima en *Herderkorrespondenz*, 22 (1968), 322-328, y Leon-Duford, X., «Bulletin d'exégèse du NT», en *Recherches de Sciences Religieuses*, 51 (1969), 583-622. De entre la inmensa bibliografía existente sobre el tema destacamos únicamente algunos títulos más significativos: Grass, H., *Die Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen 1962; Kremer, J., *Die Osterbotschaft der vier Evangelien*, Stuttgart 1968; Id., *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, Stuttgart 1967; Varios (Grelot, Delorme, Léon-Dufour), *La Resurrección de Cristo y la exégesis moderna*, Studium, 1974; Mussner, F., *La resurrección de Jesús*, Sal Terrae 1972; Lehmann, K., *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Freiburg-Basel-Wien 1968; Ponthot, J., «Les traditions évangéliques sur la Résurrection du Christ. Perspectives théologiques et problèmes d'historicité», en *Lumen Vitae*, 20 (1965), 649-673, y 21 (1966), 99-118; Wagner, G., *La Résurrection signe du monde nouveau*, Cerf, París 1970; «Resurrección y mundo» (varios autores) en *Teología y Vida*, 11 (1970), 75-99; Léon-Dufour, X., «Présence de Jésus ressuscité» en *Etudes*, abril 1970, 593-614; Schlier, H., *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln 1968, todo el número 60 de la revista (1970) *Concilium*, y otros estudios que serán citados oportunamente.

## I. INTERPRETACIONES DE LA FE EN LA RESURRECCIÓN EN LA TEOLOGÍA PROTESTANTE.

Entre las diversas posiciones dentro de la teología protestante como las de K. Barth, G. Ebeling, H. Braun y U. Wilckens, queremos destacar especialmente tres: la de R. Bultmann, la de W. Marxen y la de W. Pannenberg.

### 1. *R. Bultmann: La Resurrección no es un hecho histórico, sino expresión del significado de la cruz*

Los apóstoles no vieron en la cruz de Cristo la muerte de un maldito (Dt 21,23; cfr. Gal 3,13) sino que percibieron en ese hecho histórico un significado trascendente y salvífico: «el juicio liberador de Dios sobre el mundo, el juicio de Dios que vence a la muerte» (6). Ese significado no se capta en el hecho bruto de la cruz. Por ello no es histórico en el sentido de que pueda ser detectado por el historiador al analizar el hecho con su método histórico-crítico. Pero puede ser creído. Por consiguiente, «decir Resurrección es expresar el

(6) «Neues Testament und Mythologie», en *Kerygma und Mythos I*, 19604, 44; véase una evaluación crítica de parte de la exégesis católica en Kremer, J., «Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi», *op. cit.*, 98-114



significado de la cruz» (7). Hablar de Resurrección no es decir que aconteció algo en Jesús históricamente, sino decir que aconteció históricamente algo en los apóstoles: la fe en que la muerte de Cristo es vida para el hombre (8). La fe en la Resurrección es la forma en la que se expresa la fe en el significado salvífico de la muerte de Cristo. En ese sentido, la Resurrección no es un hecho histórico que cualquiera pueda verificar. Lo que el historiador puede averiguar es que hubo hombres que creyeron y predicaron la Resurrección. Solamente en la fe, la Resurrección es un hecho. La fe cristiana, en cuanto fe, no se interesa por la reconstrucción histórica de cómo surgió la fe en la Resurrección. Le interesa el significado existencial de la muerte de Cristo en cuanto salvación para nosotros (9). Y eso lo sabe por la palabra de la predicación. «La fe en esa palabra es, en verdad, fe en la Resurrección» (10). La palabra pertenece también al hecho escatológico y en consecuencia posee un carácter salvífico. Por eso se puede decir: «en la predicación el Resucitado está presente» (11). En la predicación Cristo resucita (12).

(7) Id. *ibid.*

(8) Id. *ibid.*

(9) Id., 47; *Das Verhaltnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesús*, Heidelberg 19622, 27; *Theologie des Neuen Testaments*, 19655, 305.

(10) *Kerygma und Mythos*, op. cit., 46.

(11) *Theologie des Neuen Testaments*, op. cit., 305.J

(12) Marxen W., «Die Auferstehung Jesu als histo-

«Las leyendas del sepulcro vacío» y «los relatos de la Resurrección en lo tocante a las demostraciones de la corporeidad del Resucitado son, sin duda, construcciones posteriores, de las que Pablo nada sabe» (13).

### *Toma de posición*

Para comprender la posición de Bultmann conviene conocer el Sitz im Leben de toda su teología y del programa de desmitificación inaugurado por él. Se sitúa entre los liberales del método histórico-crítico aplicado a la Biblia en el siglo XIX y los apologetas. A los liberales les concede que no podemos reconstruir los hechos de la vida de Jesús ni superar las contradicciones existentes en los textos referentes a la Resurrección. Sin embargo, esto no conmueve la fe pues la fe no se basa en la ciencia histórica. Frente a ellos Bultmann mantiene firmemente la fe cristiana. Frente a los apologetas argumenta Bultmann que la Resurrección no es un hecho como cualquier otro de la historia, verificable por cualquiera. Sólo a unos pocos les fue concedido ver al Señor. Por eso la Resurrección no puede ser considerada como una

risches und als theologisches Problem», en *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft*, op. cit., 13.

(13) *Kerygma und Mythos*, op. cit., 44; *Theologie des Neuen Testaments*, 48.

«prueba» frente a los no creyentes en la verdad de la fe cristiana. En ese sentido específico hemos de dar la razón a Bultmann: la Resurrección no es un hecho histórico-fáctico sino histórico-significante (kein historisches Ereignis, sondern ein geschichtliches) (14). Sólo es alcanzable por la fe.

Aclaremos: Si decimos que la Resurrección no es un hecho histórico y con ello pensamos que nada sucedió tras la muerte de Jesús, interpretamos mal a Bultmann. Si pensamos que algo aconteció pero que eso es sólo accesible por la fe (geschichtlich) y escapa al historiador (historisch), entonces hemos comprendido su tesis fundamental. Bultmann no quiere perder mucho tiempo en discutir la base histórica de las apariciones y de los relatos del sepulcro vacío. Intenta concentrarse en el meollo esencial que muchísimas veces, debido a discusiones sin fin, se pierde totalmente de vista. Y ése es: La Resurrección es un mensaje de vida para la existencia humana. La muerte fue vencida definitivamente por la cruz y por eso hizo irrupción un gran sentido en nuestra vida. Para expresar esta novedad Bultmann no utiliza las categorías objetivas y objetivantes, de la filosofía clásica, sino la terminología del existencialismo heideggeriano más apta para expresar situaciones existen-

(14) Cfr. el libro de Greshake, G., *Historie wird Geschichte. Bedeutung und Sinn der Untercheidung von Historie und Geschkhte in der Theologie R. Bultmanns*, Essen 1963.

ciales. Para comprender ese mensaje necesitamos vivirlo por la fe. Así como la existencia verdadera reside en el proceso mismo de vivir, de la misma forma la comprensión del mensaje de la fe se realiza en la realización misma de la fe (15). Para ello de poco vale saber si el sepulcro vacío es una leyenda o no, o cuál es el núcleo histórico de las apariciones del Señor. Lo importante es vivir la fe en la Resurrección. Sería una pena que el hombre de hoy, poco acostumbrado a milagros y a la admisión de intervenciones frecuentes de Dios en el mundo, llegase por esa razón a no aceptar la oportunidad que Dios le ofrece de una vida nueva y llena de esperanza salvadora (16).

Y sin embargo, a la luz de 1 Cor 15,3-8. el testimonio escrito más antiguo de la Resurrección (entre el 54 y el 57), debemos preguntar a Bultmann si la religación de la Resurrección con la historia es tan irrelevante como él piensa. La Resurrección no es un mito del que se pueda decir que «nunca sucedió y sin embargo existe». Por más que no sea un hecho histórico común, está ligado a la historia de Jesús, el que murió y fue

(15) Bultmann, R., «Moderne Bibelauslegung und Existenzphilosophie», en *Jesús Christus und die Mythologie*, Hamburgo 1967, 50-68 (trad. castellana *Jesucristo y Mitología*, Ariel 1970); véase también Hasenbüttl, *Der Glaubensverständnis*, Essen 1963.

(16) Bultmann, R., «Die christliche Bortchaft und die moderne Weltanschauung», en *Jesús Christus und die Mythologie*, op. cit., 37-49.

sepultado y que ahora resucitó (cfr. 1 Cor 15,3-4; Hch 2,23-24) como afirman varios testigos «de los cuales muchos todavía viven, y algunos murieron» (1 Cor 15,6). Esto no es una prueba de la Resurrección, pero sí un argumento a favor de la credibilidad de la predicación apostólica acerca de la Resurrección. En este sentido, las apariciones y los relatos sobre el sepulcro vacío cobran relevancia teológica: no intentan ser una demostración para el que no cree sino una invitación, fundamentada y llena de racionalidad, para la fe. Bultmann quiere destruir todas las bases y apoyos racionales de la fe para purificarla y hacer que sea, cada vez más, ella misma. Esto es un postulado de su sistema teológico, radicalización del principio luterano de la «sola fides», sin fundamento bíblico (17). Un fideísmo semejante está a un paso del ateísmo. ¿Cómo distinguir entonces fe e ideología? ¿Cómo legitimar (no se trata de probar ni de demostrar) nuestra esperanza a quien nos pida razones de ella? (1P3,15).

(17) Cfr. Scheid, E., *Das Heilsgeschehen, Tod und Auferstehung im Lichte der Entmythologisierung Bultmanns*, Rom. 1954, 41 ss.

2. *W. Marxen: La Resurrección no es un hecho histórico, sino una interpretación de las apariciones, condicionada por el horizonte apocalíptico.*

Bultmann bagatelizaba el valor de la pregunta sobre el hecho histórico. W. Marxen, aun cuando sea más radical todavía que Bultmann, se interesa por ella (18). Sabemos, dice, cómo surgió la convicción del hecho de la Resurrección. No se trata de la constatación de un hecho real, sino de una interpretación condicionada por la cosmovisión apocalíptica de la época. A ella pertenecía la esperanza en la resurrección de los muertos. Las apariciones reales que tuvieron los apóstoles (que poseen carácter histórico y actuaron como un impacto —Widerfahrnis— sobre ellos) fueron interpretadas dentro de las categorías de Resurrección. Para el historiador nada queda aún dicho acerca de si la Resurrección aconteció o no (19). Consta históricamente que algunos interpretaron así las apariciones que tuvieron. Esa interpretación (Jesús

(18) Marxen es profesor de teología bíblica y exégesis del NT en la Facultad protestante de Münster. Su escrito principal acerca del tema es «Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem», en *Die Bedeutung Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, op. cit., 9-40; también en Gerd Mohn, Gütersloh 1967; ver además *Das NT als Buch der Kirche*, Gütersloh 1966, 96-100.

(19) Id., 19.

resucitó) no es obligatoria hoy para nosotros porque no estamos obligados a asumir la cosmovisión de la época, superada y mítica. El mismo NT nos muestra que hay una posibilidad de interpretar las apariciones, no como Resurrección de Jesús, sino como la misión de seguir viviendo y predicando la causa de Jesús (20). Pablo en 1 Cor 9,1 fundamenta su apostolado en el hecho de haber visto al Señor. Por consiguiente, las apariciones que de hecho acontecieron tras la muerte de Jesús, llevaron a los apóstoles a reflexionar en dos direcciones: una de ellas funcional, dirigida al futuro: la misión. «La causa de Jesús sigue» (21); por la predicación «Jesús nos alcanza hoy» (22). Otra, vuelta hacia el pasado, personal: Jesús resucitó de entre los muertos. Esta afirmación está condicionada por la antropología judaica según la cual no hay vida sin cuerpo. Por eso la machacona insistencia de algunos textos de Lucas y Juan afirmando la corporeidad del Resucitado. Si un griego hubiese reflexionado sobre las apariciones del Señor, diría, de acuerdo con su antropología según la cual el cuerpo es una cárcel y un mal: «Jesús abandonó realmente su cuerpo». Hubiera afirmado la vida de Cristo sin necesitar hablar de resurrección

(20) Id., 20.

(21) Id., 30: *Die Sache Jesu geht weiter*; cfr. Schubert, K., en *Kairos*, 11 (1969), 145-149).

(22) Id., *ibid.*

del cuerpo (23). La Resurrección no es un hecho, sino una interpretación que debe ser hoy traducida a nuestra fe. La Resurrección es una manera de hablar y no algo que sucedió. El contenido de verdad de esta expresión que ha de ser mantenido por nosotros, se centra en esto: por medio de la Iglesia y por el Evangelio la causa de Cristo sigue adelante y nos alcanza a nosotros como en otro tiempo alcanzó a otros discípulos de Cristo. «Si eso me alcanza, entonces yo sé que El vive. Expresándolo en una terminología más antigua (consciente de los límites y condicionamientos de tal terminología) puedo hoy confesar: El vive. El no permaneció en la muerte. El resucitó» (24).

### *Toma de posición*

Esta interpretación de Marxen tiene mucho de seductor y desencadenó una discusión sin precedentes. Su preocupación es pastoral: La fe en la Resurrección, dice, debe ser una fe que comprende lo que profesa; debe hablar a la existencia concreta y dejar de ser una información neutra (25). Marxen vio claramente dónde se plantea el problema: en las apariciones que actuaron como un impacto sobre los apóstoles. Nadie vio al Resucitado. Existen testigos que afirman la Resurrección por

(23) Id., 33.

(24) Id., 39.

(25) Id., 11,38.

las vivencias que tuvieron (apariciones) tras la muerte de Jesús. ¿Es legítimo interpretar esas vivencias diciendo: Jesús resucitó? ¿O es algo que se legitima sólo dentro de las categorías apocalípticas del tiempo de los apóstoles, de modo que nosotros deberíamos traducir hoy ese mensaje a otras coordenadas de comprensión?

Para dar una respuesta a esto, hemos de sopesar dos elementos: Primero, el concepto que el NT tiene de la Resurrección no corresponde exactamente al de las esperanzas apocalípticas de resurrección del judaísmo tardío (26). Los saduceos la negaban; los fariseos creían en una revivificación previa, es decir, en una vuelta a las condiciones de vida de este viejo eón. En Me 12,23 Cristo mismo corrige semejantes representaciones. Resurrección para el NT es el paso del mundo presente al mundo futuro; de la historia a la meta-historia, transfiguración y actualización radical y total de las posibilidades del mundo presente. En una palabra: la Resurrección es la realización del Reino de Dios en lo referente a la condición humana. La Resurrección de Cristo no es la vuelta de un cadáver a

(26) Cfr. Grelot, P., «la résurrection de Jésus et son arriere-plan biblique et juif», en *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, op. cit., 17-54, espec. 39 ss. (trad. castellana en *Studium* 1970); Schubert, K., «Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur früh-rabbinischen Zeit», en *Biblische Zeitschrift*, 6 (1962), 177-214; Id. «Interpretament Auferstehung», en *Wort und Wahrheit* (1968), 78-80.

la vida biológica, sino la transfiguración de un hombre destrozado en la cruz. Todavía más: un maldito de Dios (Dt 21,23; Gal 3, 13) es «elevado», se le hace «sentarse a la derecha de Dios» y es «intronizado como Hijo de Dios en poder» (cfr. Rom 1,4; Hch 13,33). Los apóstoles quedaron sorprendidos y dominados por este impacto que se situaba fuera de sus posibilidades de representación. De otro modo, jamás habrían predicado al Crucificado como Señor. Sin «ese algo» que aconteció en Jesús no se explica el hecho de que la Resurrección de Jesús aparezca siempre religada, en la predicación, a la muerte y sepultura.

Con razón decía Dahl, refiriéndose a Bultmann, algo que vale aún mejor para Marxen: «Los acontecimientos de la pascua no fueron previstos por los discípulos. Fueron hechos que sucedieron; son algo que debe ser interpretado (interpretandum), más que una interpretación del significado de Jesús y de su muerte» (27).

Y con ello abordamos un segundo elemento sobre el que se debe reflexionar: ¿Necesitaban los apóstoles hacer una interpretación para descifrar este hecho? Las apariciones narradas en el NT no son algo totalmente indeterminado y vago que exigiese reflexión e interpretación para ser descifra-

(27) Dahl, N. D., «Eschatologie und Geschichte im Lichte der Qumrantexte», en *Zeit und Geschichte* Tübingen 1964, 14; Kremer, J., *Das atieste Zeugnis*, op. cit.

do, más bien todo lo contrario. Se emplea el término que es considerado por exegetas de talla como técnico en la temática de revelación: óphthe (aoristo medio o pasivo de oráo), con el significado: «se dejó ver, apareció» (28). Con ello se acentúa la iniciativa venida de fuera y que actuó como un impacto sobre los apóstoles. Los apóstoles tuvieron encuentros con el Señor que ahora vivía bajo otra forma. El encuentro personal es mucho más rico que un simple ver (óphthe); es comunión de personas, un estar ahí, frente a frente en mutua presencia; es un diálogo de tú a tú, enmarcado en el «esprit de finesse» de la recíproca inmediatez y no en el «esprit de géométrie» que pide pruebas y averiguaciones científicas. Todo encuentro humano rompe los esquemas prefabricados. Se sitúa en otro plano de referencia en el que valen la comunicación personal, la amistad, el amor, la delicadeza y recíproca abertura en una simbiosis de dar y recibir. Esto fue lo que hizo que los apóstoles afirmaran: «Jesús resucitó verdaderamente» (Le 24,34), y no tanto las representaciones y esperanzas de una resurrección de

(28) Cfr. Michaelis, W., en *ThWNT* V, 315 ss., espec. 359; Grass, H., *Ostergeschehen und Osterberichte*, op. cit., 186-232, espec. 186-189. Cfr. el mismo Marxen W., en «Die Auferstehung Jesu», op. cit., 20 (trad. castellana: *La resurrección de Jesús de Nazaret*, Herder, 1974).

los muertos, implicadas en el horizonte apocalíptico en que se movían (29).

Si quisiéramos admitir que la Resurrección sea una interpretación, lo haríamos sólo con la condición de añadir: es una metáfora que, de hecho y en forma adecuada, expresa el encuentro personal de los apóstoles con el Jesús vivo. No es, por tanto, una expresión que puede sin más ser cambiada por otra como «la causa de Jesús sigue» o «El nos sale hoy todavía al encuentro». Los textos del NT dejan muy claro que por la Resurrección algo aconteció en Jesús y que eso provocó la fe en los apóstoles, y no viceversa.

3. *W. Pannenberg: La Resurrección es realmente una interpretación de las apariciones, pero insustituible, pues alcanzan el hecho histórico.*

R. Bultmann se desinteresaba por el hecho histórico de la Resurrección. W. Marxen ve en él un interés en cuanto interpretación condicionada por la atmósfera cultural de la época, pero se desinteresa de su valor permanente ya que puede ser intercambiada por otra interpretación. W. Pannenberg, profesor de Teología sistemática protestante en Munich y cabeza de un grupo de teólogos

(29) En esto insistió fuertemente Schubert en el Simposio Internacional de Roma; cfr. Rosa, G., «Il cristiano di oggi di fronte alla risurrezione di Cristo», en *Civiltà Cattolica*, 121 (1970), 369.

que se apartaron de la problemática bultmanniana y propugnan una concepción de la revelación en cuanto historia, se interesa justamente por la interpretación de las apariciones como factor insustituible incluso para nosotros hoy, pues dan acceso al hecho histórico de la Resurrección de Jesús (30). Tras la crucifixión los apóstoles fueron sorprendidos por Jesús, resucitado de entre los muertos, que se comunicó con ellos por medio de apariciones. Para expresar esa nueva realidad, sin analogías dentro de la historia (la Resurrección de Jesús es diversa de la revivificación del joven de Naím (Le 7,11-17), de la hija de Jairo (Me 5,35-43 par) o de Lázaro (Jn 11) (31)), los apóstoles echaron mano de metáforas del mundo apocalíptico. Una de ellas era la de la resurrección de los muertos, concebida como un despertar del sueño y un levantarse. Lo mismo acontecerá al fin del mundo. Evidentemente, el lenguaje es simbólico: la realidad pensada y su modo son «toto coelo» diversos. Los hombres del mundo antiguo no pueden hacer representaciones adecuadas de cómo serán los hombres en el mundo nuevo. El NT asumió la metáfora Resurrección, pero piensa en algo

(30) «Grundzüge der Christologie», Gütersloh 1969<sup>3</sup>, 47-112 (trad. castellana: *Fundamentos de Cristología*, Sigüeme, 1947). Id. «Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung», en *Kerygma und Dogma*, fase. 2 (1968), 105-108.

(31) *Grundzüge*, op. cit., 69-85.

muy distinto de una mera revivificación de un cadáver en el sentido del levantarse y deambular de acá para allá de un muerto. La Resurrección es nueva vida (cfr. 1 Cor 15,35-56): Una transformación radical de la existencia corporal hacia una existencia pneumática, totalmente determinada y henchida por Dios (1 Cor 15,38-42.50-53). Al emplear la metáfora desea expresar esa realidad absolutamente nueva de que Jesús vive una existencia corporal totalmente diversa de la del viejo eón. Se considera esto como el irrumpir del mundo nuevo: Cristo es el primero entre muchos hermanos (Rom 8,29); primicia de los que murieron y ahora resucitan (1 Cor 15,20; Col 1,18; cfr. Hch 1,15; 3,15); aquel por quien todos somos vivificados (1 Cor 15,22) (32). Un hecho semejante sólo puede ser expresado en el lenguaje de la expectativa escatológica, simbólica e insuficiente, ya que está tomada de las categorías del viejo mundo; y sin embargo, es insustituible (33). Sin ella perdemos la realidad pensada y testimoniada por los textos del NT. Si es de tal naturaleza que solamente puede ser expresada por el lenguaje simbólico y anunciada por apariciones, entonces las apariciones y las expresiones simbólicas garantizan el carácter histórico del hecho-Resurrección de Jesús. El historiador, al constatar las aparicio-

(32) Id., 71-73.

(33) Id., 95.



nes, alcanza también el hecho-Resurrección manifestado en ellas. Si las apariciones poseen carácter histórico (lo que no es puesto en duda por W. Marxen, al menos en lo tocante a su núcleo central), también lo posee la Resurrección. En caso contrario, jamás podríamos decir que la Resurrección aconteció en un determinado momento de nuestra historia (34).

### *Toma de posición*

La posición de Pannenberg es familiar a oídos católicos. Concede que la fe en la Resurrección es una interpretación de las apariciones. Es, sin embargo, una interpretación inmediata que alcanza la realidad nueva y la expresa de forma adecuada a su naturaleza (mundo nuevo, hombre nuevo: 2 Cor 5,17), es decir, simbólicamente. ¿Cómo podremos hablar de cielo nuevo y tierra nueva si no es simbólicamente? Pannenberg insiste con razón en la Resurrección como hecho histórico, en el sentido de que realmente se verificó dentro de la historia, aun cuando el acceso a ella sea indirecto, mediante las apariciones.

(34) Id., 96; Cfr. también Moltmann, J., «Auferstehung und Jesu Christi», en «Theologie der Hoffnung», München 19666, 125-209 (trad. castellana: *Teología de la Esperanza*, Sigüeme. 1977), en la misma línea que Pannenberg.

Tal vez Pannenberg, para evitar equívocos, hubiera debido expresarse como lo hizo E. Dhanis en el comunicado conclusivo del Simposio internacional de Roma sobre la problemática de la Resurrección, distinguiendo entre un hecho directamente histórico y otro indirectamente histórico. Aquél es asequible en sí mismo, mediante los métodos propios de la investigación histórica; éste, el indirectamente histórico, sólo es alcanzable mediante la reflexión sobre hechos históricos (35).

La Resurrección no es un hecho directamente histórico. Nadie la vio. Sin embargo, es un hecho indirectamente histórico porque los apóstoles, reflexionando sobre el sepulcro vacío, encontrándose en las apariciones con Jesús vivo, pudieron llegar a un convencimiento y decir: «Dios lo resucitó de entre los muertos» (Hch 3,15; 4,10). La Resurrección no es la revivificación de un cadáver, sino que es la intronización de la realidad corporal de Jesús, transfigurada, en la gloria de Dios. Esto funda un hecho de naturaleza diversa a la de los hechos históricos comunes. Tal novedad de vida humana dejó, con todo, señales y huellas entre los hombres (el sepulcro vacío, las apariciones), que una vez reflexionadas e interpretadas nos dan la certeza moral, que es la certeza propia a la historia, de que la historia de Jesús no acabó en la cruz sino en la Resurrección. La Resurrección es el

(35) Rosa, G., *U cristiano di oggi*, op. cit., 370-371.

punto de partida de la Cristología. A partir de ella los apóstoles y los autores del NT comenzaron a preguntarse: ¿Quién es ese Jesús de Nazaret a quien Dios resucitó de entre los muertos? Y bajo esa nueva luz fueron releendo y descodificando la historia de Jesús «kata sárka» (según la carne), es decir, comenzaron a hacer y a escribir la Cristología. En ese horizonte escribe también Pannenberg su grandiosa Cristología, en gran consonancia con la Cristología católica (36).

