

**RESURRECCION
DE JESUS
Y MENSAJE
PASCUAL**

**Xavier
Léon-Dufour**



RESURRECCIÓN DE JESÚS Y MENSAJE PASCUAL

XAVIER LÉON-DUFOUR

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS

1

Edición preparada por
MARIO SALA
y
ARACELI HERRERA

SEGUNDA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
1974

CONTENIDO

<i>Presentación a la edición castellana</i>	9
<i>Prólogo</i>	19
Introducción	23

PRIMERA ETAPA

LAS AFIRMACIONES DE LA FE NACIENTE

1. Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos .	41
2. Jesús, Señor en la gloria	67
3. Cuando habla un testigo	93

SEGUNDA ETAPA

LOS RELATOS DEL ENCUENTRO CON JESÚS EL SEÑOR

4. Los relatos de la aparición a Pablo	115
5. En el origen de los relatos de aparición . . .	135
6. En el sepulcro de Jesús	163

TERCERA ETAPA

EL MENSAJE PASCUAL SEGÚN LOS EVANGELISTAS

7. El mensaje pascual según san Marcos	191
8. El mensaje pascual según san Mateo	203
9. El mensaje pascual según san Lucas	215
10. El mensaje pascual según san Juan	237

Última etapa: Hermenéutica

11. Hermenéutica	265
----------------------------	-----

Título original: Resurrection de Jésus et message pascal

Tradujo: Rafael Silva Costoyas

Cubierta y maquetación: Luis de Horna

© Les Éditions du Seuil, 1971

© Ediciones Sígueme, 1973

Apartado 332 - Salamanca (España)

ISBN: 84-301-0538-7

Depósito legal: S. 295-1974

Printed in Spain

Gráficas Ortega, Asadería, 17 - Salamanca 1974

Apéndices	
A) Para ayudar a la comunicación	335
B) Textos	346
Bibliografía	363
Obras generales	363
Trabajos sobre la resurrección	364
Siglas de obras, revistas y colecciones	371
Siglas de libros bíblicos	372
Siglas de libros no bíblicos	373
Abreviaturas	374
Vocabulario	375
Índice de materias	383
Índice de citas bíblicas	389
Índice de citas de libros apócrifos	392
Índice general	393

PRESENTACIÓN A LA EDICIÓN CASTELLANA

No hay duda de que el tema de la resurrección de Jesús está hoy en alza¹. La obra que presentamos no responde simplemente a una coyuntura alcista. Ni ha sido solamente el prestigio del autor, bien conocido de nuestro público² y su preparación para el tema³ lo que ha determinado su aparición en castellano. Cuando un estudio especializado salta a la calle y acosa al hombre medio que transita por ella en todas direcciones, nos hallamos ante un hecho que reclama explicación. Este es justamente el caso del libro de Xavier Léon-Dufour, del que en el país vecino, de otoño a primavera (1971-1972), se agotó una tirada de 10.000 ejemplares. Es verdad que en él la resurrección de Jesús — un tema viejo como la fe cristiana, central en ella como ningún otro y delicado como el que más — se replantea con absoluta honestidad y se resuelve

¹ El mercado bibliográfico nacional ha acusado también el alza. Principales publicaciones originales en castellano: J. GUILLÉN TORRALBA, *Anástasis: hacia una teología de la resurrección*, Sevilla 1968; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La resurrección otra vez: Marxsen, Schlier, Kremer*: Actualidad Bibliográfica (Sel. de Lib.) 7 (1970) 11-49; J. ALEU, *Resurrección de Jesús: Estudios Eclesiásticos* 45 (1970) 35-51; *Id.*, *La resurrección de Jesús en los evangelios: Estudios Bíblicos* 30 (1971) 47-75. Traducciones del alemán: H. SCHLIER, *De la resurrección de Jesucristo*, Bilbao 1970; F. MUSSNER, *La resurrección de Jesús*, Santander 1971; E. RUCKTUHL - J. PFAMMATTER, *La resurrección de Jesucristo, hecho histórico-salvífico y foco de la fe*, Madrid 1973. Condensaciones de artículos publicados en otras lenguas: cf. *SelTeol* 6 (1967) 209-216; 7 (1968) 179-180; 8 (1969) 202-210; 9 (1970) 119-141; 10 (1971) 238-248 y 299-313; 11 (1972) 234-242.

² Nos permitimos remitir al lector a nuestra presentación de la personalidad de Léon-Dufour, como exegeta y teólogo de la Biblia que abre la edición castellana de su obra *Estudios de evangelio*, Barcelona 1969, XI-XXVII.

³ Cf. *Ibid.*, 405-407 el Apéndice bibliográfico, en el que constan todas sus publicaciones sobre temas bíblicos desde 1950 a 1967. Desde este último año y sobre el tema de la resurrección: *Bulletin d'exégèse du nouveau testament*, II: *sur la résurrection de Jésus: Recherches de Science Religieuse* 57 (1969) 583-622; *Apparitions du Ressuscité et herméneutique*, en *La résurrection de Christ et l'exégèse moderne*, Paris 1969; *Présence de Jésus ressuscité: Études* 332 (1970) 593-614.

con toda la seriedad de que es capaz un creyente que maneja con maestría los instrumentos que pone hoy a su alcance la ciencia bíblica. Pero lo que, a nuestro juicio, explica el hecho insólito a que hacíamos referencia, es la pretensión del autor de situarse en el corazón mismo de la fe pascual, tal como ella fue vivida y expresada por la primitiva comunidad cristiana y tal como hoy puede y debe ser revivida por un creyente que, sin renunciar a su propia condición histórica, sino identificado con ella, quiera expresarse de una forma a la vez actual y coherente con la tradición viva de la iglesia. Cuando, conducido por una mano maestra y tras haberse adentrado por los vericuetos de un análisis riguroso y metódico, el lector, en la última etapa de su itinerario, alcanza el punto de mira en el que el autor ha pretendido situarle, entonces se apercebe de que, detrás y más allá de las páginas de este libro, late la apremiante invitación que, según la versión lucana del relato de la «tumba abierta», se hace a las mujeres y, en su persona, a todo creyente: «No busquéis al Viviente entre los muertos» (Lc 24, 5).

Ésa es la palabra: el Viviente. En realidad no se trata aquí de un hombre que vuelve a la vida de este mundo, sino de aquel que, «una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más: la muerte ya no tiene dominio sobre él» (Rom 6, 9). Y sin embargo, ese Viviente no está ausente del mundo en que vivimos. En unas páginas densas e inspiradas (véase, más abajo, 322-325) el autor insiste en la repercusión comunitaria de la resurrección: trascendiendo con su presencia todas las angosturas humanas, el Resucitado continúa viviendo en la comunidad de creyentes. Esa dimensión comunitaria es fundamental en el tratamiento teológico de la resurrección, al menos dentro de la perspectiva paulina. Lo que san Pablo en la carta a los galatas afirma a un nivel personal — «ya no soy yo el que vivo, sino que es Cristo el que vive en mí» (2, 20) — y que luego expresará en clave escatológica escribiendo a los filipenses — «él, con su acción poderosa capaz de subyugarlo todo, transformará ese miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo» (3, 21) — es lo que, saliendo al paso de las objeciones de algunos de Corinto contra la resurrección, le permite saltar de la resurrección de Cristo (1 Cor 15, 3-8) a la de los cristianos (1 Cor 15, 23). Porque entre ambas, y sirviendo de puente, hay que colocar la vida de Cristo resucitado,

de la que la comunidad de Corinto tiene experiencia en su propia vida de justificados por la fe: «Si Cristo no ha resucitado, vuestra fe no sirve: todavía permanecéis en vuestros pecados y, por consiguiente, los cristianos que murieron también se perdieron» (1 Cor 15, 17-18)⁴. Y no estará de más recordar aquí que Pablo por un lado, y Lucas y el autor de la carta a los hebreos por otro, con términos semánticamente emparentados, aunque con matices distintos, coinciden en expresar la resurrección de Cristo como una especie de retorno «primicial» al Padre, que lleva consigo una participación solidaria de los que con él constituyen un todo. Para ellos el Resucitado es «primicias (*ap-archè*) de los que descansan» (1 Cor 15, 20), «el que abre brecha (*archè-gos*) hacia la vida» (Act 3, 15; cf. Act 5, 31; Heb 2, 10; 12, 2). Así, el Viviente para siempre (Ap 1, 17-18) no vive sólo para sí. Continúa siendo el hombre para los demás: vive y da la vida. Con frase feliz de resabio veterotestamentario lo afirma Pablo: «El primer Adán llegó a ser alma viviente; el último, espíritu que da vida» (1 Cor 15, 45)⁵.

Dejando de lado otros valores de la obra, como son el rigor del análisis y la insistencia en el valor simbólico del lenguaje⁶, dentro del horizonte hermenéutico en el que el autor se sitúa, no dudaríamos en señalar como más significativas las siguientes aportaciones: 1) Se afirma la necesidad tanto de un lenguaje *referencial*⁷ — el neotestamentario — como de un lenguaje *referido* — el

⁴ Cf. S. LYONNET, *La historia de la salvación en la carta a los romanos*, Salamanca 1967, 151-175, sobre todo 166-172.

⁵ Comparando este pasaje con otros paralelos del mismo Pablo, especialmente con Rom 1, 3-4, en el que Pablo probablemente echa mano de una antigua fórmula cristológica de fe para expresar esa misma idea, se llega a la conclusión de que para él la resurrección hace a Cristo capaz de comunicar algo que en su condición prepasual de hombre débil (Rom 1, 3) no podía de hecho comunicar: su justicia (Rom 4, 25), su santidad (Rom 1, 4), su propia filiación (Gál 4, 6; Rom 8, 15) y su misma vida (Gál 2, 20; 1 Cor 15, 45; cf. Col 3, 1-4).

⁶ La preocupación por el valor simbólico del lenguaje bíblico es una constante de la obra de Léon-Dufour. Véase su exposición, casi diríamos programática, en el *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1965, 15-24; cf. *Estudios de evangelio*, XXI-XXII.

⁷ El lenguaje *referencial* constituye punto obligado de referencia por el que cabe determinar la situación relativa de todo otro lenguaje o expresión sobre la fe y hasta qué punto dicho lenguaje o expresión se encuentra dentro de la esfera propia de la fe cristiana atestiguada por el nuevo testamento. En otros escritos suyos, inspirándose probablemente en el pensamiento y en la terminología teológica, utiliza León-Dufour el concepto y el término de

nuestro —. Dicho de otra forma: se afirma la necesidad de un lenguaje «primicial», el cual, por ser vehículo de la experiencia cristiana originaria, es también normativo, y de un «nuevo comienzo» del lenguaje, que, sin limitarse a repetir, intente reexpresar lo que la resurrección de Jesús significa hoy para nosotros, creyentes, pero sin perder tampoco de vista su condición de lenguaje referido. 2) Se afirma la necesidad de un *centro focal* — el acontecimiento de la resurrección — como presupuesto o condición de posibilidad de todo lenguaje, tanto del referencial como del referido, y de toda interpretación sobre la resurrección. Para comprender dicha afirmación dentro de sus justos límites, hay que tener presente la diferencia que establece el autor entre lo «histórico» o (historiográfico) y lo «real» (o transhistórico). 3) Se hace un noble esfuerzo por comprender y expresar la *corporeidad* de la resurrección desde dentro de lo que podríamos llamar mentalidad científica actual.

Dentro del horizonte hermenéutico en el que se mueve el autor, la pregunta clave no es qué ocurrió con el Resucitado, sino qué significa la resurrección. En la coyuntura en la que hoy vive el creyente, marcada por el aprecio de aquellos valores de la existencia que se muestran capaces de erigirse en principios operativos de la realización personal y comunitaria, la pregunta por el significado aquí y ahora para nosotros de la resurrección de Cristo se yergue como una instancia apremiante a nuestro ser de creyentes. El autor es plenamente consciente de que esa pregunta por el significado presupone un trabajo previo de análisis del *lenguaje referencial* y a eso responden las tres primeras etapas en que divide su obra (que cubren más de las dos terceras partes de su texto), y muy especialmente su empeño por detectar los esquemas de pensamiento subyacentes a dicho lenguaje. Supuesto que el lenguaje referencial es punto obligado de referencia para todo otro lenguaje — denominado, por esto, referido —, en el que queramos expresar nuestra fe en la resurrección desde nuestra propia perspectiva histórica, es claro que sólo sobre los resultados del análisis

«mediación» de la comunidad primitiva y del lenguaje neotestamentario para expresar una idea que se aproxima mucho a la del lenguaje *referencial*. Sobre este punto véase lo expuesto en *Estudios de evangelio*, XXII-XXVII. Acaso la terminología de lenguaje *referencial* o «primicial» esté más en consonancia con la concepción vigente en filosofía del lenguaje.

del lenguaje referencial cabe montar, sin riesgo de desplome, una hermenéusis, o, si se quiere, una trasposición en categorías actuales. De ahí la importancia decisiva del lenguaje referencial. Y al mismo tiempo su limitación. Porque el lenguaje de la fe, como todo otro lenguaje humano, posee un comienzo «primicial» y un comienzo «nuevo». En la tarea hermenéutica no se trata de ir reiterando lo ya dicho, sino de reasumir en su originalidad aquello que fue expresado por el lenguaje «primicial», dándole así un comienzo «nuevo», al reexpresarlo en un nuevo intento de penetración, realizado desde la propia perspectiva histórica. Se trata de una reasunción novedosa de la originalidad del lenguaje primitivo hecha a través de él, pero desde dentro de uno mismo. Porque, según un principio axiomático de la actual filosofía del lenguaje, la posibilidad de interpretación de una expresión lingüística determinada no se agota con lo interpretado en la coyuntura histórica en que ella cuajó, sino que queda abierta a la mayor comprensión de lo anteriormente expresado por ella, en una nueva coyuntura histórica⁸.

Pero aquí surgen toda una serie de preguntas que van más allá del lenguaje, intentando bucear, a través de él, en la realidad que soporta toda interpretación y todo lenguaje. ¿Qué es lo que *presupone* mi lenguaje referido al lenguaje primicial o referencial y coherente con él? ¿Cuáles son los *presupuestos reales* de uno y otro lenguaje? ¿Puede una experiencia puramente subjetiva constituir el único soporte de lo expresado en uno y otro caso? Si nos atenemos al lenguaje referencial, es justo reconocer que para aquellos hombres que realizaron la experiencia cristiana originaria y expresaron por primera vez su fe en el Cristo viviente, no entraba de hecho en consideración ni la reducción a puro subjetivismo, ni siquiera su posibilidad. La realidad del acontecimiento de la resurrección de Jesús es algo que ad-viene, que irrumpe, que se les

⁸ Ya Kant en su *Critica de la razón pura*, hacía la siguiente observación: «Advierto solamente que no es de ningún modo infrecuente, tanto en la conversación ordinaria como en escritos, el que, a base de comparar los pensamientos que un autor expresa sobre un punto determinado, pueda uno entenderlo incluso mejor de lo que él se entendió a sí mismo...»: *Kritik der reinen Vernunft*, B 370. Cf. E.-W. KOHLS, *Kann ein Autor besser verstanden werden als er sich selbst verstand?*: Theologische Zeitschrift 26 (1970) 321-337; 28 (1972) 125-143.

impone desde fuera⁹. ¿Queda entonces implicado como presupuesto del lenguaje de la fe el hecho «histórico» de la resurrección? La resurrección de Jesús no puede ser afirmada simplemente como un hecho «histórico», al igual que otro hecho cualquiera que está sujeto a las condiciones que rigen el mundo, de los fenómenos y que puede ser averiguado y comprobado por los métodos propios de la ciencia histórica; pero sí puede y debe ser afirmada como un hecho «real» o, si se quiere, como una realidad trans-histórica, que es a la vez condición de posibilidad de la experiencia cristiana de Cristo resucitado. Ese presupuesto de toda experiencia del Resucitado, esa condición de posibilidad de todo lenguaje sobre la resurrección, es lo que, con imagen óptica, es denominado por el autor *centro focal*¹⁰. Excluidos estos dos extremos — el del puro subjetivismo y el de la reducción de la realidad transhistórica a la categoría «histórica» — queda campo libre para el empeño hermenéutico, el cual en sus resultados de interpreta-

⁹ Véase lo que a este propósito afirma Kümmel: «Ambos [Pablo y Santiago: 1 Cor 15, 7-8] llegaron a la fe en la resurrección por medio de una acción de Dios que desde fuera les encontró preparados... Además hemos de recordar que Pedro y los Doce (1 Cor 15, 5) huyeron en la desesperación y que sólo pueden haber llegado a la fe en la resurrección por medio de una irrupción desde fuera. Por esto, incluso el historiador debe afirmar que algo ha de haber sucedido para que en todos esos hombres, que de ningún modo estaban preparados para ello, surgiese de repente el convencimiento de que Dios hizo que Jesús resucitado se les apareciese visiblemente; lo que en realidad sucedió no puede ciertamente determinarlo. Es cierto que para los primeros testigos "ese ver fue un ver en la fe, un ver creyente. Ciertamente no un ver engendrado por la fe, sino un ver que engendró la fe, en el cual los corazones incrédulos, obstinados, recalcitrantes, fueron vencidos" (H. Grass). Y estos hombres vencidos dieron testimonio de la fe suscitada en ellos, y gracias a su testimonio otros entonces creyeron y otros pueden hoy creer que Dios no abandonó al crucificado entre los muertos... No es la vivencia de los discípulos la que puede fundamentar la predicación de la iglesia [sobre la resurrección], sino la acción real de Dios en Jesús»: W. G. KÜMMEL, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen*, Göttingen 1969, 91-92.

¹⁰ El *centro focal* viene a ser un presupuesto de la imagen que nos hacemos de la realidad, contando con que, cuando (como en este caso) se trata de un hecho pasado a esa realidad no tenemos acceso directo. Dicho de otra forma: no podemos hacernos una imagen de lo acontecido sino a través de las interpretaciones — las imágenes — que, de lo acontecido, han llegado hasta nosotros. Pero detrás y más allá de todas esas imágenes — las que llegan hasta nosotros y las que nosotros nos hacemos —, proporcionándonos soporte, está el *centro focal*, expresión que no debemos tomar imaginativamente, sino conceptualmente. El *centro focal* es, pues, aquella realidad que, fundándose, está más allá de nuestra realidad conocida. Sin esa realidad, que podríamos llamar «coagulante», no existiría ni conocimiento, ni interpretaciones, y carecería de sentido querer expresar algo sobre ellas.

ción y expresión deberá ser siempre confrontado con el lenguaje referencial. Sólo aquel lenguaje que resista a dicha confrontación podrá ser considerado como expresión correcta de la fe en Aquel en quien creyó la primitiva comunidad y del que habla la tradición de la iglesia¹¹.

Por lo que se refiere a la corporeidad de la resurrección, el autor considera posible (pp. 319-320; nota 43) una hipótesis que, para ser compartida, deberá entenderse en su verdadero alcance y dentro de sus propios límites. Para deshacer de entrada cualquier malentendido, apresurémonos a decir que no es exactamente lo mismo hablar de la resurrección corporal que de la suerte que pudo correr el cadáver de Jesús, y que *a priori* no puede excluirse la posibilidad de que se afirme la primera y se dé a la segunda una solución distinta de la habitual¹². Por más que se nos antoje que la manera más sencilla de concebir y expresar la resurrección corporal de Jesús sea la que presupone que el cadáver de Jesús, aunque no precisamente reanimado, sí fue reabsorbido por la vida nueva del Resucitado, tal como los relatos de apariciones a menudo parecen dar a entender, sin embargo no estará de más el esfuerzo

¹¹ Gracias a ese criterio el autor puede descartar de entrada algunas interpretaciones sobre la resurrección, como la de W. Marxsen, simplemente porque no satisfacen las exigencias mínimas de dicho lenguaje referencial (cf. *infra*, 17-18).

¹² A raíz del debate en torno a la resurrección, en el que se vio envuelto el libro de Léon-Dufour, la oficina doctrinal del episcopado francés facilitó una nota, fechada el 10 de marzo del año pasado, en la que recordaba algunos puntos «constitutivos de la fe de la iglesia, que deben ser respetados por todos aquellos que, a cualquier nivel, han de anunciar el mensaje pascual». Puede leerse el texto íntegro de la nota en *La Documentation Catholique* 69 (1972) 325-326. En un artículo sumamente equilibrado y orientador sobre la coyuntura, resume así el P. Grelot los tres puntos de la mencionada nota: «El primero reafirma con fuerza que "la resurrección no puede ser considerada como una experiencia puramente subjetiva de los apóstoles": ella forma parte de los actos objetivos de Dios que constituyen la historia de la salvación y su manifestación a los primeros testigos de Cristo resucitado entra en el campo de la investigación abierto a los historiadores. El segundo punto se refiere a la continuidad "corporal" de Jesús, a través de su acceso a una corporeidad "transfigurada por el Espíritu": así queda descartada una concepción "espiritualista" de la vida eterna, que vería en el lenguaje simbólico del nuevo testamento una pura representación "mitológica" sin consistencia real. El tercer punto muestra las consecuencias de la resurrección de Cristo en todos los dominios de la fe y de la esperanza cristianas»: P. GRELOT, *Croire au Christ ressuscité: Études* 337 (1972) 138. Por lo que se refiere a la corporeidad de la resurrección, la nota, pues, delimita muy bien lo que podríamos llamar el núcleo esencial de la fe, pero deja abierta la cuestión a soluciones y formulaciones que difieren de las habituales.

por comprender el punto de vista propio de otras hipótesis serias, como la que considera el autor. En el supuesto de que queramos expresarnos en el lenguaje objetivo y técnico propio de las ciencias, habrá que afirmar que no es concebible que un cadáver pueda ser científicamente pensado como sustraído del mundo de los fenómenos y que, por consiguiente, habrá que buscar soluciones coherentes que satisfagan juntamente los datos evangélicos y las exigencias científicas. Creemos que dicha hipótesis parte de ese supuesto. Y no dudamos de que el autor es bien consciente de los límites que poseen las afirmaciones a las que, partiendo de dicho supuesto, puede llegarse. Dichas afirmaciones valen dentro del nivel propio del supuesto de partida, que es científico. Darles vigencia a nivel de fe sería cometer una extrapolación, como lo sería también querer introducir las exigencias de la fe en un nivel científico. Sin que obste a lo que acabamos de decir el que la desaparición del cadáver de Jesús, suficientemente comprobada incluso desde un punto de vista exclusivamente historiográfico, resulte provocativa para el científico que no encuentre para ella una explicación plausible en su propio nivel de ciencia y lo remita a aquel lenguaje de la primitiva comunidad que hace comprensibles y coherentes a nivel de fe los hechos afirmables a nivel histórico. Por otra parte, en el supuesto de que quisiésemos expresarnos en un lenguaje no objetivante sino «interpersonal», no menos actual ni riguroso que el anterior cuando se trata de comprender y expresar el misterioso entresijo de la existencia humana, llegaríamos tal vez a formulaciones en las que la visión unitaria y totalizante del hombre, tan próxima a la concepción antropológica que encontramos en la Biblia, implicaría la glorificación de Cristo en todas sus dimensiones, sin que esto significase la reanimación, científicamente comprobable a nivel empírico, de un cadáver¹³.

Más allá de la obra que presentamos, pero dentro del tema que nos ocupa, se plantea una cuestión que concierne a todo creyente y a la que vamos a dedicar nuestras últimas reflexiones. El lenguaje de fe sobre la resurrección — tanto el referencial como el referido — es y ha de ser lenguaje de testigo, entendiendo por

¹³ En esa línea de trasposición, basada en la índole radicalmente «interpersonal» de la existencia humana, pueden leerse también las sugestivas observaciones de J. ALEU en *Resurrección de Jesús: EstEcl 45* (1970) 42-45.

tal no sólo al que está presente a un hecho o participa en una experiencia común, sino a aquel que con su vida posibilita a los demás el acceso a la misma experiencia de que es testigo. Esto significa que la iglesia, como comunidad de los llamados a vivir la vida de Cristo y a proclamarle ante el mundo como viviente y vivificador, ha de tomar conciencia de que la credibilidad de la resurrección depende hoy, como ayer, del testimonio vivo que de la vida del Resucitado ella dé. Sólo a través de la vida del Resucitado en la comunidad de los que creen en él, realizada de acuerdo con la imagen ideal que de ella traza el autor de los Hechos de los Apóstoles (Act 2, 42)¹⁴, podrán los hombres llegar de hecho a la resurrección de Cristo. A los creyentes les incumbe, pues, la tarea de proclamar el acontecimiento de la resurrección no sólo con la palabra, sino primordialmente en el sacramento de su vida nueva, en el cual, como en una transparencia, los hombres han de vislumbrar la presencia viva del Resucitado en el mundo y hallar abierto y expedito el acceso a la fe en la resurrección. Si esto es así y si nuestra experiencia actual de la resurrección condiciona la credibilidad y la comprensión de la resurrección de Cristo, ¿no urge el empeño por acercarnos a la auténtica experiencia actual de la resurrección vivida por creyentes de todas las latitudes, de todas las mentalidades e incluso por creyentes que acaso se imaginen no serlo¹⁵?

La presente edición castellana incorpora las pequeñas modificaciones de redacción introducidas en la 2.ª edición francesa y en la versión italiana, como también las observaciones que, a demanda nuestra, nos ha hecho el propio autor sobre puntos particulares. Por lo demás se ajusta en todo a la edición original francesa, de la que conserva incluso los apéndices por considerarlos un valioso

¹⁴ Véase la exposición que hace del pasaje S. LYONNET en el estudio policopiado (Roma, P.I.B.) *La nature du culte dans le nouveau testament*, 2-15.

¹⁵ Además de la presencia de Cristo resucitado, experimentada y expresada por la comunidad de los que creen en él y que por esto podemos llamar «temática», existe otra presencia «atemática» — inexpressada porque no es experimentada como tal — fuera del ámbito eclesial. Al leer por ej. las *Cartas de condenados a muerte víctimas del nazismo* (Barcelona 1972), uno se pregunta si esas auténticas confesiones en unos valores del hombre que están más allá de la vida del individuo, escritas al borde de la muerte tanto por creyentes como por personas que no se tienen por tales, no pueden y deben ser consideradas como testimonio de la vida de Cristo resucitado en la humanidad.

instrumento de trabajo. Para los textos bíblicos hemos adoptado la traducción de la Biblia de Jerusalén (Bilbao 1967), acomodándola, cuando ha convenido, a las interpretaciones personales del autor. A la Srta. Araceli Herrera, que ha compartido conmigo la tarea de revisar la versión castellana por lo que se refiere tanto a la exactitud y fidelidad al original como al aspecto literario y técnico, se debe la versión del Vocabulario (pp. 375-381) y la adaptación de la Bibliografía final, en la que hemos querido que constasen las eventuales traducciones castellanas de las obras citadas en otras lenguas, para facilitar así el acceso a las fuentes bibliográficas a un mayor número de personas. La minuciosidad propia del trabajo de análisis y la finura que requiere toda tarea hermenéutica han exigido un esfuerzo considerable por lograr que la traducción, sin perder fluidez, se ajustase lo más posible al original. Valía la pena hacerlo: la obra de Léon-Dufour es sin duda un modelo de acercamiento responsable al misterio de la resurrección de Cristo, que es como decir un acercamiento respetuoso con los textos, a los que se hace hablar con su lenguaje y su acento propios, respetuoso con las exigencias de un hombre que, porque razona, piensa y crítica, se propone interpretar qué significa para nosotros hoy lo que los textos dicen, y, sobre todo, respetuoso con la fe de la iglesia, que cree en Aquel «que, habiendo resucitado a Jesucristo, vivificará también nuestra existencia deleznable por medio de su espíritu que habita en nosotros» (Rom 8, 11).

MARIO SALA

San Cugat del Vallés, Pascua de 1973

PRÓLOGO

*Si Cristo no ha resucitado,
nuestro mensaje es vacío
y vacía es vuestra fe.*

Pablo a los Corintios

¿Ha resucitado Jesús o no? Ésta es la pregunta que tiene la pretensión de ser la definitiva. Propuesta al creyente, esta pregunta le intima a justificar su fe: al hablar de la resurrección de Jesús, se afirma que la muerte ha sido vencida, al menos para un hombre; decir, de acuerdo con esto, que él vive para siempre, equivale a situarse audazmente en el fin de los tiempos. Propuesta al incrédulo, la pregunta le invita a revisar la idea que tiene de la vida: en efecto, si un hombre vive para siempre después de su muerte, ¿por qué no les puede ocurrir lo mismo a todos los hombres al fin de los tiempos? ¿Por qué no puede haber tras la muerte esa existencia que se llama cielo?

A estas preguntas que se concatenan y se urgen unas a otras no tengo intención de responder en esta obra. Quiero decirlo abiertamente: sólo la fe puede darles una respuesta satisfactoria.

Pero querría sí precisar los términos en los que la pregunta se formula. Para responder por medio de la fe a la cuestión de hecho (¿ha resucitado o no?) conviene saber de qué se habla y por consiguiente, cuál es el lenguaje utilizado (¿qué significa la expresión «ha resucitado»?). Tengo incluso la ambición de afrontar el problema del lenguaje en el que hoy se puede expresar y transmitir el mensaje pascual, la buena nueva, es decir, el acontecimiento de la resurrección y su alcance.

Es sólo al término de una lenta evolución cuando nos hemos planteado el problema del lenguaje; cualesquiera que sean las etapas superadas y las que les quedan por recorrer, numerosos lecto-

res se situarán acaso con facilidad en el itinerario que vamos a describir a grandes rasgos.

Nacido en la fe cristiana, nutrido en ella con ayuda de un sistema de representación clásico o tradicional, he confundido durante mucho tiempo unas representaciones legendarias con los relatos evangélicos de las apariciones del Resucitado. Tras haber hecho tambalear con su oriflama a los guardias deslumbrados, el cadáver reanimado de Jesús había salido vivo de su tumba. Dotado de sutiles propiedades podía aparecer y desaparecer a voluntad, franquear incluso las puertas cerradas... ¡Para Dios nada es imposible!

Cuando, hace treinta años, inicié mis estudios de teología, comencé por admirar las riquezas dogmáticas contenidas en la herencia de los padres de la iglesia y luego, de la mano del padre de Grandmaison, estudié las relaciones entre los datos de la historia de las religiones y nuestros relatos; la originalidad de éstos me resultó indiscutible. Después, siguiendo en la línea trazada por el padre Lagrange, Alfred Loisy y Maurice Goguel, quise leer críticamente los textos originales. Entonces me di cuenta de que era imposible encontrar en ellos una biografía del Resucitado y que los evangelistas se esforzaban en expresar, bajo la forma de relatos, lo que en realidad permanece inexpresable. Afortunadamente para mi vida dentro de la iglesia, dos años más tarde, en 1943, Pío XII autorizaba oficialmente a los exegetas a aplicar a los textos el método llamado de los «géneros literarios». Si en nuestros días son tantos los que experimentan dificultades en la lectura de los relatos evangélicos esto se debe en gran parte al hecho de que no han penetrado todavía en la etapa de los géneros literarios. Las alusiones a éstos serán continuas a lo largo de la presente obra.

Al mismo tiempo, aunque a otro nivel, me planteé el problema de orden filosófico. Con Édouard Le Roy me rebelé contra la idea de un cuerpo sustraído al mundo de los fenómenos. ¿Cómo admitir que los restos de Jesús se habían «volatilizado»? ¿Se puede concebir la existencia de un cadáver reanimado que, como por ensalmo, se inserta súbitamente en la trama de los fenómenos a pesar de no poder ser clasificado entre ellos? Una respuesta provisional calmó entonces mi inquietud: nuestro universo no debe ser concebido como un mundo cerrado, determinado, impermeable a toda presencia que no sea material y particular.

Pero, como consecuencia de esto, el problema me pareció todavía más complejo. Se impusieron a mi espíritu algunas evidencias que cuestionaban determinadas convicciones, las cuales a su vez habían descansado hasta entonces en una fe ingenua en la resurrección, y que me llevaron a modificar la manera como yo entendía el término «resurrección» y, cosa que a algunos parecerá paradójica, a descubrir el significado más amplio y más profundo que le daban nuestros padres en la fe. Me pareció que la clásica antitesis entre cielo y tierra dependía de un lenguaje que está referido a una cierta cosmología: ¿existen en realidad dos mundos sucesivos, o no hay más que una realidad — el universo en que vivimos — que se transforma sin cesar y que un día será plenamente transfigurada? Hacerse esta pregunta no significa negar el cielo, sino interrogar la realidad que vivimos. Otra dificultad: la antropología dualista — el hombre está compuesto de alma y cuerpo — no es bíblica, sino que procede de una determinada corriente cultural del helenismo; ¿es preciso entonces pensar necesariamente la muerte como la «separación del alma y del cuerpo», de forma que el alma inmortal pase, incólume, a través del abismo? En tal caso la muerte resultaría ser una broma que uno se esfuerza en convertir en algo serio mediante las sanciones del más allá. ¿Pero cuál es el grado de consistencia de este «más allá», de estas «sanciones»? ¿Dónde está la seriedad con la que hoy se quiere considerar el acto supremo de la vida que es la muerte?

Es así como el lenguaje mismo ha quedado poco a poco cuestionado. ¿Es necesario todavía sostener que el mensaje pascual consiste en repetir invariablemente «Cristo ha resucitado»? ¿No implica este lenguaje toda una serie de imágenes y de representaciones las cuales nos mantienen dentro de un mundo cultural que ya no es el nuestro?

Al poner manos a la obra y comenzar este libro, constaté que, para expresar el acontecimiento y el mensaje pascual, también nuestro lenguaje actual estaba condicionado por una cultura determinada y que a menudo habíamos distorsionado las palabras de la Biblia, o habíamos eliminado expresiones e imágenes bíblicas con el fin de podernos expresar en términos que nos parecían más accesibles y más conformes con nuestra manera de pensar. Me di cuenta también de que los primeros cristianos, además del lenguaje «resurrección», se habían servido asimismo del lenguaje

«exaltación»; con ello obedecían a dos estructuras mentales distintas: la del «antes y después», que permite decir que la resurrección de Jesús ocurrió «después» de su muerte, y la del «arriba y abajo», que permite manifestar la gloria definitiva, «celeste», en la que Jesús entró.

Si esto es exacto, se plantean dos cuestiones: ¿no es posible expresar el mensaje pascual en un lenguaje distinto del lenguaje «resurrección»? Y por otra parte, ¿cuál será la función del lenguaje «resurrección» en la elaboración de una nueva manera de expresar el mensaje pascual?

Escrito con lentitud y bajo el asedio de otras preocupaciones, este modesto ensayo, que sin duda deberá ser perfeccionado ulteriormente, se propone presentar el misterio central de la fe cristiana en un lenguaje que intenta ser a la vez fiel a la auténtica tradición e inteligible a nuestros contemporáneos. La obra quisiera contribuir a enraizar en la fe al lector creyente y a plantearle un interrogante al incrédulo que dormita en cada uno de nosotros. A través del análisis crítico que necesariamente comporta, intenta también hacer viva y palpitante una fe más pura, permitir una lectura renovada de los textos evangélicos y conducir a una mejor comprensión del mensaje pascual.

Lyon-Fourvière, Pascua de 1971

INTRODUCCIÓN

A PROPÓSITO del acontecimiento central de la fe cristiana, el credo no ofrece sino datos muy sobrios:

Y por nuestra causa fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato, padeció y fue sepultado. Y resucitó al tercer día según las Escrituras. Y subió al cielo y está sentado a la derecha del Padre.

Para enriquecerlos, el creyente recurre de buen grado a una vida de Jesús: ésta a su vez está ordinariamente calcada sobre el modelo narrativo de Lucas, tanto más cuanto que sólo él ha dispuesto en dos tomos — evangelio y Hechos de los apóstoles — la historia de Jesús y la historia de la iglesia naciente.

1. ¿Una biografía del Resucitado?

Veamos ahora cómo se suceden los acontecimientos en esta hipótesis. Muerto Jesús en cruz, su cadáver fue depositado en el sepulcro de José de Arimatea, en un lugar preciso que las santas mujeres fijan cuidadosamente en su memoria. El día siguiente al sábado las mujeres se dirigen al sepulcro, pero en él no encuentran el cuerpo de Jesús. Luego dos seres misteriosos les dicen que dejen de buscar entre los muertos al que está vivo. Enterados del asunto por las mujeres, los apóstoles permanecen escépticos; sin embargo, Pedro comprueba personalmente que el sepulcro está vacío. Entonces Jesús se aparece a los discípulos que van camino de Emaús y luego a los apóstoles reunidos. Vence sus dudas mostrándoles las manos y los pies e incluso comiendo ante ellos; y, lo que más importa, a la luz del designio de Dios, les explica cómo ha podido suceder todo aquello y les confía la misión de evangelizar las naciones. Cuarenta días después los após-

toles ven a Jesús subir al cielo; luego permanecen en Jerusalén donde reciben el Espíritu el día de pentecostés, y con ello quedan transformados en «testigos de la resurrección». Estos testigos, cuyo número queda limitado a doce, sirven de puente entre la vida terrestre de Jesús y la iglesia. Finalmente Saulo, el perseguidor, es favorecido con una última aparición del Resucitado. Efectivamente, si se exceptúa la aparición a Esteban moribundo, ninguna otra ha sido narrada. Esto significa que al tiempo de Jesús ha sucedido el tiempo de la iglesia, el tiempo del Espíritu.

Reducido, pues, a su estructura elemental, el texto presenta la historia de Jesús tras su muerte como una sucesión de acontecimientos: hallazgo de la tumba vacía, diversas apariciones, ascensión, pentecostés y, a la postre, aparición a Pablo. A la vida de Jesús de Nazaret le sigue la biografía del Resucitado cuyo retrato es esbozado.

Ahora bien, ¿autorizan los evangelios semejante reconstrucción biográfica? Con esta pregunta no queremos entregarnos al maligno placer de echar por tierra unas evidencias, sino que deseamos ayudar al lector a enfocar con mayor nitidez dentro de la verdad los datos de la fe.

Toda biografía presupone la determinación, al menos de forma sumaria, de las coordenadas topográficas y cronológicas sin las cuales el relato flota sin amarras. Pero una lectura atenta de los textos lanza un desafío a quien pretendiera hacer concordar los diversos relatos tanto en el tiempo como en el espacio.

Si se afirma que las apariciones se han sucedido primero en Jerusalén (Lc, Jn), después en Galilea (Mt, Jn) y finalmente de nuevo en Jerusalén (Act), ¿cómo explicar por un lado que la cita a los discípulos se fije en Galilea donde deben ver al Resucitado (Mt 28, 7 = Mc 16, 7) y por otro que el mismo Resucitado prescriba a los discípulos permanecer en Jerusalén hasta que reciban el don del Espíritu Santo (Lc 24, 49)? ¿No habrá que renunciar a atribuir cualquier valor topográfico a estos datos?

Si se pretende fijar el tiempo en que tuvieron lugar las distintas apariciones, resulta que Lc entra en conflicto consigo mismo. Afirma por una parte que las apariciones duraron muchos días, exactamente cuarenta (Act 1, 3) y por otra parece datar la ascensión el mismo día de pascua (Lc 24, 51). El Espíritu Santo es anun-

ciado como un don futuro (Lc 24, 49; Act 1, 4) cuando (de hecho) fue otorgado por Jesús a partir del día de pascua (Jn 20, 22). ¿Cómo respetar simultáneamente estas distintas afirmaciones, si no es suponiendo que los diferentes textos evangélicos obedecen a construcciones literarias? Entonces, si los relatos evangélicos no se presentan como una «biografía del Resucitado», ¿cómo hay que leerlos?

2. *Los relatos evangélicos y el nuevo testamento*

La cuestión se complica por la dificultad en compaginar los datos evangélicos con los de los restantes escritos neotestamentarios. Ciertamente el nuevo testamento está de acuerdo en el hecho de que ha habido apariciones del Resucitado; pero la enumeración que hace de ellas la primera carta a los Corintios (15, 3-8) apenas concuerda con los relatos evangélicos: se trata allí — cierto — de una aparición a Cefas, es decir, a Pedro (cf. Lc 24, 34), pero ¿puede establecerse una equivalencia entre la aparición a los Doce y las apariciones a los Once con sus acompañantes (Lc 24, 33-36) o sin Tomás (Jn 20, 24) o a los Siete (Jn 21, 2)? Finalmente no consta en los evangelios ninguna aparición a Santiago, ni a los «apóstoles», ni a los Quinientos.

Otra dificultad: el relato del hallazgo del sepulcro vacío, que ocupa un lugar tan importante en los evangelios, es ignorado por el resto del nuevo testamento. Si, con toda razón, se niega uno a suponer que los evangelistas inventaron el hecho, ¿cómo explicar el silencio de los demás escritores neotestamentarios?

El lector va de sorpresa en sorpresa. Se da cuenta no sólo de que, al aludir a la aparición en el camino de Damasco, Pablo habla de manera diferente a como lo hace Lucas, sino también de que el mismo Lucas presenta tres relatos del mismo hecho que difícilmente concuerdan entre sí.

En fin, la figura misma del Resucitado resulta problemática: al ver al Resucitado trasladarse, comer, hablar con los discípulos, se tiende espontáneamente a considerarlo como un cadáver reanimado que, como otro Lázaro vuelto a la vida, viniese a pasearse entre nosotros. Si luego, en virtud de unos conocimientos que pro-

ceden de otras fuentes, se reconoce en el Resucitado un influjo especial con respecto a la iglesia, se tiende, no obstante, a ignorar que la resurrección de Jesús no es solamente un hecho asombroso, sino también un misterio.

En efecto, según el nuevo testamento, Jesús resucitado ya no muere. Vivo para siempre, ha entrado en la gloria del Padre, ha sido exaltado al cielo, y, como Señor de la historia que es, está presente a todos los hombres y a todos los tiempos. ¿Cómo está expresada en los textos esta convicción? Las cartas paulinas hablan del último Adán, de aquél que vivifica a los hombres, de la Cabeza dada al cuerpo, que es la iglesia; pero estos títulos no constituyen un «retrato». Los evangelios sí nos lo trazan, pero el lector moderno experimenta una cierta dificultad en fijar en él su atención sin reservas. Con la sobriedad que les es habitual, los evangelistas superponen dos realidades: una perteneciente a esta tierra, la otra que viene del cielo. Los discípulos están encerrados en el cenáculo, llega el Resucitado y se planta en medio de ellos. Mientras los textos nada dicen sobre el cómo de la aparición, el lector moderno se apresura a llenar este vacío con la imaginación y a construir un verdadero escenario: las puertas están cerradas, *luego* Cristo ha pasado a través de las puertas cerradas; Cristo llega y se planta allí en medio de ellos, *luego* aparece de repente. Al proceder así, se tiende a hacer del Resucitado una especie de mago capaz de pasar a través de las paredes. Mientras el niño no toma lo que se le cuenta como si todo hubiera acaecido, sino que capta el sentido oculto en el relato, el hombre moderno choca con lo maravilloso que él mismo ha introducido en el relato y que tiende a prevalecer en la imaginación, perdiendo así su valor de signo del misterio. El lenguaje de los evangelios es ciertamente válido, pero, para entenderlo correctamente, hay que someterlo a la crítica.

3. El problema del lenguaje

Nos encontramos así enfrentados con la problemática del momento: la del lenguaje. Es preciso «comprender» lo que significa un lenguaje dado, por ejemplo, el de los evangelios o, mejor aún, el de la primitiva fe cristiana. El lector se encuentra encarado con las exigencias de los críticos contemporáneos, para quienes las

dificultades apuntadas hasta ahora no son más que una introducción al verdadero problema. No se trata de preguntarse: «¿ha resucitado Cristo?», sino «¿qué significa el término resucitado?». Tal es la problemática que caracteriza dos intentos recientes sobre el sentido de la resurrección de Jesús: la de Rudolf Bultmann y la de Willi Marxsen. Al presentarlas sucintamente, quisiéramos introducir a una lectura reflexiva de los datos del nuevo testamento.

Ya en 1941 Bultmann planteaba radicalmente la cuestión en estos términos: la resurrección «expresa el significado de la cruz»¹. El único acontecimiento histórico que nos es posible alcanzar es la muerte de Jesús en cruz, que puso punto final a su existencia terrestre. La resurrección no es un «milagro que hace creer», sino el objeto mismo de la fe. Creer en la resurrección es admitir que la cruz es un acontecimiento salvífico para mí. Es escuchando la predicación del kerygma apostólico que hoy me alcanza, como llego a esta fe; y la prestada a esta palabra es realmente la fe cristiana. La resurrección no es, por tanto, un hecho aferrable en sí mismo; sólo me resulta accesible a través de la fe pascual de los testigos. Éstos no salen garantes del hecho de la resurrección, son simplemente los iniciadores de la fe pascual que distingue al cristiano.

Es cierto que Bultmann no reduce la resurrección a una especie de recuerdo, como si Jesús estuviese presente entre los creyentes a la manera como lo estaría el espíritu de Beethoven entre los oyentes de la Quinta Sinfonía. Bultmann se niega sólo a identificar la resurrección con el retorno de un muerto a la vida de este mundo, pues en este caso, de acuerdo con su terminología, se convertiría en un acontecimiento mítico. Pero, ¿qué es entonces? Concedámosle la palabra.

Se dice con frecuencia, y la mayoría de las veces en forma de crítica, que, según mi interpretación del kerygma, Jesús habría resucitado en (y a través de) el kerygma (*dass... Jesus ins Kerygma auferstanden sei*). Acepto la fórmula. Es absolutamente exacta, a condición de que se la entienda exactamente. Supone que el kerygma es en sí mismo un acontecimiento escatológico y afirma que Jesús está realmente presente en el kerygma (*im Kerygma*), que éste es su palabra que alcanza al oyente en el kerygma. Si esto es así, todas las especulaciones sobre el modo de existir del Resucitado, todos los relatos sobre el sepulcro va-

¹ R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie* (1941), 44-46.

cío y todas las leyendas pascuales quedan desprovistas de valor, aun en el caso de que contengan elementos de orden histórico y puedan ser verdaderas por lo que se refiere al simbolismo de su contenido. El sentido de la fe pascual consiste en creer en Cristo presente en (*im*) el kerygma².

Para comprender tales afirmaciones, aquí evidentemente un poco simplificadas, es preciso tener presente algunos presupuestos bultmannianos. El primero se refiere a la relación entre lo natural y lo sobrenatural: la «naturaleza» constituye un sistema cerrado de datos que la ciencia estudia; lo divino, en cambio, no tiene nada que ver con la historia de este mundo. No se trata, pues, de examinar la relación de lo teológico con las ciencias de la naturaleza; en adelante es preciso «desmitologizar» todo lenguaje que represente en términos humanos la realidad divina.

El segundo presupuesto afecta a la relación entre «comprender» y «creer», es decir, en términos clásicos, «entre la razón y la fe». Para Bultmann la auténtica comprensión no se realiza más que en la existencia; no puedo oír la palabra de Dios sino a través de mi decisión personal respecto a ella.

El tercer presupuesto, finalmente, es de orden exegetico. Los relatos sobre el sepulcro vacío o sobre las apariciones son productos tardíos, desconocidos para Pablo: insisten en la corporeidad del Resucitado. «Es cierto que también Pablo, al enumerar los testigos oculares, quiere, en definitiva, asegurar una base histórica al milagro de la resurrección», pero con esta argumentación, que pretende hacer creíble la resurrección como hecho histórico objetivo, Pablo se contradice a sí mismo dejándose arrastrar así a la polémica antignostica.

Sería inútil desconocer la aportación de Bultmann a la comprensión de nuestro tema. Tiene cumplida razón cuando, contra toda suerte de positivismo, pone de relieve el alcance actual de la resurrección: ésta no es un simple hecho diferente, sino un acontecimiento que me concierne. La reacción bultmanniana conserva todo su valor contra la decadencia de una teología protestante que trataba la resurrección de Jesús como apéndice de la muerte justificadora de Jesucristo³; puede además ayudar a los católicos a reaccionar contra una apologética trasnochada. La resu-

² R. BULTMANN, *Verhältnis* (1960), 27.

³ Cf. G. KOCH, *Auferstehung* (1959), 4.

resurrección no es un simple suceso del pasado. Tampoco es una «prueba» de la fe. Por último, tampoco es un suceso como los demás; es el hecho escatológico por excelencia.

No obstante, nos resulta difícil suscribir la presentación que hace Bultmann de su teoría. Primero desde un punto de vista exegetico: su interpretación de 1 Cor 15 está subordinada a la concepción que tiene de la revelación y del «mito»; el pensamiento de Pablo no coincide en este pasaje, como lo mostraremos a lo largo de esta obra, con el de Bultmann. Además Bultmann no valora suficientemente lo que dice Pablo: para éste, según G. Bornkamm, la resurrección es «un acontecimiento *en* este tiempo y *en* este mundo y a la vez un acontecimiento que impone a este mundo un término y unas fronteras»⁴. Finalmente, si la resurrección debe estar siempre ligada al kerygma actual, también debe ser examinada como «acontecimiento», cosa que Bultmann rechaza a priori en nombre de su concepción de la relación entre razón y fe.

Intentando interesarse por el acontecimiento mismo, ha creído Willi Marxsen llevar más lejos que Bultmann el estudio del tema⁵. Pero para él en este caso el acontecimiento histórico se reduce al acceso de Pedro a la fe. La fórmula «Jesús ha resucitado» es una interpretación (*Interpretament*) que expresa esta realidad histórica. Al interpretar este hecho a base del término «resurrección» se ha facilitado una solución al problema planteado, pero una solución que — siempre según Marxsen — no es la única posible. La fórmula no se ha impuesto por casualidad, sino por razón de su proximidad privilegiada a la afirmación capital de la fe: el Crucificado vive.

Considero, pues — concluye —, que no se puede renunciar radicalmente, al menos en nuestra tradición, a esta manera de proclamar la fe. Sólo que uno debe saber lo que con ello confiesa y lo que no confiesa. Lo que con esta fórmula se confiesa es que, al abrazar la fe, se ha experimentado que Jesús vive, actúa; se confiesa que su pasado es presente... Pero con ello no se confiesa una forma de representar el

⁴ G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1957, 168. Existe una versión italiana: *Gesù di Nazaret. I risultati di quaranta anni di ricerche sul «Gesù della Storia»*, Torino 1968, 211.

⁵ W. MARXSEN, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, Gütersloh 1964; *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh 1968. Véase nuestra reseña en RSR 57 (1969) 588-594.

acontecimiento que esté desconectada de esta confesión, pues sólo en la fe se puede hablar teológicamente con exactitud de la resurrección de Jesús, del mismo modo como no se puede decir Señor Jesús si no es en el Espíritu Santo⁶.

El esfuerzo de Marxsen se centra, pues, en la búsqueda de un equivalente de este *Interpretament*. Y llega a proponer la siguiente fórmula: *Die Sache Jesu geht weiter*, que puede traducirse: «la realidad de Jesús continúa». El pasado no es tal pasado y continuamos siendo interpelados por Jesús. «Él viene todavía hoy». Este «él» es Jesús de Nazaret, sin que se llegue a precisar la relación que tiene con aquél que fue llamado «el Resucitado».

No podemos extendernos aquí con una crítica amplia de este intento. Notemos solamente que la base exegética en que se apoya es muy reducida: Marxsen distingue entre «ver a Jesús» (lo único que habría dicho Pablo) y «ver al Resucitado» (que es fruto de una interpretación ulterior). Además reduce los relatos de apariciones al envío en misión, negándose a admitir el aspecto de reconocimiento que, como veremos, es fundamental. Consiguientemente y por más que Marxsen emplee a veces el término «encuentro», puede uno preguntarse si, en su teoría, la experiencia (*Widerfahrnis*) no queda reducida a algo anónimo, cuando por el contrario el aspecto personal del «encuentro» forma parte de su esencia. Finalmente, no estamos de acuerdo con los presupuestos que se refieren a las relaciones entre razón y fe. Nos parece que, al hacer consistir la fe en un simple riesgo, el autor separa radicalmente las dos actividades⁷. Pero esta crítica está condicionada por la propia postura confesional.

Sin duda Marxsen tuvo razón en insistir sobre el hecho de que la fórmula «Jesús ha resucitado» es una interpretación, pero no ha considerado en su justo valor su carácter privilegiado; si de un modo u otro, no se la toma como punto obligado de referencia, queda uno a merced de la arbitrariedad de las sucesivas interpretaciones.

Estas breves indicaciones nos inducen a pensar que Bultmann y Marxsen no profundizan suficientemente en la crítica del lenguaje. El primero, al renunciar con una prisa excesiva al aconteci-

⁶ W. MARXSEN, *Auferstehung II* (1968), 151.

⁷ W. MARXSEN, *Auferstehung II* (1968), 153-158.

miento al que el lenguaje apunta, lo reduce a lo que acontece en mi existencia actual, cuando en realidad el mismo lenguaje exige, como condición de posibilidad, que en su origen haya algo: un «acontecimiento» que ha «acontecido» realmente y que no se confunde con el «acontecimiento» que hoy me «acontece». El segundo intenta sí remontarse hasta el acontecimiento originario, pero, al no reconocer la relación necesaria que une lenguaje y acontecimiento, tampoco salvaguarda el papel único que desempeña el lenguaje original. Ahora bien, no es el acontecimiento pasado el que interpretamos, sino el lenguaje en que nos es «presentado» el acontecimiento de otro tiempo. El hecho no es sino indirectamente objeto de la hermenéutica; el empeño de ésta recae directamente sobre el lenguaje en que es transmitido el hecho.

4. El método de esta obra

¿Cómo vamos a proceder? Contrariamente a lo que aparece en ciertos estudios anteriores, preocupados ante todo por establecer lo que es propiamente «histórico»⁸, consideramos que es preciso comenzar dejando hablar a los textos. La fe en Dios que ha resucitado a su Hijo de entre los muertos ha sido transmitida en una pluralidad de lenguaje; uniremos a esta constatación una búsqueda sobre las relaciones mutuas de estos lenguajes.

Ante nosotros se abren distintos caminos. El objeto de la investigación son siempre indudablemente los textos, pero podemos partir de ellos tomándolos o bien en el estadio final de su redacción, o bien en su génesis. Un análisis de tipo estructuralista se atendería al texto tal como hoy se nos presenta y desconfiaría de cualquier clase de reconstrucción del texto realizada con ayuda de la historia de la tradición. Por otra parte, un análisis que no desembocase en el examen de los distintos textos que han llegado hasta nosotros y se contentase con establecer sus fuentes, sería decepcionante y no conduciría a una lectura sabrosa de los relatos evangélicos. Teniendo en cuenta todo esto, hemos optado por seguir el orden más corriente en la crítica exegética contemporánea y que consiste en trazar primero las líneas de la evolución del len-

⁸ Tal es el objetivo de H. VON CAMPENHAUSEN, *Ablauf* (1952, ³1966) y de H. GRASS, *Ostergeschehen* (1956, ³1964).

guaje en que fue expresado el acontecimiento pascual. Este método presupone en el que lo adopta un estudio previo de los mismos textos; pero este trabajo crítico, que resulta evidentemente indispensable, no hay por qué imponerlo aquí al lector que intenta sobre todo recoger el fruto maduro de una exégesis teológica.

Nuestra obra comienza, pues, con la presentación de los tipos de lenguaje y de los géneros literarios empleados en el nuevo testamento. Esta exposición resulta ardua, ya que debe abarcar numerosos textos en los que se descubre una antigüedad superior a la de los evangelios; el que quiera meterse de veras en este estudio puede sentirse desconcertado en sus hábitos mentales y puede tener la impresión de que se está minando su confianza en la lectura normal de los textos. Por esto, y con el fin de granjearme la confianza del lector, me atrevo a aconsejarle que, en caso de sentirse tentado de desaliento, pase directamente a la tercera etapa, en la que se exponen las perspectivas de los diferentes evangelistas; esperamos que más tarde se sentirá tentado a volver atrás y abordar las dos primeras etapas.

Algunos lectores se extrañarán quizás de que no se trate desde el comienzo el problema de la historicidad de la resurrección. Ellos consideran que lo esencial es saber lo que ocurrió exactamente: ¿Resucitó Jesús realmente? ¿En qué consistieron las apariciones? ¿Se encontró realmente vacío el sepulcro de Jesús la mañana de pascua? Por importante que sea, la respuesta a estas cuestiones no puede darse más que después de una lenta investigación de los relatos; sobre todo debe ser situada en el punto justo, que no es ni al comienzo ni al final, sino en medio: se trata, ni más ni menos, de un momento en la búsqueda del sentido. Por eso me atrevo a pedir al lector que mantenga a raya el deseo que experimenta de alcanzar el hecho bruto y que tenga paciencia hasta la última etapa, para concentrar así mejor su atención sobre los problemas del lenguaje.

En el transcurso de la primera etapa nos proponemos descubrir cuáles son las diversas categorías de pensamiento subyacentes a las fórmulas de anuncio pascual y trazar las líneas del desarrollo operado a partir de dichas categorías.

La segunda etapa nos invita a examinar el género literario de los relatos referentes al acontecimiento pascual y a remontarnos al origen de las tradiciones de las que dichos relatos dimanar. No

se trata todavía del problema de la historicidad de estas tradiciones, sino solamente de su naturaleza.

La tercera etapa nos mantiene en un contacto constante con los textos evangélicos actuales, al paso que nos hace ver la variedad de sus perspectivas. Ya no se trata simplemente de «categorías» que expresan el hecho de la resurrección, sino de perspectivas sobre el mismo «mensaje pascual».

La última etapa abordará finalmente el problema de la hermenéutica y de la comunicación. Es entonces cuando se estudiarán las relaciones entre la fe y el conocimiento histórico. Asimismo entonces, y dentro del contexto global de la búsqueda del sentido y de la interpretación, será tratado el problema de la historicidad. Finalmente, para ayudar al lector a verter el anuncio en un lenguaje accesible a nuestros contemporáneos, proponemos, a modo de ensayo, en un apéndice, algunos esquemas sobre el modo de presentar la resurrección a partir de los relatos evangélicos.

Añadamos una última observación. No pretendemos hacer creer que nos acercamos a los textos sin ningún presupuesto, «objetivamente». Reconocemos que entre el texto y el que lo interpreta se establece un movimiento circular. No voy al texto sin pre-comprensión; antes de abordarlo, poseo una determinada concepción del hombre, de la muerte, de la resurrección... Y tiendo a hacer decir al texto lo que tengo en mi mente. Podríamos recordar aquí los principios generales de hermenéutica⁹, pero preferimos ir entreverando las exposiciones con algunas indicaciones orientadas a precisar los esquemas mentales dentro de los cuales se mueve tanto el autor como los posibles lectores¹⁰.

⁹ Pueden verse en nuestra obra *Estudios de evangelio* (1969), 14-23, 20-29 (a partir de ahora citaremos EE).

¹⁰ El lector dispone en un apéndice de una traducción de los principales textos referentes a la resurrección de Jesús.

Primera etapa

**Las afirmaciones de
la fe naciente**

Los relatos evangélicos no son ni la única ni la primera expresión del misterio pascual. Durante algunos decenios, antes de ser puestos por escrito, había cundido una literatura muy variada¹. De ello poseemos algunos testimonios: entre otros las cartas de Pablo, pero también textos breves más antiguos aún, que fueron integrados en los diversos escritos del nuevo testamento y que así llegaron hasta nosotros. Por estos testimonios pre-evangélicos podemos alcanzar una expresión más inmediata, casi original, de la experiencia cristiana. En efecto, mientras que los relatos evangélicos fueron redactados por narradores de segunda mano (y esta afirmación vale también para el IV evangelio, incluso aunque en su origen literario se encuentre Juan el apóstol), Pablo es el único testigo que, agraciado con una aparición del Resucitado, ha hablado personalmente de ello. El otro testigo que se expresa mediante textos breves, cuya existencia hemos señalado, es la iglesia naciente, portavoz de la fe común en el misterio de pascua. He aquí por qué en la primera etapa de esta obra, antes de presentar el mensaje pascual en las perspectivas y en la narración de los evangelistas, queremos investigar el modo en que la experiencia pascual ha sido en un principio sobriamente afirmada.

El estudio del lenguaje paulino (capítulo 3) trata un tema bien definido: las cartas de Pablo. La búsqueda de las fórmulas de la

¹ El nuevo testamento abarca los cuatro evangelios, los Hechos de los Apóstoles, las trece cartas atribuidas a Pablo, la carta a los Hebreos, las cartas llamadas «católicas» (Santiago, Pedro, Juan, Judas) y el Apocalipsis. Estos escritos no están colocados en orden cronológico, sino según su género (evangélico, «actas», epistolario, apocalíptica) o según su extensión (cartas de san Pablo). Estos escritos no pueden ser datados sino aproximadamente; las cartas auténticas de Pablo se escalonan entre los años 50 y 65; el evangelio de Marcos dataría de los años 65-70, los de Mateo y Lucas de los años 70-80, el de Juan del año 100. Para los demás escritos no existe acuerdo entre los críticos, a no ser para situar la mayor parte de ellos dentro del primer siglo.

iglesia naciente (capítulos 1 y 2) requiere, por el contrario, precisar qué textos las transmiten. Uno se sentiría inclinado a leer antes de nada los discursos que Lucas narra en los Hechos de los Apóstoles, como si dichos discursos reprodujesen en forma de actas las primeras predicaciones apostólicas. Sin embargo, tal itinerario, seguido por muchos autores², nos parece menos seguro. Efectivamente, resulta muy difícil distinguir en tales discursos³, profundamente retocados y orientados por Lucas, lo que es primitivo de lo que es lucano⁴. Por tanto, es conveniente al comienzo apoyarse en los textos más evidentes; esto no entraña falta de confianza en Lucas, autor del que conocemos el rigor de información y el respeto a sus fuentes; se trata de evitar toda confusión. Por lo demás, iluminados por las fórmulas que la crítica considera ciertamente primitivas, estaremos a punto de dar a estos documentos más complejos su justo valor.

Sin duda el lector se sentirá satisfecho de poderse iniciar en los criterios que permiten discernir en un texto la presencia de una fórmula estereotipada⁵. Citemos las principales: 1) La fórmula está introducida por palabras como «transmitir», «creer», «confesar»⁶. 2) La inserción de la fórmula ha provocado perturbaciones en el contexto circundante, dejando así una cicatriz en el texto actual⁷. 3) La concordancia gramatical es defectuosa⁸. 4) La

² Así recientemente en un trabajo, a pesar de todo, muy crítico, P. SEIDENSTICKER, *Auferstehung* (1967), 11-16.

³ Act 2, 14-36; 3, 12-26; 4, 8-12; 5, 29-32; 10, 34-43; 13, 16-41. Dejamos aparte el discurso de Esteban (7, 1-53) y el de Pablo en el Areópago (17, 22-31).

⁴ La presentación hecha por C. H. DODD, *Prédication apostolique* (1944), ha sido impugnada por U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen 1961; contra este último J. DUPONT ha indicado el camino de una interpretación válida: *Les discours missionnaires des Actes des Apôtres d'après un livre récent*: RB 69 (1962) 37-60 (= EE, 134-155 edic. franc.).

⁵ Han sido propuestos doce criterios por E. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart 1949, 322-324. De ellos ha hecho una aplicación minuciosa P. E. LANGEVIN, *Jésus Seigneur et l'eschatologie*, Montréal 1967.

⁶ «Si confiesas con la boca... y crees...» (Rom 10, 9). «Os transmito lo que yo mismo he recibido» (1 Cor 15, 3).

⁷ 1 Tim 3, 16 anuncia un misterio de la piedad (*mysterion* es de género neutro), que de hecho se refiere a Jesucristo, introducido por un relativo masculino.

⁸ En Ap 1, 4 se desean la gracia y la paz de parte de «(= por) aquél que es, que era y que ha de venir»; ahora bien, mientras que la preposición «por» (en griego *apo*) rige genitivo, aquí hay de hecho un nominativo; se deduce que la fórmula «el que es...» está estereotipada.

lengua y la terminología difieren de lo que es costumbre en el autor que cita el pasaje⁹. 5) La fórmula se repite algunas veces, con ligeras modificaciones¹⁰. 6) La construcción de la fórmula es simple, rimada, majestuosa, a veces estrófica y ordinariamente no justificada¹¹. 7) Por último, estas fórmulas emplean con predilección los principios y las proposiciones relativas¹². No sin fundamento, pues, los críticos se creen autorizados a ver en tales pasajes unos fragmentos primitivos anteriores al escritor que las integra en su composición.

Es importante no confundirse acerca de la intención que guía esta búsqueda. No pretendemos rehacer la historia de la formulación de la fe en la resurrección, como si a partir de una fórmula considerada como más antigua se pudiese llegar a establecer la genealogía exacta de los textos que han llegado a nosotros: no parece llegado el momento de precisarlo¹³. Pero sí quisiéramos llegar a conocer los esquemas de pensamiento que subyacen y condicionan el lenguaje de la fe. ¿Cómo han podido los discípulos llegar a expresar su convicción de que Jesús — aquél cuya muerte habían conocido — estaba vivo? Cuál es el sentido de las palabras utilizadas por ellos para expresar su experiencia, es el cometido de esta primera etapa.

⁹ 1 Cor 16, 22; Flp 2, 6.

¹⁰ 1 Tes 4, 3-5; 1 Cor 6, 14; 15, 3-4; Gál 1, 1; 2 Cor 4, 14; Rom 4, 24; 8, 11; 10, 9.

¹¹ Col 1, 15-16; 1 Tim 3, 16; Act 4, 10.

¹² 1 Tes 4, 3-5; Rom 1, 3-4.

¹³ A pesar de la tentativa de W. KRAMER, *Christos* (1963).

DIOS HA RESUCITADO A JESÚS DE ENTRE LOS MUERTOS

DURANTE los cuarenta años que separan la muerte de Jesús de la redacción de los evangelios, la iglesia naciente vio circular entre los fieles numerosas tradiciones; sobre todo produjo fórmulas en las que se vertía la fe común¹. Al elaborar estas fórmulas respondía a necesidades vitales. Así se encontraba condensado en ellas lo esencial de la fe, ya para instruir a los neófitos², ya para asegurar la autenticidad de la fe en tiempo de persecución³, ya para proclamar en la liturgia la unanimidad de los participantes. Para ello la comunidad disponía de dos registros de lenguaje según que se tratase de confesiones de fe o de himnos: las primeras afirman más bien el hecho mismo de la resurrección de Cristo (capítulo 1), los segundos proclaman ante todo la exaltación del Señor (capítulo 2)⁴.

Las fórmulas de fe tenían por objeto expresar primeramente que Jesús era el Mesías, luego que era Señor, o Hijo de Dios⁵; raramente se referían al Dios único⁶, puesto que ello era evidente tanto para los cristianos como para los judíos. La formulación se centró rápidamente en el acontecimiento capital de la existencia de Jesús de Nazaret, a saber, su resurrección de entre los muertos.

¹ O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétiennes* (1943); V. H. NEUFELD, *The earliest Christian Confessions* (1963); W. KRAMER, *Christos, Kyrios, Gottessohn* (1963); R. DEICHGRÄBER, *Gottesbrymnus und Christusbrymnus* (1967), 107-117.

² Col 2, 6-7; 3 Jn 7-9.

³ Heb 4, 15; 10, 23.

⁴ Flp 2, 5-11; 1 Cor 12, 3; Act 8, 37 (*vl*); cf. Rom 10, 9; 1 Tim 6, 12; 2 Tim 2, 2; 1 Pe 3, 18-22; 1 Jn 4, 2.

⁵ Jn 1, 34; 1 Jn 4, 15; Mt 16, 16; Mc 14, 61; Jn 11, 27; 20, 31.

⁶ Gál 3, 20; 1 Cor 8, 6; Mc 10, 18; 12, 29; Rom 3, 30; Ef 4, 6; 1 Tim 2, 5; Rom 16, 27; cf. Dt 6, 4.

La resurrección de Jesús se evocaba de dos maneras diferentes, ya afirmando simplemente el hecho, ya uniéndolo a la muerte de Jesús y a su muerte salvífica. Hay otra diferencia: la atención se dirige unas veces a Dios, autor de la resurrección, otras a Cristo resucitado. Para presentar cómodamente los datos del nuevo testamento vamos a retroceder: comenzaremos por las fórmulas más desarrolladas para finalizar en las fórmulas más simples.

Se plantearán numerosos problemas. Desde el punto de vista de la historia literaria, ¿se puede determinar la «fórmula-madre» de donde, de modo verosímil, derivan las otras? Desde el punto de vista teológico, ¿refleja la diversidad de fórmulas una evolución en la cristología? Finalmente, desde el punto de vista hermenéutico, ¿qué relación une las diversas fórmulas y cuál es su valor en vistas a una interpretación actual? Dejando este último tema para un capítulo ulterior (c. 11), tratemos de precisar el contenido de estas afirmaciones de la fe, determinar su origen y considerar su alcance.

I

LAS FÓRMULAS DE FE

Entre las fórmulas de fe que enuncian simplemente el hecho de la resurrección se pueden distinguir aquéllas en que Dios es sujeto activo de la frase, y las más desarrolladas que ponen a Cristo como sujeto pasivo de la acción. Comencemos por estas últimas.

1. *Cristo ha resucitado*

Cuando los discípulos de Emaús se reunieron en Jerusalén con los Once, a quienes acababan de hacer partícipes de su encuentro con Cristo, oyeron que se les adelantaban diciendo: «¡Es verdad! El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón» (Lc 24, 34). Se trata aquí con toda verosimilitud de una fórmula tradicional insertada por Lucas en este lugar⁷. De modo semejante Pablo

⁷ Véase más adelante, c. 9.

cita en su primera carta a los Corintios una fórmula cuyo carácter hierático y tradicional es evidente⁸:

Os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí:
que Cristo murió — por nuestros pecados — según las Escrituras, que fue sepultado,
que resucitó — el tercer día — según las Escrituras, que se hizo ver de Cefas...

(1 Cor 15, 3-5)

El ritmo de la fórmula se hace sentir de inmediato: 3 + 1, 3 + 1, ritmo que cesa en la continuación del texto y así caracteriza los versículos citados. Su antigüedad está garantizada por la misma fecha de la carta (hacia el 55/56), por la alusión a la visita anterior del apóstol a Corinto (hacia el 51) y finalmente por el modo como Pablo introduce estas palabras, al decir que él mismo ha recibido la tradición. Se han propuesto dos hipótesis sobre la fecha de esta tradición: si el texto es de origen helenístico, se remonta a la época de su estancia en Antioquía (hacia el 40-42), y si la fórmula es de origen palestino se puede fijar en la época de su conversión en Damasco (hacia el 35).

Pablo no trata aquí de una materia controvertida como lo hace en el resto de la carta que entrevera exposiciones «a propósito de» (7, 1; 8, 1; 12, 1), sino que a sus hermanos en la fe les recuerda la buena nueva en la que han creído y por la cual se salvarán: esa palabra que el mismo Pablo ha recibido y que transmite a su vez como el corazón de la fe (cf. 15, 11). De ningún modo trata Pablo de demostrar que Jesús ha resucitado⁹, sino de razonar a partir de una evidencia de fe; los corintios no deberían dejarse turbar por opiniones que circulan y que afirman que no hay resurrección de los muertos. Un lazo indisoluble une la resurrección de los muertos al fin de los tiempos con la resurrección de Cristo acaecida en el tiempo (15, 13.16): el Resucitado es «primicia de los que durmieron» (15, 20; cf. Col 1, 18), es el último Adán en quien todos los hombres serán vivificados (15, 22).

⁸ Además de los comentarios a las cartas a los Corintios y de las obras sobre la resurrección de Jesús, existen numerosas monografías sobre el pasaje. Una de las más recientes y de las más accesibles es la de J. KREMER, *Altteste Zeugnis* (1966).

⁹ Según R. BULTMANN, *Zu J. Schniewinds Thesen* (1948), 130, Pablo quiere probar la credibilidad del kerygma: al decirlo, Bultmann desconoce la argumentación de Pablo en 1 Cor 15.

El examen del contexto en que Pablo cita el credo tradicional no lo podemos llevar más allá. Examinemos más de cerca la fórmula de fe. Comprende dos afirmaciones pareadas: una se refiere a la muerte de Jesús, la otra a su resurrección. Una y otra mencionan e interpretan el hecho; una y otra subrayan el modo como los hechos se han conservado en la memoria de los hombres. En función del fin a que apuntamos, consideramos primero la segunda afirmación, la que se refiere a la resurrección.

a) *La resurrección de Cristo* se afirma mediante una palabra que significa originalmente «despertar, despertarse» (*egeirein*): Cristo fue despertado (se sobreentiende de la muerte, que acaba de mencionarse). En otras fórmulas se prefiere utilizar otro verbo «hacer que uno se levante, levantarse, resucitar» (*anistèmi, anastènai*). Según especialistas en lenguas semíticas¹⁰ la palabra «despertar» serviría para traducir el otro término más antiguo, «levantarse»; uno y otro, sin embargo, pueden indicar el acto inicial y el resultado de la resurrección. No obstante, al no poder apenas expresarse el resultado mediante la palabra «el Despertado», ciertos críticos preferirían reservar la palabra «despertar» para la acción misma de Dios que resucita a su Hijo, tanto más cuanto que ésta de suyo está más abierta a otro aspecto: el de la exaltación. Nada se impone en este ámbito.

Es igualmente difícil precisar cuál es el papel de Cristo en el acto de su resurrección. Se pensaría a primera vista que al ser pasiva la forma del verbo (*egègertai*), la fórmula de fe sugiere, a la manera semítica, que el autor de la resurrección es Dios en persona: «Cristo ha sido despertado». Pero la forma pasiva también puede entenderse igualmente en sentido medio: «Cristo se ha despertado». En tal caso Cristo habría estado activo en su resurrección, como Juan el teólogo lo dirá más tarde al presentar a Jesús como capaz de «recuperar su vida» (Jn 10, 17). Se impondría el sentido medio si el tiempo del verbo fuese un aoristo que se encontrase al lado de otro aoristo, como por ejemplo en Lc 24, 34: «Sí, Cristo se ha despertado (*egèrthè*) y se ha hecho ver (*òphthè*) de Simón», o también a propósito del niño epiléptico que Jesús «hizo levantar» (*egeiren*): «se puso en pie» (*anestè:*

Mc 9, 27; cf. 1 Tes 4, 14). Pero no es éste el caso, ya que el verbo está en perfecto (*egègertai*) y sigue a un aoristo: «murió» (*apethanen*). No se puede, pues, demostrar si la fórmula se refiere a Dios o a Cristo como autor de la resurrección.

Por el contrario se puede llegar a una certeza sobre otro punto, precisamente a partir de la consideración de los tiempos de los verbos. En 1 Cor 15 el tiempo perfecto del verbo significa que el interés se dirige, no hacia la acción pasada, sino sobre el efecto que ésta tiene en el tiempo presente. Cristo ha muerto de una vez para siempre (aoristo), está vivo hoy (perfecto). El contraste parece intencionado, tanto más cuanto que Pablo utiliza en seis ocasiones el mismo perfecto en nuestro contexto (1 Cor 15, 12-20)¹¹. Al utilizar el tiempo perfecto el autor proclama que Cristo está *hoy* resucitado; a lo que se apunta es al nuevo estado de Cristo. Lo que interesa no es propiamente el acto pasado, sea de Cristo o de Dios, sino Cristo presente.

Dos precisiones en el texto explicitan el sentido que la iglesia da al hecho de la resurrección de Cristo: tuvo lugar el tercer día, y según las Escrituras. A primera vista se podría tomar la primera indicación por una fecha. En tal caso deberíamos poder precisar de qué recuerdo histórico se trata, pero ya estamos dando vueltas a lo mismo. ¿De qué se puede tratar? ¿Del acontecimiento mismo? Pero nadie ha asistido a él. ¿Del descubrimiento del sepulcro vacío? Pero tal hipótesis descansa sobre un fundamento histórico frágil¹². ¿De la primera aparición¹³? ¿Pero cómo datarla? El «tercer día» no puede indicar simplemente un recuerdo histórico.

En oposición a esta interpretación, ciertos críticos han visto en la mención del «tercer día» una reflexión teológica hecha sobre las profecías. La sugerencia es buena *por cuanto* que en seguida se habla del cumplimiento de las Escrituras: pero queda estéril, ya que el nuevo testamento no cita ningún texto escriturístico que hable explícitamente de la resurrección, ni siquiera Os 6, 2. J. Dupont ha propuesto una vía media¹⁴: habría habido interacción del

¹¹ 1 Cor 15, 12.13.14-16.17.20.

¹² Así H. VON CAMPENHAUSEN, *Ablauf* (31966), 12 y 51. Véase en esta obra el c. 6.

¹³ Así F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*. Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen 1963, 205.

¹⁴ J. DUPONT, *Ressuscité «le troisième jour»* (1 Cor 15, 4; Act 10, 40): Bib 40 (1959) 742-761 (= *Études*, 321-336).

¹⁰ J. MOLITOR, *Auferstehung Jesu* (1968), 43-94; J. JEREMIAS, en *Actes du Symposium sur la résurrection de Jésus*, Rome 1970 (en curso de publicación).

recuerdo y de la investigación escriturística, *al impulsar el recuerdo* a hojear la Biblia para encontrar en ella una confirmación. Pero, aun en tal caso, para caracterizar un «recuerdo» haría falta que la expresión fuese constante en el nuevo testamento; ahora bien, en las fórmulas de fe en la resurrección encontramos frecuentemente giros diferentes como «en tres días», «después de tres días». La terminología del «tercer día» no se ha impuesto como un recuerdo evidente¹⁵.

La única salida válida y normal, el recurso al lenguaje de la época, ha sido recientemente examinada con todo pormenor¹⁶. Es menester precisar entonces el sentido de los diversos giros. La fórmula «el tercer día» no puede equivaler a la expresión «en tres días» que, en el uso corriente de la Biblia, indica un plazo breve o un tiempo bastante largo¹⁷. Se podría aclarar a partir de la convicción de que la resurrección final tendrá lugar el tercer día después del fin del mundo, pero el texto alegado es tardío¹⁸. Parece preferible ver en ello un modo habitual de indicar un acontecimiento decisivo que es inminente; así Abrahán vio al tercer día el lugar en que debía sacrificar a su hijo (Gén 22, 4)¹⁹. Al mencionar «el tercer día» el credo primitivo no pretende precisar una fecha, sino sugerir que la resurrección de Jesús es el acontecimiento capital, lo que, en sentido pleno, equivale a escatológico²⁰.

¹⁵ «En tres días»: Mt 26, 61 p; 27, 40 p; Jn 2, 19-20. «Después de tres días»: Mt 27, 63; Mc 8, 31; 9, 31; 10, 34. «El tercer día»: Mt 16, 21; 17, 23; 20, 19; Lc 9, 22; 18, 33; 24, 7.46; Act 10, 40 (en cursiva, porque la fórmula no la dice Jesús).

¹⁶ K. LEHMANN, *Auferweckt* (1968), sobre todo 262-290.

¹⁷ Plazo breve: Jos 1, 11; 2 Sam 20, 4; 2 Re 20, 8; Mc 14, 58; 15 29. Tiempo bastante largo: 2 Cor 20, 25; 2 Mc 5, 14; Jn 3, 3; Lc 2, 46.

¹⁸ STRACK-BILLERBECK I, 747. Entre los textos judíos antiguos se hace a veces mención de los siete días que precederán a la resurrección última (4 Esd 7, 30-31), a imagen de los siete días de la creación original.

¹⁹ Véase también Gén 42, 18; Éx 19, 11.16; 1 Re 12, 12; 2 Cor 10, 12; Est 5, 1-8, y sobre todo Lc 13, 31-33.

²⁰ A título de información, recordamos la hipótesis según la cual el alma del muerto permanecía hasta la mañana del tercer día junto al cadáver; esta permanencia se ponía en relación con el tiempo que transcurre antes de que comience la descomposición (cf. Jn 11, 39). Sostenida por M. GOGUEL, *Foi à la résurrection* (1933), 167-169, y por J. SCHMITT, *Jésus ressuscité* (1949), 171, esta hipótesis es rechazada por J. DUPONT, *L'utilisation apologétique de l'ancien testament dans les discours des Actes* (1953) en EE, 256, n.º 17. No es imponible, sin embargo, que la concepción popular, duplicado de la interpretación teológica que ve en la muerte una potencia que corrompe el cuerpo, haya podido tener influencia en la elaboración de la fórmula.

En la misma perspectiva se dice que la resurrección ha tenido lugar «según las Escrituras». Esta fórmula podría remitir a un texto preciso, Sal 16, 10 que se cita notablemente modificado en Act 2, 27; 13, 35: «No dejarás que tu santo vea la fosa» (ver más adelante, el capítulo 6). Sin embargo, difícilmente podría uno contentarse con esta única referencia; la resurrección de Jesús da cumplimiento a la larga espera de Israel. Los primeros cristianos no intentaban justificarla mediante tal o cual profecía, sino situarla en la economía de la alianza divina. Esta forma de razonar está en conformidad con la tendencia bien conocida de la iglesia primitiva²¹.

Finalmente la fórmula evoca la aparición del Resucitado a Cefas. No es éste el lugar de examinar su alcance (véase el capítulo 5); baste indicar su sentido en relación con la afirmación precedente. La resurrección se ha presentado como el acto definitivo de Dios; la aparición la inserta en la trama de la historia de los hombres y muestra su presencia concreta; es éste sin duda uno de los motivos que ha contribuido a hacer de Cristo el sujeto de la frase: el mismo que resucitó se hizo ver de testigos privilegiados.

b) *La mención de la muerte de Cristo* precede a la de la resurrección de modo que ésta llega como contrapartida de la afirmación de la muerte, hecho brutal: el mesías compartió la suerte de los mortales. Fue entregado al enemigo despiadado (1 Cor 15, 26.54-55), como a un poder que encadena por «los lazos de la muerte» (cf. Act 2, 24). Cristo conoció, pues, perfectamente el fin de su vida.

Ahora bien, apenas enunciada, esta muerte cobra sentido; no lo tiene por sí misma, sino solamente gracias a la comprensión que recibe por la fe en la resurrección. La luz de pascua ilumina el suceso escandaloso de la crucifixión del mesías. Jesús no ha muerto a causa de sus propios pecados, sino, nos lo dice el credo, a causa de los nuestros, para borrar nuestros pecados. De esta forma la resurrección no es simplemente un acontecimiento pasado que continúa mostrando sus efectos en el presente, en particular por las apariciones a los discípulos; es la respuesta de

²¹ Véase C. H. DODD, *Conformément aux Écritures* (1952).

Dios que declara redentora la muerte de Jesús. Así — y esto confirma esta manera de ver las cosas — pueden entenderse las afirmaciones de Pedro que relatan los Hechos de los Apóstoles: la acción de Dios al resucitar a Jesús es una acción salvífica que concierne a todos los hombres. «Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (2, 36; cf. 13, 33), y hay que concluir: «Él es la piedra que vosotros los constructores habéis despreciado, y que se ha convertido en piedra angular. Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos» (4, 11-12). La salvación es una consecuencia de la resurrección: «(Dios) nos mandó que predicásemos al pueblo y que diésemos testimonio de que él está constituido por Dios juez de vivos y muertos» (10, 42). El acto que ha resucitado a Cristo no alcanza, pues, sólo a Jesús de Nazaret, sino a todos los hombres que son liberados por él de sus pecados.

Como la resurrección, la muerte redentora se sitúa en el plan de Dios y se ha cumplido según las Escrituras. Más aún que para la resurrección es indispensable esta mención, ya que no se trata de decir tan sólo que la muerte tuvo lugar «según el determinado designio de Dios» (Act 2, 23; cf. 3, 18; 4, 28; 13, 29): su carácter redentor estaba profetizado en el poema del siervo de Yahvé (Is 53, 4-5.6-8.11-12). De este modo el creyente se abre a la comprensión profunda de la muerte y resurrección de Cristo.

Sin embargo la fórmula señala además la sepultura. ¿Por qué? Ciertos críticos han estimado que esta mención significaba que, si Jesús había resucitado, es que había salido del sepulcro²²; así el credo arcaico confirmaría a su manera una convicción común: que Jesús surgió vivo de su sepulcro. Pero el ritmo del pasaje (3 + 1 y 3 + 1) invita a enlazar la referencia a la sepultura no con la de la resurrección, sino con la de su misma muerte. De hecho, según el pensamiento judío, la sepultura se menciona ordinariamente como una sanción de la muerte, no para subrayar la realidad del óbito, sino para expresar su aspecto definitivo: cuando la puerta del sepulcro se cierra sobre el difunto, entonces se realiza el descenso a los infiernos; por ello la tumba se identifica

²² Así J. SCHMITT, *Jésus ressuscité* (1949), 121-130; J. KREMER, *Älteste Zeugnis* (1966), 38-39.

a menudo con el *sheol*. Según la fórmula bíblica, Cristo «murió y fue sepultado»²³; descendió a la mansión de los muertos.

La sepultura ofrece otro sentido a los ojos de los judíos, el de mantener la identidad del difunto. Si los sepulcros son objeto de particular veneración²⁴, es porque garantizan la identidad de la persona sepultada. He ahí por qué la peor de las desgracias que pueda acaecer es la de no tener sepultura (Jer 8, 1-4; 16, 14; Ez 29, 5). De aquella cuyos huesos han sido dispersados «ya no se podrá decir»: Es Jezabel» (2 Re 9, 37). Lo que a los ojos de los vivos asegura la permanencia de la personalidad del muerto no es el cadáver que se pudre, sino la tumba que perdura.

Conclusión

Se puede decir, pues, que en esta confesión de fe muy antigua, el misterio de la resurrección de Jesús se manifiesta en dos planos. Por una parte, muerte y sepultura, resurrección y apariciones se suceden, y manifiestan claramente que estos acontecimientos se inscriben en la historia de los hombres. Por otra parte están comprendidos en el gran designio de Dios. Así, el misterio no se puede reducir a un simple acontecimiento del pasado, ni siquiera a la victoria de Dios sobre la muerte de Jesús, sino que da sentido a esta muerte y desemboca en una presencia permanente y redentora. El interés de la comunidad que así se expresa no se dirige a la evocación de una historia antigua, sino a la historia actual de los hombres, que deben referirse incesantemente al testimonio que así se da de Cristo resucitado y redentor.

2. Dios resucitó a Jesús de entre los muertos

En relación con la fórmula precedente, existen otras fórmulas, más cortas, que están desprovistas de toda interpretación teológica, pero que han conservado el díptico muerte/resurrección. Así leemos en 1 Tes 4, 14:

²³ Cf. Gén 25, 8-9; 35, 8; 2 Crón 24, 15-16; Jue 8, 23; 1 Re 2, 10; 11, 43; Dt 10, 6; Lc 16, 22; Act 2, 29.

²⁴ J. JEREMIAS, *Die Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen 1958.

Si creemos que JESÚS MURIÓ Y RESUCITÓ...²⁵

El paralelismo muerte/resurrección es siempre significativo: indica las dos vertientes del misterio de la redención. ¿Es por tanto tan estable como parece a primera vista? El problema se plantea porque, a diferencia del credo de 1 Cor 15, que es único en su género, la fórmula breve de dos miembros trae espontáneamente consigo otras consideraciones. Ahora bien, si se examinan estas fórmulas, se constata que sólo el primer miembro (Jesús murió) se presta a reflexiones teológicas, mientras que el segundo (resucitó) permanece invariable. Así Pablo dice que los creyentes deben «vivir para aquél que por ellos murió y resucitó» (2 Cor 5, 15), y también que «Cristo murió por nosotros» (Rom 5, 8)²⁶. La precisión «por nosotros» corresponde al texto de 1 Cor 15 y es probablemente de una gran antigüedad; pero si la expresión *muerto por nosotros* fuese la más primitiva, no se comprendería por qué *por nosotros* habría sido suprimido después; la añadidura es, pues, más verosímil: la evolución marcha en el sentido de la explicitación de la cristología, y no a la inversa. En los Hechos de los Apóstoles se puede observar una transformación semejante: «A quien vosotros crucificasteis y a quien Dios despertó (= resucitó) de entre los muertos» (Act 4, 10; cf. 2, 23-24), o también: «Mientras que vosotros hicisteis morir al príncipe de la vida, Dios le despertó (= resucitó) de entre los muertos» (Act 3, 15). El primer miembro de la fórmula se adapta a las circunstancias (cf. 2, 32) o incluso desaparece (17, 31). Todo inclina a pensar que antes de la fórmula doble había una fórmula simple que mencionaba solamente la resurrección de Jesús.

A primera vista, uno se inclinaría a aislar la fórmula «Cristo se levantó» (*Christos anestè*) o «Cristo se despertó» (*Christos egerthè*). Como en el credo antioqueno, Jesús es el sujeto de la frase; sin embargo el tiempo del verbo no es ya el perfecto sino

²⁵ 1 Tes 4, 14 (*anestè*); Rom 8, 34 (*egertheis*); 14, 9 (*ezèsen*), todos en aoristo.

²⁶ Cf. Rom 8, 32; Gál 1, 4; 2, 20; Ef 5, 2.25; 1 Tim 2, 6; Tit 2, 14. Con R. DEICHRÄBER, *Gottes hymnus* (1967), 112, a pesar de W. KRAMER, *Christos* (1963), 28-29, pensamos que no se puede demostrar que la fórmula «por nosotros» (*hyper hêmôn*) es anterior a la fórmula simple. Cf. W. POPKES, *Christus traditus*. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament, Zürich 1967, 201-203; igualmente K. LEHMANN, *Auferweckt* (1968), 120-131.

el aoristo; se trata aquí simplemente de evocar el hecho de la resurrección de Jesús: Jesús recuperó la vida, se levantó de entre los muertos... Estos matices precisan una manera de confesar la fe pascual. Pero no se puede hablar de «fórmula», porque la expresión aparece siempre haciendo pareja con la de la muerte (Rom 4, 25; 6, 4; 2 Cor 5, 15; 1 Tes 4, 14), y además porque es poco frecuente.

Por otra parte existen fórmulas simples en contextos de proclamación de la fe:

Si confiesas con tu boca que JESÚS ES SEÑOR,
y en tu corazón crees que DIOS LE DESPERTÓ DE ENTRE LOS MUERTOS,
serás salvo

(Rom 10, 9).

En otro texto, para decir en qué consiste la conversión cristiana, Pablo utiliza una antigua confesión de fe que recoge la misma fórmula:

Servir a Dios vivo y verdadero
y esperar así a su Hijo Jesús que ha de venir de los cielos, A QUIEN DESPERTÓ DE ENTRE LOS MUERTOS,
y que nos salva de la cólera venidera

(1 Tes 1, 10).

Algunos indicios tienden a probar que esta fórmula es sin duda más antigua que la del credo antioqueno examinado más arriba. Comparada con este último, se caracteriza por una extrema sobriedad: nada de explicación sobre «el tercer día», ni de relación explícita con la muerte de Cristo «por nuestros pecados». Ahora bien, es sabido que la evolución va de lo menos complejo a lo más complejo, sobre todo cuando se trata de un pensamiento teológico concentrado en las confesiones de fe.

Esta visión de conjunto se precisa a través del examen de los diversos elementos. El sujeto de la frase no es Cristo, sino Dios, y Dios que actúa no en Cristo, sino en Jesús de Nazaret. Ciertamente el sentido es idéntico y los lingüistas no se entretendrían quizás en esta consideración, diciendo que remitente y destinatario son los mismos. De hecho, sin embargo, ha habido modificación y la variación que se advierte de un texto al otro descubre un camino de perspectiva, en que se refleja una evolución

conocida por otros textos: la de la cristología naciente. En los orígenes, en conformidad con ciertas corrientes del pensamiento judío²⁷, Dios es el autor de la resurrección de Jesús (Rom 8, 11; Gál 1, 1; Col 2, 12; Ef 1, 10); al término de la tradición, es Jesús mismo quien da su vida y la recobra (Jn 2, 19; 10, 17); en un estadio intermedio según parece, Cristo es el sujeto del verbo, pero de un verbo que entonces está en pasiva; «Cristo fue resucitado»²⁸. Es muy verosímil que la tradición neotestamentaria haya atribuido progresivamente a Cristo lo que, al principio, era obra de Dios²⁹. La fórmula simple parece, pues, más arcaica que las otras.

Lo es también en razón del tiempo del verbo. El aoristo del indicativo (*ègeiren*) remite a una acción del pasado. Ahora bien, la fe sabe que esta acción tiene un alcance en el presente; es lo que marca el perfecto (*egègertai*) utilizado por 1 Cor 15. En Rom 10, 9, por el contrario, solamente gracias a la frase paralela «Jesús es Señor» se expresa la presencia actual del misterio de la resurrección. Estos matices gramaticales no deben desconcertar al lector, sino indicarle que, incluso en el detalle, se muestra la mentalidad de los redactores de estas diversas fórmulas. Si la elección de la forma verbal es significativa, la elección del vocablo lo es menos: como dijimos más arriba, es muy verosímil que el término «levantarse», «resucitar» (*anastènai*) sea más antiguo que «despertarse».

Y como último punto digno de atención, la expresión «de entre los muertos» (*ek nekrôn*) tiene esto de particular: que no se encuentra en griego fuera del nuevo testamento³⁰. Sin duda

²⁷ «Dios, que hace vivir a los muertos»: así oraba el judío en la segunda de las *Dieciocho bendiciones*. Esta invocación dataría del siglo I a.C.: FIN-KELSTEIN, *The Development of the Amidah*: Jewish Quarterly Review 16 (1925-1926) 23. Que Dios sea designado así como autor de la resurrección, se encuentra frecuentemente en la tradición litúrgica y en la tradición rabínica posterior (Ber 60a; San 90a...), pero raramente en los textos apocalípticos del judaísmo antiguo (2 Mac 7, 9.14; *Vida de Adán y Eva* 28, 41; Sib II, 221-222, 238; IV, 179-183) en los que de ordinario es la tierra o el *sheol* quien restituye y quien hace que los muertos se levanten (Ap Bar 50, 2-4; véase el texto en el Apéndice, 359).

²⁸ Véanse las referencias indicadas en la nota 11.

²⁹ Cf. L. CERFAUX, *Jesucristo en san Pablo*, Bilbao 1955.

³⁰ P. HOFFMANN, *Die Toten* (1966), 180-185; F. NÖTSCHER, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben*, Würzburg 1926 (reeditado en Darmstadt en 1970, por J. Scharbert, con un importante apéndice bibliográfico).

intenta designar el *sheol*, el mundo de los muertos, del que Jesús ha sido liberado. Comparado con la mención de la muerte de Jesús, propia de las fórmulas binarias, expresa algo equivalente, al presentar a Jesús que sube del reino de los muertos, vencedor de la muerte. La evolución, pues, parece ir más bien de esta sustanciosa expresión a la formulación más elaborada de 1 Cor 15.

En conclusión, a partir de un análisis que algunos encontrarán rápido, nosotros creemos haber alcanzado así la formulación más antigua del mensaje pascual que se haya hecho en los términos de resurrección: «Dios resucitó a Jesús de entre los muertos». Tal vez es la voz de la fe pascual en estado naciente.

II

EN EL ORIGEN DE LA FÓRMULA

Al colocar así la simple afirmación de un hecho en el origen de la formulación de la fe, ¿no desembocamos en una paradoja? Ciertamente, para un realismo ingenuo que persista en admitir que se pueden afirmar los hechos brutos independientemente de todo sentido, no hay nada extraño en ello. Pero para el que sabe, con los filósofos, que no se enunciaba hecho alguno sin interpretarlo y darle así un sentido, ¿cómo se ha podido afirmar pura y simplemente el hecho de la resurrección? Esto significa que en el caso presente el enunciado del hecho coincide con la afirmación del sentido. Esto supuesto, queda aún por mostrar cómo ha podido originarse esta afirmación. Dicho de otro modo, ¿de dónde procede el lenguaje utilizado? Al hablar así, los creyentes no forjaban una expresión de nuevo cuño, sino que se referían a un hecho de lenguaje que estaba a su disposición: ¿cuál y cómo?

1. *Dos explicaciones ilusorias*

La primera respuesta, muy simple, consiste en decir que la afirmación traduce por las buenas la experiencia de los apóstoles cuando vieron a Jesús aparecéseles vivo. Pero esto no es más

que una explicación aparente. Ciertamente la experiencia apostólica se encuentra en el origen de la fórmula empleada, pero no es la única que la produjo. Ha entrado en juego otro factor que desconoce la tentativa de explicación propuesta: el lenguaje que los apóstoles recibieron de su época. Para decir que Jesús había resucitado, los discípulos debían tener ya en su espíritu una noción o, más exactamente, una cierta categoría: la de la «resurrección de los muertos».

Se tiende a veces a explicar la génesis de esta fórmula a partir de la reflexión de los sumos sacerdotes y fariseos que se presentan en corporación ante Pilato: «Recordamos que ese impostor dijo cuando aún vivía: “A los tres días resucitaré”. Manda, pues, que quede asegurado el sepulcro hasta el tercer día, no sea que vengan sus discípulos, lo roben y digan luego al pueblo: “Resucitó de entre los muertos”» (Mt 27, 63-64). La fórmula, pues, habría sido empleada por Jesús de Nazaret cuando anunciaba a los discípulos su propia suerte.

Por natural que parezca, esta explicación no le basta, sin embargo, al lector crítico. ¿No es extraño que los enemigos de Jesús se acuerden de un anuncio así formulado, mientras que el ángel tiene que invitar a las mujeres a acordarse de lo que Jesús había dicho cuando estaba en Galilea (Lc 24, 7) y que según Jn 20, 9 sus propios amigos hayan olvidado la Escritura que habla de ello? Se argüirá quizás que, si Pedro y el discípulo amado no se acuerdan de ello, es porque están ante la tumba en que Jesús ya no está; por el contrario, la presencia de Jesús es la que pronto hace volver la fórmula a la frágil memoria de los discípulos. De hecho Cristo habla a los discípulos reunidos: «Así está escrito que el Cristo padeciera y resucitara de entre los muertos al tercer día» (Lc 24, 46). Para responder a esta dificultad deberíamos haber expuesto ya la teología lucana del mensaje pascual, lo que haremos en la tercera etapa (capítulo 9). Contentémonos con decir aquí que las palabras del Resucitado no se pueden asimilar simplemente a las que había pronunciado durante su vida pública: el acuerdo de los críticos es firme en este punto. Resumámoslo: sin duda Jesús presintió y dijo en términos velados cuál sería su suerte (Lc 9, 44; 13, 31-33; 17, 25); pero su pensamiento se ha explicitado en los anuncios consignados por los evangelistas. Jesús habló de la resurrección de los muertos en el lenguaje común de

los judíos (cf. Mt 22, 23-32 p)³¹. Pero para anunciar su propio destino no utilizó la terminología de la iglesia primitiva, que se precisó después de los acontecimientos de pascua (Mt 16, 21 p; 17, 22-23 p; 20, 18-19 p).

2. La simbología subyacente

Evidentemente existe un lenguaje, extendido universalmente, para intentar decir qué es la muerte y qué pasa después de la muerte. El hombre ha percibido «una analogía entre su destino que se ensombrece en la muerte y el letargo aparente de las fuerzas que presiden el fenómeno de la vida en la vegetación y la naturaleza entera»; por otra parte «la experiencia irrepresentable de la muerte se ha visto traspuesta bajo una forma espacial en la imaginación mitopoyética de los antepasados: la tierra, o mejor, lo que está bajo la tierra, los infiernos, han pasado a ser el dominio propio de la muerte, el habitáculo de los muertos»³². Así la muerte de las divinidades de la naturaleza se concebía como un «descenso a los infiernos»; y para representar sus actividades vitales, eran presentadas «resurgiendo» a la luz, fuera de los infiernos en que habían estado aprisionadas.

Detrás del lenguaje judío, hay una simbólica humana común a todas las civilizaciones. La constatación es importante, incluso si no podemos desarrollar aquí las consecuencias del hecho. Digamos solamente que renunciar al lenguaje de la resurrección, sería abandonar el patrimonio simbólico heredado de la humanidad entera.

Otro es el problema, secundario, de una dependencia de Israel respecto al lenguaje mítico muerte/resurrección. En nuestros días los críticos ya no sienten apenas la tentación de ver en estos contactos un signo de dependencia³³. Sólo se dejan deslumbrar por

³¹ A. VÖGTLE, *Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen* (1959), 280-294; W. TRILLING, *Les traits essentiels de l'église du Christ* (1964), 20-32.

³² P. GRELOT, *La résurrection de Jésus* (1969), 221-22.

³³ Léase el excursus de L. DE GRANDMAISON, *Jésus Christ II*, Paris 7 1929, 522-524 (ed. cast.: *Jesucristo*, Barcelona 1932, 845-847, traducido de la undécima ed. francesa). T. LEIPOLDT, *Zu den Auferstehungs-Geschichten*: TLZ 73 (1948) 737-742; P. GRELOT, *art. cit.*, 18-23.

estas analogías los que ignoran las diferencias fundamentales que separan la tradición judeo-cristiana y los mitos de las otras religiones. Si, por ejemplo, muere Osiris, no es él, sino su hijo Horus el que renace cada mañana como dios solar. Además, fundamentalmente, en la tradición bíblica, Dios no puede morir: es el Viviente por excelencia. Así Oseas se levanta contra Israel que tiende a concebir la alianza según el modelo naturista de Canaán: «Vendrá a nosotros como la lluvia, como la lluvia de primavera que riega la tierra... tan cierta como la aurora es su salida» (Os 6, 3). Nada de común entre estos ritmos de la naturaleza y Yahvé soberanamente libre y viviente. Por último, hay distancia entre la generalización hecha imágenes de una experiencia cósmica y la brutalidad de un hecho individualizado en Jesús. Con todo importa permanecer sensible al valor simbólico del lenguaje utilizado, a fin de no sentirse satisfecho con un lenguaje abstracto sin resonancia evocadora.

