

OLIVIER CLÉMENT

**CRISTO,
TIERRA DE LOS VIVOS**

Meditaciones teológicas
sobre la resurrección

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2024

Traducción de Mercedes Huarte Luxán
del original francés *Le Christ, Terre des vivants*

Imagen de cubierta: *Amanecer en el castillo de Norham* (1845),
de J. M. W. Turner

© Les Éditions du Cerf, 2019

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2024

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España

Tlf.: (+34) 923 218 203 - ediciones@sigueme.es

www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-2208-0

Depósito legal: S. 140-2024

Impreso en España / Unión Europea

Imprenta Kadmos, Salamanca

CONTENIDO

«Cristo, tierra de los vivos». Una meditación, de Miguel García-Baró	9
---	---

I

EL «CUERPO ESPIRITUAL»

1. Intuiciones y callejones sin salida de la exégesis con- temporánea	21
2. Según las Escrituras	29
3. Los datos pre-evangélicos. Anuncio y resurrección ...	41
4. La tumba vacía	53
5. Las apariciones	61
6. La transcendencia como resurrección	75

II

EL «SENTIDO DE LA TIERRA»

Introducción. La cosmología, gnosis eclesial	89
1. El misterio del ser creado	95
2. La cosmología y la historia de la salvación	111
3. Técnica y resurrección	141
<i>Índice de autores</i>	167
<i>Índice de referencias bíblicas</i>	169

I

EL «CUERPO ESPIRITUAL»

INTUICIONES Y CALLEJONES SIN SALIDA DE LA EXÉGESIS CONTEMPORÁNEA

Hasta la «crisis de la conciencia europea», que marca el paso del siglo XVII al XVIII, ningún cristiano alzó la voz para cuestionar los datos escriturarios referentes a la resurrección de Cristo. La fe en el Resucitado y la afirmación de la resurrección como hecho histórico se unían de un modo sencillo y fuerte; pero en absoluto ingenuo, al menos en los Padres, sobre todo los griegos, para quienes la resurrección significaba también la *metamorfosis* de Cristo y de las condiciones de la existencia universal. En Occidente ello se hacía de una manera más difícil, más «fideísta», porque la ausencia de una concepción propiamente cristiana del ser, junto con el sustancialismo de la base escolástica, tendían a «objetivar» la resurrección en el interior mismo de dichas condiciones.

El problema, por tanto, apareció en Occidente cuando una ciencia que podríamos calificar de «precrítica» estableció como principio que no existe otra realidad, otra modalidad del ser, que la que se puede percibir por los sentidos y medir. Los «milagros» –incluida la resurrección, «milagro de los milagros»– no podían sino ser negados *a priori*. Sin una inteligencia de la fe –la «epignosis» paulina– y una iluminación de todas las realidades por el misterio, lo único que podían hacer los cristianos era refugiarse en una fe sentimental, lentamente corroída por las «evidencias» científicas y por la técnica, que constituía el marco cotidiano de la vida.

Cuando la inteligencia de la fe se agota, quedan sobre todo, y se intensifican en primer lugar, las coacciones institucionales. En el siglo XIX una investigación exegética viva tenía que ser necesariamente liberal. Se desarrolló en ese universo sin misterio, «euclidiano», al que Dostoievski llamaba burlescamente «el palacio de cristal», sin más referencias que una racionalidad que seguía siendo «precrítica» (a pesar de Kant), es decir, declarada soberana y que recortaba su campo de visión histórica ajustándolo al horizonte del devenir colectivo, entonces en vías de divinización por Hegel y sus discípulos de menor envergadura.

Cuando uno se encierra en una de las moradas del ser, en este caso en el mundo sensible, y la identifica con la totalidad de lo real, ¿cómo va a comprender un acontecimiento –la resurrección– que precisamente rompe los muros de esta morada y de todas las demás? Cristo resucitado aparece como un mito, en el sentido más pobre del término. La investigación histórica, empeñada en la búsqueda de una «vida de Jesús» libre de cualquier elemento irracional, no quiere conocer más que al hombre de Nazaret, rabí, profeta o mesías probablemente político (este tipo de historia no tiene otro horizonte), cuya aventura termina en el fracaso sin mañana de la cruz. Justamente este fracaso es lo que, desde esta perspectiva, habría motivado una mitificación compensatoria y, el último término, un verbalismo a la vez anunciador e impotente.