## II. INTERPRETACIONES DE LA FE EN LA RESURRECCIÓN EN LA TEOLOGÍA CATÓLICA.

Las discusiones exegético-sistemáticas en el campo protestante no dejaron de influenciar a la teología católica, especialmente a la exégesis. En el momento presente, debido a la opinión de W. Marxen, se han desencadenado también de parte católica una serie de reacciones tomando posición o incluso asumiendo rasgos de las soluciones anteriormente presentadas. En lo referente a la exégesis, se puede decir sin exageración que los autores católicos no son en nada inferiores a sus colegas protestantes, tanto en su espíritu crítico como en

(36) Cfr. Schnackenburg, R., «Cristología del Nuevo Testamento», en *Mysterium Salutis* III, 1, Cristianidad, 1969, 245-410; «la Resurrección como punto de partida y principio de la Cristología».

la utilización de los más recientes métodos exegéticos (historia morfo-crítica, historia de las tradiciones y de las diversas redacciones, etc.); y hasta en la osadía y libertad para deducir conclusiones de los análisis realizados. A título de sistematización, dividiremos las tendencias del modo siguiente (37).

### 1. *Tendencia tradicional: La Resurrección es, indiferenciadamente, un hecho histórico*

Esta posición era asumida en toda la línea por casi todos los manuales de teología dogmática y de teología fundamental. La Resurrección era considerada la prueba principal de la divinidad y veracidad del cristianismo. Recientemente fue todavía propuesta por E. Gutwenger (38). Según este autor, la Resurrección es un hecho histórico sin más basado en la realidad de las apariciones. La convicción de la Iglesia primitiva, dice Gutwenger, muestra «que el Jesús vuelto a la vida se manifiesta como alguien vivo entre los vivos, de suerte que quien lo veía tenía la impresión de ver a un

(37) Cfr. la bibliografía citada ya en la nota 5.

(38) «Zur Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu», en *ZKTh*, 88 (1966), 257-282; véanse también las críticas aducidas por Gaechter, P., «Die Engelererscheinungen in den Auferstehungsberichten. Untersuchung einer Legende», en *ZKTh*, 89 (1967), 191-202.

hombre en su vida diaria» (39). De forma un poco más diferenciada, pero fundamentalmente idéntica, esta posición es defendida también por W. Bulst en el reciente diccionario «Sacramentum Mundi» (40). La obra de F. X. Durrwell, «La Resurrección de Jesús, misterio de salvación» (41), representa, por parte católica, una novedad en cuanto supone una sistematización impresionante de la fe en la Resurrección en sus vinculaciones con la redención, con la historia de Cristo, con la Iglesia y sus sacramentos y con la consumación celeste. Su preocupación crítica, sin embargo, dadas las exigencias del debate actual, es muy exigua. Es sintomático que la teología de San Juan ocupe el lugar principal en sus reflexiones, lo que muestra el carácter preferentemente teológico y menos exegético-crítico de su trabajo. En contra de Gutwenger tenemos que resaltar que Resurrección no es lo mismo que revivificación. Por eso su

(39) Id., 279.

(40) *Sacramentum Mundi I*, Herder 1972, 413-416, y todavía antes en *LThK I*, 19572, 1.035-1.038.

(41) En una línea semejante parece situarse la obra de J. Comblin, *A Ressurreicao*, Herder, S. Paulo, 1965; Cfr. también artículos anteriores como Jansens, A., «De valore soteriologico resurrectionis Christi», en *ETHL* 9 (1932), 225-233; Grotty, N., «The Redemptive Role of Christ's Resurrection», en *The Thomist* 25 (1962), 54-106. Excelentes perspectivas sistemáticas ofrece Klappert, B., en el libro colectivo *Diskussion um Kreuz und Auferstehung: Aspekte des Auferstehungsgeschehen*, op. cit., 10-52.-

carácter histórico, como irrupción de una realidad escatológica dentro de nuestra historia, no puede equipararse a otros datos históricos.

## 2. *Tendencia de la exégesis moderna positiva: La Resurrección es un hecho de fe en la Iglesia primitiva.*

En esta tendencia se integra el grupo de exegetas que con la ayuda de los modernos métodos de la exégesis llegan a descubrir la fe de la Iglesia primitiva sin cuestionar temáticamente qué es influjo del ambiente cultural, qué es lo histórico y qué es elaboración teológica sobre hechos históricos. Su interés se concentra en los textos tal como los poseemos, asegurados por un serio análisis crítico-literario. J. Schmitt (42) es uno de sus mejores representantes. Constata él que la Resurrección era considerada por los apóstoles como un hecho histórico de igual manera que la vida y la muerte de Cristo. La Resurrección es corporal y es «más que un hecho histórico». Es la «palabra» decisiva del diálogo que Dios lleva a cabo con los hombres, el argumento principal por el que Dios quiere convencer a los hombres de su fidelidad, de

(42) «Jésus ressuscité dans la prédication apostolique», París, 1949; además la entrada «Auferstehung» del *LThK I*, 19572, 1.028-1.035; y por fin en *Sacramentum Mundi I*, 405-413.

su «sabiduría» y de su poder» (43). A los ojos de los apóstoles la Resurrección es la respuesta del Padre a la sumisión del Hijo (cfr. Me 15,34 par): la recompensa por su obediencia hasta la muerte (cfr Flp 2,9). Un poco en esta línea se sitúa el excelente libro de P. Benoit, «Pasión y Resurrección del Señor» (44). La crítica literaria e histórica halla en su estudio un terreno privilegiado que acompaña a la preocupación por deslindar el horizonte teológico típico de cada evangelista (45), patente en el modo como trabajan sobre el material tradicional.

La discusión, tal como se plantea hoy, denota ante todo una preocupación hermenéutica: ¿Cómo hemos de entender hoy lo que los apóstoles comprendieron en otra época? ¿Cómo vamos a predicar y testimoniar la novedad expresada en coordenadas que ya no son las nuestras? ¿Hasta qué punto los apóstoles atestiguan una experiencia original? ¿Hasta qué punto realizan un trabajo teológico, apologético o cultural? Los textos actuales contienen en su subsuelo todas estas tendencias. De ahí que una exégesis que se centre principalmente en descubrir la fe del NT sea nece-

(43) *Sacramentum Mundi*, op. cit., 408.

(44) Du Cerf, París, 1966. Véase también Sint, J., «Die Auferstehung in der Verkündigung der Urgemeinde», en *ZKTh* 89 (1962), 129-151.

(45) *Id.*, 5.

saria, y sin embargo insuficiente, en relación con las preguntas que hacen los hombres de hoy.

### 3. *Tendencia de la exégesis hermenéutica: La Resurrección es indirectamente un hecho histórico, proclamado en las categorías de la época.*

Existe un buen grupo de serios exegetas católicos que no solamente se interesan por la fe del NT sino también y principalmente por ver la génesis de esa fe: cómo dio origen a las diversas tradiciones, cómo fue evolucionando desde elementos nucleares hacia elaboraciones cada vez más amplias, hasta terminar en el estado actual de los textos (46). Un elemento es unánimemente afirmado: la Resurrección no es directamente un hecho histórico, capaz de ser detectado por el historiador (47). Es un hecho que aconteció en Jesús, accesible para la fe basada en los testimonios de los

(46) Cfr. la bibliografía de la nota 5. Los artículos de revistas científicas son numerosos en los diversos idiomas. Una perspectiva teológico-exegética segura ofrece M behmaus, *Der Glaube der Kirche*, München, 1969, 453-486 (trad. castellana: *La fe de la Iglesia*, Rialp, 1971).

(47) Trilling, W., *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona, 1970, 169; Schnackenburg, R. «Haben wir die Bibel falsch ausgelegt?», en *Alte Fragen Neue Antworten? Neue Fragen alte Antworten?*, Würzburg 1967 119-121; Schierse, F. J., «Um die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu», en *Stimmen der Zeit* 92 (1967), 221-223.

que vieron a Jesús después de haber sido crucificado. Su nueva vida no cae bajo categorías biológicas (en las que reina la muerte) sino que pertenece ya a la esfera divina de la vida eterna (48). Por eso el hecho-Resurrección penetra ya en el ámbito del misterio que rompe las categorías de espacio y tiempo (49). Su anuncio sólo puede ser revelado (50); si se hace patente dentro de la historia lo hará en forma velada por símbolos y apariciones (51). Las categorías para expresar ese modo nuevo de existir de Jesús estarán determinadas por el ambiente de la época: Es elevado cabe Dios; está sentado a la derecha de Dios; es intronizado como Hijo de Dios en poder; fue hecho Kyrios y Juez universal, etc. (52). Es la utilización del esquema apocalíptico de humillación-exaltación del justo

(48) Rahner, K., título «Resurrección», en *Sacramentum Mundi* I, 420-425; Ratzinger, J., *Einführung in das Christentum*, München, 1968, 249-257 (trad. castellana: *Introducción al Cristianismo*, Sigüeme, 1970).

(49) Kessler, H., «Fragen um die Auferstehung Jesu», en *Bibel und Kirche*, 22 (1967), 21.

(50) Kolping, A., «Auferstehung», en *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, I (publicado por H. Fríes), München, 1962, 141.

(51) Michiels, R., «Notre foi dans le Seigneur ressuscité», en *Coliectanea Mechliniensia* 55 (1970), 227-253, espec. 242-245; Léon-Dufour, X., «Apparitions du ressuscité et herméneutique», en *La Résurrection du Christ et L' exégese moderne*, op. cit., 153-173.

(52) Cfr. Brandle, M., «Zum urchristlichen Verständnis der Auferstehung Jesu», en *Orientierung*, 6 (1967), 65-71.

interpretando el sepulcro vacío y las apariciones. Los mismos hechos fueron a su vez interpretados en categorías escatológicas de Resurrección de entre los muertos. El estado actual de los textos contiene y combina ambas interpretaciones (53).

Para la apologética tradicional el sepulcro vacío es un elemento importante para la credibilidad de la Resurrección. Una comprensión más diferenciada de la realidad de la Resurrección llevó a los exegetas católicos a afirmar su carácter secundario. «En ninguno de los cuatro Evangelios el descubrimiento del sepulcro vacío es un argumento convincente a favor de la verdad del anuncio pascual» (54). No acusó la fe sino el miedo y la fuga (Me 16,8; Le 24,5; Mt 27,8) (55). El tema del sepulcro vacío es tan secundario que no debe ser considerado condición para la verdadera fe en la Resurrección. Según M. Brandle, «el cuerpo con existencia renovada (de Cristo) no viene del se-

(53) Cfr. principalmente Seidensticker, P., *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten*, Stuttgart, 1968, 38-58; Wilkens, U., «Die Überlieferungsgeschichte der Auferstehung Jesu», en *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft*, op. cit., 41-64.

(54) Kremer, J., *Die Osterbotschaft der Evangelien*, op. cit., 136; Id., «Ist Jesús wirklich von den Toten auferstanden?», en *Stimmen der Zeit*, 94 (1969), 310-320j

(55) Cfr. Voegtler, A., «Er ist auferstanden, er ist nicht hier», en *Bibel und Leben*, 1966, 69-73.

pulcro sino del cielo» (56). La Resurrección, piensa él, no quiere decir glorificación del cuerpo terreno, sino una auténtica nueva creación por parte de Dios.

Ya la biología nos dice que de siete en siete años se renuevan casi todas las células de nuestro cuerpo biológico. ¿Con qué cuerpo hemos de resucitar? No sabemos lo que es la materia, por eso no debemos arriesgarnos a hacer declaraciones, dogmáticas sobre temas que pueden ser reformulados en cualquier momento. La identidad de nuestro cuerpo no se basa, por tanto, en la identidad de la materia, sino en la estructura y las leyes que regulan los procesos de la materia. Esa identidad se conserva en la Resurrección (57). Por eso el sepulcro de Cristo no tiene por qué estar vacío. H. Ebert, pensando en la línea de Brandle y admitiendo que la Resurrección no es, sin más, la transformación de un cadáver depositado en la sepultura, concluye: «Si así fuese, el sepulcro vacío no sería hoy para nosotros un milagro-señal, sino algo extraño que dificulta más que ayuda a la fe. Exagerando un poco, deberíamos en ese caso creer, no a causa del sepulcro vacío, sino a pesar de él» (58).

(56) «Musste das Grab leer sein?», en *Orientierung*, 31 (1967), 108-112; cfr. **112**.

(57) *Id.*, **109**.

(58) Ebert, H., «Die Krise des Osterglaubens», en *Hochland*, 60 (1968), 305-331, 325; Broer, «Das leere Grab. Ein Versuch», en *Fest der Auferstehung heute*

Y sin embargo, nos parece que esta solución se presenta como minimalista en exceso. Es sintomático que los cuatro Evangelios relaten el hecho del sepulcro vacío e insistan en la identidad del crucificado con el Resucitado. Aun cuando a priori parece que nada se opone al pensamiento de que el cuerpo glorificado sea distinto del cuerpo carnal, con todo existen razones suficientes para que afirmemos tal identidad. En primer lugar, porque los propios testimonios apostólicos lo hacen. En segundo lugar, ¿cómo se podría predicar de manera responsable la Resurrección de Jesús de entre los muertos si los habitantes de Jerusalén podían constantemente señalar el cadáver de Jesús?

Además existe una razón interna de orden teológico. El cuerpo de Jesús, si bien sárquico (débil y limitado), no estaba incluido en, ni manchado por el pecado como está estigmatizado nuestro propio cuerpo; expresaba en forma humana y comunicadora la divinidad. Nuestro cuerpo es rebelde y no expresa adecuadamente nuestra interioridad. En Jesús, el cuerpo llegaba a la sintonía de quien superó ya todas las alienaciones. No era sólo el órgano de Dios en el mundo. Era Dios mismo corporalmente presente. Por eso, si ya en vida ex-

(publicado por Th. Bogler), *Ars Litúrgica*, Maria Laach, 1968, 42-51, espec. **48**; Schenke, L., *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab. Eien traditionsgeschichtliche Untersuchung von Mk 16, 1-8*, Stuttgart, 1968,

presaba la comunión y la interioridad divina y humana, cuánto más ahora, por la Resurrección, tendría esa capacidad potenciada al máximo. Desde el primer momento, Él fue carne nueva que iba creciendo en edad y gracia hasta lograr la plenitud por la Resurrección. Por ello creemos poder afirmar, con buenas razones teológicas, la identidad personal del cuerpo del Jesús sárquico y la del pneumático. Sin embargo, como insistimos siempre y como ya hacía Tomás de Aquino: «Resucitando, Cristo no volvió a la vida conocida comúnmente por los hombres, sino que asumió la vida inmortal y conforme a Dios» (Sum. Theol. III, q. 75, a. 2).

De todos modos, el hecho decisivo para la fe en la Resurrección lo constituyen las apariciones, interpretadas, como vimos hace poco, en el marco de dos categorías de pensamiento disponibles a los discípulos: la apocalíptica y la escatológica. La exégesis católica, con J. Kremer, H. Ebert, Ph. Seidensticker, A. George, A. Kehl y otros (59), han estudiado a fondo la evolución por la que pasaron las representaciones, desde las espiritualizantes de Pablo y Mateo, a través de concreciones crecientes por motivos apologeticos en Lucas y

(59) Cfr. George, A., «Les récits d'apparitions aux Onze à partir de Luc 24, 36-53», en *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne.*, op. cit., 55-74; Kehl, M., «Eucharistie und Auferstehung. Zur Deutung der Ostererscheinungen beim Mahl» en *Geist und Leben*, 43 (1970), 90-125, espec. 113-125.

Juan, hasta las burdas representaciones de la Resurrección de Jesús en los apócrifos, especialmente en el evangelio apócrifo de San Pedro, en la Epistula Apostolorum y en el fragmento séptimo del evangelio a los hebreos (60). Un caso aparte, dentro de la teología católica, lo constituye el discípulo de M. Schmaus, el teólogo y filósofo seglar H.R. Schlette (61).

4. *H. R. Schlette: La Resurrección es una interpretación retroactiva de la vida de Jesús.*

El telón de fondo de la interpretación de Schlette es su concepto de epifanía como historia. Lo típico de la teología del AT no es la narración histórico-fáctica, sino el detectar el sentido latente al interior de los hechos. Ver la mano de Dios en el corazón de la historia es detectar su epifanía en el mundo. Con la historia de Jesús los apóstoles siguieron el mismo procedimiento. La vida de Jesús fue la máxima epifanía de Dios: predicó el amor universal, se comprendió como servicio para los demás, y fue fiel a su mensaje en nombre de Dios hasta la muerte. Tras su muerte los discípulos se reúnen, hablan y se acuerdan de Él, comen-

(60) Cfr. los textos recogidos y publicados por Seidensticker, P., *Zeitgenössische Texte zur Osterbotschaft Evangelien*, Stuttgart, 1967, 55-65.

(61) *Epiphanie als Geschichte*, München, 1966,



tan sus palabras. «Les parecía imposible pensar que ese Jesús estuviese muerto y relegado al pasado como Abraham, David y Jeremías; cuando hablan de El, cuando se reúnen, cuando comen y beben juntos (así creen ellos) El está con ellos. Yahvé, que lo envió, lo deja ahora vivo en medio de ellos» (62).

Puede ser, aunque es difícil de constatar históricamente, que en esa atmósfera se dieran señales y fenómenos, interpretados como procedentes de la mano de Dios, que asegurasen entre ellos la verdad de que «Jesús y su mensaje no se habían acabado» (63). Esta reflexión interpretativa y retrospectiva de la vida pasada de Jesús, captando en ella la máxima revelación epifánica de Dios, llevó a los apóstoles a la afirmación de que resucitó verdaderamente. Una interpretación semejante es legítima, pondera Schlette, para quien en su fe consigue ver la epifanía de Dios en la historia de Jesús. Alguien así no podrá menos de afirmar: De hecho él vive (64).

### *Toma de posición*

La interpretación de Schlette, notablemente influenciada por W. Marxen, sufrió una fuerte

(62) Id., 70-71.

(63) Id., 71.

(64) Id., 74-75.

contestación de parte católica (65). Su elaboración no se confronta con los textos del NT que constituyen las únicas fuentes y punto de partida para cualquier reflexión acerca de la fe pascual. ¿No cae Schlette en la psicologización de la escuela de Tübingen con Strauss al frente? Aplica un esquema desarrollado de acuerdo con la teología del AT, a un fenómeno nuevo y sin paralelos en la historia. De ese modo fuerza situaciones y no se adecúa a la total ausencia de pathos y a la despreocupación descriptiva de las fórmulas más primitivas acerca de la Resurrección de 1 Cor 15,3-5 y Hch 2-5.

### III. CONCLUSIÓN.

La exposición sumaria de las principales tendencias a propósito de la fe en la Resurrección permite entrever que la frase «Jesús resucitó» no es simple. No se trata, en un primer momento, de negar o afirmar la Resurrección. Se trata, antes que nada, de saber qué se entiende por Resurrección; cómo la interpretan las fuentes neotestamen-

(65) Comentaron la concepción de Schlette: Ratzinger, J., en *ThR* 63 (1967), 34-36; Voegtle, A., «Epiphanie als Geschichte», en *Oberheinisches Pastoralblatt*, enero 1967, 9-14; Schubert, K., «Interpretament Auferstehung», en *Wort und Wahrheit*, 1968, 78-80; apoyó decididamente a Schlette: Brandle, M., *Musste das Grab leer sein?*, op. cit., 108-109.

tarias; y cómo reflexionó sobre esos datos la tradición. No es señal de ortodoxia el repetir viejas fórmulas sin el esfuerzo de auscultar el presente y las cuestiones que éste plantea. Hay herejías que surgen por el celo en mantener la tradición intocable. La verdad cristiana sólo sigue siendo vida, y no un objeto de museo, si se la traduce a los varios lenguajes de nuestros tiempos. Sólo así, nos dice la «Gaudium et Spes» (n. 44): «la verdad revelada puede ser percibida siempre de modo más profundo, ser entendida mejor y propuesta de modo más adecuado». En este sentido intentaremos presentar algunas reflexiones de tipo sistemático acerca de la verdad central de nuestra fe. Antes, sin embargo, a título de orientación, conviene referir, sumariamente, el actual estado de la exégesis sobre los textos que hablan de la Resurrección.

## 3

## Los caminos de la exégesis crítica sobre los textos de la Resurrección

Los estudios exegéticos-críticos acerca de los textos de la Resurrección se han convertido en un mare mágnum en el que resulta difícil orientarse, incluso a los mismos especialistas. Lo que aquí presentamos no quiere ser más que una indicación de las pistas por las que camina hoy la exégesis, tanto católica como protestante (1). Esto nos

(1) Véase la bibliografía ya citada en las notas 4 y 5 del cap. II.

ayudará a comprender mejor las diversas interpretaciones expuestas arriba y deberá servir de base a nuestras reflexiones de tipo sistemático.

1. *¿Cómo era la predicación primitiva sobre la Resurrección?*

Los exegetas están de acuerdo en que la predicación primitiva de la Iglesia sobre la Resurrección no hay que buscarla en los Evangelios, ni en San Pablo, sino en las fórmulas pre-paulinas y pre-sinópticas, que descubrimos, mediante los métodos morfocríticos, integradas en San Pablo, en los Evangelios y especialmente en los Hechos (2). En los discursos de Pedro de Hch 2-5 y en Pablo 1 Cor 3-5 nos encontramos esas antiguas fórmulas. Pablo dice expresamente que «transmite» lo que él mismo recibió» (1 Cor 15,3). El mismo estilo literario de 1 Cor 15,3-5 refleja la antigüedad de la fórmula que Pablo ya encontró acuñada en la comunidad de Jerusalén, alrededor del año 35 con motivo de su primer viaje a aquella ciudad (3). La estructura formal, rígida, es la misma

(2) Cfr. Delling, G., «Die Bedeutung der Auferstehung Jesu für den Glauben an Jesús Christus. Ein exegetischer Beitrag», en *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft*, op. cit., 67-90; Seidensticker, P., *Die Auferstehung Jesu*, op. cit., 9-58; Kremer, J., *Das alteste Zeugnis*, op. cit., 25 ss.

(3) Kremer, J., *Das alteste Zeugnis*, op. cit., 25-30.

en Hechos y en 1 Cor 15,3-5: a) Cristo murió... fue sepultado; b) fue resucitado (o Dios lo resucitó: Hch 2,4); c) según las Escrituras; d) apareció a Kefas y después a los doce (o «y de ello nosotros somos testigos»: Hch 2,32).

En los discursos de Pedro en Hechos (2-5) el mensaje pascual se anuncia en el marco de dos categorías de pensamiento: una apocalíptica y otra escatológica<sup>H</sup>

En la apocalíptica, que florecía en el judaísmo post-exílico, estaba la idea del justo sufriente, humillado y exaltado por Dios (cfr. Sab. 5,15 s.). Esto se convirtió en un leitmotiv de la Cristología antigua, como en Le 24,26 y Flp 2,6-11: «Se humilló a sí mismo, por eso Dios lo exaltó». En los discursos de Pedro encontramos una explicación semejante del acontecimiento pascual: «Vosotros lo matasteis... sin embargo, fue elevado a la derecha de Dios» (Hch 2,24.33). Y más adelante: «Dios lo exaltó a su derecha como Autor (de la vida) y Salvador» (5,30.31; cfr. 3,13-15). Muy probablemente este esquema vaya ligado al otro del ocultamiento de Jesús (cfr. Hch 3,21) y al del profeta Henoc y Elias. Así como Elias fue «arrebatado» al cielo (2 Re 2, 9-11; 1 Mac 2,58) de la misma forma sucedió con Jesús (Hch 1,9-11.22; Me 16,19; Le 9,51; 1 Tim 3,16; 1 Tes 4,16.17; y Apoc 13,5). El empleo de esta terminología puede ciertamente haber sido sugerido por el hecho de la desaparición del cuerpo de Cristo (Me 16,6; Mt 28,5; Le 24,3.12; Jn 20,2) a lo que los textos

dan cierta importancia. El Jesús de San Juan habla el lenguaje primitivo del anuncio pascual. La Resurrección es comprendida como elevación, glorificación e ir junto al Padre. Tal concepción se religa al tema del Mesías, del Hijo del Hombre y del Siervo sufriente que es exaltado. De igual modo se interpretan en Hechos, los Salmos 110 (Hch 2, 34 s.) y 2 (Hch 4,26). Los hechos pascales son contemplados como intronización del Mesías-Rey en cuanto «Señor y Cristo» (Sal 2; Hch 2,36) y su elevación como «Señor y Salvador» (5,31).