3. *La fe judía en la resurrección de los muertos*

Si el simbolismo del surgir de la muerte es común a numerosas religiones, es, sin embargo, por conducto de la teología judía como penetró en el espíritu de los primeros discípulos. En el tiempo de Jesús, los judíos en su conjunto creían que los muertos resucitarían en el último día. No podemos trazar de nuevo aquí la historia compleja de esta creencia³⁴; limitémonos a recordar que el lenguaje de este tiempo fue influenciado por dos factores principales: el pensamiento semítico propiamente dicho, tal como nos lo presentan los textos bíblicos anteriores a 250 a.C., y el pensamiento helenístico tal como se deja sentir en las obras del judaísmo palestino de habla aramea o hebrea³⁵. En la línea de

³⁴ Haría falta citar aquí todas las *Teologías del antiguo testamento*, y las numerosas monografías consagradas a este tema. Señalemos solamente: R. MARTIN-ACHARD, *De la mort à la résurrection* (1956) (trad. cast.: *De la muerte a la resurrección*, Madrid 1967); K. SCHUBERT, *Die Entwicklung* (1962), 177-214; P. HOFFMANN, *Die Toten* (1966), 78-174; P. GRELOT, *La résurrection de Jésus* (1969), 17-53.

³⁵ La distinción de estas dos épocas y de estos dos ambientes de pensamiento ha sido perfectamente establecida por M. HENGEL, *Judentum und*

nuestra investigación, ensayemos, pues, una rápida ojeada de los datos proporcionados primero por la Biblia hebrea, después por los mejores testimonios de la literatura greco-palestina entre 170 a.C. y 100 d.C.³⁶. Así habremos indicado lo que podía significar a los oídos de los primeros cristianos la fórmula «Dios resucitó a Jesús de entre los muertos».

Para ello hay que hacerse cargo de los dos postulados que orientan la inteligencia bíblica de la resurrección: «Dios hace morir y hace vivir» (1 Sam 2, 6). La fe en este Dios vivo, autor y dueño de toda vida, impide confundirlo con los ritmos de la naturaleza, de modo que, a diferencia de las divinidades de otras religiones, él no puede morir para resucitar. El segundo postulado es que el cuerpo no es una «parte integrante» del hombre; es el hombre mismo en cuanto se exterioriza; el hombre en efecto se manifiesta entero a través del alma, la carne, el espíritu, el cuerpo³⁷. El hombre es «concebido como un cuerpo animado y no como un alma encarnada»³⁸. Así, cuando muere, desciende entero al lugar subterráneo que es el *sheol*, para llevar allí una existencia aún corporal, pero tan menguada que no merece ya ser llamada «vida»: el hombre existe todavía, pero ya no vive. «Vida y muerte no constituyen dos dominios radicalmente distintos, pues no significan existencia y no existencia»³⁹. De estas profundidades abismales (Sal 63, 10; 86, 13), situadas al extremo opuesto de las alturas celestes (Is 7, 11), de esta cavidad de boca sin medida (Is 5, 14) e insaciable (Hab 2, 5), de esta «morada eterna» (Ecl 12, 5) de las «habitaciones de la muerte» (Prov 7, 27), de este lugar lleno de sombras (Job 17, 13), en que no se puede alabar a Dios (Is 38, 18), de este país del olvido (Sal 88, 13), del que nadie retorna (2 Sam 12, 23). Y sin embargo, según el cántico de Ana ya citado, en que Dios es celebrado como el

Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2 Jh. v. Chr., Tübingen 1969, 193.

³⁶ Nos hemos inspirado en el trabajo de P. HOFFMANN, o. c., y en el de G. STEMBERGER, *Le corps de la résurrection dans le monde juif*, que aparecerá en la serie Anal. Bibl. de Roma.

³⁷ J. PEDERSEN, *Israel* (1926). Véase en el VTB los artículos «alma», «carne», «cuerpo», «espíritu», «hombre».

³⁸ H. W. ROBINSON, *Hebrew Psychology* (1925), 363; *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, Oxford 1946, 70.

³⁹ J. PEDERSEN, o. c. II, 153; cf. P. GRELOT, *L'homme devant la mort* (1966), en *De la mort à la vie éternelle* (1971), 51-102.

que hace morir y hace vivir, «Dios hace bajar al *sheol* y hace retornar de allí» (1 Sam 2, 6).

A esta profunda intuición de la fe, Israel no osa dar soporte real antes de largos siglos. Dejemos provisionalmente de lado otros dos factores que han podido intervenir: el hecho de ser arrebatados al cielo Henoc (Gén 5, 24) y Elías (2 Re 2, 11), y las revivificaciones efectuadas por Elías y Eliseo (1 Re 17, 17-24; 2 Re 4, 31-37; 13, 21); su carácter excepcional no tiene otra significación que la de poner de relieve la omnipotencia de Dios. Estas tradiciones han sobrevivido en la literatura judía, pero de manera marginal⁴⁰; se encuentra aún una alusión a ellas en la oración del salmista: «Dios rescatará mi alma del *sheol*, pues va a llevarme consigo» (Sal 49, 16; cf. 73, 24). Por el contrario, el lenguaje de la resurrección que, a diferencia de lo que expresa «ser arrebatado al cielo», supone que la muerte ha tenido lugar, va a modificarse aplicándose en primer lugar de forma metafórica a la enfermedad, que es ya la muerte en acción. El enfermo, hombre o pueblo, puede ser comparado con los que «han bajado a la fosa» (Sal 88, 4-8). Lo que llamamos «resurrección» no es entonces más que el «retorno a la vida de un hombre a quien la enfermedad había hecho caer bajo las garras de la muerte, o de un pueblo decaído al que su estado lamentable hacía semejante a los cadáveres»⁴¹. Así el profeta repite una liturgia de penitencia: «Él ha herido y él nos vendará; dentro de unos días nos dará la vida, y al tercer día nos levantará, y en su presencia viviremos» (Os 6, 1-2). ¡No lo entendamos mal! Sucede lo mismo con la famosa profecía de Ezequiel, cuando describe los muertos que bajo el sople de Dios se enderezan y reviven (Ez 37, 1-14). Poco a poco se ha formado así el vocabulario de la resurrección: «hacer revivir», «hacer resurgir», «hacer ascender», «despertar» (Is 51, 17) del sueño mortal causado por el abandono de Dios (Sal 13, 4). Ciertamente todo ello se halla expresado dentro de una perspectiva escatológica (cf. Is 25, 7-8; 26, 14-19), pero no son todavía sino metáforas: la muerte es en definitiva el fin de la vida.

Ahora bien, he aquí que un día la resurrección ya no se refiere solamente a situaciones que simbolizan la muerte, sino que apunta

⁴⁰ Eclo 44, 16; 48, 9; 1 Mac 2, 58; Heb 11, 5 y el apócrifo de Henoc; cf. sin embargo, p. 80.

⁴¹ P. GRELOT, *La resurrección de Jesús* (1969), 27.

directamente a la realidad, a la misma muerte. «En aquel tiempo muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán: unos para la vida eterna, otros para el oprobio, para el horror eterno» (Dan 12, 1-3). ¿Cómo pudo la fe llegar a tal certeza? No es imposible que hayan intervenido influencias provenientes de culturas vecinas (Egipto, Persia); es cierto que el factor determinante fue la experiencia de la muerte de los mártires durante la persecución de Antíoco Epifanes hacia el 167 a.C., de donde surgió la siguiente convicción: el Dios de toda justicia no podía dejar en el *sheol* a los que habían sido testigos de su alianza⁴². Por el contrario, una especie de evidencia, la esperanza escatológica de una resurrección nacional, podía aplicarse individual y concretamente a los justos de aquí abajo. El hecho está ahí. En cuanto al modo de la vida tras la muerte, es natural que las especulaciones se abriesen rápidamente camino, no en la Biblia hebrea, sino en las obras apócrifas que se escalonan desde el siglo II a.C. al siglo I d.C. Para proyectar un poco de luz en este campo es preciso examinar ahora el segundo postulado que rige el lenguaje de la resurrección, o sea, la concepción del hombre.

La respuesta resulta difícil por el hecho de que el pensamiento y el vocabulario helenístico influyen cada vez más en el lenguaje judío. Para nuestro tema basta evocar la antropología popular de la época, sin aventurarnos en el laberinto de los sistemas filosóficos⁴³. Con peligro de simplificar un tanto los datos, aunque no

⁴² *Ibid.*, 34.

⁴³ «Tenemos tendencia a poner la etiqueta de “platónico” en doctrinas tan diferentes como las de Platón, las del platonismo medio, del hermetismo, del gnosticismo, del judaísmo y del cristianismo desde el momento que estas filosofías o religiones profesan la inmortalidad del alma, sin tener en cuenta el contexto en que se inscribió esta creencia y los principios que la determinan. Por lo mismo calificamos de semítica la concepción contraria, aunque se encuentre deducida de principios aristotélicos o estoicos. De ahí las falsas oposiciones, las alternativas que no lo son de verdad y que impiden captar la novedad de la fe cristiana y su verdadera originalidad. Muy a menudo los teólogos protestantes, incluso O. Cullmann en su sugestivo ensayo *¿Inmortalidad del alma o resurrección de los muertos?*, tienen la tendencia a presentar “inmortalidad y resurrección”, “antropología griega y antropología semítica” como los dos miembros de un dilema perfecto... (Los teólogos cristianos se han esforzado por el contrario en) superar estos pretendidos dilemas y crear una antropología respetuosa de la especificidad de la fe cristiana»: F. REFOULÉ, *Immortalité* (1963), 52. Muy bien, y no se puede decir que «la ortodoxia, desde el punto de vista metafísico, es el pensamiento hebreo»; pero, ¿hay derecho a criticarlo porque de él se han deducido errores como el de la «mortalidad del alma»? También creemos que para expresar el mensaje cristiano

la oposición radical entre el helenismo y el semitismo, se puede decir esto: para el «griego», el hombre está compuesto de alma y cuerpo; el alma es inmortal, el cuerpo un material puesto provisionalmente a su disposición y que la tiene encerrada; a la muerte el alma se libera del cuerpo-prisión⁴⁴. Según esta antropología la resurrección consistiría en reanimar el cuerpo: ya, según el pitagorismo, un cuerpo nuevo gracias a la migración de las almas, ya, según un cristianismo helenizado, su propio cuerpo hecho cadáver.

Según la antropología judía no puede ser así. En los escritos de la época la reacción es característica: se puede decir que hay mezcla, pero no fusión. Sin duda que la palabra «alma» se hace cada vez más frecuente, pero no designa nunca una sustancia espiritual o inmortal por oposición a un cuerpo que sería material y mortal⁴⁵. La muerte sigue designándose como el hecho de estar «reunido con sus padres»; no obstante, si a veces se expresa como separación del alma y del cuerpo, no consiste en la liberación del alma⁴⁶, que no llega a ser, por consiguiente, «espiritual», en el sentido griego del término. Aun «corporales» pero menguadas, las almas de los muertos se van, si no a un *sheol* tenebroso, al menos a receptáculos⁴⁷ en los que esperan inertes el último día. Así, la resurrección consiste en el acceso del difunto a la vida

original el pensamiento semítico le es más connatural que el pensamiento helénico, pero siempre es imprescindible interpretar. En tal sentido debe ser estimulada la empresa de C. TRESMONTANT en sus *Idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris 1962.

⁴⁴ Según Platón el cuerpo (*sôma*) es una prisión (*sêma*) de la que el alma es liberada (*Gorgias*, 400); la muerte es «separación del alma y del cuerpo» (*chôrismos psychês apo sômatos*), *Fedón*, 67 d. Sobre el conjunto de la cuestión véase M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1955 y 1961; véanse también las precisiones de G. DAUTZEMBERG, *Sein Leben bewahren* (1966), 13-48, y C. TRESMONTANT, *Le problème de l'âme* (1971), 22-28 (sobre Aristóteles, 28-50).

⁴⁵ Cf. G. DAUTZEMBERG, *o. c.*, 42, sobre los textos particulares de Sab 1, 4; 8, 19-20; 9, 15; según P. GRELOT, *L'eschatologie de la Sagesse* (1961), 176, el autor del libro, aun utilizando una terminología helenística, es fiel a la escatología semítica: «las almas son, en suma, lo que subsiste de la persona viva cuando los huesos reposan en la tierra», de modo que se podría hablar de «resurrección de las almas».

⁴⁶ *Liber Antiquitatum Biblicarum* (= LAB) 44, 10; 4 Esd 7, 100; ef. 4 Esd 5, 14 (sir); 7, 15 (ar); E, 78 (arm. et.). Según G. Stemberger un solo texto judío parece hablar del cuerpo como de «miembros de cautividad» (Ap Bar 49, 3). Ordinariamente se dice del cuerpo que es creación de Dios (4 Esd 3, 5).

⁴⁷ «*promptuaría*» (4 Esd 7, 32; Ap Bar 21, 23-24).

plena, según un modo nuevo de existencia y de expresión (2 Mac 7, 9). Según los textos litúrgicos, es Dios quien hace revivir; según los textos apocalípticos, se hace también mención de la tierra o del *sheol*, que restituye a los muertos⁴⁸.

Tal es el fondo de pensamiento que inspiraba probabilísimamente a los primeros cristianos cuando tuvieron la experiencia de que Jesús había franqueado las puertas de la muerte. Hay que guardarse, pues, de incluir en la palabra «resurrección», utilizada para expresar el acontecimiento, la concepción dualista del hombre que nos es familiar; hay que entenderla según la antropología de los judíos de la época: se trata de la plena vivificación de Jesús de Nazaret a todos los niveles de su ser.

A partir de los dos postulados del pensamiento judío, la fórmula «Dios resucitó a Jesús de entre los muertos» toma a nuestros ojos una cierta densidad. Sin embargo, un problema continúa siendo apremiante, pues la tradición cristiana, como la judía, no se ha contentado con la afirmación del hecho, sino que se ha planteado la cuestión sobre la nueva existencia de los resucitados. En los apócrifos judíos se abren paso dos tendencias que se encuentran también entre los cristianos: tendencia a la representación en imágenes, y tendencia a la espiritualización de la vida nueva.

¿Cómo entrarían, pues, los resucitados en contacto con los vivos? Conocemos de qué manera los relatos evangélicos han representado el encuentro de Cristo con sus discípulos. No deja de tener interés el referir aquí la manera en que se representaba el «mundo futuro». El *Apocalipsis de Baruc*, texto judío apocalíptico que data del siglo I d.C., por tanto contemporáneo de la redacción de los evangelios, se hace las preguntas siguientes: «¿Bajo qué aspecto vivirán los que verán su Día? ¿Qué será de su esplendor tras estos acontecimientos? ¿Recobrarán entonces su figura actual?». Esta pregunta es semejante a la que Pablo hace que le planteen los corintios: «¿Cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpo vuelven a la vida?» (1 Cor 15, 35). He aquí la respuesta oída por el vidente Baruc: «La tierra devolverá los

⁴⁸ «Yo vivificaré a los muertos y haré levantarse de la tierra a los que duermen. Y el *sheol* devolverá lo que debe y el abismo devolverá su depósito» (LAB 3, 10; cf. Hen 51, 1; Ap 20, 13). Sobre los textos litúrgicos véase la nota 27.

muestran... tal como los recibió y, tal como se los entregó, los hará resucitar. Pues entonces convendrá manifestar a los vivos que los muertos viven... Y cuando los que hoy se conocen se reconocen mutuamente, entonces el juicio entrará en vigor... Entonces será cambiado el aspecto de los que hayan sido condenados y la gloria de los que hayan sido justificados... Su esplendor se hará glorioso»⁴⁹. La semejanza con el nuevo testamento es evidente. Para Pablo, igualmente, la transformación se contradistingue de la resurrección, al menos en la parusía: «No moriremos todos, pero todos seremos transformados» (1 Cor 15, 51). También en los evangelios las apariciones tienen la finalidad, entre otras, de convencer de que el Resucitado es en verdad Jesús de Nazaret. Así, una estructura semejante conserva la misma secuencia de acontecimientos: resurrección, seguida de apariciones, después gloria definitiva.

Este apócrifo es discreto. No lo son así todos en la representación del mundo futuro. «El procedimiento comportaba un riesgo: el de una lectura “objetivante” que tomase al pie de la letra los elementos utilizados a título simbólico “historizándolos”, como si se tratase de descripciones realistas análogas a las del “mundo presente”. La teología no siempre ha escapado a este peligro»⁵⁰. Es lo menos que se puede decir.

Admitido esto, hay que tener en cuenta, no obstante, que el mismo vidente termina su descripción de los elegidos anunciando: «Se asemejarán a los ángeles, serán comparables a las estrellas» (Ap Bar 52, 10). Igualmente, a los saduceos que pretendían ridiculizar la resurrección y el mundo futuro, Jesús les responde en los mismos términos de las *Parábolas de Henoc* (este pasaje data del siglo I d.C.): «En aquellos días todos los justos serán como los ángeles en el cielo» (Hen 51, 4; cf. Mc 12, 25). No se puede decir que las representaciones materializantes hayan superado las concepciones «espirituales» (lo que no quiere decir «no corporales»). El lenguaje «resurrección» no está fatalmente consagrado a materializar el misterio que quiere expresar.

CONCLUSIÓN

Desde los orígenes y de forma unánime los cristianos expresan su fe mediante la fórmula: «Dios resucitó a Jesús de entre los muertos». En ella afirman que un acto tuvo lugar en un pasado y para un hombre bien determinados; especialmente quieren proclamar así que Jesús está vivo para siempre y que es Señor. Entre dos maneras de expresarse — «Dios hace que se levanten los muertos» y «Dios hace que vivan los muertos» —, han escogido la primera para comunicar su experiencia completamente nueva: utilizando el lenguaje judío forjado para el fin de los tiempos y todos los justos lo aplicaron a un individuo y a un tiempo del pasado reciente. Así se nos muestra el origen y a la vez la originalidad de la fórmula «Dios resucitó a Jesús de entre los muertos».

Aplicando a un momento preciso del tiempo una categoría válida para los últimos días, los cristianos pasaban de lo escatológico a lo histórico: un hecho anunciado para el fin de los tiempos tuvo lugar en el curso del tiempo. Gracias a esta anticipación, la «resurrección» de Jesús se convierte en un acontecimiento que se inserta en una secuencia de acontecimientos. Después de la muerte viene la sepultura y luego la resurrección; entonces les suceden las apariciones del Resucitado y, cerrando la serie, la ascensión. Tal es, aparentemente, el esquema de la narración evangélica. Lucas lo condujo a su término al describir la subida de Jesús al cielo. Así el lector queda en presencia de una sucesión de misterios que es accesible a su razón, la cual establece espontáneamente una analogía entre esa secuencia de hechos y un acontecimiento histórico ordinario; pero, ¿se reconocerá en esto la fe?

Y es ahí precisamente donde el lenguaje utilizado se encuentra impotente para expresar de forma adecuada el misterio a que apunta. Colocándolos en el esquema del antes y el después los evangelistas, y Lucas en particular, no han querido nunca reducir a una simple dimensión terrestre esos hechos que saben que en primer lugar pertenecen al orden celeste. Esta diferencia capital la expresan ya diciendo explícitamente que ha cesado el contacto con el Resucitado, ya recurriendo a otro esquema, complementario, el de lo de arriba contrapuesto a lo de abajo. Así se muestran herederos de la tradición bíblica: después de haber entregado su

⁴⁹ Ap Bar 49, 2-51, 3 (véase el contexto en el Apéndice, 358-359).

⁵⁰ P. GRELOT, *La résurrection de Jésus* (1969), 36.

mensaje, las apariciones celestes desaparecen (Jue 6, 21) e incluso «suben hacia el cielo» (Jue 13, 20). El texto de Baruc antes citado dice lo mismo: los «resucitados» son transformados en gloria cuando se han hecho reconocer de los vivos. La secuencias antes/después está detenida por la desaparición o por la subida a lo alto. ¿Cesa por tanto de actuar? De hecho el otro esquema no rompe el primero más que en apariencia: desempeña el simple papel de correctivo. La subida al cielo no es sino un paréntesis en la secuencia de acontecimientos, que continúa hasta el retorno de Jesús, término de la historia. Absorbido por el esquema de antes/después, el esquema abajo/arriba no tiene aquí la consistencia propia que le reconoceremos en el próximo capítulo.

Es necesario, pues, ceñirse estrechamente al lenguaje de tipo «histórico» del que Lucas es el más claro representante. Para captar correctamente su presentación de la historia de la salvación se debe permanecer atento a la dimensión celeste de esta «historia». Si no, se corre el peligro de encontrarse solamente en presencia de un subproducto empobrecido del mensaje evangélico. La resurrección, en efecto, resulta un acontecimiento sin duda extraordinario perteneciente a la historia de la salvación, pero acontecimiento que se coloca en la sucesión de los otros acontecimientos históricos, tendiendo así a limitar la dimensión del misterio. El Resucitado es representado con la imagen de un personaje de este mundo; por ello, ciertamente, no puede ser tomado por un fantasma, pero así corre el peligro de velar la verdadera naturaleza de su nueva existencia. En cuanto a la ascensión, sin duda quiere expresar la entronización gloriosa; pero el modo descriptivo puede ocultar el misterio, como ocurre cuando se representa a Jesús a punto de tomar posesión del universo recorriendo espacialmente los cielos, después de haber bajado a los infiernos. El peligro está en olvidar que este lenguaje, en la medida en que no se le percibe la dimensión simbólica, desemboca en una reducción del misterio a la dimensión de un hecho prodigioso cualquiera; la vida gloriosa es entonces la de Lázaro con alguna cosa más. ¿Dónde está, pues, el misterio?

Por sí misma, la expresión «Dios resucitó a Jesús de entre los muertos» manifiesta muy bien cómo el individuo Jesús de Nazaret salió vivo de la muerte. Y eso es una ventaja innegable que permite identificar al Viviente. Pero no indica ni sugiere nada

que manifieste la dimensión universal que adquirió Jesús con su resurrección, su plenitud cósmica y su función respecto a la humanidad entera. Por esto debe completarse con consideraciones que son indispensables si se quiere caracterizar a Jesús en su nueva existencia.

Con no pocas reservas hemos podido trazar las líneas de una cierta evolución en el uso de la fórmula primitiva que presenta el mensaje pascual en el lenguaje de la resurrección. Poco a poco el interés se desplaza para considerar que es Cristo en persona el que resucitó. En tanto que Dios permanece sujeto de la frase, el acontecimiento resulta un comienzo, una apertura a un estado; de hecho la acción de despertar orienta hacia la de sentarse a la derecha de Dios. Con el cambio de sujeto el estado de Cristo se describe como el de un Despertado, de un Resucitado; se define y se delimita así su existencia por lo que, de suyo, no pretendía ser más que una apertura a otra cosa.

Al responder a esa necesidad normal de cristologizar el acontecimiento, se tiende a separar en dos momentos lo que está intrínsecamente unido, el despertar y la exaltación. Ahora bien, la expresión «resucitado» debería evocar a la vez el acontecimiento del pasado y el estado glorioso presente. ¿Lo hace en realidad para el lector contemporáneo del evangelio? Al examinar en el próximo capítulo otro lenguaje, el que han utilizado los primeros cristianos, veremos que, para lograr todo su verdadero alcance, el lenguaje «resurrección» necesita manifestar esta otra dimensión que es la exaltación en la gloria.

JESÚS, SEÑOR EN LA GLORIA

EN las páginas precedentes acerca de la fórmula de fe «Dios resucitó a Jesús de entre los muertos», los diferentes lectores han encontrado quizás una confirmación a sus propios pensamientos. Uno habrá aceptado y profundizado en el lenguaje en que reconoce la fe que ha heredado de sus padres. Otro, al contrario, se verá confirmado en su propensión a rechazar un lenguaje que estima pasado, sin resonancia en nuestra época. Ahora bien, demasiado frecuentemente uno y otro admiten sin discusión, como una evidencia no controlada, que el contenido de la fe es idéntico al lenguaje en que se expresa. No es éste el lugar de hacer ver cómo esta identificación está en el origen de numerosos rechazos de la fe; pero sí es importante decir cómo el lenguaje, que tomamos fácilmente por algo absoluto, siempre es relativo, relativo a una época dada, relativo a otras maneras de hablar.

Este aspecto relativo del lenguaje de la fe se constata en primer lugar en el hecho de que la fe primitiva se ha expresado de otras maneras más que mediante la fórmula analizada hasta ahora. Ésta respondía sin duda a una necesidad profunda de la iglesia, pero no a todas. No puede agotar por tanto el objeto de nuestra investigación. Otras expresiones, en efecto, no menos vitales, revelan al historiador atento el pensamiento de la iglesia naciente. La liturgia expresa la fe de la asamblea, pero lo hace de diversos modos: el credo la proclama, el canto la expresa. Al lado de las fórmulas de fe existen himnos en los que se aclama en Jesús al Señor glorificado por Dios. Estas piezas poéticas son identificables a través de los textos neotestamentarios, tanto en los aleluyas del Apocalipsis como en los estribillos o estrofas que Pablo o Pedro han recogido en sus cartas¹.

¹ Véanse las referencias a los estudios en nota 1 del capítulo 1, 41.

Estos dos tipos de proclamación de la fe se distinguen por su función y también se diversifican por su contenido. Las fórmulas de fe confiesan esencialmente el hecho de la resurrección de Jesús; los himnos no lo celebran: proclaman inmediatamente la glorificación de Jesús. Los términos empleados son diferentes y diferente también el lenguaje. Este último punto debe subrayarse, pues los himnos no solamente ofrecen una forma diferente de los credos, sino que toman la forma de un género literario que, obedeciendo a una función diferente, revela una estructura mental de otro tipo, o más bien un «lenguaje» diferente. A éste lo calificamos de «hímnico», por oposición a «kerygmático».

Esta situación de hecho plantea una pregunta sobre el origen del lenguaje hímnico. ¿Deriva del lenguaje kerygmático o es independiente de él? Y si es independiente de él, ¿es su fuente o sólo concurrente con él? La mayor parte de los autores estiman que todo se puede hacer derivar del lenguaje kerygmático², algunos ponen como fuente el lenguaje hímnico³; nosotros queremos mostrar que han coexistido desde un principio dos tipos de cristología, tan firme una como la otra⁴.

Entre los himnos del nuevo testamento nos fijamos con preferencia en los que de ordinario son admitidos por los críticos como anteriores al autor que los cita⁵. Después procederemos a una confrontación de este lenguaje con el que ha sido precisado en el capítulo precedente.

² Así entre otros, R. SCHNACKENBURG, *Zur Aussageweise «Jesus ist (von den Toten) auferstanden»*: BZ 13 (1969) 1-17.

³ Así Ph. SEIDENSTICKER, *Auferstehung* (1967), 146-147.

⁴ La hipótesis vale aun cuando haya que reconocer que el lenguaje kerygmático refleja un ambiente palestinese (probablemente más antiguo) y el lenguaje hímnico un ambiente helenístico (relativamente más reciente).

⁵ Los fragmentos auténticos son lo bastante importantes como para manifestar un lenguaje recibido, a saber: Flp 2, 6-11; 1 Tim 3, 16; dejamos aparte los textos siguientes: Ef 1, 20-23; 2, 14-18; Col 1, 16-20; 2, 9-15; 1 Pe 3, 18-22; Heb 1, 3; 5, 5-10; 7, 1-3.

I

ALGUNOS HIMNOS NEOTESTAMENTARIOS

1. *Filipenses 2, 6-11*

Según el parecer general de los comentadores, el pasaje ha sido incluido por Pablo en su carta con una intención parenética. Por el contrario, no existe acuerdo sobre las eventuales modificaciones que Pablo le habría hecho ni sobre la división estrófica. Todos apelan a las evidencias de la poética, semítica o griega, pero ninguno llega a convencer del todo. He aquí en traducción la distribución que estimamos preferible⁶:

⁶ El cual, siendo de condición divina
no retuvo ávidamente el ser igual a Dios,

⁷ sino que se despojó de sí mismo
tomando condición de esclavo,
haciéndose semejante a los hombres
y apareciendo en su porte como hombre;

⁸ se humilló a sí mismo
haciéndose obediente hasta la muerte (muerte de cruz),

⁹ por lo cual Dios le exaltó a lo más alto
y le otorgó el nombre que está sobre todo nombre,

¹⁰ para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble
(en los cielos, en la tierra y en los abismos),

¹¹ y que toda lengua proclame: JESUCRISTO ES SEÑOR
(para gloria de Dios Padre).

No pretendemos desarrollar aquí una exégesis de este famoso pasaje, sino sólo hacer algunas reflexiones referentes a nuestro

⁶ Véase J. MURPHY-O'CONNOR, *Philippiens (Épître aux)*, en *SDB 7* (1965), col. 1.223-1.232, con bibliografía. Véase también el estudio de R. P. MARTIN, *Carmen Christi*. Philippians II, 5-11 in *Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge 1967. Cf. L. CERFAUX, *L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu*, en *Miscellanea historica A. de Mayer I*, 1946, 117-130 (= *Recueil L. Cerfaux II*, Gembloux 1954, 425-437); P. LAMARCHE, *Cristo vivo*, Salamanca 1968, 29-31.

tema. El himno no está construido sobre la secuencia: muerte, sepultura, resurrección, apariciones, ascensión, sino sobre una oposición entre dos estados: humillación (6-8) y elevación (9-11). A diferencia de las fórmulas de fe, no menciona la resurrección después de la muerte, aún menos la sepultura y las apariciones; en cuanto a la exaltación, inmediatamente es glorificación de Jesús, su acceso al señorío universal. Si se hubiese preguntado al autor del himno: «¿Resucitó Jesús?», evidentemente hubiera contestado afirmativamente. Pero sin duda hubiera hecho comprender que lo esencial no estaba expresado ahí: lo que importa es el señorío y la gloria de Jesucristo.

¿A qué corresponde exactamente el binomio humillación/exaltación que estructura el himno? La respuesta a esta pregunta ayudará a determinar su origen y su sentido. Durante mucho tiempo se ha leído en ella una descripción de la encarnación: Cristo preexistente habría asumido la naturaleza humana, presentada aquí como la de un esclavo. Pero esta interpretación tropieza con una consecuencia inaceptable para Pablo: Cristo habría abandonado provisionalmente su naturaleza divina para tomar la de hombre. Además supone que se traduce el término *morphè* por «naturaleza», cuando significa indudablemente no sólo «aspecto», sino «condición, estado».

Ciertos críticos quieren precisar y hablan de tres estados: pre-existencia, vida terrestre, glorificación celeste. Al describir la bajada del cielo a la tierra y la subida al cielo, el himno estaría de acuerdo con el esquema helenístico de la bajada mítica de la divinidad en medio de los hombres. Dependería, pues, no del pensamiento judío, sino del mundo helenístico. Sin duda éste es reconocible por la presencia de un cierto número de expresiones griegas⁷; pero el esquema de los tres estados no refleja exactamente nuestro texto. La expresión «estando en la forma de Dios» (*hyparchôn en morphè theou*) significa un estado «que se posee» y no transitorio; tampoco puede tratarse aquí de pre-existencia en el sentido temporal del término, como si Cristo existiese *antes de* su encarnación. Desde el comienzo hasta final del himno, se trata de Cristo tal como se mostró aquí abajo. La mirada de la fe descubrió en profundidad la *super-existencia* de Cristo al que adora

⁷ *Harpagmon hègeisthai, morphèn labôn, hypèkoos theou patros, schèmati.*

como Señor. El himno describe la persona de Jesucristo en sus dos estados: condición divina velada en la humillación de la condición terrestre y manifestación de la condición divina glorificada a los ojos de todos.

La antítesis se expresa a través de la oposición griega entre «esclavo» y «señor», a través del contraste entre Jesús y Adán (incluso en el tema de la igualdad con Dios), a través de la referencia al cumplimiento por parte de Jesús de la profecía del siervo de Yahvé. Estas antítesis son significativas, pero se quedan en la corteza del lenguaje utilizado. Para comprender en qué consiste la humillación hay que captar especialmente la oposición entre el mundo de la cruz y el mundo celeste de la divinidad; tal oposición sustituye la que se da entre la muerte y la resurrección. No se trata ya de la sucesión (horizontal) de dos «acontecimientos», sino de la comprensión (vertical) de dos mundos. Notemos finalmente que, muy probablemente, este himno recibió su formulación en un ambiente de vida cultural, sin que sea posible precisar mejor si se trata del bautismo o de la eucaristía.

2. 1 Timoteo 3, 16⁸

Otro himno destaca por su introducción y su ritmo:

- Grande es el misterio de la piedad:
 1 El que ha sido manifestado en la carne,
 2 ha sido justificado en el espíritu,
 3 ha sido visto de los ángeles,
 4 ha sido proclamado a los gentiles,
 5 ha sido creído en el mundo,
 6 ha sido levantado a la gloria.

El sujeto del himno no es el misterio (en griego palabra de género neutro), sino Jesucristo (palabra de género masculino, como lo indica el relativo *hos*, «el que»). El ritmo está marcado por la sucesión de los verbos (aoristo pasivo) que están contruidos con

⁸ Entre los comentarios de 1 Timoteo, el de J. JEREMIAS, en *Das Neue Testament Deutsch* 9, Göttingen 1949, es de los más significativos. Véase también E. SCHWEIZER, *Erniedrigung und Erhöhung* (21962), 104-108; Id., *Two New Testament Credo Compared* (1962) y R. DEICHGRÄBER, *Gottes hymnus und Christushymnus* (1967), 133-137.

una preposición *en* y el dativo (salvo en 3). Se precisa gracias al paralelismo antitético, evidente en las antítesis carne/espíritu (1/2), celeste/terrestre (3/4 y 6/5): de ahí nace una estructura de oposición y de inversión *ab|ba|ab*, donde *a* designa lo terrestre y *b* lo celeste. La oposición es propiamente espacial: todo ocurre tanto en la tierra como en el cielo.

A menudo el pasaje se interpreta en función de los datos evangélicos expresados en otras partes del nuevo testamento: la resurrección de Jesús y su ascensión⁹, concebidas como hechos históricos. Cierto: se trata de un esquema ritual de subida al trono¹⁰. Se designa así al que, a pesar de las apariencias (maldito quien ha estado bajo la maldición de la cruz), ha sido justificado por Dios, cuando ha querido elevarlo cabe sí. Después Jesús es presentado como soberano Señor a los personajes angélicos de la corte celeste¹¹; entonces se le proclama en toda la tierra: los mensajeros se apresuran a través del mundo, que son las naciones: «He aquí que viene a ti tu rey» (Zac 9, 9). El mundo acoge el mensaje y presta su fe. Así Cristo es glorificado: asciende a su trono real.

A pesar de una apariencia de sucesión temporal, la lógica que preside este himno es la de una totalidad recabada sin cesar. Todo está incluido ya en el primer díptico. La tierra se une al cielo; aun en el segundo díptico el cielo y la tierra reciben la misma buena nueva; y de nuevo en el tercero el mundo creyente es, en Jesús, elevado al cielo. Todo en él está presente a la vez; el cielo y la tierra se reconcilian.

Ahora bien, en este himno como en el de Filipenses no se alude a la resurrección de Jesús, ni a sus apariciones ni incluso a su muerte, sino más bien a su manifestación en la humillación de la carne y a su manifestación en la gloria del espíritu. Parece evidente que este himno de origen litúrgico refleja una mentalidad diferente de la que animaba las confesiones de fe: ninguna pro-

⁹ Tan es así que se leen a veces explicaciones de este género: «“Justificado en el Espíritu”: la justicia y la divinidad de Cristo fueron especialmente atestiguadas por el hecho de su resurrección gloriosa, cf. Rom 1, 4. “Elevado a la gloria”: en la ascensión». Ahora bien, ¿presenta nuestro texto la resurrección o la ascensión como hechos históricos?

¹⁰ Cf. J. JEREMIAS, *Das Neue Testament Deutsch* 9 (1949), 21.

¹¹ «He aquí el que...»: Is 42, 1; 52, 13; Mt 3, 17; 12, 18; Mc 9, 7; Jn 1, 19-36; «anunciado a las naciones»: Is 52, 7; acogido por el mundo entero él es «elevado a la gloria», lo que seguramente evoca el sentarse a la derecha del Padre (Sal 110, 1; Mc 16, 19; Act 2, 33-34).

yección en el desarrollo de la historia, sino la captación desde dentro del misterio de Jesucristo, ofrecido a la piedad del creyente.

3. Algunos otros textos

(Ef 4, 7-10; Rom 10, 5-8; 1 Pe 3, 18-22; 4, 6)

En el nuevo testamento existen otros pasajes que corroboran o completan las indicaciones precedentes; estos fragmentos son también de origen himnico, si no en su forma actual, sí al menos en los materiales que los constituyen; q bien derivan de antiguas tradiciones orales judías (Ef 4, 8; Rom 10, 6; 1 Pe 3, 18; 4, 6). En todo caso los elementos examinados ahora son anteriores a los autores que los utilizaron y permiten remontarse con seguridad hasta la iglesia primitiva.

Volvemos a encontrar en estos textos uno u otro elemento de la orientación indicada anteriormente: la relación cielo/tierra, la ausencia de la mención de la resurrección de Jesús, la afirmación de la exaltación de Cristo. Sin embargo, y en esto se centra el interés de nuestra búsqueda, la cosmología aparece aquí en toda su amplitud: a las menciones del cielo y de la tierra viene a añadirse la de los infiernos, hasta el punto que el «abajo» no es solamente la tierra en relación al cielo, sino los infiernos, el *sheol* de donde Cristo sube, lo cual supone que ha bajado. En resumen, el «abajo» hace pareja con el arriba, la subida al cielo se pone a menudo en relación con la bajada a los infiernos. En el credo las afirmaciones se suceden en línea recta: «Fue crucificado bajo Poncio Pilato, murió, bajó a los infiernos, resucitó de entre los muertos, subió a los cielos». Ahora bien, en este enunciado, los actos aparentemente sucesivos no constituyen una secuencia propiamente histórica; el descenso a los infiernos y la ascensión no son acontecimientos históricos de la misma categoría que la crucifixión y la muerte. Así el descenso a los infiernos no está a continuación de la muerte de Cristo, es esta misma muerte. Nuestro fin no es, sin embargo, examinar el lenguaje tan interesante del descenso a los infiernos¹², sino simplemente completar el lenguaje «exaltación» que los himnos precedentes nos han ayudado a determinar.

¹² Sobre el descenso a los infiernos, léase, por ejemplo, H. VORGRIMLER, *Cuestiones en torno al descenso de Cristo a los infiernos*: Concilium 11 (1966)

a) *Efesios 4, 7-10*

⁷ A cada uno de nosotros le ha sido concedida la gracia a la medida del don de Cristo. ⁸ Por eso dice: Subiendo a las alturas llevó (a los) cautivos, dio dones a los hombres. ⁹ ¿Qué quiere decir «subió» sino que antes bajó a las regiones inferiores de la tierra? ¹⁰ (Y) el que bajó es el mismo que subió por encima de todos los cielos, para llenarlo todo.

Para mostrar que todo creyente ha recibido un don particular, Pablo cita el Sal 68, 19, pero modifica el texto original. Éste decía: «Tú has subido a la altura, has hecho prisioneros, has recibido dones de entre los hombres, aun rebeldes, para tener una mansión, Señor Dios». La modificación de *has recibido* en *dio* es importante; extraña menos, si se lee el targum arameo: «Has elevado al cielo a Moisés el profeta, has enseñado las palabras de la ley, has dado dones a los hombres». Aquí como en la carta a los Efesios no es Dios quien ha subido, es Moisés a quien Dios ha hecho subir y por quien Dios ha dado su ley. El cristiano, habituado a ver en Jesús al nuevo Moisés, atribuye a Jesús sin dudar la subida y la concesión de bienes. La alusión es evidente: Jesús subió al cielo, distribuidor de los dones maravillosos del Espíritu. Sin embargo, no está ahí lo nuevo, sino en el hecho de que la exaltación supone el descenso a las regiones inferiores de la tierra. ¿Cuáles son estas regiones inferiores? A veces se las identifica con la tierra misma, y se ve ahí una alusión a la *kénosis* de Cristo, como en el himno de la carta a los Filipenses; de hecho, el cielo se opone a la tierra como lo superior a lo inferior (Sal 139, 15); pero aquí, ya que en el texto tampoco se trata de preexistencia, parece preferible ver en las regiones inferiores al mismo *sheol* (cf. Sal 55, 16).

b) *Romanos 10, 5-8*

En otro pasaje se refiere todavía Pablo ocultamente al Sal 68, y explícitamente al Deuteronomio. Lyonnet ha demostrado la relación que tiene este texto con el targum arameo¹³:

140-151; C. PERROT, *La descente du Christ aux enfers dans le nouveau testament*: LV 87 (1968) 5-29. El lector debe distinguir el infierno adonde van los condenados, de los infiernos, o *sheol*, mansión de los muertos, según el antiguo testamento (léase el excelente artículo de J. Quillet, en VTB (1967), 375-377.

¹³ S. LYONNET, *Saint Paul et l'exégèse juive de son temps*. A propos de Rom 10, 6-8, en *Mélanges A. Robert*, Paris 1957, 494-506. Tras él con más

⁵ El mismo Moisés escribe de la justicia que viene de la ley: Quien la cumpla vivirá por ella. ⁶ Pero la justicia que viene de la fe habla así: «No digas en tu corazón: ¿Quién subirá al cielo?», es decir, para hacer bajar a Cristo; ⁷ o bien «¿Quién bajará al abismo?», es decir, para hacer subir a Cristo de entre los muertos. ⁸ Entonces ¿qué dice? «Cerca de ti está la palabra: en tu boca y en tu corazón». Esta palabra es la palabra de la fe que proclamamos.

Pablo quiere mostrar que la justificación por la fe está al alcance de todos, ya que Cristo nos ha sido dado. Utiliza el targum palestinese que ofrece una paráfrasis de Dt 30, 11-14:

La ley no está en el cielo para que tengas que decir: «Ojalá pudiéramos tener a alguien como Moisés el profeta que suba al cielo y nos la traiga»... La ley no está tampoco al otro lado del mar para que tengas que decir: «Ojalá pudiéramos tener a alguien como Jonás el profeta que baje a las profundidades del mar para hacérsola subir y hácenos oír los preceptos para que la cumplamos».

A los ojos de un creyente cristiano Jesús es el nuevo Moisés, es el nuevo Jonás, y está, por tanto, al alcance de todos los que quieren creer en él.

Por lo que a nuestro tema se refiere, hace falta notar que se representa a Cristo como el que ha recorrido las dimensiones secretas del universo, lo alto y lo bajo. Subió, pero subió también desde el abismo al que había bajado. La indicación es clara: la muerte de Cristo equivale al descenso a los infiernos, y por tanto la subida corresponde a este descenso.

El texto es paralelo al de Efesios y nos esclarece el significado que se da al acontecimiento pascual. Éste no es designado por el nombre de resurrección, sino por el triunfo que señala la supremacía de Cristo sobre todas las dimensiones del cosmos. El interés se centra no sobre el acto por el cual Dios resucitó a su Hijo de la muerte, sino sobre el papel desempeñado por el Resucitado.

c) *1 Pe 3, 18-22; 4, 6*

Los datos proporcionados por los textos que acabamos de leer son confirmados por otros pasajes, como 1 Pe 3, 18-22; 4, 6. Una palabra sobre este fragmento. Está compuesto de materiales diver-

amplitud y mencionando el Codex Neofiti, M. McNAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum*, Anal. Bibl. n.º 23, Roma 1966, 70-81.

esos que son de origen litúrgico, tanto de himnos, como de confesiones de fe. Se encuentra mencionada en él la resurrección de los muertos, pero también, paralelamente y en concurrencia, textos que no tienen en cuenta más que el sentarse a la derecha de Dios y la vivificación de Jesús, así como el descenso a los infiernos.

¹⁸ Muerto según la carne,
vivificado según el Espíritu...

²² él que, habiendo ido al cielo, está a la diestra de Dios,
y le están sometidos los ángeles, las dominaciones y las potestades.

Reconocemos ahí elementos reunidos en los himnos de Flp 2 y de 1 Tim 3. Mas he aquí el que recuerda los textos precedentes:

¹⁹ En el espíritu fue también a predicar a los espíritus encarcelados,

²⁰ que en otro tiempo se habían negado a creer, cuando la longanidad de Dios, contemporizaba en los días en que Noé construía el arca.

Se añade una precisión sobre la actividad de Jesús cabe los muertos. Durante mucho tiempo se ha pensado que Jesús había hecho esto durante los tres días que precedieron a su resurrección: había ido a predicar la buena nueva a las «almas separadas»¹⁴. Hoy se opina que no cabe determinar aquí épocas sucesivas: es en su misma muerte en la que Cristo ha llegado a mostrar su triunfo ante las potestades angélicas. Su muerte fue su triunfo. También aquí hay que guardarse de cosificar bajo la forma de acciones temporales sucesivas (muerte, después descenso a los infiernos) lo que está unificado en el misterio de la muerte redentora de Cristo: «Por esto hasta a los muertos se ha anunciado» la buena nueva (1 Pe 4, 6).

Por estos distintos textos queda claro que una tradición neotestamentaria presenta el paso de la muerte a la vida como el de la glorificación, de la predicación universal de la salvación, del señorío a través de las dimensiones del universo. La subida, frecuentemente ligada a algún descenso, significa la resurrección propiamente dicha de Jesús, el Cristo.

¹⁴ C. Spicq expresa bien la opinión clásica: «¿Cómo Cristo... no se habría aprovechado del plazo de su triduo sagrado para ir a manifestar su compasión a las "almas separadas" como la suya... y ofrecerles la última ocasión de salvación?»: *Les épîtres de saint Pierre*, Paris 1966, 137. C. Perrot, al que debemos esta referencia, refuta claramente esta interpretación: *art. cit.*, 21-25. Véase también el trabajo detallado de W. J. DALTON, *Christ's proclamation to the spirits*, Anal. Bibl. n.º 23, Roma 1965.

II

EN EL ORIGEN DEL ESQUEMA

Si intentamos expresar en una fórmula el esquema cuya utilización acabamos de constatar en distintos textos de gran antigüedad podríamos decir: «Dios elevó a Jesús al cielo en la gloria», o también de modo menos figurado: «Dios hizo a Jesús Señor del universo». La misma realidad se encuentra de manera expresiva bajo esta forma: «Subo a mi Padre que es vuestro Padre» (Jn 20, 17), o bajo la figura de la bendición dada por Jesús en el momento de su partida (Lc 24, 50). La atención se dirige aquí no tanto al acontecimiento original de la resurrección de Jesús como a su nuevo estado de vida. Este lenguaje utiliza ordinariamente el esquema de la exaltación, cuyo origen interesa buscar.

1. *Exaltación y ascensión*

Espontáneamente el lector habrá colocado la experiencia apostólica de la ascensión en el origen de este nuevo modo de expresión, ya que, si bien Jesús no ha anunciado de manera clara este misterio, lo cierto es que Lucas ha descrito su realización en los Hechos de los Apóstoles:

«Y dicho esto fue levantado en presencia de ellos, y una nube le ocultó a su vista.¹⁵ Estando ellos mirando fijamente al cielo mientras se iba, he aquí que dos hombres vestidos de blanco se plantaron a sus lados¹⁶ y dijeron: «Galileos, ¿qué hacéis ahí mirando al cielo? Este mismo Jesús que os ha sido llevado al cielo, vendrá del mismo modo que lo habéis visto ir al cielo» (Act 1, 9-11).

Esto tuvo lugar al término de los «cuarenta días» durante los cuales se les apareció Cristo (Act 1, 2-3). Hoy los críticos están de acuerdo en clasificar este relato no como del género histórico, sino del teofánico¹⁵. Efectivamente, numerosos rasgos impiden otorgar un valor histórico propiamente dicho, no a la experiencia de los discípulos, que es cierta, sino a los detalles del relato. En primer

¹⁵ Léanse las sustanciosas páginas de P. BENOIT, *L'Ascension* (1949) y *Ascension*, en VTB (1967), 89-92; G. LOHFINK, *Der historische Ansatz* (1963).

lugar el número cuarenta significa espacio de tiempo importante: por ejemplo, de una generación como la del desierto, o de una revelación de importancia, como la hecha a Moisés (Éx 24, 18), a Elías (1 Re 19, 8), a Baruc (Ap Bar 76, 1-4); este número significa también un plazo, un tiempo arquetipo, aquí el de las apariciones, que continúan siendo la norma de la revelación de Cristo. Pero no pretende designar un período cronológico exactamente delimitado. Aparentemente, por lo demás, Pablo coloca su aparición entre las apariciones auténticas del Resucitado (véase el capítulo 3), y, más tarde, ciertas tradiciones fijarán la duración de la estancia del Resucitado sobre la tierra en unos dieciocho meses, o aún más exactamente en 545 ó 550 días¹⁶.

Otro elemento tradicional en los relatos de teofanías es la nube, cuyo papel es variado: puede manifestar la presencia de Dios o la gloria del Hijo (Mt 17, 1-8 p); también puede servir de carro celeste (Mt 24, 30 p; 26, 64 p) o, como aquí, velar a Jesús hecho personaje celeste¹⁷.

Los hombres vestidos de blanco corresponden a los mensajeros angélicos que, ordinariamente, acompañan las teofonías tanto en la Biblia como en el judaísmo posbíblico¹⁸.

Todos estos temas no aparecen, sin embargo, en los textos que hemos estudiado más arriba. Se podría decir que han sido eliminados por razón del objetivo pretendido: al tomar su punto de arranque en la experiencia apostólica, el lenguaje himnico se habría contentado con retener el hecho de la elevación al cielo, dejando de lado los detalles. Antes de aceptar tal interpretación, conviene preguntarse qué se entiende por «experiencia». Como hemos dicho en el capítulo precedente, ninguna experiencia se transmite sino en un cierto lenguaje. Aquí igualmente la cuestión no está en establecer una relación entre una experiencia y su expresión, sino entre dos lenguajes: la afirmación himnica y la descripción lucana.

¹⁶ 545 días según la *Ascensión de Isaías* 9, 16 (c. 100 d.C.), 550 días según el *Apócrifo de Santiago* 2, 19 (siglo II), dieciocho meses según los Valentinianos (Ireneo, *Adv. Haer.* I, 3, 2) y según los Ofitas (*ibid.* I, 30, 14). Sobre la cifra de 40, cf. H. BALZ, *Tesserakonta*, en TWNT 8 (1966), 134-139; P. GRELOT, *Número*, en VTB (1967), 529-532.

¹⁷ A. OPEKE, *Nephelè*, en TWNT 4 (1942), 904-912; X. LÉON-DUFOUR, *Nube*, en VTB (1967), 524-526.

¹⁸ Véase W. MICHAELIS, *Leukos*, en TWNT 4 (1942), 247-256; G. BECQUET, *Blanco*, en VTB (1967), 118.

A este nivel de investigación no es posible determinar cuál de los lenguajes está en el origen del otro. Se podría decir que el himno ha despojado la descripción; se podría también decir que la descripción ha adornado la fe himnica. Sin embargo, es difícil pensar que el uno o el otro se haya entregado a un proceso de abstracción o de imaginación; los temas recordados hace poco son profundamente bíblicos y tan poco lucanos que no pueden atribuirse a la invención de Lucas. La mejor solución es, pues, pensar que en el origen de una y otra expresión hay un lenguaje mítico común, que se halla extendido en la Biblia y en la simbólica general de las religiones. Ascensión y exaltación, ambas recogen la simbólica de la elevación del justo al cielo. No se puede, pues, explicar el modo con que Lucas ha procedido para presentar la ascensión diciendo que ha visualizado el tema teológico de la exaltación del Resucitado; desde los orígenes la fe se ha expresado en un lenguaje «mítico», o también en un lenguaje simbólico, para expresar realidades existenciales que, profundamente vividas, desbordan el lenguaje racional ordinario¹⁹.

2. Simbólica bíblica

La fe en la exaltación de Jesús en el momento de su muerte utiliza símbolos extendidos universalmente entre los hombres. En primer lugar el del «arriba» y el «abajo»²⁰. En todos los tiempos, los hombres han situado en lo «superior» y en lo «inferior» lo que es mejor y lo que es menos bueno. Así Dios es situado en las alturas, y los poderes malignos son relegados a las regiones inferiores. Esta representación fue sin duda favorecida por la cosmología antigua, que colocaba el cielo sobre nuestras cabezas y los infiernos debajo; según los especialistas de la historia de las religiones y de los símbolos, esta simbólica, o mejor este «dato inmediato de la conciencia total»²¹, se funda en la experiencia original de la caída y de la subida. Hablando de esta manera, los primeros cristianos se han mostrado herederos de una vieja simbólica humana.

¹⁹ Cf. J. GOETZ, *Les religions des primitifs*, en F. M. BERGOUNIUX - J. GOETZ, *Les religions des préhistoriques et des primitifs*, Paris 1958, 85.

²⁰ Cf. G. STEMBERGER, *La symbolique* (1970), 87-90, con bibliografía.

²¹ M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid 1954, 52.

Así se desarrollaron diversas simbólicas, las cuales concurrieron en la elaboración del lenguaje de la exaltación. A partir de la existencia del cielo y de la tierra, que están el uno arriba, la otra abajo, se representó el encuentro de Dios y del hombre bajo la figura de un trayecto que recorrer entre el cielo y la tierra. Para visitar a los hombres, Dios «desciende» del cielo (Gén 11,5; Éx 19, 11-13; Sal 144, 5) y «sube» a él (Gén 17, 22); la palabra de Dios desciende igualmente del cielo y retorna a él (Is 55, 10-11); los ángeles hacen lo mismo (Gén 28, 12; Jn 1, 51). El trayecto inverso es, en cambio, imposible que lo recorra el hombre: el cielo es inaccesible (Dt 30, 12; Prov 30, 4), como decía Pablo citando el Deuteronomio en el pasaje de la carta a los Romanos que hemos leído más arriba.

Desde ese momento, se comprende que, en ciertos casos, Dios venga por su justicia y su fidelidad a recoger, a llevarse, a los justos que no quiere dejar a la suerte común de los hombres. Independientemente de toda relación al *sheol*, pero como si se tratase de no abandonar al justo a una suerte tal, he aquí una nueva representación de la muerte que se ha elaborado muy pronto en los textos bíblicos. La muerte del justo es una «asunción al cielo». Así Henoc fue elevado (Eclo 49, 14) o «trasladado» (Eclo 44, 16; cf. Gén 5, 24 LXX; Heb 11, 5), Elías fue arrebatado al cielo en un torbellino de fuego (Eclo 48, 9; 1 Mac 2, 58; cf. 2 Re 2, 9-11). Con anterioridad al desarrollo de la fe en la resurrección de los muertos se había abierto camino una esperanza en la asunción del justo al cielo; así ruega el salmista: «Dios rescatará mi vida de las manos de la muerte, pues él me levantará» (Sal 49, 16), y: «Tú me has tomado de la mano derecha, me guiarás con tu consejo, y al fin en la gloria me recibirás» (Sal 73, 23-24). Siempre vuelve el verbo «tomar, asumir», que expresa el deseo profundo de no estar nunca separado de Dios, como se está cuando se muere, cuando se baja al *sheol*.

Este profundo deseo se proyecta en el modo como la tradición judía ha impedido de alguna manera que Moisés muriese, a pesar de los textos explícitos del Deuteronomio (34, 5-6): «desapareció (*aphanizetai*: cf. Lc 24, 31), «se fue» (*anachôrèsai*: cf. Lc 9, 33) cabe Dios; lo mismo ocurre con Adán, Finees, etc.²². Además un

²² Hen 70, 1; 71, 1; Josefo, *Antiq. Jud.* 4, 8, 48 (= § 326); Ap Moisés, 37; *Vida de Adán y Eva*, 25-28 (a diferencia de 45-49).

fenómeno lingüístico viene en apoyo de esta identificación de la asunción y de la muerte; en arameo la misma raíz *slq* significa a la vez «morir» y «ser tomado»²³; la misma palabra griega *analempsis* puede tener los dos sentidos, como se constata en Lc 9, 51: «Cuando llegó el tiempo en que Jesús iba a ser tomado del mundo»; ¿se trata de la muerte o de la «ascensión»? De las dos, pues en definitiva se perciben formando un solo eje. Una indicación semejante se puede hacer a propósito del verbo que utiliza Juan evangelista para designar la muerte de la que Jesús había de morir, a saber, «ser elevado» (*hypsôthênai*: Jn 12, 32-33; cf. 8, 28; 3, 14), que tiene también el sentido de «ser crucificado»²⁴. El fenómeno es tan sensible que, en algunos escritos judíos tardíos, «morir» no significa ya «ir bajo tierra», sino «subir al tercer cielo», es decir, al paraíso (2 Hen 8, 1-4; Ap Moisés 37, 5). En esta perspectiva la muerte no tuvo lugar, fue asumida de alguna manera por la elevación al cielo. Si se nos permite hacer una aproximación a primera vista sorprendente, nos atreveríamos a decir que ésa es la representación subyacente al pensamiento de Pablo cuando declara: «No moriremos todos, pero todos seremos transformados» (1 Cor 15, 51). Está claro que, según este punto de vista, la resurrección no tiene lugar, puesto que la muerte no se ha producido, en el sentido en que es descenso al *sheol*.

Ahora bien, la simbólica de la exaltación se encuentra asociada, bajo una forma más compleja, al descenso al *sheol*, o, al menos, a algún descenso. Entonces se aproxima a la temática de la resurrección, ya que ésta es salida del *sheol*. Pero la conexión con el *sheol* no siempre es manifiesta, mientras que la imagen de la elevación siempre es perceptible. Desde el destierro, en particular, se ha formado una tradición que afirmaba que el justo que sufre sería exaltado. Según la ley del retorno que figura en la Biblia (1 Sam 2, 7-8; cf. Job 5, 11; Sal 75, 7-8; Lc 1, 52), el siervo de Yahvé, después de un sufrimiento voluntariamente aceptado, ha sido glorificado, exaltado (Is 52, 13; 53, 12). Este esquema dirige la descripción de la suerte del justo: «Se mantendrá en pie con plena seguridad en presencia de los que le afligieron...

²³ M. McNAMARA, *N. T. and Palestinian Targum*, 145-149.

²⁴ G. KITTEL, *izdeqéf = hypsôthênai = gekreuzigt werden*: ZNW 35 (1936) 282-285.

participa en la herencia de los santos» (Sab 5, 1-5)²⁵. En la misma línea son numerosos los testimonios de la tradición judía que, en Qumrán o en los escritos de los rabinos, prometen la exaltación a los que acepten el sufrimiento; así Hillel (c. 20 a.C.) declaraba: «Mi humillación es mi exaltación, y mi exaltación es mi humillación»²⁶.

CONCLUSIÓN

El hecho pascual, pues, se ha expresado aquí de una forma distinta a la de la resurrección, en un lenguaje que acentúa el alcance celeste del acontecimiento. ¿Se ha fijado este lenguaje en razón del contacto de la fe cristiana con los medios helenísticos? No faltan críticos que lo afirmen²⁷; sin duda se pueden aportar al *dossier* muchas aproximaciones con la literatura griega: el tema del héroe que baja del cielo y sube allá de nuevo, después de haber triunfado en la tierra, está muy extendido. No hay que dejarse engañar, sin embargo, por estas semejanzas. En efecto, como diremos más adelante, si se puede sospechar alguna influencia del esquema helenístico de la bajada y la subida sobre la presentación joanea de la encarnación y de la exaltación, no hay que olvidar que el esquema bajada/subida se aplica también al *sheol*, que la ascensión al cielo es independiente, y, en fin, que el cauce de la tradición bíblica y judía es tan evidente como pueda serlo el helenístico. En relación con todo esto conviene también notar que la confesión de Jesús como Señor (*Kyrios*) no se ha desarrollado simplemente en medio helenístico, en particular por reacción contra el culto de los emperadores; la denominación *Marana* es típicamente palestinese²⁸. Podemos admitir que el esquema de pensamiento «exaltación» está enraizado asimismo en el mundo palestinese y puede, por tanto, ser tan antiguo como el esquema «resurrección». Se plantea ahora la cuestión de saber qué relación de dependencia existe entre los dos esquemas.

²⁵ Cf. P. GRELOT, *De la mort à la vie éternelle* (1971), 78-79.

²⁶ STRACK-BILLERBECK, I, 774.

²⁷ Así E. SCHWEIZER, *Two N. T. Credo compared* (1962), y R. H. FULLER, *The Foundations* (1965), 216-218.

²⁸ Con E. SCHWEIZER, *Jesus Christus* (1970), 69-70.

III

CONFRONTACIÓN DE LOS DOS ESQUEMAS DE PENSAMIENTO

1. *Diversas perspectivas sobre el acontecimiento*

Conviene decir en primer lugar que los dos esquemas suponen concepciones semejantes de orden antropológico y cosmológico: las de la Biblia. Ambos quieren expresar que Jesús no ha quedado a merced de la muerte, sino que está vivo junto a Dios. Pero los acentos están puestos de modo diferente. Para expresar la misma continuación de la existencia tras la muerte, el esquema resurrección (llamémosle esquema *R*) dice que Jesús se ha «despertado» del sueño de la muerte, se ha «levantado» de la tumba y del *sheol*, para acceder de nuevo al acá abajo. Por el esquema exaltación (que designaremos como esquema *E*), Jesús «es tomado», es «exaltado», «sube» al cielo, parte del aquí abajo para ir hacia allá arriba.

Si el término del movimiento bosquejado por las imágenes no es el mismo (acá abajo o allá arriba), se sigue que la presentación del nuevo estado de Jesús será diferente. Según *R* el interés apunta a la semejanza corporal que favorece la identificación; según *E* la atención se dirige a la transformación que hace de Jesús el señor del universo. En el acontecimiento pascual, que es a la vez hecho y misterio, unas veces es el hecho, otras el misterio lo que importa. Percibimos así las ventajas y los inconvenientes de una y otra representación. Según *R* la identidad del Resucitado con Jesús de Nazaret es más manifiesta que en *E*: en éste, la ascensión a la gloria significa una separación de la tierra, una ruptura con los hombres y su historia, de suerte que apenas queda sitio en él para las «apariciones de reconocimiento», sino que lo hay tan sólo para proclamaciones del Señor glorificado en el cielo. Por otra parte el esquema *E* manifiesta más de inmediato el señorío de Jesús tras su muerte y su dominio sobre el universo.

Sin embargo, el esquema *R* es el que, con toda evidencia, ha dominado sobre el esquema *E*. De hecho, fuera de algunos fragmentos litúrgicos mencionados en este capítulo, no han sobre-

vivido del segundo esquema más que algunos rastros o algunas reelaboraciones teológicas características (Col, Ef, Heb, Jn). Todo transcurre como si el esquema R hubiera absorbido al esquema E. Parece, pues, que los dos esquemas han podido coexistir con dificultad sin hacerse la competencia. El esquema R se prestaba mejor a hacer palpable en cierta forma la existencia nueva de Jesús y a fundamentar la fe de los cristianos.

Intentemos, pues, mostrar cómo los dos esquemas se han mezclado en el curso del tiempo y ha sobrevivido el segundo en el mismo seno del que le ha englobado, es decir, del esquema R.

El discurso de Pedro en los Hechos de los Apóstoles (Act 2, 22-36) es significativo a este respecto. «Este hombre a quien habéis hecho morir... Dios le resucitó» (esquema R), lo cual se reitera de la misma manera en el desarrollo del discurso: «A este Jesús Dios le resucitó, de lo cual todos nosotros somos testigos» (todavía el esquema R); pero Pedro continúa inmediatamente después: «Y exaltado por la diestra de Dios (esquema E), ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido y ha derramado lo que vosotros veis y oís. Pues David no subió a los cielos y sin embargo dice: "Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies" (E). Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios le ha constituido Señor y Cristo» (E). Aparentemente hay sucesión de un cierto número de acontecimientos: muerte (23), resurrección (24-32), ascensión (33), entronización triunfal (34-36). Una disposición semejante se encuentra en 5, 30-31: «Dios resucitó (R)... a éste le exaltó Dios con su diestra» (E). No obstante, al encontrar ahí una secuencia temporal de acontecimientos, estemos atentos a no proyectar el esquema habitual de nuestro pensamiento, que corresponde al esquema R. Una mirada atenta permite reconocer que esta disposición es artificial. En el texto que acabamos de leer (2, 32), la nueva mención de la resurrección desemboca, no en otro acto que le hubiera seguido a título de complemento, sino en una explicación: «Y exaltado por la diestra de Dios». La exaltación no sigue a la resurrección, sino que manifiesta su verdadero alcance. Detrás de la actitud espontánea que encuentra ahí una sucesión de acontecimientos, actitud que corresponde con verosimilitud al proyecto del mismo Lucas, hay una

tendencia a identificar exaltación y ascensión, al ser éste un acontecimiento que parece fijado por Lucas en el día cuarenta después de pascua (Act 1, 3.9-11). Ahora bien, según el esquema E no hay sucesión temporal, sino manifestación, despliegue de un único misterio, o sea, la glorificación de Jesús. Se podría decir que, en esta perspectiva, la exaltación es idéntica a la resurrección. No son dos acontecimientos, sino la manifestación de dos conceptos de un mismo misterio. H. Schlier ha expresado muy bien la relación intrínseca que une los dos aspectos, haciendo ver cómo la resurrección se inscribe en el mismo movimiento que asume a Jesús a la gloria de Dios: estos dos misterios, dice, «son quizás originalmente interpretaciones independientes del mismo acontecimiento»²⁹. Cuando releamos los relatos evangélicos de aparición (capítulo 5) constataremos que el esquema E también ha dejado huellas en la redacción actual.

Si el esquema R domina claramente, ¿se sigue que el esquema E es secundario? ¿O, al revés, que es anterior el esquema E? Es difícil responder a estas preguntas y, sin embargo, ello permitiría llegar a los orígenes de la cristología. En su situación actual las investigaciones no proporcionan bases suficientes para reconstruir lo que ha pasado³⁰. Quisiéramos, sin embargo, dar algunos elementos destinados a eliminar las soluciones prematuras.

Numerosos son los que no sospechan incluso el problema, ya que le quitan al esquema E todo valor propio; para ellos la solución es simple: el esquema E es una interpretación del esquema R. Otros, sin embargo, que han examinado mucho mejor el problema, como E. Schweizer³¹, estiman que los himnos cristológicos reflejan un pensamiento de tipo helenístico; como el cristianismo se extendió secundariamente en las zonas griegas, se seguiría que el esquema E es más tardío que el esquema R. Nos parece sin embargo que este autor no distingue suficientemente entre el esquema helenístico «descenso/subida», que ha podido intervenir, por ejemplo, en la cristología joanea a propósito de la encarnación, y el esquema «exaltación» que habría seguido, aunque no necesariamente, a la humillación. Ahora bien, en este último

²⁹ H. SCHLIER, *Auferstehung* (1968), 23.

³⁰ Véase el excelente trabajo de W. THÜSING, *Erhöhungsvorstellung* (1967).

³¹ E. SCHWEIZER, *Two N. T. Credo compared* (1962), 126.

caso los testimonios bíblicos son lo suficientemente numerosos como para que no sea necesario recurrir a un origen helenístico.

Otros críticos³² suponen que la convicción de la parusía inminentemente precedió a la elaboración de la cristología de tipo *E*; de ahí se seguiría que resurrección y exaltación serían ambas unas maneras de responder a la decepción causada por el retardo de la parusía. En este caso se encontraría en el origen una cristología de tipo parusíaco; los esquemas *R* y *E* serían dos derivados secundarios de ella. Este razonamiento supone, sin embargo, que existe un único tipo de presencia del Señor en gloria, el del juez venidero, mientras que, según ciertos textos y en particular en las celebraciones culturales, Jesús es designado como el que desde el momento presente ejerce su señorío sobre la comunidad de los creyentes. No parece, por tanto, que esta teoría explique los datos en su conjunto. Desde los orígenes, Jesús fue proclamado Señor (*Marana*), lo cual podía traducirse indiferentemente por los esquemas *R* y *E*. La cuestión de la anterioridad del uno respecto al otro sigue abierta³³.

A nuestro parecer, no es posible demostrar que el esquema *E* sea posterior al esquema *R*. En los orígenes, los primeros cristianos parecen haber enlazado acontecimiento pascual y parusía; deslumbrados por la luz viva de pascua, no se preocuparon de detallar los recuerdos todavía muy claros de lo que acababa de pasar. Les bastaba con afirmar el acontecimiento pascual mismo, cosa que se podía hacer de muchas maneras: afirmando el hecho inicial (Dios le despertó de la muerte) o proclamando el señorío glorioso de Jesús (Dios lo exaltó). En cuanto a la necesidad de disponer en un orden cronológico los «acontecimientos» históricamente vividos por los discípulos, esto no se hizo sentir sino poco a poco. Estas precisiones conducirían a considerar una posterioridad de la secuencia resurrección-apariciones-ascensión respecto al esquema *E*, pero ya no de la proclamación breve del hecho de la resurrección tal como lo hemos reconocido en las fórmulas de fe.

Otros críticos han subrayado que el esquema *R* refutaba los ataques judíos contra la fe en Jesús, intentando mostrar cómo *R*

³² F. HAHN, *Christologische Hobeitstitel* (1963), y, siguiéndole, R. H. FULLER, *The Foundations* (1965).

³³ Véase la crítica de la tesis de F. HAHN de P. VIELHAUER, *Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie? Prüfung der Thesen Ferdinand Hahns: EvTh 25 (1965) 24-72 (= Aufsätze zum NT, München 1965, 141-148).*

derivaba de *E*. Pero esto no puede hacerse más que al precio de unas correcciones de los textos que sobrepasan el derecho de la exégesis. Sin duda la afirmación de la exaltación está más cargada de sentido que la de la resurrección; de aquí no se sigue que ésta haya precedido a aquélla.

Nuestra conclusión podría parecer pobre al lector ansioso de establecer una historia de los textos y de la formulación de la fe cristiana. Es preferible confesar que no se puede hacer más que constatar la coexistencia de los dos esquemas; esta constatación tiene su valor, pues permite anular el carácter exclusivo que se atribuye a veces al esquema *R*, como si el término resurrección fuese la única manera de enunciar el misterio. Lo que está en juego es de importancia para la inteligencia de los textos evangélicos, sobre todo para la hermenéutica y para la comunicación del mensaje pascual.

2. Un punto de convergencia: «El Señor se hizo ver»

Una afirmación de la fe primitiva, común a los dos lenguajes cuyas diferentes perspectivas acabamos de subrayar, concierne a la manera como Jesús hizo saber que había retornado vivo de entre los muertos y que en adelante estaba en la gloria. El mismo verbo *ôphthê* sirve en 1 Cor 15³⁴ para decir que Cristo se «apareció» a Cefas, a Santiago, a Pablo, y en el himno litúrgico de 1 Tim 3, 16 para decir que el Señor glorificado se «apareció» a los ángeles. Esta convergencia en el empleo de un mismo término es sorprendente, pues procede de dos esquemas diferentes y apunta a dos realidades que no son del mismo orden: terrestre para Cefas, celeste para los ángeles.

Por tanto, ¿hace falta confundir estos dos tipos de manifestaciones, la visión «sensible» descrita en los evangelios y la visión «espiritual» que tuvieron los ángeles? La mayor parte de los críticos no han contestado a esta pregunta, contentándose con buscar un término más apropiado que el de «aparición» para expresar lo que pasó y con poner en su lugar, por ejemplo, el de *visión*, que

³⁴ Empleado también en Lc 24, 34 y Act 13, 31 para hablar de Cristo, en Act 9, 17 y 26, 16, para la aparición a Pablo.

se consideraba más próximo a la etimología del verbo «ver»; y como este último término se presta a confusión, porque tiende a identificar a los discípulos con unos «visionarios», se le añadió un correctivo: visión *objetiva* (enlace de palabras que parece contradictorio), o visión *pneumática* (lo cual quiere evitar, sin lograrlo, el adjetivo *espiritual* en el sentido de no *sensible*)³⁵. A pesar de estos correctivos, se acaba por colocar estos fenómenos en la categoría «visión», con insistencia sobre el simple «ver». Algunos también prefirieron destacar otros aspectos del acontecimiento y hablar de *experiencia*³⁶: pero si este vocablo expresa bien que todo el ser fue renovado al contacto con Cristo, ¿no es demasiado vago y demasiado alejado del soporte imaginativo de la palabra «ver»? El principal reproche que haríamos a estas interpretaciones es que caracterizan el fenómeno a partir del sujeto que ve o experimenta, en tanto que los escritores quieren marcar la intervención de Cristo. Así, provisionalmente, retengamos la palabra clásica *aparición*. ¿Qué hay que decir sobre ella?

Gramaticalmente, el verbo *ôphthê* es un aoristo pasivo; por esto es traducido a menudo por «fue visto». Supuesto que en griego el agente de la pasiva se expresa con la preposición *apó* (= por) y, por consiguiente, no podría ser traducido con un *a* (se apareció *a*), se explica esta anomalía aludiendo a un giro predicado de los judíos: la pasiva tiene como función disimular el verdadero autor de la acción expresada por el verbo y realizada por aquél que no se quiere nombrar, o sea, por Dios; así, «santificado sea tu nombre» quiere decir: «que Dios santifique su nombre». Un equivalente se encontraría en Act 10, 40: «Dios le concedió la gracia de manifestarse a aquellos que...», pero, en este caso, con otro verbo griego. Contra esta interpretación hay una objeción, a nuestro entender insuperable: el uso constante de la traducción griega de la Biblia que traduce por *ôphthê* el «niphâl» del verbo «ver», es decir, la pasiva del verbo causativo («hiphil»): «hacer ver». Así, en el giro que describe la aparición de Yahvé a Abrahán. «Dios se hizo ver de Abrahán» (Gén 12, 7), hay un

³⁵ «objetiva»: H. GRASS, *Ostergeschehen* (1956), 248; W. BULST, *Lexicon f. Theologie u. Kirche I* (21957), 1.038; «pneumática»: H. D. WENDLAND, *An die Korinther*, Göttingen 1954, 122; J. KREMER, *Älteste Zeugnis* (1966), 63.

³⁶ J. BLANK, *Auferstehung* (1969), 162, que se pone al lado de J. MOURoux, *L'expérience chrétienne*, Paris 1952.

matiz que resaltó bien Filón: «Dios fue a su encuentro y de su naturaleza le mostró (*edeixe*) lo que era capaz de ver el que miraba. Por eso se dice no que el sabio vio a Dios, sino que Dios se hizo ver del sabio»³⁷. La traducción correcta del verbo *ôphthê* es, pues: «se hizo ver de Cefas». Estas notas confirman nuestra reticencia frente a las proposiciones indicadas más arriba: visión, experiencia, que borran toda evocación de la acción divina.

Un breve examen de la Biblia griega nos proporcionará algunas precisiones sobre la manifestación así considerada. Algo que estaba oculto se hace visible. Así, al reunir en un mismo lugar el elemento líquido o al hacer disminuir las aguas, Dios hace aparecer lo seco (Gén 1, 9) o las cimas de las montañas (8, 5). A este simple paso de lo invisible a lo visible, se añade un matiz de actuación voluntaria, en particular en la terminología sacrificial, para designar la manera como se debe ir con las ofrendas al encuentro del Señor: uno va a «hacerse ver», es decir, a «presentarse ante Yahvé»³⁸. En fin, cuando se trata de Dios mismo, las dos notas precedentes — hacer visible y realizar una actuación — se refuerzan de modo particular. En efecto, Dios es invisible por naturaleza, de suerte que si él mismo, su gloria, o su ángel aparecen, esto es el resultado gratuito de su decisión: quiere entrar en contacto con el hombre, por ejemplo con Abrahán (Gén 12, 7) o con Moisés (Éx 3, 2). No es, pues, simplemente desvelar algo oculto, en una presencia que se manifiesta y que entabla un diálogo. De hecho, si se muestra, es para hablar o para actuar, para llamar o enviar en misión³⁹. Si se advierte que el uso de este término se encuentra tal cual en Josefo y en la literatura rabínica, podemos concluir que tenemos ya en él lo esencial de lo que nos proporcionará la descripción evangélica de las «apariciones», Jesús resucitado asumiendo el papel de Dios mismo: iniciativa, misión.

¿Qué hay del carácter «visible» de la aparición? Ateniéndose a los datos del antiguo testamento, está claro que Dios no se hace

³⁷ DE ABRAHAMO, 8; trad. fr. A. PELLETIER, en *Les apparitions du Ressuscité en termes de Septante*: Bib 51 (1970) 77. Con gran competencia el autor matiza las posiciones clásicas: «El aoristo en forma pasiva, destinado a traducir un reflexivo directo, no podría estar ligado a la voz media, que no expresa más que el reflexivo indirecto... El hebraísmo utiliza un sentido intransitivo de *ôphthê* que ya pertenece al griego».

³⁸ Éx 23, 15-17; 34, 20-23; Dt 16, 16; 1 Sam 1, 22; Is 1, 12.

³⁹ Gén 17, 1; 18, 1; 26, 2; 35, 1.9; 48, 3; Éx 3, 2.16; 4, 1.5; 6, 3.

ver en una visión «sensible»⁴⁰. Para las apariciones del Resucitado, no basta declarar que son sensibles porque Jesús tiene un cuerpo; en efecto, habría que precisar en qué consiste este «cuerpo». La expresión «hacerse ver» desborda ampliamente el aspecto «sensible» que a menudo se le quiere introducir; esto es lo que muestra su uso en el antiguo testamento y en la frase en la que se dice que Cristo «se hizo ver» de los ángeles. Para mostrar que las apariciones son «sensibles» habría que aportar otros argumentos.

Nuestro breve examen aporta, sin embargo, algo más que un resultado negativo. En primer lugar es preciso retener el aspecto de «presentación» que tiene la aparición: Dios se presenta, se impone a alguien. No se muestra como un objeto que ver, sino que entraña una relación, una palabra que hay que comprender. Otra observación: el interés no se centra en el que ve, sino en el que hace ver. Por consiguiente, si el sujeto que ve se pone a hablar, se da otro paso: ya no es Dios quien se impone, es Isaías, es Pablo quien dice: «Mis ojos han visto al rey» (Is 6, 5), «he visto al Señor» (1 Cor 9, 1). La forma activa del verbo modifica la relación: el interés se ha deslizado, de Dios que se impone, al hombre que da testimonio de su experiencia. En fin — último resultado — es preciso observar los esfuerzos del lenguaje para no limitar esta experiencia a una simple percepción visual y para expresar su carácter existencial y global: se utilizan otras numerosas palabras que tienen un alcance mucho mayor que el verbo ver: encontrarse, presentarse, aparecer...⁴¹.

CONCLUSIÓN

La convergencia de los dos esquemas resurrección/exaltación sobre el término «hacerse ver» no modifica los resultados que hemos establecido anteriormente. Recordemos los principales.

⁴⁰ No solamente porque no se puede ver a Dios sin morir (Éx 19, 21; 33, 20), sino porque en numerosos casos el término introduce no una «visión», sino una «revelación» (Gén 12, 7; 17, 1; 26, 2.24...)

⁴¹ «Hemos visto al Señor», dicen María de Magdala (Jn 20, 18) o los discípulos (Jn 20, 25; cf. Mt 28, 17; Jn 20, 20); o incluso es el anuncio: «veréis» (Mc 16, 7; Mt 28, 10). Por otra parte, «no se le ve» (Lc 24, 24; Jn 20, 29; cf. Mc 16, 14). Además: *manifestarse* (Jn 21, 1.14; cf. Mc 16, 9.12), *hacerse manifiesto* (Act 10, 40), *presentarse* (Act 1, 3), *estar allí* (Jn 20, 19.26), *acercarse* (Mt 28, 17), *ir al encuentro* (Mt 28, 9), *comer y beber con* (Act 1, 4; 10, 41).

Si hemos intentado profundizar en lo que aportan los textos y descubrir en ellos la existencia de otro lenguaje distinto al de la resurrección para descubrir el hecho de pascua, no es para distribuir títulos de antigüedad y de mayor o menor verdad. Sería ingenuo y falso querer suplantar el lenguaje resurrección porque ha existido otro lenguaje para expresar el mismo misterio. Precisaremos en el capítulo 11 en qué sentido el lenguaje resurrección puede ser denominado «lenguaje de referencia».

La aparición del lenguaje *E* permite captar mejor el sentido y el alcance del lenguaje *R*: solamente con la exaltación cobra su pleno sentido la resurrección de Jesús. Además, nos hemos dado cuenta de que los términos utilizados para describir el contacto con el Resucitado son múltiples. Examinando el modo como Pablo habla, por su parte, de la aparición con que fue agraciado, veremos hasta qué punto es necesario romper el molde en el que tendemos, espontáneamente, a vaciar la experiencia pascual.

El que ha sido más sensible a esta amplitud de sentido fue el evangelista Juan. En efecto, para hablar de la suerte de Jesús conservó ciertamente un lenguaje *R* que examinaremos en el capítulo 10; pero su «teología» prefiere hablar de la «glorificación» o de la «exaltación» de Jesús⁴². Es sin duda a la luz pascual, pero no *después de* la pascua, es incluso en la cruz donde se comprende el misterio de Jesús; es en un acontecimiento terrestre de la vida de Jesús donde se manifiesta la gloria de Dios en su Hijo.

⁴² Cf. W. THÜSING, *Erhöhung und Verberrlichung Jesu* (1960).

CUANDO HABLA UN TESTIGO

AL presentar los relatos de apariciones los evangelios no reflejan un testimonio inmediato. Un solo hombre ha hablado que personalmente fue testigo, Pablo. Aun cuando sus confidencias no se hicieron sino unos quince años más tarde, son de un gran valor para nosotros, ya que nos permiten alcanzar a lo vivo una tentativa para expresar una experiencia única. Nos ofrecen en estado naciente un lenguaje cuya libertad sorprende.

Ciertamente Pablo no contó nunca el detalle de la aparición con que había sido favorecido. No se puede excluir *a priori* que hiciese relatos orales de este acontecimiento, pero no podemos llegar a ellos con seguridad. En los escritos que conocemos con precisión — cartas redactadas ordinariamente en función de un cierto público y de circunstancias determinadas — nunca manifestó Pablo que tuviera intención de narrar en forma de acta lo que había pasado; al menos en cuatro ocasiones, evoca simplemente el acontecimiento que cambió el curso de su existencia. Estos textos presentan algunas dificultades de interpretación. ¿Se trata de una aparición del Resucitado idéntica a la que tuvieron los Doce? ¿Quiere Pablo hablar directa y exclusivamente de este acontecimiento preciso? ¿Qué relación hay entre este último y las «visiones y revelaciones» que señala en otros momentos? Si se conserva en la memoria el relato lucano de la conversión de Saulo en el camino de Damasco, no se puede por menos de quedar sorprendido por los contrastes de vocabulario y de expresión. Para dar cuenta de ellos se puede evocar la diversidad de coyunturas, epistolar o narrativa; también hay que recurrir a las orientaciones de pensamiento propias de cada autor. Una confrontación válida no será posible, sin embargo, sino después de haber oído a Pablo y a Lucas separadamente. En el próximo capítulo seguiremos la

narración de Lucas. Aquí, para proceder metódicamente, leemos en orden cronológico probable los pasajes que Pablo ha dirigido a los Gálatas, a los Filipenses, a los Corintios, a fin de apreciar la manera con que este testigo excepcional relata el acontecimiento. En ellos reconoceremos como telón de fondo en el pensamiento de Pablo los dos lenguajes de resurrección y de exaltación que acabamos de examinar: el término de resurrección es ahí también la designación de Jesús como señor de la gloria. No obstante, su experiencia original encuentra otras palabras para expresar el acontecimiento; esto nos introduce en la comprensión que tuvo del misterio de pascua y nos permite plantear nuevas cuestiones.

I

EN LA CARTA A LOS GALATAS

El contexto epistolar es conocido¹. Pablo, cuya autoridad es discutida por sus corresponsales, recuerda el origen de su apostolado: los hombres no cuentan en él para nada, dice, es Dios sólo quien lo llamó para evangelizar a los paganos. No pudiendo analizar aquí el conjunto del capítulo primero, nos limitaremos a los versículos 13 al 23, que cuentan cómo se efectuó la «revelación» (*apocalypsis*) de Jesucristo (1, 12), resucitado de entre los muertos por Dios Padre (1, 1). Hay que destacar dos puntos: Pablo sitúa el acontecimiento cuyo sentido ha comprendido (1, 15-16b), en el curso de una historia que comporta un antes (1, 13-14.23) y un después (1, 16c-17.23). Después de la narración hecha desde su punto de vista (1, 13-17), Pablo refleja el de las iglesias de Cristo en Judea (1, 23):

¹⁸ Habéis oído hablar de mi conducta tiempo atrás en el judaísmo, cuán encarnizadamente perseguía a la iglesia de Dios y la asolaba, ¹⁹ y cómo sobrepasaba en el judaísmo a muchos de mis compatriotas

¹ No tenemos que discutir el problema, debatido con frecuencia, de los destinatarios de la carta a los Gálatas; opinamos que los adversarios de Pablo no son gnósticos (W. SCHMITHALS, *Die Häretiker in Galatien*: ZNW 47 [1956] 25-67), ni probablemente pagano-cristianos (J. MUNCK, *Paulus und die Heilgeschichte*, Copenhagen 1954, 79-126), sino judeo-cristianos (cf. W. G. KÜMMEL, *Einleitung in das N. T.*, Heidelberg ¹²1963, 195) y, más exactamente, no pertenecientes a un judaísmo mitigado (Cornely, Loisy), sino a un cristianismo judaizado (Jerónimo, Agustín, Lagrange).

contemporáneos, superándoles por el celo por las tradiciones de mis padres.¹⁰ Pero cuando aquél que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia tuvo a bien ¹⁴ revelar en mí ² a su Hijo para que lo anunciase entre los gentiles, al punto, sin pedir consejo ni a la carne ni a la sangre, ¹⁷ sin subir a Jerusalén donde los apóstoles anteriores a mí, me fui a Arabia, y de donde regresé a Damasco... ²⁰ Pero personalmente no me conocían las iglesias de Judea que están en Cristo; ²² solamente habían oído decir: «El que antes nos perseguía ahora anuncia la buena nueva de la fe que entonces quería destruir» (Gál 1, 13-17.22-23).

1. *El antes y el después*

Pablo es explícito sobre el tema, y nos sumerge en una historia vivida. Se presenta como si no hubiese tenido, «antes», ninguna relación con los cristianos, a no ser la de perseguidor. Ciertos críticos han supuesto que Pablo experimentaba una tensión interior respecto a la ley judía, tensión que le habría llevado a «convertirse» de la ley a Cristo³, pero, con la mayoría de los comentaristas cristianos, pensamos que, aquí como en otras partes, Pablo presenta su pasado de forma positiva y no en función de una crítica de la ley, cosa que practicó posteriormente, después de haber dado su fe a Cristo. Pablo fue un practicante fiel, familiarizado con las tradiciones rabínicas⁴. Si persiguió sin mesura a «la iglesia de Dios»⁵, fue porque veía en la fe cristiana una actitud incompatible con la fe judía. ¿En qué? A los ojos de Pablo, la ley en su totalidad tenía una importancia capital: era régimen de salvación. Tal convicción se explica difícilmente, si se hace de Pablo un discípulo de los rabinos, los cuales, en su mayor parte, consideraban la ley como una simple luz para la conducta. Así encontramos interesante la hipótesis lanzada por U. Wilckens: según la tradición apocalíptica la ley tenía realmente una función

² *En mí*, o *a mí* (= me), las dos traducciones son posibles. No se trata, sin embargo, de excluir el carácter «exterior», no subjetivo, de la revelación.

³ Véase la exposición detallada de las opiniones en E. PFAFF, *Bekehrung* (1942), 3-97.

⁴ H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater* (Meyer's Kommentar), Göttingen ¹⁰1949, 51-52.

⁵ Es decir, no la iglesia universal, sino la iglesia de Jerusalén: con L. CERFAUX, *La iglesia* (²1965), 93 y J. BLANK, *Die Berufung* (1968), 241-243.

salvífica⁶. Entonces se comprende la reacción de Pablo, judío que, viendo que Jesús despoja a la ley de su función esencial y sagrada, desencadena una persecución violenta. En todo caso, para comprender el cambio de opinión que observamos, no es necesario atribuir a Pablo una crítica interior de la ley.

Sobre el «después» del acontecimiento, Pablo no dice gran cosa; es que habla aquí en función del interés máximo de su carta: se preocupa no de describir su actividad apostólica ni su transformación interior, sino de poner de relieve su ausencia de contacto con las autoridades de Jerusalén. Por último, en la conclusión de su desarrollo, en 1, 23, Pablo reasume netamente la oposición (en otro tiempo/ahora) entre el antes y el después del episodio de Damasco.

2. El acontecimiento relatado por Pablo

¿Qué sucedió exactamente? No estamos aún en disposición de decirlo. Pablo habla de ello, pero en un lenguaje nuevo que es preciso tratar de comprender. En efecto, mientras que el antes y el después se describen en términos que dependen del género histórico, permitiendo así apuntar directamente al ámbito de la historia, el estilo cambia desde que se trata del acontecimiento de la aparición. Ciertamente es acontecimiento ya que está introducido por la conjunción «cuando» (*hote*: 1, 15) que separa un momento preciso entre un antes y un después. Pero está evocado en una proposición secundaria en términos que no pertenecen al género histórico, sino que, a partir de un trasfondo bíblico, recogen la evocación apocalíptica.

a) Una vocación profética

A la luz del canto del siervo de Yahvé, y más exactamente del siervo misionero (Is 49, 1-6), es como Pablo comprende su encuentro con Cristo. En la versión griega de ese pasaje se encuen-

⁶ U. WILCKENS, *Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem*: ZTK 56 (1959) 273-293. Cf. RÖSSLER, *Gesetz und Geschichte*, Neukirchen 1962. Véase igualmente la reciente contribución de J. DUPONT, *La conversion de Paul* (1970), 67-88.

tra, en efecto, la expresión: «Desde el seno de mi madre ha llamado mi nombre» (49, 1); ahí se trata de la gloria tributada por «mi servidor» (49, 3) y de su misión: «Te ha puesto como luz para las naciones, para la salvación hasta los extremos de la tierra» (49, 6). Con L. Cerfaux y muchos más⁷ pensamos que Pablo no se inspira directamente en Jer 1, 5: «Antes de haberte formado yo en el seno materno te conocía, y antes que nacieses te tenía consagrado yo; profeta de las naciones te constituí»; en efecto, no se encuentra en este texto la palabra esencial «llamar» (*kaleô*) ni el aspecto positivo de la evangelización de los pueblos; Pablo se refiere a Is 49 que, a su vez, se inspira en Jeremías.

Sin duda Pablo no se concibe como un nuevo siervo de Dios, sin embargo «su papel se inscribe, en continuidad con Cristo, en el cumplimiento de la profecía del siervo. Manifestándose a Pablo, Cristo le transfiere su propia misión»⁸. No obstante, conviene matizar esta última afirmación, ya que uno puede preguntarse en qué medida, según Pablo, el título de Siervo puede aplicarse al Mesías; puesto que en la tradición del judaísmo helenístico⁹ Israel es el siervo: él es «luz para los pueblos» (cf. Rom 2, 19-20). Si se quiere mantener que, a los ojos de Pablo, Cristo cumplió la profecía del siervo, lo es en tanto que realiza la alianza de Dios con su pueblo. Él, Pablo, es el siervo misionero¹⁰. En resumen, la aparición le muestra que debe proclamar en el presente lo que, según la profecía, el siervo tendría que anunciar para el futuro.

Por esta vocación descubre Pablo lo más profundo de su ser. Utiliza el verbo «separar» (*aphorizô*) y no «elegir» (*eklegomai*): los términos de predestinación, elección, segregación (evocando Sal 22, 11 y 139, 11-16) muestran que Pablo distingue en la historia de su vida un período que ha precedido a aquél en que ha recibido la ley. Al hacerlo sigue una línea de pensamiento análoga a la que le permite en Gál 3, 6-29 situar la ley en la historia de

⁷ L. CERFAUX, *Saint Paul et le «serviteur de Dieu» d'Israël*, en *Miscellanea Biblica et Orientalia A. Miller*, Roma 1951, 351-365 (= *Recueil L. Cerfaux II*, 1954, 439-454); T. HOLTZ, *Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus*: TLZ 91 (1966) 321-330; J. BLANK, *Die Berufung* (1969), 226-229.

⁸ L. CERFAUX, *Saint Paul...* (1951), 359 (= *Recueil...*, 447).

⁹ J. JEREMIAS, *pais theou*, en TWNT 5 (1954), 682.

¹⁰ La profecía del siervo doliente (Is 53) no parece haber ejercido influencia directa en el pensamiento de Pablo; cf. J. BLANK, *Die Berufung* (1969), 227.

su pueblo como un período intermedio entre Abrahán y Cristo ¹¹. Para él, el antes está situado en relación con un tiempo anterior de ese antes, que es la benevolencia de Dios.

Sólo Dios, en efecto, es quien ha tomado la iniciativa. En 1, 15 Dios se hace súbitamente sujeto de la frase y principio de la acción, mientras Pablo es el objeto de la intervención divina. Así, lo que caracteriza la aparición del Resucitado a Pablo es el hecho de ser una «vocación» cuyo origen pertenece por entero a Dios, garantizando así que ésta no es fruto de una evolución personal. Sin duda Pablo no refiere ninguna palabra de Cristo, pero interpreta su vocación como la llamada a cumplir una tarea que le cogerá por entero y que, de alguna manera, le definirá: la misión a los gentiles.

b) Una revelación apocalíptica

En este pasaje Pablo no dice solamente que ha sido llamado como un profeta, sino que precisa la naturaleza de la aparición: lo hace expresándose no en términos de «visión», sino en términos de «revelación», literalmente de apocalipsis. Pablo acaba de caracterizar con esta palabra, oponiéndolo a lo que procede del hombre, el origen de su evangelio, que fue recibido por él «no a la manera (o según la medida) humana, no de fuente humana, sino por una *apocalipsis* de Jesucristo» (1, 12). ¿Qué significa este término?

Originariamente parece seguro que no indica la revelación de un contenido intelectual, sino la de un acontecimiento escatológico, es decir, de una realidad celeste que debe alcanzar a los hombres al fin de los tiempos. Así Pablo se sirve de ella para designar la venida de Cristo en la parusía (2 Tes 1, 7; 1 Cor 1, 7), la acción del Anticristo (2 Tes 2, 3.6.9), la gloria escatológica (Rom 8, 18-21), la cólera del Juez (Rom 1, 18; 2, 5), el fuego purificador (1 Cor 3, 13). Estos acontecimientos a veces se anticipan: así, desde ahora, la justicia divina se revela al creyente (Rom 1, 17), la fe salva a los que la ley tenía bajo su tutela (Gál 3, 23). Igualmente en este texto, plugo a Dios revelar a su Hijo a Pablo, es decir, hacerlo presente en orden a dar autoridad a su apóstol y

¹¹ Remitimos a nuestro estudio: *Une lecture chrétienne de l'ancien testament: Gal 3, 6-4, 20*, en *Mélanges F. J. Leenhardt*, Labor et Fides, Genève 1968, 109-115.

conferirle los bienes escatológicos ¹². Pablo parece, pues, apuntar aquí el carácter de acontecimiento de la aparición. Por este acontecimiento es introducido al universo del fin de los tiempos: ¿no coincide éste en definitiva con Cristo resucitado? Quizás se alude a esta convicción en 2 Cor 4,6: «Dios que dijo: ¡Del seno de las tinieblas brille la luz!, ha hecho brillar la luz en nuestros corazones para irradiar el conocimiento de la gloria de Dios que está en la faz de Cristo». Extraña grandeza dada a la figura de Pablo que en adelante vive en el absoluto del fin de los tiempos, por razón del Señor de la gloria que ha venido a cogerle en el tiempo: así llega a ser el heraldo encargado de publicar «un misterio mantenido en secreto durante siglos eternos» (Rom 16, 25).

Al calificar de «apocalipsis» la aparición, Pablo suscita un problema. En efecto, a lo largo de su cartas se trata a menudo de «apocalipsis» o «revelaciones». Por supuesto conviene no confundir «aparición» (*ôphthè*) y «visiones» (*optasiai*), pero también hay que valorar el hecho de que, en Gál 2, 2, Pablo utiliza el mismo término *kata apocalypsin* para expresar la inspiración que tuvo de ir a «exponer» su evangelio a Jerusalén (cf. Ef 3, 3.5). Habla de «revelaciones» al mismo tiempo que de visiones (2 Cor 12, 1.7), y esto no es sorprendente, ya que conoce la existencia de un carisma de «revelación» (1 Cor 14, 6.26.30; cf. Ef 1, 17) enraizado él mismo en la comunicación que el Espíritu hace de la sabiduría de Dios (1 Cor 2, 10). Si Pablo parece considerar en la misma línea la aparición-revelación en Damasco y las revelaciones carismáticas posteriores, queda en pie el hecho de que distingue radicalmente una de las otras, en proporción a la distancia que separa el acontecimiento fundador de sus consecuencias; lo que ocurre es que acontecimiento y revelaciones acaban por coincidir en la sabiduría que permite acceder al misterio.

Tal es, según Pablo, una u otra de las consecuencias de su encuentro con el Señor; en lo que se refiere a la aparición en sí

¹² *Revelación* designa en Gál 1, 15-16 «un acontecimiento objetivo, escatológico» (*weltenwendendes*), que, por la acción soberana de Dios ha inaugurado una nueva era y que es anunciada en el evangelio (G. BORNKAMM, *Paulus*, Stuttgart 1969, 44); cf. A. M. DENIS, *L'élection et la vocation de Paul, faveurs célestes*: *Revue Thomiste* 57 (1957) 405-428; cf. también del mismo autor, *L'investiture de la fonction apostolique par 'apocalypse'*: RB 64 (1957) 359-362. Por el contrario, la conexión con Mt 11, 25-26; 16, 17-18 no parece imponerse (*ibid.*, 422-515).

misma, Pablo no dice que ésta consiste en el hecho de reconocer que el Resucitado es el mismo Jesús de Nazaret; pero la iniciativa divina le ha mostrado que ella sirve de acceso al fin de los tiempos; a través de la comprensión de las Escrituras, ella capta el misterio que se abre en misión.

II

EN LA CARTA A LOS FILIPENSES

El segundo texto en que Pablo evoca su encuentro con el Resucitado se halla en la carta a los Filipenses que, de acuerdo con numerosos autores, datamos en los alrededores del 55/56¹³. El pasaje que leemos, emparentado por su estilo con la carta a los Gálatas, consiste en una violenta polémica contra los judaizantes. Como anteriormente, aunque con la intención no de autenticar su apostolado, sino de ofrecerse como ejemplo, Pablo recuerda su propia vocación, pues ve en ella el tipo de la actitud de todo cristiano: hay que adherirse únicamente a Cristo. La estructura de pensamiento es aquí semejante a la que mostraba la carta a los Gálatas.

¹³ Pero lo que era para mí ganancia, lo he juzgado una pérdida a causa de Cristo. ⁹ Más aún, juzgo que todo es pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien perdí todas las cosas y las tengo por basura para ganar a Cristo ⁹ y ser hallado en él, no con la justicia mía, la que viene de la ley, sino la justicia por la fe de Cristo, la justicia que viene de Dios apoyada en la fe, ¹⁰ y conocerle a él, el poder de su resurrección y la comunión en sus sufrimientos hasta hacerme semejante a él en su muerte, ¹¹ tratando de llegar a resucitar de entre los muertos. ¹² No que lo haya recibido (el premio) ni que haya acabado (la carrera). La continúo para intentar aún alcanzar (el fin) habiendo sido yo mismo alcanzado por Cristo Jesús. ¹³ Hermanos, yo no creo haberlo alcanzado todavía (el fin); pero una cosa hago: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, ¹⁴ corriendo hacia la meta, en busca del premio a que desde lo alto Dios me llama en Cristo Jesús (Flp 3, 7-14).

¹³ Con numerosos autores: cf. J. MURPHY O'CONNOR, art. *Philippiens (l'épître aux)*, en SDB 7 (1965), col. 1.211-1.220.

1. *El antes y el después*

El antes y el después están precisados igualmente aquí, y nuevamente de una forma que caracteriza el cambio radical que ha sobrevenido. Antes Pablo era un judío auténtico, puro israelita, benjaminita, fariseo, en fin, cuya justicia era profunda; su carrera era fruto de un celo real, admirable. No se trata aquí de tensión interior a propósito de la ley, exactamente igual que en la carta a los Gálatas.

El «después» comporta un juicio severo sobre el pasado, juicio causado por la intervención de Cristo que ha echado abajo los valores establecidos: todo esto no es más que pérdida, desecho. Pero el «después» es también confianza indestructible, gracias a la nueva fe en Cristo que determina un nuevo principio de existencia. El problema de la delimitación entre el acontecimiento propiamente dicho y el «después» se plantea de nuevo. A propósito de la carta a los Gálatas, nos preguntábamos qué relación unía el acontecimiento fundador y las «revelaciones» posteriores. Aquí el problema concierne al «conocimiento»: ¿se trata del acontecimiento mismo o de las consecuencias que lleva consigo?

2. *Conocer a Cristo, ser alcanzado por Cristo*

El acontecimiento de Damasco es sugerido por un «pero» (*alla*) en el versículo 7. Directamente determina un juicio nuevo sobre los valores antiguos: «lo estimo una pérdida»; sin embargo el acento carga sobre el motivo del cambio, a saber: Cristo. Si la transformación tuvo lugar, es «a causa de Cristo» (3, 7) y de nuevo en 3, 8: «a causa de él» y «a causa de la superioridad del conocimiento de Cristo». Cristo es la causa y es también el fin: Pablo tiende a ganar a Cristo y a conocerlo (3, 8-10). Con seguridad, es la persona de Cristo sola la que hace de puente entre el «antes» y el «después» de la experiencia de Pablo. Para poder decir algo más hay que examinar sucesivamente el sentido de los verbos «conocer» y «alcanzar». En dos ocasiones, Pablo precisa la intervención de Cristo con una fórmula que expresa una experiencia nueva.

Conocer a Jesucristo, es lo que para Pablo resulta muy raro: ordinariamente, según sus cartas, el cristiano es conocido por Dios y no debe pensar que conoce a Dios (1 Cor 8, 2-3; Gál 4, 9), sino parcialmente (1 Cor 13, 12); los que saben que Dios existe «conocen» sin duda a Dios, pero no lo han «reconocido» (Rom 1, 21); el conocimiento de Cristo, hecho «según la carne», no sirve de nada (2 Cor 5, 16). Para Pablo hay, pues, un acto excepcional¹⁴; es incluso «una realidad insuperable» (mejor que un «acontecimiento insuperable»), que va a surtir sus efectos todo a lo largo de la existencia. Este conocimiento concierne no directamente al plan de Dios ni a los bienes salvíficos, sino propiamente a «Jesucristo *mi* Señor», con una nota no menos excepcional de intimidad (cf. Flp 1, 21; Gál 2, 20) que hace pensar en un encuentro personal único. Esto nos llevaría a identificar la aparición del Resucitado y el conocimiento existencial del Señor¹⁵ que suscita un juicio nuevo.

