

# O concepto de resurrección

## O común relixioso, a diferenza bíblica e a singularidade cristiá

Andrés Torres Queiruga\*

### 1. Propósito

Título e subtítulo merecen unha explicación. A resurrección; en concreto, a resurrección de Xesús, converteuse para o cristianismo nun punto central da propia fe e nunha marca distintiva ante as demais relixións. Como tal, recibí-mola envolta nunha interpretación que foi elaborada nos primeiros séculos da nosa era e transmitida nunha rica tradición que reforzou a súa importancia e confirmou, con moi lixeiros matices, o seu concepto. Trátase dunha herdanza preciosa, á que non podemos renunciar.

Pero os humanos somos seres históricos, que temos que apropiarnos as herdanzas que recibimos, interpretándoas e reinterpretándoas, de xeito que expresen na nosa circunstancia cultural o significado mesmo que expresaban na súa e no seu tempo. Cando se trata de cuestións empíricas, como no caso das chamadas "ciencias duras", esta apropiación pode facerse nunha forte continuidade, cun estilo *acumulativo*. Distinto é o caso, cando se trata de cuestións que afectan ás dimensións típicamente humanas, como é o caso das chamadas "ciencias do espírito". Entón, máis que de acumulación, trátase de

\* Universidade de Santiago de Compostela.

*renovación*. E iso significa que acollen as respostas herdadas e aproveitan a súa riqueza; pero necesitan retomar o contacto coa experiencia orixinaria, para a comprender e retraducir en cada nova xeración.

Esta necesidade ten a súa acentuación máxima cando se enfrenta ás cuestións últimas da existencia e do seu sentido, como sucede na filosofía e na teoloxía. Aí radican a gloria e a cruz destas disciplinas: a gloria dun proceso sempre vivo, en fonda comunión cos antepasados, e a cruz dunha tarefa inacabable, de Penólope sempre a desfacer, na noite da dúbida e da necesaria actualización, a tea que reciben xa tecida na herdanza da tradición. E cabe aínda afirmar que na teoloxía, por referirse a realidades de transcendencia non mundana, o proceso alcanza a acmé, tanto da gloria como da dificultade.

Sucede sobre todo nas grandes crises culturais, cando o marco interpretativo se transforma, dificultando a comprensión do anterior e mesmo facéndoa imposible ás veces en puntos moi importantes. O tema da *resurrección*, xusto por ser tan central, presenta un caso típico de dificultade extrema. Tal como a recibimos, dado o seu trasfondo cultural previo á Modernidade, está dura e irreversiblemente cuestionada, por dúas mutacións radicais: a *caída do literalismo*, coa lectura crítica da Biblia; e o final da visión mítica do mundo, co descubrimento da *autonomía das leis mundanas*.

O modo como hoxe adoitan explicarse, tanto a resurrección xeral dos mortos como a especial de Xesús o Cristo, constitúe para moitos contemporáneos -crentes incluídos- unha doutrina imposible de crer ou moi difícil de asimilar. Por fortuna a crise, ao tempo que presenta dificultades esixindo solucións distintas, ofrece tamén novas posibilidades para a resposta. Intento mostrar algunhas das liñas fundamentais por onde me parece que pode ser buscada hoxe.

A exposición vai centrarse na resurrección de Xesús de Nazaré. Pero creo que un dos grandes problemas que presenta a interpretación tradicional débese ao seu illamento, que tende a pechala en si como algo *totalmente* único, tanto na súa orixe como na súa realización. A división en dúas partes permite dedicar a primeira á contextualización. A segunda poderá así concentrarse mellor na reinterpretación.

Dado que ambas se apoian nunha ampla monografía anterior, remitirei a ela para os datos máis concretos e para as referencias bibliográficas<sup>1</sup>. Esta circunstancia permite tamén conferirles certo carácter de metarreflexión, atenta á contextualización e aos presupostos.

<sup>1</sup> *Repensar a resurrección. A diferenza cristiá na continuidade das relixións e da cultura*, Ed. SEPT, Vigo 2002 (trad. castelá: *Repensar la resurrección. La diferenza cristiana en la continuidad de las religiones y la cultura*, Ed. Trotta, Madrid 2003; 3ª ed. 2005; trad. portuguesa: *Repensar a ressurreição. A diferenza cristiá na continuidade das relixións e da cultura*, Ed. Paulinas, São Paulo 2004; trad. italiana: *Ripensare la risurrezione. La differenza cristiana nella continuità tra religione e cultura*, EDB, Bologna 2007).

## 2. O marco hermenéutico xeral

### 2.1. A resurrección como unha diferenza no “común relixioso”

Non cabe falar de resurrección sen a encadrar no seu marco natural: a *grande pregunta humana acerca do noso destino posmortal*: se hai vida alén da morte e como é ou pode ser esa vida. Porén a experiencia mostra que, cando alguén fala de “resurrección”, o espontáneo é pensar na resurrección de Xesús; e, en caso de que se siga falando do tema xeral, todo se interpretará xa partir dos precisos *conceitos* da interpretación tradicional. Non sucede só na reflexión espontánea, senón tamén nunha grande parte dos tratamentos teolóxicos.

Non pretendo negar sen máis a lexitimidade do procedemento, que, en teoloxía, mesmo ten as súas vantaxes, posto que permite aproveitar moitas adquisicións presentes na Escritura e na tradición. Pero é preciso proceder con clara conciencia hermenéutica, para impedir que non ter en conta esta advertencia, provoque unha *dobre redución empobrecedora*: a) non prestar a debida atención ao que as demais relixións din da vida alén da morte; b) non ter en conta o carácter historicamente situado, e polo tanto condicionado, de toda interpretación, tamén da realizada nos comezos do cristianismo. O primeiro leva a descoidar o diálogo das relixións – hoxe tan importante –; e o segundo, a ignorar o cambio cultural, superando o literalismo bíblico e respectando a lexitima *autonomía da creación*.