El mensaje pascual se interpreta también con otra categoría de pensamiento, la escatológica. Según ella, se esperaba al final de los tiempos la resurrección de los muertos. Los apóstoles habían percibido en la Resurrección de Jesús la realización de un hecho escatológico. Si hablan y anuncian la Resurrección esto significa, en los moldes de las categorías bíblicas, Resurrección real y corporal. Una vida sin cuerpo, por más que glorificado (Me 13,43), es algo impensable para un judío. Como las manifestaciones de Jesús presentaban a un Jesús glorificado, al usar la terminología de la Resurrección se hacía necesario dejar bien clara la identidad entre el crucificado y el glorificado. Los textos de Hch 2,23; 3,15; 5,30, acentúan esa identidad, igual que más tarde lo harían Lucas y Juan frente a los griegos. Esta terminología recalcó en gran parte la otra de origen apocalíptico por motivos obvios, pues frente a la negación del hecho de la Resurrección había que acentuar la reali-

dad de la transfiguración de la existencia terrena de Jesús. De ahí descubrimos que los fenómenos de las apariciones, de los diálogos con Jesús vivo después de la crucifixión y del sepulcro vacío, no habían sido inmediatamente interpretados como Resurrección de la carne sino como elevación y glorificación del justo sufriente. Esta parece haber sido la interpretación más antigua (4). Evidentemente que también presupone al Cristo transfigurado y el sepulcro vacío. Pero todavía no se llamó a eso Resurrección. Más tarde, debido a las polémicas y por motivos kerigmáticos, los fenómenos arriba mencionados fueron interpretados más adecuadamente como Resurrección, en el sentido de total transfiguración de la realidad terrena de Jesús. Por eso la Resurrección es referida siempre a la historia de Jesús: a su muerte y sepultura.

La interpretación de los fenómenos pascales en cuanto Resurrección ya es testimoniada por Pablo en 1 Cor 15,3-5 como indicamos antes (5). La expresión «fue resucitado al tercer día» puede ser

(4) Seidenstickcr, P., *Die Auferstehung Jesu*, op. cit., 17.

(5) Además de la obra de Kremer arriba citada, véase: Mussner, R., «Schichten in der paulinischen Theologie, dargetan an 1 Kor 15», en *Biblische Zeitschrift*, 9 (1965), 59-70; Gnilka, J., «Das christologische Glaubensbekenntnis 1 Kor 15,3-5», en *Jesús Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, München, 1970, 44-60, con la extensa bibliografía allí citada; Winter, P., «1 Corinthians XV 3b-7», en *NT* 9 (1957), 142-150.

una reminiscencia histórica, pero es también una expresión oriental para decir: Cristo permaneció sólo temporalmente en la sepultura. Según la creencia generalizada, tras ese espacio de tiempo, la vida se separaba definitivamente del cadáver. Cuatro días significaría una permanencia definitiva (cfr. Didajé 11,5) (6). La expresión «según las Escrituras» no necesita referirse a ningún pasaje explícito. Únicamente intenta expresar la unidad de la acción salvífica: El Dios que actuó en otro tiempo en el AT tuvo ahora su máxima actuación resucitando a Cristo. La referencia a los testigos no tiene por qué ser cronológica. La aparición a Pedro aparece ya en una de las fórmulas más antiguas de todo el NT: «Jesucristo resucitó verdaderamente y se apareció a Simón» (Le 24,34). La aparición a los 500 hermanos de una vez, no ha de ser tomada al pie de la letra (7). Quizás esa aparición sea la misma indicada por Mt 28, 16 ss. en el monte de Galilea. La referencia a una aparición a Santiago habla a favor de la credibilidad de este testimonio paulino, pues el grupo de Santiago (Gal 2,12) se había distanciado, desconfiado,

(6) Cfr. Lehman, K., *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, op. cit., 262-290; Gnilka, J., *Das christologische Christusbekenntnis 1 Kor 15,3-5*, op. cit., 55; Metzger, M., «A suggestion concerning the meaning of 1 Cor 15,4b», en *JThSt* 8 (1957), 123; Dupont, J., «Ressuscité 'le troisieme jour'», en *Biblica* 40 (1954), 742-761/

(7) Kremer, J., *Das alteste Zeugnis*, op. cit., 71.

del evangelio de Pablo sobre la libertad cristiana frente al culto de la ley del judaísmo bíblico.

Las fórmulas de fe en 1 Cor 15 y en Hch 2-5 permiten entrever, por su formulación rígida, que la Resurrección no es ningún producto de la fe de la comunidad primitiva, sino testimonio de un impacto que se les impuso. No es una creación teológica de algunos entusiastas de la persona del Nazareno, sino testimonio de fenómenos acontecidos después de la crucifixión y que los obligaban a exclamar: Jesús resucitó verdaderamente. Ese pequeño credo proclama los «Magnalia Dei» realizados en Jesús y corresponde al credo judío de Dt 26,5-11 (8). El sepulcro vacío no es tema de predicación, sino más bien su supuesto. Las apariciones son siempre atestiguadas como fundamento de las dos posibles interpretaciones, sea como elevación-glorificación del justo de Dios, sea como Resurrección en el sentido de una acción de Dios que transfigura al crucificado en vida nueva de gloria (9).

(8) Cfr. Goppelt, L., «Das Osterkerygma heute», en *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, op. cit., 213.

(9) Cfr. Schnackenburg, R., «Zur Ausgewisse 'Jesus ist (von Toten) auferstanden'», en *Biblische Zeitschrift* 13 (1969), 1-17.

2. *¿De dónde procede la convicción de los Apóstoles en la Resurrección de Jesús?*

Nadie vio la Resurrección. El evangelio apócrifo de San Pedro, descubierto en 1886 (compuesto alrededor del 150 d.C. en Siria), narra el modo como Cristo resucitó ante los guardias y los ancianos judíos. Pero la Iglesia no lo reconoció como canónico (10), porque ciertamente la conciencia cristiana percibió temprano que no se podía hablar tan groseramente de la Resurrección del Señor. Apenas poseemos testimonios y éstos atestiguan dos cosas: que el sepulcro estaba vacío y que hubo diversas apariciones del Señor vivo a determinadas personas. Hemos de analizar, por consiguiente, las tradiciones que hablan del sepulcro vacío y las que se refieren a las apariciones. Un gran número de exegetas, con independencia de su confesión religiosa, ha llegado a la siguiente conclusión: primitivamente ambas tradiciones circulaban autónomamente, una al lado de otra (11). En Marcos 16,1-8, donde se narra el descubri-

(10) Cfr. el texto en Seidensticker, P., *Zeitgenössische Texte*, op. cit., 59-62.

(11) Cfr. Delorme, J., «Résurrection et tombeau de Jésus: Marc 16,1-8 dans la tradition évangélique», en *La Résurrection du Christ el l'exégèse moderne*, op. cit., 75-104, con la bibliografía allí citada; cfr. también Lohfink, G., «Die Auferstehung Jesu und die historische Kritik», en *Bibel und Leben* 9 (1968), 37-53; Schenke, L., *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab*, Stuttgart, 1968.

miento del sepulcro vacío por parte de las mujeres, existe ya un trabajo redaccional que combina las dos tradiciones. Su unión, con todo, no quedó bien ajustada. Los textos revelan tensiones, ocasionadas por los versículos 5-7, que rompen la unidad del relato. Si leemos Me 16,1-5a. 8 la homogeneidad del relato aparece transparente: Las mujeres van al sepulcro; lo encuentran vacío. Huyen. Por miedo no cuentan nada a nadie. La aparición del ángel y su mensaje (5b-7) sería un añadido sacado de otra tradición que sólo conocía apariciones y no el sepulcro vacío. ¿Cuál es la función del relato del sepulcro vacío, atestiguado por los cuatro evangelistas? ¿Cuál es su Sitz-im-Leben?

a) *El sepulcro vacío no originó la fe en la Resurrección.*

Es obvio que la tradición del sepulcro vacío se formó en Jerusalén. La predicación de la Resurrección de Jesús se habría hecho imposible en la ciudad santa si el pueblo pudiese mostrar el cuerpo de Jesús en el sepulcro. Además la antropología bíblica implica siempre el cuerpo en cualquier forma de vida, aun en la pneumática. Los enemigos, tanto en los tiempos apostólicos como en las polémicas rabínico-cristianas de la literatura talmúdica, nunca negaron el sepulcro vacío. Lo interpretaron de modo diverso: como robo por parte de los discípulos (Mt 28,13) o, como pretende recientemente D. Whitaker, como robo perpetrado

do por violadores de tumbas (12). Los exegetas, igual los católicos que los protestantes, afirman un núcleo central histórico, anterior a los Evangelios (13). Las mujeres habían encontrado el sepulcro vacío. Ese núcleo histórico fue transmitido en ambientes cúltricos. Es sabido que los judíos veneraban las tumbas de los 'profetas (14).

De modo semejante, desde muy pronto, los cristianos comenzaron a venerar los lugares en los que se realizó el misterio cristiano en Jerusalén. Lo dramatizaban en tres momentos principales: un recuerdo (anamnesis) de la última noche de Jesús con ocasión del ágape fraterno; una liturgia del viernes santo a la hora en que se celebraban las oraciones judías; y una acción litúrgica, la mañana de pascua, con visita al sepulcro de Jesús (15). Por eso los relatos del encuentro del sepulcro vacío muestran un interés especial por el lugar: «No está aquí. Ved el lugar donde lo deposi-

(12) «What happened to the body of Jesús», en *The Expository Times* 81 (1970), 307-310, espec. 310.

(13) Especialmente Seidensticker, P., *Die Auferstehung Jesu*, op. cit., 77-83.90; Pannenberg, W., *Grundzüge der Christologie*, op. cit., 97-103; Fuller, D., «The Resurrection of Jesús and the Historical Method», en *Journal of Bibel and Religion* 34 (1966), 18-24.

(14) Cfr. Jeremías, J., *Heilige Graber in Jesu Umweh*, Göttingen 1958.

(15) Cfr. Schille, G., «Das Leiden des Herrn: die evangelische Passions-traditionen und ihr Sitz im Leben», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 52 (1955), 161-

taron» (Me 16,6b). Esta tradición no se preocupó, sin embargo, por dar exactamente los detalles. Basta comparar los paralelos sinópticos y Juan para observar las divergencias (en el número de mujeres; en el número de ángeles, divergencias en los motivos por los que las mujeres fueron al sepulcro; diferencia de horario; diferencia en el mensaje del ángel; diferencia en la reacción de las mujeres frente al sepulcro vacío). El relato, sin embargo, se atiene a lo esencial; el Señor vive y resucitó; el sepulcro está vacío. Y con todo, en ningún evangelista se convierte en prueba de la Resurrección el hecho del sepulcro vacío.

En lugar de provocar a la fe, suscitó miedo, espanto y temor, de modo que «ellas huyeron del sepulcro» (Me 18,6; Mt 28,8; Le 24,4) (16). El hecho del sepulcro vacío fue inmediatamente interpretado por María Magdalena como robo (Jn 20,2.13.15). Para los discípulos no pasa de una habladería de mujeres (Le 24,11.22-24.34). El

205; Delorme, J., *Résurrection et tambeau de Jésus*, op. cit., 125-129; Bode, E. J., «A Liturgical Sitz im Leben for the Gospel Tradition of the Women's Easter Visit of the Tomb of Jesús?» en *The Catholic Biblical Quarterly* 32 (1970), 237-242, afirmando la tesis como «very possible» (242).

(16) La visita de Pedro y Juan al sepulcro vacío en Jn 20,8 parece que no es una reminiscencia histórica sino una construcción teológica del autor del evangelio de Juan, con el fin de colocar al jefe del grupo joaneo al lado del cabeza de la Iglesia: cfr. Benoit, P., *Passion et Résurrection du Seigneur*, op. cit., 284-286.



sepulcro vacío, por sí solo, es un signo ambiguo, sujeto a variadas interpretaciones. Únicamente a partir de las apariciones se resuelve su ambigüedad y puede ser leído, por la fe, como señal de la Resurrección de Jesús. Las apariciones son concedidas a testigos escogidos. El sepulcro vacío es una señal que habla a todos y hace reflexionar sobre la posibilidad de la Resurrección. Es una invitación a la fe; todavía no lleva a la fe.

Un problema aparte plantea la aparición de los ángeles junto al sepulcro. La interpretación tradicional ve en ello, de hecho, seres supraterrrestres y verdaderos ángeles. A pesar de ello, y sin cuestionarnos la existencia de los ángeles, hay que decir que esta interpretación, aun dentro de criterios bíblicos, no es la única posible. El ángel (mal'ak Jahwé) sustituye a Yahvé, cuya transcendencia afirmaban los judíos de modo absoluto, hasta tal punto que decían, en vez de Yahvé, ángel de Yahvé (Gen 22,11-14; Ex 3,2-6; Mt 1,20). Otra interpretación podría ser la siguiente: las mujeres encuentran el sepulcro vacío e inmediatamente se les ocurre la Resurrección de Jesús. Esa idea la interpretan como una iluminación de Dios y la expresan en el lenguaje literario de la época como mensaje del ángel (Dios). Otra interpretación posible y que se adecúa mejor con el análisis que expusimos arriba, se articularía del modo siguiente: Las mujeres van al sepulcro; lo encuentran vacío. Están desasosegadas y con miedo. En esa situación regresan los apóstoles de Galilea, donde

tuvieron apariciones del Señor. Su testimonio se une al de las mujeres. El mensaje de los apóstoles: «El Señor resucitó verdaderamente y se apareció a Simón» (Le 24,34, quizás la fórmula más antigua), es considerado como una revelación de Dios y expresado en el lenguaje de la época, colocándolo en la boca de un ángel (Dios). La fe en la Resurrección no tuvo su origen en el descubrimiento del sepulcro vacío y en el testimonio de las mujeres sino en las apariciones a los apóstoles. Por eso la preocupación de Me 16,7 por hacer que las mujeres vayan a Pedro y a los discípulos y comuniquen el mensaje del ángel. Ellos sólo se habían enterado del sepulcro vacío por medio de las mujeres y así pudieron responder a las calumnias de los judíos (de que habían raptado el cuerpo de Jesús) que ellos, por sí mismos, no sabían nada del sepulcro vacío. Mt. 28,11-16 (la confabulación de los guardias con el Sumo Sacerdote) revela una clara tendencia apologética de Mateo. Bajo la forma de una narración pretende ridiculizar la calumnia de los judíos a propósito del robo del cuerpo de Jesús (17).

(17) Cfr. Kremer, J., *Die Osterbotschaft*, op. cit.,

b) *Las apariciones de Cristo, origen de la fe en la Resurrección.*

La profesión de fe en la Resurrección es la respuesta a las apariciones. Sólo ellas redujeron la ambigüedad del sepulcro vacío y dieron origen a la exclamación de los apóstoles: Resucitó verdaderamente. Los Evangelios, a nivel redaccional, nos transmiten los siguientes datos: las apariciones son descritas como presencia real y carnal de Jesús. Come, camina con los discípulos, se deja tocar, oír, y dialogar con ellos. Su presencia es tan real que puede ser confundido con un viandante, con un jardinero y con un pescador. Sin embargo, al lado de estas sólidas representaciones, existen afirmaciones que no coinciden con lo que conocemos del cuerpo: El Resucitado ya no está atado al espacio y al tiempo; aparece y desaparece; atraviesa paredes. Entonces nos preguntamos: Cuando esto sucede, ¿podemos todavía hablar con propiedad de cuerpo?

Si consideramos las apariciones al nivel de la historia de las tradiciones (de las que proceden los Evangelios tal como los poseemos hoy), el problema se presenta mucho más complejo. Aquí se verifica el fenómeno siguiente: de una representación espiritualizante de la Resurrección, como en 1 Cor 15,5-8; Hch 3,15; 9,3; 26,16; Gal 1,15 y Mt 28, se pasa a una materialización progresivamente creciente, como es el caso de Le y Jn, de los evangelios apócrifos de Pedro y de los He-

breos (18). La necesidad apologética obligó a los hagiógrafos a esas concretizaciones. Además las apariciones, cuanto más recientes son los textos, tanto más se concentran en Jerusalén y se aproximan más al tema del sepulcro vacío.

Un problema diverso es el de las indefinidas tentativas de armonización entre las apariciones relatadas en 1 Cor 15,5-8 y las narradas en los Evangelios (19). Pablo refiere cinco apariciones del Señor vivo. Me 16,1-8 no conoce ninguna aparición, pero dice claramente que Cristo se dejará ver en Galilea (7b). El final de Me (16,9-20) condensa las apariciones relatadas en los otros Evangelios y, con sólidos argumentos, puede ser considerado un añadido posterior. Mt 28,16-20 conoce una sola aparición a los Once en Galilea «sobre el monte que Jesús les indicara». La aparición a las mujeres ante el sepulcro vacío (28,8-10) es considerada por los exegetas como una elaboración ulterior a partir del texto de Me 16,7: las palabras del Resucitado son notablemente semejantes a las del ángel (20). Le relata dos apariciones, una a los discípulos en el camino a Emaús y otra a los Once y a sus discípulos en Jerusa-

(18) Cfr. Grass, H., *Ostergeschehen und Osterberichte*, op. cit., 94-112; 186-232.

(19) Cfr. Kremer, J., *Das älteste Zeugnis*, op. cit., 65-82.

(20) Cfr. Kremer, J., *Die Osterbotschaft*, op. cit. 39-41.

lén (24,13-35.36-53). Jn 20 refiere tres manifestaciones del Señor, todas ellas en Jerusalén. Jn 21, considerado como un apéndice posterior al Evangelio, refiere otra aparición en el lago de Genesaret, en Galilea. Con todo, la interpretación de ese capítulo es más coherente si admitimos que es la reelaboración de una tradición prepaschal acerca del llamamiento de los discípulos (Le 5,1-11), vuelta a narrar ahora a la luz de la novedad de la Resurrección, con la clara intención de relacionar el ministerio de Pedro con el poder del Cristo resucitado. Los relatos revelan dos tendencias fundamentales: Me y Mt concentran su interés en Galilea, mientras Le y Jn lo hacen en Jerusalén; la preocupación de resaltar la realidad corporal de Jesús y la identidad del Cristo resucitado con Jesús de Nazaret.

La armonización hecha generalmente por la exégesis católica, afirmando que primero habría aparecido Cristo en Jerusalén y después en Galilea, está siendo abandonada. Las dificultades de los textos, de la manera de las apariciones, y el mejor conocimiento de las tradiciones y del trabajo redaccional de los hagiógrafos, inducen a la siguiente conclusión: las apariciones en Galilea tienen más fundamento histórico; las de Jerusalén podrían ser una elaboración de carácter más teológico de las vivencias de Galilea, con la intención de destacar el significado histórico-salvífico de la ciudad y de la comunidad primitiva allí formada. «La salvación viene de Sión» (Sal 13, 7; 109,2; Is

2,3; cfr. Rom 11,26). Is 62,11 dice: «He aquí que el salvador viene hacia ti, hija de Sión». La historia de la salvación alcanza en Sión, Jerusalén, su término y su plenitud. Le, tanto en el evangelio como en los Hechos, toca este motivo teológico ligado a la ciudad: pascua y Pentecostés tienen lugar en ella. El Resucitado será proclamado comenzando desde Jerusalén hasta los confines del orbe (Le 24,47; Hch 1,8). Esa tendencia está más acentuada todavía en el evangelio de San Juan: El Cristo joaneo actúa preferentemente en Jerusalén con ocasión de las fiestas del pueblo. La tradición de Galilea había interpretado la pascua de Jesús no tanto como Resurrección de la carne cuanto como la elevación, glorificación y manifestación del Hijo del Hombre (cfr. Dan 7,13 ss.), ahora sentado a la derecha de Dios, empleando el lenguaje del mundo apocalíptico. Mt. 28,16-20, representante de la tradición de Galilea, presenta al Cristo resucitado constituido en poder como Hijo del Hombre, transmitiendo ese mismo poder a su Iglesia y enviándola a la misión. El reino imperecedero (Dan 7,14) queda «traducido» en presencia constante de Cristo en la Iglesia (Mt 28,19). La Resurrección es contemplada como Parusía del Hijo del Hombre, ahora presente en la comunidad (cfr. 2 Pe 1,16 ss.) (21).

(21) Cfr. Seidensticker, P., *Zeitendssische Texte*, op. cit., 43-50; Id., *Die Auferstehung Jesu*, op. cit.,

La predicación y la catequesis de la pascua de Cristo, elaboradas en el horizonte de comprensión de los lectores y oyentes griegos, obligaron a una traducción de esta interpretación en la línea de la resurrección de la carne. El kerigma fundamental en la tradición del tipo de Jerusalén (Le y Jn) suena ahora de la siguiente manera: «Yo estaba muerto, mas he aquí que vivo por los siglos de los siglos. Yo tengo las llaves de la muerte y del infierno» (Apoc 1,18; cfr. Rom 6,10). El problema que surge consiste en salvaguardar la realidad de la Resurrección. Cristo vive realmente y no es ni un «espíritu» (Le 24,39) ni un «ángel» (Hch 23,8-9). De ahí la preocupación por destacar la identidad del Resucitado con Jesús de Nazaret, por describir y tocar sus llagas (Le 24,39; cfr. Jn 20,20.25-29) y acentuar que comió y bebió con sus discípulos (Hch 10,41), o que comió delante de ellos (Le 24,43).

Los relatos de vivencias del Resucitado tenidas por personas privadas como María Magdalena (Jn 20,14-18; cfr. Mt 28,9-10) o los jóvenes de Emaús (Le 24,13-35), están rodeados de motivos teológicos y apologeticos dentro del esquema literario de las leyendas, con el objeto de dejar clara a los lectores la realidad del Señor vivo y presente en la comunidad. Ejemplo clásico de tal preocupación es el relato de los jóvenes de Emaús (22). El

(22) Cfr. Dupont, J., «Le repas d'Emmaus», en *Lamiere et Vie* 31 (1957), 77-92; Orlett, «An Influence of

modo por el que los dos jóvenes llegaron a la fe en el Resucitado es presentado como modelo para los lectores: dejarse instruir por las Escrituras que hablan de Cristo y dejar que los ojos se abran mediante la «fracción del pan», es decir, la Eucaristía. Es el camino por el que llegamos nosotros todavía hoy a la fe en la novedad pascual: por la palabra y por el sacramento. El relato de Emaús (Le 24,13-35) sigue un estilo literario típico de Lucas, utilizado también en Hechos (8,26-39) al narrar la conversión del camarero etíope por Felipe. En ambas narraciones se encuentran los siguientes paralelos: El Resucitado o Felipe, inspirado por el Espíritu, explican el AT y lo relacionan con Cristo. Al final el camarero, o los dos jóvenes, manifiestan una petición. El punto culminante del relato lo constituye la recepción de un sacramento, que en la Iglesia primitiva eran fundamentalmente dos, la Eucaristía y el Bautismo. De este modo la fe en la Resurrección, durante los tiempos post-apostólicos, se basa en la predicación y en los sacramentos de la Iglesia que atestiguan y hacen presente y visible al Cristo resucitado. Aun cuando no hubiese sepulcro vacío y apariciones, todavía será posible y válida la fe en la Resurrección.

the Early Liturgy upon the Emmaus Account», en *Catholic Biblical Quarterly* 21 (1959), 212-219; Kehl, M., «Eucharistie und Auferstehung. Zur Deutung der Ostererscheinungen beim Mahl», en *Geist und Leben* 43 (1970) 90-125, espec. 101-105.

ción basándose en la Iglesia. Ese es el sentido último al que tiende el relato de la duda de Tomás en Jn 20, con la conclusión: «Felices los que no ven y sin embargo creen» (20,29).

### 3. *Intento de reconstrucción de los acontecimientos pascales*

De lo arriba expuesto, se deducen dos hechos claros e indiscutibles: el sepulcro vacío y las apariciones a los discípulos. Estos, sin embargo, fueron transmitidos y revestidos de diversas tendencias, conforme a las necesidades del momento: necesidades de orden teológico, apologético, catequético y cúltico. Por ello, reconstruir los acontecimientos pascales constituye una tarea arriesgada con resultados muy fragmentarios y cuestionables. Con todo, una fe que no se base en un mito, sino en una historia, siempre mostrará interés por saber «cómo fue», con el fin de extraer de ello mayor profundidad en «lo que eso significa para mí». Los relatos de la Resurrección, tal como los poseemos ahora, tendrían como telón de fondo los puntos siguientes (23).

a) La prisión de Jesús, que hizo que se realizara lo que El ya había previsto: «Todos se escandalizarán de mí» (Me 14,27; Mt 26,31). La huida de los discípulos (Me 14,50; Mt 26,56).