No es éste el lugar de detallar en qué consiste la transformación que conduce a Pablo a una subversión de los valores. Por el contrario, conviene señalar que el verbo «conocer» se repite poco después, manifestando así el fruto del encuentro inicial. Se trata de «conocerle a él, el poder de su resurrección y la comunión en sus padecimientos hasta hacerme semejante a él en su muerte, tratando de llegar a la resurrección de entre los muertos» (3, 10-11). Conservando la misma palabra para expresar el encuentro original y sus consecuencias, Pablo significa que la aparición no es un puro acontecimiento del pasado. El contacto transformador con el Resucitado no consistió en un simple conocimiento-información, fue un cambio radical de su existencia, de todo su ser, de suerte que, a la luz de la resurrección (nombrada en primer lugar) los sufrimientos y la muerte cobran sentido. Desde este momento Pablo se conoce a sí mismo como pasando continuamente con Cristo de la muerte a la resurrección.

El otro verbo con el que Pablo intenta expresar su experiencia — *ser alcanzado por Cristo* — es difícil de traducir. Está in-

¹⁴ Cf. J. DUPONT, *Gnosis: la connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain-Paris 1949, 51-104.

¹⁵ J. GNILKA, *Der Philipperbrief* (Herders Theologischer Kommentar, n.º 10-3), Freiburg i.B. 1968, 193 n. 48, cita según W. BAUER, *Wörterbuch*, 325, una inscripción que daría a la palabra la significación de una relación personal con los emperadores: *he tón Sebastón gnósis*.

serto en un contexto metafórico que presenta la vida como una carrera hacia el cielo, hacia el premio que hay que alcanzar. La carrera comenzó cuando Pablo se puso a perseguir a los cristianos (el mismo verbo *diòkein* significa correr, proseguir y perseguir); y continúa hoy para él, pero enteramente transformada por el contacto con Cristo. La traducción «yo he sido alcanzado por Cristo Jesús» (3, 12) intenta traducir el verbo *kateìlèmphèn*, y evocar así la naturaleza personal del contacto. A. Deissmann interpretaba el hecho relatado con un tipo helenístico de conversión; J. Lebreton veía en el acto de Cristo una captura por violencia. Como la palabra significa¹⁶ de ordinario «alcanzar», «llegar al fin de la carrera» (así en Rom 9, 30; 1 Cor 9, 25; Flp 3, 12-13), L. Cerfaux propone una traducción que intenta unificar las imágenes, como en el texto original: «No que yo haya recibido ya (la resurrección como premio) o que haya llegado ya a mi perfección (por la resurrección); yo prosigo (como una carrera), en la espera de alcanzar el fin (*ei kai katalabò*), porque yo mismo he sido alcanzado (en la carrera: *kateìlèmphèn*) por Cristo Jesús. Hermanos, yo no creo haber todavía alcanzado el fin (*kateilèphènai*); no hago más que una cosa, olvidando lo que está detrás de mí, lanzado hacia la meta que está ante mí, corro (*diòkò*) derecho al fin para obtener el premio (*eis to brabeion*), al cual Dios me ha llamado desde lo alto en Cristo Jesús».

Como en la carta a los Gálatas, Pablo tantea, balbucea su experiencia en función de sus corresponsales. Logra describir lo que precede y lo que sigue; pero en el corazón, en el núcleo central, se halla entregado a verbos descriptivos que le ayudan, en la medida de lo posible, a expresar algo de lo inefable. La presencia del «yo» es más clara que en Gál, pero también muchas veces el verbo está en pasiva: Pablo ha sido alcanzado, cogido en su propia carrera; y eso muestra que, al intervenir, Cristo no detiene el movimiento iniciado por el hombre, sino que lo lleva a término transformándolo radicalmente: así, aun apareciendo plenamente nuevo, el futuro está en continuidad con el pasado. Por último este pasaje precisa en qué consiste la «revelación» de la que la carta a los Gálatas mostraba el carácter apocalíptico; aquí el ver-

¹⁶ A. DEISSMANN, *Paulus*, Tübingen 1911 (21925), 90-124; J. LEBRETON, *La contemplation dans la vie de saint Paul*: RSR 30 (1940) 83; L. CERFAUX, *L'Apôtre en présence de Dieu*, en *Recueil L. Cerfaux* II (1954), 472-473.

bo «conocer» expresa de manera personal la transformación de la existencia de Pablo, a partir de lo que la rige, la facultad de juzgar. ¿No podría este verbo traducirse, en el sentido claudeliano, por «co-nacer»? El creyente participa efectivamente en la resurrección de Cristo por la comunión en sus padecimientos y en su muerte. Hay ósmosis entre el acontecimiento y lo que sigue. La aparición no da simplemente acceso al fin de los tiempos, inaugura un nuevo ser, un nuevo juicio; al reducir a la nada (*exèmiotèhèn*) todo el pasado, ella desemboca en la confianza perfecta que engendra la justicia nueva, es decir, la nueva y auténtica relación que une al hombre con Dios.

III

EN LA PRIMERA CARTA A LOS CORINTIOS

En esta carta¹⁷ la aparición a Pablo se evoca dos veces, siempre en un contexto polémico y con la ayuda del verbo *ver*. Este último sondeo en las cartas de Pablo mostrará la diversidad y, por tanto, la libertad de su lenguaje.

1. 1 Cor 9, 1-2

En la «apología» (9, 3) que constituye 9, 1-27, Pablo defiende su conducta mostrando que actúa con la autoridad de un apóstol; y si es apóstol, es que ha visto a Jesús nuestro Señor. Así inicia su defensa por lo esencial.

¹ ¿No soy libre? ¿No soy apóstol? ¿No he visto a Jesús nuestro Señor? ¿No sois vosotros mi obra en el Señor? ² Si para otros no soy apóstol, para vosotros sí que lo soy; pues vosotros sois el sello de mi apostolado en el Señor.

Es notable que, del «antes» y del «después», no queda aquí más que el «después». No se dice nada de la condición de perseguidor en que Pablo se encontraba cuando oyó la llamada de

¹⁷ Independientemente de la cuestión discutida concerniente a la unidad de la carta, es posible que 9, 1-18 constituya un pasaje originariamente independiente; es posible también unir los capítulos 8 al 10 por el término común de *exousia*.

Cristo. No se trata, pues, como en los pasajes examinados anteriormente, de una revelación cuya gratuidad resplandece, ni de un estímulo a renunciar a las prácticas judías por razón de Cristo que ha alcanzado al perseguidor. El interés de Pablo se dirige al carácter personal de su autoridad apostólica, como lo muestra claramente el contexto amplio (cf. 1 Cor 9, 15-23; 11, 1). Para poner de relieve su «personalidad» apostólica muestra el origen (*ex-ousia*) del nuevo ser que hace de él un apóstol cuya conducta depende en definitiva únicamente de Cristo.

Estas consideraciones explican ya que el papel personal de Pablo, cuando la aparición, esté más acentuado en este texto. Dios no es ya el sujeto de la frase (Gál), el verbo ya no está en voz pasiva (Flp), sino en activa: «Vi». A partir de este versículo W. Marxsen establece una distinción radical entre «Cristo se apareció» y «vi a Jesús», fundando esta última expresión sola, según él, el carácter original de las apariciones¹⁸. Pero así valoriza con exceso una expresión que es debida al contexto polémico del pasaje; de hecho Pablo personaliza el verbo *ôphthè* del capítulo 15. Otra modificación muestra cómo, en su lenguaje, Pablo es aún más libre de lo que deja entender. Aquí dice: «Vi a Jesús», pero añade en seguida, no como a los filipenses: «mi Señor», sino «nuestro Señor». Al hablar así, Pablo empalma con la confesión de fe del himno a los Filipenses que aclama al Señor (Flp 2, 11): él también se volvió hacia el Señor que reconoció en Jesús¹⁹. Lo que es nuevo en este contexto es el adjetivo posesivo «nuestro», puesto delante de Señor, quizá por razón del uso tradicional de la expresión, pero quizá también (a causa del contraste *yo/nuestro*) para subrayar la relación entre Pablo y la comunidad de los corintios, fruto de su apostolado. En todo caso, este Señor es el Resucitado, el Señor de nuestra comunidad²⁰.

Retengamos lo esencial de esta evocación: para Pablo hay una interacción constante entre la aparición del Señor que en otro tiempo le ha marcado y el apostolado que él ahora vive.

¹⁸ W. MARXSEN, *Auferstehung Jesu I* (21965), 13.

¹⁹ L. CERFAUX, *Jesucristo* (1955), 380-389. Más recientemente J. BLANK, *Die Berufung* (1969), 205. Pablo gusta de designarse como «siervo de Jesucristo» (Rom 1, 1; 2 Cor 4, 5; Gál 1, 10; Flp 1, 1) y juega con la antítesis «siervo/señor» (1 Cor 7, 22-24).

²⁰ Cf. Sal 110. W. FOERSTER, art. *Kyrios*, en TWNT 3 (1938), 1.088.

2. 1 Cor 15, 8-10

El segundo texto sigue inmediatamente al credo que ha sido examinado en el capítulo 1. Tiene por fin asegurar el kerygma de la resurrección de Jesús. A la lista de los agraciados con una aparición, y de los que acaba de decir que algunos están todavía vivos (15, 6), Pablo añade su propio testimonio:

⁸ Y en último término se hizo ver también de mí, que soy como el hijo abortivo. ⁹ Pues yo soy el último de los apóstoles; indigno de ser llamado apóstol porque perseguí a la iglesia de Dios. ¹⁰ Por gracia de Dios soy lo que soy y la gracia de Dios no ha sido estéril en mí. Antes bien, he trabajado más que todos ellos. Pero no yo, sino la gracia de Dios que está conmigo. ¹¹ Pues bien, tanto ellos como yo, esto es lo que predicamos; esto es lo que habéis creído (1 Cor 15, 8-11).

El «antes» y el «después» se indican, sobre todo el «antes», en el mismo sentido que en Gál o Flp: el perseguidor de otros tiempos se ha convertido en testigo de la gracia de Dios. Así se subraya la iniciativa gratuita de Dios en el acontecimiento ²¹.

El verbo *ôphthê*, que designa la aparición a los testigos del Resucitado, es de nuevo tomado por Pablo en el mismo sentido: «Cristo se hizo ver también de mí». Como en los otros pasajes, Pablo se deja llevar aquí del contexto inmediato: se aplica el verbo tradicionalmente empleado para hablar de las apariciones. Así afirma que el acontecimiento de Damasco tiene a sus ojos el mismo valor que las apariciones a los Doce o a los apóstoles ²².

Sin embargo, hay dos precisiones: Pablo dice primeramente: «el último de todos» (*eschaton de pantôn*). Esta expresión puede tener dos sentidos: «último de la lista» o «último en definitiva». Si, como se hace habitualmente, se adopta este último sentido, Pablo querría decir que, con la suya, se han acabado las

²¹ Un matiz de absoluto en la llamada de Pablo se refleja en el empleo del superlativo: Pablo es «el menor». En Ef 3, 8 Pablo se califica solamente con el comparativo «el menor de todos los santos» (cf. 1 Tim 1, 15).

²² La cuestión sigue aún controvertida por parte de los que temen forzar o minimizar el papel de Pablo. Con J. BLANK, *Die Berufung* (1969), pensamos que J. R. GEISELMANN, *Jesus der Christus: die Urform des Apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus*, Stuttgart 1951, 45, no está autorizado a distinguir entre un testimonio de Pablo alusivo a su aparición y el testimonio de los Doce alusivo a un acontecimiento históricamente datable.

apariciones. Sin embargo, no nos atrevemos a adoptar esta última interpretación.

La otra precisión: «que soy como el hijo abortivo» (*hôspereti tô ektrômati*) ha sido muy contravertida por significar tal palabra tanto «nacimiento anormal» como «nacimiento antes de plazo», o finalmente «outsider» *. Algunos quieren ver en ello una alusión a la talla pequeña (*pôlos*) de Pablo (*Paulos*); otros lo relacionan con el carácter de perseguidor recordado en la continuación del texto, que habría hecho «anormal» esta aparición. Todavía puede proponerse otra interpretación; teniendo en cuenta el artículo colocado ante *ektrôma*, que invita a considerar a una persona determinada, Pablo haría alusión a un sobrenombre que se le habría asignado. De todos modos, por lo que se refiere al contenido y a la valoración, la aparición a Pablo debe colocarse en el mismo plano que las apariciones a los discípulos, pero ella ha venido a sobreañadirse, fuera del cuadro normal, a la tradición recibida. Pablo mostraría así que Cristo es el señor de la tradición y que él no depende de ella; la acción del Espíritu y del Kyrios no se deja encerrar por la tradición históricamente constituida, ya que ella misma es la tradición viva ²³.

CONCLUSIÓN

De los cuatro pasajes rápidamente examinados se puede sacar una conclusión provisional sobre el hecho de la aparición y sobre el sentido que Pablo daba a su encuentro con el Resucitado. Veremos en el capítulo 11 sobre la historicidad del hecho; contentémonos aquí con poner de relieve lo que Pablo piensa de ella. A sus ojos es una evidencia incuestionable; la forma en que la comunica habla en favor de la autenticidad del testimonio: nunca la detalla por sí misma al modo de una confidencia de tipo histórico o narrativo; no la ofrece sino cuando se siente obligado a ello por alguna polémica, apología o discusión teológica.

* Así en el original. Suele aplicarse al jugador que espera fuera del campo de juego a que se le llame a actuar (*N. del E.*)

²³ Es lo que K. WEGENAST, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und den Deuteropaulinen*, Neukirchen 1962, quisiera mostrar, sin llegar a captar que tal es, bien comprendida, la posición de la tradición católica: cf. RSR 51 (1963) 601-603.

El acontecimiento no entrega por sí mismo su sentido, sino que está en el corazón de una historia significativa: la de Pablo que ha sido radicalmente transformado por el encuentro. Esta historia se relata de diversas maneras. El perseguidor se hace adepto de la fe, el corredor ha sido alcanzado en su carrera, el que desconocía a Cristo le «conoce». En adelante el acontecimiento determina su existencia y su vocación: el misterio de la resurrección *acontece en él*; *visiones y revelaciones actualizan la revelación original*, el conocimiento adquirido de una vez por todas es fuente de un juicio nuevo y se profundiza en la penetración del misterio.

El acontecimiento mismo es expresado en términos que manifiestan la libertad radical de Pablo respecto a la fórmula tradicional. Sin duda se encuentra en la lista de 1 Cor 15: «Él se hizo ver también de mí»; pero cuando Pablo habla espontáneamente es otra la manera de decir que le viene a la pluma. Si utiliza la expresión recibida, la invierte y se hace su sujeto activo: «Vi a Jesús nuestro Señor». En otros textos se expresa con términos inéditos: unas veces es un «revelar», otras un «ser alcanzado en la carrera» («ser cogido»), o, finalmente, un «conocer». Esta libertad es muy significativa, y nos invita a desprendernos de la esclavitud de la letra que pretende no retener más que una sola palabra — «hacerse ver», «aparecer» — para designar las apariciones.

Dos dimensiones que son típicas de los relatos evangélicos de aparición se encuentran muy claramente en las palabras de Pablo: iniciativa y misión divinas. La iniciativa se expresa mediante el uso de verbos en pasiva y se profundiza en el misterio de la predestinación y de la vocación profética, concebidas bajo el tipo de la del siervo de Yahvé. Por otra parte, la misión caracteriza el acontecimiento: Pablo es llamado a evangelizar a los paganos.

Ahora bien, ¿qué sucede con la tercera dimensión, la del reconocimiento progresivo de Jesús, que tan espontáneamente subrayan los relatos evangélicos? Aquí no se encuentra y eso da que pensar. Esta ausencia puede parecer normal en un principio, dado que Pablo no ha tenido relaciones con Jesús de Nazaret. Pero sigue siendo sorprendente, si se recuerda que el tema de la identificación lo desarrolla Lucas en los relatos que hace de la conversión de Saulo de Tarso. Con ello se plantea una cuestión: si es verdad que Pablo equipara su aparición a las de los Doce, ¿per-

nece el tema del reconocimiento a la «esencia» de la aparición del Resucitado?

Otra cuestión queda abierta. Admitiendo que la aparición a Pablo es «anormal», ya que se produjo tardíamente respecto a las otras, ¿cabe, por lo tanto, declarar que es la última? ¿Basta para afirmarlo la expresión *eschaton de pantón*? Puesto que las palabras «revelación», «conocer», «visiones», se amplían a intervenciones posteriores de Jesús, ¿no se nos invita a revisar cierta manera de ver que abre un abismo entre las apariciones y las otras manifestaciones del Resucitado? Sin duda hay algo único en las apariciones propiamente dichas, pero ¿es necesario limitar el poder de aparición del Señor a lo que tuvo lugar en un momento privilegiado? La aparición a Pablo entreabrirla, pues, otra perspectiva sobre las apariciones oficiales del Resucitado y sobre el contacto que tiene con el mundo después de los «cuarenta días» de que habla Lucas.

Segunda etapa

**Los relatos del encuentro
con Jesús el Señor**

Dos lenguajes ha utilizado la comunidad primitiva para expresar el hecho del encuentro de los primeros discípulos con el Jesús viviente: resucitó de entre los muertos, fue ~~exaltado~~ exaltado al cielo, como Señor y Cristo. Un mismo término *ôphthê* cubre los dos lenguajes para indicar el contenido de la experiencia. Confrontándolo con algunos otros datos nos ha parecido que tenía una considerable amplitud de sentido — no solamente hacerse ver, sino también manifestarse actuando — que implicaba siempre una «experiencia». Es lo que ha confirmado y matizado Pablo que, en sus cartas, ha mostrado la inteligencia que poseía del hecho: acceso al fin de los tiempos, transformación radical del ser y del conocer, *misión confiada*.

Según estos diversos modos de expresión — fórmulas este-reotipadas y expresión espontánea —, la fe pascual afirma el hecho misterioso que nosotros denominamos la resurrección de Jesús. Pero nada se ha dicho aún sobre la manera como ha ocurrido el encuentro de Jesús el Señor con sus discípulos. A esta cuestión pueden responder los relatos evangélicos y el relato lucano de la aparición a Pablo. Se nos presentan bajo una forma narrativa que es propia de cada uno de los autores. En el curso de esta segunda etapa, tras haber interrogado los Hechos de los Apóstoles, investigaremos los orígenes de la tradición narrativa que está subyacente a los relatos evangélicos, en función de los lenguajes reconocidos en la primera etapa. Reservamos a la tercera etapa la lectura propia de cada evangelio.

LOS RELATOS DE LA APARICIÓN A PABLO

Lo que Pablo solamente ha evocado en sus cartas, lo describe Lucas en tres relatos llenos de vida y de luz, que ha distribuido en su obra, los Hechos de los Apóstoles, relato I (9, 1-19), relato II (22, 6-21), relato III (26, 12-23). Para mayor comodidad del lector, ofrecemos una sinopsis de ellos.

I Act 9	II Act 22	III Act 26
<p>* Mientras iba de camino y se acercaba a Damasco,</p> <p>de repente,</p> <p>una luz le rodeó con su destello.</p> <p>⁴ Cayendo a tierra, oyó una voz que le decía: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?».</p>	<p>* Ahora bien, mientras yo iba de camino y me acercaba a Damasco,</p> <p>hacia el mediodía, de repente,</p> <p>una gran luz me rodeó con su destello.</p> <p>⁷ Caí al suelo y oí una voz que me decía: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?».</p>	<p>¹² Pues bien, yendo de camino hacia Damasco, con plenos poderes y comisión de los sumos sacerdotes, ¹³ al mediodía, yendo de camino, vi, oh rey, venida del cielo, y más resplandeciente que el sol, una luz que me rodeaba con su resplandor a mí y a mis compañeros de camino. ¹⁴ Caídos todos nosotros por tierra, oí una voz que me decía en lengua hebrea: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?» Te es duro dar coces contra el aguijón».</p>

I	II	III
<p>⁶ Él dijo: «¿Quién eres, Señor?». Y él: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues.</p>	<p>⁸ Yo respondí: «¿Quién eres, Señor?». Y él me dijo: «Yo soy Jesús, el Nazareno, a quien tú persigues».</p> <p>⁹ Los que estaban conmigo vieron la luz, pero no oyeron la voz del que me hablaba.</p> <p>¹⁰ Yo dije: «¿Qué debo hacer, Señor?». El Señor me dijo: «Habiéndote levantado, ve a Damasco, allí se te dirá todo lo que está establecido que hagas».</p>	<p>¹⁵ Yo dije: «¿Quién eres, Señor?». El Señor dijo: «Yo soy Jesús, a quien persigues.</p> <p>¹⁶ Pero levántate y ponte en pie.</p> <p>Pues me he aparecido a ti para destinarte a</p>
<p>⁶ Pero levántate, entra en la ciudad y se te dirá lo que debes hacer».</p>	<p>ser servidor y testigo tanto de la visión en la que acabas de verme, como de las que todavía me haré ver de ti. ¹⁷ Por esto te libraré de tu pueblo y de los gentiles a los que te envío, ¹⁸ para abrirles los ojos, a fin de que pasen de las tinieblas a la luz, y del imperio de Satán a Dios, y que obtengan por la fe en mí el perdón de sus pecados y una parte en la herencia entre los santificados». ¹⁹ Así pues, rey Agripa, no fui desobediente a la visión celestial. ²⁰ Bien al contrario, primero a los habitantes de Damasco, después a los de Jerusalén y por todo el país de Judea y también a los gentiles he predicado que se convirtieran y que se volvieran a Dios, haciendo obras dignas de conversión. ²¹ He aquí por qué los judíos me han cogido en el templo y han intentado matarme.</p>	<p>¹⁷ Pero el Señor le dijo: «Vete, pues; éste me es un instrumento de elección para llevar mi nombre ante los gentiles, los reyes y los hijos de Israel.</p> <p>¹⁸ Yo le mostraré todo lo que tendrá que padecer por mi nombre».</p>
<p>⁷ Los que iban con él se habían detenido, mudos de espanto; oían la voz, pero sin ver a nadie.</p>	<p>¹¹ Pero como no veía nada a causa del resplandor de aquella luz, conducido de la mano por mis compañeros, entré en Damasco.</p>	<p>²² Con el auxilio de Dios, hasta el presente, me he mantenido firme dando testimonio a pequeños y grandes, sin decir cosa que esté fuera de lo que los profetas y el mismo Moisés dijeron que había de suceder: ²³ que el Cristo había de padecer y que después de resucitar el primero de entre los muertos, anunciaría la luz al pueblo y a los gentiles.</p>
<p>⁸ Saulo se levantó de tierra, pero aun con los ojos abiertos no veía nada. Llevándolo de la mano, le hicieron entrar en Damasco.</p>	<p>⁹ Pasó tres días sin ver, y no comía ni bebía.</p>	<p>¹⁷ Fue Ananías y entró en la casa, e imponiendo sobre él las manos, le dijo: «Saulo, hermano, me envía el Señor — Jesús, que se apareció en el camino por el que venías —, para que recobres la vista y te llenes del Espíritu Santo».</p> <p>¹⁸ Al instante le cayeron de los ojos unas como escamas, y recobró la vista.</p>

I	II	III
<p>¹⁰ Había en Damasco un discípulo llamado Ananías. El Señor le dijo en visión:</p>	<p>¹² Un tal Ananías, hombre piadoso según la ley, bien acreditado por todos los judíos que habitaban allí,</p>	<p>«¡Ananías!». Él dijo. «Heme aquí, Señor». ¹¹ Y el Señor a él: «Levántate y vete a la calle Recta y pregunta en casa de Judas por uno de Tarso llamado Saulo; mira, está en oración ¹² y ha visto que un hombre llamado Ananías entraba y le imponía las manos para que volviese a ver». ¹³ Ananías respondió: «Señor, he oído a muchos hablar de ese hombre y de los muchos males que ha causado a tus santos en Jerusalén, ¹⁴ y que está aquí con plenos poderes de los sumos sacerdotes para apresar a todos los que invocan tu nombre».</p>
<p>¹⁵ Pero el Señor le dijo: «Vete, pues; éste me es un instrumento de elección para llevar mi nombre ante los gentiles, los reyes y los hijos de Israel.</p> <p>¹⁶ Yo le mostraré todo lo que tendrá que padecer por mi nombre».</p>	<p>«Saulo, hermano</p> <p>¡recobra la vista».</p> <p>Y yo, en aquel mismo momento,</p> <p>pude ver.</p>	<p>²² Con el auxilio de Dios, hasta el presente, me he mantenido firme dando testimonio a pequeños y grandes, sin decir cosa que esté fuera de lo que los profetas y el mismo Moisés dijeron que había de suceder: ²³ que el Cristo había de padecer y que después de resucitar el primero de entre los muertos, anunciaría la luz al pueblo y a los gentiles.</p>

I

II

III

¹⁴ Entonces dijo: «El Señor de nuestros padres te ha destinado para que conozcas su voluntad, veas al Justo y escuches la voz de sus labios; ¹⁵ pues le serás testigo ante todos los hombres de lo que has visto y oído.

Se levantó y fue bautizado,
¹⁹ y luego tomó alimento y recobró las fuerzas.

¹⁶ Y ahora, ¿qué esperas?
Levántate, recibe el bautismo
y lava tus pecados
invocando su nombre».

¹⁷ Habiendo vuelto a Jerusalén y estando en oración en el templo, caí en éxtasis; ¹⁸ y le vi a él que me decía: «Apresúrate, sal a toda prisa de Jerusalén, porque no acogerán tu testimonio sobre mí».

¹⁹ Y yo dije: «Señor, ellos saben que yo andaba por las sinagogas encarcelando y azotando a los que creían en ti; ²⁰ y cuando se derramó la sangre de tu testigo Esteban, yo también me hallaba presente y aprobaba lo que se hacía y guardaba los vestidos de los que lo mataban». Pero él me dijo:

²⁰ «Vete, porque yo te enviaré lejos, a los gentiles».

Para aceptar el pensamiento de Lucas vamos a comparar primero los tres relatos entre sí y después confrontaremos el resultado con los datos paulinos que se han analizado en el capítulo precedente.

I

CONFRONTACIÓN DE LOS TRES RELATOS

No basta con querer armonizar tres relatos que no concuerdan en todo; hace falta aplicarles la crítica literaria ¹.

¹ Resultará de gran interés para el lector acudir al excelente opúsculo de G. LOHFINK, *Paulus vor Damascus* (1966); en trad. franc. *La conversion de saint Paul* (1967); nos inspiramos ampliamente en él.

1. Situaciones

El relato I se interesa mucho por el contexto histórico del acontecimiento. En el relato II, en que Pablo se defiende de la acusación de profanar el templo (21, 28) haciendo ver que su misión a los paganos es querida por Dios, el relato apunta hacia la misión: «marcha porque yo te enviaré lejos a los gentiles» (22, 21). Finalmente el relato III es un alegato, interrumpido bruscamente (26, 24), ante Festo y Agripa. Se trata siempre del mismo acontecimiento aunque bajo diversos aspectos.

2. Divergencias

Una primera ojeada revela las siguientes diferencias:

- el episodio de Ananías es capital (I), breve (II), no está (III);
- Pablo pierde la vista, Ananías se la devuelve (I y II);
- la voz ordena a Pablo que entre en la ciudad para recibir de Ananías la revelación que le concierne (I, II); allí se le precisará una misión (I, II) o con ocasión de una visión en el templo (II); en III Cristo mismo se lo indica todo a Pablo;
- en una visión en el templo (II), la visión no está en I y III, Cristo confía a Pablo su misión a los paganos (22, 21);
- los efectos de la aparición en los compañeros de Pablo son variados:

I: oyen sin ver (9, 7);

II: ven la luz pero no oyen la voz (22, 9);

I: continúan en pie, atónitos (9, 7);

III: caen todos por tierra (26, 14);

- en III, una palabra suplementaria de Cristo: el aguijón (26, 14).

3. Convergencias

Los relatos concuerdan en los elementos siguientes:

- Saulo, en camino para perseguir a los cristianos,
- es encontrado por Jesús
- que lo derriba

- y, tras hacerse reconocer por él,
- le confía la misión a los paganos.

¿Qué hay que retener de todo ello para delimitar el «acontecimiento»? A falta de criterios literarios suficientemente seguros, es necesario examinar los textos de modo diferente, confrontándolos con los datos de las cartas de Pablo.

II

CONFRONTACIÓN CON LOS DATOS PAULINOS

1. *Convergencias*

Varios elementos coinciden:

- la localización en Damasco (Gál 1, 17; cf. 2 Cor 11, 32-33);
- el contexto de persecución (Gál 1.14.23; Flp 3, 6; 1 Cor 15,9);
- el hecho de la aparición (Gál 1, 15; 1 Cor 9, 1; 1 Cor 15, 8);
- la consecuencia de la aparición: cambio radical;
- la misión a los paganos (Gál 1, 16);
- el sentido de la aparición (servidor de Dios: Gál 1, 15-16).

2. *Divergencias*

El género literario es distinto: relato en Lucas, ausencia de relato en Pablo.

— ¿Qué vio Pablo? Según él mismo, vio a Jesús; según Act, una luz que lo rodea, ya que no se le aparece Cristo en persona. Sin embargo, Lucas parece dejar entenderlo también, cuando hace decir a Ananías: «(Dios) te ha destinado para que veas al Justo» (22, 14; cf. 9, 17.27; 26, 16). Pero evita pronunciarse sobre el modo de la visión: no dice que en la luz Saulo vio a alguien.

— Pablo equipara su aparición a la de los Doce. Lucas parece negarse a ello: tan distinta es la naturaleza de su descripción. En efecto, según su evangelio es en la familiaridad y no en la gloria como el Resucitado se encuentra con sus discípulos; y éstos reconocen entonces en él a Jesús de Nazaret. Por el contrario, en la aparición a Pablo es la gloria del Señor elevado al cielo la que se manifiesta, y es con la comunidad perseguida por Pablo como

se identifica el Resucitado. Desde un punto de vista fenomenológico, los dos tipos de apariciones, no pueden, pues, ser equiparados.

— La vocación del Apóstol es inmediata, según el mismo Pablo, y la misión le fue confiada directamente «por Jesucristo y Dios Padre, no por los hombres» (Gál 1, 1.11). Para Lucas la vocación, la misión de Pablo es comunicada por Ananías, salvo en el relato III.

Éstas son las principales divergencias entre los relatos lucanos y las alusiones paulinas. ¿Cómo superar la aparente contradicción?

III

TENTATIVAS DE EXPLICACIÓN

Se han propuesto diversos tipos de explicaciones para conciliar los relatos de Lucas entre sí y con Pablo².

Ciertos autores, más preocupados por armonizar los textos que por respetarlos, han acudido a razones de este tipo: Pablo debió contar su visión de Damasco «innumerables veces»³; si hay variantes, se deben a las leyes de la repetición, que inducen a modificar los detalles⁴. Pero estas hipótesis tropiezan con el hecho de que, como ya hemos hecho notar, Pablo no parece ser propenso a contar sus visiones (2 Cor 12, 1-4); sobre todo, nunca ha transmitido el «relato» de su vocación, cuando hubiera sido interesante que lo hiciera a los gálatas o a los filipenses. Desde luego que no es impensable, sino incluso probable que deba haber «contado» el acontecimiento capital de su existencia; pero si la verosimilitud condujese a admitir que un relato popular había derivado de las confidencias de Pablo, nada induce a pensar que Lucas haya reproducido un «relato» paulino.

Otros exegetas, habituados a la disección de los textos para detectar sus fuentes, han creído poder fijar la confidencia original de Pablo en el tercer relato de los Hechos: ahí se encuentra, en

² Cf. G. LOHFINK, *Paulus* (1966), 28-40 (= 39-57).

³ E. MEYER, *Die Apostelgeschichte und die Anfänge des Christentums. Urprung und Anfänge des Christentums III*, Stuttgart-Berlin 1923, 341.

⁴ F. J. FOAKES-JACKSON, *The Acts of the Apostles*, London 1931, 80. Véanse en E. PFAFF, *Bekehrung* (1942), 108-120, los desesperados esfuerzos de los comentaristas para hacer concordar los textos.

efecto, el máximo de convergencia con los datos paulinos. En el relato I, Lucas habría transmitido otra tradición del acontecimiento que no concordaría con el III. En cuanto al II, sería un compromiso entre el III y el I⁵. Desgraciadamente es difícil precisar y justificar los criterios seguidos para señalar las fuentes. Así no se puede decir que el I y el III se excluyan mutuamente: en efecto, la vocación del Apóstol de los paganos (9, 15) se menciona en ambos; si se quiere caracterizar el III por este último motivo, y el I por el tema del castigo del perseguidor, hace falta probar que el motivo de la vocación fue interpolado del III en el I; ahora bien, exactamente de la misma manera se puede pensar que lo que tuvo lugar fue lo contrario, es decir, que un elemento importante del I proliferó para dar, como resultado, el relato III.

Por ello, siguiendo a M. Dibelius y E. Haenchen⁶, creemos más bien que los críticos precedentes se equivocan al hacer de Lucas un historiador moderno que procura disponer lo mejor posible los documentos que tiene a mano, cuando, como veremos, su propósito es ante todo edificar al lector utilizando los procedimientos narrativos corrientes en su época. En suma, es difícil poner en el origen de los relatos de Lucas una narración paulina. Lucas tiene su manera propia de componer; eso es lo que hay que precisar, si se quiere descubrir, a través de su perspectiva, el valor histórico y teológico de sus relatos. Solamente entonces se podrá hacer correctamente la confrontación con Pablo.

IV

LA COMPOSICIÓN LUCANA

Si Lucas no ha transcrito simplemente un relato-fuente que se remontaría a Pablo, ha debido utilizar, sin embargo, un relato popular sobre el acontecimiento de Damasco. Este *relato popular*, según parece, constaba de un cierto número de elementos que

⁵ Así E. HIRSCH, *Die drei Berichte der Apostelgeschichte über die Bekehrung des Paulus*: ZNW 28 (1929) 305-312, y de forma parecida, E. TROCKME, *Le «Livre des Actes» et l'histoire*, Paris 1957, 174-179.

⁶ M. DIBELIUS, *Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung* (1944), en *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen 1961, 120-162; E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (Meyer's Kommentar), Göttingen¹³ 1961, 274-275.

podemos fijar en un mínimo, reteniendo primero, en lo que es común a los tres relatos, los puntos confirmados por los datos paulinos. He aquí lo que se le podría atribuir⁷:

- Cristo se apareció, cerca de Damasco,
- a Saulo, perseguidor de los cristianos,
- ha transformado su existencia hasta tal punto que ha hecho de él el gran apóstol de los paganos.

A estos elementos casi ciertos se les puede añadir con verosimilitud la mención de Ananías y la de la casa de Judas; de hecho, si hubiera habido invención en ello, ¿por qué se habrían propuesto nombres que evocan, ya Ananías, el mentiroso (Act 5, 1-6), ya Judas, el traidor (cf. Act 1, 16)? Además tampoco hay razones para dudar del tema de la luz, del episodio de la ceguera y de la curación de Pablo, y finalmente del bautismo y del don del Espíritu.

1. *La manera de escribir la historia*

Al contrario de Pablo, Lucas presenta un cuadro muy vivo del episodio. Ahora bien, ahí se encuentra un riesgo de error. El lector del siglo XX está habituado a distinguir radicalmente la historia positiva de la historia novelada. La historia científica tendría por ideal el informe; hacer hablar a los héroes sería moverse en el campo de la novela. Aun cuando en nuestros días se someta a juicio esa concepción ingenua de la historia, permanece en nuestros espíritus una necesidad incoercible de asistir a los hechos tal como realmente pasaron. Ahora bien, acabamos de reconocer que no hay documentación segura que permita autenticar como históricos la mayor parte de los detalles e incluso los diálogos.

¿Se trata, por consiguiente, de un trabajo de invención por parte de Lucas? Antes de afirmarlo conviene recordar la manera como los antiguos escribían la historia⁸. Tácito, por ejemplo,

⁷ Con E. HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, 274-275.

⁸ Estos ejemplos los ha reunido G. LOHFINK, *Paulus* (1966), 43-44 (= 61-63). Cf. M. DIBELIUS, *Die Reden...*, en *Aufsätze*, 121; Josefo, *Ant. jud.*, Prefacio, 3; I, 228-231 (= XIII, 2-3). La inscripción se halla reproducida en *Corpus Inscriptionum Latinarum* XIII, 1668. H. I. Marrou nos indica el artículo de J. CAROPINO, *Journal des Savants* 1930 (*Points de vue sur l'impérialisme romain* 1934), 159-199.

reproduce un magnífico discurso del emperador Claudio ante el senado; ahora bien, el texto original de este discurso, conservado en una inscripción y, por tanto, conocido sin duda por el historiador, no tiene apenas relación con el texto de los *Annales*. Otro ejemplo: el historiador Josefo, contemporáneo de Lucas, judío convencido de la exactitud de los escritos de Moisés, no titubeó por su parte en suplir el silencio de la Biblia y hacer hablar a Abrahán cuando estaba a punto de inmolar a su hijo Isaac. Recapitulando el mismo pensamiento de Abrahán en ese instante decisivo, quiere hacer penetrar al lector en la situación dramática del patriarca. Lo que él hace con la torpeza de un principiante en teología, lo realiza Lucas con un arte soberano. Su libro es un tejido de discursos, que constituyen alrededor de una cuarta parte de su larga obra; ahora bien, resultan por una parte demasiado breves para haber podido ser dichos tal cual, y por otra parte demasiado largos y demasiado bien compuestos para poder ser calificados como simples resúmenes: son discursos proporcionados a las dimensiones del libro y dirigidos al lector, un poco como pasa con los muñecos que, en las marionetas, hablan como auténticos seres humanos, pero de tamaño reducido. Están estereotipados en función de las variadas situaciones en que se puede encontrar el lector, a fin de dirigir su atención a tal o cual centro de interés. Para interpretar correctamente los relatos de la vocación de Pablo, hay, pues, que captar lo que Lucas indica en su forma de presentar el acontecimiento.

Un escritor puede variar sus efectos por la elección de su vocabulario. Así Lucas modifica con acierto las palabras y los giros que emplea, sin duda con el solo fin de hacer su relato agradable. He aquí algunos ejemplos⁹: «Vete a la ciudad» (9, 6) se convierte en «Entra en Damasco» (22, 10). Las cartas de recomendación a las sinagogas de Damasco le son entregadas a Pablo ya por el sumo sacerdote (9, 1-2), ya por el consejo de los ancianos y el sumo sacerdote (22, 5), ya por los sumos sacerdotes (26, 16; 9, 14). Los cristianos perseguidos por Pablo son llamados sucesivamente «los discípulos del Señor» (9, 1), «los adeptos al Camino» (9, 2), «el Camino» (22, 4), «los santos» (26, 10), «los hermanos» (9, 17.30), «los que invocan el nombre de Cristo»

⁹ G. LOHFINK, *o. c.*, 81-82 (= 116-118).

(9, 14.21). Los compañeros de Pablo son «compañeros de camino» (9, 7), «los que estaban con él» (22, 9), «los que viajaban con él» (26, 13). ¿Se puede ver en estas variaciones de estilo la fidelidad literal a algún relato estereotipado?

Lucas, el escritor, es un griego; tiene a su disposición unos modos de expresarse, unos géneros literarios que no dependen todos de la tradición bíblica. Así, la doble visión, es decir, la visión que tienen simultáneamente Pablo y Ananías, es un procedimiento redaccional que le permite producir un relato más fluido, ya que, incrustando la visión de Pablo en la de Ananías, el relato da un giro y se centra en adelante en Ananías (9, 10-16). ¿Se desarrollarían así los hechos? No es imposible. Sin embargo, es dudoso que tal relato provenga de un medio palestinese o judío, ya que el procedimiento, ignorado por el antiguo testamento y reproducido por Lucas en el relato de la conversión de Cornelio, pertenece a la literatura helenística¹⁰.

2. La perspectiva teológica

Como historiador que sabe aprovechar los procedimientos de su tiempo, Lucas está animado, sin embargo, por una intención sobre todo teológica. A través del libro de los Hechos, quiere mostrar cómo Dios realiza su designio: la salvación de los gentiles hasta los confines de la tierra¹¹.

La actividad del perseguidor está descrita con expresiones cada vez más fuertes; el último relato solamente cuenta cómo el mismo encarcelaba a los cristianos, los forzaba a blasfemar y los perseguía hasta a las ciudades extranjeras (26, 10; cf. 8, 3; 22, 4). Sobre este celo cae la decisión de Dios, radical: «Es duro para ti dar coces contra el aguijón» (26, 14). ¿Pero habló así el Resucitado? Parece difícil, puesto que el giro es propiamente griego o latino; si bien no es imposible que Lucas trasponga una palabra análoga de Jesús, parece más probable que la haya puesto sobre los labios de Cristo para acentuar que toda resistencia al Señor era vana; por lo demás también Pablo dice lo equivalente a este pen-

¹⁰ A. WIKENHAUSER, *Doppelträume*: Bib 29 (1948) 100-111.

¹¹ J. DUPONT, *Le salut des gentils et la signification théologique du livre des Actes*: NTS 6 (1959-1960) 132-155 (= *Études*, 393-419).

samiento: «Predicar el evangelio no es para mí ningún motivo de gloria: es más bien un deber que me incumbe. Y, ay de mí si no predicara el evangelio» (1 Cor 9, 16).

En el designio de Dios Pablo es una primera figura; por ello su vocación se relata en tres ocasiones. Pero si por una parte Lucas muestra, por supuesto en el espíritu de Pablo, el influjo irresistible de Dios, por la otra dispone la narración de tal manera que el verdadero iniciador del apostolado a los gentiles no es Pablo, sino Pedro cuando la conversión de Cornelio.

La perspectiva teológica de Lucas resulta evidente a propósito de *la relación de Pablo con la iglesia*. En la carta a los Gálatas Pablo insiste en decir que ha recibido su apostolado directamente de Dios y no por mediación de los hombres (Gál 1, 1-11). También para Lucas en el relato III la vocación de Pablo es llamada inmediata de Dios. Pero en los dos primeros relatos es solamente por intermedio de Ananías como Pablo sabe lo que tiene que hacer (9, 6.17; 22, 10; 22, 14-16); más tarde es Bernabé quien presenta a Pablo ante los apóstoles (9, 27), y Pablo va y viene con ellos (9, 28). Así es como Lucas piensa ligar la misión de Pablo a la iglesia apostólica, con el fin de legitimarla. La misma intención lucana penetra a través del uso de la palabra «apóstol». Fuera de Act 14, 4.14¹², el título de apóstol se reservó a los Doce y se identificó con el de testigo, en el sentido determinado por el relato de la elección de Matías (Act 1, 21-26). Lo que constituye para Lucas la autenticidad del apostolado es la referencia a los doce apóstoles-testigos, quienes enlazan la comunidad creyente con Jesús de Nazaret: así, en el episodio de Felipe en Samaria, conviene que Pedro y Juan vayan personalmente a confirmar el trabajo hecho por Felipe (Act 8, 14-17); todavía queda la cosa más clara en el discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia: allí, según Lucas, el mismo Pablo se contradistingue de los testigos, cuando precisa: «Se apareció durante muchos días a los que habían subido con él desde Galilea a Jerusalén, y que ahora son testigos suyos ante el pueblo. También nosotros os anunciamos la buena nueva...» (13, 31-32). Según el sistema de referencias de Lucas, Pablo no está colocado entre los testigos; al no ser

¹² En estos dos pasajes la denominación no es lucana (cf. Lc 11, 49; 2 Cor 8, 23; Flp 2, 25). Cf. J. DUPONT, *Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?* (1962), en *L'Orient Syrien* I (1956), 267-290, 425-444.

«apóstol» en el sentido en que lo son los Doce, tiene que estar unido al único fundamento apostólico para que su trabajo tenga sentido. De ahí el papel fundamental que desempeña Ananías; ahora bien, este papel está demasiado ligado a la teología lucana y demasiado en contradicción con lo que dice Pablo para que pueda ser retenido como anterior a Lucas.

3. La aparición

La aparición, en sí misma, va a ser descrita, pues, en función de la perspectiva teológica de Lucas. Según Pablo, «Cristo se hizo ver» de él como de los otros apóstoles (1 Cor 15, 8), o, mejor aún, invirtiendo los términos de la frase: «¿Acaso no he visto yo a Jesús Señor nuestro?» (1 Cor 9, 1). Se trata claramente de una aparición pascual de Jesús en persona.

Según Lucas, entre las visiones y apariciones que relata en su obra ésta es sin duda especial (así Act 16, 9; 18, 9-10; 20, 22-23; 22, 17; 23, 11; 27, 23), incluso única. En boca de Ananías dice: «Este Jesús que se te apareció en el camino» (9, 17), «el Dios de nuestros padres te ha destinado... para que veas al Justo» (22, 14); y así lo declara Bernabé (9, 27) o el mismo Resucitado: «Me he aparecido a ti» (26, 16). Pero *la aparición como tal no lleva el sello pascual*. No podría llevarla en la síntesis mental de Lucas. En efecto, Lucas elaboró el esquema histórico de los cuarenta días, durante los cuales el Resucitado se mostró viviente a los discípulos, y al término de los cuales subió al cielo (1, 2-3). Desde entonces ya no se puede producir ninguna aparición pascual en el sentido lucano del término, ni para Esteban (7, 56) ni para Saulo.

Así se explica el *escenario de la aparición*. El Resucitado no viene a conversar familiarmente con sus discípulos para hacerse reconocer por ellos como idéntico a Jesús de Nazaret, viviente después de su muerte; en su lugar está la gloria luminosa que a la vez ciega e ilumina. Sin duda hay un *crescendo* en la mención de esta luz (9, 3), más brillante que el sol en pleno mediodía (26, 13), hasta el punto de cegar incluso a los compañeros de Saulo. Pero no se dice que en esta luz Pablo viese una figura determinada. La imprecisión en la descripción de la luz contribuye a una imprecisión de vaguedad en el modo de la aparición. Es que Lucas, al no

poder proceder de una manera apta a lo que considera aparición pascual, se acomoda al estilo teofánico y pone el acento en las palabras del Resucitado.

Ahora bien, ¿remontan estas palabras del Señor a la tradición anterior a Lucas? Si comparamos ésta con lo que de ella dice Pablo, debemos distinguir tres elementos: el discurso del relato III corresponde a las expresiones de la carta a los Gálatas. Lucas y Pablo ven ambos el acontecimiento a través de la vocación profética del siervo de Yahvé. Otro tanto pasa con la misión a los paganos. Por el contrario, el tercer elemento, el reconocimiento, falta en Pablo: ¿no es ello indicio de que éste ignora la estructura en tres dimensiones de los relatos evangélicos de aparición¹³?

Mientras se modifica el conjunto de las diferentes narraciones, una parte central es invariable, el diálogo entre Cristo y Pablo (9, 4-6; 22, 7-10; 26, 14-18); una mirada superficial concluiría de aquí prematuramente que es de la fuente. Ahora bien, una estructura ternaria lo caracteriza: llamada repetida de Cristo, pregunta de Saulo, respuesta de Cristo por autopresentación, forma que se encuentra en el antiguo testamento de manera estereotipada, como lo muestra el cuadro siguiente.

Gén 22	Gén 46	Éx 3
A) ¹ ¡Abrahán, Abrahán!	² ¡Jacob, Jacob!	⁴ ¡Moisés, Moisés!
B) Heme aquí	Heme aquí	Heme aquí
C) ² Toma a tu hijo... vete	³ Yo soy... el Dios de tu padre No temas bajar a Egipto	⁶ Yo soy el Dios de tu padre ⁷ bien vista tengo la aflicción... ¹⁰ Ve, yo te envío...
Act 9	Act 9	Act 10
A) ⁴ ¡Saulo, Saulo!	¹⁰ ¡Ananías!	³ ¡Cornelio!
B) ⁵ ¿Quién eres, Señor?	Aquí estoy, Señor	⁴ ¿Qué pasa, Señor?
C) Yo soy Jesús a quien tú persigues	¹¹ Vete a la calle recta...	⁵ Envía...

¹³ Véase más adelante, cap. 5, 142-144. Cf. G. LOHFINK, *Eine alttestamentliche Darstellungsform für Gotteserscheinungen in den Damaskusberichten*: BZ 9 (1965) 246-257.

Esta misma forma reaparece en el curso de la tradición judía. En el nuevo testamento, por el contrario, sólo el libro de los Hechos presenta tal estructura. Así uno se siente inclinado a atribuirlo personalmente a Lucas¹⁴, y no a la tradición primitiva, en un estadio que es difícil de determinar.

La cosa no tiene nada de extraño, si se admite que, a falta de contar con una tradición firme sobre la aparición, Lucas ha utilizado un esquema bíblico para contarla: ¿podía hacer mejor que interrogar a los escritores sagrados, como había hecho para contar de qué manera Dios había visitado a María por medio del ángel Gabriel¹⁵?

La *misión confiada a Pablo* se explicita en el relato III. Concuere sustancialmente con la interpretación teológica que da Pablo mismo, sobre todo en Gál 1, 11-16. Sin embargo, para no dejarse deslumbrar por un literalismo imaginado, es de notar que el discurso de 26, 16-18 es un centón de textos bíblicos tomados de la tradición griega del antiguo testamento (Ez 1-2; Jer 1; Is 42) y acaba en un lenguaje emparentado con el de la iglesia primitiva (cf. Col 1, 12-14): suerte de los santos, remisión de los pecados, poder del imperio de las tinieblas... Todo esto muestra en Lucas un escritor capaz, con los medios literarios de que dispone, de recrear la atmósfera de la vocación de Pablo y, por ella, conducir al lector más adelante en la comprensión del acontecimiento.

CONCLUSIÓN

A los ojos de algunos, el análisis precedente llevaría a socavar la confianza que ellos tenían en el relato de Lucas. Sin embargo debería, a lo más, alejar una quimera: la de imaginarse que se tiene ante la vista una narración de tipo moderno. No se pueden reducir a un común denominador los elementos proporcionados por los distintos relatos. Hay, pues, que renunciar al secreto deseo de asistir al filme del acontecimiento, para situarse en los diversos puntos de vista del escritor Lucas. Tal es el principio

¹⁴ En el relato de Pedro y Cornelio es idéntico el procedimiento de evocar la aparición (9, 10-16 y 10, 10-16): compárense 9, 3 y 10, 24-27.

¹⁵ Véase, por ejemplo, nuestra obra *Les évangiles* (1963), 345-347 (trad. cast.: *Los evangelios y la historia de Jesús* 1967, 303-306. (A partir de ahora, citaremos EHJ)).

admitido en nuestros días: si se quiere evitar conceder a los detalles un valor que desnaturaliza su alcance, hay que conocer las diferentes perspectivas de los relatos.

La crítica ha sido llevada más lejos todavía, al confrontar no ya solamente los relatos de Lucas entre sí, sino también los de Lucas con los de Pablo. El testigo y el narrador están de acuerdo en la realidad del acontecimiento: para ambos no cabe duda de que Pablo ha tenido una aparición del Resucitado. Pero las presentaciones que hacen, tomadas al pie de la letra, divergen lo bastante profundamente para que intentemos obtener de tales divergencias una lección. Sin querer entregarse a un concordismo engañoso, es posible mostrar cómo los dos autores se encuentran en profundidad y exponer una y otra de las consecuencias que ello lleva consigo para interpretar correctamente las apariciones del Resucitado.

La divergencia principal entre Pablo y Lucas salta a la vista de quien confronta la aparición a Saulo con las apariciones a los Doce. Aunque de ellas no hablaremos sino en el próximo capítulo, podemos, sin embargo, dar por conocido el esquema que, según los evangelios, las caracteriza, a saber, la triple dimensión: iniciativa, reconocimiento y misión. Por otra parte, la duración de los cuarenta días nos ha parecido un aspecto de la teología propia de Lucas.

Para Pablo, la aparición que tuvo es de la misma naturaleza y del mismo alcance que la de los Doce; para Lucas, la aparición no autoriza a Pablo a ser un «testigo» (cf. Act 13, 31). Lucas quiere incluso borrar de la aparición de Pablo el carácter pascual que tienen en los evangelios las otras apariciones. En este punto parece imposible la conciliación y haría falta investigar a cuál de los autores se ha de atribuir la modificación. Unos piensan que fue Pablo quien personalmente puso su aparición en el mismo plano que las otras; pero entonces no se comprende por qué la misma fórmula antigua incorporó rápidamente la mención de Santiago y de los apóstoles al lado de Cefas y de los Doce, y la de los Quinientos hermanos (1 Cor 15, 5-7); si hubo equiparación de las diversas apariciones, Pablo no fue el primero en hacerlo. También preferimos pensar que fue Lucas quien, a causa de su concepción teológica, distinguió con nitidez la aparición a Pablo. Esta constatación trae consigo una consecuencia importante.

El cuadro de Lucas ya no se impone: está quebrado por las confidencias de Pablo.

Otra consecuencia se refiere a la duración de las apariciones del Resucitado. Según Lucas éstas cesaron a los cuarenta días; pero esta afirmación no es válida más que si, o bien en la realidad o en la tradición antigua, los cuarenta días son algo más que un esquema lucano, cómodo para presentar la manera como Jesús fundó su iglesia sobre los Doce. De hecho, la lista de 1 Cor 15 ya hacía que se desbordase el cuadro ordinario al mencionar las apariciones que acabamos de señalar. Lucas lleva a término una de las tendencias de la iglesia primitiva, a saber, la de concentrar en los Doce la base de la revelación cristiana. Al hacer esto, Lucas expresa una verdad antigua y tradicional, que es la de que sólo la generación apostólica de los testigos ha sido agraciada con apariciones del Resucitado propiamente dichas, o sea, con apariciones que han fundado la iglesia. Lucas lo dijo mediante un esquema temporal; Pablo nos autoriza a expresarlo según un esquema personal: la generación apostólica sola es fundadora de la iglesia del Resucitado.

La divergencia entre Lucas y Pablo es significativa en otro punto: concierne al lenguaje en que se relata la aparición. Para Pablo se manifiestan los dos elementos fundamentales: iniciativa de Dios (o de Cristo) y misión confiada. Para Lucas, cosa paradójica, si se recuerda su tendencia a distinguir a Pablo de los Doce, la aparición comporta las tres dimensiones que figuran en los relatos evangélicos. Ahí también, ¿cuál de los dos tiene razón? ¿Lucas que introduce la dimensión de «reconocimiento», o Pablo que prescinde de ella? Indudablemente se puede decir que Pablo, en sus confidencias, no tenía necesidad de señalar este aspecto de su encuentro con el Señor. La cosa no deja de tener verosimilitud, pero tampoco se impone. No puede encontrar apoyo en el relato lucano a pesar de las apariencias. Cuando el Resucitado declara a Saulo: «Yo soy aquel... a quien tú persigues», se podría deducir de ello que Pablo identifica por esta razón a Cristo con la iglesia; pero, si bien tal es la perspectiva de Lucas, no obstante no parece que se la puede atribuir al mismo Pablo, ya que esta identificación no interviene propiamente más que hacia el final de su actividad epistolar, con la noción elaborada de «cuerpo de Cristo». Sería extraño que tal iluminación no hubiera dejado huellas en su ense-

ñanza antes de esa fecha tardía, al paso que la coyuntura epistolar lo hubiera requerido algunas veces¹⁶. Por este motivo apenas nos sentimos inclinados a considerar como original este último rasgo. ¿Qué concluir de aquí? Sería simplista declarar que la descripción de Lucas, carece de interés; tampoco sería más exacto considerarla como la única posible. Entonces, ¿con qué está emparentada la manera de hablar de Pablo? Es preciso recordar aquí la existencia de un esquema de dos dimensiones, el esquema epifánico, en el que falta la referencia explícita a Jesús de Nazaret, al concentrarse todo el interés en la irrupción del Señor de la gloria, que viene a confiar una misión a un ser privilegiado.

De estas consideraciones que van a quedar aún reforzadas, resulta que el creyente no debe otorgar al lenguaje lucano una autoridad exclusiva, si no quiere cerrarse a la hermenéutica del mensaje pascual. La manera como Pablo habla de sus apariciones lleva a revisar nuestro modo habitual de comprender la relación que une las apariciones apostólicas con la existencia cristiana. Pablo utiliza las mismas palabras para designar dos realidades diferentes desde el punto de vista de la época y de su alcance, aunque íntimamente ligadas: revelar, conocer, ser cogido o alcanzado en su carrera. Las apariciones no serían, por tanto, simplemente los encuentros de una serie privilegiada, sino el prototipo y la matriz de las ulteriores relaciones del Resucitado con los creyentes. Tal sería la base de la mística pascual que elaboró Pablo y que constituiría la primera floración de la aparición del Resucitado.

Finalmente, si la aparición a Pablo es en el fondo idéntica a las apariciones narradas en los evangelios, se sigue que lo esencial no siempre consiste en las imágenes que se utilizan para contarla. No se puede definir una aparición por su mayor o menor materia-

lidad, sino más bien por la iniciativa y la misión. Los dos primeros capítulos han mostrado la existencia de dos lenguajes, resurrección y exaltación, para expresar el encuentro con Jesús viviente tras su muerte. Lo mismo ocurre a propósito de Pablo. Que sea el Señor exaltado a la gloria quien sale al encuentro de Saulo, o que sea el Resucitado quien, después de los cuarenta días, se impone ante su futuro apóstol, siempre es el mismo Jesús de Nazaret.

¹⁶ Tal convicción habría facilitado la exhortación que Pablo dirige a los corintios en favor de la unidad que se ha de mantener a través de la diversidad de los carismas individuales. En todo caso, Pablo se contenta con establecer una comparación entre la comunidad cristiana y el cuerpo humano: lo mismo que el cuerpo reduce a unidad la multiplicidad de los miembros que lo componen, así Cristo es la fuente de la unidad del cuerpo. Si los corintios forman un cuerpo, lo es en tanto que están unificados por Cristo en persona (1 Cor 12, 12-27); el razonamiento es análogo al que da poco después en Rom 12, 4-5: todos, por numerosos y diversos que seamos, somos «un solo cuerpo en Cristo» (cf. Gál 3, 28-29). Compartimos la opinión de L. CERFAUX, *Jesucristo en san Pablo* (1955), 283.

EN EL ORIGEN DE LOS RELATOS
DE APARICIÓN

EN una cierta medida, lo tenemos todo a punto para leer los relatos evangélicos de aparición. Al descubrir los dos esquemas más importantes que rigen el lenguaje de la iglesia primitiva, hemos entrado en su universo mental y estamos en condiciones de captar cómo estos esquemas han determinado la redacción de los relatos evangélicos. Por otra parte, hemos podido medir la *distancia que separa la declaración de Pablo, al hablar de su encuentro con Jesús, y el relato que de ello hace Lucas; ahora, igualmente, vamos a asistir al tránsito de la afirmación simple — «se hizo ver de Cefas (y de otros)» — a la descripción del acontecimiento. Esta distancia, reconocida, ayuda a no abordar los textos como el acta de una sesión a que se asiste o como un filme que se presencia.*

La lectura de los textos evangélicos puede y debe hacerse en dos tiempos. Según un primer método, clásico en exégesis, se trata de detectar las tradiciones pre-evangélicas; el fin de este procedimiento no es alcanzar la intención de cada evangelista, sino de fijar, a través de varios testimonios relacionados, un estado prerredaccional del texto, que refleje un momento de la tradición primitiva. Se trata de delimitar sus contornos con la ayuda de las suturas, de las transiciones, etc., que encuadran un conjunto de textos análogos, a partir de los cuales parece debe resultar un modelo. Un segundo método consiste en interrogar a los textos desde el interior mismo de la redacción evangélica y determinar mejor sus funciones respectivas en cada evangelio. Estos dos métodos tienen valor cada uno a su nivel de redacción; intentamos aplicarlos sucesivamente en esta segunda etapa, y luego en la tercera. Veremos al final de esta obra si es posible ponerlos en rela-

ción, a fin de dar con el sentido de la tradición evangélica en su conjunto.

Entre los testimonios literarios de las apariciones del Resucitado, se pueden distinguir la lista de 1 Cor 15, los sumarios de los Hechos de los Apóstoles, y los relatos evangélicos. De la lista de 1 Cor 15, 3-8 no hay mucho que aprovechar en cuanto al modo de las apariciones; pero en lo que concierne a la secuencia, está de acuerdo con el evangelio de Lucas: a la sucesión Cefas-Doce, corresponden en el mismo orden las apariciones a Simón (Lc 24, 34) y luego a los Once (24, 36-49).

De los resúmenes que Lucas conserva en los Hechos de los Apóstoles (Act 1, 2-8; 10, 40-42; 13, 30-33), podemos retener algunas indicaciones interesantes sobre la perspectiva de Lucas, tal como lo hemos precisado a propósito de la aparición a Saulo en el camino de Damasco. El esquema de los cuarenta días (1, 3) significa el carácter privilegiado y único de los apóstoles. El Resucitado se les aparece con gran familiaridad, por ejemplo, «en el transcurso de una comida que compartió con ellos» (1, 4), a nosotros, dice Pedro, «que hemos comido y bebido con él después de su resurrección de entre los muertos» (10, 41); les confía la misión de ser sus testigos (1, 8; 10, 42; 13, 31). Lucas lo recapitula diciendo que fue con numerosas pruebas como Jesús se les presentó viviente (1, 3). Transidos como están de teología lucana, estos sumarios parecen reproducir, adaptándolos, los datos anteriores constituidos ya literariamente, cuya existencia y tenor manifiestan más claramente los relatos evangélicos.

Los evangelios conservan cinco apariciones oficiales: las que afectan a los discípulos reunidos. En Galilea según Mt (y según el anuncio de Mc), en el lago de Tiberíades según Jn 21; en Jerusalén según Lc (y fMc¹) y según Jn (dos veces). Contamos con tres relatos de apariciones privadas, que se refieren a personas individuales: a las santas mujeres (Mt) o a María Magdalena (Jn, fMc) y a los discípulos de Emaús (Lc, fMc). Debemos dis-

¹ Con la sigla fMc designamos el final de Mc, es decir, los versículos 16, 9-20. Estos versículos están suficientemente atestiguados por los manuscritos para ser declarados canónicos. Sin embargo, numerosos indicios literarios invitan a no atribuirlos al autor del evangelio, sino a un discípulo del Señor cuya autoridad era reconocida (véanse algunas precisiones en esta obra, páginas 192-193).

tinguir las de las apariciones oficiales; en efecto, aunque estén relacionadas con ellas en el género literario, no tienen alcance eclesial y además han sido mucho más retocadas. Desde nuestro punto de vista es, por tanto, preferible considerar en primer lugar los relatos de aparición oficial.

Entre estos últimos son tres los que más se distinguen: los que coronan los evangelios de Mt, de Lc y de Jn (Mc no relata ninguna aparición). Al tener por función poner término al evangelio, todas apuntan al mismo mensaje aunque de diferente forma. Se diversifican en dos tipos localizados, uno en Galilea con Mt y otro en Jerusalén con Lc y Jn². A través de estos dos tipos que examinaremos sucesivamente, intentaremos remontarnos a las tradiciones que los han formado y así esbozaremos los modelos que han debido servir para redactar los diversos relatos actuales.

I

EL TIPO JERUSALÉN

(Lc 24, 36-53; Jn 20, 19-29)

La tradición que localiza en Jerusalén la aparición oficial del Resucitado está referida por Lc y por Jn, de tal suerte que, si no se consideran los detalles, uno se inclinaría a ver en ellos la relación de un mismo episodio³. Vamos, pues, a confrontar los dos textos a fin de ver si es posible sacar de ellos el estado pre-evangélico de la tradición. Un cuadro sinóptico permite captar panorámicamente los textos y sus relaciones.

De este cuadro se sacan algunas evidencias relativas a la estructura y a los elementos de los dos relatos.

² No compartimos por lo tanto la hipótesis de E. LOHMEYER, *Galiläa und Jerusalem*, Göttingen 1936.

³ Numerosos estudios se refieren a la relación entre los relatos de Lc y los de Jn. Entre los más sugestivos señalemos a J. SCHNIEWIND, *Die Parallelperikopen bei Lukas und Johannes*, Hildesheim 1958 (= 1914), 92-96; J. SCHMITT, *Le récit de Luc* (1951), 231; J. A. BAILEY, *The Traditions common to the Gospels of Luke and John*, Leiden 1963; C. H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, 149.

Lc 24, 34-53

Jn 20, 19-29

SITUACIÓN

en Jerusalén	en Jerusalén
Al atardecer, el día de pascua los discípulos y los que les acompañaban	^{19 20} encerrados por miedo a los judíos Al atardecer, el día de pascua los discípulos con Tomás

INICIATIVA

²⁶ presencia inesperada (<i>estè én mesò</i>) «paz a vosotros»	presencia inesperada (<i>èlthen kai estè eis to meson</i>) «Paz a vosotros»
---	---

RECONOCIMIENTO

²⁷ Llenos de miedo creían ver un espíritu	²⁰ Jesús muestra	²⁷ Jesús invita
²⁸ <i>Jesús invita a ver sus manos y sus pies «Soy yo mismo» y a tocarle</i>	<i>sus manos y su costado</i>	<i>a ver sus manos y su costado y a tocarle</i>
Un espíritu no tiene carne y huesos como yo	Alegría al ver al Señor	No seas incrédulo
⁴¹ <i>Alegría ↓ pero no-je Pide de comer</i>		²⁸ confesión de Tomás
⁴² y como ante ellos		Dichosos los que creen sin haber visto

MISIÓN

⁴⁴ discurso	²¹ «Paz a vosotros»
^{45, 46} cumplimiento de las Escrituras	
⁴⁷ predicar en su nombre (c) conversión	(a) envío de los discípulos
<i>remisión de los pecados</i>	
⁴⁸ (a) seréis mis testigos	
⁴⁹ (b) voy a enviar la Promesa	²² (b) acto: sopla don del Espíritu Santo
¡Quedaos en Jerusalén!	²³ (c) poder de <i>remisión de los pecados</i>

SEPARACIÓN

⁵⁰ Bendiciéndolos
⁵¹ se separó (*diestè*)
⁵² Se volvieron a Jerusalén llenos de alegría ↑ ...

1. La estructura

a) Entre la situación y la conclusión aparecen tres partes claramente dispuestas.

Al Resucitado lo encontramos bruscamente en medio de los discípulos. Esta presencia inesperada caracteriza a ambos relatos. No se describe sino con la indicación de: «Se puso en medio de ellos».

Después tiene lugar el reconocimiento de Jesús por parte de aquel al que se aparece, pero esto se realiza de modo diverso: según Lc la incredulidad ha de ser superada por demostraciones; según Jn el tema de la incredulidad se ha canalizado en la segunda aparición, ocho días después, a Tomás. En los dos relatos los discípulos reconocen entonces a Jesús, explícitamente en Jn (alegría y confesión de Tomás), implícitamente en Lc (alegría).

Por lo que se refiere a la misión confiada, los dos textos se manifiestan cada vez más divergentes. En Jn la misión está íntimamente ligada al reconocimiento; en Lc se presenta bajo la forma de un discurso teológico; en Jn va acompañada de una acción, en Lc de una promesa. De todas formas se confía una misión.

b) Estos tres elementos, que se presentan en el mismo orden, a pesar de las variantes en la presentación, constituyen una estructura que rige la redacción de los dos relatos de *aparición oficial en Jerusalén*. ¿Es esta estructura la obra de uno de los evangelistas, o más bien se ha impuesto a ambos? Tal es la cuestión con que se encuentra el que pretende alcanzar un nivel pre-evangélico.

Ahora bien, *el texto joane* se presenta como la estructuración literaria de elementos anteriores. La segunda aparición está preparada por una transición donde Tomás proclama sus exigencias con ayuda de la misma palabra del Resucitado (20, 25 = 20, 27). El relato de la primera aparición también resulta compuesto ⁴. Por dos veces dice Jesús: «Paz a vosotros» (20, 19-21); y este don de la paz va ligado al gesto o a la frase siguiente por la misma expresión: «dicho esto» (20, 20.22). Además, la frase relativa a la misión y el don del Espíritu parecen añadidos artificialmente.

⁴ Véase el texto dispuesto en sinopsis, 252.

La misión corresponde a lo que dijo Jesús en el discurso después de la cena (17, 18). El verbo «soplar» (*emphysaō*), que expresa el don del Espíritu por parte de Jesús (cf. Gén 2, 7; Sab 15, 11; Ez 37, 5-6), es único en el nuevo testamento y propone un símbolo poco familiar a Jn. Todos estos puntos invitan a pensar que esta última tradición es probablemente pre-joanea. Al incluirla en este lugar, seguramente Jn ha querido fundar la misión de los discípulos, eximiéndose de suscitar algunos problemas: para ponerse de acuerdo con el relato lucano de pentecostés Jn debería suponer que Jesús ya había subido al Padre (16, 5.10); además, ¿cómo se pudo haber dado el Espíritu en la ausencia de Tomás? Todo ocurre, pues, como si, para obtener una estructura tripartita (iniciativa, reconocimiento, misión), Jn hubiera enlazado esta tradición con la precedente. ¿Qué motivo pudo tener, sino el de que esta estructura parecía imponérsele?

También se imponía al *redactor lucano* de forma aún más clara. Las transiciones entre el relato de los peregrinos de Emaús y la aparición oficial (24, 36), entre la misión y la despedida (24, 50) invitan a dividir el texto en tres episodios. La transición «mientras hablaban» (24, 36a) indudablemente no es específica de Lucas (a no ser por el *de*), pero está puesta ahí para establecer la conexión con el relato anterior. Finalmente, en los versículos 44-45 se acumulan siete características lucanas; en 24, 50-52 podemos contar nueve⁵. La conclusión se impone de nuevo: detrás del texto actual de Lc como del de Jn existen tradiciones anteriores.

c) Una estructura tripartita anterior a Lc y a Jn parece, por tanto, haber regido la disposición evangélica de las tradiciones preexistentes. Para apreciar mejor este resultado vamos a examinar sumariamente los relatos de *apariciones privadas*.

Dos relatos refieren la aparición del Resucitado muy cerca del sepulcro ya a *algunas mujeres* (Mt 28, 9-10), ya a *María Magdalena* (Jn 20, 11-18). La mayoría de los críticos están de acuerdo en reconocer en el origen de estos dos relatos una misma tradición, diversamente interpretada. Podemos captarla cómodamente con ayuda de una sinopsis.

⁵ Véase R. GEORGE, *Les récits d'apparitions aux Onze* (1969), 79.

Mt 28		Jn 20
<p>° En esto Jesús les salió al encuentro y les dijo: «Dios os guarde».</p>	<p>INICIATIVA</p>	<p>¹⁶ Jesús le dice: «María».</p>
<p>Ellas, acercándose, se asieron a sus pies y se postraron ante él. ¹⁰ Entonces les dice Jesús: «No temáis.</p>	<p>RECONOCIMIENTO</p>	<p>Ella le reconoce y le dice: «Rabbuni». ¹⁷ Jesús le dice: «Déjame...».</p>
<p>Id, avisad a mis hermanos que salgan para Galilea; allí me verán».</p>	<p>MISIÓN</p>	<p>Vete donde los hermanos y díles: «Subo a mi Padre, que es vuestro Padre».</p>

A pesar de las diferencias debidas al carácter privado de la aparición, el modelo indicado se descubre claramente.

— Al volver del sepulcro las mujeres corren llenas de alegría a anunciar a los discípulos el mensaje del ángel; María se encuentra ante un hombre a quien toma por el hortelano. Jesús sale al encuentro de las mujeres; Jesús interpela a María. El Resucitado toma la iniciativa.

— Las mujeres muestran que han reconocido al Maestro postrándose y abrazándole, y — en realidad implicada en la respuesta de Jesús: «Déjame» — María abraza igualmente (los pies de) Jesús. — Entonces se confía una misión con destino a los discípulos, designados aquí con la rara denominación de «hermanos»; el mensaje que hay que transmitirles varía de acuerdo con la perspectiva de cada evangelista: la cita en Galilea o la subida de Jesús hacia el Padre.

Es evidente que estos relatos están de acuerdo con el tipo Jerusalén anteriormente constatado.

El relato de *la aparición en el lago de Tiberiades* (Jn 21, 1-17) junta dos tradiciones: una aparición a Pedro durante una pesca, una aparición a los discípulos cuando aquella comida de pan y pescado. En su estadio literario final⁶ también presenta una estructura emparentada con el tipo Jerusalén. La iniciativa está claramente señalada: «Estaba Jesús en la orilla» (21, 4; *estè* como

⁶ Véase R. E. BROWN, *John* (1970), 1.094; cf., en esta obra, 237, nota 1.

en Jn 20, 19.26 y Lc 24, 36) e interpela a los discípulos. El reconocimiento se hace lentamente (21, 5-14). Finalmente Pedro recibe la misión de apacentar el rebaño de Jesús (21, 15-17). La estructura tripartita parece haber ayudado al narrador a disponer su relato.

No ocurre lo mismo en la obra maestra de Lucas que examinaremos en detalle en el capítulo 9: *la aparición a los discípulos camino de Emaús (Lc 24, 13-35)*. La ausencia de misión confiada por el Resucitado es notable, y rompe la estructura precedente; no se le puede equiparar el hecho de que los discípulos vayan a dar la noticia a los Once que permanecieron en Jerusalén. De la estructura no queda sino la iniciativa (normal y necesaria en toda aparición) y el reconocimiento. Éste está especialmente desarrollado con todo el arte de Lucas.

La existencia de un relato tal demuestra por sí misma que la tradición evangélica no está enteramente gobernada por la estructura tripartita. Si Lucas no se ha sentido constreñido a subordinarle esta narración, es porque podía referirse a otro aspecto de la tradición, el florecimiento de pequeñas unidades literarias que hemos detectado en los relatos de aparición oficial. Sin embargo, no se trata sino de un relato de tipo privado.

d) Se puede llegar a concluir, con un alto grado de probabilidad, que domina una *estructura-tipo*, por lo menos en un cierto nivel de lectura: iniciativa, reconocimiento, misión.

Unánimemente los relatos evangélicos muestran que es Jesús quien interviene con o en medio de gente que no lo esperaba. La intención es clara: mostrar que la experiencia no es el resultado de una invención de los interesados, producida por una fe exacerbada o por una imaginación desmandada. Esta presentación corresponde a la traducción del verbo *ôphithè* de la que hemos hablado en el capítulo 2, «el Señor fue visto», «se hizo ver», mejor que «vi al Señor». Así se subraya el aspecto pasivo de las apariciones; los relatos ponen de relieve que la iniciativa corresponde al Resucitado.

La segunda característica de los relatos es el tema del reconocimiento. Los discípulos descubren la identidad del ser que se les impone: es este Jesús de Nazaret cuya vida y crucifixión han conocido; el que murió vive. En adelante, como dice Lucas, toda

la Escritura se recapitula y encuentra su sentido en Jesús. En él se cumple la profecía. En cierto modo los discípulos ya no tienen nada que esperar ni nada que ver en el futuro: todo se les ha dado en el Resucitado.

El modo de este reconocimiento es progresivo: en el hombre que viene a ellos, los discípulos ven en primer lugar un personaje ordinario, un viajero (Lc 24, 15-16; Jn 21, 4), un hortelano (Jn 20, 15), después «re-conocen» al Señor. Este reconocimiento es libre, ya que, según el tema de la incredulidad, que pertenece al conjunto de la tradición evangélica (Mt 28, 17; fMc 16, 11.13-14; Lc 24, 37-41; Jn 20, 25-29), hubieran podido negarse a creer. En fin, a menudo la constatación es colectiva, facilitando con ello el control mutuo, como lo insinúa Pablo en su comentario al credo de 1 Cor 15. Es probable que en la descripción de este modo de reconocimiento hubiese elaboración literaria, búsqueda de una expresión cada vez más ajustada; sin embargo, no se puede atribuir el tema del reconocimiento a la apologética ni a la teología.

Las apariciones no se reducen al simple reconocimiento «visual» de aquel que anteriormente habían conocido; también abren bajo un aspecto «auditivo» la relación al futuro que debe dominar en adelante la existencia de los discípulos. Si bien, al reconocer al Señor, los discípulos anticipan la visión que será el patrimonio del cielo, también se les vuelve a poner en la condición terrestre de oyentes de la palabra. De hecho se vuelven hacia Jesús de Nazaret, hacia un pasado cuyo cumplimiento admiran en el Cristo viviente pero también están invitados a mirar hacia el futuro en el que deberán expresarse y desplegarse las riquezas del presente que está contenido en el Resucitado.

En primer lugar se encuentra la llamada a continuar la obra de Jesús, la misión propiamente dicha, que hace posible la promesa del Espíritu Santo o su don inmediato. La misión no es, por tanto, simple continuidad de la actividad prepascual de Jesús de Nazaret, sino asunción y transfiguración de esta obra por la presencia y la actividad del Espíritu Santo.

Es interesante notar cómo el «ver» cumple el movimiento apocalíptico que esbozaba el antiguo testamento haciéndolo refluir sobre un hecho del pasado; exige, pues, el reajuste radical de la actitud antigua. De acuerdo con la enseñanza de Jesús en el apocalipsis sinóptico, ya no hay más signos que ver en el futuro; la

mirada tiene que dirigirse al acontecimiento pasado, que es el único que da al futuro su sentido. En cuanto al «oír», prolonga la religión de la palabra profética. La iglesia se constituye a partir de la palabra.

Para mostrar la interacción mutua o la circularidad dinámica de los tres aspectos, tomemos un esquema temporal. Por su iniciativa, que es la del mismo Dios, el Resucitado renueva sin cesar el *presente* del discípulo, que entonces está invitado a asumir el *pasado* en la persona de Jesús de Nazaret, y éste le concede construir el *futuro* que es la iglesia.

Los relatos de aparición oficial obedecen a esta estructura; esto vale igualmente para los relatos de aparición a las santas mujeres y a María de Magdala, y para el de la aparición a orillas del lago. Se le escapan el relato de la aparición a los discípulos de Emaús y el de Mt 28, 16-20, muy distinto. La existencia de estas excepciones demuestra el carácter compuesto, y, por ello, relativamente tardío de la estructura; ciertamente es anterior a la redacción de los evangelios, pero deja entrever materiales preexistentes, que pertenecen a un estadio todavía más antiguo de la tradición evangélica.

2. Los elementos

Volvamos a los dos relatos de aparición oficial según Lc y según Jn. Sin duda obedecen a una estructura común, cuyo carácter pre-evangélico acabamos de reconocer. Pero la excepción constituida por el episodio de los discípulos de Emaús invita a remontarnos más allá de esta estructura, hasta las situaciones vitales que han originado las primerísimas tradiciones. Es lo que va a confirmar el examen de los elementos que constituyen los relatos.

a) Los elementos de los dos relatos

Teniendo a la vista el cuadro de la página 138, el lector se da cuenta en seguida de que los elementos de las narraciones están estrechamente emparentados. Sin embargo, la libertad con que son utilizados demuestra la independencia mutua de ambos relatos.

Muy pronto fueron puestos en relación. Lo muestra la transmisión del texto: los copistas, en dos ocasiones, han introducido

en el pasaje de Lc palabras que son propiamente joaneas. El texto: «Y les dijo: “Paz a vosotros”», da la impresión de haber sido interpolado en Lc 24, 36b⁷; igualmente en 24, 40 se encuentra otro pasaje joaneo: «Y diciendo esto les mostró las manos y los pies»⁸. Lo que sugieren los diversos testigos de la tradición manuscrita lo hacen evidente las correspondencias verbales del texto: los relatos de Lc y Jn no dependen uno del otro, sino de tradiciones que les son comunes.

He aquí en primer lugar los elementos idénticos, es decir, lo que es presentado en los mismos términos y con las mismas funciones. Las escenas ocurren el mismo día y en el mismo lugar. Además Jn presenta dos lucanismos: el verbo *estè* para designar la súbita venida de Jesús⁹ y la expresión «en medio de ellos» (*en tó mesó*)¹⁰. ¿Puede depender Jn de Lc? Parece difícil, puesto que Jn conoce un giro semejante en los casos en que Lc no ofrece paralelo (Jn 20, 14; 21, 4). Hablar de una dependencia de Lc en relación a Jn, sería desconocer que se trata de un término propio de Lc. La presencia inesperada de Jesús está por tanto relatada en términos idénticos, aunque no en dependencia mutua de los narradores.

Ciertos elementos tienen una función semejante, pero están expresados en términos diferentes. Por la expresión del Resucitado — «Soy yo» — Lc descubre su intención: subrayar el reconoci-

⁷ Se puede ver ahí una interpolación. En efecto, aunque la mención de la paz sea familiar a Lucas (veinte veces por seis en Jn, cuatro en Mt, una en Mc), la fórmula «Paz a vosotros» es específicamente joanea (20, 19.21.26). Además, a diferencia de la presentación de Jn, el don de la paz queda, según Lucas, sin efecto.

⁸ Excelentemente atestiguado (incluso por P 45), este versículo sin embargo es típicamente joaneo: *touto eipón* (Jn 18, 1.38; 20, 14.20.22; 21, 19), *deiknynai*. El hecho de que el conjunto del fragmento sea específicamente lucano induce a pensar en una adición proveniente de un copista que leía corrientemente el evangelio de Jn; además este versículo no responde más que incompletamente a la orden de Jesús.

⁹ El verbo *estè* es característico de Lc para indicar no una descripción, sino una acción (cf. Mt 12, 46 s; Jn 1, 35; 7, 37), ordinariamente una aparición repentina; se encuentra en los relatos de visiones (Lc 1, 11; Act 10, 30; 16, 9), pero también en otras partes (Lc 5, 1; 6, 8; 8, 44; 13, 25; 24, 36). En Jn este giro no se encuentra más que en las tradiciones pascuales (20, 14; 21, 4); aquí se encuentra precedida del verbo: «llegó» (20, 19.26).

¹⁰ La expresión «en medio de» *en (tó) mesó* es también típicamente lucana: Mt (4 veces), Mc (2), Lc (7), Jn (2 veces en la pericopa de la mujer adúltera), Pablo (5), Ap (7). Para *eis (to) meson*: 0/2/3/2/0. Hay ahí también un lucanismo.

miento de Jesús de Nazaret. Jn indica su propósito por el modo como inmediatamente Jesús da su paz y muestra sus manos y su costado. Pero con la invitación a ver y tocar, Lc y Jn quieren ambos demostrar la identidad del que se aparece. Finalmente, a pesar de estar expresada de una forma diferente, la misión concierne a la misma realidad: el perdón de los pecados y el don del Espíritu. Estos últimos elementos no reclaman una dependencia mutua, sino que suponen la dependencia común de una tradición semejante.

Ciertos términos idénticos tienen, en fin, una función diferente. El miedo de los discípulos se debe según Lc a la misma aparición, y según Jn es causado por los judíos. El mostrar las manos y los pies (o el costado) tiene por función ya asegurar la identidad de Jesús (Jn) ya hacer ver su realidad (Lc). La fe y la alegría tampoco tienen la misma función: en Lc la incredulidad tiene que ser superada y sin embargo se mezcla con la alegría; en Jn el reconocimiento es inmediato y la incredulidad se traspasa por entero a Tomás y la alegría es plena y sin tacha.

Como en numerosos casos de la tradición sinóptica, por ejemplo en la parábola de los invitados a las bodas (Mt 22, 1-14; Lc 14, 16-24), las semejanzas y las diferencias entre los dos relatos muestran que hay en su fuente una tradición común. De ella se puede proponer la reconstrucción siguiente:

Jesús aparece ante los discípulos reunidos.
Se pone allí súbitamente en medio de ellos.
Les enseña las manos y los pies (o el costado).
Ellos no acaban de creerlo.
Finalmente los discípulos se alegran.

A este fondo común se ha venido a añadir otra tradición menos definida acerca de la misión confiada a los discípulos.

b) Elementos comunes a Lc y a los otros relatos

En la investigación precedente nos hemos limitado a los elementos comunes a Lc y a Jn. ¿Pero es preciso atribuir los otros elementos a cada evangelista? Esto sería ir muy deprisa. Es posible, en efecto, mostrar el carácter tradicional de tal o cual de esos elementos, en particular el estilo epifánico y el tema singular de la comida.

Confrontado con el relato de la *marcha sobre el agua* (Mt 14 = Mc 6 = Jn 6), el género literario de la cristofanía de Lc aparece con más claridad¹¹.

Lc 24	Mt 14 = Mc 6 = Jn 6
⁸⁷ sobresaltados y asustados creían (<i>edokoun</i>) ver (<i>theôrein</i>) un espíritu (fantasma)	Mt 26 : se pusieron a gritar de miedo (Jn 19)
⁸⁸ ¿Por qué estáis turbados (<i>tetaragmenoi</i>)?	Mc 49 : creyeron que era (un fantasma)
⁸⁹ ¡Soy yo mismo!	Jn 19 : vieron (<i>theôrousin</i>) a Jesús
	Mt 26 = Mc 50: se turbaron (<i>etarachhêsan</i>)
	Mt 27 = Mc 50 = Jn 20: ¡Soy yo mismo!

Tal acumulación de semejanzas en los términos y en la situación de los discípulos inclina a reconocer, no una dependencia mutua de los relatos, sino, de nuevo, una interferencia de motivos preexistentes. El conjunto depende del género «epifánico»¹², en el cual un ser que pertenece a otro mundo se manifiesta a los hombres, tranquilizándoles y luego haciéndoles comprobar la realidad de la aparición maravillosa.

Sin embargo, esta confrontación no nos permite afirmar que Lc haya utilizado una fuente. La comparación con los *relatos de Emaús y del lago de Tiberíades* nos lleva a reconocer la existencia de un tema tradicional.

Lc 24	Jn 21
⁹⁰ Él se puso (<i>estè</i>) en medio de ellos.	⁴ Jesús se puso (<i>estè</i>) en la orilla.
⁹¹ ¿Tenéis aquí algo de comer (<i>brôsimon</i>)?	⁵ ¿No tendríais algo de comer (<i>prospagation</i>)?
⁹² Le ofrecieron parte de un pez asado. cf. 24, 30 (Emaús): tomó el pan, lo partió y se lo iba dando	¹⁰ Traed algunos de los peces que acabáis de pescar.
	¹³ Viene Jesús, toma el pan y se lo da, de igual modo el pez.

Espontáneamente se dirá que Jesús en dos ocasiones ha compartido la comida de los discípulos, una vez en Jerusalén y la

¹¹ No mencionamos los dos pasajes que parecen interpolados: «Yo soy, no temáis» (24, 36b; cf. Mt 14, 27 = Mc 6, 50 = Jn 6, 20) y en 24, 37 se lee «fantasma» (cf. Mt 14, 26 = Mc 6, 49) en vez de «espíritu».

¹² Cf. E. PAX, *Epiphaneia* (1955).

otra a orillas del lago. Desde el punto de vista de los acontecimientos la cosa no es imposible. Pero desde el punto de vista literario la crítica distingue ahí más bien, sin poder precisar los detalles, una tradición que muestra al Resucitado comiendo con sus discípulos. Por lo demás, esta tradición reaparece en varios pasajes. Así en el final de Marcos se dice que Jesús «estando a la mesa los Once discípulos, se les apareció» (fMc 16, 14); igualmente, según Lucas, la última aparición de Jesús tuvo lugar «mientras estaba comiendo con ellos» (Act 1, 4)¹³. Pedro, en fin, resume el contacto que los discípulos tuvieron con el Resucitado declarando que «Dios... le concedió la gracia de aparecerse... a nosotros que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos» (Act 10, 40-41).

Ante la variedad de estos testimonios se puede concluir la existencia de una tradición bastante firme. Más aún, excepto las apariciones a las santas mujeres, todos los relatos presentan a la comunidad disponiéndose a comer cuando tiene lugar la visita del Resucitado. Este dato nos va a permitir precisar los medios ambientes en que han podido formarse.

3. *Los medios ambientes*

La última afirmación nos induce a proponer como uno de los medios ambientes en que se formaron los relatos de aparición *el medio litúrgico*; y más concretamente, la cena eucarística. Jn lo sugiere al datar la aparición en el primer día de la semana y en su octava. Más concretamente según Lc, se trata de la «fracción del pan», término técnico para designar la eucaristía (1 Cor 10, 16; Act 2, 42.46; 20, 7.11)¹⁴; en el relato de Emaús esta escena constituye incluso el punto final de la aparición, ya que fue en ese momento cuando «se abrieron sus ojos y le reconocieron» (Lc 24, 30-31). En el capítulo 9 mostraremos que el relato lucano no intenta ser de tipo biográfico: es un relato catequético que quiere exponer cómo los que no han visto al Resucitado pueden a su vez reconocerle.

¹³ Según la traducción más probable del término: «compartir la sal». Cf. W. BAUER, *Wörterbuch* (5 1958), col. 1.552.

¹⁴ Véase el artículo muy sugestivo de M. KEHL, *Eucharistie und Auferstehung. Zur Deutung der Ostererscheinungen beim Mahl*, GL (1970) 90-125.

En el relato de la aparición a orillas del lago de Tiberíades, la comida ya está preparada por el misterioso viajero: «Al saltar a tierra, ven que había unas brasas, un pez sobre ellas y pan» (Jn 21, 9). Y Jesús previamente no toma nada de los ciento cincuenta y tres peces que los discípulos acaban de pescar, sino que «toma el pan y se lo da; y de igual modo el pez» (21, 13). Notemos finalmente que esta última acción se introduce con la mención clásica: «Se presentó Jesús...» (cf. 20, 19.24.26), alusión a la «venida» solemne del Señor (cf. 14, 13.18.28; 21, 23). Como en el episodio de la multiplicación de los panes y en el discurso sobre el pan de vida (Jn 6, 1-66, especialmente 6, 11), Jn ofrece en este texto un relato cuya inteligencia resulta eucarística para el creyente¹⁵.

En este trasfondo las frecuentes menciones de la comida sugieren que muy probablemente la liturgia eucarística fue la ocasión del encuentro del Resucitado con los discípulos. ¿Eran ya eucarísticas estas comidas hechas en común, o se hicieron eucarísticas a causa de la venida del Resucitado? Es difícil tomar una postura a este respecto; parece más verosímil que originalmente las asambleas no fueron debidas sino a la fidelidad aún viva al recuerdo de Jesús de Nazaret y que las apariciones de Cristo transformaron este recuerdo en realidad pascual.

Los detalles indicados a propósito de estas comidas muestran además que la tradición, antes de ser incorporada por los evangelistas, fue transmitida en imágenes bajo la forma de *relatos populares*. Se intentaba contar cómo se había hecho el reconocimiento de Aquel que vivía más allá de la muerte. Fácilmente estos relatos se volvían apologéticos por el hecho de que ciertos detalles se destinaban a probar la realidad del cuerpo del Resucitado. Esta tendencia se desarrollará y acabará en una literatura apócrifa. Así en un texto de comienzos del siglo II los discípulos no solamente son invitados a tocar el cuerpo del Señor, sino que de hecho lo tocan (cosa que los evangelios nunca dicen): «Pues nosotros lo hemos tocado a fin de reconocer que verdaderamente había resucitado en la carne»¹⁶, del mismo modo que ya en el año 110 Ignacio de Antioquía escribía a los de Esmirna: «Y tan pronto como le

¹⁵ Véase nuestro artículo *Le mystère du pain de vie (Jean VI)*: RSR 46 (1958) 481-523.

¹⁶ *Carta de los Apóstoles*, 23.

tocaron, creyeron, y se apropiaron de su carne y de su espíritu»¹⁷. Con esto aparece claramente que, sustraídos a la estructura-tipo, los relatos quedaban entregados a la imaginación piadosa¹⁸.

Un tercer medio ambiente que se puede llamar *catequético*, se afana por mostrar en las apariciones del Resucitado la fundación de la iglesia. Las expresiones de misión remontan a ese medio. Apenas si es posible restituir el tenor primitivo de estas expresiones, puesto que se nos presentan de formas muy diferentes. Lo seguro es que reflejan la fe de la iglesia naciente. Remisión de los pecados, bautismo, argumento escriturístico, son otros tantos temas que se reconocen continuamente en los Hechos de los Apóstoles y en los fragmentos litúrgicos antiguos.

No hay que disociar demasiado estos medios como si existiesen independientemente. También se podría hablar de diversas «funciones» en la iglesia. Pero esta determinación en todo caso permite percibir mejor cómo los relatos se han ido formando progresivamente. Al comienzo existe un medio eucarístico, con acentuación más o menos marcada del aspecto apologético o de la tendencia popular. A continuación una estructura-tipo, iniciativa, reconocimiento, misión, permite ensamblar los diversos datos y preparar la redacción de los evangelios. Tales son las características del tipo Jerusalén en su elaboración progresiva. Nos queda por descubrir un relato cuya factura es originariamente muy diferente de las precedentes.

II

EL TIPO GALILEA

1. *El relato de Mt 28, 16-20*

Guiados por el estudio de las afirmaciones de la fe naciente, y sobre todo después de haber reconocido la existencia de un esquema de pensamiento que difería del de la «resurrección» y que provenía de la tradición de Cristo exaltado a la gloria, se nos

¹⁷ IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los de Esmirna*, 3, 2.

¹⁸ Así, según el *Evangelio a los Hebreos*, el Resucitado da el sudario al sirviente del sumo sacerdote, después se aparece a Santiago y le dice: «hermano, come tu pan, ya que el Hijo del hombre se ha despertado de entre los que duermen»: JERÓNIMO, *De viris ill.*, 2.

invita a considerar más de cerca el relato de aparición que cierra el evangelio en Mt:

¹⁶ Por su parte, los once discípulos marcharon a Galilea, al monte que Jesús les había indicado. ¹⁷ Y al verle se postraron; algunos, sin embargo, dudaron. ¹⁸ Jesús se acercó a ellos y les habló así: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. ¹⁹ Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, ²⁰ y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y (sabed que) yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo».

Confrontado con el tipo Jerusalén, el relato parece a primera vista construido sobre el mismo esquema: prosternación, duda, misión. Pero mirándolo más de cerca, uno se da cuenta de que faltan algunos elementos de la estructura Jerusalén.

Ciertamente la *iniciativa* proviene del Resucitado que citó a los Once; pero no se puede decir que su presencia sea inesperada y sorprenda a los discípulos; al contrario, con toda naturalidad «al verle se postraron». Incluso es sorprendente que se prosternen antes de que Jesús se haya acercado a ellos. Ningún saludo, ninguna invitación a que no tengan miedo. Si hay iniciativa, ¿acaso se puede ver ahí el tipo Jerusalén?

¿Es propiamente *reconocimiento* el hecho de prosternarse? Podría establecerse esta equivalencia si, inmediatamente después, no se hiciera mención de la duda. La secuencia normal se encuentra aquí invertida: la duda sigue a la adoración, en vez de precederla. La cosa es tanto más sorprendente cuanto que, al contrario del tipo Jerusalén, la duda no tiene, por consiguiente, la función de inducir a Jesús a que demuestre su identidad o dé pruebas de su corporeidad; la duda queda ahí, sin función aparente, ya que el texto no expresa que a continuación haya sido superada. Todo sucede como si fuese un cuerpo extraño dentro del relato. Finalmente tampoco es fácil precisar quiénes son los que llegan a dudar. La expresión griega es muy difícil de traducir: indica ciertamente una duda actual y no, como a veces se la traduce, una duda pasada («los que habían dudado»), ya que el aoristo no puede equivaler a un pluscuamperfecto¹⁹. ¿Quién, pues, se pone a dudar

¹⁹ A pesar de Jerónimo y M. J. Lagrange, pues este aoristo está próximo a otro aoristo.

inmediatamente? Ya que no se puede pensar más que en los Once²⁰, ¿se saca de ahí que su grupo estaba formado por creyentes e incrédulos? Ciertos críticos creen que todos se postran, pero algunos con una fe vacilante e incierta²¹. Sin embargo, la dificultad permanece: Mateo no dice que estas dudas se acabaran. Ahora bien, los testigos de la resurrección ¿podrían tener una fe inferior a la del más pequeño de los discípulos que debe «crear sin vacilar» (21, 21)? He aquí una buena reconstrucción de la génesis del texto: «Como Lucas, Mateo no quiere contar sino una aparición a los Once. Sabe que éstos han comenzado por dudar... Le hace falta, pues, mencionar esta duda al comienzo de su único relato»²². Sin embargo, aun después de esta explicación, no se comprende por qué Mateo no menciona el final de la duda: nada nos autoriza a decir que la fe de los discípulos acabase sin fallas. En nuestra opinión este versículo ha llegado a sobreañadirse a una tradición que no hacía mención alguna de la duda y con razón: no estaba centrada en el tema del reconocimiento en la fe, tema fundamental según el tipo Jerusalén.

Si faltan en este relato la presencia inesperada y el reconocimiento, en cambio la *misión* cobra un relieve extraordinario y se convierte claramente en lo esencial del pasaje. Mientras que en el tipo Jerusalén las palabras de misión constituyen un tercer elemento, añadido a los relatos de aparición y reconocimiento en orden a formar la estructura que hemos reconocido, aquí las expresiones de misión han atraído hacia sí un cuadro de aparición evangélica, sin llegar por ello a constituir así una estructura. En suma, para apreciar exactamente el relato de Mateo hay que buscar en otra parte su género literario.

El antiguo testamento conoce encuentros de Yahvé con hombres a quienes confía una misión; se puede desprender un estereotipo de estos relatos de vocación-misión, de los cuales he aquí un ejemplo.

²⁰ En todo caso no se le puede atribuir a Mt esta hipótesis.
²¹ Como en ciertas teofanías (Gén 18, 12; Jue 6, 11-24; 13, 8-20), cf. E. LOHMEYER, *Mt*, Göttingen 1956, 415.

²² A. GEORGE, *Les récits...* (1969), 89.

	Éxodo 3	Jeremías 1	Mateo 28
PRESENTACIÓN	Dios dice: Yo soy el Dios de tu padre (reacción de Moisés)	⁶ Antes de haberte formado te conocía... (reacción de Jeremías)	¹⁸ Todo poder...
MISIÓN	¹⁰ Vete que te envío al Faraón para que saques a mi pueblo de Egipto (reacción de Moisés)	⁷ Adondequiera que yo te envíe irás... (reacción de Jeremías)	¹⁹ Id...
PROMESA	¹² Yo estaré contigo	⁸ Yo estoy contigo	²⁰ Yo estoy con vosotros

La estructura del relato de Mateo parece calcada en la de los relatos de vocación del antiguo testamento. De ordinario intentan asegurar la presencia de Dios junto a su elegido, y aquí la de Jesús junto a los Once.

Si bien no hay reacción de parte de los discípulos, esto puede provenir del hecho de que la aparición se dirija a un grupo; de todas formas se mantiene el esquema. Examinemos sus elementos.

¿Quién se presenta? Ya no Yahvé, sino Jesús. Él expone su nueva situación utilizando aparentemente las palabras de la profecía de Daniel:

Y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo de hombre.
 A él se le dio imperio, honor y reino,
 y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron.

(Dan 7, 13-14)

Pero esta semejanza no es más que superficial. La palabra del Resucitado no se limita a cumplir la profecía de Daniel: en ésta no se trata ni de cielo y tierra, ni de misión. Asimismo, para dar cuenta de la palabra conviene encontrarle un doble origen. En este ser que aparece es preciso ver al Hijo del hombre anunciado por Jesús en términos que asocian Dan 7, 14 con el Sal 110, 1: «Y yo os declaro que a partir de ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo» (Mt 26, 64). Además, hay que escuchar la fe que la iglesia proclama en el Señor exaltado al cielo. De hecho aquí reencontramos el lenguaje de las confesiones y de los himnos examinado en el capítulo 2. Jesús aparece en la omnipotencia del Señor glorificado. Si el tipo Jerusalén traspone bajo la forma de relato las confesiones de fe en Cristo resucitado, aquí el texto más bien traduce los

himnos al Señor elevado a la gloria. Pero esta gloria, en razón del contexto evangélico, no se manifiesta del modo clásico en la apocalíptica — por ejemplo, cuando el Hijo del hombre aparece resplandeciente al vidente de Patmos (Ap 1, 12-18; cf. Dan 10, 4.12) y provoca el miedo que es de rigor en tal situación —, sino solamente por la majestad del discurso. En efecto, estas primeras palabras tienen por función, no la de identificar a Jesús (tipo Jerusalén) ni mostrar su gloria (género apocalíptico), sino dar autoridad a la misión que va a ser encomendada.

La *misión* confiada, a diferencia de la presentación, ofrece numerosos puntos de contacto con la del tipo Jerusalén. Cristo todavía habla como antes: «Id» (cf. 9, 13; 10, 6; 11, 4), luego les ordena cosas equivalentes a las que dice según Lc: «Seréis mis testigos», o según Jn: «Como el Padre me envió, también yo os envío»; así en Mt: «Haced discípulos a todas las gentes». El bautismo corresponde a la «remisión de los pecados». La misión que él encomienda es aquella de que tiene conciencia la iglesia primitiva, no como durante la vida terrestre de Jesús respecto a solos los judíos (Mt 10, 5-6; 15, 24), ni siquiera respecto a los no-judíos (Dan 7), sino dirigida al conjunto de los hombres (Mt 24, 9.14; 25, 32). Este universalismo es el resultado de una lenta toma de conciencia de la iglesia.

La *presencia*, presencia del Espíritu Santo, prometida (Lc) o dada (Jn), que se encuentra en los tres evangelistas, se hace aquí presencia de Jesús en persona (Mt). El Emmanuel, nombre del niño predestinado (Mt 1, 23), es ahora realidad vivida hasta el fin de los tiempos: él estará no «junto a», sino «con» los suyos.

