

# LA RESURRECCION DE JESUS

## Hermenéutica - Teología - Pastoral

Por J. I. VICENTINI, S. J. (San Miguel)

En este tiempo de Pascua estamos envueltos por los relatos bíblicos de la Resurrección de Jesús.

Podríamos decir que durante el siglo XIX y parte del XX, la Resurrección de Cristo fue considerada primariamente, en una perspectiva apologética, como el más grande de los milagros, que confirmaban, desde fuera, el mensaje de Jesús, el sello puesto por Dios a la obra de Cristo<sup>1</sup>.

Pero estudios minuciosos y profundos, con nuevos métodos—como lo Escuela de la Historia de las Formas— fueron poniendo de relieve la perspectiva pascual de los evangelios y fueron mostrando cómo la Resurrección ha sido el prisma a través del cual, los apóstoles y sus comunidades han interpretado toda la vida y obra de Jesús. En esta tarea corrieron parejas las investigaciones de católicos y protestantes<sup>2</sup>.

Por otro lado la renovación litúrgica, puso de manifiesto que el misterio pascual es el centro del año litúrgico.

Exégesis y liturgia produjeron un desplazamiento en el enfoque del problema de la resurrección, que ya no fue considerada como simple apéndice, sino como el misterio central de la fe cris-

<sup>1</sup> P. Haes, *La résurrection de Jésus*, Roma, 1950.

<sup>2</sup> C. Martini, *Il problema storico della Risurrezione negli studi recenti*, Roma, 1959, se ocupa del estado actual del problema histórico-crítico de la resurrección a la luz de los estudios y métodos exegéticos recientes. E. Dhanis, *Miracula et resurrectio Christi*, Roma, 1960, en las pp. 75-81 presenta una bibliografía hasta 1960. M. de Wachter, *Dood-hiernamaals-verrijzenis: bibliografie*, Bijdr. 28 (1967), pp. 321-330, ofrece la bibliografía desde 1962 a 1966. F. X. Leon Dufour, *Bulletin d'exégèse du NT.*, RSPT, 57 (1969) p. 583-622, reseña 13 obras, todas ellas—menos tres—aparecidas en 1968 y 1969; de este boletín nos hemos valido en no pocas oportunidades. J. I. González Faus, *La Resurrección otra vez: Marxen, Schlier, Kremer*, Sel. de Teol. 13 (1970). p. 11-49, nos proporciona interesantes comentarios a las obras de los autores citados y de otros; también de este boletín nos hemos aprovechado en nuestro trabajo.

tiana, el punto de convergencia y el marco referencial de todos los hechos particulares de la historia de Jesús, hechos que son iluminados, en su significación, por la fe pascual.

La lectura de los textos bíblicos en la liturgia de estos días deja la impresión de que se trata de un acontecimiento sólidamente establecido, claro e inobjetable.

Sin embargo los problemas involucrados en la afirmación "Cristo resucitó" son tan espinosos, el significado de esta afirmación está tan lejos de ser transparente, que las controversias, las nuevas interpretaciones, se suceden sin interrupción y lo convierten en un problema de palpitante actualidad, siempre nuevo.

Hace apenas cuatro años Marxen levantaba en Alemania, una polvareda donde se mezclaban entusiasmos delirantes con oposiciones encarnizadas<sup>3</sup>. El mismo Symposium internacional sobre

<sup>3</sup> Consideramos que el influjo de Marxen, a través de sus lecciones y escritos acerca de la resurrección ha sido muy profundo. A partir de él se inaugura un nuevo período en la problemática de la resurrección. Podríamos decir que los libros que sirven de base a este informativo han sido escritos en función de las opiniones de Marxen. Por eso nos parece conveniente presentar un resumen de la obra de este autor. En 1964 publicaba Marxen, por primera vez, *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem*. Este escrito fue reimpresso en el volumen en colaboración titulado *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, Gütersloh, 1966, pp. 9-30. Acusado de sostener doctrinas erróneas, ante la dirección de la Iglesia evangélica de Westfalia, en respuesta a estas acusaciones tuvo Marxen un curso sobre la resurrección, en el invierno de 1967-1968. Este curso fue luego publicado con el título *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, G. Mohn, 1968. Una crítica extensa le dedica J. I. González Faus en *Selecciones de Libros* (ver la nota anterior). Más sobria y sugerente es la crítica de León Dufour en *RechSR*. (Ver la nota anterior). De él tomamos esta breve exposición del pensamiento de Marxen (pp. 588 ss.): Ante todo, comenta León Dufour, advertimos que Marxen, como sus colegas evangélicos, cree que Jesús ha resucitado. La cuestión que él plantea no es ¿Jesús ha resucitado? sino ¿qué quiere decir *resucitado*? Hombre sensible a los problemas de su tiempo, creyente y especialista a la vez, se pregunta si este lenguaje, que según su opinión es hoy ininteligible, está estrictamente ligado a la fe cristiana o se alinea en el museo de las exposiciones vetustas, con otros lenguajes.

La tarea emprendida por Marxen no es ilegítima, salvo para aquellos que ignoran hasta qué punto el lenguaje condiciona la inteligibilidad del pensamiento. Marxen no intenta cuestionar la realidad histórica bruta, sino sólo el lenguaje con el cual ha sido conocida y transmitida. Leyendo la controversia suscitada por Marxen percibimos la falta de acuerdo en el empleo del término Ereignis (suceso) que Marxen entiende como "el hecho objetivamente comprobado". Otro supuesto, no ya de vocabulario sino de método: Cuando el no-especialista se imagina que los evangelios quieren referir las

la Resurrección, tenido en Roma del 31 de marzo al 6 de abril de 1970, habla claramente de la importancia y dificultad del tema<sup>4</sup>.

En este marco se sitúa la nueva bibliografía llegada a nuestras manos. De ella queremos dar cuenta brevemente<sup>5</sup>. Pero no

cosas "tal como han pasado en realidad", dan prueba de un realismo ingenuo, incapaz de resistir una crítica, así sea elemental. Ningún exegeta serio opina que los evangelistas han tenido la intención de filmar los acontecimientos. Pero no todos, quizá, han comprendido hasta qué punto el lenguaje es mediador del acontecimiento: en un sentido preciso, lo que inmediatamente tocamos es sólo el lenguaje. El tercer presupuesto es de orden filosófico-teológico y concierne a las relaciones entre la razón y la fe. Marxen no quiere dejar a la fe el menor apoyo racional, so pena de desnaturalizarla. Por otro lado, con justos motivos, no quiere ver en la fe un complemento de la razón: la fe no puede pronunciar juicios de realidad histórica.

¿A qué resultados llega Marxen? La fórmula "Jesús ha resucitado" es un *Interpretament* (es decir, un lenguaje, un modo de hablar) que expresa la realidad histórica, e. d., el acceso de Pedro a la fe. Interpretando este hecho con la ayuda del término "resurrección", se ofrece una solución —que no es la única posible pero, sí, privilegiada— al problema planteado. Esta fórmula se impuso no por casualidad sino en razón de su mayor proximidad con la afirmación: "el crucificado está vivo". Se trata, entonces, de encontrar una expresión que sea hoy el equivalente de ese *Interpretament*. Una primera fórmula muy exitosa y elástica y pasible de varias interpretaciones, es: "el obrar de Jesús continúa". Pero hay que tener presente que estas formulaciones no pretenden suplantar las antiguas.

¿Qué prueba aduce Marxen? La respuesta no es fácil. Entre los dos datos históricamente atestiguados (la crucifixión y los encuentros que los discípulos tuvieron con Jesús) algo debió suceder. De ordinario se opina que ese algo es la resurrección de Jesús; pero, ¿de dónde lo sabemos? No ciertamente a consecuencia de una experiencia porque no ha habido ningún testigo. Entonces, concluye Marxen, como consecuencia de un razonamiento: en el fondo el historiador no llega hasta la experiencia del cuerpo resucitado de Jesús; en efecto, los escritos no ofrecen una enseñanza unánime, y manifiestan, a este respecto, una libertad que demuestra que a sus ojos, este punto no es esencial. Pablo exige solamente una identidad del yo. El historiador llega, en su búsqueda, hasta la fe de Pedro y su misión. Es la comunidad la que afirma que su fe se enraiza en un *ver*. Este "ver" no es, por lo tanto, una experiencia, sino el producto de una reflexión. Con la ayuda de una representación común a su época, cuyo origen ni siquiera es judío, los primeros cristianos han expresado su experiencia.

<sup>4</sup> Véase la crónica de G. de Rosa, *El cristiano de hoy frente a la Resurrección*, Criterio, N° 1616 (1971), pp. 142-147.

<sup>5</sup> Los libros que reseñamos son: G. Wagner, *La Résurrection, signe du monde nouveau*, Cerf, París, 1970, 149 págs. (la sigla será: RSMN); H. Schlier, *La Résurrection de Jésus-Christ, Salvator*, París, 1969, 75 págs. (sigla: RJCh); F. Mussner, *Die Auferstehung Jesu*, Kösel, München, 1961, 207 págs. (sigla: AJ); K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1968, 376 págs. (sigla: AdT); J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, Kath Bibelwerk, Stuttgart, 1967 (2ª ed.), 155 págs., (sigla: AZ); J. Kremer, *Die Osterbot-*

vamos a pasar revista libro por libro, sino queremos aprovechar el material contenido en esa bibliografía, para informar sobre las principales cuestiones en torno a las cuales gira la problemática actual. Ellas nos darán, quizá —acerca de la Resurrección—, un panorama muy distinto del que estamos habituados a contemplar.

Teniendo en cuenta el contenido de nuestra bibliografía, dividiremos el trabajo en tres partes. En la primera, tratamos el problema hermenéutico, en la segunda el problema teológico, en la tercera el problema pastoral.

Vamos a seguir a los autores *entresacando de sus obras los párrafos que juzgamos más importantes*.

#### I. EL PROBLEMA HERMENEUTICO

Quien haya seguido con paciencia el curso de la controversia, renovada con ocasión del libro de W. Marxen "La Resurrección de Cristo como problema histórico y teológico"<sup>6</sup> puede apreciar con cuánta razón afirmaba Leon-Dufour que el primer problema por resolver es el problema hermenéutico: "¿qué han querido decir los autores sagrados, acerca de la Resurrección? ¿Cómo debemos actualizar hoy el mensaje de la Resurrección?"<sup>7</sup>.

Tres modos de expresión han permitido a la Iglesia primitiva, comunicar la fe en Cristo Resucitado: el testimonio de Pablo; el lenguaje de la Iglesia primitiva; las apariciones del Resucitado relatadas por los evangelistas. De estos tres, examinaremos el testimonio de Pablo y el relato evangélico de las apariciones. Este sondeo nos llevará a apreciar mejor la naturaleza del hecho, a criticar mejor las condiciones de un lenguaje válido, a

*schaft der vier Evangelien*, Kath. Bibelwerk, Stuttgart, 1968 (2ª ed.), 144 págs. (sigla: OB); J. Ponthot, P. Hitz y otros, *la Résurrection du Christ*, Lumen Vitae, Bruxelles, 1967, 126 págs. (sigla: RCh); P. de Surgy y otros, *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Cerf, 1969, 191 págs. (sigla: RChEM); J. Kremer, J. Schmitt y otros, *Dibattito sulla risurrezione di Gesù*, Querimiana, Brescia, 1969, 122 págs. (sigla: DR). Cuando citemos estos libros lo haremos con su correspondiente sigla.

<sup>6</sup> Ver la nota 3.

<sup>7</sup> Leon-Dufour en RChEM, p. 155.

presentir el sentido del misterio. Al término, deberíamos llegar a leer mejor el relato y a comprender mejor el mensaje pascual<sup>8</sup>.

#### A. EL TESTIMONIO DE PABLO

En un primer acercamiento a la hermenéutica paulina de la resurrección, M. Carrez<sup>9</sup> procede a tres planteos sucesivos: por qué Pablo ha reservado el término *resurrección* a estos dos acontecimientos: la resurrección de Cristo y la resurrección futura de los creyentes; por qué ha reemplazado "resurrección" por *vida*, cuando quiere describir los efectos actuales de la resurrección<sup>10</sup>; por último, analizando la fórmula kerigmática de 1 Cor. 15,3-5, inquiriere en qué consiste la realidad del acontecimiento.

Si bien el pensamiento de Pablo acerca de la Resurrección queda expresado en múltiples textos, los exegetas concuerdan en afirmar que uno de los más importantes —o el más importante— por su antigüedad es el de 1 Cor. 15,3-5. Precisamente a este texto han consagrado sendos estudios J. Kremer y K. Lehmann<sup>11</sup>. A estos dos autores vamos a seguir, principalmente, en el análisis de este texto paulino.

#### 1 Corintios 15, 3-5

##### 1. *Algunas precisiones*

La primera tarea del exegeta, es, en este caso, muy espinosa: la identificación de los interlocutores de Pablo. Unos opinan que en Corinto se cuestionaba la misma posibilidad de la resurrección porque predominaba una concepción "espiritualista" del más allá y un menosprecio de lo corporal. Esta duda ¿se limitaba a la resurrección general de los muertos o incluía también la de Cristo? Si la exceptuaba, cabe preguntarse de qué modo se representaban los corintios la resurrección de Jesús como un hecho único, aislado; si la incluían ¿cómo pudo Pablo llamar "cristianos" y

<sup>8</sup> Leon-Dufour, id., 155 s.

<sup>9</sup> M. Carrez, *L'herméneutique paulinienne de la Résurrection*, en RChEM, pp. 55-83.

<sup>10</sup> Id. p. 55-59.

<sup>11</sup> Ver la nota 5 donde citamos las obras de ambos autores. En la parte más introductoria seguimos a Lehmann; en la exegética, a Kremer.

"hermanos" (v. 1) a quienes habían recaído en el paganismo, y cómo pudo hablar de "su fe"? (V. 1. 11).

Por eso se argumenta, con frecuencia, que los corintios se oponían a una doctrina judía "materialista" de la resurrección, y, partiendo de una doctrina gnóstico-helenista de la inmortalidad, enseñaban la ascensión de un yo-pneumático. Como Pablo se separa de una visión judía masiva de la resurrección, sería muy posible que abogue por una resurrección corporal bien entendida.

Por último se hace luchar a Pablo en dos frentes: contra una doctrina puramente espiritualista de la existencia del alma sin cuerpo, y contra una concepción materialista de la resurrección de los cuerpos muertos. Con lo cual la función de la resurrección queda en la oscuridad.

E. Güttgemanns, utilizando los estudios de J. Schniewind, W. Schmithals y U. Wilckens, propone una nueva hipótesis: los entusiastas gnósticos, a consecuencia de su menosprecio de la cruz, y pasando por alto la escatología concreta, niegan la importancia duradera del Jesús terreno y, en una especie de identificación estática con el Cristo-pneuma celestial llegan a un rechazo del Jesús terrestre. El hecho salvífico consiste únicamente en reconocer la identidad con el Liberador. Así, mientras Pablo mantiene la distancia permanente entre el Jesús terrestre como Señor y el cristianismo liberado, la gnosis de Corinto ve en la resurrección, la ascensión de un Liberador identificado con el cristiano liberado, y por eso, se considera a sí mismo en la etapa de la realización final.

Con esta explicación da cuenta Güttgemanns de no pocas dificultades y aclara la sucesión de ideas del c. 15.

Esta explicación parece, en efecto, más adecuada a la situación conflictual entre Pablo y los corintios. Pablo puede presuponer que la confesión de fe es conocida en Corinto. Sus adversarios no niegan la muerte de Cristo. Los "entusiastas" sucumben también vgr. a un realismo sacramental, que ve plenamente realizada la liberación en el hecho de que ha sido comunicado un cuerpo espiritual y celestial y el cuerpo terreno queda degradado en una envoltura ilusoria y perecedera. Aquí están enraizados to-

dos los inconvenientes en Corinto: el menosprecio de las buenas costumbres, la falta de consideración al hermano (débil) en las celebraciones eucarísticas y en la vida diaria, la sobreestima de los fenómenos pneumáticos (carismas) y de la indiscutible libertad personal. La comunidad de Corinto, en una parte considerable de sus miembros se consideraba —en virtud de la irresistible consagración sacramental y del visible dominio que sobre ellos ejercía el Espíritu dinámico y admirable— sin reserva, la Comunidad de los últimos tiempos mesiánicos.