(23) Cfr. especialmente Seidensticker, P., *Die Auferstehung*, op. cit., 77-83.

b) Lo vuelven a ver resucitado, primero en Galilea (Me 14,28; Mt 26,32; Me 16,7; Mt 28,7.16-20). Con gran probabilidad, el relato de los jóvenes de Emaús tiene que ver con el regreso de los discípulos a Galilea tras el fracaso de Jesús en Jerusalén.

c) Un día después del sábado, las mujeres tienen las primeras vivencias pascales. El nombre y el número de las mujeres varían en los cuatro evangelios. Únicamente María Magdalena aparece en todos ellos. Van al sepulcro a llevar aromas (Le 24,1; Me 16,1). No saben nada de la sepultura sellada (Mt 27,66). Encuentran el sepulcro abierto y sin el cuerpo de Jesús (Jn 20,1; Me 16,4; Mt 28,2; Le 24,2). Huyen con miedo y van a informar a los apóstoles (Mt 28,8; Le 24,9 ss.23; Jn 20,2 ss.; Me 16,7).

d) Un hecho determinante para la fe en el Resucitado se dio algún tiempo después (cfr. «después de seis días»: Me 9,2; Mt 17,1 o «unos ocho días después»: Le 9,28) (24) en Galilea (Me 16,7; Mt 28,7.16-20; cfr. Me 14,28; Mt

(24) Ya aludimos arriba al hecho de que la frase «resucitó al tercer día» no contiene un recuerdo histórico, sino que más bien es una proposición dogmática. Cristo apareció algunos días después. La transfiguración de Cristo, situada en el tiempo de la vida terrena de Jesús, delata claros rasgos de ser una aparición del Resucitado retroproyectada al tiempo anterior a su muerte y resurrección; tal como se conserva ahora, revela el proceso de catequesis de la Iglesia primitiva todavía en elaboración, en la que elementos históricos de Cristo son refundidos con otros acontecidos

26,32): Cristo resucitado se deja ver por sus discípulos.

Estos interpretan las apariciones como encuentros con Jesús de Nazaret, ahora elevado junto a Dios en vida eterna y gloria. Sobre las circunstancias especiales de lugar, modo y número de discípulos, poco se puede determinar con exactitud histórica en el actual estado de la investigación. En todos los casos, los discípulos captaron, en los acontecimientos pascuales, un hecho escatológico, en cuanto realización plena y acabada de la historia de Jesús, manifestado ahora como Mesías e Hijo del Hombre; y de toda la historia de la Salvación. Anunciar a Jesús como Salvador y Juez universal, y su reinado sobre todas las cosas, constituye la misión de los apóstoles y de la Iglesia.

Esta reconstrucción es ciertamente precaria. Y sin embargo, contiene los datos históricos fundamentales a partir de los que surgió la fe en la Resurrección de Jesús, como escándalo para muchos (cfr. 1 Cor 1,23; Hch 17,32; 23,6-9) y esperanza y certeza de vida eterna para tantos otros (cfr. 1 Cor 15,50 ss.).

Nos queda por saber qué significa para la teología y para la existencia humana de la fe, hoy, la Resurrección de Jesús.

después de la Pascua del Señor (anuncio de la pasión, al lado de la invitación a seguir a Cristo en el camino de la Cruz: Me 8,31-38): Cfr. Seidensticker, P., *ZeitgenSsische Texte*, op. cit., 48-50.

## 4

## Reflexiones de tipo sistemático: la emergencia del Nuevo Adán

¿Cómo anunciar y vivir hoy la fe en la Resurrección de Jesús, desde nuestra concepción de la existencia? Si la Resurrección es la verdad fundamental del cristianismo y el motivo de nuestra esperanza, ¿dónde situarla dentro de nuestro horizonte? ¿Para cuál de nuestras problemáticas podría hoy suponer la fe en la Resurrección una luz y un punto de orientación? Siempre debe haber una correlación entre las verdades de la fe y las experiencias vitales. Sin ella la fe no se legitima y corre el riesgo de transformarse en una ideología religiosa»

### 1. *Nuestro horizonte de comprensión y la fe en la Resurrección*

El hombre es por esencia «homo viator»; anda a la búsqueda de sí mismo. Desea realizarse en todas sus dimensiones, no sólo en lo que concierne a su alma sino en su totalidad de hombre, en su unidad radical cuerpo-alma. El pensamiento utópico es una de las constantes de todas las culturas, desde las más primitivas, como es el caso entre nuestros indios Tupi-guaraní y Apapocuva-guaraní (1), hasta las de nuestros días, como en un Teilhard de Chardin o en A. Huxley (2). El hombre desea superar todas las alienaciones que lo afligen: el dolor, la frustración, el odio, el pecado y la muerte. Quiere plenitud y vida eterna. El principio-esperanza es una estructura existencial del ser-hombre. «¿Quién me libraré de este cuerpo de muerte?» (Rom 7,24). Todos los hombres sueñan con la situación descrita por el Apocalipsis «en la que ya no existirá la muerte, ni el luto, ni el llanto, ni el cansancio, porque todo eso ya pasó»

(1) Cfr. Linding, H., «Wanderungen der Tupi-Guarani und Eschatologie der Apapocuva-Guarani», en Mühlmann, W., *Chiliasmus und Nativismus Studien zur Psychologie, Soziologie und Historischen Kasuitik der Umsturzbeüegungen*, Berlín 19642, 19-40.

(2) Véase el enorme material acumulado en los tres tomos de E. Bloch, *El principio esperanza*. Aguilar, 1975; Eliade, M., «Dimensions religieuses du Renouvement cosmique», en *Éranos Jahrbuch* 1959, 241-275.

(21,4). El hombre de hoy, más que el de otras generaciones, se plantea preguntas radicales acerca de su futuro. La pregunta que más le interesa no es ya la de quién es el hombre, sino la de qué será del hombre, qué futuro le está destinado.

Nietzsche soñó con un superhombre con cuerpo de César y alma de Cristo (3), un santo de una especie nunca existente con anterioridad, capaz de dominar con superioridad el mundo creado por él mismo. El ansia de realización personal y cósmica del hombre queda siempre frustrada por la muerte. La muerte es un barrera para todas las utopías. ¿Qué respuesta da el cristianismo a semejante cuestionamiento? Es aquí donde la fe en la resurrección como futuro absoluto del hombre adquiere una resonancia especial, como la que tuvo en otro tiempo, en tiempos de Jesús. La teología judaica postexílica elaboró la utopía del reino de Dios (en sus diversos modelos: político, profético y sacerdotal) como transformación radical de los fundamentos de este mundo e irrupción del cielo nuevo y de la tierra nueva; una realidad totalmente reconciliada con Dios y consigo misma (4).

(3) *Aus dem Nachlass der Achzigerjahre*, en F. Nietzsche III, Darmstadt 1960, 422; cfr. el aspecto histórico de la idea del superhombre que tiene un origen cristiano; más tarde fue secularizada por Jean Paul y aplicada a Napoleón: E. Benz, «Der dreifache Aspekt des Uebermenschen», en *Éranos Jahrbuch*, 1959, 109-192.

(4) Cfr. Schnackenburg, R., *Reino y Reinado de Dios*, Fax 1970, con la ingente bibliografía allí elaborada, espec. 1-48; cfr. Brunner, P., «Elemente einer dogmatis-

El tiempo de Cristo se caracteriza por esa eferescencia y expectativa mesiánico-escatológica (cfr. Le 3,15). De modo semejante, el mundo helénico estaba invadido por doctrinas de liberación. La Gnosis prometía la redención de la existencia alienada del hombre perdido en el mundo. Es mérito de Hans Joñas haber mostrado en sus minuciosas investigaciones hasta qué punto el mundo gnóstico se parece, por su temática y preocupaciones, al moderno existencialismo (5). En ese contexto se anunció la novedad absoluta del triunfo de la vida sobre la muerte y se expresó hasta qué punto son verdaderas aquellas palabras del Cantar de los Cantares: «El amor es fuerte como la muerte» (8,6). En ese horizonte de comprensión no sólo se sitúa el evangelio de la resurrección, sino también y principalmente todo el mensaje de Jesús del que la Resurrección constituye el dato central.

## 2. *La Resurrección de Jesús, una utopía humana realizada*

Un hombre se alza en Galilea; Jesús de Nazaret, que más adelante se revelaría en su ser como el

chen Lehre von Gottes Basileia», en *Die Zeit Jesu* (Fests. para H. Schlier), Freiburg 1970, 228-256.

(5) Joñas, H., *Gnosis und sipatantiker Geist, I, II*, Gottingen 1934.

mismo Dios en condición humana, eleva su voz y anuncia: «Se ha agotado el plazo. La irrupción del nuevo orden está próxima y será traída por Dios. Revolucionaos en vuestro modo de pensar y de actuar. Creed en esta venturosa noticia» (cfr. Me 1,15; Mt 4,17). Con ello, Cristo asume un elemento de utopía presente en todos los hombres: la superación de este mundo alienado, llevada a efecto por Dios. El reino de Dios, expresión presente 122 veces en los Evangelios y 90 en boca de Cristo, significa una revolución total y estructural de los fundamentos de este mundo, introducida por Dios. El reino de Dios no significa, por tanto, algo interior o espiritual, ni algo que venga de arriba o que haya que esperar fuera de este mundo o tras la muerte. En su sentido pleno, reino de Dios es la liquidación del pecado con todas sus consecuencias en el hombre, en la sociedad y en el cosmos, la transfiguración total de este mundo según el sentido de Dios (6). Los milagros de Jesús, más que probar su divinidad, apuntan a

(6) Cfr. Bornkamm, G., *Jesús von Nazareth*, Stuttgart 1956, 59 (traduc. castellana: *Jesús de Nazaret*, Sigüeme, 1977); Bultmann, R., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1965, 3; Becker, J., *Das Heil Gottes. Heil-und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament*, Gottingen 1964, 388-390; Boff, L., «Jesús Cristo Libertador», *Voices*, Petrópolis 1972, 62-75 (trad. castellana: *Jesucristo el Libertador*, Sal Terrae, 1980).



mostrar la presencia del reino entre nosotros (7). Es Cristo mismo quien dice: «Si yo expulso los demonios con la mano de Dios, eso quiere decir que el reino de Dios ha llegado hasta vosotros» (Le 11,20). Un enfermo ha sido curado: ahí es cuando se manifiesta la presencia del reino de Dios (Le 10,9). Por eso Jesús clama: «Bienaventurados vosotros los pobres, porque os pertenece el reino de Dios. Bienaventurados los que tenéis hambre porque seréis saciados. Bienaventurados los que ahora lloráis porque reiréis» (Le 6,20-21). Cristo mismo es ya la presencia del hombre nuevo en el orden nuevo. En presencia de El se curan las enfermedades (Mt 8,16-17; Me 6,56), amainan las tempestades (Mt 8,23-27) y el mar es puesto al servicio del hombre-rey (Le 5,4-7); se vence el hambre (Me 6,30-40), se perdonan los pecados (Me 2,5; Le 7,48) y existe misericordia para los débiles (Jn 8,1-11); los muertos resucitan y el luto se transfigura en alegría fraterna (Le 7,11-17; Me 5,41-43) (8).

Al aparecer en Galilea anunciando la noticia del reino, Cristo lee en la sinagoga un pasaje famoso de Isaías que dice: «Me envió a evangelizar a los pobres, a predicar a los cautivos la libertad, a

(7) Cfr. Fuller, R. H., *Die Wunder Jesu in Exegetik und Verkündigung*, Dusseldorf 1967, 21; 121, etc.

(8) Véase el magnífico artículo de Mesters, C., «Jesús Cristo Deus conosco», en *Grande Sinal* 24 (1970), 93-108, espec. 94-96.

los ciegos la recuperación de la vista, a liberar a los oprimidos y a anunciar un año de gracia del Señor». Y comenta Jesús: «Hoy se cumple esta escritura que acabáis de oír» (Le 4,18-19.21). Juan el Bautista, al dudar si Cristo es el enviado de Dios para traer el reino de la liberación total de los hombres y de su mundo, le envía desde la cárcel a sus discípulos con orden de preguntarle: «¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?» La respuesta no podía ser otra, puesto que constituye el contenido de su mensaje: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y la buena nueva de la liberación es anunciada a los pobres» (Mt 11,5). He aquí la señal de la transformación total y estructural. Quien consiga llevar a cabo esto, será el liberador de la humanidad. Y Cristo se presenta como el salvador del mundo.

Como es obvio, el reino de Dios no puede ser privatizado por un sector del hombre, ya se trate de su alma, de los bienes espirituales o de la Iglesia. El reino de Dios abarca toda la realidad humana y cósmica que ha de ser transfigurada y liberada de todo rastro de alienación. Si el mundo sigue como está, no puede ser la patria del reino de Dios. Ha de ser transformado en sus estructuras totales. De ahí el logion del Jesús joaneo: «Mi reino no es de este mundo» (Jn 18,36); es decir, no es de las estructuras ambiguas y pecadoras de este mundo sino «de Dios», en el sentido de que será Dios

quien intervenga y sane en su raíz la realidad total, elevando este mundo a la categoría de cielo nuevo y tierra nueva. Ya San Agustín comentaba: Mi reino no es «de este» mundo, pero está «en este» mundo. Elemento esencial del reino es la aniquilación de la muerte como enemigo mayor del hombre en su deseo de realización y de vida plena. San Juan traduce la temática jesuánica del reino de los cielos, exactamente, como vida eterna.

El rechazo de Jesús y de su mensaje por parte de los judíos frustró la realización cósmica del reino de Dios. Y sin embargo Dios, que triunfa en la debilidad y en la infidelidad de los hombres, realizó el reino de Dios en la persona de Jesús. Ya lo decía Orígenes: Cristo es la «autobasileia tou Theou», es decir, el reino de Dios realizado en su persona. En El fueron vencidos la muerte, el odio y todas las alienaciones que estigmatizan la existencia humana. En El se reveló el hombre nuevo (homo revelatus), el cielo nuevo y la tierra nueva. Pablo lo había comprendido bien cuando exclama lleno de felicidad: «Oh muerte, ¿dónde está tu victoria? ¿Dónde está el fantasma con el que amedrentabas a los hombres...? La muerte fue devorada por la victoria» (cfr. 1 Cor 15,55 a.b.). Cristo resucitó, no a la vida biológica que tenía antes, sino a la vida eterna. El «Bios» está siempre bajo el signo de la muerte, la «Zoé» (vida eterna) se

sitúa en el horizonte del Pneuma de Dios indestructible e inmortal (9).

La resurrección se define, por tanto, como la escatologización de la realidad humana, la introducción del hombre como totalidad cuerpo-alma en el reino de Dios, la presencia de la «Zoé» eterna dentro del «Bios» finito y humano, la realización total de las potencialidades que Dios colocó en el interior de la existencia humana. Con ello se realizó una utopía que dilaceraba el corazón humano. En Jesucristo recibimos la respuesta definitiva de Dios: no ha sido la muerte, sino la vida, la última palabra que El, Dios, ha pronunciado sobre el destino humano. Para el cristiano ya no hay utopía sino topía: la vida eterna tiene un lugar dentro de nuestro mundo consagrado a la muerte: Jesucristo resucitado. Nuestro futuro está abierto y el final de la historia del pecado y la gracia tiene una meta buena que ya está garantizada y ya ha sido alcanzada. De esta manera penetró dentro de la historia de la conciencia humana algo que el mundo antiguo en su totalidad no conocía: la sonrisa de la esperanza. El mundo antiguo conocía bien las carcajadas de Pan o las del Dionisos embriagado. Retrató la sonrisa triste de quien vive bajo la Moira, pero no conocía la sonrisa de quien ya ha vencido a la muerte y goza de las primicias

(9) Cfr. Bultmann, R., *Theologie des Neuen Testaments*, op. cit., 331.

de la vida eterna. «Porque Jesús resucitó de entre los muertos como primicia de los que mueren» (1 Cor 15,20). «El es el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29). Lo que para él es presente actual será para nosotros futuro próximo (10).

La Resurrección no es un hecho privado de la vida de Jesús. Es la realización, en su existencia, del mensaje de liberación global que El pregonó y prometió. El es la nueva humanidad, el nuevo Adán «en el que todos somos vivificados» (1 Cor 15,22). «El reino ya está presente en misterio aquí en la tierra. Cuando llegue el Señor, se consumará», nos anuncia el Vaticano II (GS núm. 39).

### 3. *La novedad del hombre nuevo*

La novedad del hombre nuevo que ha irrumpido en el evento-resurrección, consiste, como ya hemos indicado, en la plenificación de todos los dinamismos latentes dentro de la realidad humana de Jesús. Dios no sustituye lo viejo por lo nuevo,

(10) Este aspecto de futuro ha sido puesto especialmente de relieve por Moltmann, J., *Theologie der Hoffnung*, op. cit., 173-179; 184-304 (trad. castellana; *Teología de la Esperanza*, Sigüeme, 1976). Kreck, W., *Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie*, München 19662, 91 ss. y 203 ss. Boff, L., *Jesús Cristo Libertador*, op. cit., 283-285 (trad. castellana: *Jesucristo el Libertador*, Sal Terrae, 1980).

sino que hace algo nuevo a partir de lo viejo. Como veremos en el próximo capítulo, la capacidad de apertura, de comunicación y comunión, propios del hombre-cuerpo, han sido plenamente realizados por la Resurrección (11). Por eso el resucitado posee una presencia que ya no está limitada al espacio y al tiempo palestinos, sino que se extiende a la totalidad de la realidad. Pablo expresa esta verdad diciendo que el Cristo resucitado vive ahora en la forma de Espíritu (cfr. 2 Cor 3,17; 1 Cor 6,17; 15,45; Rom 8,9) y que su cuerpo sárquico (débil y limitado por el espacio y el tiempo) ha sido transformado encuerpo pneumático-espiritual (cfr. 1 Cor 15,44) (12).

Al afirmar que Cristo es Espíritu, Pablo no piensa aún en términos de tercera persona de la Santísima Trinidad sino que, dentro de la concepción judaica, pretende dar a entender las dimensiones reales del hecho de la Resurrección: así como el Espíritu llena todas las cosas (Sal 139,7; Gen 1,2), lo mismo sucede con el resucitado. El

(11) Kasemann, E., en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, dando un juicio sobre el libro de Bultmann, *Theologie des NT*, 59 (1962), 282; Grabner-Haider, A., «Auferstehungsleiblichkeit», en *Stimmen der Zeit* 181 (1968), 217-222; Id. «Resurrección y Glorificación», en *Concilium*, ener. (1969), 67-82.

(12) Herrade Mehl-Koehnlein, *L'homme selon L'apôtre Paul*, Neuchatel-París 1951, 31-37; Boff, L., «Jesús Cristo Libertador», op. cit., 226-230 (trad. castellana: *Jesucristo el Libertador*, Sal Terrae, 1980).

es el «kyrios», el Cristo cósmico (cfr. Col 1,15-20; Ef 1,10) y el pleroma (Ef 1,23; Col 2,9), es decir, aquel elemento por el que la totalidad del mundo alcanza su plenitud y el término de su perfección. Este tema ha sido desarrollado con pasión inusitada por Teilhard de Chardin aunque ya estaba muy presente en el pensamiento paulino y en sus comunidades (13). La fe de la comunidad primitiva en una «ubicuidad cósmica» del resucitado está expresada en un ágrafon del evangelio de Santo Tomás (en griego): «Dijo Jesús: Donde estén dos no están sin Dios. Y donde alguien esté solo yo le digo que estoy junto a él. Levanta la piedra y me encontrarás dentro de ella. Parte la leña y yo estaré allí» (14). La promesa hecha por el resucitado: «Yo estaré con vosotros todos los días hasta la plenitud de los tiempos» (Mt 28,20; cfr. 18,20; Jn 14,23) recibe aquí su concreción en medio del mundo secular del trabajo. Este puede parecer sin sentido y en no pocos casos es peligroso y pesado, pero para el fiel esconde una gloria misteriosa: pone en comunión con el resucitado. El está presente en todas partes y siempre al lado de los suyos independientemente de lo que ha-

(13) Cfr. Boff, L., *O Evangelho do Cristo cósmico. A realidade de um mito e o mito de uma realidade*, Vozes, Petrópolis, 1971.

(14) Jeremías, L., «Unbekannte Jesusworte», Gütersloh 19633, 100-104 (trad. castellana: *Palabras desconocidas de Jesús*, Sigüeme, 1977).

gan. El resucitado, por el hecho de existir en forma pneumática, está libre de las cadenas del espacio y del tiempo, es comunión total y presencia, primero, en todo el cosmos y, de manera más intensa, en la Iglesia que es su cuerpo (cfr. Col 1,18); lo es de manera más densa todavía cuando la comunidad reza y salmodia en su nombre; de manera especial en las acciones litúrgicas y de modo particularísimo en el sacramento de la Eucaristía (cfr. «Sacrosanctum Concilium», n. 7). Con ello llegamos a saber que la meta de los caminos de Dios consiste en el hombre-cuerpo, totalmente transfigurado y hecho total apertura y comunicación (15).

#### 4. *Conclusión*

Habría que abordar aquí muchos otros aspectos de orden sistemático tal como lo hicieron Durrwel (16) o Karl Rahner (17) en sucesivos

(15) Cfr. Metz, J. B., «Caro cardo salutis. Zum christlichen Verständnis des Leibes», en *HocMand* 55 (1962), espec. 97.

(16) Durrwell, F. X., *La resurrección de Jesús*, Herder 1967, capt. V-IX.

(17) «Dogmatische Fragen zur Osterfrommigkeit», en *Schritten zur Theologie*, Einsiedeln 19675, 157-172 (trad. castellana: *Escritos de Teología*, Taurus, 1970). Id., «Auferstechung Christi», en *LThK* I, 1.038-1.041; Id., *Sacramentum Mundi* I, 403-405; Cfr. igualmente Von Balthasar, H. U., «El misterio Pascual», en *Mysterium Salutis* III-2, 143-330.

ensayos; como, por ejemplo, el aspecto soteriológico de la Resurrección, puesto ya de relieve por las primeras fórmulas cristológicas de la Resurrección (1 Cor 15,3; Rom 4,25; Le 24,30 ss.; Hech 10,43; 1 Cor 15,17); el aspecto futuro-escatológico; el kerigmático y el antropológico, cuyas líneas maestras hemos pergeñado arriba; el sacramental y el eclesiológico. Esa múltiple dimensionalidad está presente en los relatos de la Resurrección, que deben ser releídos hermenéuticamente a partir de nuestra existencia de fe hoy. En cada aspecto se nota una tónica de fondo: la Resurrección significa la verdad y la realización de la predicación de Jesús. El vino a predicar el reino de Dios que, fundamentalmente, se traduce en vida eterna, no amenazada ya por la muerte. La Resurrección vino a demostrar que eso ya no es una utopía humana, sino una realidad dentro del viejo eón. El futuro ya está presente como esperanza que es un «ahora ya» aun cuando «todavía no» realizado plenamente. Esto funda un modelo nuevo de vida en el que las realidades futuras se configuran ya en el presente, llenan de un nuevo dinamismo al hombre de fe y le permiten atreverse a todo, porque sabe que el final está ya garantizado y que será feliz porque recibe el nombre de Vida Eterna.

Veamos, sin embargo, cómo la fe en la Resurrección de Cristo se integra en nuestro propio futuro y en nuestra propia resurrección.

## 5

### Nuestra resurrección en la muerte

Independientemente de la nueva luz proyectada por la claridad del Cristo resucitado sobre el problema de la muerte humana, ésta se presenta como un fenómeno de gran riqueza antropológica y teológica (1). Cuando se la aborda, traslucen

(1) A propósito de este tema, referiré únicamente la literatura más esencial: Rahner, K., *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i. B. 1958 (trad. castellana: *Sentido teológico de la muerte*, Herder, 1965); Boros, L., *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten-Freiburg i. B. 1962 (trad. castellana: *El hombre y su última opción*, Paulinas, 1972); Id., *ErBstes Dasein*,

con nitidez los presupuestos reales, por más que inconscientes y aun explícitamente negados, que van implicados en cada modelo de teología y de antropología. La concepción de la muerte no carece de importancia en orden a comprender la vida humana, el valor positivo o negativo de la situación terrena, el modo de plantear la antropología teológica en función de la pastoral y de la catequesis sobre el sentido de la vida, el destino de los muertos, el significado del juicio, del purgato-

Mainz 1966, 89-108; Troisfontaines, R., *Je ne tneurs fas...*, París, 1960; Martelet, R. P., *Vktoire sur la mort, éléments d'anthropologie chrétienne*, París, 1962; Volk, H., *Das christliche Verstandnis des Todes*, Regensburg, 1957; Gleason, R. W., *The World to come*, n. York, 1958; Id., «Toward a Theology of Death», en *Thought, Fordham Univ. Quart.* 32 (1957), 39-68; Lepp, I., *La mort et ses mysteres*, París, 1966; Jankélévitch, V., *La mort*, París, 1966; Bordoni, M., *Dimensioni antropologiche della morte*, Roma, 1969, ciertamente el libro que mejor informa acerca de la actual problemática filosófico-teológica junto con el de La Peña, J. R., *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*. Ed. Aldecoa, Burgos, 1971; Bolado, A., «Filosofía y Teología de la muerte», en *Selecciones de libros* 3 (1966), 12ss. La vida después de la muerte, documentación en *Concilium*, 26 (1967); José-María González-Ruiz, «¿Hacia una desmitologización del «alma-separada?»», en *Concilium*, ener. 1969, 83-96: en el mismo número 86-89, el estudio de Piet Schoonenberg, «Creo en la vida eterna»; Schillebeeckx, E., *Leven, ondanks de dood in heden en toekomst (Vida a pesar de la muerte en el presente y en el futuro)*, en *Tijdschrift voor Theologie* 10 (1970), 418-452.

rio, de la resurrección y de nuestras oraciones por «las benditas almas del purgatorio» (2). El tema no se presenta como uno más de entre los temas teológicos, ni tampoco como un capítulo importante de la escatología, sino como un nudo que ciñe la problemática general de la antropología en su sentido más amplio.