Estas observaciones llevan a preguntarse si el relato de Mt puede todavía llamarse «aparición», por lo menos si calificamos así los breves encuentros del Resucitado en el transcurso de los cuales el Señor se hace reconocer familiarmente y confiere una misión; parece entonces que, para llegar a sus discípulos, Jesús permanece en supervivencia temporal sin ninguna apariencia de gloria. Al contrario, en Mt 28, 16-20, se trata de una irrupción súbita del Señor que impone su presencia y da sus órdenes. Ninguna condescendencia, sino la autoridad del Señor que dirige en adelante la historia de los hombres. Resulta claro que no podemos equiparar las dos tradiciones y que el tipo Galilea es original.

2. *Los presupuestos del relato de Mt*

Lo que distingue sustancialmente el relato de Mateo de los relatos del tipo Jerusalén es, sin duda, la diferencia de estructura; pero en el fondo está subyacente otra cristología, otra concepción de la historia. Al proyectarse en el relato, las categorías que hemos analizado en los dos primeros capítulos revelan su alcance; un breve sondeo nos ayudará a captar mejor la importancia del esquema exaltación en la comprensión de las apariciones de Jesús, que salió vencedor de la muerte.

Las concepciones de la historia en el antiguo testamento son diversas, según que se trate de escritos proféticos o apocalípticos. En una primera aproximación se puede decir que la categoría «resurrección de los muertos», aunque apocalíptica en cuanto se refiere al fin de los tiempos, pertenece a la estructura del pensamiento profético, mientras que la categoría «exaltación» depende de un esquema a-histórico.

Según el esquema profético, caracterizado por una cierta categoría de tiempo, o se anuncia el hecho que va a suceder, o el hecho actual cumple la profecía: al triunfar de la muerte, Jesús pone punto final, «escatológico», a la larga espera de Israel, aunque proyectándola más viva hacia la parusía: en su persona se cumple el destino del pueblo elegido. Que Jesús se muestre viviente a sus discípulos y éstos reconozcan la acción de Dios en él: a partir de este acto decisivo de Dios un eón sucede al anterior. Momentáneamente detenida, la historia puede reemprender su curso, o mejor aún, recomenzar de un modo nuevo, esto es, refiriéndose siempre a ese instante del pasado que vio a Jesús resucitar de entre los muertos; y ella puede proseguir gracias al Espíritu Santo que envía aquel que resucitó de la muerte. El señorío de Jesús y la salvación de los hombres son las consecuencias del acto divino, definitivo; las riquezas contenidas y aún no explicitadas del hecho puntual, único, se proyectan sobre un plano horizontal en una secuencia histórica. Así son «recuperados» los valores de misterio que caracterizan el hecho paschal: aquellas riquezas se inscriben en el tiempo y se despliegan ocupando cada una su propio puesto.

Según el esquema a-histórico el escritor se sitúa deliberadamente al fin de los tiempos y, basándose en el conocimiento totalizante que posee, se esfuerza por manifestar las riquezas misteriosas del presente, no ya como consecuencias de una acción temporal de Dios, sino como dimensiones ocultas en el presente. Su perspectiva no es propiamente temporal, ni siquiera terrestre, sino eterna y celeste. Más bien revela la profundidad permanente de lo histórico, que se abre a las consecuencias que se muestran en el curso de la historia. De esta forma el Apocalipsis de Juan no describe los reinos del futuro y es vano intentar poner nombres, fechas o épocas a las figuras que describe; éstas revelan la profundidad de la historia, las categorías de la historia de la salvación, sus actores. Es un discernir, un descubrir lo eterno en el tiempo. Este ejemplo muestra el peligro que hay de confundir los géneros: el apocalipsis no es la profecía.

Una determinada *crístología* es característica del relato de Mateo: Jesús tuvo acceso al mundo superior y definitivo. En Jesús resucitado Mt hace reconocer al Hijo del hombre gloriosamente establecido en el mundo definitivo gobernando la historia de los hombres. Viene a manifestarse a sus discípulos para conferirles de una sola vez la misión que él mismo les asegura que llevarán a término. En esta perspectiva no se espera el retorno del Hijo del hombre: sigue ahí con nosotros. ¿Podría haber aquí lugar para un segundo libro como los Hechos de los Apóstoles, o para una «era del Espíritu Santo»? Jesús el Señor lo ocupa todo. Tampoco hay necesidad ya de ascensión para expresar la separación de entre los hombres: la exaltación, por el contrario, requiere que se manifieste una nueva presencia entre los hombres.

De aquí se sigue que puede existir otro tipo de *crístofanía*. Lucas nos pone en la pista cuando, para describir la aparición a Saulo en el camino de Damasco, transforma el esquema clásico; mantiene, es cierto, un breve diálogo en el que se encuentra el equivalente del «reconocimiento»; pero, este reconocimiento no se refiere ya a Jesús de Nazaret, sino a la iglesia. Lo esencial es la misión y la promesa de la asistencia de Jesús. Ahí está el tipo epifánico, análogo al que caracteriza el relato de Mateo, excepto que en este último ni siquiera hay fenómenos gloriosos en el curso de la aparición. Pablo, en las alusiones que hace a su encuentro

con Cristo, es aún más categórico: de él no retiene más que la misión que sigue a la iniciativa tomada por el Señor glorificado.

Otros ejemplos se encuentran en las escasas apariciones del Hijo del hombre, con la diferencia de que éstas no incluyen ninguna misión. Se asemejan a las apariciones de tipo epifánico, repentinas intervenciones o encuentros del Señor glorificado que no toma los rasgos de un hombre de esta tierra. Así el Hijo del hombre se muestra a Esteban moribundo (Act 7, 55-56); de acuerdo con la profecía de Daniel (aunque no con el Sal 110) el Hijo del hombre está en pie, quizás a fin de testimoniar a favor del que acaba de dar testimonio de él. Así también a Juan de Patmos (Ap 1, 12-16) se le aparece el Señor, como en una grandiosa teofanía, bajo los rasgos del Viviente que guarda la llave del *sbeol* (1, 17-18).

¿Se trata aún de una aparición en sentido clásico (Jerusalén)? El vocabulario de la «resurrección» ha desaparecido. Ya no hay huellas de la familiaridad que caracteriza esos relatos. Es la repentina irrupción en el presente del Señor glorioso.

III

CONFRONTACIÓN DE LOS DOS TIPOS

Las diferencias de perspectiva y de lenguaje que acabamos de poner de relieve no comprometen la profunda unidad del mensaje pascual. Todos los evangelistas muestran en la aparición del Resucitado el coronamiento de la existencia y de la obra de Jesús, es decir, la inauguración, mediante su muerte, del tiempo de la iglesia. Las apariciones tienen todas como fin fundar la iglesia. Sin embargo, sus relatos se dividen en dos tipos que no se pueden reducir uno al otro sin violencia. Es interesante confrontarlos una vez más de forma sistemática, ya que corresponden a dos esquemas de pensamiento que manifiestan las afirmaciones de la fe naciente.

1. *Dos tipos originales de presentación del Resucitado*

La diferencia entre Mt y los otros evangelistas no ha dejado de intrigar a los exegetas, que la han explicado de diversas formas. Las más de las veces los dos tipos han sido reducidos a una sola tradición.

a) Más corrientemente se coloca el tipo Jerusalén en el origen del tipo Galilea. «Tantas coincidencias sugieren la existencia, en el origen de ambos relatos, si no de una fuente (los contactos verbales son demasiados escasos), al menos de una tradición común». Las coincidencias se limitan, sin embargo, a esto: la aparición cierra el evangelio; presenta el contenido de esta experiencia con algunas palabras solemnes de Jesús, Señor mesiánico que funda la misión universal. No obstante, hay que reconocer que Mt no define igualmente el señorío de Cristo. He aquí, pues, en qué consistiría esta tradición: «Aparición a los Once, duda de éstos, convicción de la realidad del Resucitado, conexión entre la visión y la misión»²³. Pero del análisis sumario que hemos hecho parece resultar que Mt, por lo menos el relato que está subyacente, escapa de hecho a esta tradición: ni la duda ni la comprobación de realidad son parte integrante de su presentación.

b) A la inversa, Ph. Seidensticker, a quien mucho debemos, cree que el tipo galilea es más antiguo, al paso que el jerosalimitano «traduce» el tipo galilea⁴². He aquí cuál sería la génesis del tipo Jerusalén.

El ambiente de Jerusalén habría suplantado poco a poco el ambiente de Galilea. Es claro que Lc sitúa artificialmente en Jerusalén la aparición a los Once: lo hemos dicho ya más arriba. Esta localización se explica por el papel prevalente de la ciudad santa y por el de la iglesia-madre. La «salvación viene de Sión» (Sal 137; 110, 2; Is 2, 3; cf. Rom 11, 26). «Mira que viene tu Salvador» (Is 62, 11). En Jerusalén es donde los acontecimientos salvadores deben encontrar su cumplimiento. He ahí lo que Lucas ha sistematizado (Lc 24, 47; Act 1, 8) según una tendencia que

²³ A. GEORGE, *Les récits...* (1969), 93.

⁴² PH. SEIDENSTICKER, *Auferstebung* (1969), 67-75.

ya estaba presente en Pablo (Rom 15, 19) y que Juan ha conducido a su punto álgido.

La tradición galilea marcaba el fin de la historia con la manifestación del Hijo del hombre exaltado al cielo. Ahora bien, la iglesia debía hacer frente al problema de la historia que continúa después de pascua. Si uno se hubiera contentado con la presentación galilea no habría podido resolver correctamente el problema así planteado. Por el contrario, la categoría «resurrección de los muertos» permitía situar en el pasado el acontecimiento pascual y en el futuro el acontecimiento de nuestra propia resurrección. La categoría resurrección habría «traducido» la categoría exaltación.

A partir de ahí la predicación podía presentar en una sucesión de acontecimientos los diversos aspectos del misterio pascual. Lucas es el que ha seguido más limpiamente este esquema, como expondremos en el estudio que se le dedicará.

Estas reflexiones son interesantes para captar cómo el tipo Jerusalén ha acabado por dominar la tradición evangélica. Sin embargo, no bastan para demostrar que el tipo Jerusalén no es *más* que la traducción del tipo Galilea.

Por tanto creemos que los dos tipos Jerusalén y Galilea no pueden originarse uno del otro. Por lo demás corresponden a esos dos tipos de cristología que parecen haber existido desde los orígenes de la fe cristiana: la cristología de Cristo resucitado, la cristología del Señor exaltado... Pero la dificultad relativa con que se logra restaurar la existencia de la cristología de la exaltación²⁵ demuestra que el tipo Jerusalén absorbió de algún modo el tipo Galilea. El relato de Mateo es un excelente testigo de ello: la secuencia Jerusalén cubre el conjunto del relato, mientras que de la tradición galilea no queda más que la localización.

2. *El tipo Jerusalén prevalece*

Si nos hemos detenido para dejar en claro el tipo Galilea, no es porque deploramos secretamente que la tradición haya acabado por adherirse definitivamente al tipo Jerusalén; adoptar tal actitud sería cerrarse a la lectura de los relatos evangélicos. Antes de

²⁵ W. THÜSING, *Erhöhungsvorstellung* (1967).

exponer la función que puede desempeñar el tipo Galilea, hagamos ver el valor y los inconvenientes del tipo Jerusalén.

La resurrección se concibe como el resurgir, el despertar de la muerte, y más especialmente como el salir del sepulcro. Ese hombre se muestra viviente a sus discípulos. Se le ve desplazarse sobre la tierra como cualquier hombre, sin estar por otra parte sujeto a la condición mortal; no se le reconoce de inmediato (Lc 24, 16, 31; Jn 20, 19, 26); se espera de él que pruebe que no es ni un «espíritu» (Lc 24, 37) ni un ángel (Act 23, 8-9). Sus llagas permiten verificar su identidad o incluso su corporeidad. Finalmente Jesús se separa de sus discípulos en el momento señalado, cuando han sido proporcionadas pruebas suficientes para alejar toda duda.

Esta presentación de tipo biográfico tiene la indiscutible ventaja de permitir, como quien dice, palpar al Resucitado, de suerte que ya no se pueda dudar razonablemente de la realidad de la resurrección. Sería un error ver ahí un artificio de lenguaje y no la expresión misma de la experiencia apostólica; los detalles de los relatos valen a condición de que sean situados en lo que unifica el tipo Jerusalén, es decir, el triple esquema: iniciativa, reconocimiento y misión. Gracias a él es la existencia cristiana por entero la que puede configurarse con la de Cristo. Por la iniciativa del Resucitado el creyente es preservado de la ilusión; al reconocer a Jesús de Nazaret, ya no puede entregarse a una actividad que tienda a separarse de toda referencia a la historia pasada; por la misión se guarda de afincarse en el tiempo pasado y se orienta hacia la construcción del mundo en la fe en Cristo. Bien comprendido, el tipo Jerusalén es una lección permanente para el creyente: basta leer correctamente el evangelio.

Sin embargo, estas innegables ventajas están contrapesadas por riesgos no menos ciertos. En efecto, viendo cómo el Resucitado continúa de alguna manera una existencia que, fuera de los aspectos sorprendentes que presenta, es idéntica a la nuestra, se corre el riesgo de identificar la resurrección con una supervivencia. Subsiste — es cierto — la ruptura representada por la ascensión, pero para caer en el riesgo de hacer del período de las apariciones una época con entidad propia, una edad de oro respecto a la cual nuestro tiempo no tiene apenas sentido.

El tipo Galilea permite no reducir al Resucitado a la condición

de superviviente y no limitar su presencia a contactos de orden físico. Apoyándose directamente sobre el señorío de Jesús, describe el encuentro fundamental y fundador de la iglesia bajo la forma de una irrupción gratuita y definitiva de aquel que está entronizado en el cielo. El correctivo aportado a la presencia familiar del Resucitado entre sus discípulos no proviene tan sólo de fenómenos extraordinarios, sino del mismo ser de Jesús, Señor en la gloria. No se trata simplemente de un período de cuarenta días, sino de una nueva era, caracterizada por una presencia de un tipo nuevo: Emmanuel.

También este lenguaje tiene sus inconvenientes, y esto se advierte inmediatamente por el hecho de que ha sido suplantado por el lenguaje de tipo biográfico. Al no preocuparse por situar en un lapso de tiempo determinado las apariciones de Jesús, corre el riesgo de abolir la distancia que separa de hecho el tiempo privilegiado de la resurrección y el tiempo de la iglesia. ¿Qué diferencia existe entre la aparición oficial a los Once y las manifestaciones posteriores a Saulo de Tarso o a los «místicos»? La relación a Jesús de Nazaret tiende a ser absorbida por la relación a la iglesia, y la visión global que hemos intentado adquirir a partir del tipo Jerusalén corre el riesgo de quedar trunca.

Por lo tanto, *los dos lenguajes* deben ser tomados en su totalidad. A primera vista uno dudaría de mezclarlos, lo que tendería a desnaturalizarlos. Sin embargo, en su último estadio la tradición evangélica ha adoptado esta postura: no ha temido subordinarlo todo a la presentación del tipo Jerusalén. Hoy día el lector debe proceder de la misma manera. Siendo consciente del tipo Galilea, más fácilmente sabrá ver en el caminante o en el que comparte la misma mesa algo distinto a un individuo devuelto a la vida terrestre: al Señor exaltado a la gloria.

EN EL SEPULCRO DE JESÚS

Los cuatro evangelios unánimemente prologan los relatos de aparición del Resucitado reseñando los episodios que ocurrieron en el sepulcro: el primer día de la semana las mujeres se dirigen al sepulcro, lo ven abierto y no encuentran a Jesús. Ante la unanimidad de los evangelios, ¿cómo se explica que los otros escritos del nuevo testamento ignoren estos hechos y que el kerygma primitivo no diga ni palabra de ello? De aquí ciertos críticos han concluido que los relatos evangélicos, posteriores a los otros datos, no eran más que relatos legendarios inventados por las necesidades de la apologética y de la teología. Sin duda debe reconocerse que, también aquí es imposible una armonización de los textos evangélicos; pero no se sigue que de ningún modo puedan reflejar antiguas tradiciones. He aquí lo que quisiéramos examinar en este capítulo: no la historicidad de los acontecimientos, sino la antigüedad y naturaleza de las tradiciones sobre los hechos.

Para orientar la búsqueda creemos, al contrario de la mayoría de los críticos, que no es preciso apoyarse en primer lugar en el texto de Marcos, como si fuese el testigo más antiguo de la tradición, del que derivarían las otras recensiones. Según nuestra opinión, el problema literario de las relaciones entre los evangelios está lejos de quedar resuelto con la teoría de las dos fuentes¹.

Por otra parte, interviene un quinto testigo, el *Evangelio de Pedro*², cuyos rasgos originales son tan numerosos que no se pue-

¹ Recientemente hemos expuesto esta cuestión en el «Pittsburgh's Festival on the Gospel», *Jesus and man's hope*, Pittsburgh 1970: «Redaktionsgeschichte of Matthew and Literary Criticism», 9-35, subrayando el interés de la hipótesis de A. GABOURY, *La structure des synoptiques*, E. J. Brill, Leiden 1970. La revista «Recherches de Science Religieuse» se propuso publicar en 1972 un número especial sobre el tema.

² *El Evangelio de Pedro* (= EP) se descubrió en 1886. Este fragmento

de afirmar que armonice o que compile los datos de los cuatro evangelios canónicos³. Creemos incluso que depende de fuentes anteriores a Marcos⁴. Así en el relato de la resurrección EP ignora el mensaje angélico referente a la cita en Galilea (Mc 16, 7), mientras que relata una aparición precisamente en ese mismo lugar (EP 58-60). La confrontación de EP con Mt permite captar el verdadero valor de los elementos mateanos.

Se pueden seguir diversos métodos para dar cuenta de la tradición. Por razón de las opciones críticas, que se acaban de indicar, no partimos del solo texto de Mc⁵: eso sería suponer resuelto el problema. Aplicando un primer procedimiento reductor detectaremos en el conjunto de los relatos los diversos motivos que han concurrido en su elaboración. A continuación hay que precisar qué función tienen estos diversos motivos en cada relato. Después intentaremos describir su historia. Este método presupone el respeto a la estructura orgánica de cada uno de los relatos: antes de hablar de fuentes y de dependencia literaria conviene tomar los textos como textos, composiciones en las cuales los motivos pueden sin duda derivar de distintas fuentes, pero que deben ser examinados sobre todo según la función que desempeñan. La sola «crítica literaria» no puede bastar, sujeta como está, para justificar las modificaciones, a recurrir a «intenciones» sumamente hipotéticas.

Disponemos los textos en tres grupos, el segundo de los cuales se presenta como un sucedáneo del primero:

- I. El relato de la visita de las mujeres al sepulcro;
- II. la indicación breve (Lc 24, 12) o detallada (Jn 20, 3-10) de la visita del (o de los) discípulo(s) al sepulcro;
- III. las tradiciones sobre los guardias del sepulcro.

datado a finales del siglo I, al menos entre los años 70 y 140, es ciertamente el eco de antiguas tradiciones. La parte del texto concerniente a los acontecimientos de pascua está reproducido en el Apéndice, p. 357 s.

³ Tal es el parecer matizado de L. VAGANAY, *L'Évangile de Pierre* (1930), 81. Este estudio sigue siendo fundamental.

⁴ Al contrario de L. Vaganay, que se ha puesto al lado de Th. Zahn, pero de acuerdo con G. Gardner-Smith (JTS 27 [1926] 225-271, 401-407), y sobre todo con la excelente tesis inédita de B. A. JOHNSON, *Empty Tomb Tradition in the Gospel of Peter* (1965). Es claro, sin embargo, que tan sólo un estudio detallado del apócrifo permitiría fundamentar un juicio definitivo.

⁵ Tal es, no obstante, el método seguido por el conjunto de los críticos que han estudiado el tema. Véase, por ejemplo, L. SCHENKE, *Tombeau vide* (1968); J. DELORME, *Résurrection et tombeau de Jésus* (1969), 105-151.

I

LA VISITA DE LAS MUJERES AL SEPULCRO

De mayor o menor importancia, estos textos serán tratados de manera diferente.

En la base de nuestro examen ponemos las recensiones EP, Mt, Mc, y nos contentamos con evocar las presentaciones más transformadas de Lc y de Jn. He aquí los elementos fijos comunes a nuestras tres recensiones:

1. el primer día de la semana (EP: el «día del Señor»),
2. llegan algunas mujeres,
3. con una intención determinada;
4. encuentran que la piedra del sepulcro había sido corrida;
5. ven un (unos) ángel (es)
6. que les entrega (n) el mensaje pascual;
7. ellas reaccionan.

De acuerdo con la mayoría de los críticos⁶ consideramos como posterior el mensaje confiado a los discípulos de ir a Galilea. Por lo demás, falta en EP, y Lc lo ha transformado completamente. En Mt y Mc el mensaje reproduce la profecía de Mc 14, 28, que ya estaba sobreañadida al texto. El episodio así reseñado es coherente; pero para determinar su significado es preciso descubrir la relación mutua de los diversos elementos según sus funciones respectivas. La empresa no es fácil, puesto que a la vez tiene que considerar las diversas recensiones y atender a un texto imaginario.

1. *La fecha*

EP	Mt 28, 1	Mc 16, 1	Jn 20, 1
^{as} La noche en que alborea el día del Señor	Pasado el sábado, al alborear el primer día de la semana	Pasado el sábado, ellas compraron	
	Mc 16, 2	Lc 24, 1	
^{so} En la aurora del día del Señor, María Magdalena.	Muy de madrugada, el primer día de la semana a la salida del sol.	En la aurora, el primer día de la semana.	El primer día de la semana, cuando todavía estaba oscuro.

⁶ Véase, por ejemplo, la reciente puntualización de E. L. BODE, *First Easter Morning* (1970), 35-37. Véase también J. DELORME, *Résurrection...*, 113-115.

Todos los relatos fijan el acontecimiento en el primer día de la semana, es decir, al día siguiente del sábado; EP utiliza una denominación más tardía, «el día del Señor», o «domingo» (cf. Ap 1, 10; Act 20, 7). No se trata del «tercer día» que determina la resurrección, sino del domingo, sin duda en razón de la práctica litúrgica que fijaba la conmemoración de la resurrección de Cristo durante un culto eucarístico. Aun cuando los datos no son lo bastante sólidos como para engendrar certeza⁷, el relato presenta una coloración litúrgica.

Si bien el día está fijado con precisión, no así el momento exacto. Ateniéndonos a Mc, «muy de madrugada» significa hacia las tres de la mañana, indicación que es corregida inmediatamente por «a la salida del sol», o sea, después de las 6 de la mañana. A menudo se interpreta esta doble indicación en función de una costumbre literaria de Mc, el cual precisa con la segunda el carácter indeterminado de la primera⁸. La solución sería buena si esta dualidad no se reflejase también en las otras recensiones: «al alborar el día» para EP y Lc, «cuando todavía estaba oscuro» para Jn. También algunos⁹ se preguntan con razón si Mc no habrá interpretado mal la expresión de Mt y de EP «brilla» (*epiphōskousè*) que significa no necesariamente la aurora, sino el «principio» del día; ahora bien, los judíos cuentan los días a partir de lo que nosotros llamamos la «vigilia», a partir del caer de la noche¹⁰. Con toda verosimilitud Mt pensaba que las mujeres se habían puesto en camino hacia el sepulcro después de la puesta del sol, al caer de la noche, apenas terminado el sábado. Esta indicación correspondería a la primera de Mc: «pasado el sábado», para designar el momento en que las mujeres fueron, según él, no al sepulcro, sino a comprar ungüentos. La tradición es poco firme, pero nos inclinamos a pensar que Mt refleja la tradición original; la opción depende también de aquello por lo que uno ha optado a propósito de la intención de las mujeres.

⁷ Cf. W. RORDORF, *Der Sonntag*. Geschichte des Ruhe- und Gottesdienstes im ältesten Christentum, Zürich 1962, 175-187. Sus hipótesis son criticadas justamente por E. L. BODE, o. c., 132-147, pero las propuestas de Bode no están mucho mejor fundamentadas.

⁸ J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1960, 11-12, remite a Mc 1, 32, 35; 4, 35; 10, 30; 13, 24; 14, 12; 14, 30; 14, 43; 15, 43.

⁹ M. BLACK, *Aramaic Approach* (21954), 99-100 (= 1967, 137-138).

¹⁰ Así, en un contexto que no deja lugar a dudas, Lucas escribe: «Era el día de la preparación y apuntaba el sábado (*epēphōskēn*)» (Lc 23, 54).

En todo caso, en las cinco recensiones la función de la fecha es la misma: situar el episodio en el tiempo y situar igualmente al lector.

2. Las santas mujeres

Los nombres y el número de las mujeres varían según las recensiones: tres según Mc, dos para Mt, tres y más en Lc; una sola en Jn, la misma con acompañantes anónimas según EP. Una investigación un poco a fondo induce a pensar que la tradición ha evolucionado en la línea de la multiplicación de los testigos; por otra parte tan sólo María Magdalena es siempre nombrada. La diversidad de las recensiones muestra que la tradición apenas se ha preocupado en ser exacta en este punto; es por tanto inútil intentar armonizar los datos¹¹.

Estos nombres no concuerdan del todo con los que se mencionan para la crucifixión y la sepultura, aunque sí lo suficiente para mostrar la intención de los narradores: establecer un nexo entre los testigos de la muerte, de la sepultura y de la visita al sepulcro.

3. La intención de las mujeres

Dos orientaciones principales se manifiestan a este respecto: unificación (Mc, Lc, EP) y lamentación (Mt, EP, Jn).

Al atribuir a las mujeres el proyecto de ir a embalsamar el cuerpo de Jesús, la tradición quiere marcar la conexión con los episodios anteriores; muestra también que la atención de las mujeres todavía está vuelta exclusivamente hacia el pasado, hacia un cadáver. Sin embargo, choca con numerosas dificultades. No por razón de las condiciones climáticas, como si en Palestina fuese insensato querer ungir un cadáver después de tres días, ya que su descomposición no estaría necesariamente muy avanzada en esta estación¹². Sino que hay otras dificultades que impulsan

¹¹ Véase L. SCHENKE, *Tombeau...*, 20-30 (= 19-29).

¹² Cf. L. SCHENKE, o. c., 32, n. 5 (= 31, n. 5); J. DELORME, *Résurrection...*, 132.

a los mismos partidarios de la prioridad del relato de Mc a atribuir esta precisión al propio evangelista; en concreto esta intención supone no una inadvertencia por parte de las mujeres, sino la convicción de que la unción no había sido hecha por José de Arimatea; ahora bien, todo inclina a pensar que la sepultura se había hecho según la costumbre¹³. Añadamos que la precisión no desempeña ningún papel en el relato y que es más fácil añadirla a una visita-lamentación que proceder a la inversa.

Creemos por consiguiente que la tradición original presentaba simplemente a las mujeres con la intención de ir a «ver» el sepulcro (Mt), es decir, «lamentarse» (EP, Jn) por Jesús. Más sobria, no desvía la atención de la continuación del relato; al igual que el proyecto de unción, muestra hacia dónde se orientaba el pensamiento de las piadosas mujeres, en contraste con lo que se va a producir.

4. El motivo de la piedra

Todos los relatos, comprendidos los del episodio de los guardias, conceden gran importancia a la piedra que estaba colocada ante el sepulcro: era grande (Mt 27, 60; Mc 16, 4; EP 32.54), fue cuidadosamente colocada por los guardias (Mt 27, 66), preocupa a las mujeres (Mc 16, 3; EP 53), finalmente encuentran que ha rodado por sí misma (EP 37; Mc 16, 4; Lc 24, 2) o que un ángel del Señor la ha corrido (Mt 28, 2). Esta piedra ha contribuido a desarrollar la imaginación de los narradores. Eso poco importa: lo que cuenta es su función en la economía de cada relato. En efecto, la piedra puede impedir que la gente entre en el sepulcro o que el muerto salga de él.

El conjunto de los relatos se interesa por el detalle de la piedra corrida, porque entonces se puede ver su interior o incluso entrar en él. Así, las mujeres que llegan para ungir a Jesús entran en el sepulcro (Mc 16, 5; EP 52); asimismo los «ángeles» (EP 37.44.51), los discípulos (Jn 5, 8), María Magdalena (Jn 20, 11).

¹³ Cf. L. SCHENKE, *o. c.*, 33-36 (= 31-37). No podemos admitir el razonamiento de F. Neyrinck, *Les femmes au tombeau* (1969), 175: «Mt, después de apostar la guardia, debía omitir el motivo de la unción», ya que es suponer gratuitamente que Mt tenía ante los ojos el texto de Mc.

Desde entonces se puede comprobar la ausencia del cadáver (Lc 24, 3) o ser invitado a verificarla (Mt 28, 6; Mc 16, 6; EP 56). La piedra corrida no tiene la función de suscitar la extrañeza, sino de facilitar la fe en la resurrección, dejando abierta la posibilidad del robo del cadáver (tema subrayado en Mt y en Jn): esta función puede llamarse apologética.

La piedra también puede tener otra función. Al cerrar el sepulcro, la piedra impide que se puedan llevar el cadáver, como lo insinúa el episodio de los guardias (Mt 27, 66; EP 33). Más aún, significa que los muertos no pueden retornar del *sheol*, ya que, para la mentalidad judía, el sepulcro no equivale a nuestro cementerio, sino que simboliza el *sheol* adonde descienden los difuntos¹⁴. He ahí por qué a la muerte de Jesús se abren las tumbas, antes de (y para) que los muertos resuciten (Mt 27, 52); después se abre el sepulcro de Cristo para que los hombres, habiendo penetrado en él, puedan sacar de él a Jesús resucitado (EP 39). Puesta a un lado, la piedra significa la derrota del *sheol*; así tiene una función que se puede calificar de epifánica.

A partir de estas dos interpretaciones tradicionales se comprende la orientación del relato de Mateo, que nos parece más próximo al original. Sin duda hay en él todavía huellas del tema de la apertura que permite dar una mirada de verificación (Mt 28, 6), pero la piedra no está puesta en relación con la visita de las mujeres. Es el objeto de una intervención del poder divino sobre la muerte: el ángel del Señor la hace rodar y se sienta en ella triunfante. Fácilmente se deduce de eso, sin que se afirme, que Jesús había resucitado antes. Todo ocurre como si Mt utilizase una tradición emparentada con EP, a la que quiere hacer más «evangélica»: no se trata de hacer presenciarse la resurrección como tal — ésta es inefable —, sino de manifestar sus consecuencias, a saber, que Jesús ya no está allí. A esta tendencia apologética se añade una orientación epifánica. Corrida, la piedra tiene la función de simbolizar que ya no tiene sentido: el *sheol* ya no está protegido, la muerte ha sido vencida por Dios.

Con el motivo de la piedra el relato comienza a cobrar sentido. Los temas anteriores se ordenan a él. El primer día de la

¹⁴ «The "Ur"-grave we might call Sheol... Where there is grave, there is *Sheol*, and where there is *Sheol*, there is grave» (L. PEDERSEN, *Israel* [1926], t. I, 462).

semana es «el día» en que se manifiesta la omnipotencia escatológica de Dios, el día de su victoria. Salieron las mujeres para rendir el último tributo de piedad a un cadáver y se encontraron en presencia de un acto de Dios: el *sheol* está vencido. ¿Qué falta? La respuesta de la fe.

5. El ángel

Un personaje celestial interviene en el sepulcro. Unas veces es un joven (Mc 16, 5; EP 55), otras el ángel del Señor (Mt 28, 2) que se convierte simplemente en un ángel (Mt 28, 5), o dos hombres (Lc 24, 4; EP 36), o unos jóvenes (EP 37). Tal variedad en la denominación deja campo libre a su interpretación. De todas formas, se describen como personajes celestes: bajan del cielo (Mt 28, 2; EP 36.44), semejantes al relámpago (Mt 28, 3; Lc 24, 4; EP 55) y — detalle típicamente apocalíptico — vestidos de blanco (Mt 28, 3; Mc 16, 5). Así se expresa el carácter escatológico del encuentro del cielo y de la tierra; estamos bien lejos de un «hallazgo del sepulcro vacío»; nos encontramos en presencia de Dios que actúa.

Actúa de formas diversas. «El ángel del Señor» — ¿Dios en persona? (cf. Gén 16, 7.13; Éx 3, 2) — remueve él mismo la piedra y triunfa de la muerte que ella simboliza. Según todas las recensiones, Dios envía también uno o dos ángeles, que tienen otras funciones: primero la de manifestar el carácter celeste del acontecimiento, como Dios lo había hecho la noche de navidad (Lc 2, 9), luego la de expresar la fe de la iglesia naciente. Vamos a precisarlo.

6. El mensaje angélico

EP 56	Mt 28, 5-6	Mc 16, 6	Lc 24, 5-6
¿A qué habéis venido?	¡No temáis!	¡No os asustéis!	¿Por qué
¿A quién buscáis?	Sé que buscáis	Buscáis	buscáis
¿Acaso a aquel que fue crucificado?	a Jesús el crucificado.	a Jesús de Nazaret el crucificado.	al que está vivo entre los muertos?
Resucitó ya y se marchó.	No está aquí, resucitó,	Resucitó,	No está aquí, resucitó;
Si no queréis creer, asomaos y ved el lugar donde yacía: no está; resucitó y se fue al lugar de donde fue enviado.	como lo había dicho. Venid, ved el lugar donde yacía.	no está aquí; ved el lugar donde le pusieron.	recordad cómo os habló.

La primera nota de este mensaje es una palabra de tipo epifánico que tranquiliza a las mujeres ante la intervención celeste.

La segunda presenta un doble aspecto. Anunciada por un mensajero celeste, la resurrección es revelación hecha a la comunidad y no reflexión de ésta sobre los acontecimientos. Por otra parte se pronuncia en los mismos términos del kerygma de la iglesia primitiva, tal como lo encontramos enunciado por ejemplo en Act 4, 10, según una antítesis semejante: «Ha sido por el nombre de Jesucristo Nazareno, a quien vosotros crucificasteis y a quien Dios resucitó de entre los muertos; por su nombre... se presenta éste aquí sano delante de vosotros» (cf. 2, 22; 3, 6). Para conjugar estos dos elementos se podría decir esto: la iglesia ha comprendido que, al confesar su fe en Jesús resucitado, era Dios mismo quien se lo revelaba. Además de palabra de Dios, el ángel es la voz de la iglesia: en respuesta al acto de Dios que hizo rodar la piedra y triunfó de la muerte, ella proclama su fe en Jesús resucitado.

Una tercera nota sitúa exactamente el mensaje. En efecto, no se trata simplemente, como en las primeras confesiones de fe cristianas, de afirmar que Jesús resucitó; hace falta más: es preciso poner esta afirmación en relación con la muerte que simboliza

el sepulcro, o, más exactamente, con la victoria sobre la muerte cuyo símbolo es la piedra removida. En este punto adquiere importancia una diferencia entre Mt y Mc. En Mc lo que viene en primer lugar es el anuncio de la resurrección; en Mt es la indicación del hecho de que Jesús no está en el sepulcro. Ciertamente en su término las dos afirmaciones son equivalentes, siendo una el reverso de la otra. Pero está claro que, según Mt, el hecho de la ausencia es el que se anuncia primero. La orientación del relato está ligeramente modificada. Lo primero que se indica en Mc es el anuncio de la resurrección; a continuación se le une la constatación de la ausencia del cuerpo. La comparación con Lc es iluminadora. En efecto, en él la piedra no preocupa en absoluto a las mujeres que «encontraron que la piedra había sido retirada del sepulcro; y entraron, pero no hallaron el cuerpo del Señor Jesús; no sabían qué pensar de esto...» (Lc 24, 2-4). No es el ángel quien les anuncia, como en el reverso de la resurrección, que el cuerpo de Jesús ya no está ahí: es una comprobación natural. En Mt el deslizamiento no es tan evidente, pero ha comenzado. Eso quiere decir que si bien en los tres sinópticos lo esencial es el mensaje de la resurrección, la ausencia del cadáver se hace cada vez más un testimonio tangible, que podría confirmar el hecho de la resurrección.

Finalmente no hay que olvidar lo que se dice en último lugar: «Ved el lugar donde yacía». Eso quiere decir efectivamente que aquí no se trata solamente del anuncio del hecho pascual, sino que hay una comunidad que se sitúa. El relato debe leerse en el contexto del sepulcro, el interés sorprendente por el lugar lo aconseja. No se trata de demostrar la realidad de la resurrección por el hecho de la ausencia del cadáver. Sin duda se puede evocar una celebración litúrgica, una reunión de la comunidad que celebra al Señor victorioso sobre la muerte: no es necesario admitir la realidad de una reunión anual en el sepulcro de Cristo, peregrinaje cuya existencia es difícil demostrar¹⁵; basta con pensar en

¹⁵ Siguiendo a G. SCHILLE, *Das Leiden des Herrn* (1955), 161-205 (cf. X. LÉON-DUFOUR, art. *Passion [récits de la]* SDB 6 [1960], 1.426, 1.437), J. DELORME, *Résurrection...*, 126-133 y L. SCHENKE, *Tombeau...*, 83-113 (= 87-116) han emitido la hipótesis de que el relato de Mc 16, 1-8 se formó en el curso de una celebración pascual anual hecha a raíz de una peregrinación al sepulcro de Jesús; así recientemente B. VAN IERSEL, en *Concilium* 60 (1970) 52. A juicio de muchos críticos la hipótesis carece de apoyo firme (cf. E. L. BODE, *First...*, 130-132).

el culto dominical celebrado para evocar cómo Dios, en Jesucristo, venció al *sheol* y a la muerte. El sepulcro abierto es el lugar donde se capta la victoria de Dios sobre la muerte.

El mensaje del ángel constituye el punto culminante del relato. La fe responde al acto divino que había hecho rodar la piedra. El relato no narra el «hallazgo de la tumba vacía»; anuncia la victoria de Dios sobre la muerte.

Finalmente no deja de ser interesante hacer notar cómo el *Evangelio de Pedro* formula el mensaje angélico: la invitación a ver el lugar donde yacía Cristo está encuadrada por el mismo anuncio: «Resucitó y se fue». Tal es el anverso y el reverso del misterio que opone el descenso al *sheol* y la subida al cielo, de donde Jesús había venido. Evidentemente esta fórmula evoca una perspectiva joanea; también podría ser la huella de una concepción primitiva, según la cual la exaltación de Cristo es idéntica a la resurrección.

7. La reacción de las santas mujeres

Con la mayoría de los críticos tenemos por una precisión de Marcos el silencio de las mujeres (16, 8c), que corresponde no tanto al anuncio pascual como al mensaje destinado a los discípulos (16, 7). Lo que es común a todas las recensiones es que «las mujeres huyeron» de allí (16, 8a). Esta reacción forma parte del género tradicional de las apariciones (así Gén 28, 17; Éx 3, 6; Jue 6, 22-23; Ez 1, 28). Pone punto final al relato.

CONCLUSIÓN

Antes de presentar una reconstrucción verosímil de la tradición original, hay que responder a una pregunta previa muy importante, ya que de la respuesta depende la interpretación que se dé. Brevemente: algunos autores han creído que a partir del texto actual se puede llegar a un texto más antiguo que no incluía ni ángel ni mensaje pascual. En el origen existiría simplemente el relato del hallazgo del sepulcro vacío, que sume a los interesados en el asombro y el estupor. En ese caso el texto afirmarí el hecho

histórico en sí mismo y no mediante una celebración kerygmática o cultural. Por consiguiente sería puesta en tela de juicio la interpretación que ve ahí no el hallazgo del sepulcro vacío, sino la victoria de Dios sobre la muerte.

Según A. Vögtle¹⁶, la intervención angélica es redaccional. Suprimiendo los versículos 16, 5b.6.7, el relato avanza sin tropezos y se comprende que las mujeres se atemorizan al comprobar que el sepulcro está vacío. Tal sería el primer estadio de la tradición. El segundo estadio está determinado por preocupaciones de orden apologético: se insiste en el silencio (16, 8c) para mostrar que la fe de los discípulos no deriva de la experiencia de las mujeres ni del relato del sepulcro vacío. Finalmente en el tercer estadio se habrían introducido los versículos 5b-7 cuando se hizo sentir la necesidad de unir el kerygma pascual con el sepulcro. Por elocuente que sea, esta reconstrucción nos presenta los datos por el reverso. Pone en el origen lo que está en el término, al modo de Lc. Por lo demás, si se suprimen los versículos 5b-7, ¿cómo habrían sabido las mujeres que el sepulcro estaba vacío, ya que es el ángel quien se lo dice? La presentación lucana es el fruto de una reflexión posterior sobre el sepulcro.

Según P. Benoit¹⁷, una tradición más antigua que el relato de Mc se encontraría detrás de Jn 20, 1-2. Análoga a la de Lc 24, 12, describiría cómo María fue al sepulcro y quedó perpleja ante el hecho de que estaba vacío. También ahí se toma como modelo el texto de Lucas, cuyo carácter relativamente tardío vamos a ver; sobre todo es desconocer la naturaleza misma de la tradición evangélica: «¿Se puede pensar que hayan existido *relatos* formulados, tradicionales, que se limitasen a la constatación neutra de un hecho material? ¿Hubo jamás un *relato* referente al sepulcro de Jesús sin que estuviese iluminado, de alguna manera, por la fe en la resurrección?»¹⁸. Sostenemos por tanto que el relato de la visita de las mujeres al sepulcro ha incluido desde los orígenes un mensaje pascual.

¹⁶ A. VÖGTLE, *Literarische Gattungen und Formen. Die Evangelien*, en *Anzeiger für die kath. Geistlichkeit* 74 (1965) 2-3. Lo hemos conocido a través de L. SCHENKE, *Tombeau...*, 65-71 (= 67-73). El lector puede acudir, en la presente obra, al cuadro de la p. 194.

¹⁷ P. BENOIT, *Marie-Madeleine* (1964). El lector encontrará el texto de Jn en la presente obra, 238-239.

¹⁸ J. DELORME, *Résurrection...*, 138.

Paralelamente a la tradición kerygmática que proclamaba con la resurrección las apariciones y la exaltación de Cristo, existió muy pronto una tradición acerca de la visita de las mujeres al sepulcro. Resulta difícil precisar sus detalles y hay que optar a veces sin tener una completa certeza. La reconstrucción a la que nos arriesgamos es susceptible de continuos retoques.

Primer estadio

Apenas terminado el sábado (probablemente de noche), María Magdalena (y sus compañeras) van al sepulcro para hacer lamentación por Jesús. Pero, al llegar, comprueban que la piedra está corrida. Un ángel está allí que les dice: «¡No temáis! Buscáis a Jesús de Nazaret, el crucificado. Ha resucitado, no está aquí. (Se fue al sitio de donde había sido enviado). Ved el lugar donde yacía». Entonces, amedrentadas, las mujeres huyeron.

En este estadio, que ya manifiesta la interpretación de un recuerdo eventual, no se puede hablar de un desarrollo apologético hecho a partir de la tradición kerygmática de las apariciones, tanto a causa de la presentación del texto, como de la mentalidad judía, que en aquella época negaba todo valor jurídico al testimonio de las mujeres. Es la trasposición en estilo narrativo de la victoria de Dios sobre la muerte en su hijo Jesucristo. El relato se organiza por entero a partir del hecho de la piedra corrida y de la respuesta de fe proclamada por el ángel. El lector del evangelio, a su vez, tampoco va hacia la fe a partir de la comprobación de un hecho asombroso; también él ha de reconocer la huella que dejó Jesús al resucitar: está dispuesto a celebrar la victoria de Dios sobre la muerte.

A partir de este simplicísimo relato, el «suspense» de la piedra-obstáculo fue cobrando una importancia cada vez mayor.

Segundo estadio

Al añadir la cita en Galilea, la tradición se liga a los discípulos para darle autoridad. Este mensaje se diversifica según las perspectivas de los evangelistas (en particular el interés de Mc por Pedro).

Tercer estadio

La tradición es modificada en Lc: ya no es la constatación de la piedra corrida, es el sepulcro sin el cuerpo lo que plantea una cuestión. En este estadio la tradición autoriza a hacer del hallazgo del sepulcro vacío un «signo», aunque este término casi no le cuadre y fuese preferible pararse en la «cuestión» planteada, en la «perplejidad» de las mujeres. En efecto, se corre el gran riesgo de pasar de ahí a la prueba de la resurrección, cosa que no ha hecho Lucas.

II

LA VISITA DE LOS DISCÍPULOS AL SEPULCRO.

Según Lc y Jn, las mujeres no fueron las únicas en ir al sepulcro. He aquí los textos:

Pedro se levantó y corrió al sepulcro. Se inclinó, pero sólo vio las vendas y se volvió a su casa, asombrado por lo sucedido (Lc 24, 12). Fueron también algunos de los nuestros [cuentan los discípulos de Emaús] al sepulcro y lo hallaron tal como las mujeres habían dicho, pero a él no lo vieron (Lc 24, 24).

⁸ Salieron Pedro y el otro discípulo y se encaminaron al sepulcro...

⁹ Se inclinó... ⁹ y vio las vendas en el suelo, ⁷ y plegado en un lugar aparte, no junto a las vendas, el sudario que cubrió su cabeza. ⁸ Entonces entró también el otro discípulo... vio y creyó (Jn 20, 3-8).

Aunque no se llegase a precisar en qué medida estos relatos son mutuamente dependientes¹⁹, en ellos se expresa claramente una tradición acerca de la visita de los discípulos al sepulcro. Añade elementos nuevos a la visita de las mujeres. No se trata ya de piedra corrida ni de mensaje angélico; pero cuando los discípulos se inclinan, no se limitan a constatar que el cuerpo ya no está allí; advierten la disposición particular de los lienzos que envolvían el cadáver.

Esta tradición parece secundaria respecto a la de la visita de las mujeres. En efecto, siempre se menciona después del relato

¹⁹ Ordinariamente Lc 24, 12 se considera como más antiguo que Lc 24, 24 y que Jn 20, 3-10. Volveremos sobre el tema en el cap. 10, a propósito de la perspectiva de Juan. Véase R. E. BROWN, *John* (1970), 1.004.

de ésta y no tiene consistencia propia, por estar siempre ligada a la precedente. En Lc se encuentra normalmente en el curso de la conversación de los discípulos de Emaús con el misterioso viajero, o bruscamente entre el episodio de las mujeres en el sepulcro y el de Emaús; como estas dos menciones no coinciden exactamente — sólo Pedro en 24, 12, algunos en 24, 24 —, se cree de ordinario que Lc ha prologado su relato de Emaús con restos de una tradición que había recogido y cuyo sentido no aparecía sino en el contexto donde están engarzados²⁰. En cuanto a Jn, ha reelaborado la tradición profundamente²¹ de tal suerte que es difícil considerar su relato como un simple informe.

Esta tradición manifiesta una evidente orientación apologética en tres puntos. Pretende, si no hacer la competencia, por lo menos contrapesar el testimonio de las mujeres, de acuerdo con el desarrollo de la tradición que tiende a referirlo todo a los discípulos. Además, se advierte la tendencia a mostrar que la constatación del sepulcro vacío no puede dar la fe, sino simplemente despertar asombro. Finalmente la presencia de los lienzos, que incluso están muy bien colocados, invita a excluir la hipótesis del rapto del cadáver.

En la historia de la tradición concerniente al sepulcro de Jesús, estos versículos aportan, pues, los restos de una tradición interesante, pero posterior, y de tendencia inmediatamente apologética. Por lo tanto, esa tradición debe ser tomada en consideración, pero ocupando su propio sitio, que es secundario.

III

LA GUARDIA DEL SEPULCRO

El primer evangelio evoca la presencia de guardias en tres pasajes, que EP también reproduce en el mismo orden, como lo muestra el cuadro siguiente:

²⁰ Actualmente la mayoría de los críticos consideran como auténtico el versículo Lc 24, 12. Éste no solamente está atestiguado por los mejores manuscritos, entre ellos el P 75, sino que su supresión es más fácil de explicar que su adición de justificar. Cf. A. NISIN, *Histoire de Jésus*, Paris 1961, 33-37 y R. E. BROWN, *John* (1970), 969.

²¹ Véase en esta obra, 240-244.

Evangelio de Pedro

Mateo

A) LA GUARDIA APOSTADA EN EL SEPULCRO

EP 28-34

Mt 27, 62-66

²⁶ reunión de los fariseos
²⁷ ante Pilato
²⁸ Que el sepulcro esté custodiado por tres días por temor a que los discípulos lo roben y que el pueblo diga: «Resucitó».
²⁹ la guardia está apostada, la piedra corrida,
³⁰ sellaron el monumento.

²⁶ reunión de los sumos sacerdotes
²⁷ y fariseos ante Pilato
²⁸ Que el sepulcro esté custodiado por tres días
²⁹ por temor a que los discípulos lo roben
³⁰ y digan luego al pueblo: «Resucitó».
³¹ la guardia está apostada
³² la piedra fue sellada

B) LA TEOFANÍA

EP 35-44

Mt 28, 1-4

³⁵ la noche en que alborea el domingo
³⁶ un ruido en el cielo
³⁷ bajan dos hombres
³⁸ la piedra rueda por sí misma
³⁹ los guardias despiertan al centurión

¹ cuando alborea el primer día de la semana
² temblor de tierra
³ baja del cielo el ángel del Señor
⁴ que hace rodar la piedra y se sienta encima
⁵ los guardias quedan como muertos

C) INFORME DE LOS GUARDIAS

EP 45-49

Mt 28, 11-15

⁴⁵ los guardias van a Pilato
⁴⁶ confesión de fe del centurión
⁴⁷ Pilato se declara inocente
^{48,49} No digáis nada a nadie

¹¹ los guardias van a los sumos sacerdotes
 (= Mt 27, 54)
 (= Mt 27, 24)
^{12,15} Inventad una historia

Al contrario de ciertos críticos²² que quieren reducir los versículos 28, 2-4 a una simple transformación que hace Mateo del texto de Mc, pensamos que estos tres versículos B pertenecen a una tradición que incluía A y C²³. La leyenda apologética A y C

²² En particular F. NEYRINCK, *Les femmes...* que, al lado de indicaciones juiciosas, ha llevado a su punto álgido las consecuencias de la teoría de las dos-fuentes.

²³ Debemos estas indicaciones a la tesis de B. A. JOHNSON, *Empty Tomb* (1965).

supone lógicamente la experiencia descrita en B, que está ausente en Mc. Otro motivo invita a pensar que B no depende de Mc: la presencia de elementos que están en tensión con el relato propiamente dicho de la visita. Los guardias distraen la atención del lector que se centraba hasta entonces en las mujeres. Además se trata aquí del ángel del Señor (y no de un ángel) que tiene la función, no de hablar, sino de correr la piedra. Muy probablemente el pasaje fue interpolado por Mt en el relato de la visita de las mujeres al sepulcro. Finalmente, y éste es el último motivo, los elementos A, B, C, se encuentran en el mismo orden en EP 28-29 y en otro apócrifo, la *Ascensión de Isaías*, en 3, 14b-17. Por lo tanto, Mt habría compilado dos tradiciones.

Intentemos precisar la forma y la función del relato. En Mt tiene claramente una función apologética: mostrar que el cadáver no fue robado. Sin embargo, esta orientación apologética se injerta, sin transformarlo radicalmente, en un relato anterior de tipo teofánico: la comparación con el *Evangelio de Pedro* lo muestra.

1. La colocación de la guardia (Mt 27, 62-66; EP 28-34)

En las dos recensiones los jefes judíos toman la iniciativa, se evoca la posterior predicación de los discípulos, se justifica la guardia por el posible robo del cadáver, finalmente se sella el sepulcro. La diferencia se encuentra solamente en la naturaleza de la guardia: una cohorte romana en EP, la guardia de que disponen los jefes judíos en Mt. EP insiste en la presencia de los fariseos y de los escribas, en la piedra y en los siete sellos. Sin embargo, en lo esencial no hay diferencia. Tampoco se puede determinar qué texto estaría en el origen del otro, ni tampoco si ha habido dependencia literaria mutua.

2. El acontecimiento (Mt 28, 2-4; EP 35-44)

Mt sólo tiene algunos elementos en común con Mc: las mujeres en el sepulcro, un solo personaje celeste, sentado y vestido de

blanco. Al igual que EP, Mt sitúa el acontecimiento en plena noche, describe un signo cósmico (temblor de tierra o trueno), la bajada del ángel, la luz repentina, el sepulcro abierto. Esta epifanía no se destina a las mujeres, sino a los guardias. Pero aquí la diferencia entre Mt y EP es manifiesta. Mientras que el episodio en EP relataba la resurrección como tal²⁴, en orden a hacerla creíble e incluso evidente, en Mt la resurrección no es perceptible más que a través de sus efectos: la piedra corrida por el ángel del Señor, los guardias caídos en el suelo «como muertos». Al motivo de la piedra corrida que simboliza el triunfo de la omnipotencia de Dios sobre la muerte, se junta el efecto sobre los incrédulos, que, encarados con la vida, resultan unos muertos. El duelo entre la vida y la muerte toma forma. A este nivel ya no se puede decir que el relato sea simplemente apologético: tiene una función teológica.

3. *El informe de los guardias* (Mt 28, 11-15; EP 45-49)

Pero la apologética recupera sus derechos; Mt desenmascara la superchería de los jefes judíos y explica cómo la leyenda del robo del cadáver había podido continuar hasta aquel día. EP consigna además el testimonio dado por la guardia: «Verdaderamente era el Hijo de Dios», proclamación que se encontraba ya en boca del centurión y de los guardias en Mt 27, 54, y hace declarar a Pilato que está limpio de la sangre del Hijo de Dios, confesión que Mt había situado antes (27, 24). El resultado de esas dos menciones es disculpar a Pilato y juntamente hacer que unos paganos, es decir, unos testigos que se suponen «objetivos», proclamen la realidad de la resurrección de Jesús. Estos detalles apologéticos nos conducen a un estadio de redacción posterior al que intentamos alcanzar, y que caracteriza el aspecto epifánico y teológico descrito más arriba.

Parece, pues, que, además de la tradición de la visita de las mujeres al sepulcro, ha existido otra, la de los guardias del sepul-

²⁴ Véase el texto en el Apéndice, 357-358.

cro. Ésta ha debido nacer en ambientes más marginales que la precedente, puesto que no encontró eco más que en Mt y EP. ¿A qué fecha se remonta? Es difícil precisarlo. Sin embargo, si se admite que EP es independiente de la tradición sinóptica (atiéndase sobre todo a la ausencia del mensaje a los discípulos y al diferente carácter del relato epifánico), si se reconoce que EP ofrece en algunos puntos una tradición menos evolucionada que la de Mc (como en la falta de interés por los discípulos), se puede admitir que pronto circuló en la iglesia una historia de la guardia del sepulcro. ¿Cuál era su contenido?

La orientación apologética de esta tradición es clara. Se ha querido utilizar un relato que describía la resurrección de Jesús con el fin de convencer a los incrédulos; también se ha querido destruir una leyenda que circulaba sobre el robo del cadáver de Jesús.

Pero detrás de esta apologética se muestra una tendencia teológica que intenta contar, bajo la forma de una teofanía, el acontecimiento pascual. Parece que Mt ha truncado una historia que juzgaba poco conforme con la tradición auténtica, al utilizar excelentes materiales de ella no para demostrar positivamente la fe, sino para presentar la intervención de Dios al resucitar a su Hijo, y eso a través de las imágenes de la piedra corrida y de los guardias caídos como muertos. Con tal motivo la tradición de los guardias del sepulcro proporciona elementos interesantes que se añaden a los de la visita de las mujeres.

IV

SITUACIÓN DE LA TRADICIÓN

Es evidente: existió una antigua tradición acerca de los acontecimientos que ocurrieron en el sepulcro de Jesús. Esta tradición es marginal respecto a la tradición central de las apariciones; hemos querido sugerirlo invirtiendo los datos evangélicos: en lugar de tratar sucesivamente de la visita al sepulcro y después de las apariciones, hemos preferido respetar el orden de valor de estas diversas tradiciones.

Si lo esencial se encuentra en las apariciones, ¿por qué, pues, se han conservado los episodios que gravitan alrededor del sepul-

cro de Jesús? Tal es la cuestión a la que desearíamos responder examinando sumariamente el modo como estas tradiciones se han presentado o conservado en la tradición del nuevo testamento.

En el origen, según los textos que hemos considerado primitivos, los relatos no pretendían narrar que alguien vio el sepulcro vacío y a continuación creyó en el Resucitado; muestran que la fe en la resurrección no nació del hallazgo del sepulcro vacío, sino del mensaje celeste; su objetivo no es propiamente biográfico, sino teológico. En el sepulcro que simboliza la muerte, Dios, por su ángel, anuncia a la comunidad que resucitó a Jesús de entre los muertos; y por boca del mismo ángel la comunidad celebra el acto de Dios triunfando de la muerte.

En el curso de la tradición evangélica se han manifestado más claramente dos tendencias que parecen otorgar al sepulcro un valor propio. En primer lugar se establece una relación entre el sepulcro y la persona misma del Resucitado. En Mc las mujeres huyen del sepulcro abandonado por Jesús; según Mt encuentran al Señor no lejos de allí; finalmente, según Jn, es en el sepulcro mismo donde María oye que Cristo la llama por su nombre. Si el Resucitado es puesto en relación con el sepulcro no es, sin embargo, para valorarlo. Al contrario, se podría decir que esta tendencia lleva a situar mejor una tradición considerada marginal respecto a la de las apariciones; además intenta hacer que la palabra del ángel dependa de la de Cristo. Los episodios en el sepulcro de Jesús no han adquirido un valor propio, pero están mejor situados en la tradición general.

Otra línea de desarrollo confirma este resultado. En Lc el hallazgo del sepulcro vacío se convierte en una constatación que precede al mensaje del ángel; pero no es para darle otro valor que el de una pregunta que se formula. Si Lc menciona el sepulcro vacío en varias ocasiones (24, 12.23.24) es para dejar paso a una pregunta más apremiante. Al mismo tiempo es Lc con fMc quien subraya con más fuerza el escepticismo con que se ha acogido la noticia (24, 11.22-24); es que sólo Cristo en persona puede dar el sentido y la respuesta a la cuestión. Con Jn el desarrollo llega a su término: el discípulo amado «vio y creyó» (Jn 20, 8). Aunque sea difícil precisar de qué fe se trata aquí, tanto más cuanto que justamente después se dice que ignoraban la Escritura

referente a su resurrección de entre los muertos, parece cierto que Jn quiere expresar que a los ojos de la fe la cuestión planteada puede contener la respuesta.

A partir de este clímax de la interpretación evangélica, son muchos los que han ensayado una apologética del «signo». Sin embargo, el terreno es resbaladizo y puede, por consiguiente, hacer que el sepulcro vacío se convierta en una prueba de la resurrección de Jesús. Los evangelistas se han guardado cuidadosamente de ello; ¿puede decirse lo mismo de los apologetas del siglo xx? Ahora bien, ¿existe de hecho en algún pasaje del nuevo testamento un «argumento del sepulcro vacío»? La cuestión merece ser examinada, puesto que ciertos textos parecen autorizar una respuesta afirmativa. Sin embargo, los datos van en otro sentido.

Primero hay que notar que el hecho narrado en los evangelios no ha tenido en los comienzos gran importancia; no se ha conservado en las primeras fórmulas de la predicación de la iglesia: lo hemos indicado en los dos primeros capítulos de esta obra.

Además, Pablo, no argumenta a partir del hecho de que Jesús no permaneció en el sepulcro. Por consiguiente, a la pregunta: «¿Cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpo vuelven a la vida?» (1 Cor 15, 35), Pablo no responde recordando que se ha visto a Jesús como un cadáver reanimado salido de su tumba; evoca la manera como se representaba entonces la germinación de las plantas; la semilla y la planta son sin duda idénticas, pero Pablo no insiste en esta evidencia; pone de relieve la novedad radical: es Dios el que da a cada una un cuerpo apropiado (1 Cor 15, 38); se siembra un cuerpo terrestre, resucita un cuerpo espiritual (15, 44). Por otra parte, si bien enumera los testigos del Resucitado, no menciona ningún testigo del sepulcro vacío, ni las mujeres, ni los discípulos, ni la comunidad de Jerusalén, que, sin embargo, debería haber conocido el hecho. En cuanto al credo de 1 Cor 15, 3-5, ya hemos mostrado anteriormente que la mención de la sepultura no implicaba la de la visita al sepulcro. De ningún modo se sigue que Pablo haya ignorado el hecho. Si no hubiera habido problema de discriminación en las asambleas litúrgicas, Pablo no habría hablado probablemente de la institución eucarística; y críticos desconsiderados habrían podido concluir que Pablo ignoraba la tradición de la última cena de Jesús. Sin embargo, de hecho, Pablo no argumenta a partir del sepulcro

vacío. ¿Por qué? La imaginación puede volar libremente. Algunos adelantan que el testimonio de las mujeres carecía de valor a los ojos de un judío; pero esto es olvidar que la tradición también habla de la verificación efectuada por Pedro y Juan en el sepulcro (Lc 24, 24, probablemente independiente de 24, 12; Jn 20, 3-10). Poco importa la explicación que se piensa poderle dar; lo que nos interesa es que a los ojos de Pablo este recuerdo no le parece indispensable, ni aun útil, para garantizar el hecho de la resurrección de Jesús.

En los discursos de Pedro y Pablo, relatados por Lucas en los Hechos de los Apóstoles, algunos creen ver huellas de una argumentación inspirada en el sepulcro vacío:

²⁷ Porque dice de él David: «... ²⁷ no abandonarás mi alma en el Hades ni permitirás que tu santo experimente la corrupción...». ²⁸ Hermanos, permitidme que os diga con toda claridad cómo el patriarca David murió y fue sepultado y su tumba permanece entre nosotros hasta el presente. ²⁹ Pero como él era profeta y sabía que Dios le había asegurado con juramento que se sentaría en su trono un descendiente de su sangre, ³⁰ vio a los lejos y habló de la resurrección de Cristo, que ni fue abandonado en el Hades ni su carne experimentó la corrupción. ³¹ A este Jesús Dios le resucitó; de lo cual todos nosotros somos testigos (Act 2, 27-32).

³² David, después de haber servido en sus días a los designios de Dios, murió, se reunió con sus padres y experimentó la corrupción. ³³ En cambio aquél a quien Dios resucitó, no experimentó la corrupción (Act 13, 36-37).

¿Quién habla así? ¿Pedro y después Pablo, o Lucas? Es notable que la argumentación se funde en la traducción griega del salmo 16, que traduce el hebreo «ver la fosa» (el salmista espera escapar de la muerte) por ver «la corrupción». En el texto así leído la comunidad helenística ha identificado al «santo» con Jesús: a diferencia de David, Jesús no conoció la descomposición, porque resucitó. El razonamiento no tiende a probar la resurrección de Jesús, sino a «establecer que, por haber resucitado realmente Jesús, es de veras el mesías de que habla el salmo» ²⁵. La expresión «no ver la corrupción», corresponde a la fórmula

²⁵ J. DUPONT, *L'interprétation des psaumes dans les Actes des Apôtres: Études* (1962) 289. Véase también *Ta Hosia ta pista* (Actes 13, 34 = *Isaïe 55, 3*; *Études* (1961) 337-359. Nuestra interpretación vale, aunque el término hebreo *shabat* signifique corrupción (cf. R. E. Murphy; *Bíblica* 39 [1958] 61-66).

«ser resucitado», tanto si se trata del mismo momento de la resurrección (así en Act 2, 31) como de la vida perdurable. La argumentación, ya tardía, no niega, pero tampoco afirma (así en Act 13, 34) que los restos depositados en el sepulcro hayan gozado de un destino especial, por más evidente que resulte para los primeros cristianos que, como hemos dicho más arriba, la resurrección significa la plena vivificación de Jesús de Nazaret a todos los niveles de su ser. Queda en pie el hecho de que el acontecimiento del sepulcro encontrado vacío, por sí solo, no tiene valor ²⁶. El cristiano cree, no en el sepulcro vacío, sino en Cristo resucitado.

En espera de una reflexión hermenéutica posterior, indiquemos una línea en la que se puede avanzar. Se nos ofrecen tres símbolos principales para alcanzar el sentido de los acontecimientos que han ocurrido en el sepulcro.

El símbolo determinante es la piedra corrida. Por sí solo expresa que el poder del *sheol*, que sellaba la puerta del sepulcro, y el poder de los infiernos ha sido vencido. Corrida hacia un lado, la piedra simboliza el triunfo de Dios que ha liberado a su Hijo de los lazos de la muerte. Este símbolo tiene valor pleno en el sentido de que, siendo una realidad de este mundo, designa una realidad del otro mundo.

El segundo símbolo es ya más abstracto. Es la ausencia del cuerpo de Jesús. Mediante el hueco, mediante el vacío, mediante la ausencia, apela a otra cosa: es la presencia en el vacío la que hace esperar las apariciones. Poetas y amantes de los símbolos pueden aventurarse sin miedo por este camino. Y el fiel que peregrina al santo sepulcro de Jerusalén, comprende mejor el alcance de la inscripción allí grabada: *Non est hic*, «No está aquí», que abre un horizonte infinito a su búsqueda de Jesús, el Viviente.

Finalmente un tercer símbolo parecen aportar las tradiciones posteriores: los lienzos dejados en el sepulcro. Como un vestido abandonado, allí están, atestiguando a su manera que el cuerpo de Jesús ha alcanzado su plenitud de ser, y se le ha de buscar en otra parte. Juan evangelista sugiere el sentido que pueden tener los lienzos cuidadosamente plegados y dejados a un lado, a diferencia de los lienzos en que Lázaro estaba envuelto cuando salió de su tumba.

²⁶ Léanse las juiciosas observaciones de E. POUSSET, *La résurrection: NRT* 91 (1969) 1.017.

Tercera etapa

**El mensaje pascual
según los evangelistas**

A punto de presentar los distintos estilos de los evangelistas en el anuncio del mensaje pascual, conviene no echar al olvido la aportación de los estudios anteriores. Una tradición bastante larga ha precedido a los escritores que conocemos y les ha guiado en su tarea de presentar la buena nueva: Jesús, muerto por salvarnos, ha sido resucitado por Dios de entre los muertos.

Los evangelistas no son, pues, historiadores imparciales que se disponen a relatar simplemente unos acontecimientos; son hombres insertos en una tradición, testigos que quieren invitar a sus lectores a creer, a creer mejor. La redacción de los evangelios gravita por entero sobre la afirmación pascual. Es así como se deben abordar los relatos del día de pascua: como una invitación a la fe.

¿De qué modo podemos proceder? No se trata evidentemente de ofrecer un comentario detallado de los cuatro relatos evangélicos. Cada uno de ellos fue redactado en función de una comunidad cristiana concreta; sus objetivos varían, y sobre un fondo determinado cada una de sus pinturas adquiere un relieve y un tono particular. Aquí nos limitamos a proponer una lectura de los textos según las perspectivas propias de cada uno. Aun así, la situación es muy compleja, ya que siempre es delicado pretender explicar, o incluso expresar mejor, lo que ha dicho un autor. La empresa es atrevida y sin embargo necesaria, aunque siempre sujeta a revisión: el texto es siempre más rico que la interpretación que se le da; y eso incluso cuando se dispone de muchas páginas para comentar unos pocos versículos.

EL MENSAJE PASCUAL SEGÚN SAN MARCOS

1. *Una primera lectura*

EL relato de la mañana de pascua no abarca más que ocho versículos (Mc 16, 1-8). Sin embargo, y a pesar de las numerosas dificultades que plantea, está cargado de sentido. Hagamos una primera lectura con el fin de mostrar su aparente coherencia¹. La historia está bien situada en el tiempo y en el espacio.

A partir del atardecer del sábado que sigue a la muerte de Jesús, unas mujeres, cuyos nombres eran conocidos, van a comprar ungüentos para embalsamar el cuerpo de Jesús; el día siguiente, primer día de la semana, a la salida del sol, se dirigen al sepulcro. Una u otra de estas mujeres ya habían sido nombradas por el narrador en la crucifixión (15, 40-41), o en la sepultura (15, 47): conocían por lo tanto los lugares y sabían por qué se encaminaban allá.

Sin embargo de camino se preguntan quién les correrá la piedra puesta a la entrada del sepulcro. Esta preocupación parece extraña en personas que ya la víspera habían hecho sus preparativos; se le ocurre a uno espontáneamente que ya antes hubieran podido pensar en ello. Pero tal juicio proviene de un error de interpretación por parte del lector, que piensa habérselas con un relato estrictamente biográfico. En realidad, la frase de las mujeres, calcada del versículo 15, 46: «(José de Arimatea) hizo rodar una piedra sobre la entrada del sepulcro», tiene por función pre-

¹ Entre numerosos estudios, señalamos J. DELORME, *Résurrection et tombeau de Jésus* (1969); L. SCHENKE, *Tombeau vide* (1968). Una detallada revisión de las opiniones recientes y una toma de posición personal en E. L. BODE, *First Easter Morning* (1970).

parar el efecto de sorpresa que no se hace esperar: «Levantán la mirada y ven que la piedra estaba ya corrida».

Sin que, al parecer, estén asombradas, las mujeres entran en el sepulcro y ven a un joven vestido de blanco, sentado a la derecha. Entonces se estremecen, en el sentido que toma esta palabra en las apariciones bíblicas: se sienten en presencia de una intervención celeste². Para penetrar mejor en la perspectiva del narrador, es preciso notar que todavía no ha dicho ni palabra acerca de la presencia o ausencia del cuerpo de Jesús: el interés va por otro camino. Estas mujeres iban a embalsamar un cadáver y se encuentran con un ángel. No preguntan nada, pero, como resulta normal en este género de apariciones, oyen que el ángel las tranquiliza y luego les anuncia la gran noticia: «Buscáis a Jesús de Nazaret, el crucificado; ha resucitado». Con estas palabras el ángel recoge y transforma la intención que animaba a estas mujeres: detrás del hecho de buscar un cadáver, el ángel manifiesta que lo que ellas buscan es a Jesús, pero un Jesús que, resucitado, ya no está allí. Como hemos indicado en el capítulo precedente, el relato presenta un orden intencionado: no se relata en primer lugar un hecho comprobado a partir del cual se deduce una consecuencia; primero afirma un misterio y luego invita a reconocer su huella en un hecho sorprendente.

Esta revelación hace vano el proyecto de las mujeres, puesto que ya no hay cuerpo para embalsamar. El ángel les ofrece otro proyecto al encomendarles una misión: ellas deben anunciar a los discípulos, no el mensaje pascual, sino el cumplimiento de la profecía hecha por Jesús antes de su pasión: el reencuentro en Galilea, bajo la guía del pastor, del rebaño disperso (Mc 14, 28). El relato se desenvuelve normalmente cuando, de repente, ya no pasa nada: «Ellas salieron huyendo del sepulcro, pues un gran temblor y espanto se había apoderado de ellas, y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo». Aun para quien no desea por sistema un final feliz en las historias que escucha, este final es sorprendente; y uno se pregunta si, de hecho, el relato no estará truncado.

Tal es en efecto uno de los problemas más acuciantes de la crítica exegética. La mayoría de los manuscritos añade, tras el

² Así la turba cuando la curación del poseso de la sinagoga (Mc 1, 27) o Pedro cuando la pesca milagrosa (Lc 5, 9).

versículo 8, los relatos breves de tres apariciones y de la ascensión, pero estos doce versículos casi no tienen nada que ver con el estilo de Mc ni con lo que uno esperaría: el relato detallado de una aparición del Resucitado. ¿Cómo se puede entender que la apoteosis del evangelio ofrezca un número quince veces menor de versículos que el relato de la pasión? ¿Será posible que el anuncio de la buena nueva se acabe con la extraña desobediencia de unas mujeres, a quienes el mensajero celeste ha confiado una misión para los discípulos?

Por esto ciertos autores han imaginado que, de acuerdo con el kerygma tradicional (muerte, sepultura, resurrección, apariciones: cf. 1 Cor 15, 3-7), el evangelio incluía un relato de aparición; ¿no lo anunciaba el mensaje a los discípulos? Además, sin caer en un inoportuno concordismo que apelaría al testimonio de otras recensiones, según las cuales las mujeres habían hablado a los discípulos, se puede reconocer que la fórmula: «No dijeron nada a nadie» es típicamente de Marcos y no tiene nada de definitivo; así el leproso curado se ve obligado por Jesús a no decir nada absolutamente y a la vez a presentar su testimonio a los sacerdotes (1, 44). ¿Por qué entonces no se puede añadir al final: «Y en seguida lo contaron todo a los discípulos»³? Por eso se ha hablado del «final perdido» del evangelio de Marcos, en el que se encontraría el relato de la aparición a Pedro.

A pesar de todos esos argumentos, la hipótesis del final perdido no va más allá de una simple posibilidad. Además, existe tal contradicción entre el mandato del ángel y el silencio de las mujeres, que el relato debe detenerse ahí⁴. A nosotros nos toca buscar una interpretación; pero hay que tomar el relato tal cual, abarcando solamente los versículos 1 al 8.

2. Las dificultades del relato

Releamos, pues, el relato poniendo de relieve las dificultades que presenta a quien quiera tomarlo por un relato de tipo biográ-

³ Cf. J. DELORME, *Résurrection...*, 109, que cita a C. F. D. MOULE, *St Mark 16, 8 once more*: NTS 2 (1955-1956) 58-59.

⁴ W. G. KÜMMEL, *Introduction to the New Testament*, London 1966, citado por E. L. BODE, *First...*, 47.

fico; estas mismas dificultades nos pondrán en un camino que nos permitirá precisar el género de la narración.

Para ayudar al lector a captarlas vamos a transcribir, poniéndolos frente a frente, el texto actual y la tradición que, en el capítulo precedente, hemos creído poder descubrir.

Texto reconstruido	Marcos
Apenas terminado el sábado María Magdalena y sus compañeras	¹ Pasado el sábado María Magdalena, <i>María la (madre) de Santiago y Salomé</i> compraron aromas para ir a embalsamarle.
van al sepulcro para hacer lamentación por Jesús.	² Y muy de mañana, el primer día de la semana, llegaron al sepulcro a la salida del sol.
Pero al llegar constatan que la piedra está corrida.	³ Se decían unas a otras: «¿Quién nos retirará la piedra de la entrada del sepulcro?» ⁴ Levantan la mirada y ven que la piedra estaba ya corrida, y eso que era muy grande.
Un ángel estaba allí que les dice: «No temáis; Buscáis a Jesús de Nazaret, el crucificado. Ha resucitado, no está aquí. Ved el lugar donde yacía».	⁵ Entraron en el sepulcro, y vieron a un joven sentado en el lado derecho, vestido con una túnica blanca y se asustaron. ⁶ Pero él les dice: «No os asustéis. Buscáis a Jesús de Nazaret, el crucificado; ha resucitado, no está aquí. Ved el lugar donde le pusieron.
Entonces, amedrentadas, las mujeres huyeron.	⁷ Pero id a decir a sus discípulos y a Pedro que irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis, como os dijo». ⁸ Ellas salieron huyendo del sepulcro, pues un gran temblor y espanto se había apoderado de ellas, y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo.

Una primera dificultad se refiere al número y a los nombres de las mujeres. Aparentemente, sin duda, son las que asistieron a la crucifixión y a la sepultura; pero hay que notar que en 15, 40-41 son cuatro, en 15, 47 no son más que dos, mientras que aquí son tres; además sus nombres no se corresponden exactamente. Por lo tanto, no es una intención historiográfica la que ha presidido estas analogías, sino una finalidad apologetica: mostrar que,

a pesar de las divergencias de detalle, los testigos de estos tres momentos capitales de la existencia de Jesús eran los mismos. Por otra parte estas divergencias manifiestan la naturaleza de las fuentes utilizadas por Mc. La mención de las mujeres al final del relato de la sepultura pertenece a la perícopa. Al contrario, la noticia que sigue a la crucifixión parece sobreañadida sin función intrínseca respecto al relato precedente; al multiplicar los testigos esta noticia parece compuesta por Mc a partir de las otras dos. Finalmente, la enumeración de las mujeres en 16, 1 no ha podido ser obra del mismo Marcos (¿por qué no habría reproducido la que había compuesto para la crucifixión donde son cuatro?); tampoco puede provenir de la misma fuente que la de la sepultura (ya que no concuerdan y se siguen innecesariamente); en consecuencia el relato de la visita de las mujeres al sepulcro ha existido independientemente del de la sepultura: su yuxtaposición es obra de Mc. Por lo tanto, no se puede argüir a partir de la sucesión cronológica de los dos relatos para interpretar este último. Nos encontramos aquí en presencia de un trabajo propio del evangelista. Ha querido terminar así su evangelio como el coronamiento del relato de la pasión y del ministerio de Jesús.

Una segunda dificultad va a permitirnos subrayar un centro de interés de Mc. Se trata del *momento* en que las mujeres llegan al sepulcro. Al comienzo de la frase se decía que «muy de madrugada», hacia las 3 ó 4 de la mañana; ahora bien, al final de la frase, Mc precisa: «a la salida del sol». Como hemos dicho en el capítulo precedente (nota 8), estas dos indicaciones sucesivas hacen traición al estilo de Mc, que pone el acento sobre la segunda. Para Mc, pues, es a pleno sol como va a ocurrir la escena; la indicación podría tener un alcance simbólico.

Una tercera dificultad ha ocupado nuestra atención: la pregunta produce un efecto de «suspense», sin que tenga nada de biográfico. Mc probablemente había oído subrayar lo que llamaba la atención de las mujeres: ellas querían embalsamar el cuerpo de Jesús. ¿Cómo podrían entonces entrar en el sepulcro? A condición de que la piedra fuese corrida.

La última dificultad se refiere a los versículos finales. En el versículo 8 casi no se puede justificar la *repetición* del sentimiento de espanto, ni sobre todo el *silencio* de las mujeres. En realidad, esta dificultad desaparece si se admite que Mc ha aglutinado dos

tradiciones. De hecho, el versículo 7, referente al mensaje a los discípulos, es, según la crítica unánime, sobreañadido. Si las mujeres guardan silencio, no es sobre el mensaje pascual, sino sobre el encargo del ángel para los discípulos. Por lo tanto, el texto podría leerse así:

...Ha resucitado, no está aquí. Ved el lugar donde lo pusieron... Ellas salieron huyendo del sepulcro, pues un gran temblor y espanto se había apoderado de ellas.
(En cuanto al encargo) «Id a decir a sus discípulos y a Pedro que irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis, como os dije»... no dijeron nada a nadie porque tenían miedo.

De estas dificultades inherentes a un texto, que uno estaría inclinado a leer como un informe biográfico, como una experiencia psicológica, resulta que tenemos que modificar nuestra manera de abordar el relato. Por lo tanto, nos proponemos aplicar sucesivamente tres métodos de confrontación del texto: primero con el conjunto del evangelio de Mc, luego consigo mismo y finalmente con las otras recensiones del relato.

3. *El relato y el conjunto del evangelio*

El evangelio de Mc comienza así: «Comienzo del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios». Este mismo comienzo es la buena nueva que inaugura la predicación de Juan Bautista. Este evangelio debe ser difundido hasta los confines del mundo (Mc 13, 10; 14, 9). Ahora bien, Jesús se presentó en Israel sin éxito (1, 14-8, 26), luego reveló el misterio de su destino a los discípulos también sin éxito (8, 27-10, 52). En todas partes Jesús no encontró sino incompreensión, espíritus obtusos. Según Mc, quiso mantener secreta su identidad de Mesías y de Hijo de Dios justo hasta el momento en que iba a ser condenado a muerte (14, 62): es después de su crucifixión cuando el centurión pagano proclama: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (15, 39). Parece, pues, llegado el momento de proclamar ante la faz de los pueblos que Dios resucitó a su Hijo y de invitar a la grey de los discípulos a que se reagrupen.

Pero es en este punto donde Mc nos reserva la mayor sorpresa. Por lo que concierne al mensaje pascual, su relato se limita a

revelarlo, en una forma muy pura, a las mujeres. Pero no narra ningún relato de aparición; muestra simplemente el efecto de la revelación en las mujeres: se apodera de ellas temblor y miedo. Por más que ellas huyan, entre esta huida y la de los discípulos, cuando la detención de Jesús (14, 50), no es posible establecer un parangón, salvo en un punto. Jesús fue abandonado por sus discípulos; algunas mujeres y sólo ellas le acompañaron a la cruz. Ahora, cuando es anunciada su resurrección, también esas mujeres le abandonan. El vocabulario utilizado por Mc es el mismo aquí que en el caso de los discípulos a los que Jesús anunciaba por tercera vez su propia suerte: «Ellos estaban sorprendidos y los que le seguían tenían miedo» (10, 32). Hasta el final mantiene Mc su propia manera de comprender el evangelio. Éste no es una buena nueva que pueda aceptar el espíritu humano sin desconcertarse profundamente; para superar este miedo no basta con una palabra angélica, ni bastaría siquiera un texto evangélico: hay que callarse y esperar la iluminación de Dios en persona.

Esta reserva radical respecto a la capacidad del hombre para dar oído a la revelación pascual, Mc la redobla, por así decir, al afirmar que las mujeres no transmitieron el mensaje a los discípulos. No hay motivo para acusarlas de desobediencia: eso sería ir en contra de la orientación del relato que no atiende al desarrollo humano de la revelación. El texto expresa el resultado de una situación irracional, pero el evangelista sabe que Dios tendrá la última palabra. En efecto, ¿cómo habría podido saber él lo que nos transmite en el supuesto de que las mujeres no se lo dijeron a nadie? Estamos, por lo tanto, ante un artificio literario que permite mostrar no sólo cómo las mujeres se encuentran ante el misterio insondable de Dios y de la muerte, sino también cómo el mismo lector está confrontado con el misterio.

4. *El texto y su unidad interna*

Ya al comenzar esta lectura del mensaje pascual según Marcos, hemos intentado mostrar la coherencia aparente del texto. De ello se podría concluir que lo que constituye su unidad es la revelación pascual; eso es verdad desde el punto de vista del contenido, pero no del de la estructura, en el que quisiéramos situarnos

ahora. Esta estructura puede ser captada a dos niveles diferentes: el de la unidad y el de los contrastes.

a) *La unidad del relato*

Lo que determina la unidad del relato son las mujeres. Son designadas por sus nombres, salen a comprar aromas, van al sepulcro, reflexionan por el camino, constatan que la piedra está corrida, entran en el sepulcro, tienen miedo (escuchan), salen, huyen, se callan. Para dejar en claro la unidad del relato, fácilmente se recurre a una determinada «situación vital»: la peregrinación anual al sepulcro de Jesús; la hipótesis posee un cierto valor en lo que se refiere al relato anterior de Marcos; pero apenas si tiene interés o sentido cuando se trata del mismo Mc, pues el pasaje forma parte de un todo que se llama evangelio. Según esto, son las mujeres las que, sucediendo a los discípulos, se encargan de proponer al lector que se identifique con ellas cara a la revelación. También el lector, como ellas, ha podido constatar la muerte de Jesús, tomar nota del lugar de su sepultura; él también, como ellas, lleno de admiración y de reconocimiento hacia este hombre Jesús, quiere ofrecerle un último homenaje; el camino del sepulcro le está expedito, pues la piedra ha sido prodigiosamente corrida, pero todo esto le sitúa de golpe frente a la revelación sobrecogedora de la resurrección de Jesús. Una vez nos hemos dado a la fuga, es preciso que demos paso a otro proyecto que no se nos ha trazado anticipadamente.

b) *Los contrastes*

A modo de contrapunto, algunas oposiciones ayudan a dejar más en firme la armonía precedente. Podemos distinguir tres clases.

La primera oposición no es explícita, pero existe. Lo oscuro contrasta con lo luminoso; el atardecer del sábado se contrapone a la aurora del día siguiente. Esta contraposición se prolonga en la oposición entre lo que pasa en el interior y lo que sucede fuera: las mujeres entran en el sepulcro y salen del sepulcro. Cosa extraña: es en la oscuridad del interior del sepulcro donde se revela el misterio pascual; en cambio es en la claridad de fuera, es a la

luz del sol donde a las mujeres se les viene el mundo encima y donde ellas huyen.

La palabra se contrapone al silencio. Las mujeres hablan a pleno día, el ángel habla en el secreto; ya fuera, las mujeres se callan. Actúan primero de noche; van al sepulcro; luego huyen en la luz, después de haber quedado paralizadas en la oscuridad.

Presencia y ausencia. El cadáver está presente en su pensamiento y las provoca a actuar comprando aromas y luego a dirigirse muy de mañana al sepulcro. Cuando se les muestra que el cadáver no está, pierden la capacidad de actuar: huyen y se callan. Tienen que descubrir un nuevo modo de presencia a través de la ausencia.

Estas tres contraposiciones contribuyen a la coherencia del relato: como en las obras de los grandes pintores, los colores y las líneas unas veces se corresponden, otras contrastan, para dar forma al cuadro. No es función del analista ir más allá: es el texto el que de nuevo tiene que hablar.

5. *El texto de Mc y las otras recensiones*

Aplicando un tercer procedimiento vamos a hacer reaccionar el texto de Mc confrontándolo no ya con sus «fuentes», sino con las recensiones paralelas. En efecto, se puede discutir y no acabar acerca de las fuentes más o menos ciertas de las que Marcos habría echado mano; en cambio, los textos paralelos de Mt, Lc, Jn y EP son una realidad que se nos impone. Antes de indicar la manera personal como Mc presenta los elementos del relato, vamos a señalar las «ausencias», lo que Mc no ha dicho, lo que no ha juzgado oportuno conservar en su texto, sin que por otra parte podamos estar ciertos de que las ausencias impliquen una «omisión» voluntaria.

La primera ausencia, notable respecto a EP, pero común a los evangelios canónicos, es la ausencia de cualquier descripción de Jesús resucitado o subiendo al cielo. Esta ausencia es altamente significativa, pues mantiene en el secreto de Dios el momento en que Dios resucitó a su Hijo. No hubo testigo alguno de este misterioso instante. El acto divino queda oculto para siempre.

Otra ausencia, propia ésta de Mc, consiste en que no hay ningún relato de aparición del Resucitado. La omisión es voluntaria, ya que apenas puede concebirse que Mc hubiese ignorado las formulaciones del credo. Supuesto que conocía su existencia, debe haber tenido un motivo para no hablar de ellas. Una primera indicación la proporcionaría el encargo hecho a las mujeres para los discípulos: «... a Galilea; allí le veréis». ¿Qué significa este verbo «ver» en un contexto semejante? La respuesta depende en parte del sentido que se dé al término «Galilea». Algunos creen que designa la región geográfica donde Jesús ejerció su ministerio; otros piensan que se trata de la Galilea de las naciones, la tierra escatológica que ha de ver un día la salvación definitiva de Dios. Si Mc apunta a ésta, no tiene como punto de mira una aparición propiamente dicha. Si se trata de la Galilea terrestre, es preciso descubrir qué motivo ha impulsado a la tradición a recordar este encargo. Probablemente se ha querido mostrar que así se cumplía el anuncio hecho por Jesús a los discípulos a punto de dispersarse: «Pero después de mi resurrección, iré delante de vosotros a Galilea» (Mc 14, 28). Puesto que Mc precisa que hay que recordárselo a Pedro en particular, es muy probable que el mensaje tenga como objetivo no directamente una aparición especial a Pedro, sino la vuelta a la gracia del que había renegado de Jesús (14, 30.66-72) y por su medio la reagrupación de los discípulos. Al precisar la profecía (14, 28) con la adición: «Allí me veréis», Mc parece no apuntar a una aparición concreta, sino orientar a su lector hacia un futuro cuya única determinación es el encuentro con Cristo. ¿Por qué? Ahí entramos en el dominio de las conjeturas. He aquí la de L. Schenke⁵. Con los cristianos de su época, Mc se preocuparía de sustraer a los creyentes de la tutela de Jerusalén. Los relatos de aparición habían sido localizados seguramente en Jerusalén, donde probablemente los discípulos acabaron quedándose. Pues bien, él les hace salir a toda prisa para Galilea donde se les adelanta Jesús en persona. Parecería, por tanto, que Mc eliminó deliberadamente los relatos de aparición ante todo con el fin de orientar a la comunidad cristiana por encima de las líneas de la institución jerosolimitana donde corría el riesgo de incrustarse. Otros motivos parecen haber

⁵ L. SCHENKE, *Tombeau...*, 49-52, n. 71 (trad. fr., 50-53, n. 71).

contribuido a esta reserva de Marcos respecto a los relatos de aparición; los recogeremos al terminar una vez examinados los puntos en los que Mc insistió particularmente.

Sigamos ahora el texto para marcar los puntos que Mc subrayó, o, por el contrario, difuminó.

Las mujeres son objeto de un interés especial. La acción de ir a comprar los ungüentos es descrita en sí misma, mientras que en Lc tan sólo será evocada como algo que se realizó la víspera (Lc 23, 56). ¿Por qué prefirió Mc atribuirles esta intención más bien que el proyecto de ir a hacer una lamentación? Probablemente con el fin de enlazar el relato actual con el de la sepultura que, según él, no debía haberse realizado debidamente. Además este gesto es testimonio de un afecto acaso mayor aún que la simple lamentación.

La frase de las mujeres sobre la piedra no removida prepara la constatación de lo que está y esto a su vez franquea la entrada en el sepulcro. Como vemos, la piedra ya no desempeña aquí el papel epifánico que tenía en la tradición más antigua y que consiste en simbolizar la victoria de Dios sobre la muerte; en Mc su valor es exclusivamente psicológico.

Por otra parte, la indicación de que el sol ya ha salido tiene probablemente una función distinta de la de nuevo dato cronológico. El primer día de la semana es el día del Señor, es igualmente el día en que se levanta el sol de justicia, al menos si este simbolismo vale para Mc.

Finalmente el silencio de las mujeres es capital en la perspectiva de Marcos; de ello ya hemos hablado antes.

CONCLUSIÓN

A pesar de su brevedad, el relato pascual según Mc cobra una significación muy importante en la tradición evangélica acerca de los acontecimientos de pascua.

Los relatos evangélicos de apariciones pierden el carácter absoluto que con frecuencia se tiende a atribuirles. Sin duda continúan siendo la pieza fundamental de la fe en la resurrección. Sin embargo, queda en pie que el evangelista Marcos ha creído poder eximirse de reproducirlas, aunque fuera una de ellas. Ha preferido

situar al lector en compañía de mujeres que se aferran a la presencia terrestre de Jesús. Entonces tropiezan con el misterio pascual sin que todavía puedan acogerlo. Pero el misterio ya está proclamado.

Ciertamente es útil y necesario que algunos evangelistas hayan referido relatos que narran cómo Jesús el Señor se hizo ver; gracias a ellos el creyente puede comprender mejor su situación frente a Jesús resucitado. Pero es indudablemente de capital importancia que Mc, fiel al objetivo de conjunto de su evangelio, nos ponga en presencia del misterio sin atreverse a darle rostro alguno: el lector permanece junto al misterio que se cumple. ¿De qué modo? Nadie lo sabe con precisión, ni siquiera Mc.

Pero Mc pone al lector en su justo lugar que es el de las mujeres que recorren cierto itinerario. Apenas han sido invitadas a ver el lugar donde Jesús había sido depositado, cuando, de repente, se les ruega que se vayan. Como trampolín que despide al que va a apoyarse en él, el sepulcro empuja hacia fuera. Simboliza todo lo que queda de la vida del Jesús terrestre; es preciso ir allá, pero para aceptar ser arrebatado por otro proyecto, libre para entrar antes en éxtasis, libre para callar primero sin comprender, a fin de acoger mejor la palabra de Dios que se deja oír en el vacío de la ausencia. Eso vale especialmente para Pedro que ha renegado de Jesús, pues la fidelidad de Dios es mayor que la infidelidad de los hombres: él nos espera en Galilea, tierra de la esperanza.

EL MENSAJE PASCUAL SEGÚN SAN MATEO

EN una primera lectura, sobre todo cuando ésta sigue a la del evangelio según Marcos, la secuencia pascual según Mateo parece inscribirse en esta misma línea y ser su continuación. También ahí el ángel anuncia la resurrección de Jesús a las mujeres que han ido al sepulcro y les encarga anunciar a los discípulos que el Resucitado les cita en Galilea. Mateo completaría el segundo evangelio al no abandonar a su lector a la vista de la cita anunciada; su relato progresa y es ampliado en una historia ininterrumpida: las mujeres dan la noticia a los discípulos y el Resucitado se aparece a los Once en Galilea. Tal es la forma en que lo leen los autores que se han acostumbrado a hacer de Mt un epígono de Mc¹.

Ahora bien, ya mostramos en el capítulo 6 que probablemente Mt disponía de dos tradiciones y no de una sola, semejante a la de Mc: existe también la tradición de los guardias del sepulcro de la que el *Evangelio de Pedro* es testigo notable. Admitido eso, uno se da cuenta de que el relato pascual según Mt está organizado en forma de díptico. La primera tabla está estructurada a base de la tradición sobre los guardias del sepulcro y comienza, no en la tarde del sábado (28, 1), sino al día siguiente de la crucifixión (27, 62); está distribuida según la alternancia guardias/mujeres de la siguiente manera²:

- A. Hay que apostar guardias en el sepulcro (27, 62-66).
- B. Las mujeres van al sepulcro (28, 1).

¹ Así típicamente F. NEYRINCK, *Les femmes au tombeau* (1968-1969).

² Bien observado pero no aprovechado por P. GAECHTER, *Das Matthäus Evangelium*, Innsbruck 1963, 945.

A'. Los guardias están muertos de miedo (28, 2-4).

B'. Las mujeres reciben el mensaje angélico y son confirmadas con una aparición (28, 5-10).

A". Los guardias van a contarle a los sumos sacerdotes (28, 11-15).

La segunda tabla del díptico describe el encuentro del Señor Jesús con los discípulos (28, 16-20). El díptico así formado constituye el coronamiento del evangelio. Mateo relata cómo después de haber hecho crucificar a Jesús, los sumos sacerdotes y los fariseos obtienen de Pilato que el sepulcro sea sellado y bien custodiado. Ahora bien, a pesar de tales precauciones, el ángel del Señor corre la piedra y revela a las santas mujeres que Jesús ya no está en el sepulcro y que los discípulos deben ir a Galilea para verle. El Resucitado sale en persona al encuentro de las mujeres que se apresuran a llevar la noticia, mientras los sumos sacerdotes y los ancianos compran el silencio de los soldados. Finalmente los discípulos adoran al Señor que les promete su presencia y los envía en misión. Estos acontecimientos constituyen el punto culminante de una serie que se ha iniciado al comienzo del evangelio con el relato de la infancia. Se trata aquí de mostrar cómo la historia de Jesucristo que comenzó prodigiosamente alcanza su final sobre la tierra y se abre a otra historia: la de su misteriosa presencia aquí abajo.

La intención de Mt, sin embargo, es aún más compleja; se manifiesta en la manera en que presenta los episodios. Más que el simple término de una historia son su epílogo. Por algunos de sus elementos, este epílogo hace juego con el prólogo constituido por los dos primeros capítulos del evangelio. En efecto, éstos presentan acontecimientos anteriores y aquéllos hechos posteriores a la acción propiamente dicha: el ministerio de Jesús de Nazaret. De hecho, tanto en el prólogo como en el epílogo, el tiempo se abre, allí hacia atrás hasta Abraham e incluso Adán³, aquí hacia adelante hasta el fin del mundo, apertura que se escapa de los contornos de la historia propiamente dicha.

El contenido de estos dos textos viene a confirmar esta impresión global. El ángel del Señor se aparece, es decir, probablemente el que se aparece es el Señor en persona⁴. Fenómenos extraordinarios tienen lugar de noche en sueños o mediante locuciones

celestes: el cielo entra en comunicación con la tierra. Se convocan unas reuniones del sanedrín apresuradas y sorprendentes. Los sumos sacerdotes tienen su papel y Pilato hace juego con Herodes. Es en Galilea donde el niño divino encuentra refugio y es allí igualmente donde los discípulos deben dirigirse. Y sobre todo, finalmente, el Emmanuel anunciado — es decir, Dios con nosotros — viene a proclamar en persona: «Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28, 20).

Otros elementos que no tienen correspondencia con el prólogo se encuentran en su mayor parte en el relato de la vida pública. La autoridad que Jesús no ha querido aceptar de Satán en la montaña (4, 8-10), se le confiere ahora sobre todos los hombres; es preciso que las enseñanzas del sermón de la montaña, dirigidas a los discípulos (5, 1), sean comunicadas a los hombres de todas las naciones, que deben «convertirse en discípulos»; un día Jesús se transfiguró sobre un monte (17, 1), hoy viene como Señor de la gloria. Así el epílogo condensa y abre a lo infinito los datos anteriores. Examinemos más de cerca las dos tablas del díptico a fin de poder intentar una síntesis del mensaje pascual según Mt.

I

LA VICTORIA DE DIOS

(27, 62-28, 15)

El título que damos a la primera tabla del díptico se inspira en el prólogo formado por los dos primeros capítulos de Mt. El drama del mesías rechazado por su pueblo, pero acogido por unos pocos, se evoca en un díptico sabiamente dispuesto: Jesús, el hijo de David, es acogido por los justos (1, 1-25), pero es perseguido por los judíos; el que más tarde atraerá a los gentiles se ve forzado al exilio con ocasión de su primera venida (2, 1-23). Dios triunfa sobre Herodes y sobre los sumos sacerdotes salvando a su hijo de la muerte, simbólicamente indicada en la matanza de los inocentes. Igualmente en el epílogo Dios triunfa sobre el plan de los judíos de encerrar a Jesús para siempre en las tinieblas del *sheol*. Lo que la misma historia sugiere lo impone la estructura del relato como muestra el siguiente cuadro:

³ Véase nuestra obra EE, 42-57 (edición original 1965, 49-63).

⁴ Cf. Gén 16, 7; 22, 11; Éx 3, 2; véase la nota 7, p. 209.

27, 62-66	reunión sumos sacerdotes y fariseos ante Pilato Él dijo: resucitaré...	SUMOS SACER- DOTES	reunión sumos sacerdotes y ancianos (el gobernador)	28, 11-15
28, 1-4	Las mujeres van a ver el sepulcro	MUJERES	las mujeres salen, abrazan los pies de Jesús y le adoran. Con gozo, parten a toda prisa	28, 9-10
	seísmo bajada del ángel piedra corrida			
	se sienta en la piedra descripción del ángel	DIOS	en seguida, id. Venid, ved, el ángel sabe y dice: tranquilización de las mujeres	28, 5-8
miedo de los guardias	GUARDIAS COMO MUERTOS 28, 4			

El cuadro muestra inmediatamente que las mujeres desempeñan el papel de espectadoras y de oyentes-mensajeras, mientras que el drama se desarrolla entre los sumos sacerdotes (y sus amigos) y Dios mismo en la persona del ángel del Señor. Los guardias son los emisarios de los sumos sacerdotes, encargados de mantener el sepulcro herméticamente sellado por la piedra. Pero el ángel del Señor corre la piedra y se sienta encima triunfante. Los guardias, pues, son dejados de lado como muertos. Si se levantan es para que los sumos sacerdotes, confundidos, lleguen a la peor de las soluciones. En este momento sale a la luz la villanía de los hombres y la victoria de Dios.

El relato de Mateo ha sido a menudo calificado de apologético y sin duda tiene trazos que van en esta línea, que es evidente en el *Evangelio de Pedro*. Pero esta perspectiva no basta para dar razón de la intención del relato actual: al describir la victoria de Dios sobre la muerte es un relato teológico en el sentido fuerte de la palabra. El examen de sus elementos confirmará nuestra hipótesis.

1. Los enemigos de Dios

Los «malos» realzan la calidad de la intervención divina, tanto más cuanto que sus actuaciones (27, 62-66; 28, 11-15) encuadran el encuentro de las mujeres con el ángel y con el Señor (28, 1-10). Los sumos sacerdotes y los fariseos (o los ancianos) no sólo son actores que intervienen en el drama, sino hombres cuyo comportamiento, febril y solapado, pone de relieve el del ángel, soberanamente libre. Ellos se afanan por impedir la salida del sepulcro. Profetizan sin saberlo y ayudan al lector a recordar el anuncio hecho por Jesús, anuncio que el ángel no tendrá más que repetir («como lo había dicho»). Con su agitación y su temor constituyen el fondo oscuro del cuadro; con su impostura, que contrasta con la que atribuyen a los discípulos, firman su derrota. El mismo dinero, a semejanza del que le habían dado a Judas, lleva su infamia al colmo.

En cuanto a los soldados, éstos son espectadores neutros e impotentes. Ciertamente no son testigos de la resurrección de Jesús como tal, al contrario de lo que sucede con la presentación de EP; pero quedan como muertos frente al ángel que va a anunciar al Viviente. Estos mismos soldados van a llevar la noticia: «todo lo que había pasado», y se dejan comprar su silencio. Tales son los malvados frente a la venida triunfante de Dios.

2. La teofanía

De la tradición reflejada por EP, Mt ha excluido los elementos que tendían a visualizar la resurrección misma. Para convencernos de ello basta con volver a leer la descripción dada por EP.

⁹⁵ Pero la noche en que alboreaba el día del Señor, mientras estaban los soldados de dos en dos haciendo la guardia, se produjo una gran voz en el cielo. ⁹⁶ Y vieron los cielos abiertos y dos hombres que bajaban de allí teniendo un gran resplandor y acercándose al sepulcro. ⁹⁷ Y la piedra aquella que habían echado sobre la puerta rodando por su propio impulso, se retiró a un lado, con lo que el sepulcro se abrió y ambos jóvenes entraron. ⁹⁸ Al verlo, pues, los soldados despertaron al centurión y a los ancianos, ya que también éstos se encontraban allí haciendo guardia. ⁹⁹ Y mientras ellos explicaban lo que acababan de ver,

advierten de nuevo tres hombres saliendo del sepulcro: dos de los cuales servían de apoyo a un tercero y una cruz que los seguía.⁴⁰ Y la cabeza de los dos (primeros) llegaba hasta el cielo mientras que la del que era conducido por ellos sobrepasaba los cielos.⁴¹ Y oyeron una voz proveniente de los cielos que decía: «¿Has predicado a los que duermen?». «Y de la cruz se dejó oír: «Sí». «Ellos, entonces, andaban tratando entre sí de marchar y advertir de esto a Pilato. «Y mientras cavilaban sobre ello, aparecen de nuevo los cielos abiertos y un hombre que baja y entra en el sepulcro.