Lehmann considera que la identificación de los interlocutores no es quizá un problema tan medular para la exégesis. Por una parte nos movemos en un campo opinativo, por otro, el mismo Pablo tenía un conocimiento claro y le era indiferente el significado positivo de la esperanza de sus adversarios en el más allá.

Lo que resulta de la lectura del c. 15 es que en ninguna parte se alude a la duda sobre la Resurrección de Cristo; pero Pablo estima que la negación de la resurrección de los muertos lleva a la negación de la resurrección de Cristo (pp. 20-25).

## 2. Estructura interna del capítulo 15

El examen de la estructura interna del capítulo permite a Lehmann (AdT. p. 24 ss) y siguiendo a Mussner<sup>12</sup>, distinguir elementos tradicionales, mezclados con experiencias personales, reflexión teológica y parenesis.

El punto de partida está encuadrado en dos verbos técnicos: *recibir-trasmitir* seguidos de una tradición de confesión de fe (vv. 3-5) y la lista de testigos (vv. 6-11). La primera serie de

<sup>12</sup> F. Mussner, *Schichten in der paulinischen Theologie, dargetan an 1 Kor. 15*, BZ., 9 (1965), pp. 59-70, distingue cuatro capas o estratos: en la parádoxis (v. v ss.), en la argumentación relacionada con ella (v. 12.15.20), en las citas bíblicas, en los elementos apocalípticos del judaísmo posterior de los v. 51 ss. y en la asunción de una variada terminología extraña, atestigua Pablo la *tradición*; en los vv. 8-10 apela a su propia *experiencia*; en los vv. 13-32 y 36-57 nos encontramos con la *reflexión teológica* que utiliza muchos elementos tradicionales; en los vv. 33s. y 58 emplea Pablo la *parenesis* que lleva la impronta de un variado patrimonio tradicional. Como es natural, cada capa o estrato no puede ser separado claramente de la otra: 1 Cor. 15, 20 es una mezcla de tradición y reflexión; 15, 30-32 de reflexión y experiencia; 15,50 de reflexión y parenesis.

ideas se ocupa de la realidad de la resurrección (vv. 12-34) en distintas fases. La segunda serie (vv. 35-53) explica el cómo (el modo). Los últimos vv. hasta el v. 58 son como una visión triunfal de la victoria sobre la muerte y una amonestación final.

El centro del capítulo es la confesión de fe (vv. 3b-5) que proporciona no sólo el fundamento sino también el sostén teológico para la reflexión. Esta confesión de fe está introducida por dos versos de singular seriedad y peso, y por los clásicos verbos “trasmitir”-“recibir” (*paradidonai-paralambanein*) que describen los versos siguientes como un patrimonio tradicional muy conocido. A esta fórmula tradicional pertenecen, con seguridad, los vv. 3b-5. También el v. 7 pertenece, según Kremer, a esta fórmula tradicional, por su parentesco con el v. 5. En cambio los vv. 6 y 8, pueden ser discutidos.

Las posibles adiciones de cuño paulino, a la fórmula tradicional manifiestan la relativa libertad de Pablo respecto de la tradición (AdT. p. 31-35), que en este caso es denominada “evangelio” (v. 1). Es claro que no se trata aquí del género literario posterior “evangelio” sino de la Palabra viva de la predicación acerca de Cristo y de la salvación obtenida por su muerte y resurrección. “Tradición” y “evangelio” no son para Pablo términos idénticos; pero en este pasaje Pablo no quiere separarlos. Lehmann (o. c. p. 36-42) dedica unas páginas a examinar las relaciones entre “evangelio” y “tradición”.

En cuanto a la *forma* o fórmula en la que se ha volcado esta tradición de los vv. 3b-5, no es fácil precisarla porque la misma clasificación de las formas y la estructura de cada una, no han logrado uniformidad entre los autores (o. c. p. 43-60). Esta determinación de la forma no carece de interés porque en el análisis de una forma, subyacen problemas hermenéuticos fundamentales (o. c. p. 60-67).

## 2. Forma literaria de 1 Cor. 15. 3-5

Kremer (AZ.p. 25 s) señala que los vv. 3b-5 tienen un ritmo muy marcado: dos frases trimembres y casi paralelas, coronadas, la primera por la mención de la sepultura y la segunda por la aparición a Pedro. Lehmann, por su parte (AdT. p. 68

ss) recoge los resultados del estudio de J. Jeremías (Die Abendmahlswoorte Jesu). Este pasaje, dice, muestra la estructura de un “parallelismus membrorum” (a-b, a'-b'), lo que prueba el predominio de una tradición estilística apoyada en la lengua hebrea. Cada suceso salvífico (muerte-resurrección) recibe dos adiciones (v. 3b “por nuestros pecados”; 4b “al tercer día”; y ambos: “según las Escrituras”). También sorprende el cuádruple *oti* (que) y la alusión a la Escritura, colocada en un claro paralelo. La primera y tercera frase (vv. 3b y 4b) se asemejan, por su extensión, por la misma construcción gramatical (verbo, ulterior determinación, referencia a la Escritura), por la recién mencionada terminación “según las Escrituras”, y por el tipo de relación con la correspondiente *oti*-frase, que le sigue en la segunda y cuarta frase (v. 4 y 5). Cada frase breve significa una clara alusión a la realidad testificada en el relato precedente. La mención de la sepultura parece subordinada al relato de la muerte de Jesús; las apariciones son una confirmación de la verdad de la Resurrección. Así se establece una estrecha vinculación entre las dos frases largas y las dos breves.

El análisis del “parallelismus membrorum” podría continuarse con la observación llamativa de que los vv. 3b y 5 terminan en la misma forma (homoioteleuton); pero es más importante la propuesta del mismo Jeremías, de interpretar el *kai* del v. 4b, en sentido adversativo (*pero*) que establecería una antítesis entre los vv. 3-4a y 4b-5: murió *pero* resucitó. Lehmann sostiene la opinión de Jeremías contra Conzelmann, añadiendo otros argumentos de conveniencia: posibilidad gramatical de tal interpretación; coherencia de esta interpretación (que subraya el carácter antitético de la muerte y resurrección de Jesús) con la “interpretatio christiana” de *Jristos* (v. 3a) con otras confesiones de fe (Rom. 8, 34; 1 Tes 4,14) y con otros medios lingüísticos empleados en otros textos (Rom. 1,3 ss.; 4,25; 1 Pd. 3,18) para acentuar este contrastante paralelismo. (AdT. p. 253 s.).

Otro elemento lingüístico digno de ser examinado es la partícula *oti* (que) cuatro veces repetida, al comienzo de cada fra-

no. ¿Pertenecía esta partícula a la forma primitiva o fue añadida por Pablo? Si el *oti* (que) es una adición posterior en dependencia de *parelabon*, equivaldría a los dos puntos y tendría una función de enlace entre las distintas afirmaciones. Podría ser un resabio del arameo *di*. Las consecuencias de esta discusión son considerables porque darían pie para afirmar que Pablo fue el autor de este "logos", empleando cuatro afirmaciones, primitivamente independientes (Ad.T. p. 73-77).

### 3. *Texto primitivo y trasfondo lingüístico de 1 Cor. 15, 3-5*

Alusiones hechas al pasar señalaban el influjo semítico en los vv. 3-5. En realidad la discusión acerca del texto primitivo es muy compleja. Mientras J. Jeremías se inclina por la opinión de que los vv. 3-5 provienen de una comunidad antigua de habla aramea, y es traducción de un texto primitivo semita, H. Conzelmann se constituye defensor de la antigua tesis de que la lengua primitiva de esta confesión es el griego, sin ningún trasfondo semítico (AdT. 88 ss.).

Jeremías señala en su argumentación, los giros no-paulinos de los vv. 3-5. Ante todo la expresión "por nuestros pecados". De los 64 pasajes donde ocurre el término *amartia*, 50 aparece en singular (en el sentido de una potencia personificada); 6 veces, en plural, denuncian un influjo del uso generalizado en el cristianismo primitivo; 5 son citas del AT.; 3 se encuentran en las Pastorales. Lehmann (AdT. p. 91) se muestra más reservado que Jeremías y observa que 44 de los 56 pasajes pertenecen a la carta a los romanos, y de las 50 citas en las que *amartia* ocurre en singular, 43 se encuentran en dicha carta. La diferencia entre la carta a los romanos y los otros escritos paulinos es considerable.

El giro "kata tas grafas" (según las Escrituras) no se encuentra en ningún otro pasaje paulino. Esta afirmación es confirmada por Meztger con abundante material. Sin embargo, no se halla ningún otro giro semita, materialmente idéntico, que haga comprensible este giro no-paulino (AdT. p. 242 ss.).

El pasivo *egueuertai*, se encuentra sólo —como eco de este pasaje— en los vv. 12-14.20 del mismo capítulo 15, y en 2

Tim. 2,88. Habitualmente emplea Pablo el aoristo. Podría verse en este perfecto el influjo de la tradición recibida. El uso de este perfecto entre tres aoristos señala una durable eficacia de la Resurrección de Cristo, muy de acuerdo con las apariciones que en seguida se mencionan. Las 6 repeticiones del perfecto (vv. 4.14.14.16.17.20) sugieren la conclusión de que Pablo recibe de la tradición un criterio teológico.

No-paulina es también la determinación cronológica "al tercer día", con número ordinal.

La expresión *ofze*, sólo se halla en 1 Tim. 3,16.

La expresión "los doce" no se encuentra en Pablo, quien habla habitualmente de los "apóstoles".

El examen de la estructura y de los giros no-paulinos de los vv. 3-5, llevó a Jeremías a la conclusión de que dichos versos son la traducción de un texto primitivo semita. También Conzelmann admite los rasgos no-paulinos del lenguaje, pero rechaza la conclusión (un texto primitivo semita) ya que tales giros se encuentran también en los LXX (AdT. p. 97-102). Conzelmann distingue entre texto original semítico y rasgos primitivos semíticos o características lingüísticas semíticas que podrían encontrarse en un documento original griego.

A lo dicho habría que añadir la controversia acerca de la cita de Isaías contenida en el v. 3b "por nuestros pecados". ¿Está tomada de los LXX o de un Targum? Y para completar el cuadro, la discusión sobre el *Jristos*, sin artículo, al comienzo del v. 3 (AdT. p. 102-109).

El saldo de toda esta controversia queda resumido en la frase de E. Lohse que Lehmann hace suya: es muy difícil decidir con seguridad, si la formulación primitiva fue compuesta en griego o en hebreo (aramaeo). Los numerosos semitismos podrían atribuirse al influjo de los LXX, aunque esta afirmación no se impone y existe un alto grado de probabilidad en favor de una redacción primitiva en lengua semita.

Con esto no queda resuelto el problema de la relación que media entre Pablo y el texto actual. Quedan abiertas tres posibilidades: 1) Pablo aduce una fórmula de confesión aramea—proveniente de una comunidad palestinese de lengua aramea—

traducida por él mismo o por otro; 2) Pablo cita verbalmente un texto compuesto en griego, que tuvo su origen en una región helonista, judeo-cristiana (Antioquía o Damasco); 3) Pablo reproduce una tradición de confesión de fe, griega o aramea, fielmente, en sustancia; pero con elasticidad en los detalles. Kramer (AZ.) por su parte añade otra posibilidad: Pablo resume varias fórmulas de fe.

#### 4. *Análisis de la historia de la tradición de 1 Cor. 15, 3-5*

Lo dicho no basta para determinar la antigüedad y el origen de los vv. 3-5. Nos falta un sondeo de la historia de la tradición, la etapa que media entre el nacimiento de la tradición y su fijación literaria (por escrito). El problema del alcance de las fórmulas o formas, de la estructura formal de los vv. 5-8, del origen y significación de cada aparición (Galilea-Jerusalén) presupone estas reflexiones. U. Wilckens considera que los vv. 3b-5 son una combinación o recopilación de distintos patrimonios primitivamente sueltos. Prueba de ello es el repetido *oti* recitativo. Los distintos elementos ligados entre sí llegaron hasta Pablo como un patrimonio ya acuñado. Los vv. 3a y 4b eran independientes (fórmulas litúrgicas o kerigmáticas de la predicación misionera). Sólo el v. 4b contiene la afirmación salvífica. El v. 3 entró en escena sólo en conexión (en efecto él pertenece esencialmente al conjunto de la primera tradición misional evocada por Pablo en el v. 1s.), pero en una conexión particular, e. d. con la tradición de la cena. Porque respecto del kerigma misional propiamente dicho (cuyo contenido central es el anuncio de la Resurrección de Jesús), está relativamente desvinculado y teológicamente poco equilibrado. Apenas se detiene Wilckens en las expresiones "al tercer día" y "según las Escrituras". Sin embargo, del análisis de estos giros, junto con "nuestros pecados", depende la respuesta satisfactoria al problema de la historia de la tradición.

Por eso emprende Lehmann la tarea de exponer y criticar, con cierta amplitud, las opiniones de W. Kramer y F. Hahn (Ad. T. p. 119-147) en páginas muy ricas, no sólo en relación con este

pasaje sino también en relación con los métodos de la historia de la tradición, en general.

Considerando los semitismos de 1 Cor. 15, 3-5, la referencia a un modelo hebreo o arameo, el problema de la trasmisión, las etapas de la tradición en cuanto a su contenido (vgr. la idea de expiación), el estadio de las referencias bíblicas y la explicación de la frase "tres días según las Escrituras" (que estaría originada en algún targum o midras), se podría afirmar, con buenos motivos, que Jerusalén es el origen de la tradición de esta confesión de fe. El que se decida —y no son pocos— por Siria (Antioquía, Damasco) debería dejar abierta la posibilidad de Jerusalén, como origen, en sentido material, de esta confesión. De todos modos, la mayor parte de los estudiosos que se inclinan por Antioquía, también aceptan que la idea de expiación y otros elementos de la fórmula, proceden de un medio judeo-cristiano palestinese.

En cuanto a la antigüedad de la tradición, la respuesta no es nada fácil. Con todo se advierte un relativo consenso entre los exegetas. Podría imaginarse la siguiente cronología: Pablo (Gál. 1, 18) estuvo en Jerusalén, tres años después de su conversión, y se entrevistó, sin duda, con Pedro y Santiago; si la muerte de Jesús es fechada en el año 30, y la conversión de Pablo en el 33 (¿35?), entonces Pablo habría estado en Jerusalén unos 6 u 8 años después de la muerte de Jesús, Pablo recibió entonces esta fórmula de fe hacia el 35 o, a lo sumo, hacia el año 40. El mismo cómputo valdría, más o menos, en la hipótesis de Damasco o Antioquía. Si se tiene en cuenta que para ese entonces la fórmula era ya conocida, podemos concluir la proximidad temporal de la tradición, en relación con los hechos de la muerte y resurrección de Jesús<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Según Schlier (RJCh), primeramente debió darse la fórmula sencilla (Dios ha resucitado a Cristo, u otras similares; cfr. Lc. 24, 34) nacida en situaciones de entusiasmo y sustituida después por la fórmula doble cuyo tenor sería "verdaderamente murió y verdaderamente resucitó" (1 Tes. 4, 14). Esta doble fórmula es la base tanto de la predicación misionera como de la catequesis de la fe, de la reflexión teológica y de los himnos (1 Pd. 3, 18ss); en un estadio ulterior encontramos ya las narraciones evangélicas, cuya imposibilidad de armonización denota una tendencia a dejar hablar las diversas tradiciones singulares, sin que se

¿Cuál ha sido el medio vital (*Sitz im Leben*) de esta tradición? La prudencia debe acompañar también a esta respuesta. No sería suficiente una necesidad *práctica*; tampoco se puede probar que sea sólo la ceremonia bautismal o la enseñanza catequética; ni bastaría una situación de persecución. Apenas es posible detectar vestigios de un empleo polémico de la fórmula; el estilo de prosa no parece convenir a un medio litúrgico. Es preferible no buscar ninguna *situación especial*, en la vida de la comunidad. Esta tradición ocupa un puesto tan central, que nos induce a pensar que ha sido empleada en la predicación misionera, en el bautismo, en la homilía, en el culto y en la reflexión teológica. Por eso es preferible detenerse más en el contenido que en la forma (AdT. p. 147-157).