Isto reforzouse pola *concepción tradicional da revelación*. Mentres se pensou que existía unha soa e única revelación de Deus na humanidade, recollida na Biblia e transmitida pola tradición eclesial, era normal pensar que só a relixión bíblica podía saber algo verdadeiro acerca do destino posmortal. Os efectos illadores desta situación fixéronse patentes, cando no século XIX os descubrimentos e o estudo das relixións do Oriente Medio mostraron a existencia de profundas semellanzas con moitas doutrinas, con numerosos influixos directos e mesmo con empréstitos claramente tomados de relixións moi anteriores á Biblia. É coñecido o feito de que grandes sabios, incluídos na que se chamou a *Religionsgeschichtliche Schule*, pensaron que se rematara a posibilidade de falar de revelación divina e, en consecuencia, abandonaron a fe.

Por fortuna, dende entón avanzamos moito e ninguén se escandaliza de que o mito do diluvio aparecese moitos séculos antes -acaso algún milenio- no *Poema de Gilgamesh* ou de que o salmo 104 deba moito o himno que Akenatón dedicou varios séculos antes ao seu deus Atón. Aínda que non todos os comentaristas se liberaron aínda de certo afán diferencialista, a actitude que se vai facendo cada vez máis normal é a de alegrarse desas coincidencias, comprendendo que o estraño sería que non existisen. Non xa simplemente

por motivos de inevitable contacto cultural, senón sobre todo por motivos estritamente teolóxicos.

En efecto, se cremos nun Deus que creou todos os humanos, que é pai-nai de todo home e de toda muller, non podemos pensar que se preocupou dun só pobo e que só a el tratou de lle ir revelando o seu misterio. Se a súa presenza salvadora está en todos, é obvio pensar que buscou sempre camiños de manifestarse a todos. Por iso naceron as relixións e por iso en todas elas foron facéndose descubrimentos relixiosos, segundo as condicións da súa cultura e as disposicións da súa liberdade. As desigualdades son reais, pero non deben atribuírse a un decreto ou reserva divina, senón ás inevitables limitacións que ao seu amor irrestrito impón a constitutiva limitación humana. Como indicou o Vaticano II, confesar que a revelación divina alcanzou en Cristo a súa culminación insuperable, non significa que as demais relixións carezan de toda verdade.

Estas consideracións poden parecer unha mera digresión que aparta do tema. Á verdade é que nos meten na súa entraña, porque axudan a poñer ao descuberto o *humus* básico e nutricio onde foi botando as súas raíces a idea de resurrección. Con iso acláranse *tres grandes aspectos do problema*.

En primeiro lugar, faise patente que a idea de resurrección non é unha intrusión violenta ou un aerólito que caeu dende fóra sobre a cultura humana. Preséntase máis ben como *unha entre as distintas respostas* que a humanidade foi dando á gran pregunta acerca do noso destino tras o escuro e doloroso muro da morte. Dito en termos teolóxicos: é un dos modos nos que a tradición bíblica logrou captar e expresar o que Deus estivo sempre tratando de revelar a todos.

En segundo lugar, permite constatar que isto non ameaza a idea de resurrección, senón que a fai consciente das raíces e, ademais, ábrea á comunión coas demais buscas e respostas. Entón aparece como unha *diferenza na continuidade*: non nega a propia identidade, pero non incita á concorrencia, senón ao diálogo e a cooperación na busca común. Se se me permite *unha observación persoal*: na monografía sobre a resurrección, quixen subliñar esta idea dende o mesmo subtítulo: «Á diferenza cristiá na continuidade das relixións e da cultura». E alegroume atopar a mesma insistencia nas intensas e mesmo conmovedoras reflexións de Paul Ricoeur, xa perto da súa morte: el fala do “fundamental” ou o “relixioso común”, que, «na soleira da morte, supera as limitacións consubstanciais ao relixioso confesional e confesado»<sup>2</sup>.

En terceiro lugar, que é acaso o máis significativo para o noso tema, permite unha comprensión máis realista do mesmo Antigo Testamento, levantando a hipoteca restritiva que o “concepto” de resurrección exerce demasiadas veces sobre os seus textos.

<sup>2</sup> *Vivo hasta la muerte. Seguido de Fragmentos*, Buenos Aires 2008, 38-40.

## 2.2. Recuperar a riqueza do Antigo Testamento

En efecto, cando todo se mide pola “resurrección”, como se ela fose o metro estrito e decisorio, estréitase a consideración, impedindo ver a íntima e fecunda riqueza de moitos textos e actitudes que falan do destino posmortal. A ausencia do “concepto” tradúcese facilmente en ausencia de preocupación real. É como se calquera texto relixioso se examinase medindo o resultado polo mito grego dos Campos Elíseos: resulta evidente que apenas se atoparía nada e talvez se pensaría que neles non existe ningún tipo de fe no máis alá.

Non cabe negar, certamente, que na Biblia hai toda unha liña que fala da vida transmortal como dun destino sombrío e exsangüe no *sheol*, onde non se loa a Deus e se carece de gozo vital. Tal é o que aparece cando se atende tan só ao *nivel explícito e conceptual*, moi condicionado pola antropoloxía unitaria e acaso ao rexeitamento de certos mitos baálicos de morte e resurrección dos deuses. Pero iso non é todo nin sequera o máis importante. Como dicía Maurice Blondel, naquilo que é verdadeiramente relevante para a existencia, *l'implicite vecu* é moito máis rico e mesmo máis real que *l'explicite connu*. E cando se atende á implicitude vivida, aparece que no Antigo Testamento, ao lado das ideas explícitas e a un nivel máis profundo ca elas, está sempre unha rica fe en Iavé, «señor da vida e da morte» (cf. Dt 32, 39; 1 Sam 2, 7; Is 25,8), que libera e se preocupa da felicidade do pobo, que nin sequera está ausente do *Sheol*, que mantén a súa fidelidade mesmo fronte ao pecado, que ama tenramente ao seu pobo, atándoo ao seu corazón «con cordas de tenrura» (Os 11,4)...