A esto se reducía para muchos el cristianismo y, de Nietzsche al protestantismo liberal, encontramos la misma oposición entre un Jesús más o menos apreciado, pero muerto y bien muerto, y un Pablo creador de un mito cristológico. Así se inauguró la época, que todavía no se ha cerrado, en que en los ambientes de la cristiandad se opera la transferencia del contenido propiamente religioso del cristianismo a la política y sus ídolos: el nacionalismo, en torno a la Primera Guerra Mundial, y el mesianismo revolucionario de hoy. Para los

que permanecían fieles y cuya fe no estaba protegida por la institución, es decir, los protestantes, la búsqueda de un Jesús al que se pudiera denominar «creíble» resultó ser poco a poco decepcionante. Los evangelios están tan entretejidos de signos y enigmas; lo invisible impregna en ellos tan profundamente lo visible; la conciencia, sugerida sin cesar por Jesús, de su propia identidad divina parece tan clara, que había que recortar cada vez más si se quería retener únicamente a un ser humano garantizado racionalmente y sus *ipsissima verba*. En última instancia, la historia misma amenazaba con desvanecerse.

«Entonces llegó Bultmann», podríamos decir, parafraseando una célebre expresión. Movido por la sensibilidad luterana, para la que el paso, el movimiento de la fe, cuenta más que su contenido, Bultmann ha «des-cristificado» al «Jesús de la historia», en el que tan sólo ha visto, en la estela de tantos exegetas liberales, a un profeta judío al que niega cualquier pretensión de mesianidad y al que convierte en el mero anunciador del «Hijo del hombre» celeste de quien habla el Libro de Daniel y que debe venir a realizar el juicio final.

La resurrección de Cristo aparece entonces como el acontecimiento de la fe que, en esa atmósfera de espera exaltada, surge en el seno de las primeras comunidades y que expresa el sentido que, a través del Hombre celeste, ellas dan a la cruz: juicio personal y decisión de fe a los que cada uno está llamado desde entonces. El mundo permanece tal cual es, sometido a las «leyes» que descubre la ciencia y que la técnica aprovecha sin cesar; la resurrección se identifica con el movimiento mismo de la fe, con la reinterpretación de las Escrituras, con la muerte-resurrección psicológica de cada uno y, si se quiere, del pueblo de Dios. El profeta Jesús muere como todos los hombres, pero una luz «celestial», «cristica», ilumina nuestra subjetividad y nos hace acceder al reino de las existencias en comunión. La resurrección *de la carne*, la acción propiamente *física* de Dios, es sustituida por una

nueva coloración existencial de la que se pretende hacer una estructura estable en la fe llamándola, por transposición del vocabulario heideggeriano, «existenciaria». Desde esta perspectiva, ya no es que la tumba vacía y las apariciones que relatan los evangelios sean racionalmente absurdas, sino que la misma elaboración de esta pesada mitología manifestaría un agotamiento de la fe: al disminuir el fervor de los primeros cristianos, la fe se habría «materializado», «objetivado» en pruebas y demostraciones que, para el hombre de la antigüedad, imbuido de una visión del mundo saturada de lo maravilloso, eran creíbles...

Hoy, en la exégesis que domina en Occidente, el pensamiento de Rudolf Bultmann se ha mitigado, pero no se ha superado realmente. Por el contrario, a menudo lo retoman, con mucho retraso respecto a sus desarrollos recientes en Alemania, algunos exegetas católicos que, liberados de las coacciones institucionales, no han tenido tiempo de recuperar la inspiración de la gran Tradición eclesial. O, más bien, lo que no parece haber sido superado es la oposición entre una concepción «objetivante», que reduce la resurrección a una suerte de reanimación intramundana, y una concepción en último término subjetiva de la experiencia del Resucitado en sus discípulos.

Desde que en 1952 Ernst Käsemann inauguró la «era postbultmaniana», con su célebre informe sobre «los problemas de la investigación neotestamentaria en Alemania»¹, no se ha vuelto a negar la plena continuidad entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Pero la resurrección corporal de Jesús sigue siendo rechazada a menudo como «la presencia más o menos alucinatoria (...) de una especie de fantasma que atraviesa las paredes»², esa supuesta blasfemia contra las exigencias cien-

1. E. Käsemann, *Die Freiheit des Evangeliums und die Ordnung der Gesellschaft*, 151.

2. C. Kannengiesser, *Foi en la résurrection, résurrection de la foi*, Paris 1974, 136.

tíficas que Bultmann tuvo la genialidad de mostrar que sería también... ¡una blasfemia contra las exigencias de la fe!