Esto vamos a hacer en los párrafos sucesivos siguiendo, sobre todo, a J. Kremer.

##### 5. *Exégesis de 1 Cor. 15, 3-5*

Demos una rápida ojeada por las distintas afirmaciones de esta confesión de fe tradicional.

*versículo 3b:*

*que Cristo:* no es fácil decidir si "Cristo" se usa como nombre propio o como título. La ausencia del artículo no se considera decisiva para dirimir la cuestión, puesto que en el judaísmo tardío era común hablar de "Mesías", sin artículo. Las alusiones

sienta la necesidad de ensamblarlas armónicamente o de presentar un "desarrollo coherente" de los hechos. (Tomado de *Selec. de Teología*, 13 (1970), p. 32). En el Symposium romano sobre la resurrección, J. Schmitt intentó individualizar el elemento más primitivo en la paradosis de 1 Cor. 3 b-5, estudiando el ambiente literario de esta tradición. Tomando los primeros vestigios del Kerigma apostólico, observó que las fórmulas más antiguas son "Dios lo (a Jesús) resucitó de entre los muertos" y "Jesús resurgió de entre los muertos y se apareció a Simón". Primitiva también es la antítesis entre muerte y resurrección: "Jesús ha muerto (apezannen); pero ha resucitado" (egueuertai). Por lo tanto los primeros anuncios kerigmáticos fueron de dos tipos. (Ver G. de Rosa en la nota 4). J. Kremer (AZ, p. 29, nota 59), trae la opinión de L. Cerfaux y B. van Iersel, quienes afirman que las tradiciones contenidas en los discursos de los Actos son más antiguas que las de 1 Cor. 15. Para esto se remiten a la falta de polémica antijudía, a la exposición esquemática y al énfasis de la idea expiatoria en 1 Cor. 15.

a la Escritura sugieren que se trata más bien del título clásico de Mesías. No se trata, por lo tanto, de una persona privada, sino del esperado y prometido Cristo (Mesías). De este Cristo se hacen cuatro afirmaciones<sup>14</sup>:

*murió:* simple hecho sin mención de circunstancia ni significado. Quizá al comienzo de la vida de la Iglesia se hablaba más de muerte que de crucifixión. Pero la sola mención de la muerte es valiosa y significa que el esperado Mesías siguió la suerte de todos los hombres. Pero precisamente porque murió como Mesías, se comprende el valor de las explicaciones que, a continuación, da San Pablo.

*por nuestros pecados:* la preposición *yper* equivale a *peri*, *día* o *anti*. La expresión, de por sí, no permite determinar si la muerte de Cristo tuvo lugar: *por causa de* (*peri*), *para extirpar* (*día*), o, *en lugar* (en sustitución) *de* (*anti*) nuestros pecados. En cualquiera de los tres casos quiere decir que existe una relación entre la muerte de Cristo y nuestros pecados<sup>15</sup>.

*según las Escrituras:* esta alusión ¿se refiere al primer miembro (Cristo murió), al segundo (por nuestros pecados), o a ambos? Referido sólo al primer miembro quiere decir que la muerte de Jesús pierde su carácter terrible para convertirse en plan de Dios; no es una muerte común sino que se ajusta al designio de Dios (esta inserción en el plan divino fue el afán de la apologética más antigua). Referido al segundo, sería una alusión a Isaías 53. La antigüedad del texto habla más en favor de la primera hipótesis: el afán por evitar el escándalo de la muerte de Jesús es superior a la referencia a Isaías 53. Con todo, si se acepta esta explicación no queda claro a qué pasaje de la Escritura alude Pablo.

*versículo 4:*

*y que fue sepultado:* esta afirmación escueta está, según Kremer,

<sup>14</sup> También Lehmann (AdT) trata el problema del significado de *Jristos*, en varias partes de su obra. Véase el índice alfabético de materias, p. 376.

<sup>15</sup> Ver Lehmann (AdT) índice alf. de materias, p. 376, "Sühneausagen".



subordinada, en esta confesión de fe, a la anterior (murió). La sepultura subraya la afirmación anterior: Cristo murió realmente; comparte la muerte de sus predecesores, los profetas, del Bautista. ¿Contiene, además, una alusión a la tumba vacía? Kremer lo cree probable<sup>16</sup>.

*y que resucitó*: ante todo queremos dar la posibilidad de que *estakai* puede ser traducido no como simple copulación (y) sino como adversativa (pero). Kremer (AZ. p. 39-47) hace un análisis prolongado y completo de todos los significados del verbo *egueirein*, sus posibles traducciones (como pasivo o como forma media) y el valor del tiempo perfecto en el cual se encuentra en este pasaje. *Egueirein* (lo mismo que *anistanai*) está usado metafóricamente, introduciendo la imagen del que se levanta de un sueño o de una postración. De este lenguaje metafórico se deduce que lo que sucedió y ahora *es sucedido* (el verbo está en perfecto, siendo así que los otros verbos están en aoristo) escapa a la experiencia del hombre que vive más acá de la muerte y sólo puede ser dicho en una metáfora<sup>17</sup>. Cómo deba entender-

<sup>16</sup> El problema no es tan simple como aparece a primera vista. Volvemos sobre él al hablar de la tumba vacía.

<sup>17</sup> Su carácter metafórico radica, según Schlier (RJCh) en que no se trata de un resurgir "para la corrupción" o "allí donde la muerte tiene su dominio", sino a la vida. El NT. trae diferentes fórmulas para explicar esta analogía del concepto: cuerpo espiritual, cuerpo glorioso, *dynamis*, *doxa*, libertad, incorruptibilidad, transfiguración. Todas ellas son maneras de expresar lo inconceptualizable de esa "nueva creación". Expresión de ello son también las contradicciones de los relatos evangélicos (tocable-no tocable; conocible-no-conocible...) menos ingenuas de lo que parecen. Y lo mismo expresa la vinculación entre los conceptos de resurrección y exaltación, que, en un principio, fueron quizá dos interpretaciones independientes del mismo acontecimiento y que en una segunda fase aparecen como sinónimos o sustituibles (Act. 3, 13) y en una tercera, como consecutivos (ver González Faus, en Sel. de Teol. o. c., p. 33). Sería interesante tener en cuenta la obra de Seidensticker, en dos libritos: *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten*, y *Zeitgenössische Texte zur Osterbotschaft der Evangelien*, favorablemente comentados por Leon-Dufour en RechSR., 57 (1969), p. 599-602. La hipótesis de Seidensticker es que para expresar el encuentro con el Cristo, no hubo un solo esquema de pensamiento sino dos. Antes del lenguaje "resurrección de los muertos", existía otro más antiguo construido sobre la oposición "abajamiento-exaltación".

se positivamente la resurrección de Cristo y el *ser* del resucitado no puede deducirse simplemente del análisis del término *egueirein*; pero el conjunto del NT. y, ante todo 1 Cor. 15 no permiten entenderlo como una mera reanimación. La resurrección significa que Cristo, una vez por todas está libre del poder de la muerte. Por otro lado, la resurrección se presenta como una obra de la *dynamis*, la *doxa* y el *Pneuma* de Dios. Hasta tal punto que el haber resucitado a Jesús se convierte en un título de Dios; es el nombre histórico de Dios, el nombre del Dios a quien el hombre puede encontrar en su historia. "El Dios que llama de la muerte a la vida" es el mismo que "ha resucitado a Jesús de entre los muertos" (Rom. 4,17 y 4,23).

*al tercer día, según las Escrituras*: Kremer (AZ. p. 47 ss.) hace un valioso acopio de datos: 1) la datación temporal sólo se encuentra aquí y en Act. 10, 40. Fuera de estos pasajes aparece sólo en las predicciones de la pasión y en los logia relativos al templo; 2) la expresión varía según los evangelistas, manteniendo cierta constancia en cada caso; 3) según la mentalidad oriental, toda permanencia en el sepulcro, hasta tres días, se considera provisoria; a partir del cuarto, se la mira como duradera; 4) si se acepta como verosímil la opinión de que las primeras apariciones fueron en Galilea, parece difícil que éstas pudieran ocurrir al tercer día; 5) se ha supuesto que la comunidad ha llegado a este dato tomándolo del AT. La cita no sería Jonás 2,1, porque el logion de Mateo parece ser posterior. Sólo quedaría Oseas 6,1 y, de hecho, la exegesis rabínica se apoya en este mismo texto para deducir que la resurrección, al fin de los tiempos, tendría lugar tres días después del fin del mundo. Sin embargo, es extraño que en todo el NT no aparezca ninguna referencia a Os. 6,1. Por ello queda la seria duda, si la Iglesia primitiva se habría acordado de este pasaje, caso de no mediar alguna aparición tenida en el tercer día (primera aparición o descubrimiento de la tumba vacía). Si es así, el origen de la fórmula no sería meramente una tesis dogmática sino el recuerdo de alguna experiencia que hizo posible pensar en la promesa de Os. 6,1; 6) de todos modos, en favor de la interpretación dogmática de la fór-

mula “al tercer día”, está el hecho de que la mentalidad judía parece no poder concebir una resurrección pasado este día.

Como se ve, las opiniones oscilan entre una interpretación de tipo historizante y una de tipo dogmático; pero ninguna llegaba a imponerse. Lehmann, en la segunda parte del estudio que mereció los elogios de León Dufour<sup>18</sup> propone una interpretación que, ya sólidamente fundada, no dejaría de estimular la investigación. Lehmann no se contenta con examinar el sentido de la fórmula “al tercer día” en el NT., ni con descartar la hipótesis del domingo, origen de la expresión, ni con desmontar la argumentación que se basa en la historia de las religiones. Siguiendo a especialistas de la literatura rabínica (Le Deaut, van Goudweyer...) pone de relieve las interpretaciones que los targum y los midras han dado, del sacrificio de Isaac, donde encontramos que la expresión significa simplemente: el hecho referido es salvífico. Sigue a Wijngaards en su notable artículo que renueva la lectura de Os. 6,2. Según estos textos, la expresión “al tercer día” no tiene, inmediatamente, una significación cronológica; su sentido es propiamente teológico y subraya que el hecho al que se refiere la fórmula “al tercer día” involucra un giro importante en la historia de la salvación. Añadiendo la mención “según las Escrituras”, la Iglesia declara que el hecho es escatológico y definitivo. Sólo como consecuencia, la expresión ha venido a fijar el triduum mortis, como lo ha interpretado la tradición posterior.

*versículo 5*

y que se hizo visible (se apareció): el término *ofze*, explica Kremer (AZ p. 54 ss.) está tomado de las Teofanías del AT., en los LXX. Lo sorprendente de la construcción gramatical es el simple dativo (a Pedro) en vez del *ypo* con genitivo. Lo cual hace aconsejable la traducción “se hizo visible” (en voz media), en vez de “fue visto” (voz pasiva). Este término *ofze* puede ser comparado con otros y permite establecer una cierta clasificación entre todos los tipos de visión que conocía la antigüedad.

<sup>18</sup> En RechSR., 57 (1969), p. 607 ss.

Siendo Israel una religión de la Palabra, el papel más importante lo desempeña el *escuchar*: el *ver* no tiene entre los hebreos la importancia que le dan los griegos. Por eso, es natural pensar —y en esto sigue Kremer a Michaelis— que la expresión *ofze* no se refiere tanto a *ver*, sino que es un término técnico para significar la presencia (la actualidad) de la manifestación, sin referencia al modo como se la percibe. Con todo no se puede excluir un contenido visual. Según las explicaciones que da Pablo en el resto del capítulo, el contenido de esas apariciones es una corporalidad que no es simplemente perceptible por nuestros sentidos; pero cuya presencia no puede reducirse, sin más, a una experiencia puramente espiritual. Falta toda posibilidad de comparación, y categorías apropiadas, para una determinación positiva del concepto. Kremer discute las conocidas opiniones de visiones subjetivas y apariciones objetivas. Quizá, concluye, es posible decir que se trata de un modo único de darse a conocer, intermedio entre la experiencia visionaria y el conocimiento ordinario terreno.

Según Schlier<sup>19</sup> el estudio del término *ofze* y sus raíces veterotestamentarias permite concluir que no se trata de un término genérico con el que se designa cualquier clase de visión (está claramente distinguido de otras visiones en los Actos y en el mismo Pablo) sino de una forma específica, cuyos rasgos (aunque no queden del todo determinados por el NT) incluyen el mostrarse, dejarse percibir y ser percibido como El-Resucitado-de-entre-los-muertos. El término *apokalypsis* que, a veces, parece sustituirlo, tampoco designa cualquier clase de visión o conocimiento, sino que en Pablo significa el descubrimiento de un misterio absolutamente escondido y la experiencia de lo de por-sí-inaccesible. Con este análisis —según Schlier— quedan desautorizadas las interpretaciones de Bultmann y Marxen. En efecto, en los textos neotestamentarios no se trata de un *ver*, que después se aclara mediante una *interpretación*, sino de una percepción inmediata del que *se deja* percibir. Además, el kerigma de la resurrección no trata ni de una continuación del hecho Jesús, ni

<sup>19</sup> Citado por González Faus, o. c., p. 34.

de la predicación de Este, sino de la manifestación anticipada del Exaltado al Poder y Gloria de Dios.

Mussner (AJ. p. 60-80), por su parte, muestra fácilmente, por un análisis del verbo *ver* que la distinción hecha por Marxen entre *ver a Jesús* y *ver al Resucitado*, no es sostenible, y que el hecho de ver es ya inmediatamente el *interpretament*.

#### los testigos

Al kerigma pertenece no sólo lo que ocurrió en Jesús sino también una lista de testigos. Se discute si esta lista es una simple enumeración o tiene pretensiones cronológicas (las partículas *eita*, *epeita* pueden tener sentido lógico o cronológico). Al menos la prioridad de Pedro parece que ha de ser entendida temporalmente, vistos los textos de Lucas 24, 34 y Marcos 16, 7<sup>20</sup>. Quizá también la de Pablo, citada en último lugar (aunque *esjaton* es ambiguo) tenga un sentido temporal. Por lo que toca a los restantes, no hay que olvidar que la tradición suele estar muy poco interesada por las cronologías en la vida de Jesús.

De toda la lista de testigos, sólo Pedro y los doce pertenecen a la fórmula de confesión de fe. Los demás, son examinados por Kremer; pero no creemos que sea necesario seguirlo en su interpretación de los otros versículos hasta el octavo.

La enumeración de los testigos de las apariciones nos abre la entrada a los relatos evangélicos, que, como vimos al comienzo del problema hermenéutico, constituye otro de los modos de expresión que han permitido a la Iglesia primitiva, comunicar la fe en Cristo Resucitado.

<sup>20</sup> Según Marxen, también Pablo entiende la fórmula de las apariciones como *fundamentación de la misión*. Porque después de enumerar la lista de los testigos no concluye, como esperaríamos, "por tanto, si todos lo vimos es que ha resucitado" sino "yo he trabajado más que ellos. Pero sean ellos o yo, así predicamos y así habéis creído vosotros". De esto se sigue que las apariciones a los demás (a los 11, a los 500, etc.) no son necesarias para su fe. Las apariciones a los demás sólo tratan de fundar diversas *funciones* (los 12, Santiago, los 500... parecen representar diversas funciones de la comunidad primitiva). Cfr. González Faus, o. c., p. 19 s.

## B. LOS RELATOS EVANGÉLICOS

El problema hermenéutico afecta también a otro lenguaje muy importante sobre la Resurrección: los relatos evangélicos de la tumba vacía y de las apariciones. Para llevar a cabo esta tarea podríamos seguir a cada evangelista —como lo hace J. Kremer<sup>21</sup>— o dividir previamente las perícopas, por episodios: las que se refieren a la tumba vacía, las que relatan las apariciones (y aún estas, divididas en apariciones oficiales y privadas) como lo hace Ponthot<sup>22</sup>. Pese a los inconvenientes de este último método<sup>23</sup> nos parece más aceptable para el trabajo que vamos realizando.