Entón, as raíces vivas do que cara ao final se tematizou como resurrección na tradición bíblica, fanse visibles na súa fondura e na súa riqueza. Apóianse en dous motivos fundamentais: na *intimidade* con Deus como centro da verdadeira felicidade e na súa *fidelidade* inquebrantable que defende o xusto e non permite que a inxustiza teña a última palabra. En canto á intimidade, abonda con recordar textos como o do Salmo 73,25-26: «¿A quen teño eu no ceo? Contigo, ¿que me importa a terra? Aínda que se consuman o meu espírito e a miña carne, Deus é a rocha do meu espírito, o meu lote perpetuo». E a fidelidade queda ben patente no texto dos irmáns macabeos (2 Mac 7-9), que, en definitiva, lle din ao tirano: ti sácasnos a vida, pero Deus fainos xustiza e devolveránola<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Unha análise moi sensible a esta dinámica pode verse en C. Setzer, “Resurrection of the Body in Early Judaism and Christianity”, en: T. Nicklas, F. V. Reiterer e J. Verheyden, con H. Braun (eds.), *The Human Body in Death and Resurrection*, Berlin-New York 2008, 1-12; tras un apertado percorrido, conclúe: «The whispery presence of the idea that death may be overcome and the body restored in the Bible and apocalyptic literature suggests that the tenet of resurrection is more thoroughgoing and is ‘in the air’ long before» (p. 4).

Compréndese que, digan o que digan ou calen o que calen na súa letra, o que os textos intentan expresar está alimentado por un fondo nutricional que sustenta os conceptos e determina a súa significación viva e dinámica. Otto Hermann Pesch formulouno moi ben: «que, contra toda aparencia, esta vida terrea [...] ten en Deus o seu futuro. Dito en termos da escolástica medieval, este é o “obxecto formal” da fe escatolóxica, sen o cal todas as outras afirmacións sobre obxectos materiais da esperanza escatolóxica non serían xa *afirmacións de fe*»<sup>4</sup>.

### 2.3. Resurrección e inmortalidade

Esta dialéctica entre a expresión conceptual e o fondo experiencial non vale só para os textos bíblicos. Vale igualmente para os *textos das demais relixións*. Vale mesmo para os daquelas que, como as relativas aos deuses que morren e resucitan, son rexeitadas por outros motivos. Vale de certo para os que chegaron da tradición relixiosa promovida por Zaratustra, que, por certo, formulou antes que a Biblia o concepto de resurrección corporal. Vale con toda claridade para a *reencarnación*, e atévome mesmo a pensar que vale para relixións que, como certas formas -inon todas!- do Budismo, parecen negar absolutamente todo tipo de pervivencia posmortal.

En todo caso, vale para un tema de tanto influxo e presenza na reflexión sobre o problema como é o da *inmortalidade*. A lectura esquemática que se fai da cultura helenística neste punto, é case sempre profundamente inxusta co seu enraizamento humano e coa súa profunda resonancia existencial. Non pode ignorarse, certamente, o forte dualismo dos “conceptos” con que Platón fala destes temas; pero sería auténtica cegueira non percibir a carga de vivencia e experiencia que nel e en moitos dos seus seguidores vehicula ese modo de falar. Porque, lonxe de reducirse a un simple xogo teórico de conceptos abstractos, tratan do destino definitivo da *persoa como tal*. Por iso Platón avisa que se trata de algo tan profundo e de tanta importancia, que non abundan os conceptos normais para expresalo, senón que é preciso aventurarse no “fermoso perigo” (*kalós kíndynos*)<sup>5</sup> do conceptualmente inesgotable, é dicir, non evocado polo símbolo e o mito.

Explicase así o feito decisivo de que, cando a tradición bíblica entrou en contacto con esta experiencia, puido recoñecer nela a súa mesma preocupación, dando lugar a un claro avance na comprensión. Porque, ao romper a excesiva identidade antropolóxica entre o destino da persoa e a integridade

<sup>4</sup> O. c., 860.

<sup>5</sup> *Fedón*, 114 d.

material do seu corpo, abriu a *posibilidade conceptual* de falar de "resurrección" para expresar a experiencia viva da comunión con Deus máis alá da morte. Iso mesmo explica que en ocasións, *os conceptos poidan intercambiar-se*, como sucede, por exemplo, no libro da Sabedoría (3,4): «aínda que a xuízo dos homes, sufriran castigos, a súa esperanza estaba chea de inmortalidade». Exprésao moi ben a nota de Biblia de Xerusalén a este texto: «este termo que por primeira vez aparece no A.T., precisa en linguaxe filosófica as esperanzas do salmista que non se resignaba a perder coa morte a intimidade con Deus, Sal 16,10. A resurrección dos corpos, 2 M 7-9, está fóra da súa perspectiva». E, indo algo máis alá, Geza Vermes fai unha observación importante:

«Xunto á idea de resurrección corporal que foi o principal concepto escatolóxico do xudaísmo palestino e do cristianismo do Novo Testamento na súa variante paulina, podemos atopar nos apócrifos e no resto da literatura xudía posbíblica a noción dunha sobrevivencia puramente espiritual, designada habitualmente como a inmortalidade da alma. E é importante observar que a expresión vida eterna, tamén usada no Novo Testamento, pode aplicarse igualmente a ambas as dúas formas de sobrevivencia»<sup>6</sup>.

Xustamente polo que estou a dicir, creo que non é moi acertado nesta cita cualificar de "puramente espiritual" a sobrevivencia e poderá discutirse a maior ou menor intensidade na énfase igualitaria. Pero a observación paréceme acertada e, en todo caso, resulta suxestiva como introdución á outra perspectiva que intento analizar: a da necesaria actualización.

### 3. A necesidade de actualización histórica

O resultado do breve percorrido mostra á vez a riqueza e a complexidade da longa historia relixiosa no enfrontamento co misterio e os interrogantes que presenta a morte. Constitúe unha herdanza preciosa que a teoloxía non debe abandonar. Pero tampouco pode ignorar que a comprensión *teórica* en que nos chega envolvida queda moi definida e circunscrita polos condicionamentos dunha cultura que xa non é nin pode ser a nosa.

<sup>6</sup> *The Resurrection*, New York-London 208, 35.

### 3.1. Refacer o camiño desde a experiencia orixinaria

Ante todo, queda claro que o *concepto de resurrección* debe ser contextualizado, ampliando o estreito marco teórico en que chegou envolto, para responder aos desafíos e aproveitar as posibilidades da nova situación cultural.