La tradición iconográfica se ha inspirado de buena gana en esta representación. Hay que notar, sin embargo, que hasta los siglos IX-X en oriente, y hasta el XI en occidente⁵, no aparecen semejantes representaciones. De acuerdo con la sobriedad de los evangelios, este misterio no es accesible a través de cualquier experiencia de los guardias incrédulos, sino solamente a través de los agraciados con apariciones.

Pero si bien las mujeres, que habían ido para «ver» el sepulcro, no asisten ni más ni menos que los guardias a la misma resurrección de Jesús, sin embargo son invitadas a un espectáculo extraordinario. Para participar en él debe recordar el lector que la escena tiene lugar de noche (28, 1). ¿Por qué? Sin duda para situarse en la antigua tradición bíblica según la cual la liberación del pueblo debía tener lugar de noche: «Cuando un apacible silencio lo envolvía todo y la noche se encontraba en la mitad de su carrera, tu palabra omnipotente saltó del cielo desde el trono real» (Sab 18, 14-15): tal es el comentario sapiencial de la

⁵ J. VILLETTE, *La résurrection du Christ dans l'art chrétien du III^e au VII^e siècle* (1957), 16. No deja de tener interés mencionar, sin por ello compartirlo, el sentimiento del autor: «La salida del sepulcro, ese hecho que para nosotros constituye el tema propio de la resurrección de Cristo, a tal punto que apenas si concebimos que se lo haya podido representar nunca de otro modo, no parece que los cristianos hayan intentado representarla en imagen antes de los siglos IX-X en oriente, y del XI en occidente... Nunca aparece la imagen del Salvador a punto de salir del sepulcro en el arte de las generaciones todavía próximas al nacimiento del cristianismo. Indudablemente, incluso la posibilidad de tal representación nunca ha aflorado a su pensamiento. Sin embargo ningún tema hubiera respondido mejor a la angustia de la muerte tan fuerte en las generaciones de la época imperial...» (16-17). ¡Y estas líneas no datan de hace quince años! Pero el autor ha hecho su investigación precisamente para mostrar que «desde la primera mitad del siglo III el dogma de la resurrección de Cristo ha dado nacimiento a muchas imágenes» (18), que no tienen nada que ver con Cristo saliendo del sepulcro, bandera en mano, mientras los guardias despavoridos protegen sus ojos de la intolerable luz del misterio.

famosa noche del éxodo (Éx 11, 4; 12, 12.29). Así se mantiene una tradición que fija en el transcurso de la noche el acontecimiento pascual⁶, y no a la aurora (Lc) o al salir el sol (Mc). No hace falta, por consiguiente, la oscuridad del sepulcro para que se dé un fuerte contraste con la luz del ser sobrenatural que baja del cielo: «su aspecto era como el relámpago y su vestido blanco como la nieve», según una descripción inspirada en el retrato del Hijo del hombre del libro de Daniel (7, 9; 10, 6; cf. Mt 17, 2).

Este ser sobrenatural es «el ángel del Señor» y no simplemente un «ángel», ya que según el uso de Mateo (1, 20.24; 2, 13.19), tomado, al parecer, del antiguo testamento⁷, es el Señor en persona que baja del cielo. Es, pues, normal que la tierra «tiemble ante el rostro del Señor» (Sal 114, 7); tembló en el Sinaí (Éx 19, 18; Heb 12, 26) y en el Horeb (1 Re 19, 11), y debe temblar en el día del Señor (Is 13, 13; Jl 2, 10) y en el momento del resurgimiento de Israel (Ez 37, 7-12); ¿no había temblado ya la tierra cuando la muerte de Jesús? (Mt 27, 51.54).

La piedra que, puesta a la entrada del sepulcro, simboliza la victoria de la muerte, ahora ha sido echada a un lado por Dios mismo. No provoca inquietud a los visitantes (Mc) ni es objeto de la constatación de que está corrida (Lc, Jn); su función inmediata no es ya permitir a las mujeres que puedan entrar, sino simbolizar el objeto del conflicto entre el hombre y Dios. Al sentarse sobre la piedra el ángel del Señor representa el triunfo definitivo de Dios sobre la muerte.

En un perfecto estilo epifánico los guardias son afectados por

⁶ *Didascalia siriaca*, XXI: «En la noche en que comienza el domingo apareció...»; «El ayuno del viernes y del sábado se os recomienda, pues, muy particularmente..., así como el aguardar y el esperar la resurrección de nuestro Señor Jesús, hasta la tercera hora de la noche que sigue al sábado», es decir, a las nueve de la noche. Igualmente *Afraates Hom.* XII, 6 y la adición del *Codex Bobbiensis* a Mc 16, 4: «subito autem ad tertiam horam tenebrae diei factae sunt per totum orbem» (citas tomadas de L. VAGANAY, *L'Évangile de Pierre*, 292).

⁷ Numerosos textos del antiguo testamento «no distinguen claramente entre el ángel y Yahvé y consideran al primero no como un mensajero, sino como una forma de aparición del mismo Yahvé que se presenta a los hombres bajo forma humana. A este respecto los narradores — principalmente Gén 21, 11 s y Jue 6, 17 s — hablan en una frase del mismo Yahvé y en la siguiente de su ángel» (G. VON RAD, *Teología del antiguo testamento I*, Salamanca² 1972, 359). Véase Gén 22, 11; Éx 3, 2; comparar también Éx 23, 20-30; Jos 5, 13; Jue 2, 1; 6, 12.14.

el contagio del «temblor» (es la misma palabra) y quedan como muertos (cf. Ap 1, 17). La guardia ha sido vencida. El mensaje puede ser entregado a las mujeres.

3. *El mensaje*

«Vosotras no temáis», dice el ángel a las mujeres. Efectivamente, en el momento de la grandiosa epifanía el temor las ha invadido, pero deben prestar atención. El ángel no recita el kerygma de la iglesia primitiva (Mc) sino que les habla en un tono muy personal: «Sé muy bien» que, al venir a ver el sepulcro, buscáis a Jesús; no a Jesús el Nazareno, nombre con el que la atención se fija en un pasado lejano, sino al «crucificado». Sin duda existe todavía la oposición entre crucificado y resucitado, pero la fórmula ya no está estereotipada como en Mc. De una forma natural el ángel continúa disuadiendo a las mujeres de buscar a ese Jesús en el sepulcro: «No está aquí», y sigue el motivo: «Ha resucitado». Se puede advertir un deslizamiento respecto a Mc, que presenta las dos indicaciones en orden inverso; pero no vemos por qué algunos críticos asignan a Mt la intención de demostrar mediante la resurrección que el sepulcro está vacío; se trata ahí simplemente de un diálogo de iniciación al acontecimiento, destinado a orientar la atención de las mujeres hacia lo esencial. El ángel ha retenido lo que había de positivo en el gesto de las visitantes, que habían venido a «ver» el sepulcro, pues sin duda ellas presentían algo extraordinario. Después recuerda lo que los sumos sacerdotes acababan de decir a Pilato, que Jesús «dijo» que resucitaría (27, 63): «resucitó tal como lo había dicho». No es, por lo tanto, en la voz del ángel sino en la palabra de Jesús donde descansa el mensaje de la resurrección. Entonces las mujeres son invitadas a entrar en el sepulcro donde, a diferencia del relato de Mc, todavía no habían entrado: la mirada a la tumba abierta puede efectivamente confirmar el mensaje que acaban de oír.

Finalmente, tras haber confiado a las mujeres la misión de ir a avisar a los discípulos de que el Resucitado les precede hacia Galilea, el ángel termina su mensaje con un solemne: «Ya os lo he dicho», como si su palabra fuese la de Dios mismo.

4. *Las santas mujeres*

Son las mismas que observaron cómo sepultaron a Jesús (27, 61) y que, junto con otras personas, asistieron de lejos a su muerte (27, 56). Así la cadena de testigos es sólida y sin interrupción: la historia gana en verosimilitud. No fueron a ungir el cuerpo de Jesús (Mc, Lc), ni tampoco explícitamente a hacer lamentación (EP), sino a ver el sepulcro, casi como María en el relato de Jn. De leer el texto con Mt, uno se inclina a pensar que compartían la inquietud de los sumos sacerdotes y de los guardias: las mujeres quieren ir a echar una ojeada sobre el terreno. Entonces se comprende más fácilmente que se vuelvan gozosas y corran a anunciar la gran noticia a los discípulos. Se ignora el resultado de su gestión, pero se puede suponer que, a diferencia de lo que dice Lc (Lc 24, 11), se les escuchó; los discípulos se dirigen efectivamente a Galilea.

Estas mujeres son las mismas a las que el Señor les salió al encuentro. Esta aparición sorprende un poco, sobre todo si se recuerda la disposición del texto: la aparición resulta como un añadido. De hecho el Resucitado repite casi en los mismos términos el encargo que el ángel les había confiado con destino a los discípulos. Un único punto nuevo: éstos son llamados «hermanos» de Jesús; esta designación, que recuerda la tradición joanea de la aparición a María Magdalena, califica desde ahora la nueva relación que une a Jesús con los discípulos. Si Mt ha reproducido en este lugar la tradición de una aparición en los alrededores del sepulcro, probablemente es para insistir una vez más en la importancia de Galilea donde el Resucitado debe encontrar a sus discípulos. El lector, pues, queda en suspenso a la espera del encuentro que ha anunciado y preparado semejante teofonía.

II

LA MISIÓN

(28, 16-20)

La escena final da el tono al conjunto de la secuencia pascual, pero también al evangelio entero: ya lo hemos dicho al iniciar

este estudio. Y en el capítulo 5 hemos indicado ya cómo este relato está construido sobre el esquema de los relatos de vocación, de forma muy diferente al de los relatos ordinarios de aparición en los evangelios: ningún reconocimiento, ninguna duda superada. Se trata de una manifestación repentina del Señor exaltado al cielo.

Este relato exige por parte de los creyentes la fe en el Kyrios (cf. Sal 110, 1), tal como la hemos descrito en el capítulo 2, la fe en aquel que es el Señor de cielo y tierra (1 Tim 3, 16; Act 2, 36; 13, 33; Rom 1, 4; Flp 2, 5-11). Jesús puede presentarse como en otro tiempo se presentaba Yahvé en persona: dispone de todo el poder, de toda la autoridad. Convenía que esta proclamación se hiciese sobre el monte, ese punto donde el cielo se encuentra con la tierra, el escalón de Dios cuando visita a los hombres; si Jesús no ha fijado la cita en una de las montañas privilegiadas de la Biblia, el Sinaí o Sión, sino sobre un monte innominado de Galilea, ha sido para preparar el carácter universal de su mensaje.

Dos son los medios que se indican para la difusión del evangelio: el bautismo y la enseñanza. Ciertamente la mención del bautismo en nombre de las tres personas de la santísima trinidad puede sorprender en boca del Señor Jesús; pero es vano investigar las *ipsissima verba* del Resucitado, más aún que las de Jesús de Nazaret. Con todo no se sigue que esas palabras fuesen totalmente inventadas por la comunidad eclesial de Mateo; en efecto, la fe de la iglesia no ha hecho más que precisar la manera cómo Jesús en el evangelio había iniciado a los discípulos en unas relaciones especiales con el Padre y el Espíritu Santo. La enseñanza no viene después del bautismo sino juntamente con él, ya que no se puede concebir el uno sin la otra en la constitución de la iglesia.

El Señor les da una sola consigna: deben «hacer discípulos». Con estas palabras, Jesús pide a los Once que continúen el movimiento iniciado por él: en primer lugar deben enseñar lo que él mismo enseñó; pero esta misma enseñanza no se reduce a la transmisión de una doctrina, sino que requiere un contacto personal con el único Maestro. No se trata simplemente de «proclamar», sino de suscitar este íntimo lazo con Jesús, sin el cual no hay verdadera fe cristiana.

Finalmente, la misión de Jesús concierne a todas las naciones. Ya pasó el tiempo en que Jesús limitaba voluntariamente su

acción y la de sus discípulos a los judíos y a las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mt 10, 6; 15, 24). Ahora la enseñanza debe dirigirse al mundo entero, puesto que el Señor tiene toda autoridad en el cielo y la tierra. En el fondo, la perspectiva es la misma que la de Lucas, como lo constataremos al examinar la aparición final a los Once en Jerusalén.

Lo que es nuevo respecto a las otras tradiciones es la promesa hecha por el Señor Jesús: «Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28, 20). A la extensión en el espacio se añade la duración indefinida de la misión, pues Jesús declara que queda con sus discípulos hasta el fin de los tiempos. No se trata del envío del Espíritu Santo. No hay «ascensión». Y esto porque en realidad Jesús está ya en el cielo y guía a sus discípulos en la tarea que les confía. De tomar el relato tal como está, uno se puede preguntar a qué viene mencionar la duda de los discípulos. Jesús no la combate mostrando su cuerpo ni exigiendo que se le reconozca; va más allá al pronunciar su palabra soberana y suficiente (cf. Jn 20, 29). La intención del evangelista consiste en hacer comprender que Jesús, Señor del universo, es también Señor de la historia. Gracias a su presencia, la buena nueva anunciada por Jesús de Nazaret sigue resonando para siempre, y el mundo sigue transformándose.

A propósito de esta aparición se puede hablar de una 'constitución de la «iglesia», pero, como se ha observado justamente⁸, no se trata ante todo de una institución, sino de una comunidad de discípulos, sin duda oficialmente bautizados, pero todos personalmente unidos a Jesús, el Señor. Tal es la comprensión que la iglesia del tiempo de Mateo tenía de sí misma; comprensión a la que deberán referirse siempre las iglesias posteriores para permanecer fieles a la enseñanza y a la voluntad del Maestro, el Señor Jesús.

CONCLUSIÓN

La triple dimensión con que hemos caracterizado las apariciones del Resucitado podría en rigor volver a encontrarse en el mensaje pascual de Mt. Efectivamente hay una iniciativa, muy subrayada por la repentina irrupción del Señor en la existencia

⁸ W. TRILLING, *Les traits essentiels* (1964), 30.

de los discípulos; el reconocimiento queda traspuesto en la referencia a los mandamientos y en la enseñanza anteriormente impartida. La misión es conferida claramente. Sin embargo, habría que guardarse de «lucanizar» a Mt, imaginando sobre todo que, según él, habría lugar para una especie de «historia de la iglesia». Jesús no se despide de sus discípulos, no «sube» al cielo, no les envía el Espíritu. Sino que se queda con ellos, y ésta es la aportación original de Mt: continúa «cristológico» hasta el final señalando la presencia permanente del Emmanuel. Es posible que en ciertos casos esta concepción pueda gozar del favor de los cristianos más que la de Lc. A cada uno lo suyo.

Mateo también ha querido manifestar en este mensaje pascual cómo el Señor emergió por encima de la tormenta de las maldades humanas gracias al poder de Dios, que lo ha arrancado de las tinieblas del *sheol*. El Señor majestuoso que desciende sobre el monte es el que ha salido de las profundidades de los infiernos, a pesar de la piedra con que los hombres habían cerrado la salida del sepulcro. Ese Señor, a quien se otorgó plena autoridad, es aquel que Dios liberó de los lazos de la muerte.

9

EL MENSAJE PASCUAL SEGÚN
SAN LUCAS

Las reacciones del lector ante el relato que hace Lucas del día de pascua (Lc 24, 1-53) son diversas. Unos, familiarizados ya con Marcos, reconocerán en él los elementos tradicionales, como el relato de la visita al sepulcro; además observarán la aportación de fuentes completamente nuevas como el episodio de los «peregrinos de Emaús». Otros, más sensibles a la armonía del texto actual, descubrirán la magnífica composición de Lucas: ya no es, como en Marcos, una simple apertura a un misterio que no se manifiesta, ni es tampoco como en Mateo una yuxtaposición de las escenas esenciales que vienen a cerrar una larga narración, es un relato que se sostiene por sí mismo y que a la vez introduce al segundo tomo de la obra lucana: los Hechos de los Apóstoles. Esta doble reacción del lector se comprende cuando uno recuerda el prólogo del evangelio: Lucas es a la vez un evangelista y un compositor.

No faltan estudios bien llevados sobre las fuentes del capítulo de Lucas¹. Pero ése no será nuestro objetivo. Pretendemos valorar el texto actual en sí mismo más bien que en relación a sus fuentes. Con este fin, tras haber comprendido cómo Lucas quiso componer un texto unitario, mostraremos cómo los motivos que concurren se encadenan y progresan a lo largo del relato, y presentaremos los tres episodios principales en una perspectiva lucana mejor definida.

¹ P. SCHUBERT, *The Structure and Significance of Luke 24* (1954), 165-188; A. R. C. LEANEY, *The Resurrection Narrative in Luke 24, 12-53*: NTS 2 (1955-56) 110-114; J. SCHMITT, *Les récits des apparitions aux Onze* (1969), 75-104.

Un relato unificado

En este capítulo, como en otras partes de su evangelio, Lucas sabe juntar con arte tradiciones dispares. Así en 5, 35 los fariseos, que acaban de criticar a Jesús por comer con los pecadores, son los mismos que plantean una cuestión sobre el ayuno de los discípulos; de este modo dos relatos todavía yuxtapuestos en Mc y en Mt se sitúan en un mismo contexto². Este arte se manifiesta en el relato del día de pascua; recorrámoslo indicando rápidamente las suturas.

¿Quiénes son las mujeres que en la mañana del domingo (24, 1) van al sepulcro? Hasta 24, 10 se ignorará que se trata de María Magdalena, de Juana y de María, y de algunas otras con ellas. Si Lucas las nombra en este lugar es para designar a las que van al encuentro de los apóstoles. Pero ¿por qué tan buen escritor ha esperado tanto tiempo para precisar quién actuaba en este episodio? Tal pregunta proviene de una falsa impresión debida a la distribución en capítulos y versículos. Lucas ha dicho ya que esas mujeres son las que vinieron con Jesús desde Galilea; pero esto era en 23, 55 para indicar que ellas habían localizado el emplazamiento del sepulcro; y el versículo siguiente (23, 56), al mencionar los aromas preparados, anuncia el 24, 2. Así el relato lucano del día de pascua está íntimamente ligado al de la víspera y antevíspera. Por lo tanto no es el lector quien reflexionando se da cuenta de que se trata de las mismas mujeres que han asistido a la muerte de Jesús, a su sepultura y a su desaparición del sepulcro: es el texto mismo quien lo dice.

Las santas mujeres nos conducen a los apóstoles (24, 10), como lo evocarán los discípulos en camino hacia Emaús (24, 22-23): la atención converge así en los que están en Jerusalén; Pedro corre al sepulcro y queda admirado (24, 12)³, hecho que será recordado, generalizado, por los discípulos de Emaús (24, 24) y anuncia, en forma de «suspense», la aparición a Simón (24, 34). A su vez los discípulos de Emaús vuelven a Jerusalén, de suerte que de nuevo la atención se orienta hacia los Once y sus compa-

ñeros (24, 33). Estos dos primeros episodios conducen, pues, a lo que para Lucas es esencial: la asamblea de los apóstoles en la ciudad santa, allí donde debe tener lugar la aparición oficial del Resucitado.

Una transición frecuente en Lucas: «mientras hablaban» (24, 36; cf. 8, 49; 22, 47.60), enlaza esta aparición con el diálogo precedente. Igualmente es con un enlace como Lucas une (24, 44) las palabras del envío en misión con la escena de reconocimiento. Inmediatamente después, el Resucitado se despide de los discípulos (24, 50-51); éstos vuelven a Jerusalén y van al templo a dar gracias a Dios (24, 52-53).

Pues si Lucas ha dispuesto esas transiciones es porque nos invita a no considerar separadamente los diversos episodios, aunque la crítica pueda atribuirlos a fuentes distintas o a relatos paralelos. Por consiguiente, según la composición lucana, el único día de pascua converge por entero en la misión que se les confía a los discípulos. Ya Mc lo sugería con el mensaje de la cita en Galilea (Mc 16, 7) y Mt lo mostraba con la aparición a los Once (Mt 28, 16-20); Lucas aporta un matiz propio. La misión propiamente no se confía, sino que se anuncia como inminente con la venida del Espíritu. Este texto, pues, no tiene sentido sino en relación con el relato de Hechos en el que se ve al Espíritu descender sobre los discípulos reunidos en la estancia superior.

A diferencia de Mt (y de Jn), Lucas no presenta una iglesia constituida en el día de pascua, sino una comunidad en espera de lo que va a suceder en el día de pentecostés: así se articula y se unifica la obra lucana.

I

LOS MOTIVOS RECURRENTES

En esta unidad literaria se repite constantemente un cierto número de temas o de afirmaciones que, diseminadas por todo el texto, forman una auténtica red de referencias: ya no son solamente las transiciones sino también los elementos del contenido los que unifican el relato y lo hacen progresar. Eso aparece tanto más rápidamente cuanto más se familiariza el lector con la obra de Lucas, caracterizada por entero por la unidad de la composición.

² Véase nuestra exposición sobre el estilo de Lucas en *Intr. Bibl.* II (1965), 232 y en *EHJ*, 174-175.

³ Sobre la autenticidad de Lc 24, 12, véase el capítulo 6, p. 177, nota 20.

1. Presupuestos de lectura

Dos son los temas teológicos que dominan la obra lucana (evangelio y Hechos) e iluminan la lectura de la secuencia evangélica. Lucas es un teólogo de la historia, o más bien, en un lenguaje de fe, un teólogo del designio de Dios. La tradición evangélica común ha suscitado el escándalo de la muerte en cruz situándolo en el misterio del gran designio divino que gobierna secretamente la historia de los hombres; es lo que se indica con la expresión «es preciso que..., era necesario que...». Así, en los sinópticos una triple profecía escalona la subida a Jerusalén (Mt 16, 21 p; 17, 22-23 p; 20, 18-19 p). Lucas insiste prologando el segundo anuncio con una advertencia que parece introducida forzosamente por su pluma: «Poned en vuestros oídos estas palabras» (9, 44); hace de esas profecías el tema de la conversación que Jesús transfigurado tiene con Moisés y Elías (9, 31); finalmente las recuerda el día de pascua (24, 7.25-26.45-46).

Si el Resucitado encarga a los discípulos que sean sus «testigos» (24, 48) es porque con este término Lucas ha sistematizado la actitud de la iglesia naciente. Se funda en una tendencia que ya se puede descubrir en la fórmula de 1 Cor 15 al enumerar los testigos de la resurrección de Cristo. Así ha elaborado una verdadera eclesiología. Define al testigo cuando la elección del sustituto de Judas. La suerte debe recaer en un hombre que haya estado en compañía de Jesús de Nazaret durante su vida terrena y que haya sido agraciado con una aparición del Resucitado. Desde entonces Lucas se esfuerza por reservar el título de testigo a los Doce, a quienes llama exclusivamente «apóstoles»; según él, la iglesia debe descansar exclusivamente sobre el cuerpo de los testigos⁴.

⁴ Sólo otras menciones de testigos puestas en boca de Pablo: 22, 15; 26, 16 (Pablo); 22, 20 (Esteban). Véase en esta obra p. 126, así como en EHJ, 217-227, con indicaciones bibliográficas.

2. Según el designio de Dios, Cristo está vivo

En el lenguaje común se habla del «Resucitado». Por consiguiente, también en el tercer evangelio el ángel anuncia a las santas mujeres de acuerdo con las primeras expresiones de la fe: «No está aquí, resucitó» (24, 6). Esta fórmula kerygmática tradicional podría resultar en este texto de una contaminación con el de Mateo; por lo demás domina un elemento nuevo, la pregunta previa del ángel: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?» (24, 5). De hecho, Lucas tiene predilección por el término «vivo», que le es propio en la secuencia evangélica de pascua y se manifiesta a lo largo de los Hechos de los Apóstoles.

¿Por qué esta trasposición de «resucitado» a «vivo»? Intentaremos explicarlo en el capítulo 11 cuando hablemos de la hermenéutica lucana. Indiquemos solamente que así se expresa la misma realidad que indica el lenguaje judío «resurrección»: de repente Lucas anuncia que Jesús está vivo. Igualmente más adelante se establece una equivalencia semejante entre: «debería resucitar al tercer día» (24, 26) y «sufrir para entrar en su gloria» (24, 26): la resurrección es idéntica a la glorificación celeste.

Este viviente ha triunfado de la muerte. Lucas no se contenta con afirmar el acontecimiento sino que hace comprender su sentido, situándolo, de acuerdo con su perspectiva teológica, en el gran designio que Dios ha revelado en la Escritura. Los tres relatos aportan una interpretación cada vez más precisa de ello.

En el primer relato el ángel no propone a las mujeres que constaten que el sepulcro no ha retenido a Jesús de Nazaret (Mt 28, 6; Mc 16, 6), ni les confía un mensaje destinado a los discípulos (Mt 28, 7; Mc 16, 7), sino que les invita a acordarse de las palabras de Jesús de Nazaret, que les recuerda exactamente. Esta evocación de las palabras de Jesús se encontraba ya en la tradición en estos términos: «como lo había dicho», tanto para el anuncio de la aparición en Galilea (Mc 16, 7), como para el anuncio de la resurrección (Mt 28, 6); pero con Lucas se amplía en un largo desarrollo sobre la inteligencia del designio de Dios, de tal suerte que el centro de gravedad del texto se desplaza enteramente: «Recordad cómo os habló cuando estaba todavía en

Galilea, diciendo: “Es necesario que el Hijo del hombre sea entregado en manos de los pecadores y sea crucificado, y al tercer día resucite”. Y ellas recordaron sus palabras» (Lc 24, 6-8). Así Lucas ha sistematizado estos anuncios y preparado el mensaje pascual.

En el segundo relato, el de Emaús, el mismo designio de Dios constituye el punto culminante de la interpretación que el Resucitado hace de las Escrituras. A los discípulos, desconcertados por el escándalo del profeta Jesús (cf. Lc 24, 19; Act 3, 23) cuya crucifixión redujo a la nada las esperanzas de Israel en una liberación próxima (24, 19-21; cf. Lc 1, 68; 2, 38; Act 7, 35), Cristo declara: «¿No era necesario que el Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria? Y empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras» (24, 26-27). Mientras el ángel se limitaba a recordar el anuncio tal como está consignado en el evangelio, el misterioso viajero procede como Pedro y Pablo en Hechos. Así Pedro apela a todos los profetas, que han predicho que Cristo sufriría (Act 3, 18) «según el determinado designio y previo conocimiento de Dios» (Act 2, 23; cf. 4, 28), y en particular lo han predicho Moisés (3, 22) y «todos los profetas que han hablado desde Samuel y sus sucesores» (3, 24; cf. 13, 27). También Pablo intenta persuadir a los judíos en relación a Jesús, «basándose en la ley de Moisés y en los profetas» (28, 23), «me he mantenido firme dando testimonio a pequeños y grandes sin decir cosa fuera de lo que los profetas y el mismo Moisés dijeron que había de suceder: que el Cristo había de padecer y que después de resucitar el primero de entre los muertos anunciaría la luz al pueblo y a los gentiles» (26, 22-23). Es claro que Lucas hace hablar de la misma manera al viajero y a los apóstoles a partir de la interpretación teológica del plan divino revelado en la Escritura. Nada hay más conforme con la costumbre de la iglesia primitiva que se comprendió relejendo el antiguo testamento⁵.

Lo mismo ocurre en el tercer relato: para comprender el designio de Dios se evoca en él lo que se había dicho otras veces, pero con el despliegue completo de las Escrituras y anunciando que la conversión se predicará a todas las naciones: «Éstas son

⁵ Véase nuestra obra EHJ, 231-235.

aquellas palabras mías que os hablé cuando todavía estaba con vosotros: “Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos acerca de mí”. Y, entonces, abrió sus inteligencias para que comprendieran las Escrituras, y les dijo: “Así está escrito que el Cristo padeciera y resucitara de entre los muertos el tercer día y se predicara...”» (24, 44-47).

La revelación alcanza aquí su punto álgido; eso es lo que confirma la presencia de la palabra «Cristo» (24, 26.46), que reemplaza a la de Hijo del hombre, utilizada en todos los anuncios evangélicos de Lucas, hasta 24, 7; fuera del relato de la infancia (2, 11.26) este título de Cristo no se menciona efectivamente más que de forma indirecta (3, 15; 4, 41; 9, 20; 20, 41; 22, 67; 23, 2.35.39). Por ello uno se sentiría tentado a atribuir a Lucas la intención de demostrar así que «Jesús es el Cristo»; pero tal proyecto, que sin duda Lucas atribuye a Pablo en los Hechos (Act 17, 3; 18, 5.28) no es, sin embargo, aquí el suyo en cuanto evangelista. Si bien en varias ocasiones, para explicar los acontecimientos, Lucas remite al lector a la misma palabra de Jesús y a la palabra profética, no es para atestiguar que Jesús es verdaderamente el mesías, sino para precisar en qué consiste el mensaje pascual en cuanto tal. Por ello no se apoya propiamente ni en el hecho del sepulcro vacío ni tampoco en las apariciones del Resucitado, sino en la palabra de Jesús de Nazaret situada en el gran contexto de la revelación bíblica del designio de Dios.

3. *La misión de los testigos*

Lucas no se limita a presentar así el contenido profundo del mensaje pascual, sino que quiere mostrar cómo nació la comunidad de los testigos de Cristo.

Notemos en primer lugar la estructura convergente de los tres relatos. Como hemos visto, un movimiento conduce inexorablemente a los actores hacia los discípulos y a éstos hacia Jerusalén. Las mujeres salieron hacia el sepulcro y después «regresaron» para anunciar a los discípulos lo que ellas constataron (24, 9). Los discípulos «regresan a Jerusalén» y encuentran reunidos a los Once y sus compañeros (24, 33). Finalmente éstos, tras haber visto a

Cristo separarse de ellos, «se volvieron a Jerusalén con gran gozo» (24, 52). Lucas no ha estructurado así su relato por casualidad. La historia comienza en el templo de Jerusalén (Lc 1, 9) y se acaba en el evangelio (24, 53), pero para que la buena nueva parta de ahí, y desde ahí, como desde un centro propulsor, se extienda hasta los confines del mundo (Act 1, 8). Los artificios literarios de Lucas son lo bastante conocidos como para que nos contentemos con señalar cómo se omite la excursión a la periferia de Galilea (Mc 6, 45; 8, 26) y cómo se describe solemnemente el viaje teológico que conduce a Jesús a Jerusalén (Lc 9, 51; 19, 45)⁶. Pues convenía que los episodios del día de pascua se desarrollasen todos en Jerusalén.

Ahora bien, este mismo movimiento conduce en primer lugar a las santas mujeres y a los peregrinos de Emaús hacia los discípulos. En efecto, los relatos concentran la atención del lector sobre esos hombres que han permanecido en Jerusalén. Si Pedro va al sepulcro, es tan sólo para asombrarse de lo que ha visto, ya que, si bien se señala indirectamente que el Señor se ha hecho ver por él, es menester que se halle junto con los otros para la aparición oficial del Resucitado. Todo, en efecto, converge hacia ésta.

La aparición es la que constituye a uno en «testigo» de lo que ha pasado (24, 48). Ciertamente que las mujeres han relatado su encuentro con el ángel, pero sus «palabras les parecían como desatinos y no les creían» (24, 11). Los dos viajeros «contaron lo que había pasado en el camino y cómo le habían reconocido en el partir el pan», pero se les anticipó en su testimonio Simón, agraciado con una aparición (24, 34-35): efectivamente sólo los discípulos oficiales son los testigos. Todavía es necesario que el Señor venga a ellos en grupo y les constituya en sus testigos, sus únicos testigos.

Desde entonces el mensaje pascual se funda no ya en alguna aparición de ángel, ni tampoco en una aparición privada, sino en el cuerpo constituido de los testigos. Situada en la profecía de Isaías cuyo eco es (Is 43, 10-12), la palabra hace del cuerpo apostólico el heredero de Israel, encargado de atestiguar ante la faz de las naciones que Dios es el único redentor y que Jesús es el Cristo vivo (Lc 24, 46).

Las breves indicaciones precedentes nos han permitido entrar en la perspectiva propia de Lucas. Con arte consumado ha distribuido a lo largo de los episodios los temas principales de su teología: si hace converger la larga historia del evangelio en la aparición oficial, es para proyectar el testimonio hasta los confines de la tierra. A los ojos de Lucas, pues, las apariciones, por importantes que sean, no constituyen más que un momento en el mensaje pascual.

II

LOS EPISODIOS

Guiados por estos dos temas principales podemos intentar una interpretación de los episodios más importantes del día de pascua, según Lucas.

1. *Las santas mujeres en el sepulcro*

Numerosas modificaciones respecto a Mc y Mt hacen del relato lucano un episodio profundamente transformado. Al comienzo se nota un punto de contacto con Mc: desde el alborar el día las mujeres llevan al sepulcro los aromas que habían preparado la víspera. Después Lucas conduce su relato a su aire: si las mujeres entran en el sepulcro no es para ver a un joven sentado a la derecha, sino para comprobar la ausencia del cuerpo del Señor Jesús. En medio de su sobresalto, he aquí que se presentan (como en Belén: 2, 9) dos hombres (que serán calificados como ángeles por los viajeros de Emaús: 24, 23), cuyo aspecto fulgurante corresponde al que tiene el ángel del Señor según Mt 28, 3. Como en los paralelos, de acuerdo con la reacción normal de los seres humanos ante las manifestaciones celestiales (1, 12.30; Éx 19, 21...), las mujeres son presa del temor; Lucas las presenta con «el rostro inclinado hacia el suelo», quizá porque ellas todavía son incapaces de «alzar la cabeza» porque ignoran que la liberación está próxima (Lc 21, 28). Luego, tras haber reproducido la fórmula tradicional: «No está aquí, resucitó», añade: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que esta vivo?». Galilea, que es mencionada aquí, ya no es el lugar de la cita futura, sino el lugar del tiempo pasado

⁶ *Ibid.*, 173-178; *Intr. Bibl.*, 232-234.

durante el cual Jesús había anunciado el designio de Dios sobre el Hijo del hombre. También aquí, como en Mateo, las mujeres van a anunciar los acontecimientos a los discípulos.

Nos parece de poco interés determinar cuáles son las fuentes de Lucas, en particular precisar si compuso todo el relato a partir de sólo Mc (lo que parece inverosímil), o si se remite primero a Mc y después a Mt. Las transformaciones son lo bastante profundas como para que se deban atribuir al mismo Lucas que trabaja a partir de tradiciones emparentadas con las que están subyacentes a Mt y a Mc. Es preferible observar más exactamente la perspectiva que resulta de la modificación lucana.

Algunos piensan que esa perspectiva consiste en una atención más viva respecto al sepulcro vacío. Pero más bien es verdad lo contrario. A primera vista habría sido ésta la evolución: según Mc es por la palabra angélica como las mujeres llegan a comprender, como una confirmación de la resurrección, que Jesús ya no está en el sepulcro. Con Mt se entrevé un ligero cambio en la inversión de las dos afirmaciones del ángel: «No está aquí» se dice antes que «resucitó». Finalmente con Lc son las mujeres las que constatan por sí mismas la ausencia del cuerpo de Jesús⁷. No dejan de tener interés estas indicaciones; sin embargo se deben situar en relación con otra evolución no menos marcada y mucho más importante. Según Mc la fórmula «como os dijo» no tiene otra función que autenticar el mensaje referente a la cita en Galilea (Mc 16, 7); la resurrección como tal está atestiguada sólo por el ángel. Con Mt es la palabra de Jesús de Nazaret la que fundamenta el anuncio de la resurrección (Mt 28, 6). Lucas, se interesa de forma preferente por el recuerdo de lo que durante su vida terrestre Jesús había dicho acerca de su destino; a esta luz no juzga útil mencionar «el lugar donde colocaron a Jesús» (Mt 28, 6; Mc 16, 6); este hecho no es un medio de verificación y no tiene otra función que provocar la admiración de las mujeres o la perplejidad de Pedro antes de que el misterio se les revele por otro camino. Así, en contra de las apariencias, la tradición evangélica habría evolucionado en el sentido de un desinterés progresivo por el sepulcro vacío.

⁷ Con Jn 20, 12, Lc es el único que llama «cuerpo» (*sóma*) al cadáver de Jesús (Lc 24, 3.23).

El comportamiento atribuido a las mujeres viene en apoyo de esta interpretación. En Mc las mujeres no dicen nada, como si con esto se quisiera justificar el hecho de que la iglesia ignorase en su kerygma el hallazgo del sepulcro vacío. Según Mt, parece que los discípulos las escucharon ya que, de hecho, se dirigen a Galilea. Con Lucas la palabra de ellas es considerada como falta de crédito y su historia como un cuento (24, 11). Y Pedro, ante las vendas, se asombra sin comprender (24, 12). Los discípulos de Emaús darán una explicación: «Pero a él no le vieron» (24, 24). También ahí la tradición muestra que el hecho del sepulcro vacío es radicalmente insuficiente para suscitar la fe. Lucas desarrolla en qué consiste la palabra de Jesús que es la única que funda la fe: la inteligencia del designio de Dios sobre el Hijo del hombre (24, 6-8).

La modificación introducida por Lc aclara también otro punto. En lugar de un joven (Mc) o de un ángel (Mt), son «dos hombres» (24, 4) los que constituyen la «visión de ángeles» (24, 23) atribuida a las santas mujeres. De ordinario es Mt quien tiene tendencia a doblar los personajes (endemoniados, ciegos, falsos testigos), mientras que Lucas está inclinado a evitar los duplicados⁸. Si hay, pues, dos personajes en el sepulcro, es con una intención particular. Se trata aquí probablemente no de una manera popular de contar sino de proporcionar dos testigos en el sentido jurídico del término. Y estos testigos, además de ser dos⁹, han de ser hombres que, a diferencia de los jóvenes (21-28 años), tienen de 28 a 49 años¹⁰. Así procede Lucas que ha prometido garantizar «la solidez de las enseñanzas» que recibió Teófilo (1, 4).

Por otra parte, no es para aumentar el número de testigos por lo que Lucas menciona otras compañeras, además de María Magdalena, de Juana y de María «la de Santiago», en el momento de contar los sucesos a los apóstoles (24, 11). En efecto, sus palabras no merecen ningún crédito. Es más probable que Lucas al obrar así prepare la mención de «algunas mujeres» que estarán en la estancia superior con los Once (Act 1, 14).

⁸ Véase *Intr. Bibl.* II, 230.

⁹ Cf. Dt 17, 6; 19, 15; Mt 18, 16; Act 1, 10; 2 Cor 13, 1; 1 Tim 5, 19; Heb 19, 28.

¹⁰ Según Filón, *De op. mundi*, 105, citado por PH. SEIDENSTICKER, *Auferstehung Jesu* (1967), 94; cf. Dan 10, 5.

En el mismo sentido y para preparar el relato de Hechos, dice Lucas «*los apóstoles*» (24, 10) en lugar de «los Once» (24, 9); las mujeres lo refieren todo «a los Once y a *todos los demás*» (24, 9); o también al regresar a Jerusalén los peregrinos de Emaús no se encuentran solamente con los Once, sino también «*con los que estaban con ellos*» (24, 33) y que, por lo tanto, están allí en el momento de la aparición oficial (24, 36). Por consiguiente, cuando haga falta reemplazar a Judas para completar el número de Doce, la suerte divina podrá recaer fácilmente sobre los que, desde el punto de vista humano, son capaces de ser testigos (Act 1, 22; 10, 37-41).

2. La aparición a los discípulos de camino hacia Emaús (24, 13-35)

Lucas no conoce aparición alguna a las santas mujeres (Mt 28, 9-10; Jn 20, 11-18); pero ha sabido presentar con un arte maravilloso el nacimiento de la fe en el corazón de los discípulos. Pasa así de la descripción de una fe colectiva a la de una experiencia personal del creyente vista desde dentro.

Se han hecho numerosas investigaciones para establecer a qué tipo literario pertenece este episodio: «un personaje divino toma forma humana para tratar con los hombres sin ser reconocido y desaparece en el instante mismo en que su identidad se ha manifestado»¹¹. Así Yahvé se aparece a Abraham y se pasea con él bajo forma humana (Gén 18). El ángel Rafael acompaña a Tobías sin ser reconocido por él (Tob 5, 4) y luego se vuelve repentinamente invisible (12, 21). Los relatos análogos, incluso en la literatura profana, son demasiado numerosos para descartar sin más la existencia de tal género literario; pero no autorizan de ningún modo a sacar consecuencias en el orden de la crítica histórica, sino que ayudan a apreciar mejor el estilo de la tradición original y de la de Lucas.

Por razón de la existencia de este tipo de relato, nos inclinamos a reconocer como subyacente a la narración actual un relato que comprendía los versículos 13, 15b, 16, 28-31 y que relataba

¹¹ A. LOISY, *L'évangile selon Luc*, Cefffonds 1924, 584.

esta aparición según el esquema del reconocimiento¹². He aquí un ensayo de reconstrucción de la tradición subyacente (las referencias a los versículos son aproximadas):

¹³ Dos discípulos iban a un pueblo llamado Emaús, que distaba sesenta estadios de Jerusalén. ¹⁴ Ahora bien, el mismo Jesús se acercó y hacía camino con ellos, ¹⁵ pero sus ojos estaban retenidos para que no le reconocieran... ¹⁶ Al acercarse al pueblo adonde iban él hizo ademán de seguir adelante. ¹⁷ Pero ellos le forzaron diciéndole: «Quédate con nosotros porque atardece y el día ya ha declinado». Y entró a quedarse con ellos. ¹⁸ Cuando se puso a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando. ¹⁹ Entonces se les abrieron los ojos y le reconocieron, pero él desapareció de su lado. ²⁰ Y, levantándose al momento, regresaron a Jerusalén y encontraron reunidos a los Once y a los que estaban con ellos, ²¹ y contaron cómo le habían reconocido en el partir el pan.

Según el resumen que presenta el final de Marcos, Jesús aparecía «con otro semblante» (*en heterai morphèi*: Mc 16, 12): habría sido tomado por un caminante de un modo parecido a como, según Jn 20, 15, María confunde a Jesús con el hortelano, o habría adoptado otro semblante que lo hacía irreconocible¹³. Semillante equívoco no es posible en el relato de Emaús; aquí Lc explica cómo los dos discípulos son objeto de una transformación radical: «Jesús no se disfrazó en absoluto»¹⁴ y no hay por qué apelar a un milagro «exterior», como si hubieran hecho falta otros ojos que se podrían llamar los «ojos de la fe»; son los mismos ojos los que sucesivamente «están impedidos de reconocer a Jesús» y luego «se abren» (24, 16.31). Tal es el tema teológico del proceso de la fe, delicadamente presentado por Lucas; según la feliz expresión de A. Puech, Lucas no quiere comunicarnos una pura transmisión de datos históricos, sino una «interpretación de esta historia» y eso «por el presentimiento»¹⁵. El itinerario seguido por los discípulos está jalonado de notas psicológicas. Los dis-

¹² Con P. SCHUBERT, *The Structure...*, 174, más bien que con J. SCHMITT, *Le récit...*, 235, el cual piensa que Lucas ha «extraído de fuentes diversas», especialmente para los versículos 13-15, 18, 28-31, 33.

¹³ E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1951, 362. E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1967, 217.

¹⁴ J. DUPONT, *Les pèlerins d'Emmaüs* (1953), 365.

¹⁵ A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chétienne I*, Paris, 1928, citado por L. CERFAUX, *La voix vivante de l'évangile*, Tournai 1956, 97-99, el mismo señalado por J. DUPONT, *art. cit.*, 371, n. 63.

cípulos están desolados; se detienen «con aire triste»; se asombran de la ignorancia en que se encuentra el compañero de camino que acaba de dirigirles la palabra; le apremian a que se quede con ellos. ¿Por qué? Habría renacido en ellos una esperanza que deseaban afianzar, o bien querían profundizar en un recuerdo que llevaban en el corazón: Lucas no lo dice. Pero los presenta reviviendo en un «flash back» la emoción que les había embargado durante el camino. Con eso Lucas hace comprender a su lector el extraordinario afecto que unía a los discípulos con Jesús de Nazaret; hay que descender al vacío de la decepción para después exultar de gozo. Así se describe magníficamente la experiencia del reconocimiento, dimensión que caracteriza a las apariciones.

Para comprender el alcance de otros elementos contenidos en el relato, particularmente las enseñanzas del Resucitado y la fracción del pan, hay que hacer intervenir otros factores.

La composición literaria del pasaje presenta una estructura de inclusión que permite poner de relieve elementos decisivos¹⁶. En primer lugar, la introducción y la conclusión se corresponden claramente:

¹³ Los discípulos abandonan Jerusalén	Los discípulos regresan a Jerusalén ³³
¹⁴ Conversan	Conversan ³²
¹⁵ Jesús se acerca a ellos	Jesús desaparece de su vista ^{31b}
¹⁶ Sus ojos están impedidos de reconocerle	Sus ojos se abren ^{31a} y le reconocen
17-30	
DIÁLOGO	

Se imponen otras conclusiones:

¹⁹ profeta poderoso	esperanza fallida ²¹
²⁰ muerte de Jesús	
^{22, 23b} ellas no lo encontraron	ellos no lo encontraron ²⁴
²⁵ profetas	^{26c} él está vivo
²⁶ muerte y gloria	profetas ²⁷

Con diversos grados de precisión aparecen en el hueco que deja cada quiasmo el diálogo de conjunto (17-30); luego en el

¹⁶ Nuestra atención ha sido dirigida hacia esta disposición por un estudio inédito de G. Stemberger.

curso del diálogo aparece muerte (20) y muerte/gloria (26), mientras que en el centro se encuentra la proclamación claramente luminosa: «Está vivo» (23c). De hecho se puede organizar el relato en su conjunto según la estructura que indicamos a continuación. Esta disposición podría parecer sólo un juego de ingenio, si no se tiene en cuenta que gracias a ella se marca la posición central de ciertas palabras-clave.

¹³ Los discípulos abandonan Jerusalén	Los discípulos regresan a Jerusalén ³³
¹⁴ Conversan	Conversan ³²
¹⁵ Jesús se acerca a ellos	Jesús desaparece ^{31b}
¹⁶ Sus ojos están impedidos de reconocerle	Sus ojos se abren ^{31a} y le reconocen ³⁰ en la fracción del pan
¹⁷ iniciativa de Jesús	iniciativa de los discípulos ²⁹
18-21 { ¹⁸ Tú no sabes ¹⁹ profeta ²⁰ condenado a muerte ²¹ esperanza fallida ^{22, 23b} Ellas no lo encontraron	Vosotros ignoráis ²⁵ profetas ^{26c} muerte y gloria ²⁶ profetas ²⁷ Ellos no lo encontraron ²⁴
	25-27
	^{32c} ESTÁ VIVO

Ciertamente algunas oposiciones son formales, pero un buen número de ellas manifiestan un sentido. En el centro se encuentra la afirmación: «Jesús está vivo» (23c). Por una y otra parte los versículos 20 y 26 se corresponden, declarando uno el hecho de la crucifixión, motivo de la tristeza, y el otro el misterio de la gloria, irrupción de la esperanza. La posición que ocupa la fracción del pan también es significativa y permite así pasar del no-reconocimiento (16) al reconocimiento pleno (30).

Otra manera de captar el sentido del pasaje consiste en determinar el medio ambiente donde pudo formarse. Para precisarlo no disponemos de un relato análogo de aparición, pero el mismo Lucas ofrece otro relato de estructura semejante: el encuentro de Felipe con el eunuco de Candace, reina de Etiopía¹⁷. Veamos la correspondencia significativa de estas dos narraciones:

¹⁷ Cf. J. DUPONT, *Les pèlerins...*, 361.

Lc 24

¹³ En el camino de Jerusalén a Emaús dos discípulos

¹⁴ los dos discípulos conversan

^{15,17} Jesús se acerca a los dos discípulos y los interroga

^{18,24} Los discípulos relatan los hechos que les turban

^{25,27} Jesús explica las Escrituras (que aclaran el sentido de los hechos)

^{28,29} Los discípulos invitan a Jesús a que se quede con ellos

^{30,31} Jesús parte el pan

los discípulos le reconocen

Jesús desaparece

^{32,33} Todavía emocionados, los discípulos regresan a Jerusalén

Act 8

^{20,28a} en el camino de Jerusalén a Gaza, Felipe de un lado y el eunuco del otro.

^{28b} el eunuco lee a Isaías

^{29,30} por orden expresa del Espíritu, Felipe alcanza el carro e interroga al eunuco

^{31,34} El eunuco pide explicaciones sobre el texto de Isaías

³⁵ Felipe anuncia lo que concierne a Jesús (aclarando así a Isaías)

^{36,37} el eunuco solicita el bautismo

^{38,39a} Felipe bautiza al eunuco y en seguida desaparece

^{39b} el eunuco sigue su camino, lleno de gozo.

Un mismo esquema lucano estructura claramente estas dos narraciones. Por consiguiente, se puede discernir el medio ambiente que verosímelmente ha estado en su origen. Por una parte, en la línea escriturística propia de Lucas, el Resucitado y Felipe interpretan ambos el antiguo testamento en función de Cristo; los peregrinos y el eunuco expresan una demanda análoga. Por otra parte, eucaristía y bautismo constituyen respectivamente el punto culminante. Es claro que en ambos episodios Lucas muestra al lector cuál debe ser el comportamiento cristiano: en el bautismo y en la eucaristía es donde tiene lugar el contacto con Jesucristo. En nuestro relato la interpretación de las Escrituras no ha bastado para que los discípulos reconocieran a Jesús; hizo falta la fracción del pan. Hoy se tiende a estar de acuerdo en reconocer en este gesto la liturgia eucarística¹⁸: tanto en Act 2, 42, como en Act 2, 46 y 27, 35, la expresión tiene resonancia eucarística para los cristianos (Act 20, 7.11; 1 Cor 10, 16).

Al reanudar el relato primitivo, Lucas ha profundizado para sus lectores en la inteligencia de los caminos de la fe y del reconocimiento. La Palabra y el Pan son las dos mesas a las que es invitado el hombre de todos los tiempos. Ante todo el Señor habrá de interpretar personalmente las Escrituras, que entonces

¹⁸ Cf. *Ibid*, 364, n. 43; ID, *Le repas d'Emmaus* (1957), 89. Véase en la presente obra el cap. 5, p. 148 s.

cobran sentido. De nada sirve conocer al hombre Jesús en su vida terrestre; con todo, los dos discípulos eran, según parece, privilegiados en su relación con él. Pero ni la historia de su pueblo, que alimentaba su esperanza, ni la sorprendente información de las mujeres acerca del sepulcro vacío, nada de eso produjo en ellos la fe. Para franquear los obstáculos que impiden que los ojos vean claro, es preciso escuchar sin duda las Escrituras interpretadas en y por Cristo; pero, aunque el corazón esté ardiendo (cf. Lc 12, 49-50; Jer 20, 9), el reconocimiento no se hace sino durante la fracción del pan. Sólo el encuentro personal con el Resucitado puede producir la fe. Tal es también la reacción de los Once: «Es verdad, el Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón» (24, 34).

3. La aparición a los Once y a sus compañeros (24, 36-53)

En el capítulo 5 hemos intentado determinar la tradición que debió de ser utilizada por Lc y por Jn. Probablemente consistía en esto: Jesús se presenta en medio de los discípulos reunidos, quizás en el momento en que compartían una comida. Tienen miedo. Jesús triunfa sobre su incredulidad y se hace reconocer por ellos. Se llenan de gozo. Jesús les confía una misión.

Lucas ha orientado esta tradición. Al comienzo del capítulo hemos hecho ver la importancia que tomaba la enseñanza de las Escrituras y la misión dada a los discípulos como testigos. Igualmente la parte central de este relato de aparición (24, 44-49) se caracteriza por esos dos temas; la primera parte (24, 36-43) le está subordinada y la tercera (24, 50-53) sobreañadida.

Vamos a desarrollar ahora la manera como Lucas ha reproducido la primera parte, la aparición de reconocimiento¹⁹. Lucas ha estructurado a su modo la tradición popular que había recibido, como muestra el cuadro siguiente:

¹⁹ Debemos mucho al estudio de G. Stemberger citado en la nota 16.

⁶⁶ El mismo (<i>autos</i>) se presentó en medio de ellos	ACCIÓN DE JESÚS	Jesús ⁴⁰ come ante ellos.
^{37, 66} Ellos tienen miedo, creyendo ver un espíritu. Jesús les pregunta	REACCIÓN DE LOS DISCÍPULOS	Jesús les pregunta ⁴¹ le dan del pez Admiración y gozo espíritu sin carne ni huesos Palpádmey y ved ^{39c}
^{39a} Mirad... mis manos y... pies	MANIFESTACIÓN	
	^{39b} Soy yo mismo (<i>egó eimi autos</i>)	

Esta disposición, que muestra la convergencia del relato en la identidad del que se manifiesta a los discípulos, puede ayudar a resolver el problema tan discutido de la intención de Lucas. En efecto, a menudo se le atribuye una intención «apologética»: al acentuar el aspecto de materialidad, habría querido demostrar que el Resucitado tenía realmente un cuerpo. De hecho, centra el interés del lector en el reconocimiento de Jesús a quien los discípulos ya conocían de antes.

Lo que sugiere la estructura del relato, lo confirman las tendencias de Lucas. Sin duda a Lucas le gusta hacer más expresivas ²⁰ las escenas y en esto le ayuda su fina psicología. Igualmente aquí se interesa por describir, a partir de los datos tradicionales, el miedo o la alegría de los discípulos. La cosa es clara. Pero para avanzar que Lucas ha «materializado» los relatos de aparición haría falta mostrar que tiene la costumbre de hacerlo en su evangelio. Ahora bien, si bien se pueden descubrir dos casos determinados — el Espíritu que desciende bajo forma corporal como una paloma (3, 22) y el sudor de sangre que derrama Jesús en Getsemaní (22, 43-44) —, también se encuentran casos inversos: la descripción de los acontecimientos que tuvieron lugar cuando la muerte de Jesús resulta mucho menos visualizada en él que no en Mc o Mt (Lc 23, 44-49; cf. Mt 27, 45-56). No se puede declarar *a priori* que ha querido materializar las apariciones del Resucitado.

Reteniendo una expresión que no es lucana, caso excepcional en el conjunto del episodio ²¹, a saber, que «*un espíritu no tiene*

²⁰ Compárense por ejemplo Lc 4, 6 con Mt 4, 9; Lc 4, 20-22 con Mat 13, 54; Lc 5, 26 con Mt 9, 8; Lc 6, 11 con Mt 12, 14.

²¹ *Psêlaphaô* solamente en Act 17, 27; Heb 12, 18; 1 Jn 1, 1. *Sarx* no se encuentra más que una sola vez en Lc 3, 6, en una cita de Isaías. *Ostea* no se encuentra más que una vez en Mt, Lc, Jn.

carne ni huesos», Lc indica su verdadera intención: la aparición no es una ilusión, Jesús no es un «espíritu» ni un «fantasma». Entonces los hombres creían en los espíritus: cuando Jesús camina sobre las aguas se imaginaban ver un fantasma. Igualmente en Act 23, 9, cuando Pablo acaba de hablar de resurrección de muertos surge una discusión entre fariseos y saduceos; algunos escribas del partido de los fariseos protestaron con energía: «Nosotros no hallamos nada malo en este hombre. ¿Y si acaso le habló algún espíritu o un ángel?». Lucas se suma a la tradición de la Biblia. De hecho se habla de los «espíritus de los muertos» (Lc 19, 31; 20, 6; Dt 18, 11). El episodio de la adivina de Endor es bien conocido. La hechicera evoca los manes de Samuel y declara a Saúl: «Veo un espectro (un *elohim*: ser sobrehumano; cf. Jue 13, 22) que sube de la tierra... un hombre anciano que sube envuelto en su manto». Y «comprendió Saúl que era Samuel» (1 Sam 28, 13-14). Saúl no ve ni toca pero reconoce por un signo distintivo, según parece, el manto, que se trata de Samuel. En efecto, «el muerto que habita en el sepulcro y anda de noche por la tierra es un espíritu que habita en el cielo» ²². Ahora bien, los espíritus de los muertos pueden aparecer bajo forma humana; se les puede reconocer por lo que son en el hecho de que no tienen cuerpo, es decir, ni carne ni huesos ²³. Con estas palabras se designa «la sustancia del hombre terrestre, señalando así la oposición que existe entre el mundo corpóreo y el incorpóreo» ²⁴. Finalmente señalemos el midrash sobre Rut 3, 9: para asegurarse de que Rut no es un espíritu ni un demonio, Booz le pone la mano sobre la cabeza, ya que «un espíritu no tiene cabellos». Está claro que la representación del relato lucano está en consonancia con el mundo bíblico y se diferencia profundamente de la que se encuentra entre los griegos ²⁵. Y, sin embargo, existen entre estos últimos representaciones análogas ²⁶; así, se dice que «no se puede tocar a los bienaventurados que no tienen ni carne ni huesos, cuando no obstante no se podría comprobar la ausen-

²² E. SJÖBERG, art. *Pneuma*, en TWNT 6 (1957), 374.

²³ Cf. 2 Sam 19, 13; Gén 29, 14; Jue 9, 2; 2 Sam 5, 1; 1 Crón 11, 1. En Job 2, 5, igual interpretación (cf. la lectura de ciertos manuscritos que en Ef 5, 30 completan la palabra cuerpo (*sôma*) con «de su carne y de sus huesos»).

²⁴ E. SCHWEIZER, art. *Sarx*, en TWNT 7 (1960), 124.

²⁵ E. SCHWEIZER, art. *Pneuma*, en TWNT 6 (1957), 413.

²⁶ E. SCHWEIZER, art. *Sarx*, en TWNT, 99.

cia de corporeidad más que por el tacto»²⁷. La representación lucana podría, por lo tanto, encajar también en el mundo helenístico.

Es, pues, difícil dirimir el problema del origen palestinese o helenístico de la sentencia reproducida por Lucas. ¿Por qué no admitir que hay ahí una manera común de representar el contacto de los muertos con los vivos, y que, por lo tanto, nos encontramos ante una tradición popular que quería expresar que el Resucitado era realmente un resucitado con cuerpo y no un fantasma imaginado por visionarios? En todo caso el relato no se ha concebido simplemente en función de una apologética tardía destinada al mundo griego.

En el relato de aparición el final, a primera vista, sorprende: representa a *Jesús comiendo* ante sus discípulos. También ahí se tiende a pensar que esta tradición proviene de medios helenísticos deseosos de demostrar la corporeidad material de Jesús. Ahora bien, el hecho relatado no es extraño; en efecto, se le puede situar en la tradición de la comida comunitaria, que probablemente procede del ambiente litúrgico. Sin embargo, es más bien en la línea de la realidad de la resurrección de Jesús como conviene enfocar esa tradición.

¿De qué se trata exactamente a los ojos de Lucas? No de una comida aparente, a la manera como habla el ángel Rafael a Tobías: «Todos los días me hacía visible para vosotros; no comía ni bebía, sino que lo que habéis visto es una visión» (Tob 12, 19). Aquí, al contrario, la intención es manifestar que el Resucitado es realmente un ser corpóreo. Al tomar alimento Jesús se comporta como la muchacha resucitada de la muerte: ¿no había dicho a sus padres que le diesen de comer (Lc 8, 55)? Comer es una acción que anuncia una nueva vida: Elías toma el pan antes de reemprender el camino hacia el monte Horeb (1 Re 19, 1-8). Ester dispone un festín cuando comprueba que su pueblo ha escapado al aniquilamiento (Est 8, 17), igualmente Job cuando su prueba ha terminado (Job 42, 11). Finalmente es el signo de una gran alegría, como para el padre del hijo pródigo cuyo hijo «revive» (Lc 15, 23-24). Jesús ya no pertenece al mundo de los

²⁷ Luciano de Samosata (hacia 120-180 d.C.), *Verae historiae* II, 12 (en la ed. G. Dindorf, Paris 1867, 290), citado por E. SCHWEIZER, art. *Sarx*, p. 124, n. 211.

muertos, sino que participa del banquete celeste. No hemos de preguntarnos en qué consistiría este alimento²⁸. Lo que aquí importa es haber constatado que si Jesús es presentado mientras come, es únicamente para garantizar la realidad de la aparición. Si, según Lucas, come «ante» los discípulos, y no simplemente «con», es probablemente porque esto está de acuerdo con las costumbres del oriente, donde el huésped come solo ante los que le reciben (cf. Gén 18, 8). ¿Por qué, pues, apelar a una demostración espectacular por parte de Jesús? No olvidemos que Lucas expresa más claramente su pensamiento en Act 10, 41 (cf. 1, 4).

Al asumir esta tradición popular de aparición de reconocimiento («soy yo mismo»), Lucas ha querido preparar la enseñanza final del Resucitado: lección acerca del sentido de la palabra de Dios consignada en las Escrituras, envío de los discípulos como testigos, promesa del don del Espíritu Santo. Al concluir con este anuncio, Lucas, evangelista por excelencia del Espíritu Santo²⁹, abre la puerta a la espera del retorno de Jesús y, por lo tanto, al tiempo de la iglesia que va a comenzar en pentecostés.

Sigue entonces la tercera parte del relato: Jesús se despide de sus discípulos (24, 50-53). Lucas ofrece así una «interpretación doxológica de la ascensión»³⁰. Al bendecir a sus discípulos, Cristo subraya la relación con el don futuro del Espíritu e indica que continúa presente entre los suyos. Luego ocurre la separación (*diestè* en correspondencia con el *estè* de 24, 36); sin embargo la alegría invade los corazones³¹, pues entonces se inicia un nuevo modo de presencia del Señor: el del Espíritu Santo. ¿Se ha terminado el evangelio? Más bien se estrena con el testimonio de los discípulos, que empieza por Jerusalén y se difunde hasta los confines del mundo.

CONCLUSIÓN

Lucas no es un innovador, sino un intérprete de la tradición. El mensaje pascual se desarrolla de acuerdo con la triple dimen-

²⁸ Véase más adelante en el cap. 11, p. 287 s.

²⁹ Véanse algunas indicaciones en *Intr. Bibl. II*, 236-238 y en EHJ, 178-180.

³⁰ P. A. VAN STEMPVOORT, *The interpretation of the Ascension* (1958), 30-42.

³¹ Véase *Intr. Bibl. II*, 237-238.

sión que caracteriza las apariciones del Resucitado según el tipo Jerusalén, pero lo supera con creces.

El mensaje pascual orienta en primer lugar hacia el futuro. La resurrección de Jesús es apertura al testimonio de los discípulos y a la predicación del evangelio. Puede comenzar el tiempo de la iglesia, pues aquel que ha vencido a la muerte, ha dado el Espíritu.

Pero al mismo tiempo este mensaje pascual es recuerdo de lo que se dijo en Galilea. Esta referencia al pasado de Jesús es esencial para conservar en línea directa el anuncio de la buena nueva, y ese pasado incluye el designio de Dios, tal como se ha expresado en las sagradas Escrituras.

Finalmente este mensaje pascual es contacto con un Viviente, un hombre que está ahí, presente en la totalidad de su ser, plenamente real y corpóreo, incluso si sus condiciones ya no son las mismas de antes. Este Viviente viene a caminar con nosotros adaptándose a la debilidad de nuestra inteligencia, pronto para compartir la Palabra y el Pan.

10

EL MENSAJE PASCUAL SEGÚN SAN JUAN

COMO el de Lucas, el evangelio según Juan parece a primera vista de una sola pieza; sin embargo, es difícil llegar a determinar su unidad literaria. Así el capítulo 21 ha sido añadido a un texto ya acabado, como lo prueba la conclusión que se encuentra en 20, 30-31: «Jesús realizó en presencia de los discípulos otras muchas señales que no están escritas en este libro. Éstas lo han sido para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre». Por esto aquí no tenemos en cuenta el capítulo 21 ¹.

¹ Sin embargo, he aquí algunas indicaciones. La materia de este relato se distribuye en dos partes. Del v. 1 al 14 Jesús se manifiesta a sus discípulos en el lago de Tiberiades, y del v. 15 al 23 confía a Pedro el cuidado de apacentar a sus ovejas y luego revela cuál será su suerte y la del discípulo amado. Se puede reconocer la estructura tripartita. Iniciativa del Resucitado (4-5), lento reconocimiento por parte de los discípulos (6-13), misión confiada (15-23). El relato de aparición está redactado en función de una tradición muy antigua, quizás la más antigua que poseamos. Ha encontrado eco en el *Evangelio de Pedro* (58-60):

«Era a la sazón el último día de los ázimos y muchos partían de vuelta para sus casas, una vez terminada la fiesta. Y nosotros, los doce discípulos del Señor, llorábamos y estábamos sumidos en la aflicción y cada cual, apesadumbrado por lo sucedido, se volvió a su casa. Yo Simón-Pedro, por mi parte, y Andrés, mi hermano, tomamos nuestras redes y nos dirigimos al mar. Y estaban con nosotros...».

Según este apócrifo, la aparición a orillas del lago es anterior a cualquier otra aparición. Igualmente, según Jn 21, los discípulos habían vuelto a su trabajo de pescadores: «Voy a pescar», dice Simón-Pedro (3), actitud difícilmente comprensible si siguiese a la aparición narrada en Jn 20; por ello el redactor ha querido poner un enlace entre las dos diciendo que ésta es «la tercera vez» que Jesús se manifestó (14). El simbolismo joaneo interviene de lleno. Los siete discípulos representan probablemente a la iglesia en su totalidad (cf. las siete iglesias del Apocalipsis); los ciento cincuenta y tres peces

Para el capítulo 20 la distribución de los episodios corresponde a grandes líneas a la que presenta Mt. La visita al sepulcro impulsa a las santas mujeres (o a María Magdalena) a informar a los discípulos de los acontecimientos; detrás de ella viene una aparición del Resucitado a las mujeres. A continuación tiene lugar la aparición oficial. En esta trama se fijan unos elementos que están emparentados con la tradición lucana: los discípulos en el sepulcro, la localización en Jerusalén de las apariciones, la misión confiada al colegio apostólico y la duda de Tomás que corresponde a la de los discípulos en Lucas. Jn ha unido estos diversos episodios a su manera mediante transiciones como «al atardecer», «ocho días después», y otras que indicaremos más adelante.

Si bien el capítulo tiene unidad, ésta no aparecerá claramente sino después de una lectura atenta de las dos series de episodios que componen la semana pascual según Juan.

I

EN EL SEPULCRO

(20, 1-18)

¹ El primer día de la semana va María Magdalena al sepulcro de madrugada, cuando todavía estaba oscuro, y ve que la piedra del sepulcro estaba corrida. ² Echa a correr, llega donde Simón Pedro y donde el otro discípulo a quien Jesús amaba y les dice: «Se han llevado del sepulcro al Señor, y no sabemos dónde le han puesto». ³ Salieron Pedro y el otro discípulo y se encaminaron al sepulcro. ⁴ Corrían los dos juntos, pero el otro discípulo corrió más que Pedro, y llegó antes al sepulcro. ⁵ Se inclinó y vio que estaban las vendas en el suelo; pero no entró. ⁶ Llega tras él Simón Pedro, entra en el sepulcro y ve las vendas en el suelo, ⁷ y plegado a un lado aparte, no junto a las vendas, el sudario que cubrió su cabeza. ⁸ Entonces entró también el otro discípulo, el que había llegado antes al sepulcro; vio y creyó, ⁹ pues hasta

grandes corresponden a la suma de las 17 primeras cifras (fórmula $n + 1$),

que constituye la cifra triangular predilecta de los antiguos (cada lado del triángulo representa el mismo número de puntos y cada línea va aumentando una unidad a partir de arriba, lo cual da una pirámide cuya base aquí es 17): tal es la plenitud del género humano que va a pescar Simón-Pedro y la iglesia; la desnudez de Simón evoca su conciencia de pecador (cf. Lc 5, 8). Hay que notar además las numerosas analogías de este relato con el de la pesca milagrosa de Lc 5, 1-11, indicio de una tradición sobre una aparición especialmente destinada a Pedro (cf. R. E. BROWN, *John* [1970], 1.085-1.092). Finalmente tampoco hay que olvidar el tema de la comida...

entonces no había comprendido que según la Escritura Jesús debía resucitar de entre los muertos. ¹⁰ Los discípulos, entonces, volvieron a casa. ¹¹ Estaba María llorando fuera, junto al sepulcro. Y mientras lloraba se inclinó hacia el sepulcro, ¹² y ve dos ángeles de blanco, sentados uno a la cabecera y otro a los pies de donde había estado el cuerpo de Jesús. ¹³ Ellos le dicen: «Mujer, ¿por qué lloras?». Ella les responde: «Porque se han llevado a mi Señor, y no sé dónde le han puesto». ¹⁴ Dicho esto, se volvió y vio que Jesús estaba allí, pero no sabía que era Jesús. ¹⁵ Le dice Jesús: «Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas?». Ella, pensando que era el encargado del huerto, le dice: «Señor, si tú le has llevado, dime dónde le has puesto, y yo me lo llevaré». ¹⁶ Jesús le dice: «María». Ella le reconoce y le dice en hebreo: «Rabbuní» (que quiere decir: «Maestro»). ¹⁷ Dícele Jesús: «No me retengas, que todavía no he subido al Padre. Vete donde mis hermanos y díles: Subo a mi Padre que es vuestro Padre, a mi Dios que es vuestro Dios». ¹⁸ Fue María Magdalena y dijo a los discípulos: «He visto al Señor» y que le había dicho estas palabras.

El pasaje parece compuesto de dos tradiciones diferentes. En efecto, según el versículo 11, María se encuentra en el sepulcro, mientras que en el 2 lo ha abandonado, sin que se haya dicho que había vuelto a él; tampoco se habla más del encuentro de los discípulos con María. Además tan sólo en su segunda visita (v. 11) María se inclina hacia el sepulcro; antes (v. 2), del hecho de que la piedra había sido retirada, había concluido que el cuerpo de Jesús también había sido retirado. Finalmente, siempre en el versículo 11, María ve dos ángeles en el sepulcro cuando justamente antes los discípulos no encontraron en él más que los lienzos cuidadosamente colocados. Los versículos 3 al 10 parecen, pues, provenir de otra tradición y haber sido ignorados por el que ha redactado el relato de la visita de María al sepulcro; también puede uno preguntarse si el anuncio que María debe transmitir a los discípulos (20, 17) tiene todavía sentido, puesto que los discípulos (o por lo menos el discípulo amado) ya han creído (20, 8).

Para resolver estas dificultades diversos ensayos han intentado determinar la fuente de la que se sirvió Jn cuando hizo la redacción actual. Según algunos había un relato seguido. Para Bultmann ² la fuente comprendía la mayor parte de los versículos 1, 6, 7, 11, 12, 13, que corresponden a los elementos sinópticos subyacentes al relato joaneo; pero difícilmente se pueden

² R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1959.

atribuir a Jn todos los otros versículos y más especialmente el relato de la aparición a María. Según la reconstrucción más matizada de G. Hartmann³ la fuente utilizada por Jn comprendía la mayor parte de los versículos 1-3, 5, 7-11, 14-18; pero esta hipótesis también entraña muchas dificultades: habría que atribuir a Jn los versículos 11b-13 y operar numerosos desplazamientos e importantes modificaciones para reconstruir la fuente.

A su vez P. Benoit⁴ ha intentado precisar la naturaleza de los materiales de que Jn habría dispuesto: ya no de un solo relato sino de dos tradiciones. Una sería de tipo sinóptico (aproximadamente 20, 1-2), la otra propiamente joanea (20, 11a.14b-18); Jn habría completado la primera (20, 3-10) y la habría unido a la segunda mediante 11b-14a cuyos elementos también provendrían del fondo sinóptico. Pero por motivos de crítica literaria tenemos dificultad en admitir la existencia de una tradición que se contentase con narrar el hecho desnudo del hallazgo del sepulcro vacío.

Preferimos, particularmente con R. E. Brown⁵, aunque matizando mucho, reconocer tres tradiciones diversas amalgamadas por Jn, esto es: dos visitas al sepulcro y una tradición de aparición. Vamos a examinarlas sucesivamente.

1. *Los discípulos en el sepulcro*

En la tradición lucana se hacen dos alusiones a esta visita: «Pedro se levantó y corrió al sepulcro. Se inclinó, pero sólo vio las vendas y se volvió a su casa, asombrado por lo sucedido» (Lc 24, 12). Los peregrinos de Emaús cuentan a su vez: «Fueron también algunos de los nuestros al sepulcro y lo hallaron tal como las mujeres habían dicho, pero a él no le vieron» (24, 24). Según Jn 20, 2-10, sucede como en este último pasaje. Sin embargo el texto joaneo presenta dificultades: la preposición «a» (*pros*), colocada incorrectamente no sólo delante de «Pedro» sino también delante de «el otro discípulo» (2), el paso del singular al plural en el versículo 3; la repetición de los mismos términos en

³ G. HARTMANN, *Die Vorlage der Osterberichte in Jo 20* (1964), 197-220.

⁴ P. BENOIT, *Marie-Madeleine* (1960). Véase en esta obra, p. 173-175.

⁵ R. E. BROWN, *John*, 998-1.004.

dos versículos consecutivos (las vendas puestas en el suelo: 5 y 6), la incoherencia de los versículos 8 y 9 (primero «creyó» y luego «hasta entonces no habían comprendido»). Por lo tanto, el texto parece haber sido reelaborado. Entre las hipótesis propuestas destaquemos dos de ellas que pretenden superar la dificultad que hay en coordinar los versículos 8 y 9.

Algunos afirman que el versículo 9 está interpolado por Jn. Esta solución, por sencilla que parezca, daría coherencia al texto, pero ningún manuscrito la autoriza; y es difícil atribuir a Jn este versículo que no presenta ninguna característica joanea; tanto más cuanto que de ordinario Jn evita designar el acontecimiento pascual con la palabra «resurrección». Resulta también preferible mantener el versículo 9 dentro de la fuente utilizada.

También se puede intentar separar lo que concierne al discípulo amado (tema profundamente joaneo, aunque en otros casos haya añadido el texto, como en 13, 23 o en 19, 26). La hipótesis más simple consiste en suponer que Jn se ha contentado con precisar la identidad del compañero de Pedro. Lc 24, 12 había simplificado la tradición; la cosa es verosímil, si se recuerda que la mención «algunos» de los discípulos (24, 24) es probablemente más antigua que 24, 12: Lc habría querido hacerlo converger todo en Pedro, de una manera semejante a como, según él, Simón resulta el primero en ser favorecido con una aparición especial. He aquí, pues, el texto que con alguna probabilidad Jn tuvo ante sus ojos y que no se aleja mucho del de Lc:

⁶ Salieron Pedro y el otro discípulo y se encaminaron al sepulcro...

⁷ Se inclinó y vio que estaban las vendas en el suelo, y plegado en un lugar aparte..., no junto a las vendas, el sudario que cubrió su cabeza.

⁸ Vio y (se asombró), pues hasta entonces no habían comprendido que según la Escritura debía resucitar de entre los muertos. ⁹ Los discípulos, entonces, volvieron a casa.

a) *La tradición subyacente a Juan*

Con toda verosimilitud Lc y Jn representan dos ramas de una misma tradición. La cuestión es un poco larga de tratar y sin gran interés para nuestro propósito. Preferimos limitarnos a precisar el contenido de esta tradición, sirviéndonos de vez en cuando de la presentación lucana.

La interpretación más obvia consiste en afirmar que los lien-

zos que quedaron en el sepulcro tienen una función apologética: con su presencia indican que el cuerpo de Jesús no ha sido sustraído. ¿Cómo unos ladrones se habrían tomado la molestia de despojar el cadáver? La cosa es inverosímil. Ya hace mucho lo decía Crisóstomo⁶. Era una forma de descartar la leyenda del rapto del cadáver que había refutado Mt a su manera (28, 11-15).

Por otra parte algunos autores han creído poder precisar la intención del relato joaneu, escrutando la manera como Jesús habría abandonado los lienzos que le cubrían: habría pasado a través de las vendas y del sudario como el sol a través del cristal. Y esto es posible —añaden— dado que el Resucitado atravesó objetos materiales, tales como la puerta del cenáculo (20, 19). Pero esta hipótesis suscita dificultades. ¿Habría el Resucitado arreglado los lienzos antes de salir? ¿Y, además, se tiene en cuenta que la situación no es la misma en los dos casos? En la aparición a los Once la indicación viene a compensar el aspecto demasiado humano y familiar que tiene la aparición del Resucitado; es un signo que orienta hacia el reconocimiento del Visitante. ¿Se da aquí el valor de signo, al menos para Juan ya que Pedro no llega a creer? Y en la tradición lucana se dice sin más que Pedro «se asombró». Apelar a un paso milagroso a través de los lienzos es dar a estos detalles un valor que no se encuentra en el texto.

Al contrario, gracias al contexto del cuarto evangelio, se puede discernir, además de un alcance apologético, un sentido simbólico. En efecto, cuando Lázaro retornó a la vida salió del sepulcro «atado de pies y manos con vendas y envuelto el rostro en un sudario» (11, 44). El contraste es intencionado. Si bien es verdad que aquí nos encontramos con una tradición anterior a Jn, se puede pensar que el relato de la resurrección de Lázaro establece un contraste entre este hombre que tenía que morir de nuevo (todavía está atado con los lienzos), y el que ya no ha de morir, Jesús el Señor (abandona los lienzos). Si el sudario está colocado aparte de las vendas, «en un mismo lugar», quizá sea para simbolizar la unidad y el orden en el que todo se encuentra dispuesto en adelante.

Finalmente hay que notar el tema escriturístico: no se pueden comprender las Escrituras sin una intervención personal del Resu-

citado. Por otra parte, para Jn también es imposible creer a partir del sepulcro vacío, por más que los lienzos estén colocados de una forma sorprendente. ¿Con esto se critica a los que hubieran querido servirse de este hecho para imponer la fe en la resurrección? No es imposible.

b) *La versión joaneu*

Dos puntos caracterizan el texto actual: la precisión sobre el discípulo amado y la situación del pasaje.

El otro discípulo (se trate de María o de un discípulo desconocido) se convierte en «aquel que Jesús amaba». Es presentado favorablemente: a pesar de que corre más aprisa, respeta a Pedro, de más edad que él, y luego «ve y cree», mientras nada se dice sobre la reacción personal de Pedro.

Al introducir esta figura, Jn parece crear un contraste entre él y Pedro. Sin embargo de aquí no se deduce que Jn haya tenido la intención de rebajar a Pedro, como si afirmase que éste no había creído. Más bien ha querido poner de relieve el hecho de que el amor entraña una singular facultad de intuición, tanto aquí en 20, 8 como en 21, 4.7, cuando el discípulo que Jesús amaba reconoce inmediatamente al Señor en el desconocido de la orilla. El discípulo amado es el discípulo-tipo que sigue a Jesús y le conoce. ¿En qué consiste su fe? Algunos opinan que, al indicar que el discípulo ha creído, Jn anticipa lo que se dice en 20, 29: «Dichosos los que aun sin haber visto, creen». Pero en este texto, como más adelante diremos, no se trata de dar prioridad a los que no han visto. Jn no tiene, por supuesto, la intención de restar el valor a las apariciones de Jesús.

Sin embargo, no han faltado autores, tanto entre los católicos como entre los protestantes, que han querido utilizar este texto para defender sus posiciones teológicas: los católicos recordaban de buena gana el hecho de que, al esperar su llegada, el discípulo amado manifiesta la superioridad de Pedro, es decir, del papa. Los anti-romanos ponían de relieve el valor de la fe, lo que les permitía protestar contra las pretensiones de «Pedro». Algunos, finalmente, piensan que el pasaje refleja la rivalidad de la comunidad de origen pagano (el discípulo amado) respecto a la comunidad de origen judío (Pedro). De hecho el contraste entre Pedro y el discípulo amado es accidental. Si nos atenemos al texto, no

⁶ CRISÓSTOMO, *In Jo* 85, 4; PG 59, 465.

se encuentra ningún aspecto desfavorable ni a uno ni a otro. Es preciso mantener los valores respectivos de ambos. La primacía de Pedro se encuentra afirmada en la tradición más antigua y no necesita ser reafirmada polémicamente por Jn; pero éste quiere mostrar que hay una primacía también en el orden del amor (cf. Jn 21, 7).

A los ojos del amor los lienzos doblados y colocados se convierten en ocasión de creer. También conviene ponerse de acuerdo sobre el sentido del verbo «ver». No se trata de una constatación visual ordinaria, sino de un ver que ya es un comprender y que por esto es preámbulo de la fe auténtica.

A diferencia de Lucas, que menciona la visita de Pedro después del episodio de las mujeres, Jn ha incrustado deliberadamente el relato de la visita de los discípulos en el de la visita hecha por María. Con todo, a su manera coincide con la tradición lucana, según la cual los discípulos no creyeron a las mujeres (Lc 24, 11) y no obstante se fueron al sepulcro (24, 24). Probablemente Jn quiere mostrar así que los primeros en encontrarse el sepulcro vacío fueron los discípulos, especialmente el discípulo amado.

2. *María en el sepulcro*

En el punto de partida del relato actual los críticos ven una tradición común, de la cual vamos a indicar algunos rasgos. La escena tiene lugar «el primer día de la semana» (Mc, Lc), «de madrugada» (Mc). María, pues, va al sepulcro; viendo que la piedra ya no cierra la entrada (cf. Mc 16, 4; Lc 24, 2), se vuelve para anunciarlo a Pedro (cf. Lc 24, 24). Sobre este fondo común resaltan algunos matices joaneos: «Todavía estaba oscuro»; quizás sea una indicación simbólica destinada a realzar el esplendor de la resurrección, aunque nada lo subraye; quizás equivalga a la peculiaridad de Mateo: «al comienzo del primer día de la semana», es decir, al final de la noche (Mt 28, 1). Según Jn no hay ningún ángel para indicar que Jesús ya no está allí; María lo deduce directamente del hecho de que la piedra ha sido «corrida» matiz del redactor que quiere anticipar la palabra que María dirá más tarde al ángel (20, 13). Si la piedra ha sido no «corrida»

(término más descriptivo), sino «quitada» (término susceptible de una significación profunda: 11, 39.41; cf. 1, 29; 10, 18), quizá sea para significar que ha sido eliminado todo obstáculo ante la vida que triunfa de la muerte.

El relato de aparición se asemeja por el fondo y por la estructura al de Mt 28, 9-10; como allí las santas mujeres se asían a los pies de Jesús, aquí María retiene a Jesús y luego recibe un mensaje para los discípulos y cumple su misión. Asimismo se asemeja al resumen del final de Mc; según la opinión de C. H. Dodd y de muchos otros⁷, el texto de fMc 16, 9-11 no parece depender del de Mt ni del de Jn, sino de una tradición no conservada en los evangelios. Por su parte Jn habría unido al sepulcro una antigua tradición de aparición de Cristo a las santas mujeres; por este motivo los ángeles, según él, no son intérpretes; por la pregunta que hacen a María preparan ya de lejos el encuentro con Cristo.

La aparición a María Magdalena tiene afinidad con la que tuvieron los discípulos en el camino de Emaús: es una aparición de reconocimiento que describe, con matices propios de cada evangelista, el despertar a la fe. Esta descripción se facilita por el hecho de que Jn ha concentrado en María la aparición que en Mt, y probablemente en la tradición original («no sabemos»: v. 2, «no sé»: v. 13), estaba destinada a varias mujeres. Jn está interesado en mostrar la transformación progresiva de María: con su atención fija primero en el Jesús de antes de pascua, se ve invitada a captar la nueva presencia de aquel que está vivo.

a) *El Jesús del pasado*

La triple repetición de María: «Se han llevado del sepulcro al Señor y no sabemos dónde le han puesto» (20, 2.13.15) atrae la atención del lector hacia lo que ocupa el pensamiento de la desconsolada mujer. Con los discípulos, con los ángeles, con el hortelano, María repite sin cesar la misma queja. Los discípulos de Emaús gemían porque el liberador había sido el liberador crucificado y sus esperanzas frustradas; María se lamenta de la imposibilidad de encontrar el cadáver de quien tanto había amado. Con una sutileza muy propia suya, Juan utiliza aquí (20, 15) el

⁷ C. H. Dodd, *The Appearances* (1957), 33.

término «Señor» de doble sentido que (como sucede en castellano) se usa tanto para dirigirse a una persona cualquiera como para designar al Señor: sin saberlo, María busca al Señor. Lloro, como Jesús lo había anunciado poco antes de su muerte: «En aquel día lloraréis y os lamentaréis» (16, 20).

Los discípulos no le responden. Los ángeles, por su parte, se limitan a preguntarle: «¿Por qué lloras?», para terminar haciéndole repetir la frase de antes. Finalmente el hortelano añade: «¿A quién buscas?». La progresión es intencionada: los ángeles no afirman nada; sentados a la cabecera y a los pies del lugar donde había estado el cuerpo de Jesús, forman una guardia de honor; no revelan nada a María sino que la cuestionan acerca de sí misma, haciéndole decir lo que está en el fondo de su corazón y que provoca su llanto. El hortelano tampoco afirma nada, del mismo modo que el misterioso viajero había comenzado por preguntar a los desalentados caminantes. Jesús tampoco es mejor reconocido por María que por los discípulos, cuyos «ojos estaban impedidos»; «no sabía que era Jesús» (20, 14) como el maestra-sala de las bodas de Caná (2, 9) o como la samaritana (4, 10) o como los discípulos (4, 32). La pregunta hecha por Jesús es un eco de aquella con que se inauguraba su vida pública, cuando dijo a los discípulos de Juan el Bautista: «¿Qué buscáis?». Ahora bien, después que María hubo repetido aquella frase llena de desconsuelo, Jesús le dice: «María». Pronunciado por el buen pastor que conoce sus ovejas y que las llama una a una por su nombre (cf. Jn 10, 3.14.27), ese nombre despierta en el corazón de María el recuerdo de otro tiempo, y exclama: «¡Rabbuní! (es decir: Maestro)». No basta con admirar la prontitud de la respuesta; sobre todo hay que asombrarse de que, por admirable que sea, no va más allá de lo que los discípulos habían respondido al comienzo de la vida pública: «Rabí (es decir: Maestro), ¿dónde vives?» (1, 38). Así María no alcanza la fe de Tomás, que dice: «Señor mío y Dios mío» (20, 28). El pensamiento de María permanece fijo en el Jesús que había conocido en la tierra: no ha llegado todavía a la fe en el Señor. ¿Por qué? ¿Es porque el Espíritu aún no ha sido dado? (7, 39; 20, 22). Tal respuesta podría ser prematura, pues tras su encuentro con Jesús, como Pablo dirá más tarde (1 Cor 9, 1), ella declara a los discípulos: «He visto al Señor» (20, 18).

Mientras los discípulos de Emaús reconocen a Cristo en el momento en que, habiendo partido el pan, desaparece de sus ojos, María puede entablar el diálogo con Jesús. Pero por todo lo que dice se ve que se ha quedado con la figura del pasado y que no ha «reconocido» plenamente a Jesús. De momento ha reencuentrado vivo al Jesús de antes, el que había dicho: «Estáis tristes ahora, pero volveré a veros y se alegrará vuestro corazón» (16, 22).

b) *Jesús viviente*

Si María es capaz de declarar que ella ha «visto al Señor» es porque entre su primer reconocimiento del Rabí amado y esta declaración le ha hablado el Señor.

” No me retengas, que todavía no he subido al Padre. Vete donde mis hermanos y diles que subo a mi Padre que es vuestro Padre, a mi Dios que es vuestro Dios.

En esta expresión conviene distinguir dos momentos: la invitación a no retener a Jesús y el mensaje confiado a los discípulos. Tales son los puntos que debemos precisar.

¿Qué entiende Jesús por «subir al Padre»? ¿Se trata de la ascensión, como a menudo algunos lo dejan entender? Entonces Jesús declararía a María que está a punto de subir hacia su Padre; pero en este caso tendría que volver a descender para ir a aparecerse de nuevo a sus discípulos. Esta interpretación, que tiene la ventaja de ser afín a la presentación lucana, no puede ser atribuida al cuarto evangelista. En efecto, la subida al Padre no se concibe como un acontecimiento, a la manera como Lucas ha querido representar la ascensión que, por lo menos según Act 1, 3, tuvo lugar cuarenta días después de la resurrección. Para Jn no sólo la subida de Jesús al Padre no tiene carácter «visible» (cf. 6, 62), sino que sobre todo no puede hablarse de ascensión fuera de la «exaltación» que tuvo lugar en la cruz (12, 32-33). Ahora bien, si la exaltación coincide con la crucifixión, la resurrección es idéntica al retorno al Padre. Jesús no habla de «resurrección» cuando anuncia la suerte que le espera: va hacia el Padre (13, 1; 14, 12.28; [16, 5]; 16, 10.28; 17, 13).

¿Cómo interpretar, pues, el «relato» de Jn? Jn despliega en el espacio y en el tiempo el misterio que afirma que es indivisiblemente uno. En cierta manera se puede decir que para Jn cruci-

fixión, exaltación, resurrección y retorno al Padre son un único misterio: el de la glorificación del Hijo por su Padre (12, 23.28; 17, 1.5). Por consiguiente Jn no tiene la intención de enseñar que unos «acontecimientos» habrían seguido a la muerte y resurrección según una secuencia temporal; eso no es más que una proyección literaria destinada a mostrar mejor las múltiples facetas del misterio indivisible de la glorificación del Hijo. No hay que pedir a Jn información sobre lo que no quiere decirnos, por ejemplo si la ascensión tuvo lugar entre la aparición a María y la de los discípulos. Es un falso problema que conduce a intrincadas complicaciones, en particular cómo Jesús habría podido descender de nuevo del Padre para ir a visitar a los suyos. Lagrange ha expuesto muy bien que aquí «subir» no implica «descender». Jesús no está a punto de realizar un nuevo acto, sino que manifiesta que ha cambiado de situación: ha pasado de la condición terrestre a la condición gloriosa.

Dicho eso, abordemos el difícil problema que suscita el texto. ¿Por qué Jesús prohíbe a María que le «retenga»? Notemos en primer lugar que la expresión original (*mè mou haptou*) no debe traducirse por: «No me toques», pues en griego el presente de imperativo significa no que deba hacerse tal cosa, sino que tal acción comenzada se continúe; precedido de una negación, significa no la prohibición de realizar un acto, sino de continuar una acción ya comenzada. La traducción correcta, es pues: «No me retengas» o «deja de tocarme». María tiene ya sujetos los pies de Jesús en un gesto semejante al de las santas mujeres según Mt 28, 9. No hay, pues, contradicción alguna entre este texto y la proposición hecha por Jesús a Tomás de que ponga su mano en el costado (20, 27). No es el mismo término y el verbo no está en el mismo tiempo. Mucho menos quiere Jesús sugerir a María que luego podrá retenerlo: el «todavía no» no implica un «más tarde».

La mayor parte de los críticos opinan que María comete un error de interpretación sobre la verdadera naturaleza de la nueva presencia de Jesús. Tal es en verdad el sentido. Pero si se quiere mantener la traducción clásica: «pues todavía no he subido», se deberá explicar cómo María pudo haber comprendido, aunque fuera poco, las sutilezas que entonces implicaría la palabra de Jesús: en efecto, ella habría debido comprender que el motivo

por el cual debía dejar de retener a Jesús era porque él todavía no había subido al Padre, y, por lo tanto, tenía que modificar la naturaleza de las relaciones con sus discípulos. Esto resulta tanto más arduo, cuanto que inmediatamente después declara que va a subir al Padre.

Por esto sostenemos que hay que leer más correctamente el giro griego de la expresión. En la lengua helenística que se denomina *koinè* (la lengua común o el griego imperial), sucede a menudo que se traslada al segundo miembro de la frase el motivo propiamente dicho que se quiere señalar: «No me retengas, pues *sin duda* todavía no he subido al Padre, *pero* vete donde mis hermanos...»⁸. Aquí el motivo es el envío de María a los hermanos. Antes Jesús previene el argumento que María podría oponerle con el fin de retenerlo: «Todavía no has subido al Padre»; sin duda ella recuerda que en los discursos de despedida Jesús había anunciado que se iría junto al Padre a prepararles lugar y luego volvería a buscar a sus discípulos (14, 1-3). Comprende perfectamente, en la misma línea de pensamiento de Jesús, que primero debe reunirse con el Padre. Pero interpreta erróneamente el hecho de su encuentro con él, al imaginar que Jesús permanecerá algún tiempo aquí abajo para estar con los suyos todavía de un modo terrestre como antes. He ahí por qué Jesús la desengaña.

Y la desengaña no solamente previniendo su objeción posible, sino también confiándole una misión; tal es el motivo principal por el que ella no puede retrasarse. Según el esquema representativo joane María entiende que le dice no sólo que no debe quedarse a sus pies, por más que él esté todavía aquí abajo, sino sobre todo que debe ir a llevar un mensaje a los discípulos.

A estos discípulos se les llama «mis hermanos». El apelativo sorprende por su novedad, aunque el discípulo amado haya sido confiado por Jesús a su madre para que fuera «su hijo» (19, 26). No encuentra su sentido sino en la precisión ulterior sobre el Padre. A partir de este momento los discípulos se convierten en «hermanos» de Jesús, ya que dice: «Subo a mi Padre, y vuestro Padre, a mi Dios, y vuestro Dios». Con estas palabras corona Jesús toda la revelación anterior. La versión debe traducir bien el *y*, que no es un *y* adversativo, como si Jesús dijese: «mi Padre por naturaleza»

⁸ Lo hemos detallado en las *Mélanges A. Robert* (1957), 393-394 y en *EE*, 66-69.

y «vuestro Padre por adopción»; esta interpretación puede apoyarse indirectamente en el texto, pero no lo traduce exactamente. Como alguien ha observado muy bien, la partícula ordinariamente tiene valor conjuntivo y no disyuntivo⁹. Se trata, pues, del mismo Padre, tanto para los hermanos como para Jesús. El sentido de la expresión puede ser precisado. El mismo autor ha llamado la atención sobre un texto de Rut (1, 16). A Noemí, que le propone regresar a Moab, le responde Rut: «Donde tú vayas yo iré; donde habites habitaré; tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios». La palabra de Jesús es, por tanto: «Subo a mi Padre *que es también* vuestro Padre, a mi Dios *que es también* vuestro Dios». El sentido es así mucho más profundo: Jesús afirma que en adelante el Dios que ha estado en relación constante con él, entra en una relación semejante con los discípulos. Efectivamente, tal es el objetivo de la acción de Jesús en la tierra: cuando haya sido levantado sobre la tierra, llevará consigo a todos los hombres, dará el Espíritu sin cesar y hará que el Padre habite en ellos. Así se realiza la nueva alianza anunciada por los profetas (Os 2, 25; Jer 31, 33; Ez 36, 28).

En adelante existe un nuevo modo de relación entre el Padre y los discípulos, entre Dios y los discípulos. Jesús quiere que la unidad sea perfecta. Si sube al Padre no es, pues, según este texto, para «preparar un lugar», sino para coronar la obra que ha iniciado en la tierra. Y permanece junto al Padre donde vive como «intercesor» definitivo (1 Jn 2, 1); lo había prometido: «Vosotros sí me veréis, porque yo vivo y también vosotros viviráis» (Jn 14, 19).

II

JESÚS Y SUS DISCÍPULOS REUNIDOS

(20, 19-29)

La segunda parte del capítulo parece unida a la primera de forma muy débil. En efecto, estas apariciones no fueron anunciadas por el Señor a María: bien al contrario, las palabras de Jesús a ella ni siquiera sugerían la posibilidad de ello. Tampoco se ponen en relación con la fe del discípulo amado, de quien aquí

ya no se trata. Se puede pensar, y es verdad en cierto sentido, que, con el anuncio de su subida al Padre, Jesús había consumado su obra terrestre; por esto algunos piensan que esta «venida» de Jesús a los discípulos no responde al esquema joaneo. De hecho las apariciones que aquí se narran obedecen más bien al tipo Jerusalén esbozado en el capítulo 5; sin embargo, constituiría un recurso inútil declarar interpolados estos últimos relatos, tanto más cuanto que están penetrados de teología joanea. También conviene recordar que, según el discurso de despedida, Jesús debía ver de nuevo a los discípulos, darles la paz, devolverles la alegría y enviarles el Paráclito, el Espíritu Santo. En este sentido esos dos relatos son indispensables para que Jesús complete felizmente su obra en la tierra.

Las dos escenas están fechadas y localizadas. De acuerdo con la tradición de Jerusalén acaecen el primer día de la semana y al atardecer de este día (cf. Lc 24, 33.36; fMc 16, 14). La aparición a Tomás tiene lugar ocho días más tarde. Estas dos fechas no deben ser tomadas como indicaciones cronológicas estrictas, sino como evocaciones litúrgicas. Es el primer día de la semana cuando se celebraba la eucaristía (Act 20, 7; 1 Cor 16, 2), y esto verosímilmente correspondía no a la mañana del domingo (Ap 1, 10) sino al atardecer del sábado, después del oficio sabático judío. El origen de la elección de este día es múltiple; además de la relación que tiene con el sábado se puede pensar en el día escatológico (Is 52, 6), «aquel día» de que Jesús hablaba (Jn 14, 20; cf. 16, 23.26).

Jn sitúa como Lc las escenas en Jerusalén, pero en un lugar que no se precisa. Sin fundamento seguro, la tradición ha identificado su emplazamiento con el cenáculo, es decir, la estancia superior donde los discípulos estaban reunidos antes de pentecostés (Act 1, 13) y donde se instituyó la eucaristía (Lc 22, 12). De hecho sólo se trata de indicar que los discípulos están reunidos en un mismo lugar para expresar el carácter colectivo y eclesial de la aparición.

Si hay dos escenas distintas es, según parece, porque Jn ha querido separar el tema de la incredulidad y el de la misión de los discípulos; vamos a precisarlo con ocasión de uno y otro episodio.

⁹ F. M. CATHERINET, *Note sur un verset* (1950), 55.

1. Jesús envía a sus discípulos

¹⁹ Al atardecer de aquel primer día de la semana, estando cerradas por miedo a los judíos las puertas del lugar donde se encontraban los discípulos, se presentó Jesús en medio de ellos:

y les dijo:
«¡Paz a vosotros!».

²⁰ Dicho esto les mostró las manos y el costado.

Los discípulos se alegraron de ver al Señor.

²¹ Jesús repitió:
«¡Paz a vosotros!»
Como el Padre me envió,
también yo os envío».

²² Dicho esto sopló (sobre ellos) y les dijo:
«Recibid el Espíritu Santo.

²³ A quienes perdonéis los pecados les quedan perdonados; a quienes se los retengáis les quedan retenidos».

El relato concuerda con el esquema clásico de aparición que hemos estudiado en el capítulo 5. Reúne en dos descripciones paralelas (19-20 y 21-23) un gesto destinado al reconocimiento y una palabra de misión, ambos introducidos por la misma fórmula: «dicho esto». Es Jesús quien tiene la iniciativa, quien se hace reconocer por los discípulos (el gozo) y quien les confía una misión. El estilo, sin embargo, es profundamente joaneico. Confrontado con el relato paralelo de Lc, el texto aparece más simplificado: en él no se encuentra ya una apologética semejante (Lc 24, 41-42) y particularmente está eliminada la alusión a la duda de los discípulos: cualquier cosa que pueda decirse acerca del carácter antiguo o reciente de este esquema más sobrio, queda en pie que Jn indica con ello una de sus intenciones fundamentales.

A pesar de una lectura que se diría ingenua y que resulta simplista, si Jesús se presenta allí con las puertas cerradas, no es para mostrar su capacidad de pasar a través de los cuerpos sólidos; de esto, el texto no dice nada; sino que hace comprender que Jesús quiere encontrarse con los discípulos que estaban encerrados por miedo a los judíos (cf. 7, 13; 19, 38). La voluntad de encontrarse con ellos se pone así de relieve: cuando la escena de despedida, el temor había invadido a los discípulos, pero Jesús les había prometido su paz (14, 1.27; 16, 33); a los discípulos hoy les parece bien echar los cerrojos por temor a los enemigos

del Maestro, pero éste tiene el poder de salir libremente a su encuentro. El tema de la «sutileza» del cuerpo de Jesús se puede deducir del texto, pero no es objeto de la enseñanza del evangelista. Este matiz se vuelve a encontrar en la manera como, un poco más adelante, se relata el hecho de mostrarles las manos y el costado; parece que Jn no se ha interesado directamente por la cuestión de la corporeidad del Señor que está vivo.

Jesús viene, pues, al encuentro de los «discípulos». Los críticos, y más aún las confesiones de las iglesias, han discutido sin fin para saber si con esto Jn designaba al colegio apostólico o a todos los creyentes. Parece cierto que en las tradiciones pre-evangélicas la aparición oficial de Jesús se dirigía a los Once (1 Cor 15, 5; Mt 28, 16). Quizá se pueda reconocer un vestigio de esta tradición al llamar a Tomás «uno de los Doce» (20, 24). Pero poco a poco se fue dibujando la tendencia de ampliar el círculo: así en Lc 24, 33 se mencionan «los que estaban con ellos», a los que hay que añadir todavía los discípulos que regresaron de Emaús.

Al considerar los versículos 21 y 22 parece que Jn ha querido extender a todos los creyentes la misión y el don del Espíritu; en efecto, ha fundado la misión en la relación con el Padre, que es válida para todo creyente (cf. 15, 9), y la nueva creación, sugerida para el momento del envío del Espíritu, afecta sin duda a todos los cristianos. Sólo el versículo 23, referente al poder sobre los pecados, podría resistir a tal ampliación, como diremos más adelante.

Al saludar a los discípulos con las palabras «Paz a vosotros», Jesús no se contenta con un saludo ordinario, el *shalóm* acostumbrado entre los judíos; tampoco se trata de un deseo de paz (contra las traducciones que ponen: «La paz sea con vosotros») sino de su don, de acuerdo con lo que Jesús había dicho en su discurso de despedida (14, 27-28). Al dar la paz, Jesús muestra sus pies y su costado. Aquí interesa recordar, por contraste, el texto de Lc. Según éste, el gesto intenta responder a la duda de los discípulos: «Creían ver un fantasma» (Lc 24, 37). Nada de eso en Jn; entonces, ¿por qué ese gesto? Se puede pensar en una anticipación de lo que se le dirá a Tomás en la escena de la incredulidad propia de Jn: Jesús no muestra sus manos y sus pies, sino sus manos y su costado. Jesús se quiere presentar como el crucificado de cuyo costado brotó sangre y agua (19, 34). Por

razón de lo que sigue se puede interpretar que Jesús es aquel de cuyo costado brotó el Espíritu, río de agua viva destinado a regar la tierra.