### 1. La tumba vacía

En la teología fundamental católica el argumento del sepulcro vacío fue considerado como uno de los criterios esenciales de credibilidad de la Resurrección de Jesús, y por lo tanto, estrechamente ligado a la fe en la resurrección<sup>24</sup>.

Otros autores católicos afirman una relación intrínseca entre el sepulcro vacío y la Resurrección de Cristo; ésta, en efecto, lo supone<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> J. Kremer, *Die Osterbotschaft der vier Evangelien* (ver nota 5).

<sup>22</sup> J. Ponthot, *Les traditions évangéliques sur la Résurrection du Christ*, en RCh, p. 11-48 (ver nota 5).

<sup>23</sup> La dificultad de este método, dice Leon-Dufour, es que exige al lector el esfuerzo de rehacer por su cuenta la perspectiva propia de cada evangelista. Además, ¿no hay ambigüedad en el plan que pretende, a la vez, considerar los episodios en sí mismos y también las perspectivas de cada autor? ¿Podemos considerar que se respeta a Mateo, cuando dividimos sus relatos en dos o tres partes? ¿los relatos evangélicos de la resurrección autorizan un comentario cortado, de tipo sinóptico? Ver. RechSR. 57 (1969), p. 616.

<sup>24</sup> En la obra (DR), pp. 94-103 se encuentra una breve discusión sobre el tema. (Ver nota 5).

<sup>25</sup> En el Symposium romano sobre la Resurrección (ver nuestra nota 4), Kremer afirmaba: "la antropología judía que considera la sepultura como el lugar de espera de los muertos y por consiguiente entiende la resurrección como abandono del sepulcro, conduce a afirmar que el kerigma "Jesús ha resucitado de entre los muertos" "*presupone el sepulcro vacío*" (o. c., p. 146). E. Ruckstuhl —citado por Leon-Dufour en RechSR. o. c., p. 611— dice: es apenas concebible que los apóstoles hayan podido anunciar en Jerusalén la resurrección de Jesús, sin que, al mismo tiempo, la tumba de Jesús haya estado vacía. Si no lo hubiera estado, se los ha-

Bultmann, por su parte, afirma que los relatos del sepulcro vacío son leyendas.

Se impone, por lo tanto, un serio examen de los textos para determinar el significado preciso de la tradición y de los relatos evangélicos sobre la tumba vacía<sup>26</sup>.

Es muy llamativo que los cuatro evangelistas refieran el episodio de la tumba vacía. Hay un esquema bastante uniforme, sobre todo en los sinópticos: llegada de las mujeres al sepulcro, comprobación de la narración de la piedra, aparición angélica, notificación de la resurrección, misión de las mujeres para los discípulos (OB. p. 33). Dentro de este esquema común observamos diferencias muy patentes, originadas en las perspectivas de cada evangelista.

La explicación más corriente entre los críticos —a los que se suman J. Delorme (RChEM.p. 105 y 111) y J. Kremer (OB. p. 13)— es que todos los evangelistas —menos claro es el caso de Juan— dependen de Marcos 16, 1-8. Elementos nuevos se añaden a los comunes, y éstos no tienen siempre el mismo alcance en todos los evangelistas.

### 1. *El relato de Marcos 16, 1-8* y los paralelos

Vamos a analizar el texto de Marcos 16, 1-8, comenzando por los elementos comunes que se hallan en los otros evangelistas. Kremer (OB. p. 20-22) señala las diferencias que se observan en estos mismos datos comunes. Todos hablan de visita de mujeres; pero difieren en el número (una, dos, tres) y en los nombres (María Magdalena; María Magdalena y la otra María; María Magdalena y María, madre de Santiago y Salomé; ellas); a todas las impulsa un motivo pero no es el mismo (ver el sepulcro, ungir el cadáver, llevando aromas...); distintas son tam-

bría objetado, mostrando el estado en que se encontraba la tumba. En el mismo sentido F. Mussner (AJ), pp. 128-133. J. Delorme en (RChEM), p. 143 alude a esta opinión.

<sup>26</sup> En este caso, como en 1 Cor. 15, 3-5 nos limitamos a entresacar de los libros citados en la nota 5, los datos (elementos), a nuestro juicio, más importantes sobre el tema. En este caso prevalecen las obras de J. Delorme, *Résurrection et tombeau de Jésus: Mc. 16, 1-6 dans la tradition évangélique*, (en RChEM, pp. 105-149), y J. Kremer (OB).

bién las precisiones temporales (muy de mañana, cuando salía el sol, al amanecer, de madrugada); diversa es la descripción de la aparición angélica (sitio, tiempo, número, edad, mensaje); distintas las reacciones de las mujeres (temor-silencio, alegría, comunicabilidad...).

Para Delorme (RChEM. p. 134-136) los elementos paralelos del relato de Marcos 16,1-8 con los otros evangelistas, son fácilmente reconocibles; pero necesidades y preocupaciones nuevas han impuesto transformaciones importantes en la perspectiva. Lucas manifiesta interés por la tumba vacía como tal; aún antes de la intervención de los ángeles (Lc. 24,3) las mujeres comprueban el hecho; Pedro y otros discípulos lo corroboran (24, 12.24). Mateo parece preocupado por refutar una versión judía sobre el sepulcro vacío, según la cual, los discípulos habían robado el cuerpo de Jesús (Mt. 28,15), y por un deseo de síntesis doctrinal que presenta el mensaje del ángel como una introducción a las apariciones del Resucitado a las mujeres (28,9-10) y a los once (28,16-20). Juan se muestra más original todavía: parte del descubrimiento del sepulcro vacío hecho por María Magdalena y señala la inconsistencia de la primera explicación que viene a la mente (o quizá una acusación semejante a la que refuta Mateo), difundida posteriormente: el cadáver ha sido llevado a otra parte (Jn. 20, 2.6-7.13.15); pero, sobre todo, parece querer mostrar las diversas posturas de los discípulos frente a la fe, o cómo llega a ella. El paralelo entre Pedro y Juan es sugerente (20,3-10); María Magdalena ilustra el paso, desde el sentimiento doloroso de la ausencia sensible, a la revelación de una persona nueva inasible (20,17 comparado con 14,18-20).

Delorme traza el itinerario de Marcos a Juan: Marcos nos coloca ante el misterio revelado por la Palabra de Dios, que deja desorientadas a las mujeres; Mateo refuta una explicación malévolamente difundida en el judaísmo; Lucas y Juan reaccionan contra objeciones provenientes de un medio helenista; de ahí su insistencia en la tumba vacía y en las verificaciones físicas de la realidad del Resucitado. En todo este itinerario, el interés por la tumba vacía queda subordinado a otro más profundo: en el relato de Mateo, el anuncio angélico a las mujeres prepara la inter-

vención del mismo Resucitado (el mensaje es casi idéntico); Lucas afirma explícitamente la independencia de la fe y de la predicación de los apóstoles respecto a los dichos de las mujeres (24,11.22-24) y aún respecto a la experiencia de los discípulos de Emaús (24,11.34); la fe de la Iglesia nace de las apariciones (24,24.34.36-43). Según el relato juanino la explicación natural de la tumba vacía sólo es iluminada por la aparición; si el paralelo entre Pedro y el otro discípulo resulta favorable al segundo, más intuitivo (20,8-9), la tumba vacía no es presentada como prueba de la resurrección. En Marcos, la huida y el silencio de las mujeres no sólo aseguran la independencia de la tradición sino que excluyen toda preocupación por fundamentar aun la fe de las mujeres, sobre la experiencia que acababan de tener.

Fuera de los elementos comunes encontramos en Mateo, Lucas y Juan, otros datos añadidos a Marcos: inspección de la tumba, a cargo de los discípulos (Lc.24,12.24; Jn.20,3-10); aparición de Jesús a las mismas mujeres (Mt. 28,9-10; Jn.20,11ss.).

Benoit —citado por Delorme— explica la verificación de la tumba por parte de los discípulos, por una tradición juanina que Lucas utiliza (24,12) en un estadio evolutivo anterior al de Juan 20,3-10. Esta tradición sería el primer relato de la tumba vacía, relato sobrio, origen de los demás, incluso el de Marcos: algunas mujeres —entre las cuales María Magdalena—, luego algunos apóstoles —Pedro entre ellos—, alertados por ellas, hallan vacío el sepulcro de Jesús, comprueban la ausencia del cuerpo, quedan perplejos. Delorme reacciona contra esta explicación porque, entre otras razones, le parece impensable la existencia de relatos formulados —tradiciones— limitados a la comprobación neutra de un hecho material.

Todo este rápido examen de los relatos evangélicos sobre la tumba vacía, nos hace volver a la afirmación primera de que Marcos 16,1-8, es el que ofrece mayores garantías de antigüedad. ¿Sería posible descubrir más allá de Marcos 16,1-8, un estado anterior de redacción o tradición?

## 2. *El relato de Marcos y la tradición*

Delorme (RChEM. p. 112-120) entra resueltamente en el

problema buscando algunos indicios orientadores en la coherencia del mismo relato y en la relación con el contexto.

En Marcos 16,1-8 los vv. 2 y 7-8 presentan dificultades que deben ser explicadas. Las dos precisiones temporales (a la madrugada, cuando salía el sol) no se compaginan bien y los intentos de explicación no son satisfactorios. Si con M. Black admitimos, en el origen del texto, una expresión aramea diversamente interpretada, las dos precisiones de Marcos expresarían su interpretación de un dato anterior.

En cuanto a los vv. 7-8, la huida y el silencio de las mujeres (v. 8) desconcierta después del mandato angélico de hablar (v. 7). Algunos autores, entre ellos Kremer, consideran el v. 7 como una interpolación posterior. En Marcos 16,7 se produciría el mismo proceso redaccional que en 14,28, versículo que aparece también como una adición marcana<sup>27</sup>. Si Marcos se inspira en un relato anterior, habría que conocer su conclusión para saber si, en ese estadio, el mensaje del ángel planteaba dificultades. La oposición entre los vv. 7 y 8, que no es insuperable en la perspectiva marcana, no le parece a Delorme que se remonte al relato tradicional. Marcos ha podido modificar la conclusión de ese relato en sus vv. 7 y 8. El análisis de la estructura actual de todo el relato marcana puede traer alguna luz.

Brändle —citado por Delorme (p. 115)— afirma que todos los elementos del texto hasta el v. 6 se organizan perfectamente en una serie narrativa bien ligada, desde el proyecto de embalsamar a Jesús, hasta la revelación de la resurrección hecha por el ángel<sup>28</sup>. Por eso opina Delorme que lo más simple es pensar

<sup>27</sup> J. Kremer, (OB. p. 21), opina que la tensión entre los vv. 7 y 8 se explica aceptando que los vv. 5-7 (aparición del ángel) fueron interpolados más tarde en el relato coherente sobre el descubrimiento de la tumba vacía y la huida de las mujeres (vv. 14-8). Otros críticos, según Delorme (RChEM. p. 113 s.) explican la adición del v. 7, por el mismo proceso redaccional que Mc. 14,28. Aquí, Marcos parece haber querido completar el anuncio de la dispersión de los apóstoles, con el reagrupamiento de los mismos en Galilea, en torno al Resucitado. En 16,7, la afirmación del hecho de la resurrección, hecha por el ángel, no podría bastar en un relato destinado a cristianos que recibieron la predicación apostólica. Marcos habría añadido el v. 7 para abrir a la tradición de las apariciones, un relato que no las mencionaba.

<sup>28</sup> Las diversas peripecias, dice Delorme, el "suspenso" de la piedra

que en los vv. 7-8, Marcos amplía el final de un relato tradicional representado por los vv. 1-6. Su pluma es fácilmente reconocible en el v. 8, y el v. 7 se explica de un modo análogo a 14,28<sup>29</sup>. Esto nos llevaría a la idea de una dependencia original entre las dos tradiciones: la de las apariciones y la de la visita de las mujeres a la tumba. Si el v. 8 (el silencio de las mujeres) remonta a la tradición, quedaría confirmada la sospecha sugerida por los discursos de los Actos y por 1 Cor. 15,3-8: el testimonio apostólico no apelaba a la experiencia de las mujeres<sup>30</sup>.

A estos elementos de juicio añade Delorme (p. 117 ss.) un examen del contexto. Es común, dice, la opinión de que existió un relato de la pasión anterior al de Marcos. Los críticos tratan de identificarlo examinando las orientaciones de las perícopas y poniendo a prueba la solidez de sus articulaciones: trozos de interés secundario parecen haber sido ligados —mal o bien— a un tejido antiguo. Si se pudiera demostrar que el relato de las mujeres en la tumba pertenece a la trama, su carácter antiguo quedaría más claro. Pero los expertos no están de acuerdo sobre los límites precisos del relato primitivo más allá de la muerte de Jesús.

E. Dhanis piensa que crucifixión, sepultura y visita a la tumba forman parte del antiguo relato catequético de la pasión. Después de un breve análisis, concluye Delorme (p. 117-120) que la doble mención de las mujeres en 15,47 y 16,1, los diferentes roles que se les atribuyen llevan a pensar que los relatos del entierro y de la visita a la tumba se fueron formando indepen-

del sepulcro, y luego, del joven de blanco en la tumba subrayan el carácter sorpresivo de lo que sucede a los personajes. Y en el momento en que el primer proyecto (embalsamar el cadáver) aparece superado, se puede decir que tal "secuencia" llega a su término. El narrador que conduce a las mujeres a la tumba y nos hace participar de su interés piadoso por el cadáver de Jesús, de su sorpresa, de su temor, logra su finalidad cuando nos coloca, a través de ellos, ante el misterio divino de la resurrección. Y si esta era su intención, no le queda más que hacer volver a los personajes a su punto de partida con algunas palabras de conclusión (RChEM. p. 115).

<sup>29</sup> Kremer, (OB. p. 20 s.), después de analizar los "desajustes" de Mc. 16, 1-8, llega a la conclusión expuesta en la nota 27.

<sup>30</sup> Esta es una comprobación importante para más adelante, cuando tratemos del significado de la tumba vacía, en la segunda parte de este trabajo.

dientemente uno de otro, antes de Marcos<sup>31</sup>. No se excluye que hayan formado parte de un relato seguido antes de Marcos; pero existen serias dudas de que este relato haya nacido de la predicación o de la catequesis primitiva. Resulta entonces oportuna la búsqueda de un *Sitz im Leben* (medio vital).

### 3. *Situación vital* (*Sitz im Leben*) *donde nació la tradición*

Observa Delorme (pp. 120-133) que el mensaje de los ángeles en el sepulcro, por su vocabulario y estructura nos remite a los discursos de Pedro en los Actos. Estos como aquél tienen toda la chance de representar un lenguaje tradicional formado en Jerusalén, en los primeros momentos de la predicación y de la reflexión cristiana.

El carácter kerigmático de Marcos 16, 1-8 ha sido, muchas veces, puesto de relieve. Su formulario, poco adaptado a sus oyentes inmediatos (las mujeres) atestigua que fue destinado a un público determinado, y que tenía un valor social. El hecho de que este formulario provenga de la predicación apostólica en Jerusalén, nos invita a buscar por este lado el medio comunitario donde el relato se formó. Otros indicios hablan en el mismo sentido.

La fórmula del v. 6b, es única en los evangelios y no puede ser satisfactoriamente explicada apelando a la vivacidad propia del estilo marcano. Esta fórmula delata una tradición o un narrador familiarizado con los lugares evocados; más aún, demuestra un interés por el lugar como tal. Ahora bien, el interés religioso y popular por las tumbas de los personajes santos está bien atestiguado en el judaísmo contemporáneo de Jesús, como lo demuestra ampliamente J. Jeremías<sup>32</sup>. El relato de la sepul-

<sup>31</sup> L. Schenke en el c. I de un notable estudio titulado *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab*, demuestra de un modo convincente —contra Blinzler y Gutwenger— que los relatos de la sepultura (Mc. 15, 42-47) y de la visita de las mujeres a la tumba (Mc. 16, 1-8) son independientes (Leon-Dufour en RechSR. o. c. p. 608 s. hace la reseña de la obra). También Kremer (OB. p. 20) llega a la conclusión de tradiciones diferentes fundándose en que las mujeres en Mc. 16,1 no son en número y forma, idénticas a las de la sepultura (Mc. 15, 47) y a las de la muerte de Jesús (Mc. 15, 40).