De feito, a falta dunha verdadeira actualización provocou a forte crise da escatoloxía no século XIX, que levou a Ernst Troelsch a proclamar que a oficina escatolóxica estaba pechada. Por fortuna, de aí naceu unha fecunda reacción hermenéutica – de “horas extra”, falou Hans Urs von Balthasar<sup>7</sup> – á procura dun novo equilibrio. Dentro do catolicismo foi moi influente, ata case adquirir certo estatuto paradigmático, o artigo de Karl Rahner, “Principios teolóxicos da hermenéutica das declaracións escatolóxicas”<sup>8</sup>. Desde entón fíxose evidente para os teólogos que o rol da escatoloxía non pode consistir en escribir unha crónica do alén, nin elaborar unha especie de fisioloxía dos corpos gloriosos. A escatoloxía ten que ser vista “desde abaixo”, desde as súas raíces na vida actual. Rahner concreta:

«en canto cristián, o home sabe algo acerca do seu futuro na medida en que, grazas á revelación de Deus, sabe algo acerca de si mesmo e da súa redención en Cristo. O seu coñecemento dos éschata non constitúe unha nova comunicación que sería preciso engadir á cristoloxía e á antropoloxía dogmática, senón que é sinxelamente unha relectura *destas* na perspectiva da consumación»<sup>9</sup>.

Segundo veño insistindo, creo que é preciso ampliar aínda a perspectiva, de sorte que esa relectura debe estenderse tamén ás demais relixións e mesmo ás expresións da experiencia humana que se ocupan do destino que transcende a morte<sup>10</sup>. De feito, Rahner, noutros contextos, insiste en buscar

<sup>7</sup> Unha boa panorámica pode verse en O. H. Pesch, *Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung. 2 Die Geschichte Gottes mit den Menschen*, Ostfilder 2010, 821-846; en xeral, todo tratado final XI, acerca da Escatoloxía.

<sup>8</sup> *Escritos de Teología* IV, Madrid 1964, 411-439 (orixinal, 1960). Foi tamén importante o monográfico de Concilium: 41, 1969; e nel, moi en consonancia con Rahner, o artigo de E. Schillebeeckx, *Algunas ideas sobre la interpretación de la escatología*, p. 43-58. Unha excelente síntese pode verse en Chr. Schütz, “Fundamentos generales de la escatología”, en: *Mysterium Salutis* V, Madrid 1984, 527-664, princ. 596-617. Para unha exposición ben contextualizada da problemática de fondo, cf. O. H. Pesch, *O. c.*, Bd. 2, 821-995 (“Traktat XI: Vollendung –des Menschen und der Welt. Eschatologie”).

<sup>9</sup> *Ibid.* 425 (modifico algo a tradución).

<sup>10</sup> As reflexións de Ricoeur na obra antes citada son especialmente vivas a este respecto.



esa radicalidade última, subindo ata a orixe, ata a súa radicación ontolóxica na «esperanza transcendental da resurrección como horizonte da experiencia da resurrección»<sup>11</sup>.

Proceder así non significa refuxiarse nun recurso peculiar da teoloxía. Significa simplemente poñer en práctica un *procedemento necesario en toda interpretación actualizadora*, sobre todo cando se realiza nun tempo de crise e reconstitución do pensamento. Tal é xustamente o significado máis epocal da proposta feita por Husserl de «volver as cousas mesmas», é dicir, ao contacto coa experiencia orixinaria. Ese é o propósito da "redución fenomenolóxica" no seu sentido máis fondo e xeral: poñer metodicamente entre paréntese os conceptos e as interpretacións en que se foi configurando culturalmente unha determinada experiencia, para avivar o contacto con ela e facer de novo o camiño da interpretación. Iso permite *verificar* criticamente a verdade dos significados transmitidos, para acoller a súa axuda positiva e reconfiguralos no propio contexto<sup>12</sup>.

Trátase dunha operación difícil, mesmo inacabable, porque debe tratar con moito coidado a relación entre a experiencia e a súa interpretación. Pero indispensable e necesaria. Porque constitúe o único medio para non paralizar a tradición nin momificar a experiencia.

### 3.2. A importancia dun novo concepto de revelación

A crítica esexética supuxo unha axuda inestimable, porque libera a interpretación do sometemento á escravitude da letra. O que di a Biblia non se pode tomar xa como un oráculo sobrenatural, fóra de *todo* alcance da razón humana; de sorte que esta tería que aceptar a súa verdade como un "milagre" chegado dende fóra e polo tanto intanxible e inmune á actualización crítica. Sendo un descubrimento nacido dende dentro da subxectividade humana e polo tanto regulado pola autonomía das súas leis, está aberto ao seu exame e, sempre que se respecte a súa peculiaridade específica, á súa *verificación* crítica.

Isto último é tan importante para todo o que segue, que fai preciso aclarar minimamente o *concepto de revelación que estou a dar por suposto*<sup>13</sup>. Nesa aclaración, convén ter en conta dous factores decisivos: autonomía e creación por amor.

<sup>11</sup> *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979, 315-322.

<sup>12</sup> Desta aplicación para o problema relixioso en xeral ocupeime en A. Torres Queiruga, *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una Filosofía de la Religión*, Verbo Divino, Estella 1992, 106-126.

<sup>13</sup> Par unha fundamentación detallada, permítome remitir o meu libro: *A revelación de Deus na realización do home*, ed. Galaxia, Vigo 1985 (trad. castellana: *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Ed. Cristiandad, Madrid 1987; trad. italiana: *La rivelazione di Dio nella realizzazione dell'uomo*, Ed. Borla, Roma 1991; trad. portuguesa: *A revelação de Deus na realização humana*,

O Vaticano II (GS 36), nun dos textos, no meu parecer, máis revolucionarios, insistiu tanto na lexitimidade da *autonomía creatural* como na necesidade de a ter en conta, pois «as cousas creadas e a sociedade mesma gozan de propias leis e valores, que o home ha de descubrir, empregar e ordenar pouco a pouco». Polo tanto, sen acudir a intervencionismos falsamente sobre-naturais. O cal, por fortuna, no noso tema conflúe co testemuño do Antigo Testamento, pois hai nel un aspecto decisivo, do que de ordinario non se subliña toda a súa importancia: nel a resurrección non se revelou mediante fenómenos milagrosos, senón unicamente *en e a través do* esforzo orante e reflexivo. Partindo da súa fe na presenza do amor e a fidelidade divina, comprendeu que a resurrección constituía a mellor aclaración última do destino humano.