Desde que Jesús se presenta, los discípulos, en una visión que no es simplemente humana sino que ya es fe, ven en él al Señor y se llenan de alegría, de la alegría escatológica que había anunciado en el discurso de despedida (16, 21-22; cf. Ap 19, 7; 21, 1-4) y que nadie se la podrá quitar a los que la han recibido de Jesús que está vivo. Repentinamente los discípulos alcanzan la plenitud de la fe sin que ninguna confirmación les sea ofrecida, simplemente porque Jesús ha ido a su encuentro y se ha hecho reconocer de ellos como el crucificado exaltado de la tierra que lo atrae todo hacia sí.

Las palabras que siguen apenas si se parecen a las que el Resucitado pronuncia según los relatos de Lc o de Mt. Se conserva el proyecto de la misión, pero transformado: es desligado de toda prueba escriturística, y no concierne a todas las naciones, *si no es a base de una mediación; Jesús no se contenta con prometer, sino que da él mismo el Espíritu que es el símbolo de su nueva presencia eficaz. La formulación del envío es típicamente joanea, pero está enraizada en una tradición sólidamente atestiguada. Por su parte, el poder sobre los pecados corresponde a otra tradición que parece igualmente firme.*

A María Magdalena, Jesús le había pedido que avisase a sus hermanos de que subía al Padre; a los discípulos, Jesús les comunica de alguna forma el fruto último de este retorno al Padre. La misión confiada no deriva principalmente de una palabra de Jesús, sino que está enraizada en lo más profundo del misterio de la relación que une a Jesús con su Padre. En otro tiempo Jesús se presentó como la expresión del Padre: «El que me ve a mí ve a aquel que me ha enviado» (12, 45; cf. 13, 20); ha llegado la hora en que él es la acción misma del Padre: «Como el Padre me ha enviado también yo os envío» (20, 21), de lo que se hace eco la oración de Cristo: «Como tú me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo» (17, 18).

Por esto, en la perspectiva de Jn, ha llegado la hora de dar el Espíritu. Así debe cumplirse el anuncio hecho en el discurso de despedida. Cuando Jesús de Nazaret ya no esté junto a los discípulos, entonces vendrá el Paráclito, «el Espíritu Santo, que

el Padre enviará en mi nombre» (14, 26), el mismo «Espíritu de verdad... que yo os enviaré de junto al Padre» (15, 26). He ahí por qué Jesús debía irse (16, 7). Jesús, levantado de la tierra, da simbólicamente este Espíritu de verdad «soplando» sobre los discípulos, recordando así el gesto primordial de la creación del hombre (es el mismo verbo que en Gén 2, 7; Sab 15, 11), en conformidad con la tradición joanea que muestra al Logos como creador y renovador (cf. Ez 37, 3-5.9; Jn 3, 5). De esta forma, «el primer día de la semana» inaugura el tiempo pascual.

Algunos se han preguntado si el don del Espíritu por parte de Jesús se identifica con el de pentecostés. A título de información, digamos que, según la opinión, que no fue aceptada, de Teodoro de Mopsuestia, la acción de Jesús habría sido puramente simbólica. Otros, como Crisóstomo, han intentado distinguir las diversas funciones del Espíritu. Según Lc sería el poder de hacer milagros, según Jn el poder de perdonar los pecados; o, de otro modo, Jn presentaría el don hecho a los individuos y Lc el de la iglesia; según Jn sería un don impersonal (ningún artículo), según Lc, por el contrario, el don sería personal. Pero es imposible armonizar así Lc y Jn; el encuentro tiene que hacerse en un nivel más profundo. Evidentemente es el mismo acontecimiento que se presenta de dos maneras y que no parecen contradictorias, de no atender a la fecha en que se sitúa el don. De esta forma el archimandrita Casiano juzgó oportuno sacrificar la datación de Jn para hablar del «pentecostés joaneo»¹⁰; pero con esto se va más allá del texto. Sin embargo hay razón para pensar que se trata funcionalmente de un mismo episodio. Efectivamente, la variación no es más importante que la de la distinción topográfica entre Galilea y Jerusalén para el lugar de las apariciones. Si bien hay diferencia, se queda en la perspectiva: según Lc el Espíritu no puede ser más que prometido y esperado para el día de pentecostés; para Jn tiene que ser dado en el mismo día de pascua con el fin de que la función de Jesús se realice perfectamente.

Al hacer esto, Jn manifiesta una dimensión esencial del misterio pascual, que Lc deliberadamente ha extendido en el tiempo, con el peligro de separar con ello a Jesús del Espíritu. En efecto, en el relato lucano el Espíritu desciende sobre los discípulos re-

¹⁰ CASIANO (Serge Besobrasoff), *La pentecôte johannique: Jo 20, 19-23*, Valence 1939.

unidos después que Jesús ha subido al cielo. En Jn Jesús en persona, tras haber recordado su relación con el Padre, envía al Espíritu que va a permitir permanecer fiel a la misión confiada.

También es el mismo Espíritu el que constituye a la iglesia con autoridad para perdonar los pecados. En primer lugar se puede notar que Jn ofrece aquí otra formulación, más accesible a un griego, de la palabra de Jesús consignada por Mateo: «Te daré las llaves del reino de los cielos; y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos; y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos» (Mt 16, 19; cf. 18, 18). Se ha discutido largamente, sobre todo entre las confesiones protestante y católica, acerca de los destinatarios de la promesa y acerca del alcance de su poder. ¿Concierne también este poder a los pecados cometidos después del bautismo? Dejamos de lado la respuesta, porque creemos que para nuestro intento nos basta con constatar lo esencial, a saber, que en Jn el Resucitado instituye su iglesia en la función que tiene que desempeñar con respecto a los pueblos; Jesús, vivo para siempre, encarga a su iglesia de ser la que introduzca en el cielo; exactamente igual que en Mt. Jesús, vivo en la tierra, había confiado a Pedro el cuidado de determinar el acceso al reino de los cielos.

Si la comparación de este versículo 23 con la tradición de Mateo no es muy esclarecedora, sí lo es el cotejo con el resto de los datos joaneos. Por el versículo 21, en que Jesús envía a sus discípulos como el Padre le ha enviado, se recuerda que la función de Jesús ha sido la de ejercer el juicio entre los hombres y discernir a los que venían a la luz (9, 34-41; 3, 17-21), al igual que Pablo decía que él era para unos olor de vida y para los otros hedor de muerte (2 Cor 2, 15-16). Por el versículo 22 se comprende que Jesús, por el Espíritu, ha quitado el pecado del mundo (1, 29) y sabemos que la sangre de Jesús nos purifica de todo pecado (1 Jn 1, 7). En todo ello Jn conserva una tradición judía cuya huella todavía vemos en los escritos de Qumrân (1 QS 3, 7-8), según la cual el mesías purificará de todo pecado¹¹.

Se puede pensar, sin duda, que Jn restringe el horizonte de la promesa y del don concedido por Jesús; aparentemente ya no es a las naciones a las que deben dirigirse los discípulos, ya no

¹¹ Cf. J. SCHMITT, *Simple remarques sur le fragment Jo XX, 22-23* (1956), 415-423.

es a los extremos de la tierra a los que ha de lanzarse su palabra: nada de eso se precisa; pero, si bien nada de eso se dice, la razón es que ahí hay una apertura sin fin, que sitúa exactamente a la iglesia en el mundo: ella no le es conmensurable bajo ningún aspecto; el pecado sobre el que ella tiene poder concierne a todos los hombres sin distinción de raza, lugar o tiempo.

Y nada autoriza a distinguir entre pecados cometidos antes o después del bautismo¹². Por consiguiente, la universalidad que proclamaban las otras tradiciones está asimismo plenamente presente en el texto de Jn.

2. La fe de Tomás

²⁴ Tomás, uno de los Doce, llamado el Mellizo, no estaba con ellos cuando vino Jesús. Los otros discípulos le dijeron: «Hemos visto al Señor». ²⁵ Les contestó: «Si no veo en sus manos la señal de los clavos y no meto mi dedo en el agujero de los clavos y no meto mi mano en su costado, no creeré». ²⁶ Ocho días después, estaban otra vez los discípulos dentro y Tomás con ellos; estando cerradas las puertas, se presentó Jesús en medio y dijo: «Paz a vosotros», ²⁷ Luego dice a Tomás: «Acerca tu dedo y aquí tienes mis manos; trae tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo, sino creyente». ²⁸ Tomás le contestó: «Señor mío y Dios mío». ²⁹ Dícele Jesús: «Has creído porque me has visto. Dichosos los que, aun sin haber visto, creen».

En la tradición evangélica el tema de la duda constituye un elemento integrante de las apariciones: no es a primera vista como el discípulo llega a reconocer en aquel que se aparece a Jesús en persona. En el relato precedente Jn ha trazado un dibujo muy sobrio del encuentro con el Resucitado, hasta el punto de que el tema tradicional de la duda se ha centrado enteramente en la aparición a Tomás. Éste era ya un personaje notable en el evangelio de Jn: había comprometido a sus compañeros a afrontar la muerte con Jesús, que iba a despertar a Lázaro de la muerte (11, 16); había reprochado a Jesús por hablar a los discípulos del término al que se dirigía cuando ellos no conocían el camino (14, 5). Sin embargo uno se equivocaría al caracterizar a Tomás como el que duda; más bien es el discípulo que lentamente se encamina hacia la fe auténtica.

¹² Cf. E. C. HOSKYN, C. K. BARRETT, C. H. DODD, R. E. BROWN.

El relato está construido de forma estrictamente paralela al relato precedente. Los versículos 24-25 sirven de transición, el versículo 25 recuerda el 20, el 26 es una paráfrasis del 19; con la añadidura de los tres temas joaneos de los versículos 27, 28 y 29 la reconstrucción está completa. Esta reconstrucción muestra que Jn ha refundido completamente, de acuerdo con sus fines, los datos que poseía.

A primera vista Tomás representa la actitud inversa de la de los discípulos. Éstos han visto al Señor y han creído; Tomás desea una prueba. En Lc los discípulos quieren experimentar y no llegan a creer. En Jn Tomás quiere verificar la afirmación de sus compañeros comprobando por sus propios ojos que el que se aparecía es en verdad el Crucificado. Aplica rigurosamente las categorías del pensamiento judío sobre la resurrección de los muertos. Quiere una estricta continuidad entre los dos mundos, a fin de poder verificar concretamente que el que se aparece es el mismo ser de antes. Tiempo atrás ya Felipe quería ver al Padre (14, 8), y ahora Tomás quiere ver, en el sentido ordinario del término, al Hijo glorificado; permanece en el plano terrestre, tal como Nicodemo quería comprender cómo el hombre podría volver al seno de su madre (3, 4).

Si Jesús intenta convencer a Tomás lo hace accediendo a su deseo. Ciertamente que no emprende una demostración semejante a la que da Lucas cuando muestra a Jesús comiendo ante sus discípulos; pero pronuncia tales palabras que Tomás queda confundido aun antes de realizar la orden de Jesús. Y aquí se deja sentir la delicadeza de Jn: a diferencia de lo que dirán a este respecto autores posteriores como Ignacio de Antioquía¹³, Tomás pasa a la acción. En seguida proclama su fe. Jesús es el que conoce los más secretos deseos del hombre; así Natanael se admiraba al constatar que Jesús sabía que un día él estaba bajo la higuera (1, 48-50). Del mismo modo aquí Jesús fue el primero que «vio» en el corazón de Tomás y por esto Tomás, a su vez, le vio.

Al proclamar «Señor mío y Dios mío» Tomás no imagina indudablemente formular un pensamiento riguroso, como el que expresó el concilio de Calcedonia sobre la naturaleza divina de Cristo, consustancial con el Padre. ¿De dónde viene esta expresi-

sión¹⁴? A la letra corresponde a la proclamación con que el emperador Domiciano (81-96 d. C.) pretendía hacerse adorar: *Dominus et Deus noster*; ciertamente el Apocalipsis parece aludir a las pretensiones de este emperador y el evangelio fue probablemente redactado en parte bajo su reinado, pero el contexto del pasaje no ofrece ninguna otra aproximación posible. Además los críticos piensan más bien que Jn ha traspuesto aquí una expresión del antiguo testamento: *YHWH-Elohay* (cf. Sal 35, 23: «Mi Señor y mi Dios»). Por lo demás, lo que conviene consultar es el mismo evangelio de Jn. Según él hay que honrar al Hijo como se honra al Padre (5, 23) y reconocer así la palabra de Jesús: «Yo soy» (8, 28). Esta proclamación adquiere todo su sentido cuando se la reintegra en un contexto litúrgico análogo a aquel que se encuentra en el Apocalipsis: «Eres digno, Señor y Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder...» (Ap 4, 11). Sin duda que en este último texto se trata de Dios, pero ¿acaso no ha dicho Jesús: «Yo y el Padre somos uno» (10, 30)? Por eso al insistir Tomás en «mi Señor y mi Dios» explicita lo que Jesús anunciaba a María Magdalena al hablarle del Dios de la alianza: él dice «amén» a la alianza que Dios acaba de realizar con los hombres mediante Jesús.

En fin, Jesús reconoce que Tomás ha alcanzado auténticamente la fe verdadera, cosa que no habían hecho los discípulos, según Lucas. Por esto le felicita, pero sin aceptar por esto la vinculación de la fe a la visión que Tomás acaba de tener. Al declarar dichosos a los que no han visto, de ningún modo Jesús minusvalora a los que han sido privilegiados con apariciones¹⁵. A pesar de lo que a veces se piensa, Cristo proclama igualmente dichosos a aquellos de los que no se ha hecho ver y que, sin embargo, creen de todo corazón. Esta bienaventuranza C. H. Dodd la ha puesto en relación con la que se encuentra en los evangelios: «Dichosos, pues, vuestros ojos, porque ven y vuestros oídos, porque oyen...» (Mt 13, 16) y más aún con la bienaventuranza formulada en la carta de Pedro: «A quien amáis sin haberle visto; en quien creéis, aunque de momento no le veáis, rebosando de alegría inefable y gloriosa; y alcanzaréis la meta de vuestra fe» (1 Pe 1, 8-9). La intención de Jn no es de ningún modo subestimar las apariciones, sino situar en la misma alegría a los creyen-

¹⁴ Cf. R. E. BROWN, *John*, 1.047.

¹⁵ La interpretación de R. Bultmann es comúnmente rechazada.

¹³ IGNACIO, *A los de Esmirna*, 3, 2; *Carta de los Apóstoles*, 23 (véase el texto en el Apéndice, p. 360 s).

tes que viven tras esta época privilegiada, mucho tiempo después de la desaparición de los testigos oculares de la gloria de Jesús ¹⁶.

CONCLUSIÓN

Es muy difícil condensar en unas pocas líneas la aportación joanea a la comprensión cristiana del mensaje pascual. Sin embargo pueden indicarse algunas pistas de reflexión.

Jn opera un proceso de simplificación y de reducción: los argumentos apológicos se esfuman. Todo está iluminado por la capacidad de comprensión que posee el amor. De esta forma el sepulcro vacío, que parecía ir adquiriendo importancia por sí mismo, vuelve a encontrar su verdadero alcance: es un signo para cualquiera que sea discípulo amado. El vacío puede ser signo de la totalidad del misterio en una negatividad significativa.

Jn personaliza todos los datos de la tradición. Así la misión no es simplemente una palabra oída que compromete a continuar una obra; es una relación comprendida que une al creyente con Jesús, como Jesús está unido al Padre. Nadie corre el riesgo de atribuirse nada en la acción, que consiste en actualizar aquí abajo la acción del mismo Jesús.

Más aún que los otros evangelistas, Jn funda cualquier visión sobre la palabra que pone en contacto con Jesús. No hay otra prueba de la resurrección más que la palabra de Cristo. Incluso las apariciones ya no tienen el valor demostrativo que se habría tendido a concederles: ceden el puesto a la sola palabra de Jesús. Si Jesús muestra sus llagas, no es para probar su corporeidad, sino para manifestar que su pasión está en el origen de la paz que acaba de conceder y del Espíritu que va a comunicar.

Finalmente, lo que da unidad a este capítulo es la alianza establecida entre el Padre y los discípulos a partir de la relación que Jesús ha restablecido con el Padre. Y esta relación se expresa por el don del Espíritu que, como Jesús hecho «Dios con nosotros» Emmanuel según Mt, asegura para siempre la nueva presencia del Señor entre los discípulos y sobre la tierra. Gracias a los discípulos que tienen poder sobre los pecados, el mundo entero puede acceder a la alianza con Dios.

¹⁶ Véase el Apócrifo de Santiago, 3, 13-24.

Última etapa

Hermenéutica

Hemos llegado al término de la investigación exegética sobre los textos del nuevo testamento que hablan de la resurrección de Jesús. No nos disponemos, por consiguiente, a emprender, tras las tres precedentes, una cuarta etapa, sino que queremos pasar a otro orden de reflexión y responder así a dos tipos de inquietudes que han estado reprimidas en el lector y que, sin embargo, oprimen su espíritu.

La primera preocupación del lector creyente, como la del autor de estas páginas, es saber cómo podrá expresar, cómo podrá comunicar el mensaje pascual. Esta preocupación se puede manifestar en dos niveles. Puede uno querer expresarse a sí mismo su propia fe mediante un lenguaje apropiado. ¿Es preciso, entonces, simplemente volver a expresar el mensaje en el lenguaje de antes? Pero ¿cuál escoger entre los que hemos examinado? Más aún, ¿en compañía de qué evangelista convendría expresarlo de nuevo? En un nivel más externo, el de la comunicación, uno puede querer ya no simplemente expresarse, sino expresar la fe a través de un lenguaje inteligible. ¿Qué principios de «predicación» se desprenden de las múltiples formas de presentar el mensaje? ¿Qué parte atribuir al «hecho» como tal? Todos estos problemas caen bajo el término de hermenéutica.

A esta noble preocupación por comprender, por traducir, por expresar, se añade en el lector un anhelo de otro orden: el de fundamentar su fe sobre bases históricas seguras. Ante este deseo hay que guardarse de un doble exceso y recordar el comportamiento de la iglesia en el curso de los siglos. Desde siempre la iglesia ha temido a los «gnósticos», es decir, a los que propagan doctrinas, sin duda inspiradas en el evangelio, pero que están separadas de su raíz histórica. Pero también desde siempre los apologetas han ido al extremo opuesto, aunque tampoco han sido alentados por la iglesia más que los gnósticos. Intentan probar su fe demostrándola con razonamientos que les parecen apropiados,

o con invenciones piadosas mediante las cuales cubren las lagunas históricas de los datos evangélicos; al hacerlo tienden a reducir el misterio a un acontecimiento de este mundo. Ahora bien, la fe cristiana depende simultáneamente de la historia y de la doctrina.

El lector tiene razón en preguntarse si «puede» creer en la resurrección de Jesús; ¿pero tiene que llegar hasta exigir pruebas de orden histórico? Solicitado por deseos antagónicos — liberarse de la historia y demostrar por medio de la historia —, el creyente corre el riesgo de no saber qué partido tomar y de renunciar, por tanto, a cualquier género de certeza sobre el tema central de la fe. El capítulo que sigue quisiera situar los problemas y abrir a nuevos horizontes de comprensión del misterio y de su comunicación.

11.

HERMENÉUTICA

HASTA ahora, con la ayuda de los métodos de análisis literario, hemos intentado explicar los textos. Evitábamos en lo posible pronunciarnos sobre las dos diferencias que consisten en el objeto afirmado y el sujeto que interpreta. Un sano método lo exigía. Al llegar al término de esta investigación, conviene poner en práctica la hermenéutica en su sentido actual¹. La hermenéutica no se limita a *explicar* los textos, sino que pretende *comprender* y *expresar* su sentido hoy y para mí. Este intento complica singularmente la tarea y debemos situar la comprensión que nosotros tenemos de ella.

Por otra parte, el lector que de buena gana ha dejado en suspenso su deseo de conocimiento histórico encontrará ahora satisfacción. Sin duda, piensa, el mensaje pascual está cargado de sentido, pero se refiere a un acontecimiento: Dios ha resucitado a su Hijo. ¿Cómo conocemos, pues, este acontecimiento? ¿Ha dejado huellas históricas constatables por todos los hombres? Las preguntas se suceden: ¿estaba vacío el sepulcro? ¿En qué consistieron exactamente las apariciones del Resucitado? Estas cuestiones son urgentes, pero no encuentran respuesta satisfactoria más que dentro de una auténtica hermenéutica. Por lo tanto, el lector está invitado a seguir algunas reflexiones de orden metodológico, antes de ver reunidos los resultados referentes al acontecimiento y a la interpretación.

¹ Véase G. EBELING, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* III, Tübingen ³1959, col. 242-262; R. MARLÉ, *El problema teológico de la hermenéutica*, Madrid 1965; Id., *Herméneutique et catéchèse*, Paris 1970; P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969; Id., *Exégèse et herméneutique* (Actes du II^e congrès de l'A.C.F.E.B.), Paris 1971.

1. Conocimiento de fe y conocimiento histórico

Hay que guardarse de confundir estos dos tipos de conocimiento, sobre todo respecto a nuestro tema². Cuando digo: «Jesús murió crucificado» o «Jesús fue declarado Hijo de Dios», enunció una proposición que es verificable por los medios de la ciencia histórica: se trata, pues, de unos hechos que se pueden calificar de «históricos». Acontecimientos de este tipo han sucedido realmente en una fecha y en un lugar determinado, precisiones que son accesibles a la ciencia histórica con pleno derecho: así la existencia de Jesús de Nazaret o la batalla de Waterloo.

Cuando digo: «Jesús llevó a término el antiguo testamento» o «Jesús murió por nuestros pecados», tomo por cuenta mía una cierta interpretación de los datos históricos, que no depende ya del conocimiento universal sino de la fe propiamente dicha: estos acontecimientos pueden ser atestiguados por los creyentes como hechos que calificaremos de «reales»; para el que cree no son imaginarios ni ficticios; pero eso no quiere decir, al menos dentro de los límites del vocabulario que empleamos, que sean «históricos».

Apliquemos estas nociones a la resurrección de Jesús. Cuando digo: «Pablo da testimonio de haber sido encontrado por el Resucitado» o «las mujeres encontraron el sepulcro vacío», enunció afirmaciones que dependen de la ciencia histórica; se puede, por tanto, afirmar que éstos son hechos históricos. Por otra parte, si digo: «Jesús resucitó», enunció un hecho que es real para mí, que soy creyente; pero dado que este hecho es también el misterio de una existencia que ya no acaba, no es competencia de la ciencia ni del conocimiento histórico. Como despertar de la muerte, como exaltación junto a Dios, la resurrección no es un hecho histórico, por más que el creyente lo perciba como un hecho real. Para expresar esto se podría forjar un neologismo y decir que la resurrección como tal es un acontecimiento *trans-histórico*³, reser-

² Cf. J. MOINGT, *Certitude historique et foi*: RSR 58 (1970) 561-574.

³ J. MOINGT señala que algunos teólogos hablan de «hechos metahistóricos» (*art. cit.*, 571). Por nuestra parte hemos hecho diversas propuestas en RSR 57 (1969) 618 y en la revista *Études* (1970) 610-611.

vando así el término «histórico» para lo que es determinable por la ciencia y abriendo la historia a algo distinto de los datos científicos. De hecho, lo *real* desborda lo *histórico*, y la «historia» se extiende más allá del dominio establecido por la «ciencia histórica». Nosotros, dada la importancia creciente de la ciencia histórica, preferimos utilizar el término *histórico* en el sentido restringido propuesto más arriba, y el término *real* mejor que «transhistórico», por parecernos éste artificial.

Este lenguaje nos previene contra la tentación de «probar» la resurrección de Jesús; por el contrario, permite autenticar el conocimiento de los hechos. Queda por saber en qué sentido estos hechos son una invitación a recibir la fe: éste es el segundo punto que hay que aclarar ahora.

2. El historiador, el hecho y la apertura al sentido

La apologética a veces tiene mala prensa porque a menudo se la identifica con la demostración de verdades que escapan, de algún modo, a la razón. Pero si se limita a exponer lealmente los hechos, sin desbordar el terreno propio de la fe, se convierte en una invitación a buscar el sentido oculto en los hechos; y, en el caso de la «religión», invita a escuchar a Dios, que revela el sentido a través de los hechos.

Pues bien, quizá paradójicamente, hoy el historiador se encuentra en una actitud muy próxima a la del apologeta auténtico. Ya no estamos en la época en que limitaba su trabajo a la investigación de «lo que había sucedido exactamente». Renuncia a la ilusión de tener un hecho bruto que se podría conocer independientemente del sujeto que lo conoce. Éste imprime su sello al hecho, que ya no es un «objeto» que preexiste a su actividad de historiador: es un «hecho» por el sujeto que lo conoce y le da su cualificación de «hecho histórico»⁴. Sin duda, el historiador acaba chocando contra algo irreductible a su crítica, contra algo que le ad-viene, o le viene de fuera: un evento, que es un más-allá de los textos, un «centro focal», aquello sin lo cual no habría ni

⁴ Cf. M. DE CERTEAU, *Faire de l'histoire*: RSR 58 (1970) 481-520.

textos ni interpretaciones. Frente a este centro focal el historiador puede adoptar dos tipos de comportamiento.

Del hecho como hecho no llega a decir gran cosa. Los testimonios de los narradores, o sus presupuestos, están tan profundamente ligados a sus formulaciones, que a menudo el historiador prefiere atenerse a la simple afirmación de su existencia, y quedar exento de investigar cómo ésta se inserta en una red de significaciones; pero ordinariamente no puede precisar la manera como el hecho ha ocurrido.

Hay más. Como centro focal, el hecho da cuenta de un cierto número de interpretaciones pasadas, pero sobre todo está abierto hacia el futuro. En efecto, en la medida en que este centro focal tiene una interpretación humana, pone al mismo historiador en posición de responder a la cuestión que le plantea. El historiador se siente interpelado; para calmar la inquietud que tal hecho ha suscitado en su espíritu tiene que apelar a otros medios de investigación, además de los de la ciencia histórica.

3. El exegeta y el sentido

Al igual que el historiador el exegeta tropieza con el hecho y será interpelado por la cuestión que suscita: también él ha de permanecer abierto a los posibles sentidos a través de las significaciones aportadas por el texto⁵. Pero el exegeta no es simplemente un historiador: por su presupuesto fundamental (el de la unidad de la sagrada Escritura) y por su intención última (actualizar la palabra de Dios) tiende a ser «teólogo». ¿En qué sentido?

En la base de su trabajo el exegeta ha puesto una opción que puede provenir de un acto de fe o de una hipótesis técnica. El ámbito de su investigación se limita a los libros denominados «canónicos», es decir, a las obras recibidas en la «Biblia». He ahí por qué, por interesantes que sean ciertos textos como el *Libro de Henoc* o el *Evangelio de Pedro*, no entran propiamente en la comprensión que él persigue; iluminan indirectamente los libros canó-

nicos y contribuyen a un conocimiento más exacto de la mentalidad de la época bíblica, pero no son una parte integrante del dominio confiado a la investigación exegetica. El «canon» de las Escrituras, sea cual sea la extensión que se le conceda, o la «era apostólica» imponen un horizonte que, sin duda, limita la investigación, pero al mismo tiempo le confiere una penetración única en su tipo.

En efecto, a diferencia del historiador, el exegeta presupone *a priori* que la unidad de la Biblia proviene del Cristo viviente hacia quien todo converge: tiene, pues, un «sentido». Suponiendo adquirida — o compartiéndola — la convicción cristiana de que Jesús está vivo y ya no puede morir, el exegeta alcanza el término de la historia y reconoce en la Biblia la plenitud del sentido. Mientras las interpretaciones de los acontecimientos pueden continuar siendo propuestas hasta el fin de los tiempos, el exegeta considera como privilegiadas las interpretaciones que descubre en la Biblia. Ésta constituye una totalidad plena de sentido, y no de un sentido que se podría expresar en una frase o incluso en una de las obras que la componen, aunque sea un evangelio, sino de un sentido al que se tiende por la relación de las diversas significaciones aportadas por los diferentes libros.

La situación del exegeta se complica aquí por el hecho de que, para indicar el «sentido» a través de las diversas significaciones de los textos, su conocimiento dispone de una dimensión más. El «centro focal» no consiste simplemente en el «hecho» a que apuntan los testimonios, sino también en «lo que da sentido al mismo hecho», que es la resurrección de Jesús. En el seno de todos los hechos se encuentra este «acontecimiento», no «histórico» sino «real», que es «aquello sin lo cual nada tendría sentido». Evidentemente, como el historiador no aferra ni domina el hecho que es su centro focal, tampoco el exegeta aferra ni domina la resurrección que es su definitivo «centro focal». Pero la mantiene en su horizonte como el origen y la condición de toda interpretación. En el transcurso de este capítulo es importante tomar en su acepción propia la expresión «centro focal»: según el contexto podrá significar el acontecimiento pascual (el acto de Dios que resucita a su Hijo, la existencia de Jesús tras su muerte), o los hechos históricos tales como los testimonios sobre las apariciones y el hallazgo del sepulcro abierto.

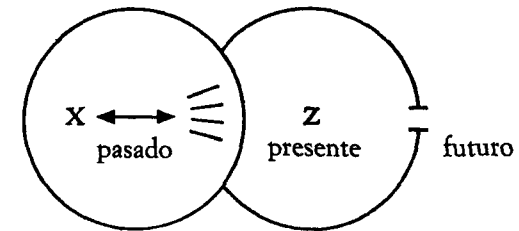
⁵ Por esto en *L'exégète et l'événement historique*: RSR 58 (1970) 552, hemos criticado a los dogmáticos y a los divulgadores que acusan a los exegetas de no tener «valor teológico» para «ir más allá» de la letra del texto con el fin de decir «lo que realmente había ocurrido», por ejemplo la transfiguración de Jesús o las apariciones del Resucitado.

El trabajo del exegeta se precisa. En primer lugar ha de captar las sucesivas interpretaciones que ofrecen los textos: es lo que hemos intentado hacer en las etapas anteriores. A continuación ha de esforzarse por fijar el centro focal en el sentido de los hechos históricos: es lo que vamos a esbozar ahora en el desarrollo que sigue. Sin embargo, en definitiva, la función del exegeta no se limita a realizar sucesivamente estas dos tareas, sino a establecer sus relaciones mutuas. Demasiado a menudo y de acuerdo con su temperamento, el exegeta se limita a buscar el sentido o en las interpretaciones o en el acontecimiento al que apunta y que él cree haber aislado. Obrando así, desconoce doblemente su propia situación.

En primer lugar, se imagina que uno es capaz de hacer desaparecer la distancia que separa al intérprete del pasado (interpretación o acontecimiento); y así recae en un positivismo ilusorio. Algunos han creído poner remedio a esta condición leyendo el futuro en el pasado, refiriendo el pasado a una interpretación existencial. De todo esto hay mucho que conservar, particularmente el descubrimiento y la afirmación de que el sujeto que interpreta condiciona el conocimiento. Pero, aplicada sistemáticamente, esta actitud no es en definitiva más que una escapatoria.

En segundo lugar, si quiere ser plenamente fiel a su condición, el exegeta debe primero, como historiador, establecer la relación que une las diversas interpretaciones con el acontecimiento al que apunta y además debe procurar manifestar el sentido a sus contemporáneos y así actualizar la palabra de Dios. Éste es el único sentido abierto al futuro. A diferencia del historiador, que no se atreve a afirmar que el pasado tiene un sentido, el exegeta cree conocer por medio de la resurrección de Jesús la totalidad de sentido que ese pasado tiene. Un esquema puede ayudar a representar esta hipótesis de trabajo. En él designamos por X el acontecimiento al que se apunta, con trazos convergentes las diversas interpretaciones que se han dado de él; al historiador le incumbe la tarea de manifestar la relación que une las interpretaciones entre sí y con el centro focal X. Luego el exegeta puede trazar un círculo alrededor de la relación interpretaciones-acontecimientos y situarse respecto a este conjunto; a su vez y en un sentido más fuerte, el exegeta se convierte en sujeto que

interpreta (Z). Con esto se le invita a determinarse respecto al futuro.



Al manifestar el sentido del pasado para el momento presente el exegeta actualiza la palabra de Dios: es un teólogo.

La tarea es bella y difícil, y no pensamos poder llegar a completarla en las páginas que siguen; pero quisiéramos, al menos, proponer algunas líneas de reflexión. Vamos a exponer primeramente lo que puede alcanzarse del centro focal, del acontecimiento tal como se le puede circunscribir con suficiente aproximación. Luego, tras haber indicado cómo algunos intérpretes — Pablo, Lucas, Juan — han querido actualizar en la existencia del creyente la presencia del acontecimiento que es la resurrección de Jesús (interpretación que podría llamarse de segundo grado), intentaremos entrever la unidad del misterio y su sentido para nosotros hoy.

A) EL CENTRO FOCAL

«¿Qué ocurrió exactamente?»: ésta es la pregunta clásica de aquellos que quedan desorientados por las interpretaciones que los exegetas proponen. Como hemos dicho en la introducción a este capítulo, en la búsqueda del centro focal, no queremos ofrecer un «apoyo» a la fe, y menos aún demostrar la realidad de la resurrección; tampoco queremos dar la impresión de que la tarea del exegeta termina aquí. Para nosotros, la investigación exegética no puede alcanzar el centro focal, si no lo considera como un momento interno en la búsqueda del sentido.

Esto supuesto, y a pesar de aquellos que, ordinariamente por

motivos filosóficos o dogmáticos⁶, estiman esta tarea vana e ilusoria, creemos que es indispensable tener la mira puesta en el centro focal. Hemos expuesto en otra parte⁷ cómo para descubrir el sentido de la bienaventuranza de los pobres en el evangelio, no basta con precisar el sentido que le dan Mt y Lc, sino que hace falta referir una y otra interpretación a lo que el mismo Jesús dijo: sólo la referencia a Jesús que habla manifiesta el sentido de la bienaventuranza de los pobres. El centro focal (Jesús diciendo la bienaventuranza) debe ser puesto en relación dinámica con las interpretaciones (Mt y Lc). Igualmente aquí nos hace falta fijar el centro focal (los testimonios, las apariciones, el hallazgo del sepulcro vacío) para ponerlo en relación con las interpretaciones que de él se han dado. Dos géneros literarios fundamentales se refieren al acontecimiento pascual: el testimonio y la narración.

I

EL TESTIMONIO

Llamamos aquí testigo al que certifica a otros de la realidad de un hecho o de una experiencia. En principio esta atestación es verificable, ya que, al comunicarse a otros la experiencia, éstos podrán situarse respecto a ella. En el caso de la resurrección de Jesús, nos encontramos ante un caso particular donde se juntan hecho y misterio. El testimonio dependerá, pues, tanto de la fe como de la razón. ¿Cómo deshacer la madeja? Aquí no consideraremos más que aquello que depende de la razón y de la ciencia histórica.

1. *La lista de los testigos*

A continuación del credo que Pablo transmite a los corintios⁸, se menciona una serie de personas cualificadas, capaces de decir: «El Señor se hizo ver de mí». En esta lista Pablo ha enumerado,

⁶ Así, en particular, R. Bultmann que se niega a encontrar en los datos históricos una raíz para su fe: «La fe cristiana no está interesada por la cuestión histórica»: *Neues Testament und Mythologie* (1941), 46-47.

⁷ Por ejemplo en *L'exégète et l'événement historique*: RSR 58 (1970) 555-559.

⁸ Véase en el primer capítulo de esta obra, p. 42-49.

sin duda, los testigos que son fundamentales y aquellos que, estando todavía en vida, podían ser consultados.

⁵ Que se hizo ver de Cefas y luego de los Doce; ⁶ después se hizo ver de más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales todavía la mayor parte viven y otros murieron. ⁷ Luego se hizo ver de Santiago; más tarde de todos los apóstoles. ⁸ Y en último término se hizo ver también de mí, que soy como el hijo abortivo... ⁹ Pues bien, tanto ellos como yo, esto es lo que predicamos, esto es lo que habéis creído... ¹⁰ Y si no resucitó Cristo, vana es nuestra predicación, vana también vuestra fe. ¹¹ Y somos convictos de falsos testigos de Dios porque hemos atestiguado contra Dios que resucitó a Cristo...

El historiador se pregunta inmediatamente si tiene que habérselas con una lista establecida en orden cronológico. De hecho la partícula de unión «luego, después, más tarde» (*eita, epeita*) podría exigir ese sentido; así, poco después, en el versículo 24, enumera Pablo un cierto número de acontecimientos y concluye: «Luego, vendrá el fin» (cf. también 1 Tim 2, 13; 3, 10)⁹. Esta hipótesis vendría confirmada por la forma como Pablo introduce la aparición que tuvo: «Y en último término» (15, 8).

Estas indicaciones están, sin duda, fundamentadas en Cefas por lo que se refiere a la primera aparición y en Pablo por lo que se refiere a la última. En cuanto a las demás, las mismas partículas de enlace se encuentran usadas en otras enumeraciones: «Luego el poder de hacer milagros, luego el don de curar» (1 Cor 12, 28), y hay que notar que en uno de los textos antes citado «luego» (*eita*) está precedido por «en primer lugar» (*próton*) (1 Tim 3, 10; cf. 2, 13). Finalmente, he aquí un argumento general no desprovisto de valor: el nuevo testamento rara vez se interesa por la cronología. Por consiguiente, no se puede afirmar que esta lista siga un orden cronológico estricto. La indicación no deja de ser interesante para los historiadores de los orígenes del cristianismo, como Harnack, que se las ingenió para montar una sucesión de acontecimientos que habrían reflejado la rivalidad entre los partidarios de Cefas y los de Santiago.

Con todo, es verdad que en la lista se distinguen dos series:

Cefas y los Doce (v. 5)

Santiago y los apóstoles (v. 7).

⁹ La misma indicación podría hacerse en otros casos, como 1 Cor 15, 23; Gál 1, 18, 21; 1 Tes 4, 17.

No es imposible que dos tradiciones paralelas, originariamente separadas, provengan de dos ambientes diferentes. Pero lo que cuenta a los ojos de Pablo, y aquí también para nosotros, es la multiplicación de los testigos.

Entre estas dos menciones se encuentra el versículo 6 (la aparición a los Quinientos), que queda aislado por la forma y el contenido. Ordinariamente es considerado un comentario paulino añadido a la lista original: esto vale sin duda para la observación referente al hecho de que algunos todavía viven. Pero no se puede rechazar el carácter de tradición antigua que presenta el comienzo del versículo: «Se hizo ver de más de quinientos hermanos a la vez». Las tres últimas palabras traducen el término *ephapax*, que habitualmente significa «una vez para siempre»: «Su muerte fue una muerte al pecado una vez para siempre» (Rom 6, 10; cf. Heb 7, 27; 9, 12; 10, 10). Basándose en esta significación habitual, Ph. Seidensticker ha intentado reconstruir la historia de la tradición¹⁰. En el origen, y de hecho, no habría habido más que esta aparición colectiva en Galilea. En cuanto a las apariciones a Cefas (y a los Doce), a Santiago (y a los apóstoles), solamente serían la toma de conciencia de la iglesia que quiso atribuir apariciones a los personajes significados de la comunidad. Finalmente, con las partículas «luego», «después», la lista habría tomado el sesgo de una secuencia histórica y habría favorecido así la credibilidad del mensaje por razón de la nube de testigos.

Esta hipótesis es muy interesante, ya que pone de relieve el carácter antiguo del versículo 6 y subraya la necesidad en que se encontraba la iglesia de encontrar testigos. Desde el punto de vista de la crítica literaria se podría justificar la independencia de esta tradición. Pero ¿se puede por esto concluir su anterioridad respecto a los versículos que la encuadran, y su carácter exclusivo? Ahora bien, la hipótesis choca contra algunas dificultades fundamentales: la afirmación casi unánime del hecho primordial de la aparición a Cefas; la imposibilidad que entraña de admitir una aparición posterior a la de los Quinientos. Por lo tanto hemos de renunciar a aceptarla.

¹⁰ Ph. SEIDENSTICKER, *Das antiochenische Glaubensbekenntnis* (1967), 24-30.

2. Los diferentes testigos

En cabeza *Cefas*, según el nombre arameo que Jesús había dado a Simón (Mc 3, 16; Mt 16, 18). El conjunto de los críticos reconoce que Pedro fue el primero en ver al Resucitado¹¹. Es lo que a su manera sugiere Lucas, cuando los discípulos, al regresar de Emaús para anunciar que han visto al Señor, oyen que el grupo les dice: «Es verdad: el Señor ha resucitado y se hizo ver de Simón» (Lc 24, 34), fórmula artificialmente inserta en el contexto y que, sin duda, proviene de una tradición anterior. Es importante constatar que, como en la lista, la aparición a los Once se menciona inmediatamente después: aquí se encuentra el punto de contacto más estrecho entre la lista y los relatos evangélicos. Se encuentran otros vestigios de un relato de aparición a Pedro en la escena que transcurre en el lago de Tiberíades (Jn 21) y en fragmentos de la tradición sinóptica: el relato de Pedro caminando sobre las aguas (Mt 14, 28-33), la confesión de Pedro en Cesarea (Mt 16, 16b-19) y la pesca milagrosa (Lc 5, 1-11)¹².

La aparición siguiente se refiere a *los Doce*, es decir, al colegio apostólico, según el nombre oficial que recuerda el círculo particular de los discípulos reunidos por Jesús antes de su muerte (Mc 3, 13-14; Lc 6, 12-13). Uno se siente inclinado a identificar esta aparición con los relatos de aparición al grupo de los discípulos (Mt 28, 16-20; Lc 24, 36-49; Jn 20, 19-29; 21, 2-14; Act 1, 4-13).

Los *Quinientos* hermanos son unos creyentes que vivían en el tiempo de Pablo, entre los cuales quizás había mujeres (cf. Act 16, 40); los judíos calculan generalmente «sin contar mujeres y niños», pero esto no los excluye, a no ser como testigos oficiales considerados aisladamente. El número de 500 es una cifra redonda que no es necesario tomar a la letra. No es más concreta la fecha ni el lugar. La mayor parte de los críticos se niegan a identificar esta aparición con pentecostés, ya que en el relato lucano

¹¹ Así entre otros: H. GRASS, *Ostergeschehen* (21962), 38-39, 74-85, 126; F. GILS, *Pierre et la foi au Christ ressuscité* (1962); J. KREMER, *Älteste Zeugnis* (1966), 67-70; W. MARXSEN, *Auferstehung II* (1968), 85-94 (es decir la fe de Pedro).

¹² R. E. BROWN, *John* (1970), 1.085-1.092.

no hay indicios de una aparición del Señor y el número es de 120. El problema debería ser reexaminado sobre bases más amplias en función de la teología lucana de pentecostés. De momento parece imposible datar la aparición a los Quinientos. Simplemente existe.

Santiago es el «hermano del Señor» (y no el hermano de Juan, hijo del Zebedeo), aquel de quien habla Pablo en Gál 1, 19 (cf. Act 12, 17; 15, 13; 21, 18); su aparición se menciona en el *Evangelio a los Hebreos*.

Los *Apóstoles*, según la terminología paulina, diferente de la de Lucas que restringe su uso a los Doce¹³, constituyen un círculo más amplio que el grupo tradicional de los Doce: colaboran en la evangelización, como Bernabé, Andrónico, Junia, Epafrodito. Se puede pensar en la mención de Lc a propósito de la aparición oficial: «los Once y los que estaban con ellos» (Lc 24, 33).

Acerca de la aparición a *Pablo* el lector puede remitirse a los capítulos 3 y 4.

De la enumeración de estos testigos el historiador saca una convicción capital: han sido numerosos los que han tenido una aparición del Resucitado. Esto es lo esencial. Pero en puntos secundarios no se llega a una certeza: estos acontecimientos no se pueden localizar ni datar. Sobre un único hecho se impone la evidencia: Pedro fue el primero en encontrarse con el Resucitado; pero no se puede garantizar que después de Pablo no haya habido apariciones. A pesar de estas vacilaciones un hecho es cierto: el testimonio de todos los que han sido nombrados converge en un mismo hecho. ¿Cuál? Es lo que ahora debemos precisar.

3. El hecho afirmado

Cuando Pablo afirma que Cristo «se hizo ver» de él, como de Cefas, de Santiago, de los Doce, de los Quinientos, quiere recordar a los corintios el testimonio de la iglesia primitiva; lo hemos indicado en el capítulo primero.

Ante todo, yo lector, me imagino ingenuamente, confundiendo así dos realidades, que Pablo y los otros testigos vieron a Jesús

mientras resucitaba. Entonces identifico la resurrección de Jesús con un acontecimiento del género de los que atestigua Pablo cuando declara que fue a Arabia o que se encontró con Pedro en Jerusalén y en Antioquía. Ahora bien, en ninguno de los escritos se encuentra mencionado testigo alguno de la resurrección *como tal*. Sólo el *Evangelio de Pedro*, apócrifo, se atreve a presentar a los guardias romanos como testigos de Jesús saliendo del sepulcro¹⁴. Antes de criticar esta presentación «maravillosa» preguntémosnos si ella no objetiviza una necesidad innata que tenemos. Nosotros indudablemente no queremos, como los malos apologetas de otros tiempos, convencer a los incrédulos de imposturas; pero a fin de alcanzar con la razón un misterio que se nos escapa en su esencia, ¿no pretendemos acaso ponernos con la imaginación en una relación humana puramente natural con el acto por el cual Dios resucita a Jesús? Es necesario luchar contra tal inclinación. Efectivamente no es el hombre quien puede alcanzar a Dios en el secreto de su actividad; es Dios solo el que viene al encuentro del hombre. Y este encuentro no es un hecho que, en cuanto tal, pueda caer bajo el dominio de los sentidos. El acto por el cual Dios resucitó a Jesús no puede ser objeto de un conocimiento histórico, es decir, obtenido exclusivamente con ayuda de la razón y a partir de la experiencia; de suyo no es un hecho público constatable por todos. Santo Tomás lo dijo mucho antes¹⁵.

Entonces, ¿de qué dan testimonio los apóstoles? Si entendemos bien a san Pablo, no podemos deducir que den testimonio del hallazgo del sepulcro vacío. Lo hemos mostrado en el capítulo primero. Expresándose con un término de la experiencia ordinaria, «ver», «ser visto», los apóstoles atestiguan que «él se hizo ver» de ellos.

Pablo, como los otros, es testigo de una experiencia personal. ¿Pero es «histórica» esta experiencia del mismo modo que la que tuvo al encontrar a Pedro en Jerusalén o en Antioquía? A los ojos de Pablo, sí. A los ojos de los discípulos, también. ¿Se deduce de ahí que nosotros podríamos formular hoy un juicio

¹⁴ Véase el texto de este relato en el Apéndice, p. 357 s.

¹⁵ *Summa theologica*, III parte, cuestión 55, artículo 5: «La resurrección sobrepasa la razón humana; asimismo las pruebas que ofreció el Resucitado no son razones, sino que se colocan entre los signos destinados a manifestar alguna verdad».

¹³ Véase en esta obra, p. 126 s.

histórico, no solamente sobre lo bien fundado del testimonio, sino también sobre el acontecimiento atestiguado? No, en el sentido ordinario del término. *Nuestro conocimiento histórico se refiere inmediatamente no a Cristo salido de la muerte, sino a la convicción de Pablo que atestigua haberlo encontrado.*

Hasta ahora, fieles a nuestra opción, hemos utilizado el término «histórico» en su sentido restringido: el centro focal que podemos alcanzar por tanto es Pablo que atestigua que Cristo resucitó. No obstante, no tenemos el derecho de limitar el trabajo del historiador a este resultado, aunque esto sea anticiparse a la parte hermenéutica de este capítulo. El historiador no se limita a establecer la existencia de hechos pasados en cuanto pasados; también considera el pasado como «abierto» al futuro, como un «presente» que me concierne hoy. Al constatar la convicción de Pablo, el historiador tropieza con un acontecimiento histórico que le provoca. Se halla solicitado por el testimonio personal de Pablo y de los apóstoles sobre la experiencia de su encuentro. Debe sentirse afectado por tal testimonio. Si se contenta con relegarlo a una época definitivamente pasada, desconoce su alcance presente: de hecho todo hombre que lee este texto se encuentra cuestionado por él. Éste es el resultado de la investigación histórica llevada a fondo por la hermenéutica: me siento interpelado por el testimonio apostólico, siempre vivo y presente en la palabra de los creyentes.

4. *El modo del encuentro*

Completado con los análisis hechos en los primeros capítulos de esta obra, el testimonio de Pablo ¿versa, además, sobre la manera como se ha efectuado el encuentro con el Resucitado? Creemos que no, puesto que los lenguajes empleados son tan distintos que no es lícito dar la preferencia a uno de ellos. Así, a propósito de la aparición a Pablo, ¿qué escoger: el lenguaje de Lucas o el de Pablo? Incluso el mismo Pablo varía su presentación. Estos lenguajes, aunque necesarios, interpretan ya el hecho originario hasta el punto de que el historiador no puede retener más que su carácter común: *esta experiencia concierne al ser entero del hombre*, sin que se sea capaz de distinguir entre cor-

poral y espiritual, exterior e interior: y eso ya es decir mucho sobre el modo.

Si escuchamos el testimonio de Pablo, dos elementos principales cualifican su experiencia: *la iniciativa viene del Resucitado, la misión recibida determina su futuro.* Tales son los elementos que según la ciencia histórica pueden caracterizar la experiencia de Pablo, al encontrarse con Cristo resucitado.

CONCLUSIÓN

Unos hombres, pues, cuya existencia y actividad conocemos por otro conducto, atestiguan que han sido encontrados por un hombre vuelto de la muerte. Nuestros contemporáneos indudablemente querrían más: querrían juzgar el valor de su testimonio. Pero el testimonio que versa sobre una experiencia que es de fe no es en sí mismo verificable. Para los hombres de la Biblia la verificación no puede descansar en Dios, que hace lo que quiere, sino solamente en el hombre, que puede equivocarse. Los antiguos pensaban así y juzgaban las obras por sus resultados; nunca habrían pedido «pruebas» a Dios, ya que es por los frutos por lo que se reconoce la calidad del árbol.

Con un lenguaje distinto los modernos proceden igualmente cuando valoran las afirmaciones de los «visionarios»; por ejemplo, no miden con el mismo rasero el comportamiento social de Bernadette de Lourdes y el de los histéricos de la Salpêtrière. Ciertamente no tienen pruebas, pero poseen indicios que les orientan hacia la verdad de un testimonio. La respuesta definitiva no se basa en semejantes datos clínicos, sino en consideraciones de otro género.

Con sus actos y sus palabras Jesús planteaba a cada hombre una cuestión: «¿Y vosotros quién decís que soy yo»¹⁶? Por su testimonio sobre el Resucitado, Pablo y los apóstoles plantean a cada hombre una cuestión: «¿Y vosotros, queréis creer también que Jesús resucitó de entre los muertos?». Éste es el hecho histórico que se impone al investigador.

¹⁶ Tal es el resultado de nuestra investigación sobre los evangelios: EHJ, 329-394.

II

LAS NARRACIONES

1. *El hallazgo del sepulcro vacío*

El lector que haya captado la crítica que hacíamos de esta expresión en el capítulo 6, se extrañará de que la repitamos aquí. Es que ahora interrogamos los documentos, a pesar de sus perspectivas propias, para alcanzar el hecho bruto, a saber: ¿se encontró vacío el sepulcro de Jesús? Los críticos están muy divididos a este respecto: para unos el relato da testimonio de un recuerdo histórico, para otros es pura creación legendaria.

Mencionemos, en primer lugar, dos dificultades. Los datos literarios no imponen inmediatamente la historicidad del hecho, y el hecho como tal es sorprendente. Sin embargo sobre este último punto no es seguro que algunos críticos no saquen del texto más de lo que contiene. Más o menos conscientemente se le quiere hacer decir que el cadáver fue *sustraído* de nuestro universo. Ahora bien, los relatos no afirman esto; se limitan a decir que las mujeres no encontraron el cuerpo de Jesús en el sepulcro. Ciertamente, al menos en los textos tardíos, se preocupan por mostrar que el cadáver no fue sustraído ni quitado. Pero no proponen ninguna solución positiva. Es entonces cuando en la reacción del lector pueden intervenir diversos presupuestos. Desde el punto de vista filosófico apenas resulta posible admitir que un cadáver reanimado sea sustraído del mundo de los fenómenos, lo que equivaldría a su «volatilización»; en una perspectiva dogmática se tiende a apelar a la omnipotencia divina... Es muy difícil limitar la investigación del fenómeno a lo que dicen estrictamente los textos.

El hecho como tal tiene tan poca entidad que, para merecer el calificativo de «histórico», habría que inserirlo en un contexto de pensamiento más amplio. «Si el historiador no ha reconocido el valor del testimonio evangélico a las apariciones y a la resurrección de Jesús y no se adhiere a este misterio por la fe, experimentará una gran reserva respecto al hallazgo del sepulcro vacío... La historicidad no se puede atribuir más que a un acon-

tecimiento de cierta magnitud y por sí mismo significativo»¹⁷. También habría que ponerse de acuerdo sobre a qué se le llama «resurrección», pues este presupuesto condiciona a menudo la interpretación del relato. Por ejemplo, quien con Bultmann identifica la resurrección con la predicación actual de la iglesia, pronto tendrá que declarar legendarios todos los relatos que «materializan» la fe. Otros, por diversos motivos, entre los cuales desempeña un gran papel el factor filosófico-dogmático, llegan a resultados semejantes¹⁸.

Algunos ven en este relato un *theologoumenon*, es decir, una leyenda que ilustra una convicción de fe. Para W. Marxsen, H. W. Bartsch y otros¹⁹, el único relato de alcance histórico es el de las apariciones; el resto es una deducción de la fe. Para críticos como H. Grass o P. Althaus²⁰, el relato es leyenda elaborada a partir de una cierta noción de resurrección «corporal»: la antropología judía exigía que el cadáver no estuviese ya en el sepulcro.

Finalmente, otros han buscado una explicación natural. Es cierto que en nuestros días ya no se dice que Jesús habría muerto solamente en apariencia, pero la hipótesis de las dos sepulturas, elaborada por G. Baldensperger²¹, conserva valor a los ojos de algunos: las mujeres fueron al sepulcro en el que Jesús había sido puesto después de su muerte, pero de donde había sido retirado por José de Arimatea para ser sepultado de una forma más digna.

Por nuestra parte, intentemos determinar el valor histórico del relato de la visita de las mujeres al sepulcro.

Ante todo creemos que hay que responder al problema que acaba de ser planteado. Jesús ciertamente fue sepultado, pero ¿de qué forma? Es cierto que, según las tradiciones rabínicas,

¹⁷ E. POUSSET, *La résurrection*: NRT 91 (1969) 1.017.

¹⁸ Véase la exposición de las opiniones en L. E. BODE, *First Easter Morning* (1970), 151-175.

¹⁹ W. MARXSEN, *Die Auferstehung II* (1968), 85-94; H. W. BARTSCH, *Das Auferstehungszeugnis, sein historisches und theologisches Problem*, Hamburg 1965, 22.

²⁰ H. GRASS, *Ostergeschehen* (21962), 183-184; P. ALTHAUS, *Die Wahrheit des christlichen Osterglaubens*, Gütersloh 1940, 26-27.

²¹ G. BALDENSPERGER, *Le tombeau vide*: RHPR 12 (1932) 413-443; 13 (1933) 105-144; 14 (1934) 97-125. Acerca del problema de la sepultura de Jesús léanse las documentadas exposiciones de J. BLINZLER, *El proceso de Jesús*, Barcelona 1959.

los ajusticiados no podían ser sepultados en las tumbas de sus padres; estaban en estancias comunes próximas al lugar de la ejecución, de acuerdo con las prescripciones de la ley (Dt 21, 22-23). Según la costumbre romana, los cuerpos de los ajusticiados podían ser devueltos a sus amigos; pero esta costumbre, válida para los ciudadanos romanos, ¿lo era también para los demás? Sin embargo, los textos son unánimes en hablar de verdadera sepultura. Nos encontramos con dos tradiciones.

a) *La sepultura por parte de unos amigos*

Los cuatro evangelios señalan la gestión de José de Arimatea con Pilato con el fin de conseguir de él el cuerpo de Jesús. El comportamiento de las mujeres, seguramente mucho más cercanas a Jesús, deja entrever que José no les era familiar. No obstante, este personaje adquiere en el curso de la tradición unos rasgos cristianos que, sin duda, no poseía originalmente; pero esta «cristianización» de José no disminuye el valor de su gesto; muestra por el contrario que Jesús había sido realmente abandonado por sus discípulos. En cuanto a Nicodemo, que viene a añadirse a José, basándonos en él resulta difícil llegar a ciertas precisiones de orden histórico, por bien que el historiador judío D. Flusser, a partir de fuentes rabínicas, haya podido establecer su genealogía: únicamente el testimonio de Jn no basta para colocarlo entre los actores de la escena. Al contrario, según la opinión común de los críticos, el relato sobre José posee gran valor histórico.

b) *Sepultura oficial por parte de «los judíos»*

Otra tradición ha dejado rastros en el nuevo testamento. Según el discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia (Act 13, 29), los judíos «pidieron a Pilato que le hiciera morir. Y cuando hubieron cumplido todo lo que referente a él estaba escrito, le bajaron del madero y lo pusieron en el sepulcro». Juan evangelista se hace eco de esta tradición cuando dice que «los judíos rogaron a Pilato que quebraran las piernas de los ajusticiados y los retiraran» (Jn 19, 31). Aunque a continuación Jn cuenta que José «pidió autorización a Pilato para retirar el cuerpo de Jesús» (19, 38), no deja de ser testigo de otra tradición. ¿Qué valor tiene esta tradición? Es difícil entregarse a una armonización concordista diciendo

que José relevó a los judíos en esta actividad, tanto más cuanto que, según Jn, parece que fueron los romanos los que actuaron según la costumbre. Por el contrario el discurso de Pablo presenta una clara inflexión hacia la polémica antijudía: al atribuir la sepultura a los judíos, Pablo mostraría que el pueblo judío consagra definitivamente su muerte cruenta. Sin embargo, uno no puede menos de encontrar extraña esta otra tradición acerca de la sepultura de Jesús.

c) *Intento de interpretación*

M. Goguel cree que ha existido una evolución desde la «sepultura ritual» (cf. Dt 21, 22-23) a la «sepultura de homenaje»²². J. Schmitt es menos decidido: probablemente los judíos procedieron a la sepultura, como de costumbre, pero José, también judío y además notable, tomó el asunto por su cuenta y transformó así la sepultura ritual en sepultura de amigo²³. Desde el punto de vista del historiador opinamos que es muy verosímil que José de Arimatea procediese a la sepultura de Jesús; pero no se puede llegar a una plena certeza, porque la otra tradición que entra en concurrencia no puede ser subordinada a la sepultura de amigos. En todo caso este alto grado de verosimilitud permite afirmar que el lugar del sepulcro de Jesús pudo ser conocido por sus discípulos.

Tras esta indispensable clarificación previa, recordemos los resultados a que nos han permitido llegar los análisis de los relatos realizados en el capítulo 6, e intentemos deducir algunas consecuencias de orden histórico a partir de la crítica interna de los textos y también a partir de los datos de la crítica externa.

Todos los exegetas deberían estar de acuerdo en considerar que el relato de la visita de las mujeres al sepulcro, al menos originariamente, no es apologético. Si lo fuera, ¿por qué haber escogido como testigos a mujeres que, según las costumbres judías, no estaban cualificadas para dar testimonio jurídico? Además, ¿por qué la visita está fechada en «el primer día de la semana» y no, según la designación tradicional, en «el tercer día»?

²² M. GOGUEL, *La foi à la résurrection* (1933), 130-171.

²³ J. SCHMITT, *Jésus ressuscité* (1949), 117-118.

Finalmente, ¿cómo se explica que este relato nunca haya sido utilizado en tal sentido por la predicación cristiana primitiva y que no figure de ninguna manera en el kerygma apostólico?

Para los que creen poder descubrir un relato detallado de la visita (H. von Campenhausen, P. Benoit, A. Vögtle²⁴), la conclusión de orden histórico es inmediata; pero no llegamos a compartir esa manera de leer el texto.

Para los que admiten que el relato tiene un origen cultural (G. Schille, J. Delorme, L. Schenke) o teológico, parece «más simple admitir que el recuerdo de un hecho, la ida al sepulcro de las mujeres que no encontraron el cuerpo de Jesús, fue iluminado por la fe, nacida de las apariciones, y luego estilizado en un relato adaptado a la proclamación y a la meditación, que se hacía junto al sepulcro de Jesús, del misterio de su resurrección»²⁵.

Sobre esta cuestión pueden aducirse otros argumentos cuyo valor es más discutible. Se puede invocar la dificultad de armonizar las recensiones, la presencia en el relato de semitismos («el primero de los sábados»), el valor histórico de los nombres de las mujeres; también se puede decir que la predicación cristiana en Jerusalén no hubiera podido durar mucho si el sepulcro hubiera contenido el cadáver de Jesús, ya que la antropología judía exigía su desaparición. Finalmente algunos creen que los judíos en su polémica sobre el robo del cadáver no cuestionan el hecho del sepulcro vacío.

Podemos concluir: *unas mujeres fueron al sepulcro de Jesús y en él no encontraron su cuerpo.*

Si exceptuamos esta conclusión, permanece la incertidumbre histórica sobre la hora de la visita (nos inclinamos por «al final de la noche») y sobre su motivación (más bien lamentación que unción). El encuentro del ángel no depende de una comprobación histórica, sino del género literario del relato que quiere dar un sentido al hecho. La incertidumbre sobre esos detalles no disminuye en nada el alto grado de verosimilitud, sino la certeza histórica que cualifica el descubrimiento de la ausencia del cuerpo de Jesús en el sepulcro. El historiador puede llegar hasta ahí.

²⁴ H. VON CAMPENHAUSEN, *Ablauf* (3 1966); P. BENOIT, *Marie-Madeleine* (1964); A. VÖGTLE (cf. cap. 6 nota 16), p. 174; nuestra opinión se encuentra en esta obra en p. 173-176.

²⁵ J. DELORME, *Résurrection et tombeau de Jésus* (1969), 143.

Respecto a los otros datos somos más reticentes. La tradición sobre los guardias del sepulcro conserva un valor real, pero su estilo epifánico se podría atribuir a un deseo de trasponer en relato una convicción de fe. La tradición de la visita de los discípulos al sepulcro nos ha parecido excesivamente dependiente de la de las mujeres, demasiado tardía y demasiado orientada apologeticamente, para autorizarnos a sacar conclusiones de orden histórico.

¿Puede el historiador dar un paso más y declarar que el cadáver de Jesús ha sido sustraído del universo, o incluso, en la perspectiva de la fe, «asumido» por el Resucitado? No, pues la respuesta a esta cuestión no es de su incumbencia. El hecho histórico consiste en que el cadáver de Jesús no estaba allí; nada se dice acerca del lugar en que se encontraba ni acerca de su «desaparición» repentina. Cualquiera que sea la hipótesis que se considere para explicar el hecho histórico, el historiador debe mantenerse en actitud de reserva y aceptar que no tiene competencia para precisar qué ha sido del cadáver; no puede decir que fue llevado al cielo, no puede tampoco afirmar que fue encontrado en el sepulcro. Estas dos interpretaciones intentarían responder a las cuestiones dejadas en suspenso por la investigación histórica con ayuda de postulados filosóficos o dogmáticos, mientras que en el estado en que nos encontramos en nuestra investigación tan sólo queremos establecer la realidad de los hechos históricos.

2. Los relatos evangélicos de aparición

A diferencia del relato sobre el hallazgo del sepulcro vacío, éstos apenas plantean problemas sobre el hecho de las apariciones, tanto más cuanto que estas últimas están atestiguadas por la lista de testigos que Pablo recuerda a los corintios. ¿Aportan algo al historiador que va en busca del hecho histórico bruto?

a) Enumeración

Juntando los diferentes relatos evangélicos resultan cinco apariciones oficiales: la misión universal (Mt, fMc), los Once (Lc, fMc), los Diez (Jn 20), los Siete (Jn 21), la ascensión (Act), y

tres o cuatro apariciones privadas: María Magdalena (Jn, fMc) y santas mujeres (Mt), los de Emaús (Lc, fMc) y Tomás (Jn). El historiador no consigue que correspondan estos relatos con los datos de la lista; de ahí se concluye que la tradición no estaba fijada y que no está obligado a limitar su número a las que se mencionan.

b) Situación

El historiador no llega a localizar ni fechar las diferentes apariciones, ya que las localizaciones y las dataciones que proponen los evangelistas difícilmente concuerdan.

Si nos atenemos a Mateo no ha habido más que una aparición en Galilea. Si escuchamos a Lucas no ha habido apariciones más que en Jerusalén. Finalmente Juan narra sucesivamente dos apariciones en Jerusalén y una en Galilea. No se puede resolver la situación por medio de un concordismo que haga que las apariciones se sucedan en Jerusalén el día de pascua (Lc, Jn) y su octava (Jn), en Galilea (Mt, Jn) y de nuevo en Jerusalén para la ascensión (Lc). Esta armonización es inaceptable, pues sacrifica datos literarios ciertos. Según Lc 24, 49 los discípulos habrán de permanecer en Jerusalén hasta el día de pentecostés, lo que excluye cualquier aparición en Galilea. Por el contrario, Mt y Mc dicen que la cita se fijó en Galilea. No se pueden hacer concordar estas topografías divergentes. Es signo de que dependen no de una intención de orden histórico sino de una perspectiva teológica. El historiador no puede apoyarse en semejantes datos.

Tampoco puede basarse en la cronología, que parece imposible de establecer. Los «muchos días», los «cuarenta días» de que habla Act 1, 3 entran en conflicto con Lc 24, 51 que aparentemente hace cesar las apariciones al atardecer de pascua. También se da conflicto entre Jn 20, 22 que presenta al Espíritu con el don del día de pascua, y Act 1, 4 o Lc 24, 49 que lo anuncian para el día de pentecostés. Evidentemente hay que admitir que una construcción literaria caracteriza a Lc 24 (todo se concentra en Jerusalén y en un solo día) y Jn 20 (que distribuye el relato según el esquema de una semana). El esquema de los cuarenta días también es artificial, igual como las apariciones no pueden limitarse a este período. Encontramos de nuevo lo que Pablo

dejaba entender, así como la lista de 1 Cor 15; la aparición a los Quinientos pudo tener lugar mucho tiempo después de la primera aparición a Pedro.

En conclusión, parece probable que la aparición a Pedro fue deliberadamente colocada antes de la aparición privada a los discípulos de Emaús, y que la aparición a María Magdalena pudo tener lugar desde el primer día de la semana.

c) Naturaleza de las apariciones

¿Qué ocurrió exactamente? A diferencia de los testimonios, los relatos nos proponen una visión de lo que ocurrió. ¿Se debe pensar, no obstante, que se asiste al reportaje filmado de los acontecimientos? O, por el contrario, ¿hay que renunciar a precisar algo, sea lo que fuere? Las dos tendencias encuentran adeptos entre los exegetas. Sin embargo no es imposible escapar a estas posiciones extremas.

Del género literario, que ha quedado individuado en lo que llevamos dicho, pueden deducirse algunas conclusiones de orden histórico. La iniciativa siempre se atribuye al Resucitado: dicho de otra forma, los discípulos no piensan que ellos den origen a las apariciones. Se sienten invitados a identificar al Resucitado con Jesús de Nazaret: toman conciencia de que tienen que continuar la historia de aquel a quien ellos acaban de reconocer, pero una historia radicalmente nueva respecto a la antigua. Finalmente saben que en aquel momento son enviados en misión y que la iglesia está realmente en marcha. Ahí alcanzamos la experiencia histórica de los primeros discípulos.

Podemos incluso precisar algunos puntos. Han sido puestos simultáneamente de relieve dos aspectos. El Resucitado se sustrae a las condiciones normales de la vida terrestre; aparece y desaparece a su gusto, como Dios en las teofanías del antiguo testamento (Gén 18; Núm 12, 5; Jos 5, 13...). Por otra parte no es un fantasma; de ahí la insistencia sobre las realidades sensibles: Jesús muestra sus pies, sus manos, su costado, invita a tocar sus heridas, incluso toma alimento; todos estos detalles, so pena de error, no se deben aislar del otro aspecto, el «espiritual», que ofrecen los relatos. Estos dos aspectos quieren expresar lo que Pablo declara a propósito del cuerpo resucitado: es un *sóma pneuma-*

tikon, un «cuerpo espiritual» (1 Cor 15, 44-49); puesto que es un cuerpo, es un cuerpo transformado por el Espíritu. Para alcanzar el misterio que escapa a nuestra captación conceptual, Pablo aco- pla dos términos aparentemente contradictorios: cuerpo y espíritu. Así proceden los evangelios: el Resucitado es un cuerpo y un espíritu, o más exactamente es un cuerpo espiritual. Hay que contentarse con alcanzar esta realidad escatológica a través de representaciones que aparecen contradictorias, tanto más cuanto que su oposición real no se resuelve más que en la unidad superior del misterio.

Por lo que se refiere a las palabras del Resucitado, no podemos considerarlas como *ipsissima verba* de Jesús: esas palabras llevan indudablemente la impronta de la teología de la iglesia primitiva. Es inútil que intentemos descubrir algunas palabras que sean «más» originales que las otras: a través de todas ellas la iglesia confiesa y reconoce a su Señor²⁶.

Los contextos en los que se narran las apariciones pueden evocar las circunstancias en las que éstas se han producido. Durante el camino, en una asamblea litúrgica, en el transcurso de una comida o de una pesca... repentinamente el Resucitado manifiesta su presencia. Al decir esto, de ningún modo afirmamos que el hortelano con el que se encuentra María fuese un personaje de este mundo, un hombre como cualquier otro, y que María comprendiese que Cristo estaba en adelante presente en cada hombre: este modo de interpretar los textos no tiene nada que ver con los datos evangélicos.

CONCLUSIÓN

El resultado es exiguo. ¿Podría ser de otro modo? Cuanto más rico de sentidos es un acontecimiento, tanto más su interpretación tiende a revestir los relatos que nos lo transmiten y es menos posible «históricamente» la disociación entre hecho e interpretación. En resumen, ni la tarea científica ni el conocimiento de fe piden más. Efectivamente, el historiador no prosigue esta búsqueda del acontecimiento sino bajo la forma de una aproximación asintótica, sabiendo que el pasado como tal perma-

²⁶ W. TRILLING, *Les traits essentiels* (1964), 21-23.

nece pasado para siempre, más allá de la captación que de él se hace ahora. Esto no equivale a negar la existencia del acontecimiento como algo distinto de un producto de la subjetividad, sino reconocer que tiene lugar una intervención en su constitución como «hecho histórico». Así, de este acontecimiento, el historiador puede decir que es necesariamente el polo coordinador de las interpretaciones, el centro focal al que todas se refieren.

El creyente, por su parte, no puede pedir otra cosa, al menos en lo que hace referencia al puro acontecimiento (nos remitimos al examen posterior del lenguaje evangélico como mediador de la interpretación). El acontecimiento decisivo con que tropieza y que para él continúa siendo una cuestión abierta mientras no haya respondido con su fe, no es la resurrección como tal, sino la fe apostólica en Dios que resucitó a Jesús de la muerte.

Sin embargo, el historiador también puede decir una palabra acerca de la naturaleza de las apariciones. Para los discípulos fue en su propia historia donde experimentaron al Resucitado. Para hablar de esta experiencia hay que evitar dos extremos. El extremo de tipo «espiritualista» consiste en reducirla a una experiencia puramente subjetiva que deriva de una fuente puramente terrestre. El testimonio de Pablo y la descripción de los evangelistas salen al encuentro de esta interpretación: la experiencia, cabría decir, fue una visión «objetiva» en su causa (otro distinto de mí) con efecto subjetivo (en mí). El extremo de tipo «literalista» tiende a identificar la experiencia con un acontecimiento ordinario no interior sino exterior. La designación de «cuerpo espiritual» por parte de Pablo, la libertad de acción del Resucitado según los evangelistas, muestran que, de hecho, el Resucitado en su nuevo ser no puede ser considerado como «exterior» a los discípulos. Lo llega a ser en un lenguaje que objetiviza una realidad espiritual. Es, pues, vano apelar a la distinción entre «interior» y «exterior», entre «espiritual» y «sensible», ya que esto equivaldría a reducir al Resucitado a categorías espacio-temporales.

Con una formulación positiva, uno puede arriesgarse a decir esto: *La experiencia espiritual de los discípulos, no puramente subjetiva, repetida, compartida por ellos, fue comunicada por mediación del lenguaje ambiente y de la tradición religiosa, en particular con ayuda de su fe en la resurrección colectiva al fin de los tiempos.* Este intento de definición es y permanecerá siempre

inadecuado, aunque no fuese más que por razón de su objeto. También el historiador prefiere recurrir al mismo lenguaje de los evangelios. Éste no quiere describir una cosa-objeto, sino la presencia de un sujeto que no es de este mundo. El Resucitado está presente (iniciativa), se une al pasado (reconocimiento) y rige el futuro (misión).

Finalmente, el historiador puede ejercitarse en reconstruir, con extrema prudencia, la sucesión de los acontecimientos a partir de la muerte de Jesús en la cruz. He aquí la reconstrucción que propone un sistemático, preocupado, a lo largo de su obra, por alcanzar el hecho bruto: «El Señor resucitado encuentra a Pedro y poco después a los Doce en Galilea, adonde huyeron tras la catástrofe. Este encuentro fue para ellos una invitación a regresar a Jerusalén y en ella predicar la buena nueva del Resucitado. En la comunidad, que poco a poco se iba formando, a menudo se dieron aún experiencias de apariciones del Resucitado, comenzando por la aparición a una multitud de más de quinientos testigos, de suerte que Jerusalén, centro del nuevo movimiento, pudo reclamar el derecho de ser el lugar por excelencia de las apariciones... (Nos quedamos con) la hipótesis según la cual el regreso y la primera venida de los discípulos a Jerusalén tuvo lugar por pentecostés. Como el Maestro poco antes de las fiestas de pascua, así también los discípulos en pentecostés alborotaron Jerusalén con su nuevo e inaudito mensaje»²⁷. Así ya no se tendría que justificar el extraño período de siete semanas entre pascua y pentecostés, durante el cual los discípulos habrían pasado el tiempo en sus casas sin hacer nada.

De esta reconstrucción hay mucho que retener. Sin embargo nos permitimos dudar en un punto: la «huida a Galilea» a partir del día de la crucifixión. Muchos son los que califican esta hipótesis de pura novela. Pero si uno no se propone precisar que esto ocurrió en la noche del viernes al sábado, y, por lo tanto, que el regreso a su tierra pudo tener lugar desde el final del sábado, se comprende mejor cómo tuvieron lugar las apariciones en Galilea, imprescindibles según los datos evangélicos. Se podría hacer una excepción para Pedro, cuyo papel es singular durante la pasión y que pudo permanecer en Jerusalén: esto no cerraría la puerta a la

²⁷ H. GRASS, *Ostergeschehen* (1962), 126-127.

posibilidad de una visita de Pedro al sepulcro. El resto de la reconstrucción estaríamos dispuestos a aceptarla; en particular, la subida a Jerusalén alrededor de pentecostés explicaría un gran número de datos del nuevo testamento.

B) INTERPRETACIÓN

Era importante delimitar, en la medida de lo posible, los contornos del acontecimiento pasado independientemente de las primeras interpretaciones conservadas en el nuevo testamento. Sin embargo sería ingenuo pensar que a partir de ahora resulta fácil determinar su sentido. Para llegar a él, todavía es largo el camino que hay que recorrer a través de los múltiples lenguajes empleados para interpretar el acontecimiento. Al comienzo de esta obra nos había parecido que el lenguaje más originario ofrecía dos esquemas de representación: resurrección de entre los muertos y exaltación a la gloria. Hemos comprobado que el de la resurrección tendía a absorber el segundo, el de la exaltación. Por consiguiente, si hemos podido encontrar vestigios del segundo esquema, sobre todo en los fragmentos de estilo litúrgico, ha sido preciso reconocer que, matizado con la ayuda de éste, era el primero el que prevalecía definitivamente en el nuevo testamento: Jesús resucitó de entre los muertos.

Tal es el lenguaje primordial que se impone al creyente. No es perfecto, como hemos dicho en el capítulo primero. Por ejemplo, en sí mismo considerado, ¿dice algo este lenguaje a propósito de Jesús que no lo diga a propósito de Lázaro, también resucitado de entre los muertos? Los relatos de aparición ayudan a captar el alcance del misterio de Cristo; pero, a pesar de las precauciones tomadas por los narradores, el lector puede continuar representándose al Resucitado bajo los rasgos de un cadáver reanimado. Ahora bien, Jesús no es ya simplemente un «superviviente», ya no puede morir, vive para siempre. También conviene completar este lenguaje con la perspectiva de Cristo exaltado: la resurrección inaugura la exaltación²⁸. Por esto los intérpretes que vamos a interrogar van a explicitar todas las riquezas ocultas en la formulación originaria.

²⁸ Cf. H. SCHLIER, *Auferstehung* (1968), 23 (= 26).

No obstante su imperfección, este lenguaje es aquel con el que han de medirse todas las interpretaciones: es *el lenguaje de referencia*. Al decir esto, limitamos conscientemente el campo de investigación racional del investigador y del intérprete. ¿En nombre de qué se confiere al lenguaje de una época este derecho privilegiado? ¿Por qué no reemplazar simplemente la fórmula primitiva (que algunos consideran incomprensible en la actualidad) por otra: «Cristo vive»? Vale la pena que la cuestión sea planteada, ya que se le suele dar una respuesta sin preocuparse de dar al mismo tiempo una justificación metodológica, simplemente «interpretando».

El exegeta se encuentra atrapado entre dos soluciones extremas. Para unos habría que repetir lo que se dice en el nuevo testamento: «Cristo resucitó». Para otros bastaría con inspirarse libremente en los datos escriturísticos, diciendo por ejemplo: «Jesús vive». Los primeros son esclavos de la letra, los segundos se deshacen de ella. En realidad unos y otros parecen desconocer la verdadera naturaleza de la revelación.

Dios ha hablado en su hijo Jesús, es decir, no a través de una personalidad singular que se hubiese expresado al margen de su época. De entender bien el misterio de la encarnación, es preciso ver en Jesús un hombre condicionado por la lengua y la cultura de su tiempo. También la palabra de Dios está expresada en un lenguaje determinado. Como el cristiano se refiere al acto redentor de Cristo para recibir de él la salvación, de la misma manera se refiere al lenguaje neotestamentario para poder comunicar el mensaje de Cristo. El cristiano no está obligado a someterse a este lenguaje, repitiéndolo tal cual, de una forma que resulta inoportuna cuando dicho lenguaje no es comprendido por nuestros contemporáneos; pero no es tampoco una solución mejor la de deshacerse de él para adaptarse a la eventualidad de las nuevas civilizaciones que se suceden. Ciertamente hay que expresar la palabra de Dios de una manera inteligible para el hombre de nuestro tiempo, pero para hacerlo auténticamente es preciso referirse a un lenguaje determinado que data de una época determinada y que está marcado por una cultura determinada; tal es la piedra de toque de nuestro lenguaje.

A la pregunta: «¿En nombre de qué otorgar un privilegio al lenguaje bíblico?», respondemos: «En nombre de la fe en Dios

que ha hablado definitivamente en Jesucristo». Esta respuesta parece que debe imponerse al creyente que estima tener en la Biblia la revelación plena y puede ser admitida por el no-creyente como una hipótesis previa. En todo caso tal es la perspectiva en que se han redactado estas páginas.

Las etapas precedentes no tenían como objetivo inmediato precisar el centro focal y exponer el sentido, sino conocer el lenguaje de referencia del que depende toda hermenéutica posterior. Por esto hemos limitado nuestra investigación a las fórmulas y a los relatos evangélicos con los que se ha expresado la fe pascual; ahora vamos a escuchar a tres escritores del nuevo testamento que han interpretado el mensaje pascual, con lo que nos situaremos mejor para emprender nosotros mismos una interpretación de este mensaje.

I

LUCAS: CRISTO VIVE

En su evangelio Lucas no sólo transmite la fe pascual a través del esquema de pensamiento «resurrección de entre los muertos»; parece complacerse con otra manera de hablar. Según él, el ángel en el sepulcro no se contentó con anunciar, como en Mateo o Marcos: «No está aquí, ha resucitado», sino que comenzó diciendo: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que está *vivo*?» (Lc 24, 5). Y cuando nuestro escritor redacta con más libertad, es la palabra «vida» la que viene bajo su pluma. En el punto central del relato de Emaús, su obra maestra narrativa, los discípulos se expresan así: «Algunas mujeres... vinieron diciendo que hasta habían visto una aparición de ángeles, que decían que él vivía» (Lc 24, 23; cf. Mc 16, 11). En la segunda parte de su obra resume Lucas los acontecimientos de pascua: «... dándoles muchas pruebas de que *vivía*... después de su pasión...» (Act 1, 3). A su vez, para explicar al rey Agripa el asunto de Pablo, el procurador romano Festo no habla de resurrección, sino que dice que los acusadores de Pablo «solamente tenían con él unas discusiones sobre su propia religión (discusiones entre fariseos y saduceos: cf. Act 23, 7-10) y sobre un tal Jesús, ya muerto, de quien Pablo afirma que *vive*» (Act 25, 19).

Para dar razón de esta formulación, nueva en la tradición

evangélica, se puede apelar en primer lugar al lenguaje judío. Para exponer el triunfo de Dios sobre la muerte hemos visto que había dos maneras de expresarse: «Dios hace vivir» y «Dios resucita»²⁹. Lucas habría revalorizado uno de los dos modos de expresión, el que apunta más a la realidad de la vida que a su acceso a ella. Sin embargo, tuvo lugar un corrimiento: mientras los judíos hablan del acto de Dios «que hace vivir», Lucas habla del estado de Jesús que «está vivo», que «está viviendo». No solamente reasume un lenguaje judío ni solamente lo traduce, sino que lo reinterpreta actualizándolo.

Por esto en el origen del lenguaje lucano se puede encontrar una experiencia de otro género, la del ambiente popular griego. Al subrayar el rechazo que opone el Areópago de Atenas a la predicación de Pablo (Act 17, 31), Lucas suscita un problema: el del encuentro del mensaje cristiano, expresado en lenguaje semítico, con la civilización griega; para él se trata de la inteligibilidad del mensaje cristiano. Podemos avanzar la hipótesis de que, al comprobar la ambigüedad de la palabra «resurrección» para la imaginación de los griegos, Lucas habría preferido emplear el término también bíblico de «vida»: con esta palabra expresaba el resultado mismo de la acción de Dios al resucitar a Jesús.

Al hacer esto, ¿creó Lucas un lenguaje propiamente nuevo para expresar el acontecimiento pascual? Creemos que no. No quiso sustituir el antiguo, sino yuxtaponerlo. Expresó la misma realidad ya no en su origen (Dios resucita, Dios hace vivir) sino en su resultado (Jesús está vivo). En definitiva las dos expresiones son intercambiables. Y esto implica que ambas estén penetradas del mismo sentido semítico. Los dos lenguajes son válidos y ambos también son criticables.

Para apreciar su valor respectivo comencemos por precisar los errores de interpretación a que uno y otro pueden conducir. Cuando digo: «Jesús está vivo», ¿califico suficientemente la vida nueva de Jesús? ¿En qué se distingue de la de Mozart que sigue siempre vivo para los que oyen sus sinfonías? Existe un gran peligro de desconocer el carácter real de la afirmación; la vida de Jesús podría ser reducida al producto imaginario de un amor más fuerte que la muerte, cuando es el término de una acción de

Dios que hace vivir. Hay que remontar del estado originado al acto inicial que es el único que le da su verdadero sentido.

Precisamente este acto inicial se pone de relieve por el término «resurrección». Así el lenguaje de referencia permite medir el peligro a que se prestaría el lenguaje derivado si llegase a reemplazar el antiguo en vez de ser solamente su precursor pedagógico. Por lo demás, Lucas no reemplaza el lenguaje primitivo por otro, sino que estima necesario en ciertos casos trasponerlo en el lenguaje «vida». Con este último también subraya claramente que el que vive es el mismo Jesús de Nazaret que murió. Este lenguaje puede, por tanto, apuntar auténticamente al misterio de Cristo; pero ha de ser comunicado teniendo presente el primero, para que exprese su verdadero significado.

II

PABLO: CRISTO VIVE EN MÍ

Mientras el evangelista Lucas intentaba expresar mejor a sus lectores el acontecimiento de la resurrección, Pablo, que no es un evangelista, sino un hombre que funda y dirige iglesias, no ofrece una trasposición del mismo tipo concerniente a la existencia de Jesús; quiere decir a sus lectores cómo tiene que vivir un creyente en función del mensaje pascual. Al leer algunos textos en esta perspectiva, constataremos que la presentación de Cristo resucitado adquiere una nueva dimensión respecto a la letra de los evangelios. No queremos dar aquí una «teología» de la resurrección según Pablo, sino mostrar modestamente algunos aspectos de la hermenéutica paulina de la resurrección³⁰.

Cuando evoca el acontecimiento de la resurrección de Jesús, tanto en las fórmulas tradicionales como en expresiones originales, Pablo lo hace con la intención de enseñar o transformar a sus lectores. Sin duda que el género epistolar lo pedía; pero también hay otros motivos más profundos, como vamos a comprobarlo a continuación.

³⁰ Véase por ejemplo M. CARREZ, *L'herméneutique paulinienne de la résurrection* (1969), 55-65.

²⁹ Véase en esta obra el cap. 1, p. 57 s.

1. *Resurrección de Cristo y resurrección de los muertos*

El ejemplo que inmediatamente viene a la mente es el de la primera carta a los corintios (cap. 15). Si Pablo ha citado la fórmula catequética que anteriormente hemos analizado, no es para explicarla en sí misma, sino para fundar sobre ella la fe en la resurrección de los muertos: «Si se proclama que Cristo ha resucitado de entre los muertos, ¿cómo andan diciendo algunos de entre vosotros que no hay resurrección de los muertos?» (1 Cor 15, 12). El acontecimiento recibe su sentido por relación a los hombres: «Cristo resucitó de entre los muertos como primicias de los que durmieron» (15, 20). Pablo muestra así que aquí no le interesa el hecho pasado más que porque Jesús es «el último Adán hecho espíritu que da vida» (15, 45). De golpe aparece la dimensión significativa del hecho. Al hablar así, Pablo interpreta, subraya el alcance supratemporal del acontecimiento pascual cuyo valor permanece hasta el fin de los tiempos.

2. *Muerte y resurrección de Cristo, estructura del creyente*

En otros pasajes no es el solo hecho de la resurrección el que nos abre a la esperanza, sino la secuencia completa muerte-sépultura-resurrección la que se convierte en el prototipo de la existencia actual del creyente. Ya no se trata solamente de garantizar el futuro, sino de comprender la nueva existencia.

³ ¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte? ⁴ Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. ⁵ Porque si nos hemos hecho una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya, también lo seremos por una resurrección semejante... ⁶ y si hemos muerto en Cristo, creemos que también viviremos con él, ⁷ sabiendo que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más, y que la muerte no tiene ya señorío sobre él. ⁸ Su muerte fue un morir al pecado una vez para siempre; mas su vida es un vivir para Dios.

Así también vosotros consideraos como muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús.

(Rom 6, 3-11 [cf. Col 2, 12])

No es éste el lugar de hacer una exégesis detallada de este pasaje tan controvertido; pero, para nuestro propósito, proporciono algunas indicaciones nuevas respecto a la hermenéutica paulina de la resurrección.

Como en otros textos estudiados anteriormente, tampoco en éste hay un interés en la resurrección de Jesús que no esté en función de nuestra propia transformación. El acto de un día tiene un efecto que dura para siempre. Es lo que Pablo también dice en otro lugar: «Murió por todos, para que ya no vivan para sí los que viven, sino para aquel que murió y resucitó por ellos» (2 Cor 5, 15).

Este acto incluso determina una nueva estructura del ser. En efecto, en este pasaje el acontecimiento de la resurrección se sitúa por relación a la muerte, no en cuanto que Jesús resucitó de entre los muertos, sino en cuanto que la muerte de Jesús es considerada en sí misma; exactamente del mismo modo como la resurrección desempeña un papel esencial en la existencia del fiel. El binomio muerte/resurrección es sustituido por el binomio muerte/vida, más adaptado a la situación del creyente. Cuando se trata de Cristo, Pablo habla ordinariamente de resurrección, e igualmente cuando habla de la resurrección futura. Pero para el creyente que vive en este mundo Pablo habla de «vida», al menos antes de las cartas de la cautividad. Así, al querer explicar qué significa la expresión «bautismo en la muerte» y a qué tiende la acción por ella expresada, Pablo se apoya en la resurrección de Cristo, pero para anunciar no ya que el bautizado ha de «resucitar», sino que ha de «vivir» una vida nueva: hemos sido bautizados, afirma, «a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva» (6, 4). El lector esperaría probablemente otro final, como éste: «así también nosotros resucitaremos», o bien «así también nosotros seamos resucitados». Parece que Pablo no puede decir que ya hemos resucitado (cf. Col 3, 1; Ef 2, 5-6); ésa sería una imagen demasiado precisa que debe reservarse para el acto inicial que se realiza en Jesucristo y para el acto final que se realizará en todos los hombres. En el intervalo

entre estos dos actos la resurrección de Jesucristo tiene el efecto de introducirnos a una vida «nueva». De rechazo, la existencia de Jesús resucitado es una vida nueva: «Su vida es un vivir para Dios» (6, 10). Así Pablo alcanza las afirmaciones del lenguaje «exaltación» cuando declara: «Porque Cristo murió y volvió a la vida para eso, para ser Señor de muertos y vivos» (Rom 14, 9).

3. Cristo resucitado, vida presente del creyente

A los ojos de Pablo el Señor inaugura y garantiza nuestro futuro; él estructura nuestra existencia; más aún, nos es presente de dos maneras.

La gloria del Padre no está solamente en el origen de la resurrección de Jesús (Rom 6, 4), constituye también el cuerpo de Cristo, que es un «cuerpo de gloria»; y esta gloria es la que actúa en el creyente. ¿En qué consiste, pues, la espera del Señor Jesús?, se pregunta Pablo hablando a los Filipenses. «Él (Jesucristo) transformará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo» (Flp 3, 21). Para comprender esta primera afirmación hay que recordar que la palabra «cuerpo» (*sôma*) no puede significar aquí tan sólo el cuerpo-materia; designa a la persona humana en cuanto ella se expresa a sí misma (cf. 1 Cor 6, 12-20). Podríamos parafrasear así la afirmación de Pablo: «Nuestra persona, aquí abajo miserable, se transformará configurándose a la persona gloriosa de Cristo». O también con las mismas palabras de Pablo: «Aun cuando nuestro hombre exterior se va desmoronando, el hombre interior se va renovando de día en día» (2 Cor 4, 16; cf. Rom 8, 16; Ef 3, 16). La gloria de Cristo, comunicada por el Padre, actúa no en el hombre exterior (es decir, en lo que hoy en día llamaríamos el cuerpo como carne y sangre), sino en el hombre interior: en lo que Pablo llama el cuerpo destinado a manifestarse más tarde. Entre los dos estados hay continuidad, gracias a la gloria de Cristo que, ya desde ahora, penetra este «hombre interior». El hombre entero es renovado hasta lo más profundo de su ser: «Lo mortal va a ser absorbido por la vida» (2 Cor 5, 4).

Moviéndose en un nivel más sintético, algunos textos muestran a Cristo viviendo él mismo en nosotros. Pablo no hace enton-

ces una exposición teórica; se identifica con aquellos a quienes se dirige y que, como él, se identifican con Cristo, el cual constituye para él una persona viviente y fuente de vida:

Vivo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí; y la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí.

(Gál 2, 20)

Estas palabras son verdaderas para todo creyente. La fe no consiste simplemente en aceptar unas verdades, aunque se trate de que Cristo ha resucitado; es una relación entre dos personas, relación que tiende a hacerse comunión, como lo expresa el texto citado. Lo que Lucas decía de Jesús, Pablo lo dice del creyente: no afirma que haya resucitado, sino que vive. En cierto sentido, Pablo es Cristo viviente. Se conoce y se siente a sí mismo en relación con Cristo como con alguien distinto de él, de quien depende enteramente, sin el cual vivir ya no es vivir, y con el que todo se vuelve amor.

Ahora bien, este amor es el amor crucificado. He aquí lo que Pablo nunca olvida. Rigurosamente hablando, no anuncia la resurrección, anuncia la cruz (1 Cor 1, 23). Sólo que, para anunciar la cruz como acontecimiento de salvación, es preciso que la resurrección haya tenido lugar y revele el sentido de la cruz. El misterio de Cristo resucitado está ahí, por tanto, pero siempre puesto en correlación con el de la muerte y el de la cruz, tanto si se trata de nuestra futura resurrección de la muerte, como de la estructura actual del ser y de la existencia cotidiana. La personalidad de Cristo crucificado y viviente se expresará en adelante a través de la vida del creyente.

III

JUAN: «VERÁN AL QUE TRASPASARON»

Para Juan, como para Pablo, la muerte en cruz es el culmen de la humillación; pero para Juan, a diferencia de Pablo, la resurrección no es simplemente lo que da sentido a la humillación postrera, sino que ya está presente en el punto más bajo de la curva descendente; la cruz es el comienzo de la glorificación: en esta «hora» Jesús es exaltado, «elevado». Juan no es solamente

el heredero del lenguaje clásico que sitúa la resurrección después de la crucifixión, él integra además el lenguaje primitivo que habla de la exaltación en el momento mismo de la muerte. Heredero legítimo de la tradición, pero con la libertad del hijo que dispone de ella, Juan transforma las mismas palabras y los símbolos³¹.

Primera observación: Juan no es propenso a utilizar el vocabulario clásico que designa con la resurrección el acto de Dios que libera a su Hijo de la muerte. Conoce, sin embargo, el término: ¿No declara el mismo Jesús a la hermana de Lázaro que «él es la resurrección (y la vida)» (Jn 11, 25)? Pero entonces se trata de la resurrección final. Tan sólo una vez (dos, si se cuenta 21, 14) el evangelista pone su apostilla a un episodio que el lector se las vería para interpretarlo. La respuesta de Jesús: «Destruid este templo y yo lo reedificaré en tres días» (2, 19), es aclarada así: «Cuando resucitó (*ègerthè*) de entre los muertos, sus discípulos se acordaron de que...» (2, 22). Y paralelamente, tras la entrada de Jesús en Jerusalén, se lee: «Cuando Jesús fue glorificado (*edoxasthè*), cayeron en la cuenta de que...» (12, 16). Para Juan la resurrección no es otra cosa que la glorificación. Jesús es glorificado en «la hora del Padre» (12, 23.27; 17,1), que es «su hora» (7, 30; 8, 20; 13, 1). Así ha sido traspuesto el tema del cumplimiento de la voluntad divina, expresado en la tradición sinóptica por el «es preciso».

Esta gloria, anunciada aquí para la hora de la muerte de Jesús, no se atribuía, según Pablo y según los evangelios sinópticos, más que a Cristo elevado al cielo; para Juan esta gloria irradia ya en la vida terrestre de Jesús. Consiguientemente la narración evangélica queda penetrada y transformada por la gloria continuamente presente. Ciertamente que los sinópticos también se han redactado bajo la luz del misterio pascual, pero esta luz ordinariamente no penetra en el cuadro en el que el evangelista relata los acontecimientos de la vida de Jesús. Así, por ejemplo, la curación del ciego de Jericó se presenta simplemente como un milagro obrado por el poder de Jesús; únicamente el contexto donde éste es narrado le confiere un valor simbólico que no puede provenir más que del redactor, también él iluminado por su fe pascual; anticipando la entrada triunfal en Jerusalén, este ciego llama a

³¹ Véase sobre todo W. THÜSING, *Erhöhung* (1960).

Jesús hijo de David, y, una vez curado, se pone a seguir a Jesús: ha recobrado la vista y se hace — como quien dice — discípulo (Mc 10, 46-52). Con el milagro joaneo de la curación del ciego de nacimiento, el episodio tiene un alcance completamente distinto: se convierte en un «signo» que indica directamente la gloria del que es la luz del mundo (Jn 9). Y así Juan puede declarar: «Hemos visto su gloria» (1, 14).

Juan no se contenta con manifestar el efecto retroactivo de la gloria pascual; encuentra nuevos símbolos para expresar el mismo acto de la resurrección. Cada vez — notémoslo — no es Dios, sino el mismo Jesús quien es el autor de este acto; el evangelista ha penetrado en la inteligencia de las relaciones de Jesús con su Padre: entre ellas hay identidad de acción.

El primer símbolo es el que hemos encontrado a propósito de la aparición a María Magdalena (20, 17): la «subida hacia el Padre»; con esto se expresa que la resurrección de Jesús es un tránsito al Padre (13, 1) bajo el símbolo de la subida que, como vamos a ver, prolonga el de la «elevación» en la cruz. Sin embargo, detrás de la presentación joanea se perfila el esquema de la bajada del cielo y de la subida al cielo (3, 13), que podría proceder de una mentalidad helenística. En conclusión, este símbolo empalma directamente con la tradición clásica de la exaltación (cf. 6, 62).

El segundo símbolo se encuentra en el discurso del buen pastor:

³⁶ También tengo otras ovejas que no son de este redil; también a éstas tengo que llevarlas: y escucharán mi voz; habrá un solo rebaño, un solo pastor. ³⁷ El Padre me ama porque doy mi vida, para recobrarla de nuevo. ³⁸ Nadie me la quita; yo la doy voluntariamente. Tengo poder para darla y poder para recobrarla de nuevo; ésa es la orden que he recibido de mi Padre.

(Jn 10, 16-18)

Resucitar es como volver a ponerse un vestido (13, 4.12), «recuperar la propia vida», esa vida que, según la antigua tradición, era universalmente deseada tras la muerte. El «es preciso», inexorable, de la tradición sinóptica está aquí personalizado en el mandamiento del Padre, mandamiento que debe comprenderse como la expresión de su amor. Además se indica el fruto del sacrificio voluntario de Jesús, o sea, la unión de todos los hombres.

El tercer símbolo está más ligado a la resurrección como tal, ya que es la misma palabra la que se emplea, pero en un sentido que puede ser comprendido con más o menos profundidad. A los judíos, que protestaban contra el que acababa de arrojar a los vendedores del templo, les declara Jesús: «Destruid este santuario y en tres días lo levantaré» (2, 19), frase que pronto es repetida por sus enemigos en tono irónico. El verbo «levantar» traduce *egeirein*, que; como sabemos, significa «resucitar». De ahí la explicación natural de Juan: «Cuando resucitó...» (*egeirein*). Esta frase está preñada de teología joanea del templo, el cual no designa a la iglesia (como en Pablo) sino a Jesucristo. De este templo manarán ríos de agua viva (7, 37-38), y el agua brotará de su costado traspasado (19, 34). El nuevo templo es el cuerpo resucitado de Jesús, un cuerpo de donde corren en abundancia y para siempre las fuentes de agua viva (Ap 21, 22).

¿Se trata del cuerpo resucitado o del cuerpo crucificado? La distinción podría escapar a la teología joanea. En efecto, al lado de los textos precedentes que están bajo el signo de la gloria, Juan más bien ha concentrado la atención de su lector sobre la «elevación» de Cristo en cruz. El verbo *hypsôthênai*, empleado ordinariamente en pasiva, designa claramente la «pasión» que Jesús sufrió al «ser elevado» sobre la cruz. Pero esta cruz no es una ignominia ni, aparentemente, un escándalo; a los ojos de Juan se convierte en un trono de gloria sobre el que se encuentra aquel que da la vida: «Miraron al que traspasaron» (19, 37), como en otro tiempo los judíos habían alzado sus miradas hacia la serpiente «elevada», para obtener de ella la vida (Núm 21, 8); este «símbolo de salvación» (Sab 16, 6) se realiza ahora: «Como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así tiene que ser levantado el Hijo del hombre, para que todo el que crea tenga por él vida eterna» (Jn 3, 14-15). «Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces sabréis que Yo soy» (8, 28), ya que «levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (12, 32). Y Juan comenta: «Decía esto para significar de qué muerte iba a morir» (12, 33).

La cruz no es estrictamente idéntica a la glorificación, sino el punto de arranque de un movimiento que culmina en la subida hacia el Padre. Al examinar los dos lenguajes — resurrección y exaltación — nos hemos esforzado por mostrar que, bien entendida, la resurrección inaugura la exaltación. Juan, por su parte,

precisa: es la elevación la que inaugura la exaltación. Ahora bien, es preciso subrayar que, según este modo de expresarse, no hay intervalo de tiempo entre la elevación y la glorificación. Juan se aparta del esquema temporal del lenguaje resurrección, pero alcanza la historia de forma diferente.

Al fijar la elevación en la cruz, ofrece Juan el único punto de inserción histórica válido para la fe (además de los testimonios sobre las apariciones). Ahora bien, esta presentación está expuesta a un peligro, el de «docetismo». Efectivamente, se podría pensar que, a la muerte de Jesús, su espíritu o su divinidad subía al cielo mientras su cuerpo permanecía en la cruz. Este peligro lo ha soslayado Juan reproduciendo los relatos del sepulcro vacío y de las apariciones: gracias a ellos el lector comprende que Jesús está *vivo* en su integridad. Como le dice a María Magdalena, «está subiendo al Padre», está culminando el movimiento iniciado en la cruz. Como también le dice a Tomás, para corregir la ilusión que podría infiltrarse en el espíritu de los creyentes a propósito de la «visión» concedida a los discípulos: «Dichosos los que sin ver creyeron». La fe consiste no en mirar al Resucitado, sino en contemplar a Cristo elevado en la cruz.