<sup>32</sup> En su libro *Heiligen Gräber in Jesu Umwelt*, Göttingen, 1958, citado por Delorme, a quien seguimos en la exposición.

tura de Jesús (Mc. 15, 42-47) —cuyo carácter tradicional es afirmado por Delorme— aboga en favor de un interés semejante por la tumba de Jesús, interés que debió surgir en Jerusalén y que se trasparenta en Mc. 16,6: “miren el lugar donde lo habían puesto”.

Pero este interés local de Marcos hay que relacionarlo con ciertas características del relato de la pasión en su conjunto. Siguiendo el estudio de G. Schille<sup>33</sup>, recuerda Delorme, que un posible origen del relato de la pasión habría sido una celebración pascual anual en Jerusalén, con tres grandes momentos: una larga anámesis de la última noche de Jesús, probablemente ligada a los ágapes fraternales; una liturgia de viernes santo, en las horas de la plegaria judía; y una liturgia de la mañana de Pascua con visita a la tumba de Jesús. Sin llegar a hablar de una celebración pascual cristiana, piensa Delorme, que en el origen de estos relatos —sobre todo el de las mujeres en la tumba— hay que contar con la visita a los lugares de la pasión. La ausencia de un relato de aparición del Resucitado nada tiene de extraño. Así se explicaría la distinta evolución —imposible de explicar a partir del kerigma— de las dos tradiciones: de la pasión y de las apariciones<sup>34</sup>.

En cuanto a la forma literaria, Marcos 16,1-8 puede ser caracterizado esencialmente como un relato de revelación divina en un lugar preciso: la tumba de Jesús<sup>35</sup>. Esta forma literaria se justifica y recibe todo su sentido en el *Sitz im Leben* propuesto. En efecto la Biblia presenta relatos análogos, sobre todo los relatos de fundación de santuarios. En estos relatos el ángel —u otro medio de comunicación divina— no juega el papel de intérprete sino el de testigo de la sacralidad del lugar. Considerada su función social, estos relatos presentan la forma más adaptada a peregrinos creyentes, los cuales eran así iniciados en el misterio de una intervención divina importante en la historia de la sal-

<sup>33</sup> En *ZThK.*, 52 (1955) p. 161-205.

<sup>34</sup> Esta opinión de Delorme concuerda con la de Schenke en el estudio citado en la nota 31.

<sup>35</sup> También Kremer (OB. p. 20-22) estudia el género literario de Mc. 16, 1-8 sin llegar a las posiciones de Delorme.

vación, a propósito de un árbol, un pozo, una estela. Esto mismo acontece con el relato de la visita de las mujeres a la tumba. En este caso sería inexacto hablar de un *Angelus interpres*; él no viene a resolver ningún problema: nada introduce sus palabras, sino que revela, sorprendentemente, lo inesperado, hace acceder al misterio de fe, cuyo signo en Jerusalén era la tumba. Este es el tipo de relato adecuado a creyentes atraídos por esta tumba. Allí encontraban el marco de una meditación sobre la Resurrección tal como la afirmaba la predicación apostólica.

En este medio cultural los elementos esenciales del relato marcano revelan su sentido y cobran vida: el interés por el lugar, la intervención del ángel, el acento kerigmático de su mensaje, el temor de las mujeres. También se explica la ausencia de apologética: el peregrino no viene a buscar pruebas; viene a los santos lugares con su fe, para captar mejor su objeto más allá de lo sensible.

Por lo tanto un movimiento de veneración en torno a la tumba de Jesús puede explicar la formación y la orientación fundamental del relato. Este dato no permite reconstruir el contenido del relato primitivo; pero autoriza algunas observaciones hechas anteriormente en favor o en contra del carácter primitivo de tal o cuál elemento del relato marcano.

En este medio y forma literaria, el v. 7 no parece primitivo; el silencio y temor de las mujeres (v. 8) no podría considerarse como prueba del carácter tardío del relato. En cuanto al comienzo, el motivo aducido (v. 1) podría tener lugar en la forma literaria del relato y las precisiones cronológicas (v. 2) de la llegada de las mujeres a la mañana del “domingo” pueden explicarse en un relato de ambiente religioso, si no cultural.

Los pasos dados hasta el presente, sobre Marcos 16,1-8, eran necesarios para intentar una respuesta a las cuestiones abiertas, que Delorme trata en la última parte de su artículo (pp. 133-149).

#### 4. *Cuestiones abiertas*

El esbozo de la historia de la tradición, propuesto por Delorme, es muy coherente. Podría resumirse en los siguientes pa-

sos: 1) el misterio de la Resurrección de Cristo, recordado y meditado allí donde el poder de Dios se manifestó pujante, en la tumba abierta y vacía, que se afirmaba haber sido la de Jesús, explica la formación de un relato centrado en la revelación del misterio, en los términos de la predicación apostólica; 2) el interés de los cristianos jerosolimitanos o peregrinos se reconoce en muchos relatos de la pasión en los que la atención prestada al lugar sirve de soporte a la evocación de los grandes misterios salvíficos. El término de tal evocación sería la visita a la tumba. Al reunirse los relatos de la tradición jerosolimitana de la pasión, la visita de las mujeres a la tumba ofrecía una conclusión sugestiva; 3) este relato fue conectado con la tradición de las apariciones a los discípulos que ocupaban un puesto en la predicación misionera y en la catequesis de las comunidades primitivas. El anuncio del ángel servía de nexo entre ambos, y el mandato de anunciar el mensaje a los discípulos y a Pedro es una adición que acentúa el nexo; 4) Marcos es, quizá, responsable de esta adición.

La transición de Marcos a los otros evangelistas ha sido expuesta al comienzo de esta breve discusión sobre la tumba vacía.

En cuanto a la relación de Marcos 16,1-8 con la predicación apostólica, algunos han declarado secundaria la tradición de Marcos 16,1-8, a causa del silencio de los Actos y de 1 Cor. 15,3-8 respecto al episodio de la tumba vacía; otros opinan que la idea de la tumba vacía está implícita en estos textos<sup>36</sup>.

Como respuesta, Delorme se contenta con algunas observa-

<sup>36</sup> La respuesta a este problema depende de algunos presupuestos tales como: la concepción de la corporeidad del Resucitado (punto que tratamos más adelante), la incidencia que la concepción antropológica judía y judeo-cristiana pudo tener en relación con la tumba vacía. Kremer, en el Simposio romano expone claramente esta incidencia: "la antropología judía que considera el sepulcro como el lugar de espera de los muertos y por consiguiente, entiende la resurrección como el abandono del sepulcro, conduce a afirmar que el kerigma "Jesús ha resucitado de entre los muertos" presupone el sepulcro vacío; sin embargo, de esta proposición no se sigue que Pablo y toda la comunidad primitiva supieran de este sepulcro vacío" (G. de Rosa, ver nota 4, p. 146). También Lehmann (AdT, p. 85) acepta esta argumentación. Su excursus sobre 1 Cor. 15, 4a y la tumba vacía merece una lectura. Otros autores a favor de esta opinión son citados por Delorme p. 143 nota 114.

ciones que surgen de la comparación de las dos tradiciones, en cuanto a su antigüedad: 1) parece prudente no hacer hablar de la tumba vacía a textos que representan la predicación apostólica o la catequesis primitiva<sup>37</sup>; 2) no se pueden esgrimir los textos de los Actos y de Cor. 15 contra el carácter tradicional de Marcos 16,1-8. El origen y transmisión de este texto responden a preocupaciones distintas. El relato de la tumba puede ser anterior a la catequesis paulina; el silencio de la predicación misionera no excluye alguna forma de tradición, en algún medio, sobre la tumba de Jesús; 3) la forma de tradición atestiguada por Marcos 16,1-8 es posterior a la tradición (no a los relatos actuales) de las apariciones. La formulación del ángel supone una cierta elaboración de la predicación misionera en Jerusalén, y el tipo de relato implica la práctica, ya establecida, de visitar la tumba.

Más interesante es la comparación de ambas tradiciones, desde el punto de vista de su sentido. La idea de un doble fundamento para la afirmación de la resurrección (la tumba vacía y las apariciones) proviene de la valoración que el relato de la tumba vacía cobra por haber sido incorporado en un relato continuo por Mateo, Lucas y Juan. Pero en su origen el relato no giraba en torno a una comprobación de la ausencia del cadáver, sino del contraste entre la idea muy humana de las mujeres y el misterio sorpresivo realizado por el poder de Dios y revelado por su Palabra. Su intención no era formular una prueba ni destacar un signo que orientara hacia la fe que debía ser despertada por las apariciones. La forma del relato supone la fe ya iluminada y garantida por el testimonio apostólico. Aquí reside la razón del silencio de la predicación misionera y de la catequesis paulina:

<sup>37</sup> Si se alega la mención yuxtapuesta de sepultura y resurrección en 1 Cor. 15, 4 y el razonamiento posterior de Pablo, y el de Pedro en Act. 2, 25-31, se responde que sería más clara la exigencia de una tumba vacía si los textos lo dijeran. El recurso a las concepciones judías y cristianas primitivas sobre la resurrección corporal no es tan decisivo porque la idea de resurrección era discutida en el judaísmo de la época y este tema escatológico obligadamente impreciso daba lugar a muchos matices. Mc. 12, 25-27 no concuerda bien con las concepciones de los fariseos; la experiencia desconcertante de las apariciones hizo saltar cualquier esquema mental demasiado estrecho. Delorme, p. 138 s. J. Schmitt, (DR. p. 62) opina que el kerigma citado por Pablo en 1 Cor. 15, 3b-5 alude al sepulcro vacío.



con las apariciones y la calidad de los testigos los que fundamentan la fe<sup>38</sup>.

De lo expuesto surge otra cuestión: ¿cuál es el valor histórico del relato de la tumba vacía? Esta cuestión puede plantearse a propósito de la tradición representada por Marcos 16,1-8<sup>39</sup>. Para mayor claridad Kremer (OB p. 22 ss.) divide la perícopa en dos partes: tradición de la tumba vacía, aparición del ángel. Acepta la historicidad de la tumba vacía y la ambigüedad del dato de los ángeles. El lenguaje de una aparición de ángeles, de acuerdo con la forma antigua de expresarse, se podía haber empleado al menos en tres hipótesis distintas: 1) la de una aparición tal como nosotros la entendemos vulgarmente; 2) la de una ilustración sobrenatural que permitiera interpretar el dato del sepulcro vacío, ilustración que parece necesaria, dada la tendencia que testimonian los evangelistas a interpretar negativamente el dato de la tumba vacía; 3) el hecho de que, al mismo tiempo que el descubrimiento de la tumba, tuvieran lugar las primeras apariciones en Galilea. Cuando la noticia de estas apariciones llegara a Jerusalén, permitiría comprender el significado de la tumba vacía. En cualquiera de estos casos, el antiguo no habría tenido inconveniente en presentar el significado de la tumba vacía en boca de un ángel, para explicar que se trataba de una interpretación auténtica y divina del hecho<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> La tradición que se interesa por la tumba vacía, y también la teología paulina, implica una concepción muy realista de la resurrección. Pero la tumba no es exigida como condición necesaria de la resurrección porque la desaparición del cadáver no podría determinar la naturaleza del cuerpo resucitado. Sólo las apariciones pueden ayudar en este aspecto; por eso la reflexión sobre el cómo de esta corporeidad da lugar a un desarrollo de los relatos de las apariciones, y no el de la tumba vacía. Sólo a partir de la apologética de Lucas y Juan se subraya el valor de la tumba como preludio de la fe, pero siempre sin alcance si no hubiera habido apariciones que suscitaran la fe (Delorme, p. 140).

<sup>39</sup> También Kremer (OB. pp. 20-22; 41-45; 58-59; 97-99) al examinar el género literario de cada evangelista acaba por remitir a Mc, 16, 1-8 aunque sugiere la idea de que el núcleo de la tradición del sepulcro en su forma más original podría hallarse en Juan. Este núcleo sería el descubrimiento del sepulcro por María Magdalena y una visita posterior de los apóstoles.

<sup>40</sup> Kremer (OB.) continúa la valoración histórica de los otros relatos de la tumba vacía. En Mateo, el dato del sepulcro vacío parece histórico; no así el de los guardias del sepulcro (de marcada tendencia apológe-

Para considerar históricamente atendible el relato de la visita de las mujeres valen las siguientes razones: 1) según la narración de la sepultura de Jesús, su tumba era conocida y correspondía a las costumbres de aquel tiempo el que las mujeres visitaran la tumba de un muerto; 2) el descubrimiento del sepulcro vacío por las mujeres, no puede ser el resultado de una "iniciativa" de la Iglesia primitiva, ya que las mujeres no eran testigos atendibles; 3) los enemigos de Jesús no negaron que la tumba estuviese vacía; únicamente trataron de explicar el hecho de diversas maneras.

Por eso un historiador no tiene serios motivos para negar la visita de María Magdalena al sepulcro.

## 2. Las apariciones

La experiencia de los apóstoles no fue transmitida sólo en

---

tica) y los del terremoto, deslumbramiento, etc. (que provienen del lenguaje apocalíptico de la época). Es histórico que corrió el rumor del robo del cuerpo. Lucas y Juan no añaden ningún elemento nuevo a no ser la visita de Pedro —y el otro discípulo— que puede considerarse histórica pero no en ese momento.

Las observaciones de Delorme son más matizadas, imprecisas y sugerentes. 1) El historiador, si acepta la opinión de Delorme sobre el origen de Mc. 16, 1-8, se encuentra ante el interés de una comunidad cristiana primitiva,, por una tumba que se estima ser la de Jesús: se la venera y visita, se cuenta con la visita de mujeres venidas de Galilea, más o menos vinculadas a los hermanos del Señor; 2) esta tradición refleja la visión de un peregrino: tumba excavada en una roca, abierta, vacía, y expresa su fe en el misterio de la resurrección: Este valor de actualidad, esta significación de la tradición para quienes la reciben ¿se oponen a un recuerdo auténtico? a) Dado el carácter concreto, con nombres, etc. ¿podría explicarse con una creación legendaria?; b) no delata ninguna preocupación apologética; c) la idea y luego el relato de la tumba vacía ¿pudo ser postulado por la concepción que un judío o judeo-cristiano podría tener de la resurrección? Entonces ¿por qué este postulado no se hizo sentir en la predicación oficial ni en la reflexión paulina? Concediendo todo esto es más sencillo admitir que el recuerdo de un hecho (venida de mujeres que no encuentran el cuerpo de Jesús) ha sido iluminado por la fe (suscitada en las apariciones) luego estilizado en un relato adaptado a la meditación del misterio de la resurrección en la tumba de Jesús; 3) y aquí termina la tarea del historiador. El hecho de las apariciones, como experiencia vivida en los orígenes de la Iglesia, puede estar en su competencia, pero no su valor, su alcance revelador y tampoco la interpretación que ellos han proporcionado sobre el estado de la tumba de Jesús y que se expresa en Mc. 16, 1-8.

fórmulas breves <sup>41</sup> —como las de Pablo y los Actos— que quieren significar algo nuevo; también los evangelistas se han arriesgado a describir el contacto único que tuvieron los discípulos con Jesús viviendo su nueva vida, y esto gracias al lenguaje corriente <sup>42</sup>.