O segundo factor é a idea de *creación por amor*. Ao contrario da abrupta diástase barthiana, «Deus está no ceo e ti na terra», é preciso insistir na presenza fundante e sustentadora da acción de Deus. Ela fai ver que a *revelación* non chega dende fóra. É máis ben o recoñecemento desa presenza amorosa, que está sempre aí, tratando de darse a coñecer, ata que alguén cae na conta: «¡Así pois, lavé estaba aquí, e eu non o sabía!» (Xén 28,16), exclama Xacob *esperando* do sono. Descubre o home, pero non -como tantas veces se di- porque Deus cale ou se esconda, senón *porque e só porque* Deus está facendo todo o posible por manifestársenos: por iso é revelación divina e non invento humano.

Isto explica os *dous momentos* que estruturan a revelación: o descubrimento orixinario e a súa transmisión e apropiación polos demais. O "profeta" é quen realiza o descubrimento. É polo tanto o primeiro, pero non descobre algo que Deus lle quere revelar só a el, senón algo que Deus está a querer revelar a todos. Por iso -segundo momento- cando proclama ou predica, os demais poden recoñecerse a si mesmos e recoñecer a Deus no que el di. É o que me gusta chamar, recordando a Sócrates, o carácter "maieutico" da revelación: como a súa nai, que era parteira, facía coas nais, a revelación non introduce nada dende fóra en nós, senón que nos axuda a dar a luz o que nos está xa sempre habitando. É o que lles sucedeu aos samaritanos coa súa paisana: creron, espertados polas súas palabras (*fides ex auditu*); pero, unha vez espertos, puideron dicirlle que xa non crían polas súas palabras, senón porque «nós mesmos oímos e sabemos» (cf. Xn 4,42).

Con estes presupostos, convén entrar xa na actualización que toda esa herdanza recibiu coa súa entrada no Novo Testamento.

## 4. A resurrección no Novo Testamento

Son importantes e numerosos os estudos esexéticos da presenza e modalidades da resurrección no Novo Testamento. Deben ser tidos en conta, pero aquí interesa sobre todo analizar o impacto que sobre a herdanza común tivo o modo concreto de entender a resurrección de Xesús.

### 4.1. A novidade de Xesús: diferenza na continuidade

En efecto, son tales a importancia e a centralidade que adquiriu a resurrección de Xesús, que, moitas veces e de xeito espontáneo, a insistencia no seu carácter único e exclusivo converte a especificidade en *separación* do común destino humano e a orixinalidade, en *comezo* temporal. Además, ao ser tomada como marca distintiva do cristianismo fronte ás demais relixións e como proba fundamental da súa verdade fronte á increnza, foi sendo illada do seu contexto histórico. En consecuencia, tendeu a vela como a irrupción milagrosa dun acontecemento singular, empiricamente datable no tempo, situable no espazo e, aínda que con dificultades peculiares, demostrable na historia. Isto puido parecer obvio e mesmo relativamente doado durante o longo período en que as narracións bíblicas se tomaban á letra.

Pero hoxe esa visión, tomada na súa literalidade, presenta graves problemas, porque choca de fronte con aspectos xustos e irreversibles do novo paradigma cultural. Así o recoñecen as continuas modificacións a que se o somete, pois, no fondo, tratan de minorar o choque cultural. O problema é que dese modo, só se consegue unha acomodación circunstancial, que non responde ás cuestións reais e verdadeiras. Non cabe ignorar que para moitas persoas esta situación converte a resurrección de Xesús en muro cultural que lles impide acceder á fe. A simple acomodación á cultura non pode ser o criterio da interpretación teolóxica; pero iso non dispensa de examinar moi a fondo o problema, para ver se, en efecto, a teoloxía está a «dar razón da nosa esperanza» a cantos *hoxe* preguntan por ela.

O certo é que unha grande parte dos tratados cristolóxicos empezan directamente polo estudo da resurrección de Xesús, tomándoa tal como aparece formulada no Novo Testamento, sen unha atención debidamente crítica ao seu profundo e evidente enraizamento na tradición. A iso súmase a circunstancia de que, aínda que a esexese fixo progresos verdadeiramente grandes, segue moi vixente o influxo dun concepto de revelación que tende a sacralizar os textos, vóndoo -máis ou menos conscientemente- como revelación directa a xeito de "ditado divino". Dese modo non se percibe o traballo humano a través do cal acontece e que, como tal, unha vez formulado, pode e debe ser

verificado "maieuticamente", de modo que resulte posible unha "redución" (en sentido fenomenolóxico) á experiencia orixinaria, evitando caer nun fideísmo extrínsecista.

Cando esta alerta se acende, o primeiro que se nota é que, en xeral, a resurrección de Xesús é presentada como *un acontecemento único e singular, mediante descrições moi vivas e con trazos claramente obxectivantes*. En consecuencia, créase a impresión de que representa algo absolutamente novo, sen ningunha analoxía posible, nin sequera na historia bíblica da salvación e que polo tanto obriga a buscar unicamente dentro dela *toda* a súa intelixibilidade. Como unha especie de Melquisedec conceptual, é privada de xenealoxía, deixándoa sen os presupostos e as expectativas previas que contribuíron a descubri-la e comprendela.

Recordar isto non pretende ignorar que a fe na resurrección de Xesús se presenta cunha *novidade sorprendente*, que non pode ser vista como falando dun caso máis dentro da expectación xeral. A singularidade do narrado é evidente, sobre todo porque presenta a Xesús como xa resucitado, vivíndoo como activamente presente na comunidade e na plenitude da súa identidade persoal. Do que se trata é de chamar a atención sobre a necesidade crítica de descubrir o verdadeiro significado desa orixinalidade. O cal abre dúas preguntas principais: 1) por qué chegaron os discípulos a falar de Xesús como xa resucitado antes do final do mundo e 2) cómo e por qué interpretaron a súa resurrección tal como a presentan as narracións.

Para respondelas, resulta indispensable a atención ao contexto. Porque é aí onde, en expresión xa aludida de Paul Ricoeur, debemos examinar se naquel ambiente existía para iso o suficiente *croyable disponible*; é dicir, se na conciencia ambiental existía un conxunto de datos, expectativas e crenzas que fixesen posible e comprensible a *singularidade* que acerca de Xesús transmiten as narracións.