Para unos, como Willi Marxsen³ y Xavier Léon-Dufour⁴, los relatos de apariciones son la forma literaria mediante la cual los redactores de los evangelios plasmaron una experiencia real de comunión con Cristo, que sigue vivo, pero cuyo cuerpo se habría disuelto en la tierra, tal vez de una manera acelerada (*sic*)⁵. Esto permitiría explicar la historicidad, a fin de cuentas muy probable, de la tumba vacía.

Para otros, como Charles Kannengiesser, que sin embargo ha estudiado con profundidad y rigor la visión del Resucitado en san Pablo, la resurrección significaría un giro diametral en la interpretación de las Escrituras dado por el propio Jesús y por sus discípulos: el sentimiento sobrecogedor de la «Resurrección de Israel bajo el signo del cumplimiento último». Encontramos aquí una de las preocupaciones fundamentales de los maestros alemanes del «posbultmanismo»: mostrar que el anuncio de la resurrección ya está contenido en germen en la palabra y la acción de Jesús⁶ (lo cual no quiere decir, para ellos, que la resurrección sea únicamente un fenómeno de interpretación; el jesuita francés está aquí más cerca del maestro de Marburgo que algunos discípulos de este...).

Si bien Kannengiesser apenas parece interesarse por la realidad o no de una supervivencia de Jesús (eso pertenecería a la hermenéutica), podemos preguntarnos qué significa, para tantos otros, afirmar que Jesús sigue vivo sin aceptar, no obstante, su resurrección corporal. O bien se trata, por lo que parece, de la influencia que las palabras y el ejemplo de Jesús no dejan de ejercer a través de los siglos para llevar a los hombres a

3. W. Marxsen, *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*, Salamanca 1979 (orig. alemán, 1964).

4. X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris 1971 (versión cast.: *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca 1992).

5. *Ibid.*, 304.

6. Cf. H. Zahrnt, *Aux prises avec Dieu, la théologie protestante au XXème siècle*, Paris 1969, 339s (cap. 8: «La redécouverte du Jésus historique»).

la decisión de fe y al reconocimiento del prójimo –con lo cual estaríamos en pleno arrianismo, esa herejía del siglo IV para la que Jesús era solamente la más elevada de las criaturas–; o bien se trata de la inmortalidad de la «persona» de Jesús: si es divina, es una tautología; si es meramente humana, entonces valdría más hablar de su individualidad so pena de caer en el nestorianismo, y nos vemos reducidos al helenismo antiguo y a su concepción de la inmortalidad del alma.

¿Dónde están aquí la novedad del Evangelio y la concepción bíblica, tan fuertemente unitaria y encarnada, de la persona? ¿Cómo tomar en serio las grandes afirmaciones paulinas acerca de nuestra incorporación real al Resucitado? ¡Cuánto menos nos importaría Jesús si fuera sólo un maestro, aun el más grande, y no el Viviente absoluto capaz de revivificar, en su cuerpo «pneumatizado», su «cuerpo de aliento», toda la carne de la tierra!

En estas condiciones se comprende la reacción de algunos exegetas ingleses y alemanes, como Alan Richarson⁷ y Wolfhart Pannenberg⁸, que afirman de nuevo, pero sin desdeñar lo adquirido por la exégesis moderna, que la resurrección es un hecho histórico con el que una ciencia honesta –que constata sin interpretar– inevitablemente tropieza; y que este hecho, bien registrado por la historia, es el punto de partida de la fe, y no una proyección de esta... Pero entonces nos topamos con el carácter no objetivable de la resurrección misma: como dice el metropolitano Ignace Hazim, no se habría podido tomar una fotografía de ella⁹ –de hecho, la iconografía oriental siempre ha evitado representarla–; y además no podemos dejar de señalar que el Resucitado nunca se apareció a testigos neutrales, y que no habría podido hacerlo sin coaccionar, y por tanto negar, el libre amor del hombre. La

7. A. Richarson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, London 1958.

8. W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961, 101s.

9. I. Hazim, *La Résurrection et l'homme d'aujourd'hui*, Beirut 1970, 71.