Los relatos de apariciones del Resucitado en los evangelios son numerosos. Mateo narra dos: una aparición a las mujeres junto a la tumba vacía (Mt. 28,9-10) y una a los once sobre la montaña en Galilea (Mt. 28, 16-20). Lucas también dos: una a los discípulos camino a Emaús (Lc. 24, 13-35) otra a los once y sus compañeros en Jerusalén (Lc. 24,36-53). Juan tiene cuatro: a María Magdalena junto a la tumba vacía (Jn. 20,14-18), a los discípulos sin Tomás (Jn. 20,19-23), otra a Tomás en presencia de los discípulos (Jn. 20,20,24-29) todas ellas en Jerusalén; la cuarta en Galilea ante siete discípulos, precedida de una pesca milagrosa (Jn. 21). Marcos en una perícopa final, sobre cuya autenticidad existen serias dudas, condensa tres apariciones, que se juzgan tomadas de los otros evangelistas: a María Magdalena (cfr. Jn.) a los dos discípulos camino a Emaús (cfr. Lc.), a los once (cfr. Mt. y Lc.).

Para mayor comodidad y conscientes de los riesgos de esta opción seguimos con A. George <sup>43</sup> la clasificación de M. Albertz quien distingue las cristofanías apostólicas, en las que Jesús aparece al grupo de sus testigos oficiales para confiarles la misión apostólica (Mt. 28,16-20; Lc. 24,36-49; Jn. 20,19-23; Mc. 16, 14-18), y las cristofanías personales, en las que el Resucitado se da a conocer a una persona privada para darle la certeza de su Resurrección (Mt. 28,9-10; Lc. 24,13-35; Jn. 20,11-18; se pueden añadir: Jn. 20,24-29; Mc. 16,9-11.12-13). En otras palabras, se habla de apariciones de misión y apariciones de reconocimiento. El interés de esta división es que ella corresponde a la vez, a la for-

<sup>41</sup> Remitimos, para este tema de las fórmulas primitivas a la nota 13 y al artículo de B. van Iersel, *La Resurrección de Jesús ¿información o interpretación?* en *Concilium* 60 (1970) p. 52-65.

<sup>42</sup> Leon-Dufour, *Apparitions du Ressuscité et herméneutique*, en *RChEM*, p. 16.

<sup>43</sup> A. George, *Les récits d'apparitions aux onze, à partir de Luc 24, 36-53*, en *RChEM*, p. 75-104.

ma literaria de los relatos (sobre todo en las apariciones a los once), a su contenido y a su función <sup>44</sup>.

### 1. *Cristofanías apostólicas*

Comencemos por las cristofanías apostólicas (apariciones oficiales), siguiendo de cerca el estudio de M. George, —antes citado— centrado en el relato de Lucas; pero con referencias a los textos paralelos de Mateo y Juan, y a la prehistoria del texto lucano.

*a. Lucas.* Dejando de lado el problema de crítica textual abordado por George, nos internamos en el estudio *literario* del relato de aparición, o sea, de aquellos elementos que ayudan a discernir el trabajo e itinerario de Lucas, cuales son: los que conciernen al lenguaje de la perícopa, a su construcción y a su función en la obra del evangelista.

En el *lenguaje* advertimos que las características lucanas se acumulan en algunos versículos: del 36 al 43 son más bien escasos; se acumulan en el 44 y 45; son menos numerosas del 46 al 49; de nuevo se acumulan del 50 al 53. Estas observaciones serán muy útiles al tratar del trabajo redaccional de Lucas sobre sus fuentes.

La *construcción* de la perícopa es muy lógica: contiene tres partes —de género literario diferente—, sólidamente ensambladas. Los vv. 36-43 son un relato que muestra el encuentro de Jesús con los once y sus compañeros: escena de reconocimiento que insiste en el espanto y duda inicial de los testigos, sobre los indicios que Jesús ofrece para convencerlos de la realidad de su cuerpo; El es el mismo que han conocido. En los vv. 44-49, una vez convencidos les trasmite su mensaje que constituye una enseñanza solemne, muy emparentada con el kerigma; tiene dos partes: Jesús muestra el hecho de pascua anunciado por El mismo y por las Escrituras que El realiza (vv. 44-46), en seguida determina la tarea de predicación que brota como consecuencia para los apóstoles (vv. 47-49). Después de este mensaje, el re-

<sup>44</sup> J. Ponthot en *RCh*. p. 20 ss.

lato de la ascensión constituye el final del evangelio y se asemeja a los relatos de teofanías: Jesús desaparece envuelto en la gloria del Señor de los cielos (vv. 50-51), los apóstoles lo adoran y su fe los llena de alegría y acción de gracias (vv. 52-53).

La *función* de esta perícopa en toda la obra de Lucas: por un lado pone fin a su evangelio, como sucede en Mateo 28, 16-20 y Juan 20, 20-23; pero Lucas lo subraya más netamente<sup>45</sup>. Por otro, anuncia los temas mayores del libro de los Actos<sup>46</sup>.

Estos breves datos de *índole literaria* nos proporcionan datos importantes sobre la significación que Lucas atribuye a la aparición a los once. Hay otros datos en el marco cronológico y geográfico, en lo que dice de sus testigos y del mismo Resucitado.

La *cronología* plantea muchos problemas. En Lucas todas las manifestaciones pascuales se llevan a cabo en el sólo día de Pascua. Pero mirando el texto más de cerca resulta imposible que todos los hechos quepan en una jornada de 24 horas. Lucas mismo lo sabe, sin duda, pero ha querido con esto mostrar que el día de Pascua es el origen de la fe y de todo el mensaje de la resurrección<sup>47</sup>. El carácter sistemático de la cronología del re-

<sup>45</sup> En el v. 44 Jesús indica que el tiempo de su presencia visible ha terminado: su misión terrena —tema del evangelio de Lucas— ha llegado a su fin. En el v. 50 su bendición da por terminada su obra salvífica; en el v. 51 sobre todo, la ascensión significa la terminación del misterio pascual, la entrada de Jesús en la gloria; el v. 52 la postración manifiesta que los discípulos reconocen la realeza del Señor y llegan así a la fe plena; los vv. 52-53, las menciones de Jerusalén y el templo trasladan la escena al mismo lugar que en el comienzo del evangelio (1, 9) y la alegría de los discípulos es un tema predilecto de Lucas para mostrar el cumplimiento de la salvación (10, 17-20; 13, 17; 15, 7. 10. 32...), (George en su artículo citado).

<sup>46</sup> Entre otros: el anuncio del Espíritu (v. 49) corresponde al de Actos 1, 4. 8, a Pentecostés y a toda la obra del Espíritu en la Iglesia. Los vv. 46-48 enumeran uno a uno los artículos del kerigma apostólico: la predicación de la muerte y resurrección de Jesús inscriptos en la Escritura (v. 46, cfr. Act. 2, 23-32; 3, 15-16; 4, 10...), la predicación en vistas al perdón de los pecados (v. 47 cfr. Act. 2, 38; 3, 19; 5, 31...), la función de testigos conferida a los 12 (v. 48 cfr. Actos 2, 32; 3, 15; 5, 32...). (George o. c.).

<sup>47</sup> Lucas conoce otra cronología: la que presenta en los Actos 1, 3. La oposición entre estas dos cronologías preocupa a los críticos.

lato nos permite abordar más fácilmente el problema de su topografía.

Las apariciones, según Lucas, suceden en un *lugar*: Judea (Emaús 24, 13-31; Jerusalén, 24, 33.49.52). Sin embargo, conoce la tradición de las apariciones en Galilea, si, como vimos, Lucas transforma en 24,6 el dato de Mateo 28,7 y Marcos 16,7. Este cambio se comprende en la perspectiva de Lucas: concentra todas las apariciones de Jesús en un solo día y hace de Jerusalén el lugar por excelencia de la historia de la salvación. En su cronología y topografía prefiere esta presentación cómoda a la exposición detallada de todos los datos que posee.

Los *testigos* de la aparición son, en primer lugar, los once, que más tarde se convertirán en doce (Act. 1,26). Ellos son los testigos por excelencia (Act. 1,22; 2,14; 5,32...); pero no son los únicos. Están también los compañeros (Lc. 24,33) y entre ellos, los discípulos de Emaús (24, 35-36). Esto significa que junto al testimonio oficial de los apóstoles, conoce también el de simples discípulos, del mismo modo que junto a la misión de los doce (9, 1-6) conoce la de los 72 (Lc. 10, 1-20). Y todos estos testigos pasan de la incredulidad a la fe<sup>48</sup>. Los últimos versos de su evangelio manifiestan que han dado acogida al misterio de su Señor (vv. 52-52).

Este *misterio del Señor* es el centro del relato lucano y tiene múltiples aspectos. Jesús es el que *está vivo* (v. 5); El, es *el mismo* que los discípulos han conocido en su vida terrena. La insistencia en el realismo del cuerpo resucitado ha sido interpretada burdamente, contra la concepción espiritual de Pablo (1 Cor. 15,44). Lucas sabe la dificultad que experimentan los griegos ante la afirmación de la resurrección corporal (Act. 17,32; 1 Cor. 15,12...); pero también subraya la condición nueva del Resucitado: aparece sorpresivamente y desaparece. El misterio, para Lucas, consiste esencialmente en el Señorío real de Jesús, inaugurado el día de pascua. También en esta aparición reaparece el esquema tripartito: después del tiempo de Israel y los anuncios proféticos (vv. 44b-46), después del tiempo en que Jesús

<sup>48</sup> Esto aparece en una lectura atenta del relato de la tumba vacía, en el de la aparición a los discípulos de Emaús y en éste.

estaba con los suyos (44a), viene el tiempo de la Iglesia que es del Reino de Cristo y la misión de los doce.

Pero este relato de aparición, de Lucas, tiene sus *paralelos* en Mateo. 28, 16-20 y Juan 20, 19-23, con sus semejanzas y diferencias que es necesario señalar.

#### b. Los textos paralelos

##### a) Mateo 28, 16-20

Las *semejanzas* en el plano *literario*. El relato de Mateo comienza por una breve introducción (vv. 16-17) que indica el lugar del suceso y señala la duda de algunos. Lo esencial del relato está centrado en las palabras del Resucitado (vv. 18-20) donde distinguimos tres partes: revelación del Señorío de Jesús (v. 18b), una orden que define la misión de los once (vv. 19-20a), una presencia permanente de Jesús para asistirlos en su tarea (v. 20b).

En Mateo, lo mismo que en Lucas, esta aparición tiene la *función* de concluir la revelación de Jesús, que aparece como el Señor investido de todos los poderes. También el evangelio de Mateo desemboca en la Iglesia: formación de discípulos, bautismo en nombre de las tres Personas, enseñanza de los mandamientos de Jesús (vv. 19-20).

En cuanto al *vocabulario*, los contactos son restringidos. Pero los dos relatos tienen el mismo género y la misma función; ellos condensan en una sola escena, toda la experiencia pascual de los once, ellos expresan todo el misterio en algunas palabras solemnes de Jesús, ellos colocan el final de los dos evangelios en la proclamación del misterio de Cristo y en la orden de fundar la Iglesia.

Pero los dos relatos presentan *diferencias* significativas. El *marco* es distinto: Lucas la situaba en Jerusalén; Mateo en Galilea, sobre la montaña que Jesús había señalado (conforme a la tipología mosaica en Mateo).

Esta localización implica una diferencia de *cronología*. Los once no pudieron llegar a Galilea —que dista 120 kms. de Jerusalén— sino algunos días después de Pascua.

Sin embargo, Mateo y Lucas parecen condensar una serie de experiencias prolongadas, en una única aparición.

Los *testigos* de la aparición en Mateo son sólo los once y el proceso de su fe es presentado en un verso muy discutido (v. 17), pero que en último término coincide con los datos de Lucas: algunos dudaron, luego, al final, creyeron.

En Mateo y Lucas, todo el interés se centra en el *misterio* del Resucitado. El está vivo y la duda de algunos refuerza el motivo de creer, porque muestra una exigencia que no se satisfacía fácilmente.

Nada dice Mateo sobre la condición corporal de Jesús; pero es reconocido por los testigos de su vida en la tierra (v. 17). Cuando anuncia su presencia permanente no puede concebirla sino como una presencia espiritual. Todo esto se explica por los destinatarios de su evangelio que son los judíos.

Todo el pensamiento de Mateo se resume en el Señorío mesiánico del Resucitado, pero no lo hace visible —como Lucas con la ascensión—, ni lo funda sobre la Escritura.

La descripción de la *misión* entraña matices distintos. Lucas la presenta como la predicación del kerigma; Mateo la ve desde un aspecto más institucional, en la formación de discípulos, el bautismo, la enseñanza de los preceptos de Jesús.

Los dos  *finales* son, en apariencia, muy diferentes: en Lucas, Jesús desaparece en dirección al cielo; en Mateo anuncia su presencia permanente. Pero esta diferencia es superficial: en Lucas, la ascensión le permite a Jesús, enviar su Espíritu; en Mateo la presencia es dinámica y espiritual.

Tantos contactos sugieren que en el origen de los dos relatos existe, ya que no una fuente —porque los contactos verbales son escasos— al menos una tradición común.

##### b) Juan

De los tres relatos de aparición a los discípulos contenidos en el evangelio de Juan, el del c. 21 es considerado ordinariamente como un agregado posterior; el de 20, 24-29, concierne directamente a Tomás. La única aparición de misión es la de 20, 19-23, y presenta interesantes contactos con Lucas 24, 36-49.

Comenzando por los contactos, la construcción de este breve relato, en el *plano literario* es semejante a la de Lucas: escena de reconocimiento (Jn. 20, 19-20) que tiene el mismo sentido que Lc. 24, 36-43 y ofrece, con ella, una serie de contactos verbales; luego unas palabras del Resucitado que condensan el mensaje de Pascua en tres logia (vv. 21-24) y constituyen la aparición de misión. En este discurso hay un solo contacto verbal con Lucas 24, 47.

La *función* de este relato es la misma que la de los paralelos de Lucas y Mateo: la conclusión real del evangelio. La función del episodio de Tomás (vv. 24-29) es presentar, al final, la fe exigida por el misterio de Jesús, tal como aparece en su mensaje.

Los *datos* de este relato coinciden, muchas veces, con los de Lucas. El mismo *marco* de la aparición: Jerusalén, la tarde del día de Pascua.

Los *testigos* son los discípulos (vv. 19-20) y no los once, como en Lucas y Mateo. Pero Juan no menciona nunca los once; y los doce, sólo en dos pasajes (6, 67-71; 20,24).

Juan no alude a ninguna duda ante la aparición; pero insiste sobre este tema en el episodio de Tomás. Como Lucas 24, 41 señala la alegría de los discípulos (v. 20) y la realidad corporal de Jesús (Lc. 24, 39-40; Jn. 20, 20) que robustece la fe.

La presentación del *misterio* del Resucitado es todavía más semejante a la de Lucas. El tema de la Escritura lo señala un poco antes (20, 9); insiste en la realidad del cuerpo del Resucitado (v. 20), y el episodio de Tomás (v. 27) sugiere la condición nueva de este cuerpo: Jesús aparece, estando cerradas las puertas (v. 19).

El *mensaje* pascual es, en su formulación, muy semejante al de Lucas. La misión de los discípulos (v. 21) está expresada en términos juaninos, pero corresponde a la investidura de los discípulos como predicadores y testigos. El don del Espíritu (v. 22) muestra ya cumplida la promesa de Lc. 24, 49. Este don anticipa la jornada de Pentecostés, como Lc. 24, 52 anticipa la ascensión y por el mismo motivo: reunir en una sola escena la

totalidad del misterio pascual. La colación del poder de perdonar los pecados (v. 23) es un tema que Lucas indica en 24, 47 y Juan expresa con la ayuda de un logion de Jesús.

### c. Las fuentes de Lucas

Tal cúmulo de contactos entre Juan y Lucas sugiere la hipótesis de una fuente común para Lucas 24, 36-53, y de una tradición común para Lucas 24, 44-49<sup>49</sup>.