Empecemos pola primeira pregunta.

#### **4.2. Un dato fundamental: posibilidade de pensar en Xesús como xa resucitado**

De ordinario, dáse por suposto que falar de alguén como xa vivo e presente, aconteceu só no caso de Xesús. Desde logo, é un dato certo que a visión máis estendida pensaba nunha resurrección xeral ao final dos tempos. Pero non convén absolutizala, pois con ela convivía un conxunto heteróclito de ideas, imaxes e expectativas, dificilmente conciliables entre si. Nin sequera o carácter *corpóreo* constituía a intención fundamental común a todas:

«À pluralidade das representacións da resurrección e a súa frecuente mestura coa aceptación dunha alma inmortal, que, con todo, non é pensada como incorpórea, permite a conclusión: Decisivo para os autores destes textos é o anuncio dunha nova existencia dos mortos, totalmente debida a Deus. [...] á representación da resurrección [corpórea] dos mortos sempre lle corresponde unicamente unha función auxiliar»<sup>14</sup>.

En concreto, resulta de sumo interese un dato moi pouco tido en conta. Entre as ideas que flotaban no ambiente estaba -e era máis frecuente do que podería parecer- a *posibilidade de pensar que algunhas persoas mortas estaban xa vivas, sen esperaren ao final*. Sucedía tamén fóra de Israel, con narracións acerca de «individuos que despois da súa morte volveron de novo á vida e apareceronse á xente»<sup>15</sup>. E sobre todo era unha idea viva e multiplemente testemuñada na literatura apócrifa e pseudoepigráfica do xudaísmo tardío. Dos mártires macabeos dise: «seguros de que en Deus non morren, como non morreron os nosos patriarcas Abrahan, Isaac e Xacob, senón que viven en Deus» (4 Mac 7, 19)<sup>16</sup>. A alusión espontánea aos *patriarcas* aparece igualmente nos escritos apocalípticos en referencia a Baruc, Esdras, e Moisés; e tampouco está ausente na literatura de Qumrán<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> J. Kremer, "Auferstehung der Toten in bibeltheologischer Sicht", en: G. Greshake.- J. Kremer, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstad 1986, 76.

<sup>15</sup> Th. Lorenzen, *Resurrección e discipulado*, Santander 1999, 161; este autor ofrece algunhas referencias interesantes. Proba da existencia da mentalidade é que o mesmo Oríxenes, argúe contra Celso: «Mais xa que os incrédulos se mofan da resurrección de Xesucristo, alegaremos aquí a Platón mesmo, que conta cómo Er, fillo de Armenio, se levantou aos doce días da pira e narrou a súas aventuras no Hades. E xa que nos diriximos a incrédulos, non será inútil para o noso propósito recordar o caso da muller sen alento, da que fala Heraclides. E de moitos cóntase teren volto dos sepulcros, non só o día mesmo, senón ao seguinte» (II, 16).

<sup>16</sup> Tomo a tradución de M. López Salvá, en: A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos do Antigo Testamento* III, Madrid 1982, 149; cf. 13, 17: «Se así padecemos, recibirannos Abraham, Issaac e Jacob, e gabarrannos todos os nosos antepasados» (Ibid., 157). O mesmo se di acerca dos patriarcas en xeral (*Testamento de Leví* 18, 14; cf. a trad. de A. Piñero nos citados *Apócrifos do Antigo Testamento* V, Madrid 1987, 61) e doutros en concreto no *Testamento de Benxamín* 10, 6: «Entón veredes a Henoc, Noé e Sem, Abraham, Issaac e Jacob resucitados [usa *anistemi*], á dereita, cheos de xúbilo» (Ibid., 156-157). Tamén Filón de Alexandría di que Abraham vive con Deus (De Sacr. 5). (Para estes datos cf. J. Kremer, *Auferstehung der Toten...*, cit., 130-131).

<sup>17</sup> Cf., por ej., A. F. Segal, "Il Cristo risorto le figure di mediatori angelici alla loce di Qumran", en: J. H. Charlesworth, *Gesù e a comunità di Qumran*, Casale Monferrato 1999, 315-340, que sinala a intensa presenza destas ideas nos escritos paulinos (329-337) e mesmo nos evanxeos (338-340). Respecto do noso tema, o autor saca expresamente a conclusión: «Dende o momento en que Xesús morreu como mártir, as expectativas da súa resurrección resultarían normais no ámbito dalgúns grupos xudaicos» (p. 338).

Máis importante é aínda que esa mesma idea aparece operante nos evanxeos, que a poñen na boca do mesmo Xesús, falando xustamente acerca da resurrección na súa disputa cos saduceos: «Deus de Abraham, Isaac e Xacob. Non Deus de mortos senón de vivos» (Mc 12, 26). E non é menos significativo o feito de que se puidese pensar iso non só dos afastados patriarcas, senón do propio Bautista, rigorosamente contemporáneo, morto recentemente e estreitamente relacionado con Xesús. Sucede en dúas ocasións. Púidoo pensar Herodes:

«Como a fama de Xesús se estendía por todas as partes, chegou aos oídos do rei Herodes, xunto cos comentarios que facían: “é o mesmo Xoán Bautista, resucitado de entre os mortos [ek nekron], e por iso actuaban nel eses poderes. Outros dicían que era Elías ou algún profeta. Pero Herodes dicía: “É Xoán Bautista, a quen eu mandei decapitar, que está resucitado”» (Mc 6, 14-16; cf. Mt 14, 1-2; Lc 9, 7-8).

E puidérono pensar tamén os *apóstolos*, respondendo a Xesús, que lles preguntaba pola súa identidade: «Uns, que Xoán Bautista; outros, que Elías; outros, que un dos profetas»<sup>18</sup>.