IV

HOY

De escuchar a nuestros padres en la fe, a cualquiera que esté seguro del centro focal se le impone esta conclusión: no puede contentarse con considerarlo en el estado residual al que lo han reducido los historiadores. Incluso ya durante la época apostólica, el nuevo testamento da testimonio de un esfuerzo de «traducción» constantemente renovado, según que las circunstancias exijan una presentación apologética, teológica, antignostica o anti-judía; y esto no solamente en el término de la tradición neotestamentaria, sino desde los orígenes. Cada lenguaje está condicionado por un determinado entorno. Por tanto, interpretar no es un lujo: es un deber que todavía hoy nos incumbe.

No tenemos que escoger entre las interpretaciones la que nos parecería menos alejada de nuestra mentalidad. ¿Con qué derecho escoger una más que otra, o con qué derecho renunciar a las que

abren nuevos horizontes? La hermenéutica debe tomarlo todo sin repetir nada, tal cual está; tomando como punto de referencia el lenguaje fundamental, debe traducir la presencia del Resucitado en un lenguaje que sea accesible a las mentalidades contemporáneas.

No se trata de un cometido fácil, ya que, al querer coordinar sintéticamente las múltiples interpretaciones que ofrece el nuevo testamento, es enorme, más aún fatal, el riesgo de hacer prevalecer una u otra sobre las demás. No obstante, es preciso no cejar en el empeño, llevados de la convicción de que otros intérpretes aportarán matices o incluso puntos de vista diferentes. Por nuestra parte reasumimos una división que nos parece imponerse en función de los personajes (Dios, los discípulos, Cristo) y que abarca los ámbitos de la revelación tenidos como fundamentales: la escatología, la eclesiología, la cristología³².

1. El acto de Dios

A través de los dos lenguajes originarios — resurrección y exaltación — aparece un único actor: Dios resucita, Dios exalta a Jesús. Por el primero, Dios queda ligado a la temporalidad; por el segundo, se tiende a dejarla al margen para apuntar directamente al misterio. Esta libertad en el uso lingüístico indica que este acto sobrepasa radicalmente nuestras categorías. De hecho permanece en el secreto absoluto, y los mismos apócrifos no han conseguido ponerlo en plena luz. Deducido por los creyentes a partir de su experiencia de Jesús viviente, dicho acto fue puesto en relación con el acto definitivo de Dios que resucita a los muertos, o fue comprendido como la exaltación a la gloria junto a él.

En un sentido el historiador puede datar este acto, a partir del cambio que constata en los discípulos y que éstos atribuyen a la intervención de Dios en su Hijo. Pero en otro sentido no se puede asignar «fecha» a este acto de Dios: ningún testigo autoriza a fijarle un momento particular en nuestra historia. La mención del «tercer día» indica solamente que éste marca un giro

³² En otra parte hemos presentado el mensaje de Jesús en función de la escatología, de la teología, de la cristología: EHJ, 333-394. Aquí la escatología se une a la teología y la cristología es una etapa posterior a la eclesiología.

decisivo en las intervenciones divinas. En cambio «el primer día de la semana» responde a una preocupación que es de orden litúrgico y no cronológico. En este sentido no se puede calificar este acontecimiento de «histórico». Realizado en «el silencio eterno de Dios», no se encuentra situado en el devenir histórico accesible a la razón humana.

Y, sin embargo, este acontecimiento está firmemente atestado por unos hombres de nuestra tierra. Si bien no es reconocible por la ciencia histórica, domina la historia y da cuenta de ella; muestra que esta nueva existencia pertenece, de un modo nuevo, a la historia, sin que, por tanto, se pueda abarcar su realidad propia; en el vocabulario exegetico se califica este acto de «escatológico», es un «fin del tiempo» alcanzado por Jesús y reconocido por el creyente. Así es como Pablo había comprendido su encuentro con el Señor en el camino de Damasco: la «revelación» con que fue favorecido no era el desvelarse de una verdad hasta entonces oculta, sino el anuncio de un acontecimiento, un «advenimiento» inesperado. El «Dios que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean» (Rom 4, 17), «resucitó de entre los muertos a Jesús Señor nuestro» (4, 24). Un hombre determinado acaba de experimentar lo que estaba anunciado para todo el pueblo al fin de los tiempos (Ez 37).

Por la irrupción de este acto divino se inaugura un mundo nuevo, no en orden a suplantarlo inmediatamente el mundo actual, sino con el fin de conferir a la historia una nueva dimensión, dándole su sentido. También por ella el creyente recibe la posibilidad de un nuevo «conocer», ya que ha sido alcanzado por aquel que vive para siempre.

El acto de Dios, por tanto, no se presenta en sí mismo, sino solamente en sus consecuencias. Esta teología «negativa» ¿es nuestra palabra definitiva y hemos de renunciar a cualquier clase de aproximación al misterio? ¿Cómo pasar del silencio al lenguaje? Es aquí donde interviene el relato evangélico. Si bien es preciso que renunciemos a abarcar con el pensamiento y con fórmulas el acto de Dios, sin embargo es posible situarse justo delante y un poco antes del mismo, de forma que llegue a responder a la espera así nacida. El término de la vida de Jesús pertenece todavía a la historia y constituye el umbral de la meta-historia. Los textos hablan, efectivamente, de la visita hecha por las santas mujeres

al sepulcro de Jesús y el historiador puede admitir la verosimilitud de este hecho, así como de la constatación de que el cadáver de Jesús no se encontraba allí. ¿Qué significa para nosotros este hecho?

Retengamos dos interpretaciones principales. Para unos³³ el sepulcro encontrado vacío la mañana de pascua es la huella que la resurrección de Jesús ha dejado en el mundo de los fenómenos. La ausencia del cadáver simboliza la asunción del universo inaugurada en el mundo nuevo de la resurrección. Así es como el sepulcro sin el cadáver de Jesús cobra sentido teológico: Dios ha comenzado la nueva creación.

Otros, con Mateo, prefieren tomar como símbolo del acto de Dios resucitando a su Hijo, ya no propiamente el sepulcro vacío, sino el sepulcro abierto o la piedra del sepulcro corrida. Al simbolizar el triunfo de Dios sobre la muerte, el sepulcro abierto expresa en negativo, bajo el signo de la ausencia, el cambio sobrevenido en un mundo sometido a la muerte. Si Dios ha vencido la muerte es, por lo tanto, que ya la muerte ha dejado de ser un sin-sentido. Entonces, cosa sublime, la vida tendría un sentido. Notémoslo: esta eventualidad me alcanza no a través de unas palabras — resurrección o exaltación — que pretendiesen explicarlo todo, sino en el símbolo del sepulcro abierto, que es «apertura» al sentido. El acto de Dios no es un acontecimiento que sucedería a la muerte de Jesús, es la manifestación de lo que había sucedido entonces³⁴: a la muerte de Jesús la vida está ahí, nueva, escatológica, definitiva. Con ello no decimos que Jesús haya resucitado en el mismo momento de su muerte: eso iría contra la naturaleza del lenguaje empleado, que postula un espacio de tiempo entre los diferentes actos, muerte y resurrección³⁵.

³³ Así hace tiempo también nosotros en EHJ, 393.

³⁴ La resurrección de Jesús «no es otro acontecimiento acaecido después de su pasión y su muerte, sino la manifestación (*Erscheinung*) de lo que ocurrió en la muerte de Cristo... Viernes santo y pascua pueden aparecer como dos aspectos ligados entre sí de un acontecimiento estrictamente único del ser de Cristo»: K. RAHNER, *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit* (1959), 166.

³⁵ Por esto no podemos admitir ciertas expresiones que son hoy corrientes. ¿Hay que pensar que la «resurrección tiene lugar al fin de los tiempos o desde la muerte?», se pregunta P. Benoit en *Concilium* 60 (1970) 99. Y L. Boros responde claramente: «La resurrección se realiza inmediatamente en la muerte» (*ibid.*, 17). Aunque se aportan muchos correctivos necesarios, éstos no pueden bastar, porque el término «resurrección» está ligado a un es-

Pero, permaneciendo en el mundo histórico de los símbolos, decimos que, como en ciertos iconos rusos, Jesús muere con sus grandes ojos abiertos, puesto que entra en la gloria eterna: está exaltado a la gloria desde el momento de su muerte. Con las santas mujeres podemos, a la plena luz del sol, nacido en este primer día de la semana, partir, comenzar, buscar. Este símbolo manifiesta la fuerza contenida en el acto originario que impulsa hacia adelante a la búsqueda del sentido.

2. La manifestación

Ahora bien, el sentido se nos propone en la manifestación histórica del que vive para siempre y que, por lo tanto, da el sentido de la vida. Esta manifestación tuvo lugar cuando los encuentros de Jesús con sus discípulos, que llamamos «apariciones». Desde el punto de vista de los discípulos, éstas han consistido en una experiencia que agarraba todo su ser; no se las puede someter a la alternativa de interior o exterior, de espiritual o sensible. Ellas, sin duda, hunden sus raíces en la comunidad que los discípulos habían formado en nombre de Jesús antes de pascua, y habían debido reconstituir espontáneamente después de pascua, pero eran una experiencia radicalmente nueva. Una interpretación de este hecho histórico que quiera tener sentido para nosotros hoy, ha de situarse en dos niveles: en función de la distancia que nos separa de él y luego en función de la presencia típica que tiene en el ser y en la existencia del creyente.

a) El arquetipo

Las apariciones son el acontecimiento constitutivo de la iglesia. Lucas lo ha expresado bien al clausurar con el número simbólico de los cuarenta días estos encuentros privilegiados del Señor con sus discípulos. En ese sentido las apariciones no son ejemplares

— que maquen un espacio-temporal y a la suerte de la humanidad entera. El misterio del después-de-la-muerte no puede ser alcanzado más que con ayuda de los dos lenguajes primitivos con los que se expresa la fe pascual: Cristo resucitó, Cristo fue exaltado a la gloria. Con la debida proporción, esto es válido para los demás hombres. También nosotros decimos que a la muerte se realiza no la resurrección, sino la *glorificación* que deriva del lenguaje *exaltación*.

en serie, sino únicos. Enraizan históricamente el punto de partida de la fe cristiana y de la iglesia. En una experiencia histórica los testigos han visto al Señor: como hemos indicado, esto ocurriría en el transcurso de una comida comunitaria, de un viaje, de una pesca... De repente fueron puestos en contacto con el Cristo viviente. Al posibilitarles reconocer a Jesús, Dios les hizo el don de la fe: los discípulos ven y creen.

Pero no sucedió lo mismo con los creyentes que no son testigos privilegiados. Ellos no han visto *lo que* los discípulos han visto, pero saben *que* ellos lo han visto. El creyente no conoce el sentido de las apariciones más que a través del anuncio actual hecho por la iglesia, cuerpo de Cristo. En ella, a través de su palabra y de su vida, se manifiesta hoy el Resucitado.

b) *La ruta de la fe*

Los evangelios relatan de ordinario el encuentro del Señor con sus discípulos según un itinerario que permanece típico para todo encuentro. Éste no consiste en la revelación de una cosa que se ha dicho, sino en el reconocimiento progresivo de una persona. El itinerario se describe en primer lugar como el paso de una experiencia sensible a una convicción espiritual. El primer contacto es propuesto como un tocar o un ver, pero está subordinado al reconocimiento de la identidad de aquel que está presente. Hay que ir incluso más lejos: el reconocimiento se realiza, como en Emaús, en el momento en que el Señor desaparece, y el gozo de los discípulos es total *después que* el Señor se separó de ellos (Lc 24, 52-53). El encuentro cara a cara no desemboca en una visión, sino en la fe. Éste es uno de los caminos de la fe, que parte del Jesús terrestre para descubrir a Cristo resucitado. La misma duda forma parte de este itinerario; en otras palabras, no se encuentra a Cristo como se encuentra a una persona en la calle, sino más bien como se vive la experiencia del amor entre dos seres. Así alcanzamos la concepción semítica de la verdad, que es a la vez diálogo y experiencia.

En el cuarto evangelio, el itinerario no lleva ya de lo sensible a lo espiritual, sino de la audición a la inhabitación. Ya María Magdalena no se vuelve hacia el Señor porque lo haya visto, sino porque le ha oído pronunciar su nombre. Si poco después ella da

testimonio de que «vio» al Señor, es porque el término «ver» perdió su connotación sensible. La interpretación de Jn se muestra más y mejor en el discurso de después de la cena, cuando Jesús promete a sus discípulos que volverá.

¹⁸ No os dejaré huérfanos, volveré a vosotros.

¹⁹ Dentro de poco el mundo ya no me verá...

²⁰ Aquel día comprenderéis que yo estoy en mi Padre y vosotros en mí y yo en vosotros.

²¹ El que ha recibido mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama, y el que me ama, será amado de mi Padre, y yo le amaré y me manifestaré a él.

²² Judas, no el Iscariote, le dice: «Señor, ¿qué pasa para que te vayas a manifestar a nosotros y no al mundo?». ²³ Jesús le respondió: «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre lo amará, y vendremos a él y haremos morada en él.

²⁴ El que no me ama no guarda mis palabras. Y mi palabra no es mía, sino del Padre que me ha enviado».

(Jn 14, 18-24)

Como sucede a menudo en el cuarto evangelio, la pregunta, sólo en parte inteligente, es la que señala la intención del pasaje ³⁶. Para Judas, Jesús identificó las apariciones pascuales con una «venida» y, por consiguiente, con una «parusía»; su error proviene de una convicción típicamente judía, a saber, que la parusía ha de ser una manifestación gloriosa, un triunfo definitivo sobre los enemigos de Dios. Judas confunde las dos «parusías», la de pascua y la del fin de los tiempos. Se pregunta, pues, por qué la experiencia prometida se reserva sólo a los privilegiados (cf. Act 10, 40-41: «no a todo el pueblo»). Judas ignora la naturaleza del tiempo de la iglesia, e incluso su necesidad como tiempo de la manifestación secreta del Señor de la gloria. Esto induce a otro error. Judas coloca prematuramente en el mismo plano a los discípulos y al mundo, desconociendo así la verdadera naturaleza de las relaciones de Jesús con los hombres que se basan en el amor. La distinción que abre un abismo entre los discípulos y el mundo en el sentido joaneos, es la presencia o la ausencia del amor, fundamento de toda relación auténtica entre el Señor y los suyos hasta la plenitud de los tiempos. Tal es el sentido en que ha sido plan-

³⁶ Sobre los diálogos joaneos pueden leerse nuestras breves indicaciones en EBJ, 100-108. Véase el reciente trabajo de H. LEROY, *Rätsel und Missverständnis*. Ein Beitrag des Johannesevangeliums, Bonn 1968.

teado el problema y en el que Jesús lo resuelve. Si con el término de «manifestación» Jesús ha aludido a las apariciones pascuales, es para mostrar su carácter espiritual de «venida», que algunos calificaron incluso de «mística», por oposición al triunfo deslumbrante de la parusía. El esquema de la exterioridad, presupuesto en la visión e incluso en la audición, es sustituido por el de la «morada», de la inhabitación. Toda distancia y todo cara a cara está abolido: en la relación personal del amor la dualidad se convierte en unidad.

Si es así, la interpretación joanea permitiría responder al problema suscitado por la aparición del Resucitado a Saulo en el camino de Damasco. Confrontando el relato de Lucas con las confidencias de Pablo, habíamos concluido que esta aparición rompía el marco lucano de los cuarenta días: la época privilegiada de las apariciones propiamente dichas no está determinada por este lapso de tiempo, sino por la era apostólica durante la cual fue fundada la iglesia. Parece que Juan haya querido llevar más adelante la interpretación haciendo aflorar lo que es constante en la manifestación de Jesús a sus discípulos. Con su vocabulario, quiso a la vez evocar las apariciones pascuales y sugerir el valor permanente del anuncio contenido en el discurso de después de la cena. Sin duda éste se dirige ante todo a los Doce, pero, a través de ellos, alcanza a todos aquellos que, sin haber visto, creerán. Las apariciones pascuales se convierten para los futuros creyentes en manifestaciones auténticas del Cristo viviente, o mejor aún, para conservar el lenguaje de la exaltación que prescinde de la temporalidad, del Señor elevado a la gloria.

c) *La estructura de la fe*

Los evangelios nos permiten actualizar lo que puede ser hoy la «presencia» del Señor que no puede ser reducida a un estar cara a cara o a una relación exclusivamente individual: el individualismo joaneo no elimina, sino que supone la presentación más «eclesial» de la tradición común. Como hemos observado³⁷, según la tradición Jerusalén, una estructura-tipo rige los relatos de aparición: iniciativa, reconocimiento, misión. Ahora bien, esta estructura rige también la manera como el creyente entra y permanece

en contacto con el Señor. Para el creyente, como para los discípulos, la iniciativa pertenece siempre al Señor, pero se hace presencia del Resucitado a través del kerygma apostólico de la iglesia de hoy, pues el anuncio eclesial es la palabra misma del Señor. El reconocimiento de Jesús de Nazaret, esencial para los discípulos, se convierte para el creyente en conocimiento de la experiencia histórica de los primeros discípulos. Finalmente la misión confiada a los discípulos resuena aún hoy: está en continuidad directa.

Por tanto, no es un simple tú a tú como se realiza la «presencia» del Resucitado, sino por la relación dinámica que en el presente une el pasado con el futuro.

La iniciativa del Resucitado garantiza la objetividad del encuentro; y sobre esto no podemos decir más, ya que pertenece al secreto de la existencia del creyente. Por el contrario, las dimensiones de reconocimiento y de misión merecen una profundización.

Gracias al testimonio apostólico, el creyente todavía puede y debe volverse siempre hacia Jesús de Nazaret. Para autenticar su acción confronta la coyuntura en que se encuentra no inmediatamente con el mismo Resucitado, sino con Jesús de Nazaret que ha hablado y vivido sobre la tierra. ¿Qué es, pues, lo que expresa el acto de Dios que resucita a su Hijo? Ratifica la existencia de Jesús, es decir, su enseñanza y su vida de sacrificio de amor. Yo no entro en contacto con un ser glorioso que habría hecho desaparecer las huellas de su crucifixión, sino con aquel cuyas llagas todavía son visibles, aunque gloriosas. Así es como Jesús se apareció a sus discípulos: «Ved mis manos y mi costado». Pues, no es con un Cristo indiferenciado con el que nos encontramos, sino con aquel que ha dado su vida por sus amigos. El necesario retorno al pasado es, por tanto, retorno al evangelio del amor y de la muerte: hace que encontremos al «cordero como degollado» (Ap 5, 6), al «Fiel», al «Veraz», que monta el caballo blanco y que está «vestido con un manto empapado en sangre» (19, 11-13). En Jesús se ha expresado perfectamente el amor; en ese sentido el amor está detrás de nosotros.

Pero también lo está delante, ya que este jinete «juza y combate con justicia» (19, 11). Lo que pasa es que las apariciones no se limitan al simple reconocimiento «visual» de aquel que uno había conocido en el pasado; también abren bajo un aspecto «auditivo» la relación al futuro que en adelante presidirá la exis-

³⁷ Véase el cap. 5, p. 142 s.

tencia de los discípulos: tienen que manifestar las riquezas del presente que se les da en el Resucitado. La promesa del Espíritu Santo o su don inmediato hace posible una misión que no está en simple continuidad con la actividad prepasual de los discípulos, sino que es asunción y transfiguración de esta obra por la presencia y actividad del Espíritu Santo. Si la iglesia ha sido constituida en principio cuando las apariciones a los discípulos, no puede continuar viviendo más que intentando alcanzar de Dios la venida del reino definitivo. En este sentido Dios se nos anticipa.

La presencia auténtica del Señor supone que las tres dimensiones son siempre actuales. Por la iniciativa del Señor que se me impone, soy interpelado: me siento llamado a manifestar en el mundo no solamente que en Jesús la muerte fue vencida, sino que el amor vivido por Jesús da sentido a la vida. Por relación dialéctica que une al pasado con el futuro, el creyente está preservado a la vez de la evasión pseudo-contemplativa y del activismo terrestre.

3. Jesucristo

En el término del acto de Dios y en el origen de la manifestación se halla aquel a quien llamamos Jesucristo, a la vez Jesús de Nazaret, personaje que vivió y murió a principios de nuestra era, y Cristo, personaje reconocido en la fe y que vive para siempre. Con esta doble designación este nombre recapitula lo que acabamos de decir y plantea un problema: ¿Cuál es la personalidad de Jesucristo? La respuesta no es tan fácil como uno podría pensar en un primer momento. Bultmann se niega a conocer otra cosa de Jesucristo que el anuncio hecho por la iglesia, puesto que Cristo no es el prolongamiento más o menos «glorificado» de Jesús de Nazaret; él resucita para nosotros en el kerygma. Marxsen, por su parte, no quiere escamotear así el problema de Cristo: piensa que es Jesús de Nazaret el que, todavía hoy, continúa presente en la empresa apostólica. En contra de estas dos posiciones, a nuestro parecer extremadas, es posible decir con el nuevo testamento algo sobre Jesucristo; no ya repitiendo los numerosos «títulos» que la iglesia primitiva ha asignado a Jesús: Hijo de Dios, Cristo, Señor..., sino interpretando los relatos evangélicos a la luz de la teología de Pablo y de la de Juan.

a) Jesucristo y su cuerpo

Confesar a Jesucristo no es tan sólo recordar la existencia terrestre de Jesús de Nazaret, hombre que vivió en carne y hueso; es declarar que este hombre todavía vive hoy y para siempre. ¿Cómo, pues, se puede percibir y expresar tal existencia? Si uno se niega a identificarlo simplemente con la audición del kerygma o con la memoria de Jesús de Nazaret, tropieza con el misterio de una personalidad que desborda nuestras categorías ordinarias, y que, no obstante, quiere atestiguar.

Por motivos de diversa índole, y en particular por el temor de reducir a Cristo resucitado a una especie de cadáver reanimado, algunos intérpretes proponen un medio expeditivo: no hablar de «resurrección», sino solamente de «vida». Creen proceder a la manera de Lucas, el cual, de hecho, parece aplicar de vez en cuando una hermenéutica semejante como hemos indicado anteriormente. Pero, al sustituir uno de los términos por el otro, se abandona la compañía de Lucas, el cual constantemente se refiere al lenguaje fundamental de la resurrección. Hablar así sería cerrarse a la lectura de los relatos evangélicos, que antes o después imponen el lenguaje de la resurrección; también sería esquivar y no afrontar el problema que plantea el «cuerpo» de Jesucristo. Por esto no se puede hacer de la expresión «está vivo» ni una panacea ni una formulación definitiva.

Para ser fieles al nuevo testamento conviene hablar siempre de *resurrección corporal*. ¿Qué significa esto? Esencialmente consiste en declarar que el ser de Jesús no vive tan sólo en la memoria de los hombres, sino que ha sido devuelto personalmente y por entero a la vida sin fin; el acto divino de la resurrección tiene como término al ser humano al que transforma en su totalidad. En otras palabras, el Resucitado es *el mismo* que Jesús de Nazaret, pero un Jesús plenamente realizado en la gloria. Por supuesto, todavía hay que precisar: ¿qué ocurre con el cuerpo de Jesucristo? Los intérpretes están de acuerdo en pensar que, al hablar de resurrección corporal, no se afirma que el cuerpo resucitado esté en simple continuidad con el cuerpo terrestre: esto equivaldría a equiparar indebidamente la resurrección de Jesús, el que vive para siempre, con la «resurrección» impropriamente dicha de Lázaro, que tenía que volver a morir. Según la expresión paulina

es un «cuerpo espiritual». A este nivel y con este grado de generalización todo creyente reconoce ahí el lenguaje común de la fe. Pero las divergencias surgen a partir del momento en que se quiere precisar lo que significa el adjetivo «corporal». Entonces intervienen presupuestos de orden científico o filosófico, de los cuales depende la concepción que se tiene del cuerpo: por lo tanto debemos, con valentía y con modestia, intentar poner de manifiesto lo que está implicado en los dos lenguajes tradicionales, el del mundo helenístico, que nos resulta el más familiar, y el del mundo semítico, que debería ayudarnos a expresar mejor la fe en el día de hoy.

El lenguaje de los evangelios es, en su simplicidad y complejidad, el más apropiado a la comunicación del mensaje pascual: esto es obvio. Sin embargo, para ser entendido correctamente, este lenguaje presupone que el lector haya conservado la mirada sencilla de los niños, lo cual desgraciadamente no es nada frecuente. ¿Qué sucede cuando, más o menos conscientemente, el lector reflexiona a partir de las formas de representación que encuentra en los evangelios?

Según la antropología más extendida, el alma inmortal de Jesús volvió a tomar su cuerpo después de tres días, con la particularidad de que, aunque parezca tener una supervivencia que presenta analogías con la vida terrestre, este cuerpo está dotado de propiedades que le hacen escapar a la condición material y mortal. Ahora bien, ¿qué relación une el *cuerpo espiritual* que se aparece con el *cuerpo terrestre* cuyos despojos fueron puestos en el sepulcro³⁸? En la prolongación de la representación precedente y como eco del descubrimiento de la ausencia del cadáver en el sepulcro, algunos llegan a hablar de *reanimación del cadáver*, aunque muy pronto ponen atenuantes: la resurrección cor-

³⁸ Ninguna opinión teológica se ha impuesto en la tradición católica respecto a la unión que hay entre el cuerpo resucitado y el cuerpo terrestre. Junto a los que han sostenido la necesidad de un vínculo material con el cadáver (Scheeben, Lépiciér, d'Alès, Piolanti, de Broglie), otros, siguiendo a Durango de san Porciano, creen que, para asegurar la continuidad del resucitado con aquel que había vivido, basta con la identidad de la forma sustancial, es decir, del alma. Cf. L. CIAPPI, *La resurrezione dei morti secondo la dottrina cattolica*: Gregorianum 39 (1958) 216-220. Véase también E. GUTWENGER, *Auferstehung und Auferstehungsleib Jesus*: ZKT 91 (1969) 42-49. Finalmente el lector podrá confrontar lo que decimos con el excelente estudio de K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1965, 15-35, acerca de «la muerte, separación del alma y del cuerpo».

poral no es una *simple* reanimación del cadáver, aunque, a pesar de todo, se trate de eso; otros, pensando elevar el tono del debate, hablan de reanimación *trascendente* del cadáver.

Tal lenguaje presenta una cierta coherencia. Pero choca con grandes dificultades que hay que indicar sumariamente examinando primero las últimas afirmaciones. El término *reanimación*, incluso corregido con calificativos, que resultan poco significativos (a no ser para reconocer la incapacidad del sustantivo para expresar lo que debería decir), no tiene derecho alguno a suplantar ni a precisar el de resurrección³⁹. Por otra parte, la representación del Resucitado bajo las apariencias de un cuerpo superviviente caracteriza bien la individualidad de Jesús y permite, como en los relatos evangélicos, contrarrestar la tendencia humana a hacer de las apariciones una ilusión⁴⁰; pero de ningún modo expresa la dimensión total del cuerpo de Cristo; para evocarla se afirma a

³⁹ El término reciente *reanimación* pertenece al vocabulario médico: «Acción que consiste en devolver el movimiento al corazón o al aparato respiratorio que acaba de detenerse» (Garnier, citado en el diccionario Petit Robert). Si se utiliza esta palabra, es sin duda a causa de la palabra *cadáver* con la que se asocia. Estamos aquí ya muy cerca de la «resurrección de Lázaro». Adoptar este término equivaldría a hacer aún más difícil la comunicación del misterio, identificando la resurrección con una acción médica. Basta restituir su valor a la palabra tradicional *resurrección*.

⁴⁰ Si bien la tradición ha insistido muchísimo sobre el aspecto material del cuerpo resucitado, ha sido por reacción contra las tentativas gnósticas que rechazaban la resurrección de la «carne» al fin de los tiempos, o que «espiritualizaban» el cuerpo resucitado hasta el punto de separarlo radicalmente de lo que había sido el cuerpo histórico; a través de la transformación total debida a la resurrección, había que mantener la realidad del cuerpo y el valor de la materia. Una larga tradición autorizaba sin duda tal representación: la espléndida visión de Ezequiel (Ez 37) sobre los huesos desecados que se recubren de carne en espera de ser vivificados por el Espíritu, los relatos evangélicos de apariciones del Resucitado, tal o cual tradición judía que sostiene que existe en la columna vertebral del hombre un hueso en forma de almendra, que no se puede romper y que no se pudre hasta el último juicio (según Josué ben Hananya, *Gen. r.* in 6, 7, ed. Freedman, Soncino, London 3¹⁹⁶¹, 224; *Lev. r.* 15, ed. Slotki, Soncino, London 3¹⁹⁶¹, 225; cf. J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ I*, Paris 1935, 484; P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im n. chen Zeitalter*, Tübingen 2¹⁹³⁴, 250-251); así numerosos padres de la iglesia han evocado el después-de-la muerte según el tipo de la vida terrestre, diciendo por ejemplo que resucitaremos con huesos, nervios y venas: cf. G. GRESHAKE, *Die Auferstehung der Toten* (1969), 326, n. 10. Durante mucho tiempo e incluso a veces en nuestros días no han faltado teólogos que sostengan que el cuerpo resucitado tenía un lazo especial con el cadáver, aunque descompuesto a lo largo de siglos; pero hacen bien en apelar a que para Dios nada es imposible; su opinión nunca ha triunfado (véase la nota 38).

la vez que además del cuerpo personal de Jesús hay el cuerpo eclesial de Cristo; este enlace es indispensable pero artificial, como lo sería una filosofía que intente pensar lo particular antes que lo universal.

Por más fundamentado que esté, el lenguaje precedente no puede pretender ser el único lenguaje de la fe, con exclusión de cualquier otro. En efecto, han intervenido factores que no dependen de la fe como tal. Así, subyacente a este lenguaje, late una antropología dualista, según la cual el cuerpo es un elemento que junto con el alma compone el ser humano. Además, si bien es verdad que el cuerpo de Jesús desapareció a los ojos de las mujeres que habían ido al sepulcro, nada se dice sobre la desaparición como tal. Ahora bien, cuando se habla de cadáver reanimado, se superpone al dato escriturístico una representación que es tributaria de una filosofía determinada.

Por esto creemos oportuno proponer otra manera de expresar el misterio, que tenga en cuenta no sólo la antropología semítica, sino también las recientes aportaciones de la genética. Al reconocer esta dependencia subrayamos el carácter hipotético y provisional de la exposición que sigue ⁴¹.

Para comenzar conviene recordar que el cuerpo no es un elemento componente del ser humano, sino el lugar de mi expresión y de mi comunicación con los demás. Ahora bien, esta definición puede y debe hoy ser precisada, ya que la genética contemporánea cuestiona la autonomía estable que ingenuamente se otorga al cuerpo humano constituyéndolo en la propiedad exclusiva de un individuo. La genética induce a pensar que en el universo circula un conjunto de «elementos» que son objeto de cambios incesantes. Por ejemplo, de los sesenta billones de células que aproximadamente componen el organismo humano, ¡unos quinientos millones se renuevan cada día! La noción de un cuerpo que estaría determinado por la propiedad absoluta de ciertos átomos cede su puesto a la de *estructura* ⁴²; a través de esta es-

⁴¹ De ningún modo se trata por nuestra parte de hacer *concordar* los datos de la fe con las adquisiciones de la ciencia, sino de *expresar* la fe en un lenguaje hoy más inteligible.

⁴² «Es en la persistencia de la estructura... donde veremos la base concreta de la individualidad de cada viviente» (E. KAHANE, *La vie n'existe pas!*, éd. de l'Union Rationaliste, Paris 1962, 172), citado por C. TRESMONTANT, *Le problème de l'âme*, Paris 1971, 156. El mismo autor expone la opinión de

estructura se expresa el ser vivo, o en un lenguaje «humanista», la libertad del hombre. *Mi cuerpo* es el universo recibido y particularizado en este instante por mí mismo. Esta definición manifiesta la doble dimensión que en adelante afecta a la noción de cuerpo. Está inmediatamente en relación con el universo y es duración. Mi cuerpo *histórico* se constituye por las diversas relaciones que establezco en el seno del universo.

Hablar de resurrección corporal es afirmar que un ser que ha muerto es llamado a la vida sin fin. Por lo tanto, es indudable que la resurrección corporal concierne al cadáver; pero ¿qué es un *cadáver*? ¿Todavía es aquel que acaba de morir? La respuesta es sutil, pero clara: sí, todavía simboliza bajo un cierto aspecto mi yo para los demás; y en ciertas civilizaciones, cuando el cadáver se ha descompuesto, el sepulcro permanece como el símbolo que permite identificar a la persona que ha dejado de vivir su vida terrestre. Pero a la cuestión planteada hay que responder que no, si con ello se pretende insinuar que el cadáver tiene una relación *especial con aquel que ha vivido; esto no, porque retorna al universo indiferenciado de la materia*. A lo largo de su vida terrestre el hombre ha dejado en el universo huellas de su objetivación; el cadáver no es más que el término definitivo de ese proceso; es algo que en adelante ya no existe más que para los otros, algo que ya no me expresa a mí mismo de una forma particular.

Lejos de querer reducir la resurrección a la reanimación del cadáver, conviene, por el contrario, afirmar que el cuerpo histó-

un cierto número de genetistas, dependientes de diversas filosofías, tanto de la marxista como de la racionalista o espiritualista. Lo que se transmite de una generación a otra es «una cierta estructura característica de las macromoléculas registradas» (J. Lejeune, prefacio al libro de J. de Crouchy, *Le message héréditaire*, Paris 1965, IX). Y C. TRESMONTANT concluye: «Los biólogos, desde hace un siglo, no solamente han reencontrado el análisis aristotélico que se puede leer en el *Tratado del alma*, sino que han descubierto algo más... a saber, que el principio de información, el principio estructural, subsiste a pesar de la renovación continua de la materia... Esta estructura es relativamente independiente de los elementos materiales integrados, ya que subsiste cuando éstos se cambian» (o. c., 161). En definitiva, lo que Aristóteles llamaba *alma* (animal), los genetistas lo denominan *estructura*. A condición de que no se entiendan según una antropología dualista, estas proposiciones pueden indicar en qué consiste el término de la acción divina: ella resucita a un hombre cuya estructura recibida en su concepción y modificada por la libertad en el curso de su vida hasta su muerte, puede ser vivificada de nuevo. Todavía en esta perspectiva no se trata de la inmortalidad natural del alma, sino solamente del don de la vida tras la muerte.

rico entero, incluyendo el cadáver, se transforma en el seno del universo, el cual, a su vez, según la fe cristiana, es transformado en Cristo. Por lo tanto, no se trata de una disolución de la personalidad en un mundo indiferenciado. La continuidad que une al resucitado con el hombre que ha vivido en la tierra no está determinada por la ascensión de algunas partículas químicas u orgánicas de lo que fue su cuerpo, sino por dos factores conjugados. Ante todo y esencialmente la continuidad está garantizada por Dios mismo que ha hecho vivir y que hace revivir; luego se mantiene porque la acción divina tiene por término, no sucesivamente un «alma espiritual» y un «cuerpo material», sino un ser que fue cuerpo vivo, persona que se ha conservado a través de una continua transformación de los elementos asumidos.

Intentemos utilizar estas reflexiones sobre la resurrección en general para comprender mejor el caso particular de la resurrección de Jesús. Una diferencia salta a la vista, tanto por razón de la persona (Jesús), como por el momento (un breve espacio de tiempo) y por la constatación (ausencia del cadáver). Pero se impone igualmente una semejanza: Jesús es enteramente de condición humana, excepto en el pecado, y su cuerpo es semejante al nuestro; por esto es lícito pensar su resurrección corporal según unas categorías análogas. Jesús escapó totalmente de la muerte; fue glorificado en su cuerpo histórico, es decir, en todo lo que a lo largo de su existencia fue el lugar de su expresión y de su comunicación con los demás y que estuvo abocado a la muerte hasta su muerte definitiva en la cruz, es decir, incluso en aquello por lo que entró personalmente en relación con el universo de los hombres y de las cosas. También el cadáver forma parte de este cuerpo histórico, y, como tal, fue asumido por Cristo glorioso. El modo preciso como lo recuperó escapa a nuestro entendimiento por razón del misterio que fundamenta esta misma recuperación y que es puro objeto de fe. Para el que comprende que la resurrección consiste propiamente en un cambio de relación entre el cuerpo natural y el yo que se expresa en él, lo esencial está en otra parte. Antes de su muerte, durante su vida en la carne, en el «cuerpo de pecado», Jesús, como cada uno de nosotros — pero por su propia voluntad —, está sometido a las condiciones espacio-temporales que limitan y obstaculizan sus expresiones humanas. Tras la resurrección este cuerpo de carne y hueso se trans-

formó por completo en puro instrumento de acción para su persona — acción que ya nada, ni espacio, ni tiempo, ni materia limita —; al contrario, el universo está totalmente al servicio de su manifestación, como lo han atestiguado sus apariciones a los discípulos. Por esto, en el caso particular de la resurrección de Jesús, la única que tuvo lugar en nuestro tiempo histórico, el cuerpo puesto en el sepulcro no vuelve simplemente al universo al que pertenece, sino que es asumido plenamente por Cristo vivo que transforma el universo integrándolo en él.

Algunos quisieran ir más lejos todavía y precisar lo que ha sucedido con el cadáver de Jesús. Sin embargo, la Escritura no dice más que una cosa: las mujeres fueron al sepulcro y en él no encontraron el cuerpo de Jesús. En esto se basa el lenguaje en que los discípulos podían expresarse. Querer precisar más es aventurarse en el terreno de las hipótesis, olvidando que la resurrección es un objeto de fe y no de ciencia⁴³. El interés de la fe en Cristo resucitado va por otro camino.

⁴³ Numerosos contemporáneos se preocupan por saber en qué se ha convertido el cadáver de Jesús, cuando para los discípulos no existía tal problema: se podía concebir que hubiera sido trasladado y glorificado en otro lugar. Para los hebreos el «mundo» no es una realidad estática, sino un acontecimiento que se realiza, algo que se presenta al hombre bajo un aspecto continuamente nuevo, que sobreviene bajo las más diversas formas y, como tal, es mucho más difícil de captar en abstracto y mucho menos por reducción a un principio. Israel no consideraba el mundo como un organismo estructurado que descansa sobre sí mismo (G. VON RAD, *Teología del antiguo testamento I*, Salamanca² 1971, 202). La unidad del mundo proviene sólo de Dios. En esta misma línea los cristianos no han sentido inquietud alguna al imaginar una pluralidad de mundos, reservando uno de ellos a la morada celeste de los bienaventurados, como lo muestra la tabla de Pedro Apiano, fechada en 1539 (A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris 1962, 31). Solamente en época reciente los teólogos han dejado de hacer del cielo y del infierno «lugares» yuxtapuestos a nuestro mundo.

Tal cosmología queda muy lejos de la nuestra, y es grande la tentación de querer imaginar todavía en qué se ha convertido el cadáver de Jesús en función de nuestras propias representaciones cosmológicas o antropológicas. Ahora bien, reafirmémoslo claramente, la sensatez invita a abstenerse de toda curiosidad, puesto que los relatos evangélicos no ofrecen elemento alguno de solución. Si se persiste, pues, en buscar una explicación, hay que contar con que estamos entregados a un juego de ingenio, sin apoyo en los datos escriturísticos. Hay que contar también con que estamos abocados a la confusión de los lenguajes. Preguntar en qué se ha convertido el cadáver de Cristo es suponer e imaginar que sus restos todavía pertenecen a nuestro orden histórico y natural de hombres pecadores y mortales, mientras en el orden de la fe se afirma que Cristo en su persona total ha triunfado de la muerte y del pecado.

Ahora es el momento de preguntarse: ¿qué es, pues, el *cuerpo de Jesucristo*? La respuesta depende de la comprensión que se tenga de la función desempeñada por Jesús de Nazaret. Si verdaderamente Jesús es lo que él anunció, o sea, un hombre que tiene una relación única con Dios y que tiene una relación única con todos los hombres, su presencia se extiende tanto como el universo. En otros términos, que no pretenden atenuar la individualidad de Jesús ni la continuidad de su cuerpo resucitado con el cuerpo histórico, el cuerpo de Jesucristo es el universo asumido y transfigurado en él. Según la expresión de Pablo, Cristo en adelante se expresa por su cuerpo eclesial. El cuerpo de Jesucristo no puede ser limitado, por tanto, a su cuerpo «individual». Como en los poemas de Isaías, el siervo de Yahvé evoca simultáneamente una persona y una colectividad, así también Jesucristo es a la vez persona que asume el universo, y universo personalizado en él.

b) *Jesucristo y el universo*

Empleando lenguajes de todo género, el nuevo testamento dice que en adelante Cristo resucitado extiende su señorío al

Y, sin embargo, no faltan espíritus que se las ingenian para responder a la pregunta planteada por el hecho del hallazgo del sepulcro sin el cadáver. Desde el tiempo de los primeros cristianos se imaginó que el cadáver había sido robado; algunos suponen hoy que el cuerpo tuvo que ser trasladado a otra parte, o también que las mujeres se equivocaron de sepulcro, etc. Todos convergen en apelar a alguna evidencia de tipo racional para dar cuenta de un hecho cuya interpretación está intrínsecamente ligada al misterio de fe de la resurrección.

Añadamos un último punto sobre la manera de hablar. Sucede que se leen frases como ésta: «Aunque se hubiese encontrado el esqueleto de Jesús en su sepulcro, esto no cambiaría nada el hecho de su resurrección». Rechazamos tal manera de hablar pues contradice el sentido del nuevo testamento. Se pasa indebidamente de la cuestión del lenguaje (la constatación de la ausencia del cadáver) a la del hecho (aquello en que se convirtió el cadáver). Si incluso hoy, por razón de su antropología o de su cosmología, algunos contemporáneos se imaginan que ellos creen todavía en la resurrección de Jesús, aun aceptando que su esqueleto quedó en el sepulcro, no ocurriría lo mismo con los discípulos del tiempo de Jesús: ellos, por su parte, si hubieran encontrado el cadáver en el sepulcro, no hubieran podido admitir la resurrección ni anunciarla a sus contemporáneos. Por tanto, la hipótesis del esqueleto hallado en el sepulcro, además de estar desprovista de fundamento histórico, contradice los datos del texto y entorpece su lectura. Antes de atreverse a declarar que las cosas hubieran podido pasar de tal o cual forma, conviene, pues, precisar el problema del lenguaje en que han sido narradas.

universo entero. Tiene «autoridad en el cielo y en la tierra» (Mt), bajó a los infiernos (1 Pe 3, 19), subió al cielo, recorriendo así las diferentes esferas del universo (Pablo, Lucas). Desde la más primitiva cristología, la iglesia se ha preocupado de hacer ver cómo Cristo, elevado al cielo en la gloria, permanece en relación estrecha con su iglesia de la tierra⁴⁴. El Señor es el Emmanuel, Dios con nosotros (Mt); es el que envía el Espíritu (Lc), el que restablece la alianza de los creyentes con su Padre (Jn). Esta presencia activa en el universo la describe Pablo en la carta a los Corintios, donde precisamente la fe en la resurrección de los muertos se funda en la fe en la resurrección de Cristo. Ahora bien, la resurrección de los muertos no es el último acto de la historia:

²³Todos revivirán en Cristo, ²⁴pero cada cual en su rango: Cristo como primicias; luego los de Cristo en su venida, ²⁵luego el fin, cuando entregue a Dios Padre el reino, después de haber destruido todo principado, dominación y potestad ²⁶(porque él debe reinar hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies), ²⁷el último enemigo en ser destruido será la muerte. ²⁸Porque ha sometido todas las cosas bajo sus pies; mas cuando él dice que «todo está sometido», es evidente que se excluye a aquel que ha sometido a él todas las cosas. ²⁹Y cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo.

(1 Cor 15, 22-28)

La tonalidad de este pasaje, como la del Apocalipsis, es la de una batalla de magnitud universal, en la que Cristo aparece como Señor, con la misión de dirigir el buen combate de la fe, conforme al estilo guerrero del Sal 110. Si se puede decir, pues, que Jesús ha accedido a la vida plena, también hay que afirmar que continúa luchando con y en los creyentes para que llegue el reino de Dios. Estos matices impiden actualizar de forma simplista la escatología (el *eschaton*). Así lo ha comprendido Pablo, que no se contenta con afirmar que en Cristo posee ya todos los bienes posibles, sino que también recorre el mundo habitado para fundar y sostener las iglesias de Cristo. La esperanza es una dimensión fundamen-

⁴⁴ Es lo que ha hecho ver claro W. THÜSING, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung* (1969) en contra de F. HAHN, *Christologische Hohheitsstiel* (1963), e implícitamente contra un admirador de este último, R. H. FULLER, *The Foundations* (1965).

tal no sólo de las apariciones del Resucitado, sino de Jesucristo en persona.

Jesucristo es Señor del universo. Esta afirmación puede entenderse mal, en la medida en que no se mantenga vivo el aspecto de «devenir», el aspecto de esperanza que todavía la caracteriza. Se trata simplemente de significar, con los recursos del lenguaje espacio-temporal, una realidad que ya no está en el tiempo. La situación es análoga a la del lenguaje «resurrección»: solamente al fin de los tiempos Jesús será propiamente Señor del universo. Este lenguaje tiene una función dinámica: invita al creyente a manifestar en el mundo el amor, que es el valor y la realidad suprema.

c) *Jesucristo, mi Señor*

Señor del universo, Jesucristo no es menos Señor de cada uno de los discípulos. El mismo Jesús lo había dicho cuando estaba en la tierra, exigiendo a su vez por parte de cada uno un amor incondicional. La iglesia lo ha afirmado mostrando que Jesús elevado al cielo no queda inactivo a la espera de la parusía⁴⁵. Pablo reconoce en él el principio de su existencia («Y vivo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí») y el autor de su glorificación futura: «Él (Señor Jesucristo) transfigurará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo, en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas» (Flp 3, 21). Por lo tanto, Jesucristo no sólo está en relación con el universo en su totalidad actual y futura, sino también en relación personal con cada uno de los creyentes. Pero entonces, ¿en qué puede consistir la presencia en nosotros de un ser que ya no es de este mundo y que, sin embargo, lo cerca por todas partes? De estos dos aspectos, individual y colectivo, el intérprete corre a menudo el riesgo de intensificar uno con detrimento del otro, ya objetivando la imagen de un Cristo individual puesto a su lado, ya disolviendo su persona en una especie de magma pan-crístico. Sus afirmaciones dependen, en gran parte, de presump-

⁴⁵ Además de las excelentes páginas de W. THÜSING indicadas en la nota precedente, léase J. Dupont, en su contribución que será publicada en las *Actes du symposium sur la résurrection du Christ*, Roma 1970.

tos de orden filosófico o dogmático⁴⁶; aquí tan sólo quisiéramos plantear el problema de la relación de Cristo, de persona a persona. ¿Al hablar de Jesucristo me dirijo a un tú?

Con Pablo respondo primero a esa pregunta con una confesión personal que se inspira en sus propias palabras. Yo también me siento en relación con el Cristo viviente como con alguien distinto de mí, del que dependo por entero, sin el cual el vivir ya no es vivir, y con el cual todo se vuelve amor. Y, sin embargo, me parece que he exorcizado la imaginación que representa al Resucitado como un Jesús que sobrevive. En efecto, Cristo ya no es simplemente un individuo numéricamente distinto de los otros; está también en relación particular y exclusiva con todos los hombres de todos los tiempos. Silenciar esta presencia efectiva en la humanidad universal equivale a mutilar a Jesucristo. El Jesús prepascual se ha convertido para siempre en el Cristo pascual. El problema consiste, pues, en mantener a la vez la relación con una persona única y manifestar su presencia en todos los tiempos y en todos los seres. A la hora de describir esta nueva condición de existencia, encontraremos que la triple dimensión de los relatos de aparición está llena de sentido.

¿Dónde está el individuo, dónde está aquel que puedo encontrar? Por la *iniciativa* sé que Cristo es distinto de mí (no digo «otro»); ciertamente que todo está ya aquí y, sin embargo, este distinto de mí permanece un desconocido cuyos rasgos no puedo precisar: solamente puedo confesar su presencia soberana por la que he sido alcanzado, he sido aferrado. El *reconocimiento* a que entonces me invita fija el lugar mismo de su individualidad: es durante su vida terrestre cuando tomó forma y figura la historia de su amor. No hay necesidad de soñar en ninguna otra figuración: ahí está su expresión «histórica» individual. Durante el tiempo de su vida condensó la experiencia del pueblo de Israel, que a su vez simbolizaba a la humanidad en marcha hacia Dios. Esta densidad ha constituido para siempre su ser personal. Pero todavía no ha manifestado su fuerza difusiva, precisamente la que la *misión* va a significar. Por ella el Resucitado expresa su presen-

⁴⁶ Un esfuerzo de presentación sistemática ha sido hecho por R. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi*. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage. Göttingen 1967. Véase también A. STOCK, *Einheit des Neuen Testaments*. Erörterung hermeneutischer Grundpositionen der heutigen Theologie, Einsiedeln 1969.

cia a lo largo de los siglos. Así es como en adelante va a poder expresarse Jesús: su cuerpo es la comunidad de los discípulos, es la iglesia. La persona siempre está ahí, activa y reconocible a través de su cuerpo; pero muy pronto invita a referirse al Jesús pascual para oír exactamente lo que quiere decir hoy.

El mensaje pascual en toda su amplitud es el Resucitado que nos habla y que vive en nosotros. Con una cierta profundidad, a la que llegó Pablo, la percepción de identidad en la distinción es tal que el lenguaje no logra expresar el misterio de «dos en uno»; la situación es análoga a la de Eckhart, el cual se sentía incapaz de mantener su identidad ante Dios y que se afirmaba Dios en acto de crear. La «mística» paulina, en cambio, es más equilibrada gracias a la pluralidad de expresiones con las que intenta desplegar, en toda su riqueza, el misterio de la presencia de Cristo.

Si quiero escuchar y encontrar a Jesucristo, lo encuentro en la Palabra y en el Pan; el hecho pasado de Jesús de Nazaret se actualiza para mí primero en la predicación de la iglesia, que me liga a la palabra de Jesús de Nazaret y luego en la eucaristía que actualiza el sacrificio de la cruz y su gloria. Para uno y otra, kerygma y eucaristía, es el mismo Jesús de Nazaret, a quien Dios resucitó de entre los muertos y que bajo forma de Palabra y bajo forma de Acto actualiza su presencia.

Finalmente, si quiero hablar a Jesucristo como persona individual he de reencontrar a Jesús de Nazaret. Pero mi situación no es exactamente la misma que la de los discípulos que le acompañaban por los caminos de Palestina. Éstos estaban en presencia de un hombre que caminaba hacia el fin de una vida, cuyos pasos estaban sometidos al devenir. Nosotros, como los evangelistas, nos encontramos ante un ser que ha alcanzado el fin de su vida, que ha pasado definitivamente a la gloria, que ha recapitulado en el momento supremo de su muerte y ha expresado con su resurrección el sentido real de su vida y de su existencia. Cada momento de su vida manifiesta este sentido, porque está henchido de la totalidad que le confiere la gloria de la resurrección.

Intentemos, finalmente, recapitular la actitud del creyente. Yo ansío y persigo el establecimiento del reino del amor de Jesucristo en el universo entero; pero conservo ante los ojos la imagen de Jesús en la cruz. El mensaje que proclamo es sin duda

un anuncio del amor (no me atrevo a decir de la gloria), pero del amor crucificado que permanece victorioso gracias a la confianza que tengo en la justicia de Dios. Reconozco el rostro de Cristo en el de mi hermano, en el del hombre desheredado y perseguido por la injusticia de los hombres; lucho para que esté menos desfigurado en su cuerpo de carne y descubra el sentido del sufrimiento. Mirando al que han traspasado, comprenderán que Dios es capaz de dar la plenitud de la vida a lo que no merece llamarse vida. El acto que Dios ha realizado al devolver la vida a su Hijo Jesús se actualiza todavía hoy.

CONCLUSIÓN

Esta obra ha sido concebida y redactada desde la fe cristiana, y al mismo tiempo con el propósito de permanecer fiel a las exigencias científicas contemporáneas. Sobre este último punto es claro que las opciones tomadas por el autor no son compartidas por todos los críticos; por ejemplo, en lo que concierne a las relaciones literarias de los evangelios entre sí, o a la posibilidad de alcanzar un estado pre-redaccional de las cartas paulinas o de los evangelios. Por esto no todos los críticos aceptarían los resultados aquí ofrecidos. Sin embargo, hemos intentado señalar los puntos en que nos separábamos francamente de los senderos trillados, esperando que nuestras conclusiones sean críticamente aceptables.

Por otra parte, por lo que se refiere al lenguaje de la fe, es posible que algunos lectores habituados a las fórmulas clásicas del catecismo o de la predicación, se hayan sentido desorientados y quizás incluso turbados, como si nuestras conclusiones no concordasen con el lenguaje tradicional. Por el contrario, creemos que empalman directamente con la tradición, aunque somos perfectamente conscientes de que cuestionan un cierto número de formulaciones habituales. Por consiguiente, el lector debería ser inducido a rechazar un cierto número de formas de expresión que entrañan consecuencias negativas para la comprensión profunda y para la comunicación del mensaje pascual. He aquí algunas muestras. Es vano buscar «pruebas» de la resurrección o servirse del hecho del sepulcro vacío para demostrarla. No se debe ver ya en la resurrección un «milagro», ni leer ingenuamente los relatos evangélicos como «biografías» del Resucitado. Hay que evitar el representarse las apariciones en forma «maravillosa». Finalmente, y sobre todo, ya no se debería hablar de la resurrección de Jesús como de un «problema» que debe ser resuelto: el lector no está

«en el espectáculo», sino que está invitado a responder y a comprometerse.

Este libro no se titula simplemente como tantos otros *la resurrección de Jesús*, sino de una forma más compleja *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*. En efecto, en el curso de su preparación, la expresión (aunque no el hecho) «resurrección de Jesús» nos ha parecido a la vez cargada de sentido y ambigua. Por el título el lector está invitado a situar la fórmula e incluso el acontecimiento en un contexto existencial; tanto en el catecismo como en las reflexiones teológicas, hemos acostumbrado a tratar los misterios de la fe en sí mismos, como si al abordarlos nos sintiéramos desligados respecto a ellos, cuando es en el encuentro con ellos donde aprendemos a conocer. No soy yo quien, por mis esfuerzos de imaginación y por mi capacidad científica, voy a «resucitar» a Jesús poniendo de manifiesto sus rasgos eternos; es el Resucitado quien viene a mi encuentro.

Tal es, en efecto, la condición de aquel que entra en contacto con la buena nueva, condición humana común a todos, condición teológica propia del creyente.

Los caminos que conducen a Jesucristo son variados. Hemos escrito en otra parte¹ cómo la iglesia pone en contacto con Cristo a través de tres actividades fundamentales: el mensaje del santo (una madre, un amigo, un sacerdote), el mensaje de la palabra (el catecismo, la teología), el mensaje del texto (las sagradas Escrituras). El primero es el camino ordinario de la fe; los dos restantes son correlativos: la palabra supone la referencia a las Escrituras, puesto que el texto escriturístico sigue siendo la norma de la fe cristiana, y el texto invita a la comunicación. Nuestra «condición teológica» es, por tanto, la de unos hombres embarcados en una tradición y ligados a un cierto lenguaje. No es que se trate de repetir indefinidamente el lenguaje de la Escritura, sino que hay que interpretarlo. Interpretar es decir de nuevo lo que ya se había dicho, es sentirse ligado a este lenguaje primordial, originario, que, como antes hemos dicho, es nuestro «lenguaje de referencia». Nunca insistiremos demasiado en esta relación, puesto que sólo ella preserva del «gnóstico» arbitrario que continuamente amenaza al hombre que se afana por adaptar su

lenguaje en orden a hacerlo inteligible para sus contemporáneos. En esta obra el exegeta ha pretendido quedar en su puesto y limitar su ambición: no pretende usurpar la función del «santo», ni imponer su lenguaje como «palabra», sino que quisiera llevar de la mano, a partir del «texto», hasta el punto misterioso en que Dios viene a nuestro encuentro.

Esta condición teológica especifica la condición común de los hombres, de la que algunos muy a menudo se imaginan liberarse cuando leen los textos y sacan conclusiones de ellos. Queremos decir, y toda esta obra lo muestra, que el hombre no tiene acceso inmediato a las personas ni a los «acontecimientos» a no ser que todo le ad-venga por la mediación del lenguaje. Esta afirmación pudiera parecer banal, y, sin embargo, no siempre rige el proceso de la interpretación. Es un lenguaje dado el que viene a nuestro encuentro, y la humildad del sabio consiste en escucharlo lo mejor que pueda.

De hecho este lenguaje es múltiple en el nuevo testamento, como acabamos de recordarlo. Notemos aún hasta qué punto el lenguaje bíblico nos resulta extraño después de una larga, aunque válida, helenización del lenguaje cristiano. Hoy estamos condicionados por la mentalidad griega y razonamos con frecuencia como si la «serie» de esquemas mentales en la que nos encontramos insertos fuera la única existente. Ahora bien, como hemos mostrado en el desarrollo del primer capítulo, la antropología bíblica apenas se comprende con el dualismo cuerpo/alma, al cual estamos habituados; por consiguiente, las concepciones de la «personalidad» varían en función de la antropología recibida y el «cuerpo» no desempeña en ella la misma función al no ser concebido de la misma forma. Finalmente — recordémoslo — desde hace cincuenta años la concepción de la «historia» ha cambiado mucho: el «hecho histórico» no escapa a la actividad del sujeto cognoscente que lo «hace» tal².

Al término de estas consideraciones, queda en pie un problema: ¿cómo transmitir a otros la experiencia percibida en el fondo del ser? La comunicación del mensaje pascual depende, entre otros, de dos factores: los resultados de la exégesis y la disposición del interlocutor.

¹ *Qu'attendre d'un exégète?*: Études (octubre 1972) 318-322.

² Cf. M. DE CERTEAU, *Faire de l'histoire*: RSR 58 (1970) 481-520.

El exegeta no se contenta con aportar una simple comprobación de lo que exactamente pasó en otro tiempo; pretende indicar el sentido que hoy tienen los textos para sus contemporáneos. Su quehacer es semejante al de los mismos evangelistas, que no han querido relatar la realidad de ciertos hechos históricos; ellos anuncian una buena nueva, que está enraizada en unos acontecimientos, los cuales a su vez se convierten en advenimiento para el oyente.

El cristiano hoy no espera que se le ponga al corriente de los sutiles trabajos de la exégesis o de sus resultados respecto a los hechos brutos, sino del sentido de los textos. Por su parte el expositor de la palabra se encuentra con el exegeta.

Pero se diferencia de él en el lenguaje en que tiene que hacerse el anuncio. Los textos siempre son los mismos, pero la mirada cambia sin cesar. Desde el tiempo de Melitón de Sardes o de Hipólito de Roma las catequesis mistagógicas proponían el fruto que convenía que saboreasen los creyentes que ya habían hecho progresos en la vida cristiana; suponían que el auditorio estaba convencido de la realidad de los acontecimientos relatados. Hace unos treinta años se estaba interesado en demostrar esta misma realidad para consolidar la fe contra los que la negaban.

Hoy el anuncio del mensaje pascual a través de los relatos evangélicos requiere otra cosa. Nuestros contemporáneos en su mayor parte han escuchado una mala apologética que tiende a demostrar la resurrección de Jesús a partir del sepulcro vacío y a partir de las apariciones. Así la resurrección ha sido identificada, más o menos conscientemente, con una simple reanimación del cadáver; y tomadas a la letra, las descripciones evangélicas confirman esta desacertada impresión. El cielo se concibe como un lugar y los textos que hablan de subida al cielo se toman al pie de la letra, así como los cuarenta días de la ascensión. Por ésta y otras razones se tiende a rechazar con estas representaciones ilusorias la realidad de la resurrección. Al menos uno no se atreve ya a hablar de ella. Unos se repliegan a la noción de la inmortalidad del alma, abandonando así toda relación intrínseca con el cuerpo; otros renuncian a pensar en ello, haciéndose la reflexión de que todo se acaba con la muerte. Frente a esto el creyente tiene que manifestar el sentido exacto de los textos, esforzándose por hacer evolucionar al interlocutor sin enfrentarse

con él. Sobre todo hoy el creyente no transmitirá la palabra de Dios *des-historizando* el texto para obtener alguna verdad eterna, puesto que esto equivaldría a reincidir en el liberalismo rechazado ya por nuestros antepasados; menos aún *desmitologizando* el texto para expresar la buena nueva de manera más apropiada, ya que el principio de esta desmitologización proviene no de la revelación, sino de una antropología filosófica que pretende llegar a ser la norma de la verdad; ni finalmente *repitiendo* el texto, la interpretación de los evangelios o de sus comentadores. Hay que *traducir* el mensaje evangélico en lenguaje contemporáneo. Uno de los medios privilegiados es la revalorización de la dimensión simbólica de los textos, cuyo camino intentamos sugerir con algunos ejemplos ofrecidos en el apéndice de esta obra.

En definitiva, la traducción debe hacerse con plena libertad, no ciertamente sin el riesgo de la traición, pero a fin de cuentas debe hacerse, si se quiere liberar la palabra de Dios.

El fruto de estas páginas debería ser una consigna de auténtica libertad. No solamente el exegeta es el encargado de interpretar, ni lo es solamente el expositor de la palabra; también el creyente tiene que hacerlo, primero por su «santidad», pero también por su «palabra». Habiendo aceptado con la tradición el lenguaje de referencia, es en una libertad total como el creyente se esfuerza por transmitir, por comunicar su experiencia. ¿No es acaso entonces Cristo el que habla por su boca? Que el creyente tenga siempre presente el origen de su mensaje:

YO SOY EL PRIMERO Y EL ÚLTIMO, EL QUE VIVE. ESTUVE MUERTO, PERO AHORA ESTOY VIVO POR LOS SIGLOS DE LOS SIGLOS, Y TENGO LAS LLAVES DE LA MUERTE Y DEL HADES.

(Ap 1, 17-18)

APÉNDICES

A) PARA AYUDAR A LA COMUNICACIÓN

He aquí, a título de ejemplo, algunas sugerencias sobre la manera de abordar y de presentar tal o cual relato evangélico sobre los acontecimientos de pascua. Es un exegeta el que habla, sin tener la pretensión de decirlo todo, sino con la intención de indicar las orientaciones desviadas y sugerir algunas pistas válidas¹.

I

LA VISITA DE LAS MUJERES AL SEPULCRO

1. *Tres peligros que deben ser evitados*

a) *Narrar los hechos brutos en sí mismos*

— Presentar el «hallazgo del sepulcro vacío» de suerte que pueda parecer una prueba de la resurrección, o incluso camino hacia la fe; ahora bien, según los textos, dicho hallazgo provoca sólo el desconcierto, sin ser nunca causa de fe (salvo en Jn 20, 8, donde el sentido del verbo «creyó» es discutible). Al contrario de lo que a veces se ha escrito en libros o revistas, los apóstoles nunca *afirmaron* que el sepulcro estuviese vacío la mañana de pascua. Hablar así sería suponer que hubo proclamación apostólica del hallazgo, cuando ningún anuncio dice una palabra de ello.

— Dirigir la atención sobre la ausencia del cadáver de Jesús o sobre los lienzos doblados es desviar al lector del mensaje que hay que transmitir y orientar el evangelio hacia la narración de un hecho diferente. La única presentación válida consistiría en hacer ver con Jn el simbolismo oculto en el detalle.

¹ Ha aparecido recientemente una obra excelente: F. KAMPHAUS, *Von der Exegese zur Predigt* (*1968). Ya H. GRASS, *Ostergeschehen* (*1962), 281-287, se había propuesto ofrecer algunos ejemplos de predicación. Igualmente, pero ateniéndose mejor a los grandes principios, J. KREMER, *Altteste Zeugnis* (1966), 131-144.

— Entrar en los problemas de la datación de la visita, del motivo de la ida de las mujeres, etc., equivale a enredarse en dificultades considerables, si no insolubles, y suscitar cuestiones históricas delicadas y sin verdadero alcance evangélico, como la del enterramiento.

b) *Adornar la historia para hacerla más verosímil*

— Insistir en los detalles hasta el punto de que ya no estén subordinados a la totalidad del relato.

— Inventar cuadros narrativos imaginarios (la primavera, el camino recorrido, etc.) o motivos psicológicos para la búsqueda de las mujeres, distintos de la unción o el deseo de «ver».

c) *Querer demostrar la fe en la resurrección*

— Razonar de esta forma: «Resucitó, ya que no está aquí». Los primeros cristianos no han establecido una conexión intrínseca entre el sepulcro vacío y la fe en Cristo vivo; solamente han reflexionado sobre su fe y han recordado que el sepulcro había sido encontrado vacío. El sepulcro vacío no es ni siquiera un fundamento secundario de la fe en la resurrección.

2. Tres pistas

Tras haber precisado una pista hay que escoger entre las diversas recensiones y ajustarse a ella con rigor, más bien que querer decirlo todo mezclando las perspectivas.

a) *Las santas mujeres*. Su comportamiento puede unificar la predicación. En la perspectiva del evangelista *Marcos* el oyente está invitado efectivamente a identificarse con ellas y a seguir su camino. Salieron porque eran fieles a Jesús; pero su fidelidad se dirige a un muerto. Llevadas por la idea de entrar en el sepulcro no prestaron atención a la piedra que lo cerraba. Cuando abandonan su proyecto por la inesperada presencia de un joven que les revela la ausencia de Jesús y que les confía una misión dirigida a los discípulos, ellas se quedan sorprendidas, asombradas, trastornadas. Marcos deja a su lector ante el misterio que va a realizarse, sin revestirle de ninguna clase de imágenes. En ningún momento del relato se dice que las mujeres se inclinaron para constatar que el sepulcro estaba vacío; efectivamente, la evidencia les llega por el anuncio de la resurrección: Jesús ya no está allí. El lector está

invitado a recorrer paso a paso el itinerario que siguen las mujeres; si conviene volverse hacia el pasado, es para encontrar en él un impulso mayor hacia el futuro, hacia el Señor que llega (cf. 196-199).

b) *El mensaje del ángel* constituye un punto de convergencia del relato y ofrece un centro que puede también unificar la predicación. El nexo crucificado/resucitado expresa la relación esencial que une el presente con el pasado, todavía hoy. «No está aquí» podría ofrecer a la predicación un *leit-motiv*. ¿Dónde está Jesús? ¿Se puede decir de antemano dónde está? ¿No se debe decir primero simplemente que no se sabe? ¿Voy a buscar a Jesucristo en el pasado, en el sepulcro? ¿Estoy dispuesto a salir con paso firme hacia el futuro en que me saldrá al encuentro?

¿Cómo encontrarlo? Es *Lucas* el que nos va a guiar. A despecho de una lectura superficial, *Lucas* no centra la atención en la constatación del sepulcro. Según él el Viviente es el que nos ha hablado antes y que va a hablarnos todavía; es preciso volver siempre a ese pasado que ha sido narrado en el evangelio, pero que hoy se nos hace presente por el Resucitado.

c) *La piedra corrida* desempeña un papel importante en los cuatro relatos, pero es en *Mateo* donde se convierte en el principal símbolo para una predicación.

Para un judío el sepulcro no es simplemente una «última morada», sino el *sheol*, los infiernos, o también el poder de la muerte, bestia cuyas gigantes fauces se disponen a devorar a los hombres. Cerrado por la piedra, manifiesta que la muerte triunfó sobre la vida. Abierto, porque la piedra fue retirada a un lado, simboliza la derrota de la muerte. La piedra corrida o el sepulcro abierto es lo que condensa en un símbolo el triunfo de Dios sobre la muerte.

Entonces se comprende el espectáculo que presencian las mujeres, probablemente en plena noche, como hemos dicho en el capítulo 8. Contrastando con las tinieblas aparece resplandeciente el ángel del Señor. Como en el momento de la muerte de Jesús, la tierra tiembla ante la faz del Señor. La piedra no es causa de inquietud para las visitantes ni el que esté corrida es objeto de comprobación: tiene por función inmediata no el permitir a las mujeres la entrada sino simbolizar el objeto del conflicto entre el hombre y Dios. Al sentarse sobre la piedra, el ángel del Señor significa el triunfo definitivo de Dios sobre la muerte. Los guardias quedan como muertos; los enemigos están vencidos; el men-

saje ya se puede entregar a las mujeres. El hombre puede interrogarse ante la muerte, cuya experiencia continuamente se le impone.

II

LA APARICIÓN A LOS DISCÍPULOS DE EMAÚS

La dificultad que encuentra el predicador late en el carácter a la vez dogmático y psicológico que unifica este relato; por consiguiente sería preciso no sacrificar ni uno ni otro de estos aspectos, sino hacerlo de tal suerte que la finura de la descripción fuese la primera floración de la riqueza dogmática. También conviene profundizar en la analogía de situaciones en que se encuentran los peregrinos de Emaús y los oyentes contemporáneos.

Vemos a los discípulos que, como nosotros, han oído hablar del Resucitado, pero no lo han «visto»; son conducidos a encontrarle en el camino por el que van, en la Palabra y en el Pan. Éste es también nuestro itinerario de hoy, cualquiera que sea el grado de experiencia religiosa al que hayamos llegado, pues todavía media mucha distancia entre escuchar y experimentar y este foso ha de irse rellenando sin cesar. Sigamos, pues, las tres etapas de este encuentro.

a) *Sin esperanza.* Los discípulos saben que Jesús, profeta grande ante Dios, murió crucificado y que, por lo tanto, el asunto estaba concluido; sin embargo, al encontrar vacío su sepulcro, las mujeres afirman que está vivo. A pesar de saber esto, están tristes, destrozadas por la muerte que ha matado al Justo. Saber no es ver. ¡Cuánta ciencia en nuestros días! Pero qué poca certeza y, en consecuencia, qué poca esperanza.

b) *El encuentro* con el Resucitado se hace progresivamente, y este irse abriendo de los ojos merece una descripción. Sin embargo no conservaremos más que los dos modos de comunicación con los que Jesús se hace conocer.

El encuentro se hace en *la palabra* que el desconocido les dirige, y no por cualquier sublime teofanía que saciase el deseo de lo extraordinario, ni por la invitación a fijarse en los rasgos humanos y maravillosos que él dejó sobre la tierra. Es recordándoles las sagradas Escrituras como Jesús les lleva a comprender lo que ha sucedido. Lo que Dios quiere no es un éxito clamoroso sino la aceptación del sufrimiento según un misterioso designio que prefigura la suerte del siervo de Dios en el canto del

profeta Isaías. Por consiguiente, la cruz no es una catástrofe, sino una dimensión necesaria de la existencia. Todo eso no se aprende sino escuchando la palabra.

Pero uno no comprende que lo ha entendido, no se da cuenta de que el corazón estaba ardiendo sino en el momento de la *fracción del pan*, y más exactamente en el momento de la separación. El huésped invitado a quedarse a la velada se convierte en el huésped que da de comer. En este momento los ojos de los discípulos se abren. Pero no para ver con los ojos corporales, sino para comprender y captar la presencia de Jesús en el momento en que desaparece. La relación que se establece con el Resucitado no pertenece al orden sensible — verle o tocarle — sino al orden de la audición de la palabra y de la comida sacramental.

c) *Los discípulos se convierten en testigos* en el sentido de que van a comunicar a sus hermanos el descubrimiento que acaban de hacer. Habían partido, se habían puesto en camino probablemente abandonando a sus hermanos; pero vuelven a la comunidad. No hay que pensar que, al oír decir que el Resucitado se había hecho ver de Simón, los discípulos se hubiesen sentido frustrados: eso sería incurrir en una explicación psicológica completamente humana, como si los discípulos hubieran querido conservar la prioridad del descubrimiento. Por el contrario, la intención de Lucas es mostrar que Cristo se manifestó a todos, y que todos pueden celebrarlo.

Un símbolo unificador se encontraría en el tema del camino y del encuentro, que le es familiar a Lucas. El Resucitado nos alcanza en nuestras empresas, en nuestras andanzas, acaso también en nuestras «huidas», siempre dispuesto a hacerse reconocer.

III

APARICIÓN A LOS DISCÍPULOS REUNIDOS

(Jn 20, 19-29)

Ante todo, el predicador tiene que manifestar la dimensión eclesial de la aparición: se trata de la fundación de la iglesia a la que pertenecemos.

a) *Situación.* Jesús se presenta «el primer día de la semana» u «ocho días después», es decir, que nos encontramos en el «domingo», que es cuando tiene lugar la asamblea litúrgica. El evangelista ha querido exponer el sentido del domingo en sus orígenes.

¿Qué ocurre en este día? No hay inconveniente en hablar de «conmemoración» del acontecimiento pascual; pero todavía habría que saber qué se entiende exactamente con esto. Muy a menudo se trataría de un recuerdo del acontecimiento pasado, el que tuvo lugar hace unos dos mil años, por el que Dios resucitó a su Hijo y por el que Jesús se manifestó a sus discípulos. Pero este pasado no tiene interés si no repercute en el tiempo presente que vivimos. Conmemorar quiere decir actualizar una presencia, que ciertamente es del pasado, pero también de hoy. La asamblea del pueblo cristiano debe actualizar cada domingo la presencia viva de aquel sin el cual no existiría.

b) *El encuentro del Señor.* El tema de la *iniciativa* permite no sobrevalorar el fenómeno de Jesús que pasa a través de las puertas cerradas. Juan no pretende localizar el cuerpo de Cristo haciendo creer que está espacialmente distante de sus discípulos, y que de alguna forma está dotado de poderes mágicos. Cristo exaltado al cielo en su gloria, si quiere, puede hacerse presente a pesar de los obstáculos que erijan los hombres y, sobre todo, a pesar del miedo. Simbólicamente Cristo está presente más allá de los muros dentro de los cuales los hombres se encierran.

Al decir «Paz a vosotros», Jesús demuestra positivamente la iniciativa que toma. No es un deseo al que correspondería en los que le oyen una posibilidad o una eventualidad; es un don, conferido actualmente del mismo modo que en la profecía o en el evangelio se realiza el anuncio de la buena nueva (Is 40, 9; Mc 1, 15). Esta paz no es un sentimiento que provenga del hombre, sino un don concedido por Dios mismo (cf. Jn 14, 27); habría que manifestar la riqueza del término en el pensamiento bíblico: salud, salvación, justicia y reconciliación... Todo eso ya no está ligado a la presencia terrena de Jesús, sino a su victoria sobre el mundo (16, 33).

Si Jesús muestra sus manos y su costado es porque el Viviente quiere hacerse *reconocer* como aquel que había sido crucificado. El predicador no debe insistir en la materialidad de las llagas del Resucitado; puede incluso precisar que el evangelista no dice que los discípulos hayan tocado al Señor. Sobre todo ha de hacer ver el alcance simbólico del gesto. Con él se expresa la necesidad del creyente de referirse siempre a la historia pasada. No se puede abolir, a no ser por una abstracción engañosa, el acontecimiento originario; hay que volver a él sin cesar y no para quedarse en él, sino para fundamentar el encuentro actual del Señor.

Finalmente los discípulos se llenan de *alegría*. Esta alegría no

se puede confundir con un sentimiento puramente humano, sino que significa la eclosión de una experiencia única y definitiva: «vuestra alegría nadie os la quitará» (16, 22), es «perfecta» (15, 11). La iglesia vive en la alegría, está «salvada»: ya nada puede abatirla. Ha de actualizar siempre en sus asambleas el encuentro con su Señor.

c) *La misión* aparta a la iglesia de un siempre posible hundimiento en la ilusoria satisfacción de «poseer» a su Señor. Es el Señor quien triunfa sobre el pecado que arrebató al mundo la paz y la alegría. Por eso envía a sus discípulos. La novedad de esta revelación consiste en que esta misión, a través de la misión propia de Jesús, es la misión del Padre: no hay más que una misión (Jn 17, 18) y esto infunde confianza, pues la misión de Jesús se realizó plenamente a través de su elevación en la cruz.

Jesús no solamente revela el origen de la misión sino que facilita de hecho el único actor que puede conducirlo a buen término. El soplo creador (Gén 2, 7) hace del discípulo una nueva criatura, re-nacida (Jn 3, 3-5), capaz de atestiguar la verdad, también capaz de actualizar el juicio inaugurado por Jesús durante su vida terrena. El proceso de un día es el proceso de siempre, en el que el Espíritu da testimonio en el corazón de los creyentes de que la causa de Jesús es justa (16, 8-11). En este marco conviene situar el poder de perdonar los pecados: no limitarse al «sacramento de la penitencia», sino ampliar la promesa a la dimensión del conflicto que enfrenta a Jesús con el pecado del mundo.

d) *La aparición a Tomás* es de hecho una aparición al grupo completo de los discípulos. También ahí conviene no limitar el horizonte de la escena con consideraciones psicológicas que tienden a hacer perder lo esencial.

La situación es la misma que antes; ocho días después, o sea, el domingo siguiente. Pero la escena está introducida por las reflexiones de Tomás y se concluye con la palabra de Jesús: «¡Dichosos los que sin ver creen!». También hay que leer este relato como un relato especialmente dirigido a todos aquellos que, como Tomás, como los lectores del evangelio al fin del siglo primero, no han «visto» ni verán al Resucitado, a diferencia de los discípulos privilegiados. ¿Es posible creer, puesto que ya no se puede ver? ¿En qué puede apoyarse la fe? La cuestión es actual y corresponde a nuestros problemas acerca de las relaciones entre razón y fe. El predicador podría, por tanto, en filigrana, hacer captar el parecido de nuestra situación con la de Tomás, a condición de

hacer reconocer en primer lugar que todos nosotros somos «in-crédulos» en el mismo seno de nuestra fe.

Tomás no quiere prestar su fe al testimonio de los demás discípulos, sino que, como ellos, quiere experimentar la presencia del Resucitado, un «ver» que se convierte en un tocar sensible. Jesús le concede hacer lo que pedía, pero añade una invitación a creer; no le niega la experiencia sensible, pero le exige la fe verdadera, dejando en la ambigüedad el acto de fe que va a hacer. Pero Tomás, sin que se diga que haya tocado sus llagas, confiesa inmediatamente su fe. La misma palabra de Jesús ha suscitado en él la fe y Tomás «vio» al Resucitado. En cierto sentido Tomás ha superado la prueba de la fe, puesto que ha respondido con una espléndida proclamación que se apoya sobre la sola palabra del que así se le manifestaba. En otro sentido merece un cierto reproche que interesa situar exactamente.

«¡Dichosos los que sin haber visto creen!», dice Jesús. No se trata de la visión sensible ni del tacto, sino de la experiencia inmediata del Resucitado. Tomás no ha aceptado el testimonio prestado por los discípulos; los creyentes de hoy y de los tiempos futuros deben creer a través del testimonio de la iglesia que transmite la tradición de los primeros discípulos. Jesús no critica las «apariciones» relatadas en los evangelios, sino que felicita a los creyentes del tiempo futuro. Tal es la lección que da el Resucitado sobre la «tradición» en que nacemos a la fe, y sobre la imposibilidad de reclamar unas pruebas personales por parte del Resucitado: estamos embarcados en la nave de la iglesia.

IV

LA APARICIÓN A LOS ONCE

(Lc 24, 36-49)

Este relato es más descriptivo que el precedente y corre el peligro de inducir a consideraciones desmesuradas acerca de tal o cual elemento de la narración, con detrimento del todo (cf. capítulo 9). La dificultad afecta sobre todo a los pasajes que tienden a hacer que uno «se imagine» la escena; no hay forma de esquivarlos, pero hay que hacerlo de suerte que no aparezcan presentados en sí mismos, sino que se contrapesen siempre con los pasajes más «espiritualizantes», como la iniciativa de Jesús.

Una primera pista parece que se puede seguir sin inconvenientes: mostrar cómo se concentra todo alrededor de la afirma-

ción de Jesús: «Soy yo mismo». Volvemos a encontrar aquí la preocupación de la tradición por subrayar la identidad del Resucitado con Jesús de Nazaret (tema del reconocimiento).

En la misma línea, el desarrollo sobre la interpretación de las Escrituras coincide con lo que se ha dicho a propósito de Emaús: la ley de la existencia según el plan de Dios.

El desarrollo sobre la misión confiada reclama lo que hemos indicado más arriba como constitutivo de la iglesia; convendría mostrar la concepción lineal de la historia: la iglesia fue fundada en pentecostés y debe esperar el retorno de Jesús al fin de los tiempos.

Finalmente podría situarse la escena en un ambiente de cena eucarística. A condición de poner de relieve lo que entonces significaba la cena (cf. Act 10, 41), expresión que indica como ninguna otra la comunidad de vida.

V

LA APARICIÓN A MARÍA MAGDALENA

(Jn 20, 11-18)

No podemos extendernos sobre esta narración que, bajo un cierto aspecto, presenta el mismo interés y las mismas dificultades que el relato de Emaús. Sin embargo, es, de alguna manera, más completo, pues presenta muy claramente la triple dimensión de los relatos clásicos de aparición: iniciativa, reconocimiento, misión.

El tema del reconocimiento está particularmente cuidado. La atención de María está centrada sobre el pasado; se trata de arrancarla a este pasado y a su pasado. Debe descubrir una nueva manera de entrar en contacto con el Cristo viviente y experimentar en qué consiste la presencia a través de la ausencia. Entonces es cuando necesariamente interviene la misión: yendo hacia los hermanos, María abandonará su pasado y descubrirá un nuevo modo de presencia de su Señor.

Si el predicador quiere subrayar algunos aspectos psicológicos de la escena, como el llanto de María, puede hacerlo, pero a condición de darle una dimensión teológica, apoyado en el sermón de la cena. «Sino que vuestros corazones se han llenado de tristeza por haberos dicho esto. Pero yo os digo la verdad: os conviene que yo me vaya; porque si no me voy, no vendrá a vosotros el Paráclito» (16, 6-7). «Lloraréis y os lamentaréis...

Estaréis tristes, pero vuestra tristeza se convertirá en gozo» (16, 20).

VI

LA ASCENSIÓN

Ante todo hay que escoger uno de los tres textos (Mc 16, 14-20; Lc 24, 50-51; Act 1, 3-11), pero sin perder de vista ninguna de las precisiones teológicas hechas en el capítulo 2 de esta obra. Recordemos brevemente algunos de los peligros a que está expuesto el predicador en la presentación de este misterio. El primer peligro consiste en querer describir la escena, leyendo según convenga entre líneas, a fin de «hacerla más viva». Algunos no tienen reparo en decir que Jesús hizo un rodeo por Betania para ir a saludar a sus amigos Lázaro, Marta y María; quizás sea la ocasión de lucir sus conocimientos arqueológicos, pero esto es seguramente desviar la atención de lo esencial. Otros predicadores han imaginado que Jesús durante su elevación iba viendo los lugares donde había vivido: Belén, las calles de Jerusalén, el Gólgota... y hacía sus comentarios al respecto. Finalmente, es peligroso insistir en la cronología de los cuarenta días, en la localización (la derecha de Dios) y, sobre todo, en todo aquello que evoque una «subida en globo» o la neblina de la nube, el cielo claro...

Existe, pues, el peligro de querer visualizar el misterio y también puede haber desplazamientos de acento desde el punto de vista teológico. Al expresar el tema de la separación, de la partida, de la preparación de los puestos por parte de Jesús, a veces se acaba subrayando que la tierra es este «triste valle de lágrimas», un pobre lugar de tránsito, y que los creyentes debieran estar poseídos por la nostalgia de la eternidad... Todo esto no es más que una pobre caricatura de la esperanza.

Esto supuesto, hay que reconocer que no se puede presentar el misterio sin adoptar una cierta *cosmología* para exponerlo. Nuestros contemporáneos se sonríen cuando se les fuerza a seguir objetivamente la subida al cielo; no llegan a imaginarse que no se puede hablar sin un lenguaje simbólico. Por tanto, es indispensable invitar a los oyentes a que se sientan poetas, o al menos como niños. A este respecto se puede recordar que los psicólogos unánimemente reconocen el valor simbólico del arriba y del abajo y que el cielo no es un lugar adonde se va, sino una persona a quien se encuentra. Se sentirán menos propensos a identificar la ascensión con una subida a la estratosfera y a pensar como

Gagarin que uno va a encontrarse con Dios al pasar al cielo superior. Esto supuesto, hay que evocar la cosmología de los antiguos. La tierra se concibe como una especie de plataforma bajo la cual se encuentra el *sheol* y sobre la cual están colocados los diversos cielos. Para significar que Jesús es constituido Señor, se le representa recorriendo los cielos y los infiernos; pero eso no es sino un vehículo de la fe que permite expresar el triunfo definitivo de Jesucristo. El predicador deberá, por tanto, evocar sobriamente esta forma de representar el universo, a fin de mostrar que no toma ingenuamente a la letra las imágenes y los símbolos empleados para expresar el misterio.

1. La afirmación fundamental (Mc 16, 19)

La esencial se resume en la fiesta de Cristo, rey y Señor del universo (cf. Sal 110, 1), como lo indica claramente la tradición sobre Cristo exaltado al cielo (capítulo 2). Por lo tanto, interesa captar el sentido simbólico de la «subida al cielo».

No significa en modo alguno que desde ahora ha quedado establecida una distancia entre el cielo y la tierra, sino al contrario, que el Resucitado, constituido Señor, está presente en todos los puntos del universo.

Simboliza la exaltación como subida: «Subo hacia mi Padre, que también es vuestro Padre» (Jn 20, 17). Por el contrario, la nube tiene una función secundaria, ya que forma parte del aparato externo de las teofanías: oculta y a la vez revela al personaje divino que acompaña o sostiene.

Se pueden seguir dos líneas de exposición:

a) La *separación* de los discípulos (Lc 24, 50-51), que indica el término de un modo determinado de relación entre Cristo y los discípulos. Esta separación implica la *espera* del retorno y de la parusía. Pero al mismo tiempo no está presente en esa separación la tristeza que normalmente acompaña a toda separación, sino que es la alegría la que invade los corazones a causa de la promesa del Espíritu Santo. Los discípulos alcanzan un nuevo modo de presencia a través de la ausencia.

b) La *exaltación* por encima de los cielos, es decir, la *presencia* continua (cf. Mt 28, 20). En esta línea, lejos de describir la «subida», se subraya la situación adquirida en lo alto, gracias a la cual Cristo ejerce el señorío sobre la tierra en su conjunto. De ahí se sigue una nueva concepción de la relación tierra/cielo,

que se refleja en el desarrollo paulino de la carta a los efesios: estamos con Cristo sentados en los cielos.

2. La misión

Perfectamente comprensible por parte del Señor que domina la tierra entera, la misión puede ser presentada en detalle conforme a la manera propia de las diversas recensiones. Parece preferible no subrayar las «señales» de que habla fMc, sino poner de relieve el *universalismo que se abre camino*.

Bajo otro aspecto, el predicador podría explicar la relación que une en adelante *misión y contemplación*. El cristiano no puede quedarse con la mirada clavada en el cielo, sino que, acordándose de la palabra del ángel: «No está aquí», ha de actualizar la nueva presencia por la misión que concierne a todas las naciones.

Esta misión acaba coronando la triple dimensión que caracteriza a las apariciones del Resucitado. Puesto que los discípulos han reconocido a Jesús en el Resucitado, no pueden quedarse con la mirada fija en el aire, en la dirección por la que se ha ido, sino que han de cumplir la misión confiada por Jesús y hecha posible por el Espíritu.

VII

TEMAS

Imprimiendo otro sesgo a sus explicaciones, el predicador puede servirse en ellas de las indicaciones que los distintos capítulos de esta obra ofrecen. Nos limitamos aquí a hacer algunas sugerencias en este sentido. La *triple dimensión* de los relatos de aparición puede ser útil para caracterizar la existencia del discípulo. El *tema de la comida* en común y con el Resucitado hace que valoremos la celebración litúrgica durante la cual Cristo se hace presente. El enraizamiento de la iglesia en este período privilegiado contribuye a evitar que la comunidad eclesial se convierta en sociedad constituida naturalmente. Finalmente el *señorío del universo* inaugurado por Jesús sigue siendo una indefectible fuente de esperanza.

B) TEXTOS *

1. Mateo: Mt 27, 55 — 28, 20
2. Marcos: Mc 15, 40 — 16, 8
3. Lucas: Lc 23, 50 — 24, 53
4. Juan: Jn 19, 38 — 20, 29
5. Juan: Jn 21, 1 — 23
6. Marcos: fMc 16, 9 — 20
7. Evangelio de Pedro: EP 28 — 60
8. Apocalipsis de Baruc: Ap Bar 49, 1 — 51, 10
9. Carta de los Apóstoles: Epíst Ap 19 — 23

* Las versiones de los evangelios están tomadas de la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao 1967), salvo algunas modificaciones que, o adaptan el texto traducido a las interpretaciones que da el autor en distintas partes de esta obra, o se reducen a pequeños retoques estilísticos. La versión del Evangelio de Pedro corresponde, fuera de algunos retoques, a la dada por Aurelio de SANTOS OTERO en su obra *Los evangelios apócrifos*, Madrid 1956, 411-417. Los dos últimos fragmentos han sido traducidos de la edición francesa y corresponden respectivamente a las versiones francesas de P. BOGAERT («Sources chrétiennes», 144, Paris 1969) y L. GUERRIER (*Patrologie Orientale* IX, 1913).

1. *El relato de Mateo (27, 55 — 28, 20)*

27 ⁵⁵ Había allí muchas mujeres mirando desde lejos, aquellas que habían seguido a Jesús desde Galilea para servirle. ⁵⁶ Entre ellas estaban María Magdalena, María la madre de Santiago y de José, y la madre de los hijos de Zebedeo. ⁵⁷ Al atardecer vino un hombre rico de Arimatea, llamado José, que se había hecho también discípulo de Jesús. ⁵⁸ Se presentó a Pilato y pidió el cuerpo de Jesús. Entonces Pilato dio orden de que se le entregase. ⁵⁹ Y José tomó el cuerpo, lo envolvió en una sábana limpia ⁶⁰ y lo puso en su sepulcro nuevo que había hecho excavar en la roca; luego hizo rodar una gran piedra hasta la entrada del sepulcro y se fue. ⁶¹ Estaban allí María Magdalena y la otra María, sentadas frente al sepulcro. ⁶² Al otro día, el siguiente a la preparación, los sumos sacerdotes y los fariseos se reunieron ante Pilato ⁶³ y le dijeron: «Señor, recordamos que ese impostor dijo cuando aún vivía: “A los tres días resucitaré”. ⁶⁴ Manda, pues, que quede asegurado el sepulcro hasta el tercer día, no sea que vengan sus discípulos, lo roben y digan luego al pueblo: “Resucitó de entre los muertos”, y la última impostura será peor que la primera». ⁶⁵ Pilato les dijo: «Tenéis una guardia. Id, aseguradlo como sabéis». ⁶⁶ Ellos fueron y aseguraron el sepulcro, sellando la piedra y poniendo la guardia.

28 ¹ Pasado el sábado, al alborar el primer día de la semana, María Magdalena y la otra María fueron a ver al sepulcro. ² De pronto se produjo un gran terremoto, pues el ángel del Señor bajó del cielo y acercándose corrió la piedra y se sentó encima de ella. ³ Su aspecto era como el relámpago y su vestido blanco como la nieve. ⁴ Los guardias, atemorizados ante él, se echaron a temblar y se quedaron como muertos. ⁵ El ángel se dirigió a las mujeres y les dijo: «Vosotras no temáis, pues sé que buscáis a Jesús, el Crucificado. ⁶ No está aquí, ha resucitado, como lo había dicho. Venid, ved el lugar donde estaba. ⁷ Y ahora id en seguida

a decir a sus discípulos: «Ha resucitado de entre los muertos e irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis». Ya os lo he dicho». ⁸ Ellas partieron a toda prisa del sepulcro, con miedo y gran gozo, y corrieron a dar la noticia a sus discípulos. ⁹ En esto Jesús les salió al encuentro y les dijo: «Dios os guarde». Y ellas, acercándose, se asieron a sus pies y se postraron ante él. ¹⁰ Entonces les dice Jesús: «No temáis. Id, avisad a mis hermanos que salgan para Galilea: Allí me verán». ¹¹ Mientras ellas iban, algunos de la guardia fueron a la ciudad a contar a los sumos sacerdotes todo lo que había pasado. ¹² Éstos, reunidos con los ancianos, celebraron consejo y dieron una buena suma de dinero a los soldados ¹³ con esta consigna: «Tenéis que decir: “Sus discípulos llegaron de noche y le robaron mientras nosotros dormíamos”». ¹⁴ Y si la cosa llega a oídos del procurador, nosotros lo convenceremos y os evitaremos complicaciones». ¹⁵ Ellos tomaron el dinero y procedieron según las instrucciones recibidas. Y se corrió ese rumor entre los judíos, hasta hoy. ¹⁶ Por su parte, los once discípulos marcharon a Galilea al monte que Jesús les había indicado. ¹⁷ Y al verle se postraron; algunos, sin embargo, dudaron. ¹⁸ Jesús se acercó a ellos y les habló así: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. ¹⁹ Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, ²⁰ y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y (sabed que) yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo».

2. El relato de Marcos (15, 40 — 16, 8)

¹⁵ ⁴⁰ Había también unas mujeres mirando desde lejos, entre ellas María Magdalena, María la (madre) de Santiago el menor y de Joset, y Salomé, ⁴¹ que le seguían y le servían cuando estaba en Galilea y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén. ⁴² Y ya al atardecer, como era el día de la preparación, es decir, la víspera del sábado, ⁴³ vino José de Arimatea, miembro respetable del Consejo, que esperaba también el reino de Dios, y tuvo la valentía de entrar donde Pialto y pedirle el cuerpo de Jesús. ⁴⁴ Se extrañó Pilato de que ya estuviese muerto, y llamando al centurión le preguntó si efectivamente había muerto. ⁴⁵ Informado por el centurión, concedió el cuerpo a José, ⁴⁶ quien, comprando una sábana, lo descolgó de la cruz, lo envolvió en la sábana y lo puso en un sepulcro que estaba excavando en roca; luego hizo

rodar una piedra sobre la entrada del sepulcro. ⁴⁷ María Magdalena y María la de Joset se fijaban dónde era puesto.

¹⁶ ¹ Pasado el sábado, María Magdalena, María la (madre) de Santiago y Salomé compraron aromas para ir a embalsamarle. ² Y muy de madrugada, el primer día de la semana, a la salida del sol, llegan al sepulcro. ³ Se decían unas a otras: «¿Quién nos retirará la piedra de la entrada del sepulcro?». ⁴ Y, levantando la mirada, ven que la piedra estaba ya corrida, y eso que era muy grande. ⁵ Entraron en el sepulcro y vieron a un joven sentado en el lado derecho, vestido con una túnica blanca, y se asustaron. ⁶ Pero él les dice: «No os asustéis. Buscáis a Jesús de Nazaret, el Crucificado; ha resucitado, no está aquí. Ved el lugar donde le pusieron. ⁷ Pero id a decir a sus discípulos y a Pedro que irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis, como os dijo». ⁸ Ellas salieron huyendo del sepulcro, pues un gran temblor y espanto se había apoderado de ellas, y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo.

3. El relato de Lucas (23, 50 — 24, 53)

²³ ⁵⁰ Había un hombre llamado José, miembro del Consejo, hombre bueno y justo, ⁵¹ que no había asentido al consejo y proceder de los demás. Era de Arimatea, ciudad de Judea, y esperaba el reino de Dios. ⁵² Se presentó a Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús, ⁵³ y, después de descolgarlo, lo envolvió en una sábana y lo puso en un sepulcro excavado en la roca en el que nadie había sido puesto todavía. ⁵⁴ Era el día de la preparación y apuntaba el sábado. ⁵⁵ Las mujeres que habían venido con él desde Galilea fueron detrás y vieron el sepulcro y cómo era colocado su cuerpo. ⁵⁶ Y, regresando, prepararon aromas y mirras. Y el sábado descansaron según lo prescrito.

²⁴ ¹ El primer día de la semana, muy de mañana, llegaron al sepulcro, llevando los aromas que habían preparado. ² Encontraron corrida la piedra del sepulcro, ³ y entraron, pero no encontraron el cuerpo del Señor Jesús. ⁴ No sabían qué pensar de esto, cuando se presentaron ante ellas dos hombres con vestidos resplandecientes. ⁵ Como ellas temiesen e inclinasen su rostro a tierra, les dijeron: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo? ⁶ No está aquí, ha resucitado. Recordad cómo os habló cuando estaba todavía en Galilea, ⁷ diciendo: “Es necesario que el Hijo del hombre sea entregado en manos de los pecadores y sea crucificado y al tercer día resucite”». ⁸ Y ellas recordaron sus

palabras. ⁹ Regresando del sepulcro anunciaron todo esto a los Once y a todos los demás. ¹⁰ Las que decían estas cosas a los apóstoles eran María Magdalena, Juana y María la de Santiago y las demás que estaban con ellas. ¹¹ Pero todas estas palabras les parecían como desatinos y no les creían. ¹² Pedro se levantó y corrió al sepulcro. Se inclinó, pero sólo vio las vendas y se volvió a su casa, asombrado por lo sucedido. ¹³ Aquel mismo día iban dos de ellos a un pueblo llamado Emaús, que distaba sesenta estadios de Jerusalén, ¹⁴ y conversaban entre sí sobre todo lo que había pasado. ¹⁵ Mientras ellos conversaban y discutían, el mismo Jesús se acercó y siguió con ellos; ¹⁶ pero sus ojos estaban retenidos para que no le conocieran. ¹⁷ Él les dijo: «¿De qué discutís entre vosotros mientras vais andando?». Ellos se pararon con aire entristecido. ¹⁸ Uno de ellos llamado Cleofás le respondió: «¿Eres tú el único residente en Jerusalén que no sabe lo que estos días ha pasado en ella?». ¹⁹ Él les dijo: «¿Qué cosas?». Ellos le dijeron: «Lo de Jesús de Nazaret, que fue un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo; ²⁰ cómo nuestros sumos sacerdotes y magistrados le condenaron a muerte y le crucificaron. ²¹ Nosotros esperábamos que sería él el que iba a librar a Israel; pero, con todas estas cosas, llevamos ya tres días desde que esto pasó. ²² El caso es que algunas mujeres de las nuestras nos han sobresaltado, porque fueron de madrugada al sepulcro ²³ y, al no hallar su cuerpo, vinieron diciendo que hasta habían visto una aparición de ángeles que decían que él vivía. ²⁴ Fueron también algunos de los nuestros al sepulcro y lo hallaron tal y como las mujeres habían dicho, pero a él no le vieron». ²⁵ Él les dijo: «¡Oh, insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ²⁶ ¿No era necesario que el Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria?». ²⁷ Y, empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras. ²⁸ Al acercarse al pueblo donde iban, él hizo ademán de seguir adelante. ²⁹ Pero ellos le forzaron diciéndole: «Quédate con nosotros, porque atardece y el día ya ha declinado». Y entró a quedarse con ellos. ³⁰ Cuando se puso a la mesa con ellos tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando. ³¹ Entonces se les abrieron los ojos y le reconocieron, pero él desapareció de su lado. ³² Se dijeron uno a otro: «¿No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?». ³³ Y, levantándose al momento, regresaron a Jerusalén y encontraron reunidos a los Once y a los que estaban con ellos, ³⁴ que decían: «¡Es verdad! ¡El Señor ha resucitado y ha sido visto de Simón!». ³⁵ Ellos

contaron lo que había pasado en el camino y cómo le habían reconocido en el partir el pan. ³⁶ Estaban hablando de estas cosas, cuando él se presentó en medio de ellos y les dijo: «Paz a vosotros». ³⁷ Sobresaltados y asustados creían ver un espíritu. ³⁸ Pero él les dijo: «¿Por qué os turbáis y por qué se suscitan dudas en vuestro corazón? ³⁹ Mirad mis manos y mis pies: soy yo mismo. Palpadme y ved que un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo». (⁴⁰ Y diciendo esto les mostró las manos y los pies). ⁴¹ Como ellos no acabasen de creerlo a causa de la alegría y estuviesen asombrados, les dijo: «¿Tenéis aquí algo de comer?». ⁴² Ellos le ofrecieron parte de un pez asado. ⁴³ Lo tomó y comió delante de ellos. ⁴⁴ Después les dijo: «Éstas son aquellas palabras mías que os hablé cuando todavía estaba con vosotros: “Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito en la ley de Moisés, en los profetas y en los Salmos acerca de mí”». ⁴⁵ Y, entonces, abrió sus inteligencias para que comprendieran las Escrituras, ⁴⁶ y les dijo: «Así está escrito que el Cristo padeciera y resucitara de entre los muertos al tercer día ⁴⁷ y se predicara en su nombre la conversión para perdón de los pecados a todas las naciones, empezando desde Jerusalén. ⁴⁸ Vosotros sois testigos de estas cosas. ⁴⁹ Mirad, yo voy a enviar sobre vosotros la promesa de mi Padre. Por vuestra parte, permaneced en la ciudad hasta que seáis revestidos de poder desde lo alto». ⁵⁰ Los sacó hasta cerca de Betania y, alzando sus manos, los bendijo. ⁵¹ Y mientras los bendecía se separó de ellos y fue llevado al cielo. ⁵² Y ellos (después de postrarse ante él) se volvieron a Jerusalén con gran gozo, ⁵³ y estaban continuamente en el templo bendiciendo a Dios.

4. El relato de Juan (19, 38 — 20, 29)

19 ³⁸ Después de esto, José de Arimatea, que era discípulo de Jesús, aunque en secreto por miedo a los judíos, pidió autorización a Pilato para retirar el cuerpo de Jesús. Pilato se lo concedió. Fueron, pues, y retiraron su cuerpo. ³⁹ Fue también Nicodemo — aquel que anteriormente había ido a verle de noche — con una mezcla de unas cien libras de mirra y áloe. ⁴⁰ Tomaron el cuerpo de Jesús y lo envolvieron en vendas, con los aromas, conforme a la costumbre judía de sepultar. ⁴¹ En el lugar donde había sido crucificado había un huerto, y en el huerto un sepulcro nuevo, en el que nadie todavía había sido depositado. ⁴² Pusieron allí a Jesús, porque era el día de la preparación de los judíos y el sepulcro estaba cerca.