Las observaciones precedentes llevan naturalmente a plantear el problema de las fuentes de Lucas, para cuya solución utiliza George no sólo estas observaciones, sino también los resultados de las hipótesis críticas, que presenta brevemente<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> George no examina la aparición a los once relatada en Mc. 16, 14-18 porque considera a Mc. 16, 9-18 como una adición posterior opinión compartida por muchos autores. Pero Ponthot (R Ch. p. 26 s) —cuyo breve análisis de Mateo, Lucas y Juan coincide sustancialmente con George— dedica a Mc. 16, 14-18 unas líneas. Jesús (v. 14) se aparece a los once mientras están a la mesa; nada se dice sobre el sitio. Según el contexto inmediato sería Jerusalén; pero según 16,7 tendría que ser Galilea. La contradicción se explica si este final es de Marcos. Les reprocha su incredulidad (v. 14 b). El tema de la duda, común en los relatos de las apariciones oficiales, se acentúa en Marcos. El mensaje de misión subraya (v v. 15-16) el universalismo de la predicación del evangelio y el ministerio bautismal; también se encuentra el tema escatológico del juicio. Los vv. 17-18 evocan los signos que acompañan a los creyentes. Estos signos son una participación del poder de Cristo y revelan la extensión de los bienes mesiánicos. Es una adaptación particular de los temas tradicionales de la inauguración del Reino y de la asistencia eficaz de Cristo. Esta última idea se afirma más explícitamente en el v. 20, después de la mención de la ascensión (v. 19).

<sup>50</sup> George (o. c. p. 94-96) presenta en una breve síntesis las diversas hipótesis críticas. 1) siguiendo las perspectivas del problema sinóptico, gran número de exegetas, fundados en los contactos literarios entre Lucas y los otros evangelistas, han descubierto en ellos fuentes comunes. Para Mateo y Lucas, más que una fuente común —hipótesis poco aceptada— se habla de dependencia común de una misma tradición. Los contactos entre Lucas y Juan son más sorprendentes. Muchos admiten una dependencia literaria directa de Juan respecto de Lucas; otros explican estos contactos por su dependencia común de una misma tradición; algunos proponen identificar esta tradición con la tradición juanina en su forma primitiva. 2) el examen de la forma y de los motivos del relato lucano, da origen a otras varias hipótesis. Las divergencias entre los autores nos señala la dificultad de la prehistoria del relato lucano; sus convergencias señalan sólidos resultados sobre: la relación entre Juan y Lucas, la distinción entre aparición de reconocimiento (vv. 36-43) y aparición de misión (vv. 44-49), las relaciones de esta última con el kerigma.

Para determinar *las fuentes* del relato de Lucas, George examina sucesivamente las dos partes principales del relato: aparición de reconocimiento, aparición de misión.

Los indicios literarios recogidos cuando examinaba la distribución de las características lucanas en las distintas partes del relato<sup>51</sup>, permiten discernir el trabajo redaccional de Lucas. Las observaciones hechas entonces autorizan a formular algunas hipótesis que luego serán verificadas: 1) en los vv. 36-43 Lucas parece haber seguido fielmente una tradición sobre la aparición de reconocimiento; 2) en los vv. 44-45 interviene personalmente para unir las dos partes del relato; 3) los vv. 46-49 presentan pocas características y muchos temas del kerigma de los Actos; 4) los vv. 50-53 están marcados con el sello de Lucas, hecho que se explica por ser la conclusión del libro.

1) vv. 36-43: aparición de reconocimiento: pocas características lucanas y contactos verbales con Juan 20, 19-20. Es verosímil que Lucas dependa aquí de la misma fuente que Juan. Este relato quiere establecer la resurrección de Jesús enfatizando la realidad de su cuerpo tanto en Lucas como en Juan y por consiguiente, en la fuente que les es común. Como ella se presenta en Lucas y Juan, los dos evangelistas que se dirigen a los griegos, y responde a las necesidades de la evangelización en medios helenistas, es verosímil que este relato se haya formado en comunidad del mundo griego. Pero no una pura y simple creación de la apologética a los griegos, porque desarrolla dos temas que se pueden remontar a la tradición palestinense: el de la duda de los apóstoles y el de la realidad del cuerpo resucitado.

La duda de los once está descrita de diversas maneras por los cuatro evangelistas (Mt. 28, 17; Lc. 24, 11. 37-41; Jn. 20, 25-27; Mc. 16, 11. 13-14). Muchos autores ven en ella un elemento tardío, explicable por preocupaciones ulteriores de la Iglesia: preocupación apologética que quiere mostrar a los após-

<sup>51</sup> Estas características eran escasas en los vv. 36-43 (aparición de reconocimiento), muy abundantes en los vv. 44-45 y 50-53, menos numerosas en los vv. 46-49, donde son presentadas las tesis clásicas del kerigma en el marco de una aparición de misión.

toles firmemente convencidos por una experiencia decisiva y no por un entusiasmo pasajero; preocupación teológica que hace aflorar el carácter misterioso del Resucitado; preocupación pedagógica que quiere llevar a los discípulos a fundar su fe pascual más sobre el kerigma que sobre las visiones pasadas. Todo esto es lógico; pero, sobre todo, las dos primeras preocupaciones han entrado en juego desde los comienzos. Por eso la duda de los once, que los evangelistas relatan con intenciones diversas (apologéticas, teológicas...), parece un elemento de la tradición primera.

La insistencia de Lucas y Juan sobre la realidad corporal del Resucitado, explicable por la mentalidad de sus lectores, nos invita a preguntar dónde ha nacido la creencia en la realidad de este cuerpo. Sostener que en los comienzos de la fe pascual la concepción espiritualista (representada por Pablo) precedió a la concepción realista (representada por Lucas y Juan) es un esquematismo muy ingenuo<sup>52</sup>. Si Lucas y Juan han acentuado la realidad del cuerpo del Resucitado, ha sido para responder a las necesidades de sus lectores griegos; pero ellos no han creado este motivo, y su fuente común ha debido desarrollarlo a partir de una convicción bien enraizada en la tradición palestina.

En síntesis: la fuente de este relato de aparición de reconocimiento se ha formado en las comunidades griegas para responder a las dificultades de sus miembros; pero ha utilizado temas antiguos en la tradición palestiniana sobre la duda de los once y la realidad del cuerpo del Resucitado.

2) vv. 44-49: relato de aparición de misión. La primera sección (vv. 44-45) no tiene ningún paralelo en Mateo y Juan; en cambio acumula las características lucanas. Estos dos versos se deben al trabajo redaccional de Lucas para unir las dos partes del relato. La segunda sección (vv. 46-49), encuentra muchos paralelos en Mateo y Juan, su lengua es menos rica en rasgos

<sup>52</sup> Es difícil, dice George, admitir una concepción puramente espiritual de los cuerpos resucitados, en los *medios palestinos*, donde nació la fe pascual. Tampoco Pablo admite una noción puramente espiritual del cuerpo. Si insiste sobre el carácter espiritual del cuerpo (1 Cor. 15, 44) se deba a las dificultades de sus lectores griegos.

lucanos, a pesar de su relación con el kerigma. Estos indicios sugieren que Lucas utiliza algún dato anterior.

Los contactos de vocabulario con Mateo y Juan son muy reducidos y no permiten afirmar la existencia de una fuente literaria común a dos evangelistas, menos a los tres. Pero existen en estos relatos un apreciable número de temas comunes que son los del kerigma apostólico<sup>53</sup> y muchos otros temas del kerigma apostólico se encuentran en uno u otro evangelista<sup>54</sup>. Es claro que los evangelistas se han inspirado en el kerigma; pero las diferencias en las formulaciones demuestran que se han inspirado en fórmulas diversas del kerigma y su género narrativo no ha hecho más que acentuar esas divergencias.

Ahora ¿cómo se explica que estos relatos, siendo tan diferentes en su redacción, presenten un conjunto de rasgos literarios comunes tan importante? Los tres refieren una sola aparición a los testigos oficiales y este relato de aparición constituye el final de la obra, condensa toda la experiencia pascual de estos testigos, comporta escasos datos narrativos (tiempo y lugar de la aparición), consiste esencialmente en palabras del Resucitado, que definen implícitamente —salvo en Mateo— el señorío de Cristo, y explícitamente la misión de que inviste a los discípulos. Todo el interés del relato se centra en la misión y no delata ningún rasgo apologético.

Esta identidad de tema, forma e intención entre los tres evangelistas sugiere la dependencia conjunta de una tradición narrativa común sobre la aparición de Jesús a los once. ¿El origen de esta tradición? El documento más antiguo que poseemos (1 Cor. 15, 3-5) menciona en seguida de la aparición a Pedro, una aparición a los doce. Si nuestros evangelios coinciden en concluir con una aparición a los once, es, sin duda, porque co-

<sup>53</sup> George enumera los siguientes: señorío de Jesús (explícito en Mt.; implícito en Lc. y Jn.), la orden de misión (Mt. 28, 19; Lc. 24, 48; Jn. 20, 21), su tarea salvífica (Mt. 28, 19; Lc. 24, 47; Jn. 20, 23).

<sup>54</sup> En Mt. 28, 19: el bautismo en nombre de... (Act. 2, 38; 26, 23...); en Lc. 24, 36: el Cristo que debía sufrir y resucitar... (Act. 17, 3; 26, 23...); la función de testigos conferida a los once (Act. 2, 32; 3, 15; 5, 32...); Lc. 24, 44-45: el tema de la Escritura; tan tradicional (Act. 2, 25-32; 3, 13, 22-23... 1. Cor. 15, 3-4).

nocen la tradición de esta aparición atestiguada por el documento más antiguo sobre las manifestaciones pascuales.

¿Cuál sería el contenido de esta tradición? No parece que esta tradición haya proporcionado datos precisos sobre el tiempo y lugar de la aparición. Pablo no dice nada, Mateo la sitúa en Galilea (por consiguiente, días después de pascua), Juan y Lucas en Jerusalén el mismo día de pascua. El mismo género literario de estos relatos que condensan en una sola escena toda la experiencia pascual, muestra que sus autores no pretendían dar ninguna situación precisa. Hay que renunciar a saber con exactitud el cuándo y dónde de esta aparición.

Si contáramos sólo con estos relatos nos podríamos preguntar si la aparición a los once no es una acumulación artificial de muchas experiencias individuales. Pero la antigua lista de Pablo (1 Cor. 15, 5 ss.) presenta una aparición a los doce como un hecho de la misma naturaleza que la de Cefas: una experiencia determinada, vivida en un tiempo y en un lugar.

De esta experiencia, el documento paulino afirma sólo: “El se hizo visible”, que es lo esencial a la experiencia de los doce. Ellos vieron a Jesús vivo, en una visión comparable a las apariciones de Dios en el AT. Allí radica la fuente de su fe en Jesús Señor y de su actividad apostólica; allí está el sentido fundamental de la aparición a los doce.

¿Es posible llegar hasta las palabras del Resucitado en esta aparición? Pablo no cita ninguna; los evangelistas relatan muchas, pero cada uno en su estilo y con los temas propios, muchos de los cuales eran desconocidos de los apóstoles el día de Pascua (misión universal, fórmula trinitaria). Es que los evangelistas quieren transmitir, no un reportaje, sino el sentido del hecho pascual, tal como la Iglesia lo trasmite y comprende a la luz de su experiencia y de su reflexión.

Las tentativas de hallar las mismísimas palabras de Jesús son pura conjetura y, en el plano, literario, parece difícil distinguir la voz de Jesús y la de la Iglesia. Pero esta voz de la Iglesia es especialmente firme y válida ya que los testigos más antiguos convienen en unir indisolublemente la aparición del Resucitado con la toma de conciencia de su misión por parte de los apósto-

les (el mismo Pablo lo hace en 1 Cor. 15, 8-11; Gál. 1, 15-17; 1 Cor. 9, 1).

Por consiguiente la tradición más antigua ha visto en la aparición a los once, su investidura apostólica y el punto de partida de su misión. La experiencia y la reflexión de la Iglesia ha precisado y diversificado, poco a poco, la formulación de esta misión, explicitando el sentido del hecho original<sup>55</sup>.

## 2. *Cristofanías particulares*

Junto a los relatos de manifestación oficial al grupo apostólico, encontramos en los evangelios diversas evocaciones de apariciones de Cristo a tal o cual persona de sus familiares. En estas apariciones seguiremos a Ponthot (RCh. pp. 29-36) y la obra de J. Kremer (OB.).

Según Ponthot, la transmisión y fijación literaria de estos recuerdos particulares se llevó a cabo en medios y condiciones distintas que en las apariciones oficiales. Las manifestaciones familiares de Jesús han sido evocadas en el seno de comunidades locales que habían podido oír más inmediatamente el testimonio de tal o cual discípulo o de tal o cuál mujer. No teniendo una función kerigmática, estas evocaciones no han sido estructuradas según un esquema estereotipado sino que se prestaron fácilmente a desarrollos anecdóticos o espirituales. Por eso tales relatos son mucho más dispares —en cuanto a su objeto y forma literaria— que los relatos de apariciones oficiales. Ellos no han sido integrados en la tradición común.

### a. Lucas 24, 13-35.

Es un relato característico de este género. Nos presenta con arte, una historia circunstanciada y sugestiva, llena de sensibilidad psicológica y de enseñanzas espirituales. El narrador comienza anotando el marco geográfico y las circunstancias (vv. 13-15); este estilo anecdótico no es del kerigma. Los discípulos no reconocen enseguida a Jesús (v. 16). La misma observación que en Juan 20, 14, a propósito de la Magdalena. Es probable que Lucas quiera sugerir un pensamiento teológico: Cristo resu-

<sup>55</sup> Ver también, Ponthot (RCh. p. 37-41).

citado, por su trascendencia, no es conocible a los ojos puramente humanos. Complementaria de ésta —y no contradictoria— es la insistencia en la realidad corporal del Resucitado. El diálogo sin apuro permite al narrador dar una descripción de la esperanza suscitada por Jesús, y de la crisis espiritual que su muerte provocó entre sus discípulos (vv. 18-22). La falta de esperanza es tal que ni la comprobación de la tumba vacía, ni el testimonio de las mujeres bastaron para despertar la fe (vv. 22-24). Esto prepara la intervención de Jesús quien comienza por eliminar el escándalo de la cruz mostrando que ella se inscribe en el plan de Dios y que ha sido anunciado por la Escritura (vv. 25-27)<sup>56</sup>. Los dos discípulos presienten que su misterioso compañero de viaje les aporta luces superiores, e intentan retenerlo (vv. 30-31). ¿Habrán querido Lucas significar que la presencia del Señor se experimenta en la inteligencia de las Escrituras y en la Eucaristía?

Kremer (OB p. 67-71) dice que la narración de Emaús es entre todas las narraciones pascuales, la que tiene más visos de leyenda. Muchos son los indicios que hablan contra la realidad de lo narrado. Es muy difícil determinar, aunque no se puede excluir, hasta qué punto utiliza alguna aparición realmente ocurrida, para dar forma a su relato. Puede afirmarse que existió un tradición que Lucas configuró teológicamente, de modo semejante al relato del etíope Act. 8, 26-39, que Kremer pone en paralelo con nuestra narración.

### b. Juan 20, 14-18

Relato del mismo tipo que el de los discípulos de Emaús (Ponthot RCh. p. 31): elaboración literaria cuidadosa comportando intenciones y enseñanzas espirituales que no surgen inmediatamente de las preocupaciones de la predicación kerigmática. La narración es tejida según el esquema típicamente juanino. Jesús se manifiesta de un modo enigmático, que induce a error

<sup>56</sup> Así las Escrituras anuncian a Jesús y las vicisitudes de su manifestación terrena; pero es a la luz de la pasión y de la resurrección como la primera generación cristiana descubre el sentido profundo de las Escrituras (cfr. Lc. 24, 44-45).



u la Magdalena (vv. 14-15), tema tradicional destinado a sugerirnos la significación trascendente de la resurrección. Pero Juan lo adapta en función de la estructura habitual en él: acción o palabra enigmática de Cristo, comprensión terrena del testigo u oyente, explicitación de la revelación, proceso hacia la fe verdadera y el testimonio. María representa cierto tipo de hombre espiritual, que todavía no ha logrado la inteligencia íntima del misterio de Jesús y del "signo" de su muerte; pero su adhesión a Cristo es sincera. Va a la tumba para venerar el cuerpo del Jesús de la vida pública; no ha comprendido que la cruz significaba paradójicamente y preparaba la exaltación a la gloria. Por eso no reconoce inmediatamente a Jesús y cuando El se manifiesta más claramente, ella no ve todavía en la resurrección más que un milagro que restablece al Maestro en su condición anterior. Jesús le manifiesta entonces explícitamente que su resurrección lo hace partícipe, desde ahora, de la gloria de su Padre (vv. 16-17). Así recibe María la plena comprensión del misterio; en este sentido, ella ha visto al Señor y puede dar testimonio para suscitar la fe (v. 18) <sup>57</sup>.