Realmente, á vista destes datos, resulta estraña a escasa atención que se lles prestou e se lles presta. Na miña opinión, só resulta explicable polo brillo absorbente do modo de interpretar a resurrección de Xesús. O que a idea da resurrección ao final do Antigo Testamento fixo coa riqueza anterior, fíxoa agora a idea de resurrección de Xesús coa enteira tradición. Os datos compáranse e mídense coa descrición concreta do que se narra como acontecido nel, e entón prodúcese unha especie de dobre cegueira hermenéutica: que o significado dos demais datos queda invisibilizado e que, en consecuencia, non se aproveita a luz que poden deitar sobre o noso problema.

E convén advertir que o efecto esclarecedor non depende de que sexan verdade ou non os feitos narrados, nin sequera de que sexan ou non auténticas as palabras atribuídas a Herodes, aos apóstolos ou a Xesús<sup>19</sup>. O que importa en

<sup>18</sup> Acerca deste importante texto cf. as observacións de I. Broer, “*Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt*” (1 Pe 3, 15). *Das leere Grab und die Erscheinungen Jesu im Lichte der historischen Kritik*, en I. Broer.- J. Werbick (Hrsg.), “*Der Herr ist wahrhaft aufgestanden*” (Lk 24, 34), Stuttgart 1988, 29-61, 43-44, nota 20; J. Gnilka, *El evangelio de Marcos. Mc 1 -8,26*, Salamanca 1986, 287; cf. 283-295, onde se analiza toda a perícopa (coa bibl. fundamental).

<sup>19</sup> Sobre a discusión acerca do detalle e o alcance deste tipo de textos, cf. K. Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten*, Göttingen 1976; R.

que, cando se escribiron os evanxeos, *iso era pensable* e que polo tanto debe terse en conta como un factor influente no proceso revelador que acabou cristalizando nas narracións que interpretan a orixinalidade do acontecido en Xesús.

Neste mesmo sentido faise máis doado apreciar o influxo dos *relatos de resurreccións individuais* no evanxeo; ademais algunha, como a de Lázaro, cargada de inconfundible simbolismo presentista. Certo que non se presentan como idénticas á de Xesús, pero daquela tampouco aparecían tan distintas como pensa hoxe a nosa mentalidade secularizada. Abonda pensar en que ata onte mesmo a diferenza non se percibía con tanta agudeza, como se fai hoxe... e non sempre nin por todos.

## 5. O fundamental no modo da resurrección de Xesús

Queda agora a segunda pregunta, acerca de *como se interpreta* a resurrección. En realidade, aí reside o problema verdadeiramente difícil, pois del depende a comprensión tanto do acontecido en Xesús como do seu significado para nós. Será preciso avanzar máis lentamente, distinguindo pasos e problemas. Como remate esta primeira parte, atendendo só ao núcleo central, deixando para a segunda entrar nos aspectos máis sometidos ao condicionamento cultural.

### 5.1. Unha xusta hermenéutica dos textos neotestamentarios

Ante todo, para un xusto enfoque de canto segue, convén facer unha observación previa e xeral. Afeitos a escoitar ou ler as narracións evanxélicas da resurrección, de entrada aparecen como unha historia seguida, ordenada e coherente. Pero, en canto a atención crítica abre os ollos, todo se volve, como dixera Karl Barth, un auténtico caos. Tomadas á letra, case nada casa nelas. Nin o máis elemental: ¿onde tiveron lugar as aparicións, en Galilea ou en Xerusalén? ¿quen foi ou quen foron as primeiras testemuñas? ¿cántas houbo? ¿canto tempo duraron? A contestación dependerá en cada caso del evanxeo que leamos, e non existe posibilidade racional ou razoable de as concordar. Neste sentido, resultan significativas as palabras de Reimarus, situadas xustamente ao comezo da lectura crítica do Novo Testamento:

Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*; U. B. Müller, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*, 48-61; M. Hengel, *Ist der Osterglaube noch zu retten?*: ThQ 153 (1973) 252-269; J. M. Nützel, *Zum Schicksal des eschatologischen Propheten*: BZ NF 20 (1976) 59-94; A. J. M. Bedderburn, *Beyond Resurrection*, SCM Press, Canerbury 1999, 39-43, recolle a crítica de Müller.

«Dícideme diante de Deus, lectores, vós que tedes conciencia e honestidade: ¿podedes considerar coherente e exacto este testemuño sobre un asunto tan importante; un testemuño que se contradí de xeito tan múltiple e manifesto en canto a persoas, tempos, lugares, forma, intención, discursos, historias?»<sup>20</sup>

Non é preciso, claro está, chegar ás conclusións radicais do autor, pero non sobra tomar en serio o aviso, porque nada produce maior incredulidade que os arranxos artificiosos. Solo resulta útil e atendible unha resposta crítica, á vez comprensiva coa historia e atenta ao presente.

Para empezar, resulta importante unha observación, obvia e elemental en si mesma, pero non sempre atendida: *ningunha das narracións evanxélicas está feita polos seus protagonistas*. Todas nos chegan de cristiáns da segunda ou terceira xeración; no mellor dos casos, que escoitaron algún apóstolo ou, o máis probable, a alguén que escoitara algún apóstolo.

Por tanto, cuestionar o seu significado non significa poñer en dúbida a sinceridade ou boa fe dos autores, senón tan só comprender *hoxe* o que eles *interpretaban así entón* (facémolo tamén coas visións místicas). Ademais todas están escritas moi lonxe dos feitos e sen interese por presentar unha crónica "histórica" no sentido actual. Son testemuños de fe, que buscan suscitala na comunidade dos crentes e defendela dos adversarios; e que están feitos coa mentalidade cultural e os recursos expresivos do seu tempo. De feito, levan case sempre a marca da predicación ou a catequese; e nalgún momento, da apoloxética cara a fóra (caso evidente o dos gardas no sepulcro segundo o evanxeo de Mateu) ou da xustificación dunha función eclesial cara a dentro (claro en Paulo e moi probable cando se fala de Pedro).

Ante textos deste tipo, tanto a *obxectividade histórica*, como a *lexitimidade hermenéutica* o primeiro que piden é atender ao seu xénero literario e á súa intención real. Por desgraza, unha longa tradición de crítica negativa e aínda agresiva xerou a impresión de que o que pretende carlquera esforzo por comprender é mostrar a *falsidade* das narracións. Pero para unha hermenéutica correcta a verdade é exactamente a contraria. Ler á letra eses textos cargados de simbolismo para acusalos de falsidade histórica, sería tan disparatado como acusar de erros médicos ao autor do libro de Xonás, porque narra que un home viviu durante tres días no ventre dunha balea.