20 ¹ El primer día de la semana va María Magdalena al sepulcro de madrugada, cuando todavía estaba oscuro, y ve que la piedra del sepulcro estaba corrida. ² Echa a correr, llega donde Simón Pedro y donde el otro discípulo a quien Jesús amaba y les dice: «Se han llevado del sepulcro al Señor y no sabemos dónde le han puesto». ³ Salieron Pedro y el otro discípulo y se encaminaron al sepulcro. ⁴ Corrían los dos juntos, pero el otro discípulo corrió más que Pedro y llegó antes al sepulcro. ⁵ Se inclinó y vio que estaban las vendas en el suelo, pero no entró. ⁶ Llega tras él Simón Pedro, entra en el sepulcro y ve las vendas en el suelo, ⁷ y junto a las vendas, plegado en un lugar aparte, el sudario que cubrió su cabeza. ⁸ Entonces entró también el otro discípulo, el que había llegado antes al sepulcro; vio y creyó, ⁹ pues hasta entonces no había comprendido que según la Escritura Jesús debía resucitar de entre los muertos. ¹⁰ Los discípulos, entonces, volvieron a casa. ¹¹ Estaba María llorando fuera, junto al sepulcro. Y mientras lloraba se inclinó hacia el sepulcro ¹² y ve dos ángeles de blanco, sentados uno a la cabecera y otro a los pies de donde había estado el cuerpo de Jesús. ¹³ Ellos le dicen: «Mujer, ¿por qué lloras?». Ella les responde: «Porque se han llevado a mi Señor y no sé dónde le han puesto». ¹⁴ Dicho esto, se volvió y vio a Jesús que estaba allí, pero no sabía que era Jesús. ¹⁵ Jesús le dice: «Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas?». Ella, pensando que era el encargado del huerto, le dice: «Señor, si tú lo has llevado, dime dónde lo has puesto y yo me lo llevaré». ¹⁶ Jesús le dice: «María». Ella le reconoce y le dice en hebreo: «Rabbuní» (que quiere decir: «Maestro»). ¹⁷ Dícele Jesús: «No me retengas, que todavía no he subido al Padre. Vete donde los hermanos y díles: Subo a mi Padre que es vuestro Padre, a mi Dios que es vuestro Dios». ¹⁸ Fue María Magdalena y dijo a los discípulos: «He visto al Señor», y que le había dicho estas palabras.

¹⁹ Al atardecer de aquel primer día de la semana, estando cerradas, por miedo a los judíos, las puertas del lugar donde se encontraban los discípulos, se presentó Jesús en medio de ellos y les dijo: «Paz a vosotros». ²⁰ Dicho esto, les mostró las manos y el costado: Los discípulos se alegraron de ver al Señor. ²¹ Jesús repitió: «Paz a vosotros. Como el Padre me envió, también yo os envío». ²² Dicho esto, sopló (sobre ellos) y les dijo: «Recibid el Espíritu Santo. ²³ A quienes perdonéis los pecados, los quedan perdonados; a quienes se los retengáis, los quedan retenidos».

²⁴ Tomás, uno de los Doce, llamado el Mellizo, no estaba con ellos cuando vino Jesús. ²⁵ Los otros discípulos le dijeron: «Hemos visto al Señor». Él les contestó: «Si no veo en sus manos la

señal de los clavos y no meto mi dedo en el agujero de los clavos y no meto mi mano en su costado, no creeré». ²⁶ Ocho días después estaban otra vez los discípulos dentro y Tomás con ellos. Estando cerradas las puertas, se presentó Jesús en medio y dijo: «Paz a vosotros». ²⁷ Luego dice a Tomás: «Acerca tu dedo y aquí tienes mis manos; trae tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo, sino creyente». ²⁸ Tomás le contestó: «Señor mío y Dios mío». ²⁹ Dícele Jesús: «Has creído porque me has visto. Dichosos los que, aun sin haber visto, creen».

5. Otro relato de Juan (21, 1 — 23)

21 ¹ Después de esto, se apareció Jesús otra vez a los discípulos a orillas del mar de Tiberíades. Se manifestó de esta manera. ² Estaban juntos Simón Pedro, Tomás, llamado el Mellizo, Natanael, el de Caná de Galilea, los de Zebedeo y otros dos de sus discípulos. ³ Simón Pedro les dice: «Voy a pescar». Le contestan ellos: «También nosotros vamos contigo». Fueron y subieron a la barca, pero aquella noche no pescaron nada. ⁴ Al amanecer estaba Jesús en la orilla, aunque los discípulos no sabían que fuese él. ⁵ Entonces les dice Jesús: «Muchachos, ¿no tendríais algo de comer?». Le contestaron: «No». ⁶ Él les dijo: «Echad la red a la derecha de la barca y encontraréis». La echaron, pues, y ya no podían recogerla por la abundancia de peces. ⁷ Entonces el discípulo a quien Jesús amaba dice a Pedro: «Es el Señor». Cuando Simón Pedro oyó «es el Señor», se puso el vestido de encima — pues estaba desnudo — y se lanzó al mar. ⁸ Los demás discípulos vinieron en la barca, arrastrando la red con los peces; pues no distaban mucho de tierra, sino unos doscientos codos. ⁹ Al saltar a tierra ven que había unas brasas, un pez sobre ellas y pan. ¹⁰ Jesús les dice: «Traed algunos de los peces que acabáis de pescar». ¹¹ Subió Simón Pedro y sacó a tierra la red, llena de ciento cincuenta y tres peces grandes; y aun siendo tantos no se rompió la red. ¹² Jesús les dice: «Venid a comer». Ninguno de los discípulos se atrevía a preguntarle: «¿Quién eres tú?». Ya sabían que era el Señor. ¹³ Viene entonces Jesús, toma el pan y se lo da; y de igual modo el pez. ¹⁴ Ésta fue la tercera vez que Jesús se manifestó a sus discípulos después de resucitar de entre los muertos. ¹⁵ Después de comer, Jesús dice a Simón Pedro: «Simón (hijo) de Juan, ¿me amas más que éstos?». Le dice él: «Sí, Señor, tú sabes que te quiero». Le dice Jesús: «Apacienta mis corderos». ¹⁶ Vuelve a decirle por segunda vez: «Simón (hijo) de Juan, ¿me

amas?»). Le dice él: «Sí, Señor, tú sabes que te quiero». Le dice Jesús: «Apacienta mis ovejas». ¹⁷ Le dice por tercera vez: «Simón (hijo) de Juan, ¿me quieres?». Se entristeció Pedro de que le preguntase por tercera vez «¿Me quieres?», y le dijo: «Señor, tú lo sabes todo; tú sabes que te quiero». Le dice Jesús: «Apacienta mis ovejas». ¹⁸ «En verdad, en verdad te digo: cuando eras joven, tú mismo te ceñías e ibas adonde querías; pero cuando llegues a viejo, extenderás tus manos y otro te ceñirá y te llevará adonde tú no quieras». ¹⁹ Con esto indicaba la clase de muerte con que iba a glorificar a Dios. Y habiendo dicho esto, le dice: «Sígueme». ²⁰ Pedro se vuelve y ve que le seguía el discípulo a quien Jesús amaba, que además durante la cena se había recostado en su pecho y le había dicho: «Señor, ¿quién es el que te va a entregar?». ²¹ Viéndole Pedro, dice a Jesús: «Señor, y éste ¿qué?». ²² Jesús le respondió: «Si quiero que se quede hasta que yo venga, ¿qué te importa? Tú sígueme». ²³ Corrió, pues, entre los hermanos la voz de que este discípulo no moriría. Pero Jesús no había dicho a Pedro: «No morirá», sino: «Si quiero que se quede hasta que yo venga (¿qué te importa?)».

6. *El final de Marcos (fMc 16, 9 — 20)*

¹⁶ Jesús resucitó en la madrugada, el primer día de la semana, y se apareció primero a María Magdalena, de la que había echado siete demonios. ¹⁹ Ella fue a comunicar la noticia a los que habían vivido con él, que estaban tristes y llorosos. ²¹ Ellos, al oír que vivía y que había sido visto por ella, no creyeron. ²² Después de esto, se apareció bajo otra figura a dos de ellos cuando iban de camino a una aldea. ²³ Ellos volvieron a comunicárselo a los demás; pero tampoco creyeron a éstos. ²⁴ Por último, estando a la mesa los Once se manifestó y les echó en cara su incredulidad y su dureza de corazón, por no haber creído a los que lo habían visto resucitado. ²⁵ Y les dijo: «Id por todo el mundo y proclamad la buena nueva a toda la creación. ²⁶ El que crea y sea bautizado se salvará; el que no crea se condenará. ²⁷ Éstas son las señales que acompañarán a los que crean: en mi nombre expulsarán demonios, hablarán nuevas lenguas, ²⁸ tomarán serpientes en sus manos y aunque beban veneno no les hará daño; impondrán las manos sobre los enfermos y se pondrán bien». ²⁹ Con esto, el Señor Jesús, después de hablarles, fue elevado al cielo y se sentó a la diestra de Dios. ³⁰ Ellos salieron a predicar por todas partes, colaborando el Señor con ellos y confirmando la palabra con las señales que la acompañaban.

7. *El relato del Pseudo-Pedro (EP 28 — 60)*

²⁸ Entretanto, reunidos entre sí los escribas, los fariseos y los ancianos, al oír que el pueblo murmuraba y se golpeaba el pecho diciendo: «Cuando a su muerte han sobrevenido señales tan portentosas, ved si debería ser justo», ²⁹ entonces los ancianos se asustaron y vinieron a Pilato en plan de súplica diciendo: ³⁰ «Darnos soldados para que custodien su sepulcro por tres días, no sea que vayan a venir sus discípulos, lo roben y el pueblo crea que resucitó de entre los muertos y nos hagan algún mal». ³¹ Pilato, pues, les entregó a Petronio y a un centurión con soldados para que custodiaran el sepulcro. Y con ellos vinieron también a la tumba ancianos y escribas. ³² Y rodando una gran piedra todos los que allí se encontraban presentes juntamente con el centurión y los soldados la pusieron a la puerta del sepulcro. ³³ Y grabaron además siete sellos y, después de plantar una tienda, montaron la guardia. ³⁴ Muy de mañana, al amanecer el sábado, vino una gran multitud de Jerusalén y de sus alrededores para ver el sepulcro sellado. ³⁵ Pero la noche en que alboreaba el día del Señor, mientras estaban los soldados de dos en dos haciendo la guardia, se produjo una gran voz en el cielo. ³⁶ Y vieron los cielos abiertos y dos hombres que bajaban de allí teniendo un gran resplandor y acercándose al sepulcro. ³⁷ Y la piedra aquella que habían echado sobre la puerta, rodando por su propio impulso, se retiró a un lado, con lo que el sepulcro quedó abierto y ambos jóvenes entraron. ³⁸ Al verlo, pues, aquellos soldados despertaron al centurión y a los ancianos, ya que también éstos se encontraban allí haciendo guardia. ³⁹ Y mientras ellos explicaban lo que acababan de ver, advierten de nuevo tres hombres saliendo del sepulcro, dos de los cuales servían de apoyo a un tercero, y una cruz que los seguía; ⁴⁰ y la cabeza de los dos (primeros) llegaba hasta el cielo, mientras que la del que era conducido por ellos sobrepasaba los cielos. ⁴¹ Y oyeron una voz proveniente de los cielos que decía: «¿Has predicado a los que duermen?». ⁴² Y se dejó oír desde la cruz una respuesta: «Sí». ⁴³ Ellos entonces andaban tratando entre sí de marchar y advertir de esto a Pilato. ⁴⁴ Y mientras cavilaban sobre ello, aparecen de nuevo los cielos abiertos y un hombre que baja y entra en el sepulcro.

⁴⁵ Viendo esto los que estaban junto al centurión, se apresuraron a ir a Pilato de noche, abandonando el sepulcro que custodiaban. Y llenos de agitación contaron cuanto habían visto, diciendo: «Verdaderamente era Hijo de Dios». ⁴⁶ Respondiendo Pila-

to dijo: «Yo estoy limpio de la sangre del Hijo de Dios; fuisteis vosotros los que lo quisisteis así». ⁴⁴ Después se acercaron todos y le rogaron encarecidamente que ordenara al centurión y a los soldados guardar secreto sobre lo que habían visto; ⁴⁵ «Pues es preferible — decían — ser reos del mayor crimen en la presencia de Dios que caer en las manos del pueblo judío y ser apedreados». ⁴⁶ Ordenó, pues, Pilato al centurión y a los soldados que no dijieran nada. ⁴⁷ En la aurora del día del Señor María Magdalena, discípula del Señor — atemorizada a causa de los judíos, pues estaban rabiosos de ira, no había hecho en el sepulcro del Señor lo que solían hacer las mujeres por sus muertos queridos —, ⁴⁸ tomó consigo a sus amigas y vino al sepulcro en que había sido depositado. ⁴⁹ Pero tenían que los judíos las viesan y decían: «Ya que no nos fue posible llorar y lamentarnos el día aquel en que fue crucificado, hagámoslo ahora, al menos, junto a su sepulcro. ⁵⁰ Pero ¿quién nos correrá la piedra echada a la puerta del sepulcro, para que, entrando, nos sentemos junto a él y hagamos lo que es debido? ⁵¹ Pues la piedra era muy grande y tenemos miedo de que alguien nos vea. Y si no podemos, echemos al menos en la puerta lo que llevamos en memoria suya; lloremos y golpeémonos el pecho hasta que volvamos a nuestra casa». ⁵² Fueron y encontraron abierto el sepulcro y, acercándose, observaron. Y ven allí un joven sentado en medio de la tumba, hermoso y cubierto de una vestidura blanquísima, el cual les dijo: ⁵³ «¿A qué habéis venido? ¿A quién buscáis? ¿Acaso a aquel que fue crucificado? Resucitó ya y se marchó. Y si no lo queréis creer, asomaos y ved el lugar donde yacía. No está, pues resucitó y se fue al lugar de donde fue enviado». ⁵⁴ Entonces las mujeres, aterrorizadas, huyeron.

⁵⁵ Era a la sazón el último día de los ázimos y muchos partían de vuelta para sus casas una vez terminada la fiesta. ⁵⁶ Y nosotros, los doce discípulos del Señor, llorábamos y estábamos sumidos en la aflicción. Y cada cual, apesadumbrado por lo sucedido, se volvió a su casa. ⁵⁷ Yo, Simón Pedro, por mi parte, y Andrés, mi hermano, tomamos nuestras redes y nos dirigimos al mar, y estaban con nosotros Leví el de Alfeo, a quien el Señor...

8. *El relato del vidente Baruc* (Ap Bar 49, 1 — 51, 10)

49 ¹ «Sin embargo, todavía te rogaría, oh Todopoderoso, e imploraría tu misericordia, tú que lo has hecho todo. ² ¿Bajo qué

aspecto vivirán los que verán tu Día? ¿Qué será de su esplendor tras estos acontecimientos? ³ ¿Recobrarán entonces su figura actual? ¿Volverán a revestirse (de nuevo) de estos miembros de cautividad, sumidos ahora en los males, y con los que se realizan los males? ¿O quizás transformarás tanto a los que estuvieron en el mundo como al mismo mundo?».

50 ¹ Él me respondió en estos términos: «Escucha, Baruc, esta palabra y graba en la memoria de tu corazón todo lo que aprendas. ² Entonces la tierra devolverá a los muertos que ahora recibe para guardarlos. Sin modificar en nada su forma, los devolverá tal como los recibió, y tal como se los entrego, los hará resucitar. ³ Pues entonces convendrá manifestar a los vivos que los muertos viven, que los que se habían ido, vuelven. ⁴ Y cuando los que hoy se conocen, se reconozcan mutuamente, entonces el juicio entrará en vigor y los acontecimientos predichos llegarán.

51 ¹ Y cuando haya pasado el día fijado, entonces solamente será cambiado el aspecto de los que se condenarán y la gloria de los que se justificarán. ² El aspecto de los que ahora hacen el mal aparecerá peor de lo que era, para soportar el suplicio. ³ Igualmente, la gloria de los que ahora justifica mi ley, de los que habrán manifestado su inteligencia durante la vida y habrán plantado en su corazón la raíz de la sabiduría, su esplendor se hará glorioso cuando las transformaciones: el aspecto de sus rostros se cambiará en belleza luminosa, a fin de que puedan obtener y recibir el mundo que no muere y que les está prometido para entonces. ⁴ Los que vuelvan gemirán mucho entonces por haber despreciado mi ley y cerrado sus oídos para no oír la sabiduría ni recibir la inteligencia. ⁵ Cuando vean elevados y glorificados a los que ahora miran por encima del hombro, y que unos y otros serán transformados, unos en esplendor angélico y ellos en apariciones terribles y en visiones espectrales, se sentirán completamente derrotados. ⁶ Primero tendrán este espectáculo; luego irán al suplicio. ⁷ Pero a los que se liberarán por sus obras, a aquellos cuya esperanza es la ley, cuya esperanza es inteligencia, cuya fe es la sabiduría, a ellos se les aparecerán maravillas a su tiempo. ⁸ Verán un mundo ahora invisible; verán un tiempo que ahora les está oculto, ⁹ un tiempo que no les hará envejecer. ¹⁰ Habitarán en las alturas de este mundo, se asemejarán a los ángeles, serán comparables a las estrellas. Podrán adquirir todos los aspectos a su gusto, (pasando) de la belleza al esplendor, de la luz al resplandor de la gloria».

9. Un relato del siglo II (la Carta de los Apóstoles, 19—23)

[La Carta de los Apóstoles (o el Testamento en Galilea de nuestro Señor Jesucristo, según el título que le asigna L. Guerrier) data verosímilmente de los comienzos del siglo II. Resulta interesante ver cómo muy pronto la sobriedad evangélica ha cedido su puesto a las explicaciones de orden psicológico o apolagético].

¹⁹ He aquí que no hemos sido negligentes por lo que se refiere al verdadero testimonio respecto a nuestro Señor Jesucristo. (Hemos dado testimonio) según lo que nuestro Señor ha hecho, puesto que lo hemos visto (y) nos hemos encontrado (junto a él), según ha corregido vuestras inteligencias, nos ha explicado (su doctrina) y ha hecho a los que han de ser (sus) testigos. ²⁰ Sabemos (que es) él quien fue crucificado en los días de Poncio Pilato y del príncipe Arquelao, que fue crucificado entre dos ladrones y con ellos se le hizo bajar del árbol de la cruz; fue sepultado en el lugar llamado Quarânjo (*Kranios*), adonde fueron las tres mujeres, Sara, Marta y María Magdalena, y llevaron aromas para extenderlos sobre su cuerpo; llorando y entristecidas por lo que había sucedido, se acercaron al sepulcro, encontraron la piedra allí, donde había sido corrida fuera del sepulcro, abrieron la puerta (del sepulcro), pero no encontraron su cuerpo. ²¹ Mientras se afligían y lloraban se les apareció el Señor y (les) dijo: «No lloréis: soy yo, el que buscáis. Pero que una de vosotras vaya a vuestros hermanos, y les diga: “Venid, nuestro Maestro ha resucitado de entre los muertos”». María vino hacia nosotros y nos contó (lo que había ocurrido). Pero nosotros le dijimos: «¿Qué hay entre nosotros y tú, mujer; acaso el que ha muerto y ha sido enterrado puede revivir?». Y no creímos en su (palabra) de que nuestro Salvador había resucitado de entre los muertos. Entonces ella volvió a nuestro Señor y le dijo: «Nadie de entre ellos me ha creído respecto a tu resurrección». Y él dice: «Que otra de entre vosotras vaya a decirles (de nuevo) esto». Vino Sara y nos contó lo mismo, pero nosotros la contradijimos; ella se volvió a nuestro Señor y le dijo como María.

²² Entonces el Señor dice a María y a sus hermanas: «Vayamos a ellos». Vino y encontró que nos estábamos cegando; dudábamos y no creíamos. Nos pareció como un fantasma y no creímos que fuese él, y, sin embargo, lo era. Él nos dijo: «Venid; no temáis; soy yo, vuestro Maestro, de quien tú, Pedro, has renegado tres

veces hasta que ha cantado el gallo; ¿pero es que ahora renegarás todavía (de mí)?». Fuimos hacia él, considerando y dudando todavía de si de verdad era él. Pero él nos dijo: «¿Por qué dudáis? ¿Qué vais a decir? ¿Es que no reconocéis que soy yo, yo que os he expuesto lo que se refería a mi cuerpo, a mi muerte y a mi resurrección? Pero a fin de que sepáis que soy yo: Pedro, pon tu mano en el agujero de mis manos; tú, Tomás (pon tu mano) en mi costado; tú, Andrés, mira si mis pies huellan la tierra y si hay huellas (de pasos); pues está escrito en el profeta que los fantasmas, (es decir) los demonios, no dejan huellas (de pasos) en la tierra».

²³ Por nuestra parte, pues, lo hemos tocado, (constatando) que de verdad había resucitado corporalmente. Entonces caímos sobre nuestros rostros ante él, pedimos perdón e imploramos gracia, porque no habíamos creído en él. Entonces nuestro Señor y Salvador nos dijo: «Levantaos, que yo os revelaré lo que (pasará) en la tierra, lo que (pasará) por encima de los cielos, vuestra resurrección y lo que se refiere al reino de los cielos. Mi Padre me ha enviado para que os haga subir a los cielos (así como) a los que creen en mí».

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS GENERALES

- W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Töpelmann, Berlin 1958 (= *Wörterbuch*).
- M. BLACK, *An aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1954, 1967 (= *Aramaic Approach*).
- R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, Doubleday, Anchor Bible n.º 29, New York 1970, in-8.º, 1.208 p. (= *John*).
- L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Cerf, coll. «Lectio divina» n.º 6, Paris 1951, in-8.º, 435 p. (trad. cast.: *Jesucristo en san Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1967=*Jesucristo*); *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Cerf, coll. «Unam Sanctam», n.º 10, Paris 1942, in-8.º, 334 p. (n.º 54, Paris 1965) (trad. cast.: *La Iglesia en san Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1959=*La Iglesia*); *Recueil Lucien Cerfaux. Études d'exégèse et d'histoire religieuse*, J. Duculot, Gembloux I-II (1954), III (1962).
- C. H. DODD, *According to the Scriptures*, J. Nisbet, London 1952 (trad. fr.: *Conformément aux Écritures*, Seuil, Paris 1968, in-8.º, 146 p.); *The Apostolic Preaching and its Developments*, Hodder et Stoughton, London 1944 (trad. fr.: *La prédication apostolique et ses développements*, Universitaires, Paris 1964, in-8.º, 140 p.).
- J. DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres*, Cerf, coll. «Lectio divina» n.º 45, Paris 1967, in-8.º, 573 p. (= *Études*).
- G. KITTEL et G. FRIEDRICH (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart 1933-1971 (= *TWNT*).
- X. LÉON-DUFOUR, *Études d'évangile*, Seuil, Paris 1965, in-8.º, 397 p. (trad. cast.: *Estudios de evangelio*, Estela, Barcelona 1969=EE); *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Seuil, Paris 1963, in-8.º, 526 p. (trad. cast.: *Los evangelios y la historia de Jesús*, Estela, Barcelona 1967=EHJ).
- J. PEDERSEN, *Israel: its life and its culture*, Oxford 1926, in-8.º, 578+788 p.
- A. ROBERT - A. FEUILLET (ed.), *Introduction à la Bible*, Desclée, Tournai/Paris II, 1959 (trad. cast.: *Introducción a la Biblia II* Herder, Barcelona 1971=*Introducción*).
- R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* I. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4. Herders theologisches Kommentar zum NT IV/I, Herder, Freiburg i. Br. 1965.

- E. SCHWEIZER, *Neotestamentica*. Deutsche und Englische Aufsätze 1951-1963, Zwingli, Zürich-Stuttgart 1963.
- G. STEMBERGER, *La symbolique du bien et du mal selon saint Jean*, Seuil, Paris 1970, in-8.º, 274 p.
- L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 vol., Beek, München, 1922-1961 (= Strack-Billerbeck).
- Vocabulaire de théologie biblique*, éd. X. LÉON-DUFOUR, J. DUPLACY, A. GEORGE, P. GRELOT, J. GUILLET, M. F. LACAN. Cerf, Paris 1970, gr. in-8.º, XXXI p. + 1.399 col. (trad. cast.: *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1972=VTB).
- L. VAGANAY, *L'évangile de Pierre*, Gabalda, Paris 1930, gr. in-8.º, 357 p.

TRABAJOS SOBRE LA RESURRECCIÓN

En esta bibliografía son mencionados solamente los libros o artículos que nos han servido en esta obra o que han aparecido recientemente. Las indicaciones más técnicas se encuentran en el Boletín que hemos publicado en RSR 57 (1968) 585 s.; una bibliografía exhaustiva, debida a G. Ghiberti, se encuentra en las Actas del Symposium romano de pascua de 1970.

- Assemblées du Seigneur*, St.-André Bruges, 1961-1969. Nouv. série, Cerf 1969. Sur *Mt* 28, 16-20, W. TRILLING, n.º 28. Sur *Mc* 16, 1-8, J. DELORME, n.º 21. Sur *Lc* 24, G. GAIDE, n.º 21 et 24. Sur *Jn* 20, D. MOLLAT, n.º 21 et 30. Sur *Jn* 21, B. SCHWANK, n.º 24.
- Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, por W. MARXSEN, U. WILCKENS, G. DELLING, H. G. GEYER, G. Mohn, Gütersloh 1966, in-8.º, 117 p.
- P. BENOIT**, *Marie-Madeleine et les disciples au tombeau vide selon Job 20, 1-8, en Judentum, Urchristentum, Kirche*. Mélanges J. Jeremias, Töpelmann, Berlin 1964, p. 141-152 (= P. Benoit, *Exégèse et théologie III*, Cerf, Paris 1968, p. 271-282); *Passion et résurrection du Seigneur*, Cerf, Paris 1966, in-8.º, 390 p. (trad. cast.: *Pasión y resurrección del Señor*, Fax, Madrid 1971); *L'Ascension*: RB 56 (1949) 161-203; *¿Resurrección al final de los tiempos o inmediatamente después de la muerte?*: Concilium 60 (1970) 99-111.
- J. BLANK, *Die Auferstehung Jesu als Offenbarungsereignis*, en *Paulus und Jesus*. Eine theologische Grundlegung, Kösel, München 1969, 133-183; *Die Berufung des Paulus als offenbarungshafter Grund seines Christus-verbhältnisses, seines Apostolats und seiner Theologie*, en *ibid.*, 184-249.
- J. BLINZLER**, *Der Prozess Jesu*, Pustet, Regensburg 1969, in-8.º, 520 p. (trad. cast.: *El proceso de Jesús*, Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1969).
- E. L. BODE, *The First Easter Morning. The Gospel Accounts of the women's Visit to the Tomb of Jesus*. Biblical Institute, Anal. Bibl. n.º 45, Rome 1970, in-8.º, 217 p.
- G. BOUWMANN, *Die Erhöhung Jesu in der lukanischen Theologie*: BZ 14 (1970) 257-263.
- M. BRÄNDLE, *Musste das Grab Jesu leer sein?*: Orientierung 31 (1967) 108-112.

- F. M. BRAUN, *La sépulture de Jésus*: RB 45 (1936) 184-200, 346-363.
- R. BULTMANN, «*Neues Testament und Mythologie*», conferencia del 4 junio 1941, publicada primero en *Offenbarung und Heilsgeschehen*, München 1941, 27-61, y después en *Kerygma und Mythos I*, ed. H. W. Bartsch, H. Reich, Hamburg 1948, 15-48; *Zu J. Schniewinds Thesen das Problem der Entmythologisierung, betreffend*, en *Kerygma und Mythos I*, ed. H. W. Bartsch, H. Reich, Hamburg 1948, 122-138; *Das Verhältnis der urchristlichen Botschaft zum historischen Jesus*, C. Winter, Heidelberg 1960, gr. in-8.º, 27 p.
- H. VON CAMPENHAUSEN, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, C. Winter, Heidelberg 1966, gr. in-8.º, 67 p.
- M. CARREZ**, *¿Con qué cuerpos resucitarán los muertos?*: Concilium 60 (1970) 88-98; *L'herméneutique paulinienne de la résurrection*, en *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, 1969, 53-73.
- F. M. CATHERINET, *Note sur un verset de l'évangile selon saint Jean (XX, 17)*, en *Mémorial J. Chaîne*, Lyon 1950, 51-59.
- N. CLARK, *Interpreting the Resurrection*, SCM, London 1967, in-12.º, 128 p.
- O. CULLMANN**, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?* Delachaux, Neuchâtel 1956, in-12.º, 84 p. (trad. cast.: *¿Inmortalidad del alma o resurrección de los muertos?*, en *Del evangelio a la formación de la teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 1972, 233-269); *Les premières confessions de foi chrétiennes* (Paris 1943), en *La foi et le culte dans l'église primitive*, Delachaux, Neuchâtel 1963, 47-87 (trad. cast.: *Las primeras confesiones de fe cristianas*, en *La fe y el culto en la iglesia primitiva*, Studium, Madrid 1971).
- J. DANIELOU, *La résurrection*, Seuil, Paris 1969, in-12.º
- G. DAUTZENBERG, *Sein Leben bewahren*. Psychè in den Herrenworten der Evangelien. Kösel, München 1966, gr. in-8.º, 181 p.
- R. DEICHGRÄBER, *Gottes hymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen, Vandenhoeck, Göttingen 1967, in-8.º, 521 p.
- J. DELORME, *Résurrection et tombeau de Jésus*, en *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (1969), 105-151; *La résurrection de Jésus dans le langage du Nouveau Testament*, en los Actos del III Congreso de ACFB, Cerf, Paris.
- A. DESCAMPS, *La structure des récits évangéliques de la résurrection*: Bib 40 (1959) 726-741.
- Diskussion um Kreuz und Auferstehung. Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung in Theologie und Gemeinde*, ed. B. Klappert, AUSAAT, Wuppertal 1968, in-8.º, 319 p.
- C. H. DODD, *The Appearances of the Risen Christ: An Essay in Form-Criticism of the Gospels*, en *Studies in the Gospels*. Mém. R. H. Lightfoot, Oxford 1957, 9-35.
- J. DUPONT, *La conversion de Paul et son influence sur la conception du salut par la foi*, en *Foi et salut selon saint Paul*, Anal. Bib. n.º 42, Roma 1970, 67-80; *Les pèlerins d'Emmaüs (Luc XXIV, 13-35)*, en *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montserrat 1953, 349-374; *Le repas d'Emmaüs*: LV 31 (1957) 77-92; *Ressuscité «le troisième jour»*: Bib 40 (1959) 742-761 (= *Études*, 321-336).

- F. X. DURWELL, *La résurrection de Jésus, mystère du salut*, Mappus, Le Puy 1963 (trad. cast.: *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, Herder, Barcelona 1962).
- R. H. FULLER, *The Foundations of New Testament Christology*, Lutherworth, London 1965, in-8.°, 268 p.; *The formation of the Resurrection Narratives*, Mac Millan, New York 1971.
- A. GEORGE, *Les récits d'apparitions aux Onze à partir de Lc 24, 36-53, en La résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (1969), 75-104.
- F. GILS, *Pierre et la foi au Christ ressuscité*: ETL 38 (1962) 5-42.
- J. GNILKA, *La resurrección corporal en la exégesis moderna*: Concilium 60 (1970) 126-135.
- J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La resurrección otra vez: Marxsen, Schlier, Kremer*: Actualidad Bibliográfica de Filosofía y Teología 13 (1970) 11-49.
- J. M.ª GONZÁLEZ-RUIZ, *¿Hacia una desmitologización del alma separada?*: Concilium 41 (1969) 83-96.
- M. GOGUEL, *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif. Étude d'histoire et de psychologie religieuses*, E. Leroux, Paris 1933, gr. in-8.°, 469 p.
- A. GRABNER-HAIDER, *Resurrección y glorificación*: Concilium 41 (1969) 67-82.
- H. GRASS, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Vandenhoeck, Göttingen 1956, 1962, gr. in-8.°, 341 p.
- P. GRELOT, *L'eschatologie de la Sagesse et les apocalypses juives*, en *Mémorial A Gelin*, Mappus, Le Puy 1961, 165-179; *De la mort à la vie éternelle. Études de théologie biblique*, Cerf, «Lectio divina» n.º 67, Paris 1971; *La résurrection de Jésus et son arrière-plan biblique et juif*, en *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (1969), 17-53.
- G. GRESHAKE, *Die Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Ludgerus, Essen 1969, in-8.°, 452 p.
- I. GUITTON, *Le problème de Jésus, divinité et résurrection*, Aubier, Paris 1953 (trad. cast.: *El problema de Jesús*, Fax, Madrid 1960).
- E. GUTWENGER, *Auferstehung und Auferstehungsleib Jesu*: ZKT 91 (1969) 32-58; *Zur Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu*: ZKT 88 (1966) 257-282.
- F. HAHN, *Christologische Hobeitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Vandenhoeck, Göttingen, in-8.°, 442 p.
- P. DE HAES, *La résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années*. Università Gregoriana, Roma 1953, in-8.°, 318 p.
- G. HARTMANN, *Die Vorlage der Osterberichte in Job 20*: ZNW 55 (1964) 197-200.
- P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*. Aschendorff, NT. Abhandlungen, N.F., n.º 2, Münster 1966, gr. in-8.°, 364 p.
- H. HOOKE, *The Resurrection of Christ as History and Experience*, Darton-Longman & Todd, London 1967, in-8.°, 209 p.
- B. VAN IERSEL, *La resurrección de Jesús ¿información o interpretación?*: Concilium 60 (1970) 52-65.

- B. A. JOHNSON, *Empty tomb Tradition in the Gospel of Peter*, Th. D. Harvard Univ., junio 1965.
- F. KAMPHAUS, *Von der Exegese zur Predigt. Über die Problematik einer schriftgemässen Verkündigung der Oster-Wunder- und Kindheitsgeschichten*, Mathias-Grünewald, Mainz 1960, in-8.°, 363 p.
- M. KEHL, *Eucharistie und Auferstehung. Zur Deutung der Ostererscheinungen beim Mahl*: Geist und Leben 24 (1970) 90-125.
- G. KOCH, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Mohr, Tübingen 1959, 1965, in-8.°, 338 p.
- W. KRAMER, *Christos, Kyrios, Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden*, Zwingli, Zürich 1963, in-8.°, 235 p.
- J. KREMER, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor 15, 1-11*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1966, in-8.°, 155 p.; *Die Osterbotschaft der vier Evangelien*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1968, in-8.°, 144 p.; *La resurrección de Jesús, fundamento y modelo de nuestra resurrección según san Pablo*: Concilium 60 (1970) 71-80.
- G. W. H. LAMPE - M. MAC KINNON, *The Resurrection. A dialogue arising from broadcasts*, Mowbray, London 1966, in-12.°, 112 p.
- K. LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Exegetische und fundametaltheologische Studien zu 1 Kor 15, 3-5*, Herder, Freiburg i. Br. 1968, in-8.°, 376 p.
- X. LÉON-DUFOUR, *Apparitions du Ressuscité et herméneutique*, en *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (1969), 153-173; *L'exégète et l'événement historique*: RSR 58 (1970) 555-559; *Sur la résurrection de Jésus*. Bulletin d'exégèse du N.T.: RSR 57 (1969) 583-622.
- E. LE ROY, *Résurrection de Jésus, en Dogme et critique*, Bloud, Paris 1907, 155-257.
- J. LINDBLOM, *Gesichte und Offenbarungen. Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum*, Gleerup, Lund 1968, in-8.°, 254 p.
- G. LOHFINK, *Eine alttestamentliche Darstellungsform für Gotteserscheinungen in den Damaskusberichten*: BZ 9 (1965) 246-257; *Der historische Ansatz der Himmelfahrt Christi*: Catholica 17 (1963) 44-84; *Paulus vor Damaskus*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1966, in-8.°, 102 p. (trad. fr. *La conversion de saint Paul*, Cerf, Paris 1967, in-12.°, 139 p. (= Paulus).
- D. LYS, *La chair dans l'Ancien Testament: «Basar»*, Éditions Universitaires, Paris 1967, in-8.°, 175 p.; *Nephesh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche-orientales*, P.U.F., Paris 1959, in-8.°, 214 p.
- R. MARTIN-ACHARD, *De la mort à la résurrection. L'origine et le développement d'une croyance dans le cadre de l'Ancien Testament*, Delachaux, Neuchâtel 1956, in-8.°, 190 p. (trad. cast.: *De la muerte a la resurrección*, Marova, Madrid 1967).
- C. MARTINI, *Il problema storico della risurrezione negli studi recenti. Lo stato attuale della questione del problema storico-critico della risurrezione di Cristo alla luce degli studi e dei metodi esegetici recenti*, Università Gregoriana, Roma 1959, in-8.°, 174 p.

- W. MARXSEN, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, G. Mohn, Gütersloh 1964, ⁵1967, in-8.º, 35 p. (= *Auferstehung I*); *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, G. Mohn, Gütersloh 1968, in-8.º, 192 p. (= *Auferstehung II*).
- C. MASSON, *Le tombeau vide* (Marc 16, 1-8): Rev. de Théol. et de Philosophie (1944) 161-174; *Le problème historique de la résurrection de Jésus: ibid.* (1950) 178-186.
- J. MOLITOR, *Auferstehung Jesu und sein Gesehenwerden*, en *Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte*, Düsseldorf 1968, in-8.º, 112 p.
- F. MUSSNER, *Die Auferstehung Jesu*, Kösel, München 1969, in-8.º, 208 p. (trad. cast.: *La resurrección de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1971).
- V. H. NEUFELD, *The earliest christian Confessions*, Leiden 1963, in-8.º, 166 p.
- F. NEYRINCK, *Les femmes au tombeau: étude de la rédaction matthéenne* (Mt 28, 1-10): NTS 15 (1968-69) 168-190.
- F. NÖTSCHER, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben*, Würzburg 1926 (reed. en Darmstadt en 1970, por J. SCHARBERT con un importante apéndice bibliográfico, in-8.º, 411 p.).
- E. PAX, *Epiphanea. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie*, K. Zink, München 1955, gr. in-8.º, 280 p.
- A. PELLETIER, *Les apparitions du Ressuscité en termes de la Septante*: Bib 51 (1970) 76-79.
- E. PFAFF, *Die Bekehrung des hl. Paulus in der Exegese des 20. Jahrhunderts*, Università Gregoriana, Roma 1942, in-8.º, 174 p. (= *Bekehrung*).
- E. POUSET, *La résurrection*: NRT 91 (1969) 1.009-1.044 (trad. cast. condensada: *Teología de la resurrección*: Selecciones de Teología 11 [1972] 234-242).
- K. RAHNER, *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit* (1959), en *Schriften zur Theologie IV*, Benzinger, Einsiedeln 1960, 166 s. (trad. cast.: *Cuestiones dogmáticas de teología IV*, Taurus, Madrid 1962, 159-175); *Zur Theologie des Todes*, Herder, Freiburg i. B. 1958 (trad. cast.: *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona 1965).
- F. REFOULÉ, *Immortalité de l'âme et résurrection de la chair*: RHR 163 (1963) 11-52.
- K. RENGSTORF, *Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Botschaft*, Luther-V., Witten (1954, 125 p.) ⁵1967, in-8.º, 172 p.
- La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, por P. de SURGY, P. GRELOY, M. CARREZ, A. GEORGE, J. DELORME, X. LÉON-DUFOUR, Cerf, col. «Lectio divina» n.º 50, Paris 1969, in-8.º, 192 p.
- J. A. T. ROBINSON, *The Body*, SCM, London 1952, in-12.º, 95 p. (trad. cast.: *El cuerpo. Estudio de teología paulina*, Ariel, Barcelona 1968).
- E. RUCKSTUHL - J. PFAMMATER, *Die Auferstehung Jesu Christi. Heilsgeschichtliche Tatsache und Brennpunkt des Glauben*, Rex, Luzern-München 1968, in-12.º, 206 p.
- L. SCHENKE, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung von Mk 16, 1-8*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1969, in-8.º, 117 p. En trad. fr.: *Le tombeau vide et l'annonce*

- de la résurrection* (Mc 16, 1-8), Cerf, «Lectio divina n.º 59, Paris 1970, in-8.º, 123 p. (= *Tombeau vide*).
- G. SCHILLE, *Das Leiden des Herrn. Die evangelische Passionstradition und ihr Sitz im Leben*: ZTK 52 (1955) 161-205.
- H. SCHLIER, *La ascensión de Jesús en los escritos de Lucas*, en *Problemas exegeticos fundamentales en el nuevo testamento*, Fax, Madrid 1970, 297-316; *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Johannes, Einsiedeln 1968, in-12.º, 71 p. (trad. fr.: *La résurrection de Jésus-Christ, Salvator*, Mulhouse 1969, in-12.º, 75 p.).
- J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique. Étude de théologie biblique*, Gabalda, Paris 1949, gr. in-8.º, 248 p.; *La résurrection de Jésus: des formules kérygmiques aux récits évangéliques*, en *Mélanges J. J. Weber*, Paris 1962, p. 93-105; *Le récit de la résurrection dans l'évangile de Luc: étude de critique littéraire*: RevSR 25 (1951) 119-137, 219-243; *Simple remarques sur le fragment Jo XX, 22-23*, en *Mélanges M. Andrieu*, Strasbourg 1956, p. 415-423.
- R. SCHNACKENBURG, *Zur Aussageweise «Jesus ist (von den Toten) auferstanden»*: BZ 13 (1969) 1-17.
- K. SCHUBERT, *Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit*: BZ 6 (1962) 177-214.
- P. SCHUBERT, *The Structure and Significance of Luke 24*, en *Neut. Studien f. R. Bultmann*, Töpelmann, Berlin 1954, 165-188.
- E. SCHWEIZER, *Ernieidrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zwingli, Zürich ²1962, in-8.º, 196 p.; *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*, Siebenstern, München-Hamburg 1968, in-16.º, 191 p.; *Two New Testament Credo compared, 1 Corinthians 15, 3-5 and 1 Timothy 3, 16*, en *Current Issues in N.T. Interpretation* (Mél. O.A. Piper), New York 1962, 166-177, 291-293 (= *Neotestamentica*, 122-135).
- PH. SEIDENSTICKER, *Das Antiochenische Glaubensbekenntnis 1 Kor 15, 3-7 im Lichte seiner Traditions-geschichte*: Theologie und Glaube 57 (1967) 286-323; *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten. Ein traditions-geschichtlicher Versuch zum Problem der Sicherung der Osterbotschaft in der apostolischen Zeit*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1967, in-8.º, 160 p.; *Zeitgenössische Texte zur Osterbotschaft der Evangelien*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1967, 78 p.
- G. STEMBERGER, *Le corps de la résurrection dans le monde juif*. Aparecerá en Anal. Bib. del Instituto Bíblico de Roma.
- P. A. VAN STEMPVOORT, *The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts*: NTS 5 (1958) 30-42.
- W. THÜSING, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie*: BZ 11 (1967) 95-108, 205-222, y 12 (1968) 223-240; *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Aschendorff, Nt. Abh. XXI/1-2, Münster 1960, gr. in-8.º, 303 p.
- W. TRILLING, *Les traits essentiels de l'Église du Christ*, en *Assemblée du Seigneur*, 1^{re} série (1964) n.º 53, 21-23 (trad. cast.: *Los rasgos esenciales de la iglesia de Cristo*, en *Asambleas del Señor* 53, Marova, Madrid 1965, 22-34).
- J. VILLETTE, *La résurrection du Christ dans l'art chrétien du II^e au VII^e siècle*, H. Laurens, Paris 1957, in-4.º, 151 p. et XLVIII pl.

- A. VÖGTLE, *Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen*, en *Sacra Pagina II*, Paris-Gembloux 1959, 280-294.
- G. WAGNER, *La résurrection, signe du monde nouveau*, Cerf, Paris 1970, in-16.º, 139 p.
- U. WILCKENS, *Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt*, Kreuz, Stuttgart-Berlin 1970, in-12.º, 173 p.; *Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem: ZTK 56 (1959) 273-293*; *Die Perikope vom leeren Grab Jesu in der nachmarkinischen Traditionsgeschichte*, en *Mélanges F. Smend*, Berlin 1963, 30-41; *Die Überlieferungsgeschichte der Auferstehung Jesu*, en *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft (1966)*, 41-63; *Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen*, en *Dogma und Denkstrukturen (Mél. E. Schlink)*, Göttingen 1963, 53-95.

SIGLAS DE OBRAS, REVISTAS Y COLECCIONES

<i>Anal. Bib.</i>	Analecta Biblica Institut Biblique (Roma 1952 s).
AsS	<i>Assemblées du Seigneur</i> (Bruges 1961 s).
Bib	Biblica (Roma 1920 s).
BZ	Biblische Zeitschrift (Paderborn N.F. 1957 s).
Cahiers Laennec	Cahiers Laennec. Revue médicale de technique et de doctrine (Paris 1934 s).
Catholica	Catholica. Vierteljahresschrift für Kontroverstheologie (Münster 1932 s).
Concilium	Concilium. Revista internacional de teología (Madrid 1965 s).
EE	<i>Estudios de evangelio</i> (Barcelona 1969).
EHJ	<i>Los evangelios y la historia de Jesús</i> (Barcelona *1967).
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses (Bruges 1924 s).
EvTh	Evangelische Theologie (München 1934 s).
GL	Geist und Leben. Zeitschrift für Ascese und Mystik (Würzburg 1947 s).
Greg	Gregorianum.
Intr. Bib.	<i>Introducción a la Biblia</i> , ed. A. Robert - A. Feuillet (Barcelona *1971).
JTS	The Journal of Theological Studies (London 1899 s).
LTK	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> (Freiburg i.B. 1957 s).
LV	Lumière et Vie (Saint-Alban-Leyse-Lyon 1950 s).
NRT	Nouvelle Revue Théologique (Tournai-Louvain 1879 s).
NTS	New Testament Studies (Cambridge 1954 s).
RB	Revue Biblique (Paris 1892 s).
RevSR	Revue des Sciences Religieuses (Strasbourg 1921 s).
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (Strasbourg 1921 s).
RHR	Revue de l'Histoire des Religions (Paris 1880 s).
RSR	Recherches de Science Religieuse (Paris 1910 s).
SBS	Stuttgarter Bibel Studien (Stuttgart 1965 s).
SDB	<i>Supplément au Dictionnaire de la Bible</i> (Paris 1928 s).
TLZ	Theologische Literaturzeitung (Leipzig 1842 s).
TWNT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> (Stuttgart 1933 s).
VTB	<i>Vocabulario de teología bíblica</i> , ed. X. Léon-Dufour, J. Duplacy, A. George, P. Grelot, J. Guillet, M. F. Lacañ (Barcelona *1972).
ZKT	Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck 1877 s).
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (Giessen-Berlin 1900 s).
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen 1891 s).

SIGLAS DE LIBROS BÍBLICOS

Act	Hechos de los Apóstoles	Jue	Jueces
Ap	Apocalipsis	Lc	Evangelio según san Lucas
Bar	Baruc	Lev	Levítico
1 Cor	1.ª carta a los Corintios	1 Mac	Libro 1.º de los Macabeos
2 Cor	2.ª carta a los Corintios	2 Mac	Libro 2.º de los Macabeos
Col	Carta a los Colosenses	Mc	Evangelio según san Marcos
1 Crón	Libro 1.º de las Crónicas	Mt	Evangelio según san Mateo
2 Crón	Libro 2.º de las Crónicas	Núm	Números
Cant	Cantar de los Cantares	Os	Oseas
Dan	Daniel	1 Pe	1.ª carta de san Pedro
Dt	Deuteronomio	2 Pe	2.ª carta de san Pedro
Ecl	Eclesiastés	Prov	Proverbios
Eclo	Eclesiástico	1 Re	Libro 1.º de los Reyes
Ef	Carta a los Efesios	2 Re	Libro 2.º de los Reyes
Esd	Esdras	Rom	Carta a los Romanos
Est	Ester	Rut	Rut
Éx	Éxodo	Sab	Sabiduría
Ez	Ezequiel	Sal	Salmos
Film	Carta a Filemón	1 Sam	Libro 1.º de Samuel
Flp	Carta a los Filipenses	2 Sam	Libro 2.º de Samuel
Gál	Carta a los Gálatas	1 Tes	1.ª carta a los Tesalonicenses
Gén	Génesis	2 Tes	2.ª carta a los Tesalonicenses
Hab	Habacuc	1 Tim	1.ª carta a Timoteo
Heb	Carta a los Hebreos	2 Tim	2.ª carta a Timoteo
Is	Isaías	Tit	Carta a Tito
Jds	Carta de san Judas	Tob	Tobías
Jer	Jeremías	Zac	Zacarías
Jl	Joel		
Jn	Evangelio según san Juan		
1 Jn	1.ª carta de san Juan		
2 Jn	2.ª carta de san Juan		
3 Jn	3.ª carta de san Juan		
Job	Job		
Jon	Jonás		
Jos	Josué		

SIGLAS DE LIBROS NO BÍBLICOS

Ant Jud	Antigüedades judaicas (de Flavio Josefo)
Ap Bar	Apocalipsis siríaco de Baruc
Ap Moisés	Apocalipsis de Moisés (= Apócrifos de Adán y Eva)
Ber	Berakôt (tratado del Talmud sobre las bendiciones)
Epíst Ap	Epístola (o carta) de los Apóstoles
EP	Evangelio de Pedro (= Pseudo-Pedro)
4 Esd	Libro IV de Esdras
Gnr	Midrash Rabbah sobre el Génesis
Hen	Libro de Henoc (etiópico)
2 Hen	Libro de los secretos de Henoc (eslavo)
LAB	Liber Antiquitatum Biblicarum (= Pseudo-Filón)
Lvr	Midrash Rabbah sobre el Levítico
1 QS	Regla (= Sérek) de la Comunidad de Qumrán (encontrada en la cueva primera)
San	Sanedrín (tratado del Talmud sobre los tribunales)
Sib	Oráculos sibilinos

ABREVIATURAS

ar	versión árabe
arm	versión armenia
cf.	confer: véase
et	versión etíope
p (después de una cita evangélica)	y paralelos
p.	página
pp.	páginas
vl	versión latina

VOCABULARIO

Este vocabulario no incluye sino los términos que presentan alguna dificultad técnica.

Remite para las explicaciones complementarias a nuestras obras anteriores *Los evangelios y la historia de Jesús* (EHJ) y *Estudios de evangelio* (EE).

AMBIENTE (MEDIO)

En crítica literaria indica el contexto en que se ha «formado» una tradición literaria.

Se distinguen por ejemplo:

según sus actividades características: los ambientes litúrgico, catequético, misionero (EHJ, 235-247, 257-267);

según el contenido de la fe: el ambiente pascual y el ambiente prepascual;

no confundirlo con las coordenadas (lugar, tiempo) de los acontecimientos; la determinación de éstas depende de la crítica histórica.

AORISTO

Tiempo del verbo griego que tiene en el modo indicativo un valor de pasado.

APOCALÍPTICA

Del griego *apokalypsis*, acción de descubrir, desvelar; de aquí, «lo que concierne a una revelación». Designa un género literario, cuyos representantes más típicos son, además del Apocalipsis de Juan, el Libro de Henoc y el 4.º Libro de Esdras.

Se denomina *apocalipsis sinóptico* al grupo de sentencias escatológicas de Jesús que se encuentra en Mt 24 = Mc = Lc 21.

APÓCRIFO DE SANTIAGO

Uno de los cinco escritos del «Codex C. G. Jung» descubierto hacia 1945 en el Alto-Egipto cerca de Nag Hammadi. Texto copto, traducido del griego, datado del siglo II d. C. Confidencias secretas del Resucitado a Santiago, hermano del Señor; pensamiento emparentado con la gnosis, pero no con los Valentinianos. Texto editado en 1968 por Rascher Verlag (Zürich y Stuttgart) con traducciones en francés, inglés y alemán.

APÓCRIFOS

Proviene del vocablo griego que significa «escondidos». Escritos semejantes a los libros canónicos, pero que no pertenecen al canon de la Escritura (EHJ, 43-46).

APOSTÓLICA (EDAD)

Epoca cubierta por la autoridad de los Apóstoles.

AUTÉNTICO

Lo que proviene de tal autor (palabras de Jesús, relatos de Lucas) o pertenece a tal libro (versículos de Mt).

Aquello cuya verdad o autoridad no puede ser puesta en cuestión.

ARAMEO

Lengua semítica hablada en tiempo de Cristo por los habitantes de Palestina y Siria.

BARUC (APOCALIPSIS DE)

Apócrifo del antiguo testamento. Finales del siglo I d. C. Originalmente compuesto en hebreo, pero conservado solamente en siríaco. Próximo a la teología rabínica. Busca una respuesta al porqué de la destrucción de Jerusalén y al problema del pecado en relación con el juicio escatológico. Traducción francesa en la colección «Sources chrétiennes» por P. Bogaert, París 1969.

CANON DE LAS ESCRITURAS

Del griego *kanón*: regla (de aquí, «regla de la fe»).

Lista de los libros del antiguo y del nuevo testamento oficialmente reconocidos por la iglesia como inspirados por Dios (EHJ, 35-40).

CITA

Pasaje de la Escritura citado en un texto con el fin de iluminarlo.

CONFESIONES DE FE

Género literario con el que la iglesia primitiva proclamaba su fe en fórmulas breves, estereotipadas.

CRÍTICA HISTÓRICA

Ciencia que intenta determinar la historicidad del relato de un acontecimiento, o la autenticidad de una sentencia: esto tuvo lugar; esto lo dijo tal persona (EHJ, 25-28).

CRÍTICA LITERARIA

Ciencia que intenta establecer la historia y el sentido de un texto (EHJ, 17-21).

CRÍTICA TEXTUAL

Ciencia que intenta establecer el texto original a partir de las va-

riantes de las recensiones manuscritas.

DOCETAS

Cristianos heréticos que veían en Jesús un Dios que tenía solamente la apariencia de hombre.

ECONOMÍA

Del griego: arte de administrar (*nomos*: ley) una casa (*oikos*).

Designa la organización de un conjunto, de un estudio, o también la distribución orgánica de una vida.

La economía salvífica designa la historia de salvación.

EÓN

Del griego *aión*, que significa mundo, siglo, larga duración (hebreo *cólam*). La apocalíptica del judaísmo tardío distingue dos eones: «éste» que debe pasar y que está sometido a la tribulación, y «aquel» que tiene que venir y que será el reino de justicia y de paz.

EPIFANÍA

De una palabra griega que significa «aparición». Este término puede designar una manifestación de Dios (teofanía), de Cristo (cristofanía) o de los ángeles.

ESCATOLOGÍA

Del griego *éschata*: «las cosas últimas», que concierne ya a los últimos tiempos, ya al fin del mundo.

Para el cristiano los últimos tiempos se han inaugurado con la venida de Jesús y terminarán con su retorno en la parusía.

ESDRAS (4.º LIBRO)

Apócrifo del antiguo testamento, redactado hacia finales del siglo I. Género apocalíptico.

ESTRUCTURA

Del latín: construcción, edificio. Amplio conjunto formado a partir de pequeñas unidades literarias.

HELENISMO

Período comprendido entre Alejandro Magno († 323 a. C.) y Augusto († 14 d. C.)

Designa también la difusión de la cultura griega posibilitada por las conquistas de Alejandro y mezclada sincréticamente con el mundo del pensamiento oriental.

HENOC

Compilación de exhortaciones, de parábolas y de profecías atribuidas a Henoc. Las diferentes partes del libro fueron compuestas entre el 170 a. C. y el 100 d. C.; tiene además algunas interpolaciones más tardías.

El Henoc eslavo data del siglo I d. C. Está aún más influenciado por el helenismo.

HERMENÉUTICA

Del griego *hermenéuein*: explicar, interpretar. Limitada primero a la teoría de la explicación, tiende hoy día a designar la interpretación en acto, que, al ofrecerse como «traducción», «trasposición», quiere comprender y expresar el texto en la actualidad.

HIMNOS

Textos de origen litúrgico en los cuales se proclamaba a Jesús el Señor glorificado por Dios (cf. páginas 67-68).

HILLEL

El gran Hillel fue contemporáneo de Herodes el Grande, vivió del 30 a. C. al 10 d. C. Doctor fariseo que predicaba una interpretación libre de los textos de la ley.

IGNACIO DE ANTIOQUÍA

Es uno de los primeros padres apostólicos. De él poseemos muchas cartas escritas hacia el año 110 (a las iglesias de Éfeso, Magnesia, Filadelfia, Roma, Esmirna, Trales, así como también a Policarpo).

Por este término se caracteriza la composición, la arquitectura, la orientación: las partes ensambladas son conscientemente organizadas en función de un todo.

EVANGELIO DE PEDRO

Apócrifo, un fragmento del cual, descubierto en 1886, explica en 60 versículos los últimos momentos de la vida de Jesús y su resurrección. Su datación es de finales del siglo I (entre el 70 y 130). Se hace eco de antiguas tradiciones.

EXÉGESIS

Ciencia que intenta establecer el sentido de un texto o de una obra literaria.

FILÓN DE ALEJANDRÍA

Filósofo judío (20 a. C. a 50 d. C.).

GÉNERO LITERARIO

Manera de expresarse con una forma fija.

Implica la repetición, con una visión personal, de una cierta manera estable y común de vivir, de actuar, de pensar, de escribir (EHJ, 23-24).

Además de los géneros que concierne a las palabras de Jesús (logia, reglas de vida, parábolas, etc.), los evangelios presentan sus acciones en forma de relatos de milagros, de sentencias encuadradas, de diálogos, de relatos sobre Jesús, de sumarios, etc. (EHJ, 209-213).

Su determinación depende de la crítica literaria y no comporta inmediatamente un juicio de crítica histórica.

GNÓSTICOS

Adeptos del gnosticismo (del griego *gnósis*: conocimiento), movimiento precristiano que tiende a reducir la salvación al sólo conocimiento de los secretos divinos y a desconocer los valores terrestres.

INCLUSIÓN

Procedimiento por el cual una unidad literaria se encuentra encastrada entre dos palabras o dos frases parecidas.

ISAIAS (ASCENSIÓN DE)

Compilación cristiana de la leyenda judía sobre el martirio del profeta Isaias; los fragmentos judíos datan del siglo I a. C., algunos pasajes cristianos están datados del 80-100, o del 100-150 d. C.

JOSEFO

Nacido en Jerusalén el 37 d. C., muerto en Roma hacia el 98. Preseñció la guerra judía y escribió su historia (75-79), redactó las *Anti-güedades judías* (hacia el 93) y el *Contra Apio* (hacia el 96).

JUDAÍSMO

El judaísmo tardío designa la religión de Israel postexílica.

Desarrollo del pensamiento veterotestamentario, sobre todo bajo la influencia del helenismo.

KENOSIS

Proviene de una palabra griega que significa la acción por la cual uno se vacía de alguna cosa. En teología bíblica designa el despojamiento de Cristo en su encarnación (cf. p. 69-71).

KERYGMA

Del griego *kerygma*: proclamación, predicación.

Anuncio de Jesús, constituido Cristo, Señor, Salvador por su resurrección.

En sentido amplio, engloba la catequesis; es la respuesta, como un eco, a la experiencia que hace la iglesia del Señor viviente (EHJ, 227, 267).

KOINÉ

Adjetivo griego que significa: «común». Designa la lengua común-

mente hablada en el imperio romano en tiempos de Cristo (EHJ, 78-79).

LIBER ANTIQUITATUM BIBLICARUM

Libro edificante sobre las *Anti-güedades bíblicas*, que nos ha llegado en latín, calcado de una versión griega, procedente a su vez de un original hebreo. No hay interpolación cristiana. Datado lo más probable antes del 70. La obra ha sido falsamente atribuida a Filón (Pseudo-Filón).

MATEANO, MARCIANO, LUCANO, JOANEO

Lo que caracteriza el trabajo redaccional de Mt, de Mc, de Lc y de Jn.

Estas características se establecen sobre todo por la estadística del empleo de los términos o de las expresiones.

MEDIO AMBIENTE

Véase AMBIENTE

MIDRASH

Proviene de una palabra hebrea que significa «buscar».

Según este género literario practicado en el judaísmo, el autor intenta explicar un pasaje de la Escritura en función del tiempo presente.

No puede identificarse con la fábula ni tampoco con un relato legendario (cf. G. Stemberger, *Symbolique*, 254).

MOISÉS

La *Asunción de Moisés* data de poco después del año 4 d. C.

El *Apocalipsis de Moisés*, que corresponde a la *Vida de Adán y Eva*, data del 20 a. C. al 50 d. C.

PARUSÍA

Palabra griega: venida, presencia. Término técnico para designar el retorno de Cristo al final del tiempo.

PASCUAL

Que concierne al tiempo de pascua.

Más particularmente, lo que está determinado por la fe de los primeros cristianos en la resurrección de Jesús.

PATTERN

Anglicismo por el cual se designa en crítica literaria el modelo de una estructura.

PERÍCOPA

Pasaje que puede ser re-cortado (*eri-koptó*) dentro de un conjunto más amplio: así la curación del leproso, Mc 1, 40-44 (EHJ 209).

POSITIVISMO HISTÓRICO

Tendencia de la ciencia histórica a no tener por válido más que el conocimiento de los hechos brutos, independientemente de las interpretaciones que se dan de los mismos.

PRE-

Este prefijo permite caracterizar un período o un estadio, anterior a la palabra que le sigue: pre-evangélico, pre-literario, pre-pascual, pre-redaccional, pre-sinóptico.

PRIMITIVO

Califica la tradición, el texto o el contexto más antiguo, el más próximo de los acontecimientos.

QUIASMO

Del griego *chiasma*: cruce.

Distribución de las palabras de una frase o de los elementos de una perícopa, de tal manera que se correspondan dos a dos alrededor de un centro que no está siempre explícito: A B C DXD'C'B'A'

Ej.: El que quiera salvar su vida (A)
la perderá (B).
El que pierda su vida por mí (B')
la hallará (A')
(Mt 16, 25; cf. EHJ, 138).

QUMRÁN

Residencia de una secta judía a orillas del Mar Muerto (habitada desde el siglo II a. C.). A partir de 1947, se han encontrado allí unos manuscritos llamados de Qumrán: copias y traducciones de la Biblia y de apócrifos, así como unos escritos propios de la secta.

REGLA DE LA COMUNIDAD

Sérék, «regla». Citada con la sigla 1 QS. Comprende reglamentos, instrucciones teológicas, meditaciones poéticas. Probablemente redactada por el fundador o el reorganizador de la secta de Qumrán.

RECENSIÓN

En crítica literaria, es poner por escrito una tradición.

En crítica textual, designa un supuesto manuscrito que hipotéticamente está a la base de un grupo de manuscritos.

REDACCIONAL

Pasaje cuyo estilo ha sido retocado por un autor, con un cierto fin.

SANEDRÍN

En la literatura rabínica, designa una sección del tratado *Nezikin* («daños y perjuicios»). Habla de la constitución y del procedimiento de los tribunales de justicia, y especialmente del procedimiento judicial.

SEMITISMOS

Algunos pasajes del nuevo testamento dejan entrever la influencia del pensamiento semítico y del estilo arameo. No se deben confundir con los hebraísmos debidos a una imitación servil de los Setenta.

SETENTA

Traducción griega del antiguo testamento.

Fue compuesta:

— según la leyenda, por setenta doctores judíos;

— según la historia, por numerosos autores escalonados entre el 250 y el 150 a. C.

SIBILINOS (ORÁCULOS)

Compilación de tradiciones de origen judío, con interpolaciones cristianas que datan de los siglos v y vi.

SIMBÓLICO

Según la filosofía del que lo utiliza, este término implica o no la realidad del hecho que califica. Para nosotros decir que un milagro es simbólico, es caracterizarlo, pero no es negar su historicidad.

SÍMBOLO

«De una manera general los símbolos son los materiales con los cuales se constituye una convención del lenguaje, un pacto social, una prenda de reconocimiento mutuo entre dos libertades» (E. Ortigues).

Realidad significante, que introduce en el mundo de los valores que expresa y al cual pertenece.

No identificar:

ni con la alegoría, ya que la realidad es anterior con relación a la idea;

ni con la forma o la estructura, ya que el contenido es inseparable de la expresión;

ni con el signo, ya que el símbolo participa de lo que representa.

Distinguir:

— el símbolo convencional, producido por la sociedad;

— el símbolo tradicional, constitutivo de la sociedad.

SINÓPTICO

Etimológicamente: con una mirada permite ver muchos elementos (*syn*: con; *optikós*: relativo a la vista).

Los tres primeros evangelios se llaman sinópticos, porque presen-

tan con una trama común, numerosas divergencias y coincidencias.

Califica un cuadro (EHJ, 199-209).

SUMARIO

Forma literaria que presenta en resumen las palabras o los actos de Jesús o de la iglesia primitiva.

TALMUD

«Enseñanza», de ahí colección de explicaciones de textos jurídicos y hagádicos (=narrativos) de la Torah, a partir de la Mishná.

Comprende la Gemara y los Baraitôt. Es la Torah en sentido amplio.

El Talmud de Jerusalén o palestinese (JerT) fue concluido en el siglo iv, el Talmud de Babilonia (TB) al final del siglo v. Éste es cuatro veces más largo que el palestinese. Ordinariamente se citan según el tratado y el folio.

Los talmidim son los discípulos de los rabinos.

TARGUM

Término de origen hitita que significa: «anunciar, explicar, traducir».

Paráfrasis aramea del antiguo testamento. Entre otros téngase en cuenta el Targum de Onkelos (babilonio, oficialmente reconocido), el del Pseudo-Jonatán (palestinese) y el Targum Neofiti.

TRADICIÓN HISTÓRICA

Recuerdo transmitido de un acontecimiento.

Transmisión del recuerdo de un acontecimiento.

TRADICIÓN LITERARIA

Cadena de escritos que concierne a un mismo tema, que va desde el manuscrito original al texto actual (EHJ, 200-203).

TRADICIÓN TEOLÓGICA

Transmisión de la revelación.

Todo lo que los apóstoles transmitieron para la vida y la fe del

pueblo de Dios, y que la iglesia afirma en el transcurso de los siglos.

VIDA DE ADÁN Y EVA

Apócrifo judeo-cristiano que nos

ha llegado a través de la tradición latina de un escrito griego, asimismo dependiente de una obra judía redactada en hebreo (datación entre el 20 a. C. y el 70 d. C.).

ÍNDICE DE MATERIAS

Los números en cursiva indican los pasajes más importantes

ALMA: 57, 60, 317. Cf. cuerpo, inmortalidad.

ÁNGEL DEL SEÑOR: 169-170, 206, 209.

ÁNGELES: 170, 171-173, 210; se «apareció» a los ángeles: 87.

ANTROPOLOGÍA: y lenguaje: 21, 314-316, 318-319; judía: 57, 60-61, 232-233; griega: 21, 59-60, 233-234. Cf. alma, cadáver, cosmología, cuerpo.

APARICIONES: terminología: 87-90, 96-100, 101-104, 105-106, 108-109, 131-133; en el antiguo testamento: 88-90, 129, 152-153, 226; medios ambientes: 148-150; dos tipos de relatos: 137-161; estructura: 139-144, 151-154, 307-312.

Destinatarios: oficiales/privados: 136-137, 139-142; los apóstoles: 25, 37, 276; los Quinientos: 25, 273-274, 275; los discípulos de Emaús: 142, 226-231, 338-339; los Diez: 250-257, 339-342; los Doce: 273-274, 275, 276; Esteban: 127, 157; las santas mujeres: 211; Santiago: 25, 273, 276; María Magdalena: 244-250, 343-344; los Once: 231-235, 342-343; (vidente de) Patmos: 154, 157; Pablo: 93-109, 115-122; Pedro: 42, 141-142, 193, 200, 202, 222, 273-275; los Siete: 25; Tomás: 257-260, 341-342.

Naturaleza: 84-85, 145-148, 149, 232-235, 287-290.

Historicidad: género literario: 122-125; coordenadas, 24, 77-78,

136, 285-287; duración: 127, 131, 286; acontecimiento: 290-291, 307-308; testigos: 272-276.

Actualización: fundación de la iglesia: 131, 150, 153-154, 157, 213, 217-218, 256-257, 273-274, 307-308; existencia cristiana: 109, 133, 160-161, 202, 307-312.

Predicación: 338-344.

Cf. cuarenta días, cuerpo, domingo, palabras de Cristo, tercer día.

APÓCRIFOS: y resurrección de los muertos: 59, 61-62, 64, 80-81; y relatos de la resurrección: 163-181, 206-207; y apariciones: 149, 150, 258; Ap Bar: 358-359; Epíst Ap: 360-361; EP: 163-181, 206-207, 357-358.

ASCENSIÓN: género literario: 77-78; lenguaje: 64, 213; y exaltación: 77-79, 156, 247-248, 345-346; simbólica: 79-82, 344-346; datación: 78. Cf. asunción del justo al cielo, cielo, cuarenta días, resurrección.

ASUNCIÓN DEL JUSTO AL CIELO: 80-81.

BULTMANN: 27-30, 272, 281, 312.

CADÁVER: *en general*: 317; y cuerpo de los resucitados: 314; *de Jesús*: y sepultura: 281-284; desaparición: 169-170; qué ha sido de su cadáver: 280-281, 284-285, 314-319. Cf. antropología, cuerpo, sepultura de Jesús.

CIELO: 73-75, 79-80, 345-346.

CONOCIMIENTO HISTÓRICO: 271-291; y búsqueda del sentido: 31-32, 271; y el historiador: 267-368; y hecho «histórico»: 266-268, 329; y conocimiento de fe: 263-264, 266-267; y acontecimiento: 265, 277-278, 304-306; razón y fe: 30, 266, 312, 341; cuestión planteada: 278, 279, 308. Cf. exégesis, fe, historia.

COSMOLOGÍA: 73, 79, 319-320, 344-345.

CUARENTA DÍAS: 77-78, 127, 131, 161, 307-310.

CUERPO:
Cuerpo humano en antropología judía: 57; en la antropología griega: 60; estructura permanente: 316-317; y el universo: 316; definición: 317; histórico: 317.
Cuerpo del Resucitado: problema y ensayo de solución: 20, 313-320; «cuerpo espiritual», sensible: 147-148, 149-150, 232-233, 234-235, 252-254, 287-288; espiritual: 183, 287-288, 289, 314; y Jesús de Nazaret: 142-143, 146, 246, 324; y el crucificado: 253, 311; y la iglesia: 131, 132, 156, 302, 316; y el universo: 320-322; y la fe: 108, 142-143, 146, 152, 227, 246, 258-259.
Cuerpo de los resucitados: 183, 314, 315.
 Cf. cadáver, resurrección.

DESCENSO A LOS INFIERNOS: en las religiones naturalistas: 55; de Jesús: 73-76, 172-173, 345. Cf. exaltación, *sheol*.

DISCÍPULOS EN EL SEPULCRO: 176-177, 182, 240-244, 285. Cf. sepulcro de Jesús.

DOMINGO (primer día de la semana): 148, 165-166, 201, 251, 255, 305, 339. Cf. tercer día.

ESCATOLOGÍA: esperanza judía: 55-62; y resurrección: 28-29, 63, 99, 153, 305, 306; y sepulcro de Je-

sús: 170; y cuerpo del Resucitado: 286-287; y aparición a Pablo: 98-100; vida nueva: 297-298, 307; y alegría: 254. Cf. exaltación.

ESCRITURAS: argumento para la resurrección en el antiguo testamento: 47; en las palabras de Jesús: 54, 55, 218; revelación de los designios de Dios: 219-221, 225; y fe: 230; y exégesis: 268-270. Cf. palabras de Cristo.

ESPÍRITU SANTO (don del): acontecimiento: 24, 140, 254-256, 286; y misión: 139-140, 143, 212, 235; y perdón de los pecados: 256-257; presencia de Jesús glorificado: 74, 154, 156-175, 212, 249-250, 254-256, 260.

EUCARISTÍA: y apariciones: 146-148; medio ambiente: 148-150, 230, 251; fracción del pan: 149, 229-231, 338-339; y fe: 230, 324-325. Cf. domingo.

EVANGELIO DE PEDRO (EP): 163-181, 203, 206-207, 357-358.

EXALTACIÓN: 67-91; terminología: 80-82, 302; afirmaciones preevangélicas: 67-77; antiguo testamento: 80-81, 153, 154; Act: 84; Jn: 247-249, 299-303; y humillación: 70-71, 81; y crucifixión: 81, 247, 299-303; y ascensión: 77-79, 156, 247-248; y resurrección: 83-91, 306-307; y señorío: 86, 211-214. *Lenguaje: origen*: 68, 70-71; simbólica: 73, 79-82, 306-307; esquema de pensamiento: 68, 70-71, 83-85; límites: 83-91, 157-158, 161. Cf. escatología, resurrección, vida.

EXEGETA: 33, 268-271, 329-330, 335.

FE: pascual de la iglesia primitiva: 42-91, 153, 171, 212, 287; judía en la resurrección de los muertos: 54-59; pedagogía en los relatos de aparición, según Mt: 212-213; según Mc: 201-202; según Lc: 227, 230-231, 234-236; según Jn: 247, 254, 257-260; y duda: 143, 151-152, 257-260; estructura: 310-312; de «los que no han visto»: 259,

303, 308, 341-342; y palabra de Jesús: 213, 221, 225, 260, 324-325; y eucaristía: 230, 324-325; y sepulcro vacío: 177, 225, 243; y conocimiento histórico: 263-264, 266-267. Cf. conocimiento histórico, testigos.

FÓRMULAS DE FE: 42-91; discernimiento: 38-39, 153-154; himnos: 67-68, 153. Cf. exaltación, resurrección.

FRACCIÓN DEL PAN: 148, 229-231, 338-339. Cf. eucaristía.

GALILEA: 24, 136, 274; tipo: 150-161, 285-287; huida a: 290; Mc: 200; Lc: 207; EP: 164.

GÉNEROS LITERARIOS: 20, 77, 96, 121-125, 146-147, 152-153, 156, 191-193, 226.

GUARDIA DEL SEPULCRO: 177-181, 205-210, 285. Cf. sepulcro de Jesús.

HELENISMO: y exaltación: 82, 85-86; y Lc: 125, 234-235, 293-295; y Jn: 85, 301; y judaísmo: 60; y Flp: 70-71; y nuestro lenguaje: 21, 59, 329. Cf. antropología.

HERMENÉUTICA: 265-325; objeto: 31, 263, 265, 304; y lenguaje: 26-30, 291-293, 329; y conocimiento histórico: 32; y exégesis: 268-271; y actualización: 303-325; y comunicación: 329-331, 325-346; interpretación de Pablo: 295-299; de Lc: 293-295; de Jn: 299-303.

HIMNOS: 67-91, 153.

HISTORIA: lenguaje «histórico»: 63-65, 267-268; concepciones: 155-156; manera de escribir de Lc: 64, 123-124; y designio de Dios: 219-221; resurrección de Jesús, final de los tiempos y sentido de la historia: 28-29, 43, 99, 153-154, 158-159, 213, 305; Jesús. Señor de la historia: 26, 154, 156, 213, 322-323; último acto: 321. Cf. conocimiento histórico.

INMORTALIDAD: existencia en el *sheol* según los judíos: 57; del alma según los griegos: 59-60; don de Dios: 317-318. Cf. muerte, resurrección de los muertos.

JERUSALÉN: apariciones: 24, 136, 286; tipo: 137-150, 157-161; en la eclesiología de Lc: 158, 221-222; de Mc: 200.

JESUCRISTO: 312-325.

Jesús de Nazaret: prepasual: 143, 256, 311, 323-324; anuncios de la resurrección: 54, 153, 200, 210, 218, 219; discurso de despedida: 140, 249, 252-253, 254-255, 309; muerte: 47-49, 81, 218, 220, 296-298, 299-303, 306-307; sepultura: 48, 281-283; descenso al *sheol*: 73-76; resucitado por Dios: 44-45, 49-52, 304-305; autor de la resurrección: 44-45, 50, 52; elevado a la gloria: 68-91, 299-303; «se hizo ver»: 87-90, 143; manifestación: 307-308; don del Espíritu: 74, 156, 250, 253-254, 260; presencia actual: 154, 156, 213, 214, 233, 260, 298-299, 311-312, 322-325; y fin de los tiempos: 43, 63, 143, 159, 287, 305.

Cristologías: de la primitiva iglesia: 41-65, 67-91, 153-154, 159, 171; designio de Dios: 143, 219-221; kenosis: 70-71, 301; Jesús vive: 219, 293-295, 298-299, 318; en relación con el Padre: 247-250, 254, 301-302; alianza: 211, 249-250, 256, 260; y el universo: 75, 320-322.

Designaciones: Cristo: 221; último Adán: 26, 43, 296; Emmanuel: 161, 205, 214, 260; Hijo del hombre: 156-157; nuevo Jonás: 75; nuevo Moisés: 75; nuevo Templo: 302; Señor: 69-71; «mi Señor»: 100, 102, 322-325; «Señor mío y Dios mío»: 258; «nuestro Señor»: 105; Señor de muertos y vivos: 298; Señor del universo: 73-75, 83, 86, 212; Siervo de Dios: 97; Cabeza: 26. Cf. apariciones, cuerpo (del Resucitado), palabras de Cristo.

JUAN:

El texto: 353-355, 355-356; tradiciones subyacentes: 137-150, 176-177, 241-243; trabajo redaccional: 166-169, 240-241, 243-244; composición: 237-240; y Lc: 255-256; y helenismo: 85, 301.

Perspectiva: el mensaje: 237-260; hermenéutica: 299-303; simbólica: 237, 242, 244, 301-302; crucifixión-exaltación: 81, 247, 299-303; Jesús y el Padre: 247-250; relación de los discípulos con Jesús y el Padre: 249-250; don del Espíritu: 254-256; iglesia: 256, 302; discípulo amado y Pedro: 243; fe: 243, 246-247, 257-260; perdón de los pecados: 256-257.

Predicación: 339-342, 342-343.

JUDAÍSMO: antropología: 57, 60; esperanza escatológica: 55, 59, 63; y resurrección de los muertos: 56-61; y sepulcro: 49-50, 169; y espíritus: 233-234; significación de la comida: 234.

LENGUAJE: problema: 21-22, 26-30; de referencia: 292-293, 304, 328, 330-331; resurrección: 53-63, 83-87, 160; exaltación: 68-91, 128, 132, 157-161, 306-307; vida: 219-220, 291-298, 298-299; bíblico: 292-293, 328-329; de la iglesia primitiva: 38, 41-53, 153, 159, 171; paulino: 96-100, 105-106, 108, 131-132, 287-288; hoy: 291-293, 330-331; y conocimiento histórico: 329; y fe: 21, 67-68. Cf. método de esta obra, simbólica.

LE ROY: 20.

LIENZOS: 176, 241-242, 244.

LUCAS

El texto: 351-353; condición sinóptica: 224; tradiciones subyacentes: 137-150, 163-176, 226-227; trabajo redaccional: 165-172, 223, 231 s.; escritor: 124-125; historiador: 64, 123-124, 125.

Perspectiva: el mensaje: 215-236; hermenéutica: 293-295; teólogo del designio de Dios: 125, 126,

218-219, 225; Escrituras: 220-221, 230; los testigos: 126, 131, 218, 221-222, 225; eucaristía: 229-231; corporeidad del Resucitado: 232-235; lenguaje vida: 219-220, 228-229, 291-295.

Predicación: 335-339, 342-346.

MARCOS

El texto: 350-351; Mc: 136, 182, 227, 245, 356; condición sinóptica: 163, 164, 168, 199; tradiciones subyacentes: 163-176, 194-196; trabajo redaccional: 165-176, 199-201; situación en el evangelio: 196-197.

Perspectiva: el mensaje: 191-202; omisión de apariciones: 196-197, 199-200, 201; el silencio de las mujeres: 173, 180-181, 196-197, 224-225; Galilea: 200.

Predicación: 335-337.

MARXSEN: 27, 29-30, 281, 312.

MATEO

El texto: 349-350; condición sinóptica: 168, 203; y EP: 164, 176, 181, 203, 207; tradiciones subyacentes: 150-161, 163-176, 177-185; trabajo redaccional: 163-176, 177-181; estructura: 151, 153, 203-204, 205-206; estilo: 153-154, 209; situación en el evangelio: 204-205.

Perspectiva: el mensaje: 203-214; la triple dimensión: 150-154, 211-213; el señorío de Cristo: 153-154, 156, 161, 212-214; aparición en el sepulcro: 211.

Predicación: 335-338.

MEDIOS AMBIENTES: 148-150, 229-235.

MÉTODO DE ESTA OBRA: 19, 31-33, 37-38, 41, 113, 136-137, 163-164, 189, 215, 263-265, 271, 293, 304, 327-329.

MUERTE

de Cristo: resucitó de entre los muertos: 49-53; en las confesiones: 47-48; escándalo: 47, 218,

220; y resurrección: 42, 49, 81, 296-298; y gloria: 299-303, 307.

de los hombres: 21, 55, 57-59, 60.

Triunfo de Dios sobre la muerte: 102, 182, 205-211, 306-307.

Cf. ascensión de Jesús al cielo, cadáver, sepultura, *sheol*.

MUJERES EN EL SEPULCRO: 165-176, 194-201, 205-211, 223-225, 244-250; tradiciones: 156-176, *194; medio ambiente: 165-166, 173, 198; fecha: 165-167, 195; intención: 167-168; mensaje del ángel: 170-173; nombres y número: 167, 194-195, 210, 216; reacción: 173, 223; silencio: 173, 174, 192-193, 196-197, 224; aparición: 211, 244-250, 343; historicidad: 281-285; predicación: 335-339, 343. Cf. sepulcro.

PABLO

Aparición: evocada por Pablo: 93-109; narrada por Lc: 115-133; vocación: 95-98, 100-101, 121; reconocimiento de Jesús: 108, 131; y apariciones a los Doce: 120, 126, 127, 130; y otras visiones: 98, 107, 108-109; lenguaje paulino: 96-100, 105-106, 108, 131-132, 287-288; y sepulcro vacío: 183-184.

Hermenéutica de la resurrección: 295-299, 323-324.

PALABRAS DE CRISTO: anuncios de la resurrección: 54, 153, 200, 210, 218, 220; discursos de despedida: 140, 249, 252-253, 254-255, 309; resucitado: 125-126, 144, 145, 212-213, 220-221, 246-250, 253-254, 259, 288; *ipsissima verba*: 212, 288.

PAZ (don de la): 139-140, 145, 253-254, 340.

PERDÓN DE LOS PECADOS: 146, 150, 154, 256-257, 341.

PIEDRA DEL SEPULCRO: 168-170, 185. Cf. sepulcro de Jesús.

RESURRECCIÓN DE JESÚS

Terminología: 44-53, 81, 87-89, 301-302.

Lenguaje: problema: 21-22, 26-30; origen: 53-62; esquemas de pensamiento: 39, 83-87; simbología subyacente: 55-56; límites: 63-65, 160-161, 291-292; de referencia: 292-293, 330-331.

Relación con: exaltación: 83-87; vida: 219-220, 293-295, 298-299; muerte de Cristo: 47-53, 306-307; resurrección de los muertos: 43, 296; escatología: 29, 63, 100, 305, 306; historia: 159, 305.

Acontecimiento: profetizado: 48, 54, 219-221; realizado: 44, 49-52, 304-305; fechado: 45, 199, 304-305; atestiguado: 42-53, 171-173, 221-222, 276-278; conocido: 31-33, 266-268, 277-278, 279-280, 305; simbolizado: 305-306; actual: 47-48, 52, 156-157; interpretado: 269, 291-325; comunicado: 329-346; mal expresado: 327.

Iconografía: 208.

Cf. apariciones, domingo, exaltación, tercer día, vida.

RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS: fe judía: 56-61; y resurrección de Jesús: 43, 296-297; y cuerpo de los muertos: 61-62, 183, 313-315; momento: 306-307; y glorificación: 306-307; lenguaje: 58-60, 63. Cf. alma, antropología, ascensión del justo al cielo, inmortalidad, *sheol*.

SEPULCRO DE JESÚS: 163-185.

Tradicón y relatos: kerygma pascual: 170-176; perspectiva de las tradiciones: 172-173, 174-175, 181-183, 184-185; según Mt: 205-211; según Mc: 191-202; según Lc: 223-225; según Jn: 238-250; Pablo, 1 Cor 15: 47, 183; EP: 177-181.

Interpretación: y fe: 177, 225, 243; simbólica: 171, 176, 181-182, 184-185, 242, 306-307.

Historicidad: 172, 280-285.

- Cf. ángeles, cadáver, muerte, sepultura, *sheol*.
- SEPULTURA: 48-49; de Jesús: 48, 281-283.
- SHEOL: 49, 53, 57, 73-74, 80-81, 157; derrota del: 169, 185, 205, 337; Jesús bajó al: 73-76, 172-173; y representación del universo: 345. Cf. antropología, muerte, resurrección de los muertos.
- SIMBÓLICA: Resurrección: 55-56; exaltación: 79-82, 307; de la montaña: 205, 212; del costado de Jesús: 253-254; valor: 64, 331, 337, 344. Cf. cielo, domingo, Juan, lienzos, sepulcro.
- SINÓPTICO (hecho): 163, 164, 168.
- TERCER DÍA: 45-46, 304. Cf. domingo.
- TESTIGOS: Pablo: 93, 128-129, 276-277; de las apariciones: 272-278; del sepulcro: 283-284; según Lc: 126, 130, 136-137, 218, 221-222, 225-226; contenido del testimonio: 276-279; valor histórico: 279. Cf. conocimiento histórico, fe.
- VIDA: y existencia en el *sheol*: 57; y resurrección (lenguaje): 219-220, 291-295, 297-299, 313; Cristo, vida del creyente: 298-299, 322-325; vida nueva: 297-298, 306. Cf. exaltación, resurrección.

ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS

Los textos y páginas más importantes van en cursiva

- Antiguo testamento*
- Dan 7, 9: 250.
7, 13-14: 153.
10, 6: 209.
12, 1-3: 59.
- Os 2, 25: 250.
6, 1-2: 58.
6, 2: 45.
6, 3: 56.
- Nuevo testamento*
- Mt 13, 16: 259.
14, 26-27: 147.
14, 28-33: 275.
16, 16-19: 275.
16, 21: 55.
27, 62-28, 15: 203-211.
27, 62-28, 20: 204-205.
27, 62-66: 178-179.
27, 63-64: 54.
28, 1-4: 178-180.
28, 1-8: 161-176.
28, 9-10: 141, 245.
28, 11-15: 178-180.
28, 16-20: 150-157, 211-213.
- Mc 6, 49-50: 147.
10, 46-52: 301.
14, 28: 200.
15, 46: 191.
16, 1-8: 165-176, 191-202.
16, 7: 200-201.
16, 7-8: 195-196.
16, 9-20: 136-137, 193-194.
16, 14: 148.
- Lc 5, 1, 11: 275.
9, 51: 81.
24, 1-11: 165-176, 223-225.
- Gén 5, 24: 58, 80.
12, 7: 88.
18, 8: 235.
- Dt 21, 22-23: 282-283.
- Jue 6, 21: 64.
13, 20: 64.
- 1 Sam 2, 6: 57.
2, 7-8: 81.
- 1 Re 17, 17-24: 58.
- 2 Re 2, 11; 4, 31; 13, 21: 58.
- Tob 12, 19: 234.
- 2 Mac 2, 7-9: 61.
- Job 5, 11: 81.
- Sal 16, 10: 47, 184, 319-320.
49, 16: 58, 80.
68, 19: 74.
73, 24: 58, 80.
75, 7-8: 81.
110: 153.
- Sab 5, 1-5: 82.
18, 14-15: 208.
- Eclo 44, 16; 49, 14: 80.
- Is 6, 5: 90.
25, 7-8: 58.
26, 14-19: 58.
49, 1-6: 96.
51, 17: 58.
52, 13; 53, 12: 81.
- Jer 1, 5: 97.
31, 33: 250.
- Ez 36, 28: 250.
37, 1-4: 58, 209, 305, 315.

- 24, 5: 219.
 24, 6-8: 219.
 24, 10: 216.
 24, 12: 176-177.
 24, 13-35: 142-143, 226-231.
 24, 23: 293.
 24, 24: 176-177.
 24, 30-31: 148.
 24, 34: 42, 44, 275.
 24, 36-53: 137-150, 231-235.
 24, 36b: 145.
 24, 37: 253.
 24, 40: 145.
 24, 44-47: 221.
 24, 49-51: 286.
 Jn 2, 19: 300, 302.
 2, 22: 300.
 3, 13-15: 301, 302.
 6, 1-66: 149.
 6, 19-20: 147.
 10, 16-18: 301.
 11, 25; 12, 16: 300.
 12, 32-33: 302.
 12, 45: 254.
 14, 13.18.28: 149.
 14, 18-24: 309-310.
 14, 19: 250.
 16, 20: 246.
 19, 34: 253.
 19, 31.38: 282.
 20, 1-2.11-18: 140, 165-176, 244-250.
 20, 1-2: 174.
 20, 3-8: 176-177.
 20, 18: 246.
 20, 19-29: 137-150, 250-260.
 20, 22: 286.
 21, 1-17: 141-142, 147-148, 237-238.
 21, 9: 149.
 21, 13: 149.
 Act 1, 2-3: 77.
 1, 2-8: 136.
 1, 3: 286, 293.
 1, 4: 148, 286.
 1, 9-11: 77-78.
 1, 13: 251.
 2, 22: 171.
 2, 22-36: 84.
 2, 23: 48, 220.
 2, 27: 47.
 2, 27.29-32: 184.
 2, 42.46: 148.
 3, 6: 171.
 3, 15: 50.
 3, 18.22.24: 220.
 4, 10: 50, 171.
 4, 11-12: 48.
 8, 14-17: 126.
 8, 26-39: 230.
 9, 1-19: 115-133.
 10, 40-42: 48, 88, 136, 148, 309.
 13, 29: 282.
 13, 30-33: 136.
 13, 31-32: 126.
 13, 34: 185.
 13, 35: 47.
 14, 4.14: 126.
 17, 31: 50, 194.
 20, 7.11: 148, 251.
 22, 6-21: 115-133.
 25, 19: 293.
 26, 12-23: 115-133.
 28, 23: 220.
 Rom 4, 17.24: 305.
 5, 8: 50.
 6, 3-11: 296-298.
 10, 5-8: 74-75.
 10, 9: 51-52.
 14, 9: 298.
 1 Cor 1, 23: 299.
 9, 1-2: 90, 104-105.
 10, 16: 148.
 15: 296.
 15, 3-5: 43-49.
 15, 3-8.11.14-15: 136, 273-278.
 15, 6: 274.
 15, 8-11: 106-107.
 15, 12-20: 45.
 15, 20: 296.
 15, 22-28: 321.
 15, 35: 183.
 15, 44-49: 288.
 15, 45: 296.
 15, 51: 62, 81.
 2 Cor 4, 6: 99.
 4, 16: 298.
 5, 4: 298.
 5, 15: 50, 297.
 12, 1-4: 121.
 Gál 1, 1-11: 126.
 1, 11-16: 129.
 1, 13-23: 94-99, 120-121.
 2, 2: 99.
 2, 20: 299.

- Ef 2, 5-6: 297.
 4, 7-10: 73-74.
 Flp 2, 6-11: 69-71.
 3, 7-14: 100-104.
 3, 21: 298, 322.
 Col 3, 1: 297.
 1 Tes 1, 10: 51-52.
 4, 14: 50.
 1 Tim 3, 16: 38, 71-73, 87.
 1 Pe 3, 18-22; 4, 6: 75-76.
 Ap 1, 4: 38.
 1, 12-18: 154, 331.
 4, 11: 259.
 5, 6: 311.
 19, 11-13: 311.
 21, 22: 302.

ÍNDICE DE CITAS DE LIBROS APÓCRIFOS

Apocalipsis de Baruc (Ap Bar)	39.44: 168, 169, 170. 45-49: 178, 180. 50: 165. 51: 168. 55: 170. 56: 169-170.
21, 23-24: 60. 49, 1-51, 10: 358-359. 49, 2-51, 3: 61-62. 49, 3: 60. 50, 2-4: 52. 52, 10: 62. 76, 1-4: 78.	
Apocalipsis de Moisés (Ap Moisés)	Libro IV de Esdras (4 Esd)
37: 80-81.	3, 5: 60. 7, 30-31: 46. 7, 32: 60. 7, 100: 60.
Ascensión de Isaías	Liber Antiquitatum Biblicarum (LAB)
3, 14b-17: 179. 9, 16: 78.	3, 10: 61. 44, 10: 60.
Epístola (o carta de los Apóstoles) (Épíst Ap)	Libro de Henoc (Hen)
19-23: 360-361. 23: 149, 258.	51, 4: 62. 70, 1; 71, 1: 80.
Evangelio a los Hebreos: 150, 276.	Libro de los secretos de Henoc (2 Hen)
Evangelio de Pedro (EP)	8, 1-4: 81.
28-60: 357-358. 28-34: 178-179. 32: 168. 33: 169. 35: 165. 35-44: 178-179. 36: 170. 37: 166, 168, 170.	Oráculos sibilinos (Sib)
	ii, 221-222, 238; iv, 179-183: 52.
	Vida de Adán y Eva
	25-28: 80. 28-41: 52.

ÍNDICE GENERAL

<i>Presentación a la edición castellana</i>	9
<i>Prólogo</i>	19
Introducción	23
1. ¿Una biografía del Resucitado?	23
2. Los relatos evangélicos y el nuevo testamento	25
3. El problema del lenguaje	26
4. El método de esta obra	31

PRIMERA ETAPA

LAS AFIRMACIONES DE LA FE NACIENTE

1. DIOS HA RESUCITADO A JESÚS DE ENTRE LOS MUERTOS	41
I. Las fórmulas de la fe	42
1. Cristo ha resucitado	42
2. Dios resucitó a Jesús de entre los muertos	49
II. En el origen de la fórmula	53
1. Dos explicaciones ilusorias	53
2. La simbología subyacente	55
3. La fe judía en la resurrección de los muertos	56
Conclusión	63
2. JESÚS, SEÑOR EN LA GLORIA	67
I. Algunos himnos neotestamentarios	69
1. Filipenses 2, 6-11	69
2. 1 Timoteo 3, 16	71
3. Algunos otros textos (Ef 4, 7-10; Rom 10, 5-8; 1 Pe 3, 18-22; 4, 6)	73

a) Efesios 4, 7-10	74
b) Romanos 10, 5-8	74
c) 1 Pe 3, 18-22; 4, 6	75
II. En el origen del esquema	77
1. Exaltación y ascensión	77
2. Simbólica bíblica	79
Conclusión	82
III. Confrontación de los dos esquemas de pensamiento	83
1. Diversas perspectivas sobre el acontecimiento	83
2. Un punto de convergencia: «El Señor se hizo ver»	87
Conclusión	90
3. CUANDO HABLA UN TESTIGO	93
I. En la carta a los gálatas	94
1. El antes y el después	95
2. El acontecimiento relatado por Pablo	96
a) Una vocación profética	96
b) Una revelación apocalíptica	98
II. En la carta a los filipenses	100
1. El antes y el después	101
2. Conocer a Cristo, ser alcanzado por Cristo	101
III. En la primera carta a los corintios	104
1. 1 Cor 9, 1-2	104
2. 1 Cor 15, 8-10	106
Conclusión	107

SEGUNDA ETAPA

LOS RELATOS DEL ENCUENTRO CON JESÚS
EL SEÑOR

4. LOS RELATOS DE LA APARICIÓN A PABLO	115
I. Confrontación de los tres relatos	118
1. Situaciones	119
2. Divergencias	119
3. Convergencias	119

II. Confrontación de los datos paulinos	120
1. Convergencias	120
2. Divergencias	120
III. Tentativas de explicación	121
IV. La composición lucana	122
1. La manera de escribir la historia	123
2. La perspectiva teológica	125
3. La aparición	127
Conclusión	129
5. EN EL ORIGEN DE LOS RELATOS DE APARICIÓN	135
I. El tipo Jerusalén (Lc 24, 36-53; Jn 20, 19-29)	137
1. La estructura	139
2. Los elementos	144
a) Los elementos de los dos relatos	144
b) Elementos comunes en Lc y a los otros relatos	146
3. Los medios ambientes	148
II. El tipo Galilea	150
1. El relato de Mt 28, 16-20	150
2. Los presupuestos del relato de Mt	155
III. Confrontación de los dos tipos	157
1. Dos tipos originales de presentación del Resucitado	158
2. El tipo Jerusalén prevalece	159
6. EN EL SEPULCRO DE JESÚS	163
I. La visita de las mujeres al sepulcro	165
1. La fecha	165
2. Las santas mujeres	167
3. La intención de las mujeres	167
4. El motivo de la piedra	168
5. El ángel	170
6. El mensaje angélico	171
7. La reacción de las santas mujeres	173
Conclusión	173
II. La visita de los discípulos al sepulcro	176
III. La guardia del sepulcro	177
1. La colocación de la guardia	179

2.	El acontecimiento	179
3.	El informe de los guardias	180
IV.	Situación de la tradición	181

TERCERA ETAPA

EL MENSAJE PASCUAL SEGÚN LOS EVANGELISTAS

7.	EL MENSAJE PASCUAL SEGÚN SAN MARCOS	191
1.	Una primera lectura	191
2.	Las dificultades del relato	193
3.	El relato y el conjunto del evangelio	196
4.	El texto y su unidad interna	197
a)	La unidad del relato	198
b)	Los contrastes	198
5.	El texto de Mc y las otras recensiones	199
	Conclusión	201
8.	EL MENSAJE PASCUAL SEGÚN SAN MATEO	203
I.	La victoria de Dios (27, 62-28, 15)	205
1.	Los enemigos de Dios	207
2.	La teofanía	207
3.	El mensaje	210
4.	Las santas mujeres	211
II.	La misión (28, 16-20)	211
	Conclusión	213
9.	EL MENSAJE PASCUAL SEGÚN SAN LUCAS	215
I.	Los motivos recurrentes	217
1.	Presupuestos de lectura	218
2.	Según el designio de Dios, Cristo está vivo	219
3.	La misión de los testigos	221
II.	Los episodios	223
1.	Las santas mujeres en el sepulcro	223
2.	La aparición a los discípulos de camino hacia Emaús (24, 13-35)	226
3.	La aparición a los Once y a sus compañeros (24, 36-53)	231
	Conclusión	235

10.	EL MENSAJE PASCUAL SEGÚN SAN JUAN	237
I.	En el sepulcro (20, 1-18)	238
1.	Los discípulos en el sepulcro	240
a)	La tradición subyacente a Juan	241
b)	La versión joanea	243
2.	María en el sepulcro	244
a)	El Jesús del pasado	245
b)	Jesús viviente	247
II.	Jesús y sus discípulos reunidos (20, 19-29)	250
1.	Jesús envía a sus discípulos	252
2.	La fe de Tomás	257
	Conclusión	260

ÚLTIMA ETAPA

HERMENÉUTICA

11.	HERMENÉUTICA	265
1.	Conocimiento de fe y conocimiento histórico	266
2.	El historiador, el hecho y la apertura al sentido	267
3.	El exegeta y el sentido	268
A)	El centro focal	271
I.	El testimonio	272
1.	La lista de los testigos	272
2.	Los diferentes testigos	275
3.	El hecho afirmado	276
4.	El modo del encuentro	278
	Conclusión	279
II.	Las narraciones	280
1.	El hallazgo del sepulcro vacío	280
a)	La sepultura por parte de unos amigos	282
b)	Sepultura oficial por parte de «los judíos»	282
c)	Intento de interpretación	283
2.	Los relatos evangélicos de aparición	285
a)	Enumeración	285
b)	Situación	286
c)	Naturaleza de las apariciones	287
	Conclusión	288

B) Interpretación	291
I. Lucas: Cristo vive	293
II. Pablo: Cristo vive en mí	295
1. Resurrección de Cristo y resurrección de los muertos	296
2. Muerte y resurrección de Cristo, estructura del creyente	296
3. Cristo resucitado, vida presente del creyente	298
III. Juan: «Verán al que traspasaron»	299
IV. Hoy	303
1. El acto de Dios	304
2. La manifestación	307
a) El arquetipo	307
b) La ruta de la fe	308
c) La estructura de la fe	310
3. Jesucristo	312
a) Jesucristo y su cuerpo	313
b) Jesucristo y el universo	320
c) Jesucristo, mi Señor	322
CONCLUSIÓN	327

APÉNDICES

A) Para ayudar a la comunicación	335
I. La visita de las mujeres al sepulcro	335
1. Tres peligros que deben ser evitados	335
a) Narrar los hechos brutos en sí mismos	335
b) Adornar la historia para hacerla más verosímil	336
c) Querer demostrar la fe en la resurrección	336
2. Tres pistas	336
a) Las santas mujeres	336
b) El mensaje del ángel	337
c) La piedra corrida	337
II. La aparición a los discípulos de Emaús	338
a) Sin esperanza	338
b) El encuentro	338
c) Los discípulos se convierten en testigos	339

III. Aparición a los discípulos reunidos (Jn 20, 19-29)	339
a) Situación	339
b) El encuentro del Señor	340
c) La misión	341
d) La aparición a Tomás	341
IV. La aparición a los Once (Lc 24, 36-49)	342
V. La aparición a María Magdalena (Jn 20, 11-18)	343
VI. La ascensión	344
1. La afirmación fundamental (Mc 16, 19)	345
a) La separación	345
b) La exaltación	345
2. La misión	346
VII. Temas	346
B) Textos	347
1. El relato de Mateo (27, 55 - 28, 20)	349
2. El relato de Marcos (15, 40 - 16, 8)	350
3. El relato de Lucas (23, 50 - 24, 53)	351
4. El relato de Juan (19, 38 - 20, 29)	353
5. Otro relato de Juan (21, 1-23)	355
6. El final de Marcos (fMc 16, 9-20)	356
7. El relato del Pseudo-Pedro (EP 28-60)	357
8. El relato del vidente Baruc (Ap Bar 49, 1 - 51, 10)	358
9. Un relato del siglo II (la Carta de los Apóstoles, 19-23)	360
Bibliografía	363
Obras generales	363
Trabajos sobre la resurrección	364
Siglas de obras, revistas y colecciones	371
Siglas de libros bíblicos	372
Siglas de libros no bíblicos	373
Abreviaturas	374
Vocabulario	375
Índice de materias	383
Índice de citas bíblicas	389
Índice de citas de libros apócrifos	392
Índice general	393