Nuestras reflexiones pretenden ser de orden teológico-especulativo y parten del dato fundamental de la fe: el hombre está destinado a la resurrección a fin de que participe, con la totalidad, de su realidad compleja, en la vida eterna de Dios. Esa proposición de fe, así formulada, se presenta sin ningún género de mediación antropológica previa. Y sin embargo, lo afirmamos en razón de la resurrección de Cristo que es el primogénito de entre los muertos y el primero de muchos hermanos. Y es entonces cuando surgen las cuestiones: ¿es la resurrección un don puro y gratuito de Dios, que viene de fuera y sorprende nuestra propia realidad? ¿O es que realiza un estatuto antropológico del hombre, creado en él por Dios gratuitamente, de tal forma que la resurrección salga al encuentro de un profundo anhelo del hombre sin cuya realización la vida, contem-

(2) Cfr. Lochet, L., «Comme annoncer le mystere de la mort aux hommes de notre temps», en *Christus* 9 (1962), 183 ss.; Boros L., «Meditationen über Tod, Gericht, Lauterung, Auferstehung und Himmel», en *Lebensdies Zeugnis*, Mainz, 1963.

piada teológicamente, no alcanzaría el sentido pleno para el que fue creada? En otras palabras, y planteando el problema en términos de muerte-inmortalidad-resurrección: ¿la resurrección presupone la inmortalidad del alma (o del hombre) o la inmortalidad del alma presupone la resurrección? ¿Resucitamos porque somos inmortales o somos inmortales porque resucitamos?

## I. MUERTE Y RESURRECCIÓN Y SU LECTURA EN LAS ANTROPOLOGÍAS BÍBLICA Y GRIEGA.

### 1. *La solución conciliadora en la teología católica clásica*

De antemano podemos adelantar el siguiente dato aparentemente incuestionable: el tema de la inmortalidad del alma no pertenece al kerigma fundamental del Nuevo Testamento (3). El Nue-

(3) Cfr. Jeremías, J., «Ades», en *ThWNT* I, 146-150; Tremel, Y., «L'homme entre la mort et la résurrection d'après le Nouveau Testament», en: *Lumière et Vie* 24 (1955), 33-37; Ménoud, P. H., «La signification de la mort», en: *L'homme devant la mort*, Neuchâtel, 1952; 163 ss.; Id., *Le sort des trépassés*, Neuchâtel 1966; Grelot, P., «La théologie de la mort dans l'Écriture Sainte», en *La Vie Spirituelle, Supp. 11* (1966), 143 ss.; Culmann, O., «l'immortalité de l'âme ou résurrection des morts?», en *Des Sources de l'Évangile à la formation de la théologie chrétienne*, Neuchâtel, 1969, 149-171; De la

vo Testamento conoce y profesa su fe en la resurrección de los muertos. La filosofía griega y en concreto el platonismo, bajo cuyo influjo estuvo la naciente Iglesia misionera dentro del mundo helénico, conoce la inmortalidad del alma, pero ni conoce, ni puede imaginarse, la resurrección. La reflexión de la teología cristiana, conciliando los «aut-aut» con un «et-et» formuló la proposición siguiente: el alma es inmortal. Tras la muerte del justo, una vez separada del cuerpo, es juzgada por Dios y goza de su presencia hasta el fin del mundo cuando, de nuevo, será re-unida con el cuerpo, ahora resucitado, para gozar juntamente con él de la comunión con Dios. La doctrina de la inmortalidad del alma de los griegos era complementada con la bíblica de la resurrección de los muertos. Con eso se está afirmando:

- a) que la muerte no es total: únicamente atañe al cuerpo del hombre;
- b) que la resurrección tampoco es total: únicamente atañe tan sólo al cuerpo;
- c) que el hombre es, fundamentalmente, un compuesto de dos substancias en sí incompletas, cuerpo y alma. Tomás de Aquino dirá: son dos principios que, unidos, forman el hombre uno. El

Cuesta, I. F., «El estado de la muerte: ¿inmortalidad o resurrección?», en *Liturgia* (Burgos), 429-444; Bordoni, M., «La morte nella prospettiva biblica», en *Dimensioni antropologiche della morte*, op. cit., 123-169, con abundante bibliografía.

alma es la forma del cuerpo y mantiene una relación esencial con la materia. Separada, retiene de la misma forma esa relación trascendental, de tal modo que siempre tiende a re-unirse con el cuerpo. Separada del cuerpo, vive en un estado contrario a su naturaleza y por ello violento (4). Esa tendencia no fundamenta todavía la resurrección del cuerpo, como pretenden algunos, sino únicamente su revivificación.

Una combinación semejante, realizadas desde los Padres hasta los escolásticos, abandonó, en verdad, tanto el pensamiento platónico como el bíblico. La filosofía platónica no conoce la valoración del cuerpo ni acepta que el alma, por fin libre, pueda volver al cuerpo-cárcel («soma-sema», en griego: Platón, *Georgias* 47,493 A). Por otro lado, el semita no conoce un alma sin cuerpo, ni dispone de una palabra correspondiente para ello. Si equélla sobrevive a la muerte, lo ha de hacer siempre en forma corporal. Pero además Platón concibe la muerte como una ascensión hacia la libertad y total espontaneidad del alma. Para la Biblia, la muerte significa una «descensio ad inferos» (Sheol), donde reina la sombra y la vida imperfecta.

Esta concepción dualista (mitigada, sin embargo, en Tomás de Aquino) impregnó toda la

(4) Cfr. Pala, G., *La risurrezione dei corpi nella teología moderna*, Roma, 1963, 47-66, esp. 56.

antropología católica (5) con no pocas consecuencias kerigmáticas. La praxis eclesial predicó mucho más la inmortalidad del alma que la resurrección de los muertos; anunció con más frecuencia un axioma filosófico que aquella verdad revelada, que para la primitiva Iglesia constituía, indiscutiblemente, el centro de todo el mensaje cristiano. Ese platonismo depurado penetró en las formulaciones dogmáticas como la de Benedicto XII («Benedictas Deus», del 29 de enero de 1336) y la bula «Apostolici regiminis» de 19 de diciembre de 1513 en el quinto Concilio de Letrán. Benedicto XII afirma que las almas de todos los santos y las de todos cuantos hayan muerto con el bautismo y no tengan nada que purgar, «van inmediatamente después de su muerte» al cielo para estar con Cristo y que «aun antes de la reasunción de sus cuerpos ven la esencia divina con visión intuitiva, incluso facial, sin mediación de criatura alguna» (DS 1000). León X, en el Concilio de Letrán, canoniza la doctrina platónica de la inmortalidad del alma en contra de Pietro Pomponazzi, neoaristotélico averroísta, con la siguiente afirmación: «Condenamos y reprobamos a todos los que afirman que el alma intelectual es mortal o la misma en todos los hombres» (DS 1440; cfr. 2766,

(5) Cfr. el estado de la cuestión de la investigación histórica actual en: Francis Fiorenza y J. B. Metz, «Der Mensch als Einheit von Leib und Seele», en: *Mysterium Salutis* II, 1967, 584-632, esp. 602 ss.



3771). No es aquí el lugar de hacer una hermenéutica de tales afirmaciones situándolas dentro de la opción antropológica griega y haciendo hincapié en el hecho de que sólo dentro de ese sistema pueden ser entendidas correctamente y cobran su validez teológica. Si el Concilio de Letrán se hubiese movido dentro del horizonte de la antropología semita, ¿hubiera podido hacer la afirmación que hizo? Ciertamente que, en vez de hablar de inmortalidad del alma, hubiera canonizado la inmortalidad de la persona humana total y no una parte de ella. Tal es la interpretación que, según las investigaciones más recientes (6), parecía de hecho asumir la intención conciliar. M. Schmaus, en su reciente manual de dogmática, dice: «No existe ninguna declaración del magisterio que defina obligatoriamente la muerte como separación del cuerpo y del alma. Las declaraciones oficiales pretenden garantizar la continuidad de la vida del hombre más allá de la muerte, pero no afirman expresa y formalmente que esa vida deba ser entendida exclusivamente como inmortalidad del alma espiritual. Cuando los textos del magisterio (especialmente la declaración de Benedicto XII: DS 1000) afirman la inmortalidad del alma espiritual, utilizan una formulación tomada del mode-

(6) Id., 617: «La inmortalidad se atribuye al alma porque el hombre individual, en su concreción histórica, es inmortal».

lo de pensamiento griego mediante el cual se explicaba la supervivencia del hombre más allá de la muerte» (7). En todo caso se percibe aquí la emergencia de dos antropologías diferentes.

## 2. *La muerte en el pensamiento platónico y en el pensamiento semita*

Por tratarse de dos antropologías diferentes, presentan también dos concepciones distintas de la muerte. Bastará con que hagamos un paralelismo, ya empleado en otras épocas por los filósofos paganos en contra de los cristianos, para que nos percatemos de esta realidad: comparemos la muerte de Sócrates con la de Cristo.

Con maestría inimitable, Platón pinta en el Fedón la figura soberana de Sócrates frente a la muerte. La muerte es la «separación del cuerpo y del alma» (8). Esta anhela liberarse de la cárcel para estar en sí misma y poder contemplar las ideas eternas. De ahí se sigue que «el filósofo auténtico es el que se ejercita en el morir y para quien nada hay menos terrible que la muerte» (9). «Los que filosofan están en continua agnía de muerte» (10), «purificando el contacto del

(7) Schmaus, M., *Der Glaube der Kirche*, II, München, 1970, 744.

(8) Cfr. «Platonis Opera», edic. de I. Burnet, Oxford 1961, 67d.

(9) Ibid., 67e.

(10) Ibid., 64b.

alma con el cuerpo, en la esperanza de que Dios mismo venga a romper las ataduras que los unen» (11). Y narra cómo Sócrates «acercó el cáliz (de la cicuta) a sus labios y lo bebió con una tranquilidad y una dulzura maravillosas» (12). «Este es el fin de nuestro amigo, del hombre, podemos decir que del mejor de los hombres que hemos conocido en este tiempo, el más sabio, el más justo de todos los hombres» (13).

En contraposición a Sócrates, tenemos la muerte de Jesús (14). Este prevé un fin trágico: «Su alma está triste hasta la muerte» (Le 26,38). Y Lucas precisa aún más: «y lleno de angustia oraba con mayor insistencia. Y su sudor se volvió como gruesas gotas de sangre que corrían hasta la tierra» (Le 22,44). Se estremece, se siente abandonado por los suyos (Mt 26,40): «Padre, si puedes aparta de mí este cáliz» (Me 14,36). La muerte es enemiga del hombre al que todo está sometido. El autor de la epístola a los Hebreos, con rasgos existencialistas, observa que «Jesús elevó oraciones y súplicas con gran clamor y lágrima

(11) Ibid, 6a7.

(12) Ibid., 117c.

(13) Ibid., 118; cfr. asimismo De la Cuesta, «El estado de muerte», op. cit., 431.

(14) Cfr. con la bibliografía allí citada: Boff, L., «El sentido de la muerte de Cristo», en *Jesús Cristo Libertador*, op. cit., 113-133 (trad. castellana: *Jesucristo el Liberador*, Sal Terrae, 1980).

mas a Aquel que lo podía liberar de la muerte» (5,7). A diferencia de Sócrates, no muere sereno, sino casi en trance de desesperación: «dando un gran grito, expiró» (Me 15,37). Para el semita, la muerte no es liberación, «bello riesgo» (15), como dice elegantemente Platón, sino la enorme potencia del mal que entró a causa del pecado (Rom 5,12), «el último enemigo que ha de ser reducido a la nada por Dios» (1 Cor 15,26).

Esta contraposición pone de relieve la diferencia profunda existente entre las dos antropologías y sus correspondientes concepciones de la muerte. Para el griego platónico, el hombre no muere totalmente, su alma es inmortal. Para el semita, el hombre entero muere o asume una forma imperfecta de vida en el sheol; sin embargo para la fe neotestamentaria, resucita todo entero. Vamos a considerar esto con más detalle.

### 3. *La experiencia de la Resurrección de Cristo como nuevo horizonte de la antropología*

El Nuevo Testamento jamás proclama en su mensaje central, la inmortalidad del alma, sino la resurrección de los muertos como el gran futuro del hombre para después de la muerte. Este mensaje no es el fruto de una especulación de tipo

(15) Fedón, op. cit., 114d.

antropológico, sino de una experiencia vivida que llevó a exclamar con entusiasmo: «¡El Señor ha resucitado de verdad y se ha aparecido a Simón!» (Le 24,34). (16). Con todo, este hecho les aportó un enriquecimiento antropológico nuevo: la muerte había sido vencida y su poder, hasta entonces inquebrantable, se revelaba como algo vacío: «Oh muerte, ¿dónde está tu victoria? La muerte fue tragada por la victoria» (1 Cor 15,55).

Conviene precisar con todo detalle, y en esto nos distanciamos de Willi Marxen y de Heinz Robert Schlette, que el hecho de que los fenómenos de las apariciones y del sepulcro vacío pudieran ser interpretados como resurrección, no se debió a las categorías antropológicas semitas. La Resurrección fue un impacto que sorprendió a los apóstoles y los dominó. De repente «lo que oímos, lo que vimos con nuestros ojos, lo que contemplamos y lo que palparon nuestras manos», el crucificado, muerto y sepultado, estaba delante de ellos. Y no simplemente revivificado como alguien que volviese a asumir su cadáver, sino totalmente transfigurado, glorioso y repleto de Dios. Esta experiencia originaria, que en el primer momento fue interpretada dentro de las categorías del pensamiento apocalíptico como la exaltación del justo sufriente cabe Dios, quedó posterior-

(16) Sobre la problemática actual y la exégesis de los textos de la Resurrección, véase el capítulo precedente y todo el número de la revista *Conalium* 60 (1970).

mente insertada dentro de las categorías tradicionales del judaísmo (17). La antropología semita sirvió de material de representación para comunicar a los fieles la novedad de la Resurrección del Señor. Con ello no se pretende decir que el modelo antropológico semita haya sido canonizado o que sea mejor o más adecuado que cualquier otro, antiguo o moderno. Sirvió únicamente de material representativo con el que la experiencia de la Resurrección pudo ser expresada y de ese modo llegó hasta nosotros. La novedad antropológica conquistada a partir de la Resurrección de Cristo es la siguiente: si Cristo resucitó, entonces también nosotros hemos de resucitar. El es el primero y «todos somos vivificados en El» (1 Cor 15,20.22; Rom 8,29; Col 1,18). Su Resurrección no aparece como un hecho aislado, sino que asume una dimensión universal extendiéndose a toda la Humanidad, porque El es el nuevo Adán (Rom 5,14).

#### a) *Categorías antropológicas semitas y resurrección*

¿En qué concreta el Nuevo Testamento esa novedad? ¿Qué categorías antropológicas sirven de medio de comunicación? Existe unanimidad

(17) Cfr. Seidensticker, Ph., *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten*, Stuttgart, 1968, 31-58.

entre los exegetas al afirmar que la Resurrección no se expresó en las categorías griegas de cuerpo y alma, sino en las semíticas de carne-cuerpo-espíritu (18). Hemos de dejar bien claro esto porque no siempre que un semita emplea las palabras «cuerpo» o «espíritu» entiende lo mismo que con «cuerpo» y «espíritu» dentro del modelo griego de antropología. La misma palabra «cuerpo» en uno u otro caso significan realidades diversas. Para nosotros, occidentales y herederos de la cultura griega, esto implica que debemos poner una especial atención, porque en nuestro sistema lingüístico las palabras «cuerpo» y «espíritu» poseen un significado muy determinado, distinto del de los semitas o del capítulo 15 de la primera epístola de San Pablo a los Corintios. En esa epístola Pablo se plantea directamente la pregunta: «¿Cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpo vuelven a la vida?», y responde: «resucita un cuerpo espiritual» (1 Cor 15,35.44). ¿Qué significa esta expresión? ¿No excluye el cuerpo al espíritu? En nuestra manera de pensar, lo mismo que en la griega, el espíritu se contrapone al cuerpo, porque el cuerpo es material y el espíritu es inmaterial.

(18) Cfr. Carrez, M., «L'herméneutique paulinienne de la résurrection», en *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, París 1969, 55-74; Grass, H., *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen 1962, 146-173; Grabner-Haider, A., «Auferstehungsleiblichkeit», en *Stimmen der Zeit* 181 (1968), 217-222.

¿Por qué una entonces Pablo dos cosas contradictorias? Porque para él, como para todo el pensamiento semítico, «espíritu» no se contrapone a «cuerpo» (19). Como veremos con detalle más adelante, cuerpo significa el hombre entero (interior y exterior: 2 Cor. 4,16; Rom 7,22; cuerpo y alma) en cuanto es comunión; cuerpo es el término más próximo a nuestro concepto de personalidad. En este sentido, el hombre no «tiene» cuerpo, sino que «es» cuerpo. El hombre-cuerpo puede transformarse en «carne» por el pecado. Carne significa la situación humana rebelde contra Dios (Rom 2,28-29). «La carne es flaca» (Me 14,38) y su tendencia va hacia la muerte» (Rom 8,6) que entró a causa del pecado (Rom 8,12). Pablo llega a hablar de «cuerpo de carne» (Col 2,11), es decir, de personalidad humana (cuerpo) organizada contra Dios (carne; véase también «cuerpo de pecado» (Rom 6,6), o «carne de pecado» (Rom 8,3), o bien «cuerpo de muerte» (Rom 7,24); cuerpo de humillación y de deshonra (Flp 3,21; 1 Cor 15,43). La carne no puede heredar el reino de Dios (1 Cor 15,50), en tanto que el «cuerpo» es para el Señor (1 Cor 6,13),

(19) Sobre esta problemática véase: Gelin, A., *U homme selon la Bible*, París 1968, 9-16 (trad. castellana: *El hombre según la Biblia*, Desclée, 1966); Kümmel, W. G., *Das Bild des Menschen im Neuen Testament*, Zürich 1948, 20-40; Herrade Mehl-Koehnlein, *L'homme selon l'apôtre Paul*, Neuchatel, 1951, 31-37.

Por eso Pablo nunca habla de la resurrección *At* la carne sino del cuerpo que debe ser mudado (1 Cor 15,51) y transformado (Rom 6,6; 8,23; Flp 3,21) en cuerpo espiritual. «Espíritu», a su vez, indica el principio por el que el hombre se ordena a Dios. Dios mismo es espíritu (ruaj), poder y fuerza de vida y de resurrección: 'el espíritu' es el que da vida, 'la carne' de nada sirve» (Jn 6,63). Espíritu se opone, no a cuerpo, sino a carne: «las tendencias de la carne van hacia la muerte, pero las del espíritu son vida y paz» (Rom 8,6). Si Pablo dice que el hombre, por la resurrección, se transforma en «cuerpo espiritual», esto significa: la personalidad humana, a partir de ahora, es totalmente comunión, apertura, comunicación con Dios, con los demás y con el mundo. El «cuerpo de carne», sufriente, sometido a las tentaciones y al pecado, es liberado totalmente y convertido en cuerpo espiritual. La resurrección ha operado esta transformación.

Por consiguiente, la verdadera liberación no consiste en el abandono del cuerpo, sino en su ascensión y total liberación para Dios, de manera que el hombre se encuentre lleno de la realidad divina mediante la resurrección. En una palabra, con la expresión «cuerpo espiritual» Pablo quiere decir lo siguiente: gracias a la resurrección, el hombre entero ha quedado radicalmente lleno de la realidad divina y liberado de sus alienaciones, tales como la debilidad, el dolor, la imposibilidad de amor y de comunicación, el pecado y la muer-

te. El hombre no ha abandonado nada de su estatus antropológico, sino que ha sido totalmente liberado y penetrado por la realidad divina. Esto es lo que se llama resurrección, que debe ser, por principio, distinguida de la revivificación (20). El hombre no resucita a la vida biológica, sino a la vida eterna que ya no se ve amenazada por la muerte. La resurrección se define, entonces, como la escatologización de la realidad humana, como la introducción del hombre, en cuanto totalidad cuerpo-alma, en el reino de Dios.

Esta certeza desdramatiza la muerte, pues ella ya no es la última palabra pronunciada por Dios sobre el destino humano. Aquí encontramos también el punto de convergencia entre la concepción platónica y la cristiana de la muerte: ambas, a través de caminos diversos, consiguen la misma serenidad y confianza frente al mismo misterio. Sócrates suspira por la muerte como condición de la inmortalidad del alma. El cristiano, partiendo de una óptica diferente, encara con serena alegría la muerte, pues desde que Cristo resucitó ya no existe la segunda muerte; la primera muerte se ha transformado en un paso hacia la glorificación del Padre (Jn 13,1).

(20) Cfr. Hengstenberg, H.-E., *Der Leib und die letzten Dinge*, Regensburg 1955, 151 ss.; 249 ss.

b) *¿Cuándo acontecerá la resurrección*

La vida cristiana es un estar-con-Cristo, expresión que aparece 196 veces en el Nuevo Testamento como expresión de la más íntima unión del fiel con Cristo resucitado y pneumatizado (21). Esto implica que «los que se han revestido de Cristo son una nueva criatura» (2 Cor 5,17; Gal 3,27). Las fuerzas del siglo futuro ya están actuando dentro del corazón del mundo (cfr. Hebr 6,5). El bautismo, según la teología paulina, nos hace participar en la muerte y en la resurrección de Cristo (Rom 6,1-11; Col 2,12). Pero aún más: Dios no solamente nos «ha co-resucitado, sino que nos ha sentado en los cielos en Cristo Jesús» (Ef 2,6). Sin embargo, esta vida nueva con Cristo en Dios permanece escondida y sólo será visible en la parusía (Col 3,1-4), que para Pablo era algo inminente. Al comienzo de su predicación, habla del hecho de la resurrección de los muertos en términos de un futuro próximo (1 Tes 4,15-17). El mismo espera poder presenciar cómo los vivos

(21) Cfr. Deissmann, A., *Die neutestamentliche Formel in Christo Jesu*, Marburg 1892; Dupont, J., *Syn Christo, L'union avec le Christ suivant Saint Paul*, Brugges 1952; Hoffmann, P., *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, Münster 1966, 301-320; Bordoni, M., *Dimensioni antropologiche della morte*, op. cit. 210-234.

son arrebatados en las nubes al encuentro del Señor (v 17).

Después, debido a los peligros de muerte por los que pasó (1 Cor 15,32; 2 Cor 1,8-10; 4,7-12), empieza a contar con un desenlace posible. Es entonces cuando se plantea la cuestión de la existencia del hombre en el intervalo que media entre la muerte y la parusía (22). Pablo argumenta de la forma siguiente: nuestra habitación terrena es el cuerpo mortal. Si esta habitación se llega a desmoronar (al morir), no nos preocupemos pues tenemos en los cielos una habitación eterna, es decir, un cuerpo celeste. En la parusía, los muertos que están en el Señor (cfr. Flp 1,23) serán revestidos de este cuerpo celeste y los que aún no hayan muerto serán a su vez revestidos de tal forma que nuestra mortalidad quede absorbida por la vida (cfr. 2 Cor 5,1-5). El prefiere estar entre los vivos y ser revestido a estar entre los muertos que ya han recibido esa vestidura. Y a pesar de ello «preferimos desterrarnos del cuerpo y vivir en la patria junto al Señor» (2 Cor 5,8). No queda muy claro en el pensamiento de Pablo cómo es esa vida junto al Señor, una vez desterrado del cuerpo. Lo cierto es que se presenta como más deseable que la vida en el cuerpo lejos de El

(22) Benoit, P., «¿Resurrección al fin de los tiempos o inmediatamente después de la muerte?», en *Concilium* 60 (1970) 99-111; Carrez, M., «¿Con qué cuerpo resucitan los muertos?», en: *Concilium* op. cit. 88-98.