### c. Mateo 28, 14-18

Relato breve de una aparición a las mujeres que Kremer (OB. p. 43) juzga muy improbable, al menos en el momento en que la coloca Mateo. Jesús se aparece a las mujeres en Jerusalén mientras anuncia que precederá a los discípulos en Galilea. El mensaje del Resucitado parece una repetición del mensaje angélico. El Ángel, a su vez, es presentado con rasgos propios del Señor.

### 3. Conclusiones del ciclo de las apariciones

A modo de conclusión sobre el ciclo de las apariciones, vale la pena tener en cuenta algunas observaciones de Leon-Dufour (RChEM. p. 164-169).

<sup>57</sup> Téngase presente lo que dijimos al comparar Mc. 16, 1-8 con Mt., Lc. y Jn. en el episodio de la tumba vacía.

1. Los relatos evangélicos y la literatura apocalíptica. En ésta sobresalen dos características: manifestación de la gloria a través de fenómenos extraordinarios, revelación de secretos sobre el futuro. Mateo hace uso de este género en su relato de la tumba vacía. En este lenguaje tradicional, Mateo ha querido recordar que la resurrección de Jesús significa el fin de los tiempos. Fuera de esta tradición, el esfuerzo del evangelista se dirige a poner de relieve, no la *gloria* sino la *presencia* del Resucitado. Nada de gloria, ni de revelación de secretos, sino proximidad familiar y misión. Pero esta presencia no se asemeja a una presencia ordinaria. Los evangelistas nos invitan a mirar el misterio, a través de la descripción de efectos contrarios. Es un hombre de la tierra, pero también un hombre que se sustrae a las condiciones ordinarias de la existencia.

La interpretación de estos relatos supone un elemento más que la de los relatos de la vida terrena. Por eso, en estos relatos, cada uno tiene que ser interpretado en función de la totalidad de los relatos de apariciones. Una interpretación correcta exige una cierta comprensión del misterio que ha querido expresar: Jesús no es un cadáver reanimado.

De esta confrontación se deducen dos consecuencias: a) la innegable novedad de la descripción cristiana supone una experiencia original única, capaz de transformar de manera radical, el lenguaje corriente; b) rompiendo deliberadamente con el lenguaje apocalíptico, los evangelistas manifiestan su intención de no relatar simplemente un acontecimiento escatológico; para ellos, la presencia de Jesús vivo, después de su muerte, no es sólo el fin sino también la integración del tiempo y de la historia.

2. La intención global de los autores aparece en el hecho de que no se puede llegar a coordinar los relatos desde el punto de vista cronológico o topográfico. Las apariciones son, ciertamente, localizadas y fechadas, pero estas indicaciones casi no tienen valor a los ojos del historiador, ya que su articulación es artificial. Los evangelistas no tienen la intención de redactar una crónica biográfica del resucitado, ni legar a la posteridad fotos-recuerdo de las apariciones. Los detalles valen sólo como tales y deben ser re-

teridos a la totalidad del misterio, del cual muestran un aspecto: vgr. la palpación del cuerpo, la manducación...

3. Gracias a una confrontación más rigurosa podemos sacar más deducciones. Los críticos han agrupado los textos de distintas maneras. Unos, siguiendo a Albertz (lo hemos hecho nosotros siguiendo a George y Ponthot), distinguen relatos de aparición privada y de aparición oficial; otros, como Dodd, los clasifican en relatos breves y relatos largos (lo que permite descubrir las huellas de la elaboración, desde el punto de vista teológico, edificante y apoloético).

La evolución no se hizo a partir de los relatos de aparición privada, a los relatos de aparición colectiva (como si se hubiera querido asegurar la calidad del testimonio), ni inversamente (como si se hubiera llegado a entregarse al placer de contar). Los dos tipos coexisten y no pueden deducirse uno de otro.

La evolución tampoco se hizo de lo espiritual a lo material como si se hubiera querido hacer sentir más la realidad corporal del resucitado. De entrada los relatos mostraron interés por lo físico, porque un contacto puramente etéreo habría sido impensable para un judío.

En fin, la evolución no se hizo de Galilea a Jerusalén.

Al contrario de todo esto, la evolución tuvo lugar en el sentido de la apoloética, de la teología, de la edificación.

Teniendo en cuenta el conjunto de los datos literarios, se ha insistido en dos elementos constantes en todos los relatos: reconocimiento y misión. Piensa L. D. que estos dos elementos son fundamentales, pero que sólo adquieren su valor exacto si se sitúan en relación a un tercero: la iniciativa tomada por el Resucitado.

a) todos los relatos muestran que es Jesús quien se presenta ante o en medio de gente que no lo espera. La intención es clara: mostrar que la experiencia no es el resultado de una invención subjetiva de los interesados, como si ella proviniera de una fe exacerbada o de una imaginación desbocada. Los relatos muestran la iniciativa del Resucitado manifestando el carácter no-subjetivo (no decimos objetivo para evitar confusiones) de las apariciones.

El tema de la iniciativa del Resucitado expresa, a su modo, que las apariciones son experiencias objetivamente vividas por los discípulos e interpretadas así: Dios ha obrado sobre el hombre Jesús, concediéndole el mostrarse vivo después de la muerte. La fe es una consecuencia de esta visión<sup>58</sup>.

b) la segunda característica de estos relatos es el tema del reconocimiento. Los discípulos descubren la identidad del ser que se impone a ellos: es Jesús de Nazareth cuya vida y muerte han conocido<sup>59</sup>. En cierto modo, ellos, en adelante, no tienen nada más que esperar ni "ver" porque todo les ha sido dado en el Resucitado. El modo de este conocimiento es progresivo, es libre, es colectivo. Es probable que en la descripción de este modo de reconocimiento haya habido elaboración literaria, expresión cada vez más justa; pero no se puede atribuir este tema a la apoloética ni a la teología.

Dos aspectos han sido puestos simultáneamente de relieve. La resurrección se sustrae a las condiciones normales de la vida terrena (Jesús aparece y desaparece a voluntad). Por otro lado no es un fantasma (de aquí la insistencia en los contactos sensibles: muestra manos, pies, costado, come...). Todos estos detalles no deben ser aislados del aspecto "espiritual" que ofrecen los relatos; de lo contrario el lector sería inducido a engaño.

Estos dos aspectos son los que quiere expresar Pablo cuando habla del *soma pneumatikon* (1 Cor. 15, 44-49) *cuerpo espiritual*. Para mirar el misterio que escapa a nuestros conceptos, Pablo acopla dos términos aparentemente contradictorios: cuerpo y espíritu. Así proceden los evangelistas: el Resucitado es un cuerpo y un espíritu, o mejor, es un cuerpo espiritual. Hay que contentarse con mirar el misterio a través de las representaciones que permanecen contradictorias, mientras su contradicción no se resuelva en la unidad superior del misterio.

c) las apariciones no se limitan al simple reconocimiento visual

<sup>58</sup> Sobre la relación entre fe y apariciones, algo diremos en la segunda parte de este artículo. Puede verse DR. p. 103-108.

<sup>59</sup> M. Carrez en RChEM. p. 95 ss. señala que Lucas designa a Jesús con la expresión *él mismo*.

del resucitado; implican también, bajo un aspecto auditivo, la relación al futuro que, en adelante gobierna la existencia de los discípulos. Si por el reconocimiento, los discípulos anticipan la visión que será la prenda del cielo, también son llevados a la condición terrena de la audición de la palabra.

Si, en el reconocimiento, se vuelven al Jesús de Nazareth —*pasado* cuyo cumplimiento admiran en la resurrección—, se vuelven también al *futuro*, encargado de expresar y desplegar las riquezas del *presente*, contenido en la resurrección.

En primer lugar, la promesa de la presencia: El estará siempre, El promete su Espíritu. Desde ahora la historia ha encontrado su centro: El Resucitado. En El, los discípulos alcanzan el fin de la historia y conocen su sentido.

Luego, la misión de continuar la obra de Jesús, misión propiamente dicha. La presencia de Jesús no es estática, sino dinámica, misionera. No es simple continuación de la actividad prepascual de Jesús de Nazareth, sino ascensión y transfiguración de esta obra por la presencia y el envío del Espíritu.

Para manifestar la circularidad dinámica de estos tres aspectos podríamos usar un esquema temporal: por su iniciativa, que es la de Dios mismo, el Resucitado renueva, sin cesar *el presente* del discípulo, quien es, entonces, invitado a asumir *el pasado* en la persona de Jesús de Nazareth, y Este le hace construir *el futuro* que es la Iglesia.

#### CONCLUSION DE ESTE SONDEO HERMENEUTICO

Vamos a ofrecer, a modo de conclusión de este sondeo hermenéutico, algunas conclusiones con las que León-Dufour pone fin a su artículo (RChEM. p. 170-173).

##### 1. *Los acontecimientos*

Nada se puede decir de la Resurrección como tal (de la acción de resucitar); ella escapa a nuestra captación y a nuestra investigación histórica<sup>60</sup>. Sin embargo sigue siendo el polo de atracción hacia el cual todo converge.

<sup>60</sup> En la segunda parte de este trabajo (teología de la Resurrección) trataremos con más amplitud el tema de la historicidad.

¿En qué consisten las apariciones del Resucitado? A título de inventario de los análisis y reflexiones precedentes, podríamos resumirlo así: para los discípulos, el Resucitado es un ser experimentado en su historia. Es inútil discutir entre “interior” y “exterior”, “espiritual” y “sensible”, porque esto sería colocar al Resucitado en las categorías de espacio y tiempo<sup>61</sup>.

a) Para hablar de esta experiencia hay que evitar un doble exceso. Por un lado el exceso de tipo “espiritualista” que consiste en reducir la experiencia de los discípulos a una experiencia puramente terrena, humana. El testimonio de Pablo y la descripción de los evangelistas salen al encuentro de esta interpretación. La experiencia podríamos decir, fue una visión objetiva en su origen (otro distinto a mi) con un efecto subjetivo.

Por otro, el exceso “literalista”, que tiende a asimilar la experiencia a un suceso ordinario, no interior sino exterior.

El término “espiritual” empleado por Pablo para calificar esta experiencia, la libertad de actuar del Resucitado según los relatos evangélicos, demuestran que, de hecho, el Resucitado no puede ser considerado “exterior” a los discípulos en su ver nuevo. Sólo el lenguaje que objetiva una realidad espiritual puede considerarlo así.

b) En una forma positiva podríamos arriesgar la siguiente afirmación: la experiencia espiritual de los discípulos, no puramente subjetiva, repetida, compartida entre ellos, ha sido comunicada por la mediación de un lenguaje ambiental y de la tradición religiosa, sobre todo, con la ayuda de su fe en la resurrección colectiva al fin de los tiempos.

c) Pero este esfuerzo de definición es y permanecerá siempre inadecuado. Por eso más que utilizar categorías necesariamente

<sup>61</sup> En la obra DR. p. 103 ss. se afirma: el intento de explicar la experiencia de las apariciones de modo puramente subjetivo, es comúnmente rechazado. Pablo distingue claramente *su visión* en Damasco, de otras revelaciones místicas (2 Cor. 12). Hoy se habla más bien de visiones “objetivas” y por lo tanto, al mismo tiempo se expresa el carácter radicalmente único de la resurrección... Los relatos evangélicos dan a entender que no se trata de un *ver* idéntico al prepascual (Mt. 28, 17). Véase también lo dicho al comentar 1 Cor. 15, 5 (*ofze*).

impropias, es preferible volver a la descripción evangélica, confrontándola con los datos de la lista de apariciones y la teología, de Pablo. A la iniciativa corresponde el verbo "ofze" (se hizo visible); a la descripción por los efectos contrarios, corresponde la expresión *soma pneumatikon*.

Se trata, por consiguiente, de describir, no una cosa-objeto, sino la Presencia de un sujeto que no es de este mundo. El Resucitado está presente (iniciativa), se vincula con el pasado (reconocimiento), gobierna el futuro (misión).

Esta triple dimensión preserva a los discípulos: de la ilusión (por la objetividad de la iniciativa), del deslizamiento pseudo contemplativo y celestial (error escatológico del "ver", que debe ser compensado por el "oír"), del activismo terreno (el "oír", que debe ser equilibrado por el "ver" del pasado).

## 2. Para nosotros, en el kerigma

La hermenéutica debe proporcionar el sentido que el acontecimiento tiene para nosotros. El misterio de la resurrección resulta ser el fundamento mismo de la hermenéutica cristiana, en cuanto ésta tiene una especificación. En efecto, la Resurrección pretende unir el presente a un suceso pasado, que no puede ser simple pasado.

a) La frase de Bultmann "Jesús resucitó en el kerigma" puede ser iluminadora si se la entiende bien. Para entender esta formulación hay que comprender qué es el kerigma. Kerigma no consiste tanto en la trasmisión de cierto número de "verdades", ni siquiera en la afirmación de ciertos hechos de "hechos" *pasados*. Kerigma es *el Señor que habla todavía hoy*. No imaginemos que el kerigma puede ser oído como se percibe la demostración de una verdad o el relato de un hecho terreno. Kerigma es la presencia misma del Señor en su Iglesia.

Para comprender esto, hay que dejar de representarse la vida actual de Jesucristo como la supervivencia de un Lázaro reanimado, viviendo una existencia semejante a la nuestra. El Resucitado no puede ser reducido al Jesús de Nazareth. El es el Cristo que abarca el universo, polo de la historia, centro de la

humanidad entera: se enraíza, sin duda, en el pasado; pero su presencia es nueva y se actualiza en todo el misterio de la Iglesia especialmente en su predicación.

b) Sería ingenuo asemejar la situación del creyente hoy, a la de los primeros testigos. A través de Tomás, Juan mira a los futuros creyentes. Es verdad que los evangelios sugieren que tampoco los discípulos habrían tenido que experimentar la necesidad de las apariciones: tendría que haberles bastado el anuncio (Mc. 16, 13) y la comprensión de las Escrituras (Jn. 20, 9). En cierto sentido las apariciones responden a las necesidades de una fe todavía imperfecta. Con todo, en otro sentido, ellas fueron necesarias, y conservan un alcance único. Los que habían vivido con Jesús debían ser los testigos únicos y privilegiados de Jesucristo. Había que enraizar históricamente el punto de partida de la fe cristiana y de la Iglesia. Podemos decir que los discípulos han visto al Señor vivo, en una experiencia histórica: en el momento de una comida comunitaria, en un paseo, en una pesca... Repentinamente ellos entraron en contacto con el Cristo vivo. Dándoles la gracia de reconocer a Jesús, Dios les dio la fe: esta fe es, en cierto sentido, la consecuencia de la visión.

No sucede lo mismo con los creyentes que no son los testigos privilegiados. Ellos no han visto lo que los discípulos han visto; pero ellos saben que los discípulos lo vieron. El creyente conoce el sentido de las apariciones sólo a través de la predicación actual de la Iglesia, Cuerpo de Cristo.

Intentemos trasponer la experiencia apostólica descrita en los evangelios. La iniciativa pertenece siempre al Resucitado; pero se convierte en presencia del Resucitado a través del kerigma apostólico de la Iglesia de hoy. El pasado no es una simple vuelta al Jesús de Nazareth; es un conocimiento de la experiencia histórica de los primeros discípulos, que actualiza a Jesús de Nazareth en el Resucitado. El futuro, al contrario, está en continuidad inmediata con la misión apostólica: la misión escuchada por los discípulos, es oída todavía hoy.