<sup>20</sup> Cit. por G. Barbaglio, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, Bologna 2002, 542, que remite á trad. it.: *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G. E. Lessing*, Napoli 1977, Frammento VI, 20 e 32; pp. 318 e 345.



A verdadeira crítica teolóxica non procede dende fóra para atacar, senón dende dentro para comprender. Por iso o que busca é xustamente atopar a *verdade auténtica* das narracións. Son testemuños sinceros dunha convicción de fe que, pola mesma natureza transcendente do seu obxecto, non poden describilo coma se se tratase dunha realidade empírica. Pero, situados no seu contexto e recoñecendo a súa intención, é imposible non os apreciar en toda a súa forza, en toda a súa verdade e mesmo en toda a súa beleza.

## 5.2. Os textos, inconciliables na letra e seguros do fundamental

Véndoos así, a *mensaxe fundamental* resulta clara e unívoca. Consiste na afirmación de que, a pesar da súa morte real e terrible, Xesús de Nazaré non foi aniquilado; que, dun xeito novo e misterioso, segue vivo e glorificado, el en persoa; que non se desentendeu dos seus, senón que segue presente e acompañándoos dende a súa transcendencia divina; e que o que sucedeu abre para todos a mesma esperanza de que non seremos aniquilados pola morte.

A partir de aí, *todo o demais*, en canto á súa *explicación* concreta, forma parte da continxencia cultural, como posibilidade expresiva, como conceptos dispoñibles ou como capacidade de comprensión e asimilación. Nesa precisa diferenza é onde se mostra a "distancia temporal" (Gadamer) e se abre o espazo hermenéutico para unha comprensión actualizada.

Iso, claro está, non dispensa de intentar achegarse con todo o coidado posible á xénese e configuración tanto dos textos coma da convicción neles transmitida. Pero propicia tamén unha *actitude máis serena e relaxada*, que á vez pode mostrarse xenerosamente receptiva para a intención xenuína e máis libre para a súa reconfiguración no marco da cultura actual. É dicir, para a súa "recepción" hermenéutica e a súa actualización teolóxica. Non será doado nin cabe esperar explicacións lineais e unívocas, pero si resulta posible captar a fondura dos seus fundamentos e a súa coherencia de conxunto.

Os textos mesmos levan as marcas indelebles do esforzo orixinal por lograr unha *explicación* clara e intuitiva que a impuxese á atención dos oíntes, e unha *fundamentación* que a fixese crible naquel contexto, tanto para os que a anunciaban como para os que recibían o anuncio. Un esforzo no que cada evangelista non só achegaba a súa creatividade persoal (*Redaktionsgeschichte*: "historia da redacción"), senón que recollía tamén o froito dun longo traballo de entre uns corenta e setenta anos a partir dos acontecementos (*Formgeschichte*: "historia das formas"); traballo que hoxe sabemos enormemente condicionado polas circunstancias socio-culturais (*Third quest*: "terceira busca" do Xesús histórico). (O caso de Paulo é distinto: no persoal, remite a unha experiencia

peculiar; respecto dos demais, refire noticias que lle chegaron e que non son descritivas)<sup>21</sup>.

Nestas condicións é obvio que interpretar o proceso para intentar "reducilo", é dicir, re-conducilo á experiencia orixinal, con fin de re-reproducilo nas condicións da nosa cultura, impón renunciar a todo simplismo e a toda seguridade apodíctica. Pero é necesario intentalo e, por fortuna, a teoloxía leva facendo isto dende a entrada da crítica bíblica, con resultados en verdade notables.

Dando un paso máis, cabe afirmar aínda outra zona de *consenso practicamente unánime*, que conseguiu "normalizar" a evidencia dalgunhas ideas que, por certo, asustarían a teólogos de tempos moi recentes.

Ante todo fíxose claro que a resurrección non consiste na "revivificación" dun cadáver que volve á vida anterior. Pola contra, trátase dun cambio radical, literalmente misterioso. Significa a entrada nunha vida de *carácter transcendente*; de sorte que interpretar doutro modo a resurrección equivalería a negala, pois o Resucitado non está sometido ás leis espacio-temporais.

Ata o punto de que, como consecuencia, recoñécese que a resurrección como tal non é un feito "histórico" (no sentido de que non resulta verificable en si mesma pola metodoloxía histórica). No mesmo Novo Testamento, con excepción do Evanxeo apócrifo de Pedro, nunca se describe. Máis aínda, aparece a aclaración significativa de que o Resucitado non se apareceu «a todo o pobo, senón ás testemuñas que Deus escollera de antemán, aos que comemos e bebemos con el» (Feit 10,41); o cal, no fondo, equivale a dicir, que non resultaba accesible empiricamente (por certo, un dato cuxa importancia non escapou aos agudos ataques de Celso)<sup>22</sup>.

Outros resultados entraron no *pluralismo lexítimo* da discusión esexética e teolóxica, pois dende a análise dos textos, non resulta posible decidilos con unanimidade. Para o noso propósito, tres son, como queda dito, as cuestións máis saíntes e discutidas: o sepulcro baleiro, as aparicións e o escándalo e conversión dos apóstolos. Deles ocuparase a segunda parte.

<sup>21</sup> Cf. G. Barbaglio, *Pablo de Tarso e y los orígenes cristianos*, Salamanca 1992, 70; cf. 67-75; H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, Düsseldorf <sup>2</sup>1987 (enriquece a 1ª ed. 1985, 153-157 e G. Lüdemann.-A. Ozen, *La resurrección de Jesús, Historia, experiencia*, teología, Madrid 2001119-147; J. G. D. Dunn, *Xesús e o Espírito*, Salamanca 1981, 166-192; cf. 163-222; J. D. Dunn, *Christianity in the Making. 2 Beginning from Jerusalem*, Grand Rapids-Cambridge 2009, 346-357.

<sup>22</sup> «Se Xesús quería realmente facer ostentación do poder divino, debería terse mostrado aos que o insultaron, ao xuíz que o condenou á morte e a todo o mundo» (*Contra Celso* II, 62; cf. II, 54.58.69).