(2 Cor 5,6-8; Flp 1,23) (23). Da la impresión de que el mismo Pablo no ve con claridad cómo vaya a ser la vida de los muertos en relación con el Señor resucitado. De todos modos, confiesa: «según aguardo y espero, en nada quedaré confundido, sino que estoy plenamente seguro, ahora como siempre, de que Cristo será glorificado en mi cuerpo, sea por la vida o por la muerte». Pues para mí vivir es Cristo y morir ganancia» (Flp 1,20-22). Por una parte, afirma que la resurrección, conforme a la doctrina común de los judíos, se realizará al fin del mundo con la parusía del Señor; pero por otra, acentúa que lo esencial «ya» se ha realizado en esta vida terrena por la fe, la esperanza y el bautismo; éste ya nos ha hecho morir, resucitar y estar con Cristo en los cielos (Rom 6,1-11; Col 2,12; Ef 2,6). «Ya» ahora somos poseedores de ese Espíritu que resucitó a Jesús de entre los muertos. «El dará también la vida a nuestros cuerpos mortales» (1 Cor 6,14).

La misma dialéctica entre el presente y el futuro aparece en el evangelio de Juan. Por un lado, se afirma la resurrección en el último día, según la creencia de los judíos (Jn 11,24; 6,39-40.44-54); por otro, se precisa que quien cree en Jesús «ya» tiene la vida (5,24; 6,40.47); que ha pasa-

(23) Cfr. Feuillet, A., «La demeure celeste et la destinée des chrétiens. Exégèse de 2 Cor 5,1-10 et contribution à l'étude des fondements de l'eschatologie paulinienne», en *RSR* 44 (1956), 161-192; 360-402.

do de la muerte a la vida y que «ya» no muere más (11,26; 5,24-25). La escatología del ahora «ya» se presenta como una realidad presente pero aún no perfecta y acabada: «ahora somos hijos de Dios aunque todavía no se haya manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que cuando El aparezca seremos semejantes a El porque lo veremos tal cual es» (1 Jn 3,2). Como se ve, tanto en Pablo como en Juan, se verifica un desplazamiento de acentos del futuro hacia el presente, sin que por ello el futuro quede totalmente integrado en el presente. La unión con el Resucitado aquí en la tierra es tan íntima que significa una verdadera liberación de la muerte. La supervivencia del alma, tal como la reflexión de la teología posterior la pretendió extraer de estos textos de resurrección, no da la impresión de que pueda ser afirmada basándose en ellos. Hablan sencillamente de la resurrección que afecta a todo el hombre. La resurrección es obra del Espíritu que ya ahora poseemos. El mantendrá la continuidad entre la vida y la muerte: «Ya vivamos, ya muramos, somos del Señor» (Rom 14,8). Benoit (24) aventura la idea de que la morada celeste que ya ahora poseemos en el cielo tal vez no sea individual, sino que se trataría del cuerpo del Señor resucitado. En la

(24) Benoit, P., «¿Resurrección al final de los tiempos o inmediatamente después de morir?», en *Concilium* 60(1970), 99-111.

tierra ya estamos insertados en ese cuerpo; la muerte nos haría participar más profundamente de El. La total transfiguración del hombre individual sólo llegaría al fin del mundo, junto con toda la creación (Rom 8,23).

El concepto de resurrección, como subraya fuertemente Marcello Bordoni en un brillante trabajo sobre las dimensiones antropológicas de la muerte, no posee en medida tan grande para el Nuevo Testamento un carácter cósmico-apocalíptico de repristinación corpórea del hombre, debido a una exigencia antropológica. Más bien posee un carácter religioso que concierne a las relaciones del hombre con Dios por medio de Cristo, realizadas ahora totalmente en cuanto amistad, amor y reconciliación radical. La resurrección corpórea que se ha de realizar al final de los tiempos, sería entonces la plenitud de algo ya comenzado en la tierra y prolongado más allá de la muerte como un estar-con-Cristo (25). Es, sin embargo, urgente observar que 1 Cor 15,35-55 no permite una espiritualización semejante del concepto de resurrección. Los textos abordan «ex professo» y «data opera», el problema de la realidad terrena del hombre en relación con la resurrección. La solución que Pablo formula a este respecto, aunque tal vez ni él mismo haya previsto todas sus

(25) *Le dimensioni antropologiche della morte*, op. cit., 233-234.

consecuencias, se articula en la proposición siguiente: «es necesario que 'este' cuerpo corruptible (la persona) se revista de incorrupción y que 'este' ser mortal (persona) se revista de inmortalidad» (1 Cor 15,53). De este modo se presenta la resurrección como la transfiguración total del hombre de una situación terrena a una situación celeste. Dios no substituye lo viejo por lo nuevo sino que hace algo nuevo a partir de lo viejo. La resurrección ha creado un horizonte antropológico nuevo para el cristiano: ya no se habla nunca de inmortalidad del alma, sino de resurrección bajo la forma de un estar-con-Cristo. Y como estamos en-Cristo ya ahora, la muerte es una de las formas de estar con-El (2 Cor 5,8; Flp 1,23); es un paso semejante a la muerte de Cristo, un paso de este mundo al Padre (Jn 13,1), en cuanto glorificación (Jn 17,1-2) que concierne a todo el hombre y no sólo a una parte de él.

## II. RELECTURA DE LA RESURRECCIÓN DESDE LA ANTROPOLOGÍA ACTUAL

Le fe en la Resurrección de Cristo y su relevancia para nosotros fue expresada por el Nuevo Testamento con las posibilidades que le ofrecía la antropología semita. Hemos de reconocer, con J. Ratzinger, que esa mediación se nos presenta co-



mo enormemente audaz y generosa (26), traduciendo de manera muy adecuada la experiencia que los apóstoles hicieron de Jesús resucitado. Pero, ¿cómo hemos de expresar esa misma convicción nosotros, que no somos semitas ni nos sumamos dentro de la antropología a las coordenadas de interpretación que les eran propias? Para nosotros la resurrección es alegre certeza y esperanza venturosa que nos abre un futuro sin nubarrones y absoluto porque creemos que el futuro de Cristo es el futuro de la Humanidad. Al vivir nuestra fe en la resurrección de Cristo y de los demás hombres, ¿qué instrumentos utilizamos en orden a nuestra propia comprensión y en orden a hacernos entender por los que nos exigen las razones de nuestra esperanza? (1 Pe 3,15). ¿Existe algún punto de contacto entre la resurrección y la antropología tal como hoy la concebimos? (27). Pablo encontró, en la expresión aludida de «cuerpo espiritual», típica de su horizonte de comprensión antropológica, una inserción semejante. ¿Dónde nos situaremos nosotros hoy?

(26) Ratzinger, J., *Einführung in das Christentum*, München 1969, 297 (trad. castellana: *Introducción al Cristianismo*, op. cit.).

(27) La literatura antropológica moderna es innumerable. Aquí haremos alusión a obras que suponen ya un trabajo sistemático, sintetizando las grandes líneas de la reflexión. Para nuestro problema son significativas: Hengstenberg, H.-E., *Der Leib uní die letzten Dinge*, Regensburg 1955; Wenzl, A., *Unsterblichkeit, ihre me-*

## 1. Observación metodológica: la tipicidad del pensamiento teológico.

Antes de que abordemos esta cuestión, se impone una reflexión sobre la metodología teológica. La teología es una reflexión crítica acerca de la experiencia cristiana de Dios, del hombre y del mundo. Por consiguiente, la teología consiste en reelaborar la fe cristiana cuestionando y reflexionando sobre ella. El positivismo dogmático, que se preocupa únicamente por la reconstrucción y sistematización de las declaraciones oficiales del pasado y del presente, con los mismos conceptos en ellas implicados, y el biblicismo, que procede

*taphysische und anthropologische Bedeutung*, Bern 1951; Van Peursen, C. A., *Leib, Sede, Geist*, Mohn 1959; Varios, *Geist und Leib in der menschlichen Existenz*, Freiburg-München 1961, trabajos y discusiones entre científicos y teólogos; Sausgruber, K., *Atom und Seele. Ein Beitrag zur Erckterung des Leib-Seele-Problems*, Freiburg 1958; Godan, H., *Die Unzuständigkeit der Seele*, Stuttgart 1961; *L'ame et le corps*, Recherches et Debats 35, París 1961; Maier, W., *Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merlau-Ponty*, Tübingen 1964; Metz, J. B., «Caro, cardo salutis. Zum christlichen Verstandnis des Leibes», en *Hochland* 55 (1962), 97-107; Mouroux, J., *Sens chrétien de libomme*, París 1945; Varios, *A redescoberta do homem. Do mito a antropología critica*, Petrópolis 1970; Harada, H., «Fenomenología do corpo. Situaçao como existencia corporal», en *Vozes*, 65 (1971), 21-28; Boff, L., «Teología do corpo: o homem-corpo é inmortal», en *Vozes*, 65 (1971) 61-68.

según el mismo método sin preocuparse por repensar sus datos frente a y dentro de la experiencia de la fe tal como es sentida hoy, constituyen los dos grandes peligros de la teología (28). Tampoco es menor el peligro de aquel género de teología que, sin seguir siendo ella misma, en el diálogo con otras ciencias humanas pierde su identidad de tal teología y se convierte en esclava de otras ciencias. De este modo la teología ya no repiensa su propia experiencia, sino la de otro horizonte, perdiéndose como teología o afirmándose como ideología. Con razón observaba Heidegger: «Sólo aquellas épocas que han dejado de creer en la verdadera grandeza de la misión de la teología, llegan a fraguar la perversa idea de que es posible ganar y hasta sustituir a la teología mediante una pretendida renovación de ella con el auxilio de la filosofía (nosotros diríamos de las ciencias humanas) y de ese modo formularla al gusto de las necesidades del tiempo (29).

Hoy el dialogante principal de la teología ya no es la filosofía en el sentido clásico, sino las ciencias humanas. Y como éstas han experimentado, en los últimos años, un vertiginoso progreso, el peligro

(28) Cfr. Rahner, K., «Philosophie und Philosophieren in der Theologie», en *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln 1967, 66-87, esp. 69 (trad. castellana: *Escritos de Teología*, Taurus).

(29) *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953,6.

que la teología corre de perder su identidad se vuelve proporcionalmente mayor. La intedisciplinariedad al abordar los problemas, aun los teológicos, no significa, ni exige, la pérdida de la identidad de cada ciencia. El teólogo ha de ver, con ojos de teólogo y partiendo de la experiencia de fe, la relevancia teológica de los datos psicológicos, antropológicos, sociológicos, etc. No será (aunque no se excluye que lo sea también) un antropólogo, pero ha de leer con sus ojos de teólogo la contribución que aporte la antropología al desciframiento del misterio humano, del que parten y hacia donde convergen todas las ciencias si no quieren transformarse en ideologías.

Para nuestro tema, esto significa preguntarnos: ¿de qué manera, a la luz de la fe en la resurrección y del horizonte antropológico nuevo abierto por esa experiencia, se pueden iluminar los datos antropológicos conocidos y recibidos de otras ciencias? ¿De qué forma la resurrección se articula con el principio-esperanza experimentado en el hombre? ¿Puede la antropología descubrir en la resurrección una relevancia para ella misma, en el sentido de que la fe formula y explícita lo que implícita y latentemente está implicado y ya atemáticamente visualizado en la misma antropología? Una teología que reflexione sobre sus propios contenidos (y que se dé cuenta del horizonte hermenéutico sobre el que son proyectados) y a partir de ahí procure situarse ante la amplia experiencia humana, analizada hoy día por tantas cien-

cias, no puede eximirse de dar una respuesta, o al menos de dedicarse a un cuestionamiento semejante. Se trata de releer la fe en la resurrección a partir de otra experiencia del mundo y del hombre de la que participa también el teólogo como hijo de su tiempo.

## 2. La personalidad como unidad de dimensiones plurales.

El descubrimiento fundamental que provocó el gran viraje antropológico del pensamiento moderno, se verificó al tematizar y reflexionar sistemáticamente sobre la subjetividad humana. El hombre se entiende ante todo como personalidad. No es un ser más entre otros seres del mundo. Es el único que, dentro del orden del mundo, existe. Los objetos no existen, aunque sean. «Existencia quiere decir la capacidad que tiene el ser de salir de sí y de regresar a sí (reflexión), y del mismo modo de objetivar y de distanciarse del mundo. Pero el hombre no se define tanto por lo que ha recibido cuanto por aquello en lo que se convierte y quiere de forma responsable. De ahí que «personalidad» no sea pura y simplemente sinónimo de «persona», que es lo ontológicamente dado y recibido. Más bien personalidad es formalmente el ejercicio libre del ser-persona (30).

(30) Cfr. para una orientación, Libanio, J. B., «Modernos conceitos de pessoa e personalidade de Jesús», en

La personalización es un proceso que se efectúa en la historia sobre la base de los datos de la persona y de la naturaleza: el existir-en-el-mundo, el existir-en-común-con-otros, con la carga hereditaria, cultural y psicológica que se heredó e independientemente de ella, etc.

Genéticamente, el hombre procede de la evolución animal, pero ha dejado tras de sí al animal y al ambiente circundante típico del animal. Anda buscando su lugar en la naturaleza pero aún no lo ha encontrado. Resume en sí todos los estratos del ser y por él pasa el eje de la evolución ascendente. Pero posee un principio o dimensión que continuamente está contestando al Bíos (31). En cuanto espíritu, no está atado a los condicionamientos biológicos, sino que se libera por la libertad y espontaneidad y, cuando se ve imposibilitado de hacerlo, los sublima. Es un ser carencial: no posee, a nivel biológico, ningún órgano especializado. Y sin embargo hace de esta desventaja biológica su arma principal: crea instrumentos para modificar el mundo circundante y así elabora cultura y un mundo de segunda mano (32).

REB 31 (1971), 47-64; Boff, L., «O destino do Homem e do Mundo», CRB, Río de Janeiro 1972, 43-47 (trad. castellana: *El destino del hombre y del mundo*, Sal Terrae, 1978).

(31) Cfr. Scheler, M., *Die Stélung des Menschen im Kosmos*, Bern 18626, 36 ss.

(32) Esta perspectiva ha sido desarrollada por toda una corriente de antropología, especialmente por Gehlen,

Lleva en sí un mundo inconsciente, personal y colectivo, en el que se acumulan todas las experiencias, logradas o frustradas, de la raza y del proceso evolutivo anterior. También acarrea en su interior las experiencias que ha hecho en el encuentro con lo Numinoso y lo Divino, ese misterio «tremendum et fascinans» experimentado con la fascinación del fenómeno Dios (33). Su vida consciente, en el hecho de comprender, en el querer, en el sentir y en la experiencia fundamental del amor y de la esperanza, revela una trascendencia a todos los actos concretos, experiencia

A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Frankfurt-Bonn 1966<sup>8</sup>; Id., *Anthropologische Forschung*, Hamburg 1961; Portmann, A., *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, Hamburg 1956; Buytendijk, F. J. J., *Mensch und Tier*, Hamburg 1958; Plessner, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928. Véase también la elaboración teológica de W. Pannenberg, quien, sin abandonar el horizonte propio de la teología y sin esclavizar a otras ciencias, ha conseguido profundizar notablemente a nivel antropológico-teológico: *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Gottingen 1968, esp. 5-13 (trad. castellana: *Qué es el hombre*, Sigüeme, 1977); de modo semejante para la filosofía y sin convertirla en sucursal de otras ciencias humanas: Rothacker, E., *Philosophische Anthropologie*, Bonn 1966; Rombach, H., *Die Frage nach dem Menschen, Aufriss einer philosophischen Anthropologie*, Freiburg 1966; De la Peña, J. R., *El hombre y su muerte*, op. cit. (nota 1), 69-116.

(33) Cfr. Strauss, C.-L., *La pensée sauvage*, París 1962; Neumann, E., *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, München 1964.

que se verifica en cada acto. Su horizonte natural es el ser total y lo que corresponde a su radical apertura no es el mundo, sino Dios (34). Históricamente, a través del mito, del logos y del saber científico, ha mostrado la capacidad de elaborar síntesis siempre nuevas, conservando la misma identidad humana (35). Sociológicamente es un creador de culturas y sistemas de convivencia, pero nunca se identifica plenamente con ellas ni se agota en semejantes concretizaciones. Existe en él una posibilidad permanente de dinamismo contestador de lo realizado y alcanzado, con vistas a un futuro mejor (36).

En todo ello el hombre revela un carácter ex-céntrico y asintótico. Sin embargo, es en la rela-

(34) Véase la antropología de Rahner y de sus discípulos, elaborada bajo la inspiración del método trascendental: *HÖrer des Wortes*, München 1963 (trad. castellana: *Oyente de la Palabra*, Herder, 1963); Metz, J. B., *Christliche Anthropozentrik*, München 1962: dentro de la filosofía italiana es característico de esta orientación M. F. Sciacca, *Acte et Etre*, Aubier 1958; Id., *L'uomo questo squilibrato*, Bocea, Roma 1956; Para una tentativa de sistematización del pensamiento antropológico de Sciacca: Boff, L., «A filosofía da integralidade de M. F. Sciacca», en *Voices* 1964, en cuatro artículos sucesivos.

(35) Cfr. Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen. Hermeneutik des Daseins im Sinne einer existentiellen Anthropologie*, 1919; Id., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, **Hamburg 1955, 14 ss.**

(36) **Behrendt, R. F., *Der Mensch im Licht der Soziologie*, Berlín 1962; Bloch, E., *Prinzip Hoffnung*, 2 vol., Frankfurt 1959 (trad. castellana: *El principio esperanza*, Aguilar, 1975).**

ción con el misterio absoluto donde descubre su propio misterio y las verdaderas dimensiones de su dignidad. Dentro de su experiencia, Dios no se inserta como algo ajeno, sino como su máxima profundidad. Todas las ciencias verifican el fenómeno: el hombre es un ser abierto a la totalidad de la realidad. Es apertura. ¿A quién y a qué está abierto? ¿Al mundo? Pero queda patente que es mayor que el mundo, puesto que lo modifica constantemente convirtiéndolo en paisaje humano y fraterno; por tanto, no es ésa la respuesta adecuada a su pregunta. ¿A la cultura? Pero es él mismo el que crea culturas siempre nuevas y las utopías constituyen el fermento permanente de la contestación creadora. La apertura del hombre se orienta hacia un cara a cara, hacia una meta que se corresponde con él. El lenguaje ha acuñado la palabra «Dios» para significar la meta total y absoluta de la búsqueda insaciable del hombre. En este sentido Dios posee un significado imponderable (37).

Estar abierto al mundo implica, por consiguiente, estar abierto a Dios. La situación asintótica y ex-céntrica del hombre en cuanto ser-en-camino-hacia-Dios es interpretada por las religiones

(37) Cfr. Pannenberg, W., «Was ist der Mensch?», en *Disputation zwischen Christen und Marxisten*, München 1966, 179-194, esp. 182 ss.; Id., «Die Frage nach Gott», en *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 361-386.

como la situación de un ser-que-procede-de-Dios y, en consecuencia, dentro de la historia, como la de un «homo viator» en búsqueda del absoluto por proceder de él.

Dando forma a lo que acabamos de exponer, podemos decir: el hombre es un ser en tensión constante entre una apertura realizada y una apertura absoluta. Está dimensionalizado para la totalidad y, sin embargo, se ve siempre atado por las estrecheces de la situación concreta. El hombre se experimenta como hecho y a la vez como por-hacer; es finito e infinito. Esta experiencia profunda la expresó la filosofía platónica hablando de cuerpo y alma. Cuerpo es el hombre hecho y dado; alma es su principio dinámico con un tropismo insaciable hacia lo infinito. Lo trágico de esta concepción lo constituye la entificación y objetivación del cuerpo y el alma como dos «cosas» que hubiera en el hombre. Por el contrario, la experiencia nos convence de que el hombre es la unidad de todas sus dimensiones: es el mismo hombre el que mantiene su identidad y unidad de yo en cada una de las dimensiones citadas. Podemos mantener la terminología «cuerpo-alma» porque ya ha entrado en nuestro lenguaje y en el inconsciente de nuestra cultura. Sin embargo, será urgente preguntarse qué es lo que hay detrás de esa expresión.

### 3. El hombre, unidad cuerpo-alma

Detrás de la expresión «cuerpo y alma» está la experiencia radical de la unidad fundamental del hombre. Esto no pretende, sin embargo, crear una identificación pura y simple de las diversas dimensiones humanas. Lo que se afirma por el contrario es que, por ejemplo, el cuerpo no es un objeto o algo que hay en el hombre. Es el hombre todo entero, porque la corporeidad forma parte de la misma subjetividad humana: «en la realidad, yo nunca encuentro en mí un espíritu puro y concreto, sino siempre, en todo lugar y en cada momento, un espíritu encarnado... A la esencia del espíritu humano, en cuanto espíritu, le pertenece su corporeidad y con ella su relación hacia el mundo» (38). El estar-en-el-mundo del hombre no es un accidente, sino que expresa su realidad esencial. De ahí que podamos decir con Gabriel Marcel: (39) cuerpo y alma no expresan lo que el hombre «tiene» sino lo que el hombre «es». El hombre es, en su totalidad, corporal. Y es, también en su totalidad, espiritual. Por eso los más sublimes actos espirituales y místicos vienen marcados por la corporeidad. De la misma mane-

(38) Rahner, K., en un simposio sobre «Geist und Leib in der menschlichen Existenz» de la Görres-Gesellschaft, Freiburg-München 1961, 196-198.

(39) Marcel, G., *Etre et Avoir*, París 1935, 225; Id., *Le mystère de l'être*, París 1951, 91-118.

ra, las acciones corporales más primitivas están penetradas por el espíritu. Porque en el hombre sólo existe un espíritu corporeizado y un cuerpo espiritualizado, podemos decir con razón que cuanto más el espíritu es espíritu, tanto más se manifiesta y penetra la materia y que cuanto más sea cuerpo el cuerpo, tanto más se expresará espiritualmente.

La unidad cuerpo-alma en el hombre es una de las evidencias de todas las ciencias antropológicas actuales, incluida la biología (40), pero sobre todo de la psicología profunda. Cuando el hombre dice «yo», expresa la unidad total de su realidad cuerpo-alma y de todas las dimensiones de su existencia. Cuerpo y alma no son, por lo tanto, dos cosas que hay en el hombre sino, tal como lo percibió la tradición tomista con enorme nitidez, dos principios, sólo metafísicamente separables y diferenciables, del único ser humano. Alma es la subjetividad del ser humano concreto, lo cual implica también la dimensión de cuerpo. Cuerpo es el mismo espíritu realizándose dentro de la materia, y no sólo un instrumento del espíritu. Es el espíritu mismo en su ex-carnación y expresión en el espacio y en el tiempo materiales. En este sentido podemos decir que el alma es visible. Cuando contemplamos un rostro humano, no vemos úni-

(40) Cfr. Portmann, A., *Biologie und Geist*, Freiburg 1963, 112-113.

camente ojos, boca, nariz y el juego de sus músculos. Sorprendemos simultáneamente rasgos finos o duros, brutalidad o humor, felicidad o angustia, sabiduría o necedad, resignación o confianza. Lo que se ve no es, por tanto, pura y simplemente cuerpo, sino cuerpo vivificado y penetrado por el alma. El espíritu humano es siempre un espíritu encarnado; no es algo que se esconda tras el cuerpo; en el gesto, en la mirada, en una palabra e incluso en un silencio, puede estar toda la profundidad y el misterio del alma. Con esto, repetimos, no se afirma una nivelación de las dimensiones plurales de la realidad humana, sino su unidad plural que no implica uniformidad ni unicidad. Estas dimensiones del hombre no sólo se extienden a las relaciones con su propia subjetividad o a las relaciones yo-tú, sino que abarcan el mundo y las cosas (41), de suerte que únicamente en la totalidad de sus interrelaciones experimenta el hombre su verdadera espiritualidad y corporeidad.

#### 4. Aproximación bíblica: el hombre, unidad de situaciones existenciales.

Aun cuando no se deban pasar por alto las diferencias existentes entre las concepciones an-

(41) Este aspecto ha sido especialmente analizado por Merleau-Ponty, M., *Vhénoménologie de la perception*, París 1945, 293 ss.; cfr. Sastre, J. P., *L'être et le néant*,

tropológicas de nuestro tiempo y las de la Biblia, podemos, sin embargo, observar una notable semejanza y parentesco en sus intuiciones fundamentales. Nos parece que nuestra visión antropológica está más cercana de la bíblica que de la visión de la tradición griega, de la que se constituyó en heredera la teología occidental.

La Biblia ve al hombre como una gran unidad (41). El hombre está por entero en cada una de sus concreciones fundamentales. Las Escrituras no disponen de un término para el alma sin el cuerpo, ni para el cuerpo sin el alma. Cada uno de los conceptos que se hacen sobre el hombre comprende a éste por entero. Existen las siguientes situaciones existenciales reflejadas de modo particular en el Antiguo y en el Nuevo Testamento:

a) El «hombre-carne» (en hebreo: basar; en griego: sarx): es el hombre en su existencia terrena empírica, generada en el contacto de dos carnes que se hacen una (Gen 2,24). Hombre-carne es el hombre biológico de los órganos y de los senti-

París 1943, 418-427; 365-427; Van Peursen, C. A., *Leib, Sede, Geist*, op. cit., 127-147.

(42) Cfr. la principal bibliografía reciente sobre el tema: Dussel, E. D., *El humanismo semita*, B. Aires 1969; Gelin, A., *L'homme selon la Bible*, París 1968; Pidoux, G., *L'homme dans Vanden Testament*, Neuchâtel-París 1953; Dubarle, A. M., «La conception de l'homme dans l'AT», en *Sacra Pagina* I, París, 1959, 522-536; Kümmel, W., *Das Bild des Menschen im AT*, Zürich 1948.

dos que está en contacto con la tierra. Es un ser carencial, sujeto a los sufrimientos y a la muerte, a las tentaciones y al pecado (cfr. Rom 7). Se habla de hombre-carne cuando ti hombre quiere realizarse únicamente en esa dimensión terrena sin salir de sí hacia los demás o hacia el Gran Otro. Es el hombre cerrado en sí mismo, en su orgullo y autocontemplación. Una existencia carnal es para la Biblia una existencia inauténtica. «Todo eso es la carne» (cfr. Gal 5,18-21; 1 Cor 1,26; 2 Cor 10,5; Rom 8,6 ss; 10,3) (43).

b) El «hombre-cuerpo» (en hebreo: basar; en griego: soma): designa al hombre entero en cuanto persona-en-comunión-con-otros (cfr. Rom 12,1; 1 Cor 7,4; 9,27; 13,1; Flp 1,20). En muchos pasajes la palabra cuerpo puede traducirse simplemente por «yo») p. ej., la fórmula de la consagración de la misa: «esto es mi cuerpo (yo) que será entregado por vosotros»: 1 Cor 13,3; 9,27; Flp 1,30; Rom 12,1). Es propio de la persona el ser para otra persona; por eso hombre-cuerpo designa al hombre en su red de relaciones sociales y políticas. Por significar a la persona humana en su totalidad, no es posible pensar en la supervivencia del hombre sin incluir al cuerpo.

(43) Cfr. «Carne» en el *ThWNT*, Stuttgart 1964, 98-151 (E. Schweizer-R. Meyer); Scharbert, J., *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, Stuttgart 1966; Pidoux, G., *L'homme*, op. cit., 9-23; Dussel, E. D., *El humanismo semita*, op. cit., 28-30.

Y de la misma manera no hay resurrección sin cuerpo (44).

c) El «hombre-alma» (en hebreo: nefesh; en griego: psyjé): no se piensa aquí en el alma en cuanto distinta del cuerpo, sino en el hombre entero en cuanto ser viviente. Alma, para la Escritura, es sinónimo de vida. Por eso en el texto de Me 8,36 debe entenderse así: «¿Qué le aprovecha al hombre ganar el mundo si pierde su vida (alma)? ¿Pues qué dará el hombre a cambio de su vida (alma)?». El hombre no tiene vida; es vida. Por eso después de que se desmorone la vida (alma) biológica permanece aún el hombre-vida, aunque de otra forma. Hombre-alma puede significar, además, la persona en su vida consciente en cuanto yo. Por eso puede sustituir al pronombre personal (Gen 2,7; 12,5; 46,22; Ex 13,8-9). De ahí que el hombre-alma y el hombre-cuerpo sean equivalentes. Cuerpo y alma no se oponen, sino que expresan al hombre entero (45).

d) El «hombre-espíritu» (en hebreo: ruaj; en griego: pneuma): designa al hombre-cuerpo-alma en la medida en que su existencia se abre

(44) Cfr. Robinson, J. A. T., *The Body*, London 1965; Gelin, A., *L'homme selon la Bible*, op. cit., 9-16.

(45) Cfr. Lys, D., *Néphés Histoire de l'âme dans la Révélation d'Israel au sein des Religions proche-orientales*, Paris 1959; Schmid, J., «Der Begriff Seele im NT», en *Einsicht und Glaube* (publ. por J. Ratzinger y H. Fries), Freiburg 1962, 112-131; cfr. igualmente Kümmel, W., *Das Bild des Menschen im NT*, op. cit., 11-12.



hacia Dios, hacia valores absolutos, y se entiende a partir de ellos. En cuanto espíritu, el hombre extrapola los límites de su existencia como carne-cuerpo-alma, para comunicarse con la esfera divina. Por eso constituye una señal de trascendencia y del destino divino del hombre. Para el Nuevo Testamento, vivir en el espíritu es vivir una existencia humana nueva sobre el horizonte de las posibilidades reveladas por la Resurrección de Jesús, el Señor. Por la resurrección, el Señor es el Espíritu (2 Cor 3,17; cfr. Hech 2,32 s); es decir, que Jesús resucitado vive una existencia humana (y por ello también corporal) totalmente determinada y llena de Dios y en total comunión con la realidad. De ahí que Pablo llame al resucitado, hombre-cuerpo espiritual (1 Cor 15,44). Por la resurrección el hombre-carne (indigente e inauténtico) se transfigura en hombre-cuerpo espiritual. Por ella el hombre-cuerpo queda totalmente actualizado en sus posibilidades de comunicación, no sólo hacia los otros, sino también hacia toda la realidad (46).

e) «Conclusión»: Por consiguiente, el hombre, en la antropología bíblica, forma una unidad: por entero es cuerpo, carne, alma y espíritu. Puede vivir dos opciones fundamentales: en cuanto

(46) Cfr. Bieder, W., «Pneuma», en *TbWNT VI* (1959), 357-373, esp. 357-360; Mehl-Koehnlein, H., *L'homme sdon l'apôtre Paul*, Neuchâtel-París 1951, 31-38; Grabner-Haider, A., «Auferstehungsleiblichkeit», en *Stimmen der Zeit* 181 (1968), 217-222, esp. 221.

hombre-carne y en cuanto hombre-espíritu. En cuanto hombre-carne, se contenta consigo mismo y se cierra en su propio horizonte. En cuanto hombre-espíritu, se abre hacia Dios de quien recibe la existencia y la inmortalidad. Está ante el reto de vivir una de estas posibilidades existencialistas. El Antiguo Testamento es la historia del ir y venir del hombre que oscila entre una y otra opción. Sólo quien salga de sí, como Abraham que lo abandona todo, o como Moisés que, junto con su pueblo, deja las ollas de Egipto, y se abra hacia lo desconocido de una aventura, encuentra la tierra prometida. «Si el grano de trigo no cae en tierra queda solo; pero si muere dará mucho fruto» (Jn 12,24). «Quien quiera salvar su vida la perderá y quien quiera perder su vida por mí la hallará» (Mt 16,25). Con esto percibimos que para la Biblia todo en el hombre es de alguna manera corporal. La corporeidad forma parte del ser-hombre. Puede implicar debilidad, pero también puede significar trascendencia; puede designar una cerrazón sobre sí misma (carne), pero también una apertura y comunicación (cuerpo) y una radical referencia a Dios (espíritu). Lo corporal es un sacramento del encuentro con Dios. En Jesucristo ha quedado patente que el cuerpo constituye el final de los caminos de Dios y del hombre (47). En Cristo «habita la plenitud de la divinidad en forma corporal» (Col 2,9)

(47) Cfr. Metz J. B., *Caro, cardo saluilis*, op., cit. 7.

## 5. La conciencia histórica de la Iglesia: el hombre es una unidad inmortal.

Esta concepción unitaria existencial del hombre fue interpretada de diversas maneras por el cristianismo encarnado en la cultura y lengua griegas (48). La primera de ellas, mediante la fórmula naturaleza-gracia. Naturaleza es el hombre en cuanto creación, diverso de Dios en sus potencialidades y con su sed de infinito. Gracia es la situación del hombre entero insertado en el amor de Dios y polarizado por la respuesta que encuentra en la comunión con Dios, en total libertad y gratuidad. La gracia presupone la naturaleza, no en el sentido de suponer un plano superpuesto a otro, sino en el de expresar la misma realidad a partir de una óptica diferente: la naturaleza expresa al hombre entero en cuanto se distingue de Dios y se sitúa frente a El o incluso llega a separarse de El por una segunda naturaleza (como decía Pascal) rebelde, que él ha ido creando a lo largo de su propia historia cultural. Gracia significa esa misma naturaleza histórica, redimida de su situación torcida y rebelde, penetrada por el amor de Dios, ya no en un enfrentamiento con Dios, sino en un diálogo de amor gratuito, de mutua interpretación divinizante, de suerte que podemos decir que la divinización del hombre humaniza a

(48) Cfr. una excelente exposición histórica en *Mysterium Salutis II*, op. cit., 602-614.

Dios y la humanización de Dios diviniza al hombre. Estas dos situaciones existenciales (naturaleza-gracia) de la misma y única realidad humana, corresponderían a lo que la Biblia, con un sentido' hebreo, llamaría el hombre en cuanto carne y el hombre en cuanto espíritu. Nunca existió una naturaleza humana histórica sin la ordenación a la gracia. No existe gracia si no es gracia de una naturaleza. El hombre concreto constituye esa unidad naturaleza-gracia.

La conciencia del cristianismo histórico expresó también con otra fórmula la unidad existencial del hombre retratada en la Biblia: cuerpo-alma. La tradición agustiniana, asumiendo las categorías de pensamiento de la filosofía órfica, pitagórico-platónica, interpretó al hombre como constituido por dos realidades diferentes, cuerpo y alma. El hombre tiene un cuerpo mortal y un alma inmortal castigada, por así decirlo, a vivir en el cuerpo. Santo Tomás de Aquino, asumiendo y transformando las categorías de la filosofía aristotélica (materia y forma), formula una concepción que afirma la radical unidad plural del hombre, en consonancia con el modelo bíblico. El hombre no está constituido por la adición de dos esencias dispares, cuerpo-alma. El hombre es totalmente cuerpo y totalmente alma. Cuerpo y alma o espíritu y materia, no son dos elementos en el hombre, sino dos principios que constituyen al hombre entero. El cuerpo es la realidad del espíritu presente

y expresándose (49). El espíritu es la subjetividad del cuerpo dándose cuenta de sí mismo. El magisterio de la Iglesia defendió siempre la unidad esencial y la totalidad del hombre. En el Concilio de Vienne (1313), empleando conceptos tomistas, estableció que el alma racional es la forma del cuerpo. Con ello se quería decir que el espíritu emerge en la materia en forma de cuerpo y que el cuerpo es la realización y expresión del espíritu (50). En el V Concilio de Letrán (1513), en contra del filósofo neoaristotélico Pomponazzi (1464-1525), que afirmaba que el espíritu no era algo personal sino universal, común, se reafirmó que el espíritu es la forma singular e individual de cada cuerpo, que funda una unidad personal. A ese alma que pertenece al cuerpo, el Concilio le atribuyó el carácter de inmortalidad. Como comenta J. B. Metz: «La inmortalidad se atribuye al alma porque el hombre individual, en su concreción histórica, es inmortal» (51). La muerte bio-

(49) Cfr. Rahner, K., «Der Leib als Symbol des Menschen», en *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1967, 304-311, aquí 305 (trad. castellana: *Escritos de Teología*, Taurus).

(50) Cfr. Lang, A., *Dgr Be deutungsw andel der Begriffe «fides» und «haeresis» und die dogmatische Wertung der KonzÜsentscheidungen von Vienne und Trient* (Festgabe f. F. Seppelt), München 1953, 133-146; Fiorenza, P. F.-Metz, J. B., *Der Mensch als Einheit*, op. cit., 616-617.

(51) Metz, J. B., *Der Mensch als Einheit*, op. cit., 617. Cfr. en *Geist und Leib in der menschlichen Existen*, Freiburg 1961, 196-198.

lógica no puede, por tanto, significar la disolución total de la realidad humana. Ya el Nuevo Testamento entendía la muerte como otro modo de estar-con-Cristo (Flp 1,23).

## 6. El hombre-cuerpo, nudo de relaciones con todo el universo.

Concebido siempre como cuerpo vivo y por ello como momento esencial del alma, el hombre-cuerpo se presenta como un centro o nudo de relaciones que, de círculo en círculo, abarca todo el universo (52). Ese centro es algo «personalizado», es decir, con características físico-psíquicas irrepetibles y propias de cada subjetividad. Pero, aunque particularizado personalmente, puede «universalizarse»: los sentidos, los medios de comunicación, le permiten establecer una comunión con todas las cosas; «nuestro cuerpo se extiende hasta las estrellas» (53). La personalidad (no la persona) se crea en la historia personal y se desarrolla en esa comunión con los demás hombres, con el mundo hominizado y con todo el universo. Ella es el campo donde el hombre ejerce su libertad y va moldeando su historia personal responsable. En su situación terrena, el hombre-cuerpo-nudo-de-

(52) Este es un tema central del pensamiento de A. de Saint Exupéry.

relaciones está sometido a las coordenadas del espacio y del tiempo. Esas coordenadas posibilitan la comunicación y la comunión, pero también la limitan: el espacio y el tiempo nos separan y la presencia a todas las cosas es sucesiva y no simultánea. Los símbolos y códigos de comunicación, al mismo tiempo que comunican, ponen trabas a la comunicación porque se presentan como inevitablemente ambiguos. No obstante esta indigencia, la personalidad es «esencialmente» comunión hacia afuera y el simple hecho de que el hombre sea cuerpo vivo, lo coloca necesariamente en una situación de apertura, contacto y relación con el mundo circundante humano y cósmico.

### 7. La muerte como acontecimiento biológico y como acontecimiento personal.

A la luz de esta concepción unitaria del hombre cuerpo-alma, ¿qué significa la muerte? La definición clásica de la muerte como separación del alma y del cuerpo se caracteriza por una grave indigencia antropológica ya que presenta a la muerte como algo que afecta únicamente a la «corporeidad humana», dejando al «alma» totalmente intacta (54). Esta descripción considera a

(54) Véanse las críticas formuladas por K. Rahner, *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1965, 15-35; Boros, L., *Mysterium mortis*, op. cit., 83-90; Troisfontaines, R., *Je ne meurs pas*, op. cit., 71-96.

la muerte como un hecho biológico: cuando las energías biológicas del ser humano hayan alcanzado el punto cero, entonces sobrevendrá la muerte. Además esta concepción sugiere que la muerte es algo que sobreviene extrínsecamente a la vida: ambas, muerte y vida, se oponen: no existe entre ellas ninguna interiorización recíproca. Por eso, en la definición clásica, la muerte es un evento que acontece únicamente al final de la vida biológica. Sin embargo, en la visión antropológica que exponíamos antes, la muerte surge no tanto como un evento biológico, cuanto como un fenómeno específicamente humano. La muerte atañe a la totalidad del hombre y no únicamente a su cuerpo. Pero si el cuerpo queda implicado y éste es parte esencial y constitutiva del alma, entonces también el alma queda envuelta en el círculo de la muerte. Además la muerte humana no es algo que llegue como un ladrón al final de la vida, sino que está presente en la vida del hombre en cada momento y siempre, desde el instante en que el hombre ha hecho su aparición en el mundo (55). Las fuerzas se van desgastando y el hombre va muriendo a plazos, hasta que acaba de morir. La vida humana es esencialmente mortal, o, como decía San Agustín: en el hombre existe una muerte vi-

(55) Es conocida la frase de Heidegger: «Cuando el hombre comienza a vivir ya es lo bastante viejo como para morir»: *Sein und Zeit*, Tübingen 1953, 329.

tal (56). La muerte no existe. Lo que existe es el hombre moribundo, el hombre como ser-para-la muerte. La muerte no viene de fuera, sino que crece y va madurando dentro de la vida del hombre mortal. De este modo la experiencia de la vida coincide con la experiencia de la muerte. Prepararse para la muerte significa prepararse para una vida verdaderamente auténtica y plena. Esa es la razón por la que la escatología no es algo aislado de la vida o proyectado para un futuro lejano. Por el contrario, es un acontecer de cada instante de la vida mortal: la muerte acontece continuamente y cada instante «puede» ser el último:

## 8. La muerte como corte (cisión).

El último instante de la muerte vital o de la vida mortal tiene el carácter de una separación, no entre el cuerpo y el alma (porque no son cosas susceptibles de ser separadas sino únicamente dos principios metafísicos), sino entre un tipo de corporeidad limitado, biológico, restringido a un fragmento del mundo, es decir, al «cuerpo», y otro tipo de corporeidad y relación con la materia, ilimitado, abierto y pancósmico. Con el morir el hombre-alma no pierde su corporeidad porque

(56) *Confesiones* 1,6: «dicam mortalem vitam an mortem vitalem nescio».

ésta le es esencial, sino que adquiere otro género de corporeidad más perfeccionado y universal. El hombre-cuerpo, como nudo de relaciones hacia la totalidad del universo, puede ahora, finalmente y por vez primera al morir, realizar la totalidad que ya le era dado vislumbrar y en parte sentir durante la situación terrena. Al morir, el hombre-alma es introducido en la unidad radical del mundo; no abandona la materia, ni puede abandonarla porque el espíritu humano se relaciona esencialmente con ella, sino que, por el contrario, la penetra mucho más profundamente, en una relación cósmica total, descendiendo al corazón de la tierra (cfr. Mt 12,40).

La muerte es semejante a un nacimiento. En el momento de nacer, el niño abandona la matriz nutricia que paulatinamente se le había ido volviendo sofocante. Pasa por la crisis más penosa de su vida fetal, al término de la cual irrumpe hacia un mundo nuevo y hacia una nueva relación con él: se ve empujado por todas partes, apretado, casi ahogado y expulsado hacia afuera sin saber que detrás de ese pasaje le espera el aire libre, el espacio, la luz y el amor (57). Al morir, el hombre atraviesa una crisis biológica semejante a la del nacer: se debilita, va perdiendo el aire, agoniza y se siente como arrancado del cuerpo. No experimenta aún lo que va a irrumpir en horizontes

•. Troisfontaines, R., *J\_e ne meus pas*,

más amplios que le hagan comulgar de forma esencial, profunda y perfecta con la totalidad de este mundo (58). La placenta de este recién nacido a la muerte, ya no está constituida por los estrechos límites del hombre-cuerpo, sino por la globalidad del universo total. Pero esa cesura tiene además otro aspecto: marca el término de la vida terrena del hombre, no sólo en su sentido cronológico, sino principalmente en el humano. La muerte pone un término al proceso de personalización dentro de las coordenadas de este mundo biológico y espacio-temporal. La teología dirá: el último instante de la vida y la muerte instauran el fin del «status vitae peregrinantis», y el encuentro personal con Dios.

Si la muerte significa un perfeccionamiento del hombre en razón de su relación más íntima con el universo, entonces también posibilita la plenitud del conocer, del sentir, del amar, en fin, de la conciencia. Como lo percibió muy bien M. Blondel: nuestra voluntad, en su dinamismo interior no se agota y satisface plenamente en ningún acto concreto: no quiere sólo esto o aquello (volonté voulue) sino la totalidad (volonté voulante) (59). La muerte significa el nacimiento del querer verdadero y pleno. El hombre conquista

(58) Boros, L., *Mysterium morth*, op. cit., 88: Id., *Erl'istes Dasein*, op. cit., 92-93.

(59) Blondel, M., *Exigences philosophiques du christianisme*, París 1950; Boros, L., *Mysterium mortis*, op. cit., 37-42.

por fin su libertad, desinhibida de los condicionamientos exteriores, de la propia carga arquetípica inconsciente, del superego social, de las propias neurosis o mecanismos coactores. La personalidad, con lo que ella se ha construido en su historia terrena, puede ejercitar su libertad en el amplísimo campo operacional del universo.

Joseph Maréchal y Henri Bergson (60) detectaron la misma estructura del querer también en el conocer, sentir y recordar. En el hombre rige un dinamismo insaciable que lo lleva a no agotar nunca su capacidad de conocer, sentir y recordar. No hay ningún acto concreto que se presente como adecuado al impulso interior. La muerte abre la posibilidad de la reflexión total y de la inmersión en el infinito horizonte del ser. La sensibilidad humana, limitada en la vida terrena por la selección natural de los objetos sensibles, se libera por fin de esas trabas y puede abrirse a una capacidad inimaginable de percepciones. La muerte es el momento de la intuición profunda de lo nuclear del universo y de la total presencia en el mundo y en la vida. Gabriel Marcel (61) llamó la atención sobre el dinamismo

(60) Maréchal, J., *Le point de départ de la métaphysique*, Louvain-París 1922/26, esp. Cahier V.; Bergson H., *La perception du changement*, París 1959, 1.365-1.392, reelaborado en Boros, op. cit., 43-52.

(61) Marcel, G., *Présence et immortalité*, París 1959; Troisfontaines, R., *De l'existence a l'être*. La philosophie de G. Marcel (vol I, II), París 1953.

inmanente al amor humano. Este se define como donación y entrega, de manera que en el amor sólo se posee lo que se da. En la condición terrena, el amor nunca puede ser donación total, debido a la autoconservación congénita del ser transeúnte. La muerte implica la total entrega de nuestro modo terreno de existencia. Este hecho hace posible que la personalidad pueda entregarse totalmente en la más pura libertad. Al morir, el hombre entra en la comunión radical con toda la realidad de la materia.

Los filósofos E. Bloch y G. Marcel (62) han tematizado principalmente la dimensión-esperanza del hombre, que no debe ser confundida con la virtud; es un verdadero principio, presente en el hombre, que da razón de su extraordinario dinamismo en la acción histórica, de su capacidad utópica y de su orientación hacia el futuro. Lo que emerge como verdadero no es lo que «es» sino lo que «vendrá». El hombre no es nunca una síntesis completa: su futuro, vivido como dimensión, no puede ser manipulado y totalmente reintegrado en un acto concreto. Y sin embargo, forma parte de la misma esencia humana. La muerte da-

(62) Elaborado principalmente por E. Bloch, *Prinzip Hoffnung*, 2 vol. Frankfurt 1959 (trad. castellana, op. cit.); Moltmann, J., *Theologie der Hoffnung*, München 1966 (trad. castellana, op. cit.); Alves, *A Theology of Human Hope*, Washington 1969. También es orientador el volumen colectivo *Diskussion über die Theologie der Hdffnung*, München 1967.

ría la posibilidad de que el «ser» y el «será» se convirtiesen en un «es» pleno, en un futuro realizado.

La muerte, en cuanto cesura, se revela especialmente en el momento en el que la curva de la vida biológica se entrecruza con la curva de la vida personal. La primera curva está constituida por el hombre exterior que nace, crece, madura, envejece y va muriendo biológicamente, en cada momento, hasta acabar de morir. La otra curva es la vivida por el hombre interior: a medida que va envejeciendo biológicamente, crece en él un núcleo interior y personal, la personalidad. La enfermedad, las frustraciones y las demás energías del hombre exterior, pueden hasta llegar a servir de trampolín hacia un crecimiento mayor y hacia una maduración de la personalidad. Al contrario de la curva biológica que va decreciendo, la curva de la personalidad va creciendo y se va abriendo cada vez más hacia la libertad, el amor y la integración, hasta acabar de nacer. La muerte acontece cuando ambas curvas se entrecruzan y cortan. El pleno desarrollo del hombre interior (personalidad) precisa, incluso, la muerte del hombre exterior (vida biológica) para poder desarrollarse y avanzar. Por eso la muerte es considerada por los santos y por los hombres de gran individualización de la personalidad como una hermana, como el paso necesario hacia otro nivel de vida personal y libre en mayor plenitud. Como para los cristianos antiguos, la muerte se presenta, entonces, como el

«veré dies natalis»: como el verdadero nacimiento por el que el hombre realiza plenamente su ser auténtico para siempre. En el decurso de la vida los actos de nuestra libertad personal poseen un carácter preparatorio y nos van educando hacia la verdadera libertad. «Muriendo —decía Franklin— acabamos de nacer» (63).

## 9. La muerte como de-cisión.

Si el momento de la muerte constituye, por excelencia, el instante en el que el hombre llega a una total maduración espiritual y el instante en que la inteligencia, la voluntad, el sentir y la libertad pueden ser ejercitadas sin ningún género de tropiezo y en conformidad con su dinamismo innato, entonces resulta que se ha dado, por primera vez, la posibilidad de una decisión totalmente libre que exprese la totalidad del hombre ante Dios, ante Cristo, ante los demás hombres y ante el universo. El momento de la muerte rompe con todos los determinismos; el verdadero ser del hombre escoge aquellas relaciones con la totalidad que lo constituirán como personalidad abierta hacia todos los seres. Inmerso en el espacio y en el tiempo terrenos, el hombre era incapaz de expresarse totalmente en un acto definitivo. Todas sus decisiones eran verdaderas,

(63) Troisfontaines, R., *Je ne meurs pas*, op. cit., 118-119.

pero precarias y mutables (64). Debido a su ambigüedad constitutiva, ninguna de ellas podía presentarse con un carácter definitivo que implicase por sí sola el cielo o el infierno. Al morir (ni antes ni después), es decir, en el instante del paso del hombre terreno al hombre pancósmico, libre de todos los condicionantes exteriores, en la posesión plena de sí en cuanto historia personal con todas sus capacidades y relaciones, se produce una decisión radical en la que va implicado el destino eterno del hombre. En ese momento de total conciencia y lucidez el hombre conoce lo que significa Dios, Cristo y su autocomunicación; cuál es el destino del hombre y sus relaciones de apertura hacia la totalidad de los seres. Ahora, pues, y en conformidad con la personalidad que se ha ido fraguando a lo largo de la vida, totalizando todas las decisiones tomadas, puede decidirse por la apertura total que lleva consigo la salvación o por la cerrazón sobre sí mismo que excluye la comunión con Dios, con Cristo y con la totalidad de la creación.

La muerte significa un penetrar en el corazón de la materia y de la unidad del cosmos. En ella se realiza un encuentro personal con Dios y con Cris-

(64) Cfr. Bordoni, M., «L'ipotesi dell'ultima decisione», en *Le dimensioni antropologiche della morte*, op. cit., 85-122. En otro ensayo intentaremos retornar en breve sobre este tema en su aspecto histórico y en cuanto a su seguridad pastoral. Aquí nos limitamos a la intuición central: las obras de Boros y Troisfontaines han popularizado la idea e incluso su espiritualidad.



to resucitado, el que todo lo llena con su presencia, el Cristo cósmico. Ahora, en una oportunidad óptima, puede el hombre decidirse de forma igualmente óptima, definitiva, absolutamente libre de coacciones exteriores. En ese encuentro con Dios y con la totalidad, acontece el juicio y a la vez el purgatorio como proceso de purificación radical (65). Delante de Dios y de Cristo el hombre descubre su ambigüedad, pasa por una última crisis, cuya resolución es un acto o de total entrega y amor o de cerrazón y opción por una historia sin otros, sin nadie. Esa decisión produce una cesura definitiva entre el tiempo y la eternidad y el hombre pasa de la vida terrena a la vida en comunión íntima y cara a cara con Dios, o bien a la total frustración de su personalidad, llamada también infierno.

#### 10. La muerte como fenómeno natural y como consecuencia del pecado.

Las reflexiones hechas hasta aquí han evidenciado que la muerte forma parte del mismo concepto de vida terrena. Esta es siempre vida mortal o muerte vital. Mucho antes de que, en el proceso de la evolución, hubiese aparecido el hombre mor-

ios) Cfr. Boros, L., *Mysterium mortis*, op. cit., 138-150; Id., *Erslostes Dasein*, op. cit., 97-100; Boff, L. «Purgatorio: proceso de plena maduración», en *Vozes*, mayo 1972, 67-70.

tal, ya se marchitaban las plantas y morían los animales. Esta constatación tiene su importancia porque la Biblia y la teología presentan la muerte como consecuencia del pecado del hombre. Pablo lo dice claramente: «Mediante el pecado entró la muerte en el mundo» (Rom 5,12; cfr. Gen 3). El segundo Concilio de Orange (529), lo mismo que el Concilio de Trento (1546), lo formulan con igual claridad: la muerte es el precio del pecado (DS 372 y 1.511).

¿Cómo hemos de entender esto? Da la impresión como si la proposición bíblica y la conciliar se opusieran a lo que hemos expuesto hasta el momento. Una reflexión más atenta sobre el sentido de esta afirmación nos hará comprender la validez de las dos posiciones, la que afirma que la muerte es un fenómeno natural y la que sostiene que la muerte es consecuencia del pecado. La teología clásica, derivada de San Agustín, siempre ha enseñado que la muerte es un fenómeno natural en el sentido que la vida biológica se va desgastando hasta que el hombre acaba sus días. No podemos decir que el hombre no pueda morir (non posse mori). Constitucionalmente es un ser mortal. Y sin embargo, en virtud de su orientación originaria hacia Dios y en su situación primordial, el hombre primitivo (Adán) estaba destinado a la inmortalidad. Podía no morir (posse non mori). «Cuando la fe nos enseña esto», como dice muy bien Karl Rahner en su célebre ensayo sobre el «Sentido teológico de la muerte», «no nos dice

que el hombre paradisiaco, por el hecho de no haber pecado, hubiera prolongado indefinidamente su vida terrena. Podemos decir, sin ningún género de reparo, que es evidente que el hombre habría concluido su vida temporal. Habría ciertamente permanecido en su forma corporal, pero su vida habría alcanzado un punto de consumación y maduración plena desde dentro... Adán hubiera tenido una muerte cierta» (38-39.48). Esto quiere decir que habría habido una cesura entre la vida terrena y la vida celeste, entre el tiempo y la eternidad. Hubiera habido un tránsito. Se hubiera dado entonces la muerte en el sentido explicado arriba. Pero esa muerte estaría integrada en la vida. Debido a la armonía total del hombre, no la sentiría como una pérdida, ni la viviría como un robo, ni la sufriría como un despojo. Sería un tránsito natural, como es natural el paso de la criatura desde el seno materno al mundo o el paso de la infancia a la edad adulta. Una vez alcanzada la maduración y agotadas las posibilidades del hombre cuerpo-espíritu en el mundo terreno, la muerte lo introduciría en el mundo celeste. Adán moriría como el pequeño príncipe de Antoine de Saint-Exupéry: sin dolor, sin angustia y sin soledad.

Pero a causa del pecado original que afecta a todos los hombres y debido también al pecado personal, la muerte perdió su armonía con la vida. Se la siente como un elemento alienante y privador de la existencia. Es miedo, angustia y soledad.

La muerte concreta e histórica, tal como se la vive (vivir la muerte y morir la vida son sinónimos), es resultado del pecado. Por una parte, como término de la vida, es natural, pero por otra, por la «manera alienante» en que se la sufre, es antinatural y dramática.

La muerte implica una definitiva soledad; por eso el hombre la teme y huye de ella como huye del vacío. Simboliza y sella nuestra situación de pecado que es la soledad del hombre que rompió la comunión con Dios y con los otros. Cristo asumió esta última soledad humana. La fe nos dice que bajó a los infiernos, es decir, que traspasó los umbrales del radical vacío existencial, a fin de que de ahora en adelante, ningún mortal pudiese sentirse solo.

El hombre puede integrar la muerte en la vida, abrazarla como desasimiento total, como último acto de amor y como entrega confiada. El santo y el místico, tal como nos enseña la historia, pueden llegar a integrar hasta tal punto la muerte con el contexto de la vida, que dejen de ver en ella la ladrona traicionera de la vida, y vean la hermana que nos libera y nos introduce en la casa de la Vida y del Amor. Entonces el hombre se siente libre y liberado como Francisco de Asís. La muerte ya no le hará ningún mal porque es el tránsito hacia una vida más plena.

### III. LA RESURRECCIÓN DEL HOMBRE EN LA MUERTE.

Hasta aquí no hemos introducido todavía en nuestras reflexiones la idea de la resurrección, que para la fe cristiana no es revivificación de un cadáver, sino la total realización de las capacidades de<sup>1</sup> hombre-cuerpo-alma; la superación de todas las alienaciones que estigmatizan la existencia: el sufrimiento, la muerte y también el pecado; y, en definitiva, la plena glorificación en cuanto divinización del hombre por la realidad divina. La resurrección es la realización de la utopía del reino de Dios en lo que respecta a la situación humana. De ahí que para el cristiano ya no haya lugar para una utopía, sino únicamente para una topía: ya ahora, por lo menos en Jesucristo, la utopía de un mundo de total plenitud divino-humana ha encontrado su «topos» (lugar).

#### 1. **¿Cómo se articula la antropología con la resurrección?**

¿Cómo se articula y relaciona nuestra fe en la resurrección con el esbozo antropológico expuesto anteriormente? ¿Existen en la antropología elementos intrínsecos que se ordenen hacia una posible resurrección? Creemos poder responder positivamente a las dos preguntas, haciendo las siguientes proposiciones: La resurrección responde, por una parte, a un anhelo profundo y ontológico del hombre, y por otra, la antropología revela una

estructura que puede articularse dentro de la fe en la resurrección. Destacaremos además el carácter ex-céntrico de la existencia humana, su ser y constante poder-ser, el hecho de un principio esperanza en el hombre, causa del pensamiento utópico y contestatario dentro de la historia. El hombre no es únicamente un ser sino también, y sobre todo, un poder-ser. Existe en el hombre-ser un hombre latente que anhela revelarse en su plenitud total; el «homo revelatus».

Los cristianos hemos visto en Jesús al «homo revelatus» para quien todo el futuro se transformó en presente y en quien se realizó la escatología. El es el nuevo Adán y la nueva humanidad. La resurrección es la respuesta al principio esperanza del hombre. La resurrección lleva a cabo la utopía de la total realización del hombre en la que soñaba el Apocalipsis: «cuando ya no exista la muerte ni haya luto, ni llanto, ni cansancio, porque todo eso ya ha pasado», porque todos serán pueblo de Dios y Dios mismo estará con ellos (21,4).

Por otro lado, la interpretación de la muerte, elaborada por la antropología moderna, concuerda bien con el concepto cristiano de resurrección. La muerte significa la plenificación de la personalidad del hombre y de sus capacidades, ampliadas a la dimensión del cosmos total. El hombre-cuerpo, en cuanto nudo de relaciones con todo el universo, puede ahora realizarse perfectamente como comunión. Por la resurrección, el hombre-cuerpo alean-

za su última realidad al ser glorificado por Dios. En el orden concreto no existe destino natural del hombre que no sea simultáneamente su destino sobrenatural. Si la muerte es el momento de la total redimensionalización de las posibilidades contenidas en la existencia humana, entonces implica también su realización en el orden sobrenatural. Este hecho nos mueve a decir que la resurrección acontece ya en el momento de morir (66). Al significar la muerte el fin del mundo para la persona, no repugna el que también en ella se realice la resurrección del hombre. Después de la muerte el hombre entra en un modo de ser que implica la abolición de las coordenadas de tiempo, pasando a la atmósfera de Dios que es la eternidad. Partiendo de este punto de vista, se puede decir que no es comprensible afirmar cualquier género de «espera» hasta una supuesta resurrección

(66) Teólogos que se sitúan positivamente ante semejante cuestión: Troisfontaines, R., *op. cit.*, 248; Boros, *op. cit.*, 205-207; Id., «Wann geschieht die Auferstehung?», en *Aus der Hoffnung leben*, Olten, Freiburg 1968, 31-38; Rahner, K., «Zum Sinn des neuen Dogmas» (a propósito de la Asunción de María) en *Scheitzer Rundschau* 50 (1951), 590; Betz, O., *Die Eschatologie in der Glaubensunterweimng*, Würzburg 1965, 96-101; 108; *A fé para adultos. O Novo Catecismo*, S. Paulo 543-545; véanse sin embargo las modificaciones de la comisión cardenalicia, *Suplemento* S. Paulo 1970, 74-76; Schoonenberg, P., «Creo en la vida eterna», en *Concilium*, enero 1969, 97-113; Benoit, P., *op. cit.*, en: *Concilium* 60 (1970) 1.289-1.298 y otros; véase en especial De la Peña, *El hombre y su muerte*, *op. cit.*, 99-111.

ción en el fin de los tiempos. Ese fin de los tiempos cronológico no existe en la eternidad. Por eso la «espera» de la resurrección final es una representación mental inadecuada al modo de existir de la eternidad.

Por la resurrección, el hombre-nudo-de-relaciones-con-el-universo, se desdobra totalmente y se transfigura a semejanza de Cristo y posee como El una ubicuidad cósmica. Todo cuanto alimentó e intentó desarrollar a lo largo de su existencia cobra ahora su mejor punto de floración. Su capacidad de comunión y apertura encuentra la adecuación perfecta. Sin embargo, existe también una resurrección para la muerte (segunda): la del hombre que se negó a la comunicación con los demás y con Dios flexionándose sobre sí mismo hasta el punto de llegar a constituirse su pequeño mundo cerrado. Su resurrección lo es hacia la absoluta frustración. En él se manifiestan definitivamente las tendencias de negatividad que alimentó y permitió campar en su existencia. Por la resurrección, el hombre se abre o se cierra radicalmente respecto de aquello a lo que en vida se abrió o cerró. Por eso la resurrección no puede definirse como algo meramente mecánico o automático: incluye un aspecto decisonal e implica las dos posibles opciones dentro del campo de la libertad humana.

## 2. Resurrección de la identidad corporal y no material del hombre.

Por la resurrección todo en el hombre queda transfigurado o frustrado, el cuerpo y el alma. Es conveniente observar que el cuerpo no es sinónimo del cadáver que queda en este mundo después de la muerte y que se descompone. Ya hemos visto anteriormente que el cuerpo no es un agregado accidental al hombre-alma, sino «una dimensión inseparable de mí mismo», el modo concreto como el espíritu se encarna en la materia, tiene acceso al mundo y se autor realiza. El espíritu se percibe en cuanto encarnado. Y sin embargo no se percibe como totalmente identificado con la materia porque es capaz de relacionarse más allá del cuerpo y con la totalidad de los cuerpos; a la vez, tampoco se percibe como totalmente diverso de ella porque es siempre espíritu «encarnado». La personalidad es también esencialmente material. Por eso la personalidad que se va formando a lo largo de la existencia dentro del mundo, **en el** contexto de sus múltiples relaciones, va también creando su expresión material. El cuerpo de la resurrección poseerá la misma identidad «personal» y no «material» que tenía en la existencia espacio-temporal. No podemos confundir identidad «corporal» con identidad «material» (de la materia del cuerpo). La biología nos enseña que toda la materia del cuerpo cambia de siete en siete años. Y sin embargo, tenemos la misma identidad

corporal. Ahora, como adultos, somos diversos de lo que éramos cuando niños y a pesar de ello somos el mismo hombre corporal. Por la resurrección seremos mucho más diversos todavía y no obstante idénticos personalmente, hasta el punto que podremos decir: yo soy «yo», espíritu-cuerpo. Lo que resucita es nuestro «yo» personal, lo que hemos ido creando de interioridad a lo largo de la vida terrena; un «yo», lo cual implica también la relación hacia el mundo y, por consiguiente, cuerpo. Diremos más: en la resurrección cada uno recibirá el cuerpo que merece, correspondiente a su yo y capaz de expresarlo total y adecuadamente. En la tierra, nuestro estar-en-el-mundo no siempre es bien expresado por el cuerpo. Este puede expresar deficientemente nuestra interioridad y constituir un óbice a su realización en la materia. Viene marcado hasta sus últimas fibras por la historia de pecado, y por consiguiente, puede «materialmente» desaparecer y volver al polvo. Pero ahora, por la resurrección, el hombre se ve libre de obstáculos y (en el caso de que sea resurrección para la vida eterna) hace irrupción la perfecta y cabal adecuación espíritu-cuerpo-mundo, sin las limitaciones espacio-temporales y las alienaciones de la historia del pecado. Cada cual se expresará a su modo en la totalidad de la materia y del mundo, una vez que el hombre haya asumido un tipo de relación pancósmica. El hombre, nudo de relaciones de todo orden, es transfigurado y se ve totalmente realizado por Dios y en Dios.

En esa línea de reflexión, podemos decir que la Asunción de María, en vez de ser algo exclusivo de ella, es un ejemplo de lo que acontece con todos los que ya están con el Señor (cfr. 2 Cor 5,6-10). La constitución apostólica «*Munificentissimus Deus*», de 1950, manifiesta la esperanza de «que la fe en la Asunción corporal de María al cielo pueda hacer más fuerte y más activa la fe en nuestra propia resurrección» (67). Aunque de suyo el documento no tenga la intención de presentar a María asunta como ejemplo de nuestra propia resurrección al morir, «podemos tal vez descubrir en esa verdad una invitación a intentar elaborar el sentido de la escatología en general, a partir de la verdad concreta y definida de la Asunción» (68). La «*Lumen Gentium*» propone de hecho a «la Madre de Dios, glorificada ya en el cielo en cuerpo y alma, como imagen y primicia de la Iglesia que ha de alcanzar su perfección en el mundo futura», (n. 68). Comentando la relación entre María y la Iglesia, opina un teólogo: «María no es la personificación de un estado futuro de la Iglesia gloriosa, pero sí la expresión personal del estado actual de la Iglesia celestial... María, elevada al cielo, ejemplifica la vida redimida a la manera como ya participan en ella los santos en la gloria.

(67) AAS 42 (1950), 770.

(68) Flanagan, D. «La escatología y la Asunción, en *Concilium*, enero 1969, 135. Igualmente Schmaus, M., *Der Glaube der Kirche*, II, 745.

Nosotros que todavía estamos «prisioneros del cuerpo» contemplamos ya ante nosotros lo que ha de ser la nueva vida. Ese estado final en Cristo ha sido alcanzado no sólo por María, sino también por todos los que ya están con el Señor» (69). María no constituye, por consiguiente, una excepción, sino un ejemplo. De pasada sería conveniente que repitiésemos aquí la reflexión que ya hemos hecho anteriormente cuando aludíamos a la diferencia existente entre el cuerpo glorificado del Señor y el nuestro. Otro tanto se podría decir a propósito del cuerpo transfigurado de la Virgen. Su cuerpo, a diferencia del nuestro, no estaba marcado por la historia del pecado. En cuanto Inmaculada, su cuerpo era el sacramento de Dios y de la interioridad graciosa de su espíritu. Fue el receptáculo de la encarnación del Verbo. Aunque viviese en el viejo mundo, ya era presencia del cielo nuevo y de la tierra nueva. Por eso creemos poder afirmar, en base a esos motivos teológicos, que el cuerpo carnal de la Virgen fue transfigurado y que no debió pasar por las vicisitudes del cadáver humano que lleva sobre sí la historia del pecado personal y del pecado del mundo y que por consiguiente ha de volver al polvo de la tierra. En ella, como en Cristo, hizo su aparición el «homo matinalis» para el que la muerte era un pasaje transfigurador hacia lo definitivo y divinamente

(69) Id., 127-129; Cfr. Betz, O., *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung*, op. cit., 96-101.

realizador. A diferencia de la declaración dogmática de la Inmaculada Concepción, la constitución apostólica «Munificentissimus Deus» no afirma en ningún lugar la exclusividad de la Asunción de María. Esto nos permite considerar este dogma como una vía de penetración que nos permita extender la misma gracia a todos los que mueren en el Señor. Y de hecho es M. Schmaus, uno de los teólogos más eclesiales y moderados, el que dice en su reciente manual de dogmática «La fe de la Iglesia»: «No existe verdad alguna de la revelación que se oponga a la tesis de que el hombre, inmediatamente después de morir, adquiera una nueva existencia corporal, en cuanto su cuerpo terrestre es llevado a la sepultura, incinerado y entregado a la descomposición. Una transformación inmediata de este tipo no puede ser probada con absoluta certeza, pero existen argumentos que hacen de ella una tesis probable» (70).

Esos argumentos son los que hemos expuesto arriba. Fundamentan una probabilidad real, que es bastante más que una mera posibilidad. Y es esa probabilidad fundada en argumentos tomados de la antropología y de la Escritura la que favorece la utilización pastoral de una tesis como ésta que para muchos cristianos supone un motivo de serena alegría, de liberación y de compromiso renovado en pro de la causa cristiana entre los hom-

(70) Schmaus, M., *Der Glaube der Kirche*, vol. II, München 1970, 744.

bres. El mismo Schmaus argumentaba: «Si respondemos que la resurrección sólo acontece al final de los tiempos, entonces esta verdad de fe se vuelve cada vez más vacía y pierde, cada vez más, su fuerza vital. Si hemos de esperar millones o billones de años, esa fe se irá diluyendo cada vez más en el horizonte de la conciencia humana. Nadie puede representarse de manera consciente un espacio de tiempo tan inmenso» (71).

### 3. El hombre resucita también en la consumación del mundo.

Sin embargo, esa resurrección al morir no es totalmente plena: sólo el hombre, en su núcleo personal, participa de la glorificación. Pero el hombre posee también una religión esencial con el cosmos. Este, al morir el hombre, aún no ha sido totalmente transfigurado. Sólo podemos hablar de resurrección radical cuando su patria, el cosmos, haya sido igualmente transformada. Por eso, a pesar del carácter de plenitud personal que pueda sumir la resurrección al morir y a pesar de la transformación del nudo-de-relaciones-con-el-universo, que de algún modo atañe también al propio cosmos, podemos hablar también de resurrección en el momento de la consumación del mundo. Sólo entonces Dios y Cristo serán todo en todas las cosas (Col 3,11; 1 Cor 15,28) y de manera especial en el hombre, esencialmente relacionado con el universo.

(71) Id., 743.

## 6

## Conclusión: Revelado el diseño de Dios.

Pablo llamaba al hombre resucitado cuerpo-espiritual. Con ello se refería al hombre entero alma-cuerpo, pero totalmente realizado y lleno de Dios. ¿Cómo llamaríamos nosotros al hombre resucitado? Empleando una categoría de la antropología basada en el principio esperanza, quizás pudiésemos hablar de «homo revelatus». Con la resurrección se revela como ya realizado el verdadero hombre que iba creciendo dentro de la situación terrena, el que Dios pretendió verdaderamente cuando lo introdujo en el proceso evolutivo. El

hombre verdadero, en su radical potencia, es sólo el hombre escatológico. Mediante la resurrección se ha realizado exhaustivamente el poder-ser del hombre-ser; ha salido totalmente de su latencia y, por lo tanto, en él se ha revelado el diseño de Dios sobre la naturaleza humana, que consiste en hacerla participar de su divinidad con toda la realidad que le es propia de cuerpo-espíritu-abierto-a-la-totalidad. El «homo revelatus» participa de la ubicuidad cósmica de Dios y de Cristo, posee una presencia total. Nace así el «homo cosmicus».

Ahora, en la presente condición espacio-temporal, existe el homo revelatus en su latencia; está todavía atado a las categorías de este mundo y vive en la condición de «simul iustus et peccator». La muerte lo libera y le posibilita una penetración más profunda en el corazón del cosmos. Por *h* resurrección en la muerte, participa del Crúto resucitado y cósmico. Al consumarse el mundo-universo, él mismo se potenciará aún más, porque el cosmos le pertenece por esencia.

Al término de la vida terrena, el hombre deja tras de sí un cadáver. Es como el capullo que ha hecho posible la salida radiante de la crisálida y de la mariposa que ya no se ve aherrojada por los límites estancos del capullo, sino abierta al amplio horizonte de toda la realidad. A la pregunta fundamental de toda la antropología: ¿qué será del hombre?, ¿qué podemos esperar?, la fe responde jubilosa: la vida eterna del hombre-cuerpo-espíritu en comunión íntima con Dios, con los demás y



con todo el cosmos. «Pasa ciertamente la figura de este mundo deformada por el pecado», nos advierte el Vaticano II, «pero sabemos que Dios nos prepara una morada nueva y una tierra nueva. En ella habita la justicia y su felicidad colmará y superará todos los anhelos de paz que brotan en los corazones de los hombres. Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo..., y toda la creación que Dios hizo para el hombre será liberada de la servidumbre de la vanidad... El reino ya está presente, en misterio, aquí en la tierra. Al llegar el Señor, se consumará» (GS, n. 39).

¡Qué consoladoras suenan las palabras del prefacio de la misa de difuntos (I) que resumen toda la teología expuesta en este estudio!: «En Cristo brilla la esperanza de nuestra feliz resurrección. Y así, aunque la certeza de morir nos entristece, nos consuela la promesa de la futura inmortalidad. Porque la vida de los que en Ti creemos, Señor, no termina, se transforma; y, al deshacerse nuestra morada terrenal, adquirimos un puesto eterno en el cielo».



# Alcance

---

El hombre es, por esencia, "homo viator"; la búsqueda de sí mismo; desea realizarse en todas sus dimensiones, no sólo en su alma, sino en toda su unidad radical cuerpo-alma. Y desea superar todas las alienaciones que le afligen: el dolor, la frustración, el odio, el pecado, la muerte... "¿Quién me libraré de este cuerpo que me lleva a la muerte?"

El hombre quiere plenitud y vida eterna, y sueña con aquello del Apocalipsis: "Ya no existirá la muerte, ni el luto, ni el llanto, ni el cansancio, porque todo eso ya pasó".

Preguntas y anhelos radicales sobre el futuro. Y la constatación dura de la muerte que pone barreras a todas las utopías. ¿Qué respuesta aportan Cristo y el cristianismo a estos anhelos y a esta barrera de la muerte?

ISBN: 84-293-0582-3



9 788429 305821