

AGUSTÍN DEL AGUA *

EL TESTIMONIO NARRATIVO DE LA RESURRECCIÓN DE CRISTO

I. AUTORREVELACIÓN DE DIOS Y TESTIMONIO NARRATIVO DE PARTE DEL HOMBRE

1. LA ÍNDOLE NARRATIVA O EXPERIENCIAL DE LA FE CRISTIANA

El modo narrativo de confesar la fe en el conjunto del NT no se debe a un simple hecho generalizado de fenomenología religiosa, sino que tiene su fundamento en la naturaleza experiencial del mensaje cristiano. Éste confiesa y comunica ante todo un *acontecimiento*: la autorrevelación de Dios en Jesucristo desde su encarnación hasta su muerte y resurrección. De ahí que la fe cristiana sólo se entienda de verdad contando y recontando su historia¹. Lo mismo que sucede en todo proceso individual de fe cristiana: son las intervenciones de Dios en la propia vida —vivas como experiencias fundantes— las que permiten al creyente narrarse —identidad narrativa— en clave de salvación.

El modo narrativo de confesar la fe en el NT está en continuidad con la fe narrativa de la tradición veterotestamentaria. El hecho de que el hombre bíblico confiese su fe contando historias y relatos, se debe al

* Doctor en Teología.

¹ Cf. A. DEL AGUA, *Identidad narrativa de los cristianos según el Nuevo Testamento*, Concilium 36 (2000) 281-289.

carácter «histórico» de la misma fe bíblica. La historia proporciona contenido a la fe y ésta da sentido a la historia. De ahí que Israel proclame y confiese su fe contando acontecimientos que experimenta y comprende como revelación de Dios (cf. Dt 26,5-9), puesto que en la Biblia la revelación no se presenta como la comunicación de verdades atemporales, «sino como el testimonio escrito de una serie de intervenciones por las que Dios se revela en la historia humana»². Asimismo, los evangelios canónicos «cuentan» el acontecimiento de Jesús (vida y destino) vivido como la actuación escatológica de Dios en la historia (su plena revelación). Se trata de un mensaje claramente narrativo.

Fiel a esta forma narrativa de confesar la fe, Israel recuenta su historia según su proceso de fe, lo mismo que el creyente de hoy relee su historia según su propio proceso de fe. Más aún, la fe de Israel se alimenta y crece al recontar esa misma historia. A este propósito, la Biblia ha sido escrita en realidad como relato recontado; retoma siempre su pasado para abrir un nuevo horizonte de futuro. Así lo corrobora la historia de la composición del Pentateuco que hoy ya no se comprende, según el viejo paradigma, como una yuxtaposición o suma de documentos diferentes, sino como un proceso de relecturas y reinterpretaciones sucesivas que le permiten desarrollarse e ir creciendo hasta su actual configuración³. Así, siguiendo a la «escuela de Heidelberg», ya no se puede presuponer la existencia de J y E como fuentes pre-exílicas del Pentateuco. Lo que precede a las dos grandes composiciones del Pentateuco es el «libro de la Ley», supuestamente atribuido a Moisés (cf. 2 Re 23,25) y encontrado en el templo, en tiempos de Josías (640-609), durante una reparación —iniciada en 622— de ciertos desperfectos sufridos por la fábrica del templo. El escrito programático de la reforma de Josías debió de ser una primera redacción del Deuteronomio, concretamente el cuerpo legal del libro (Dt 12-26). Respecto a la formación del Pentateuco actual, Rendtorff⁴ distingue una obra redaccional de índole deuteronomista y otra de impronta sacerdotal a la que hay que añadir algunas intervenciones redaccionales ulteriores. Estas propuestas de

² Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Città del Vaticano 1993), en la «Conclusión».

³ Para una exposición del estado de la cuestión en torno a los estudios actuales del Pentateuco, cf. J. L. SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia* (Verbo Divino, Estella 2001).

⁴ R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147, Berlin-New York 1976).

Rendtorff las ha recogido y desarrollado su alumno E. Blum⁵, para quien el Pentateuco actual es el fruto de un compromiso que tuvo lugar durante la época persa. Dos corrientes importantes, una «laica» y otra sacerdotal produjeron sendas composiciones. Cada uno de estos dos grupos ha compuesto su propia «historia de los orígenes de Israel». La primera, la laica es llamada «composición D» o «deuteronomista», y la segunda «composición P» o «sacerdotal». Asimismo, como representante de esta misma escuela, ha escrito R. Albertz su «historia de la religión de Israel»⁶, y F. Crüsemann⁷ ha profundizado en los códigos legislativos y su relación con los textos narrativos.

Asimismo, la composición de la historia deuteronomística (Josué-2 Reyes) es un relato recontado desde los orígenes hasta la destrucción de Jerusalén a la luz de la crisis del destierro, y, sorprendentemente, de ella rebrota la esperanza insobornable en el futuro. Así también, los evangelios recuentan la vida, mensaje, hechos, pasión y muerte de Jesús a la luz de la deslumbrante experiencia de la resurrección y de la venida del Espíritu Santo, así como de las experiencias posteriores de las comunidades que sustentan los diferentes relatos evangélicos.

En este proceso de fe ligado a la historia, Israel se identificó como pueblo de Dios sólo cuando, a partir de experiencias fundantes (p. ej., «Dios sacó a Israel de Egipto») comprendió *toda* su historia de principio a fin en una *unidad de sentido* que le permitió narrarse como un *proyecto* de fe por el que Dios le hacía portador de la futura salvación humana universal. Asimismo, el esclarecimiento de la identidad cristiana se llevó a cabo por la elaboración de recursos narrativos. A partir, sobre todo, de la experiencia fundante de la muerte y resurrección de Cristo como *acontecimiento de salvación* (p. ej., Rm 4,25: «[Jesús] fue entregado por nuestros pecados [cf. Is 53,6], y resucitado para nues-

⁵ E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57; Neukirchen-Vluyn 1984). Id., *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189; Berlin-New York 1990).

⁶ Cf. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*: 1. De los comienzos hasta el final de la monarquía. 2. Desde el exilio hasta la época de los Macabeos (Trotta, Madrid 1999).

⁷ F. CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive* (Kaiser Traktate 78; München 1983). Id., *Das Bundesbuch-historischer Ort und institutioneller Hintergrund*, en *Congress Volume. Jerusalem 1986* (VTS 40; Leiden 1988), 27-41. Id., *Der Exodus als Heiligung. Zur rechtsgeschichtlichen Bedeutung des Heiligkeitsgesetzes*, en E. Blum, C. Macholz, E.W. Stegemann (eds.), *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (FS. R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990), 117-129.

tra *justificación*» [cf. Is 53,11]), la comunidad cristiana se fue identificando narrativamente, en continuidad de unidad de sentido con el AT, como el pueblo escatológico de Dios —o «ekklesía»— portador de la misión universal, en cumplimiento de las promesas de la vieja alianza (cf., p. ej., Mt 13)⁸.

Este modo narrativo o experiencial de confesar la fe es, sin duda, uno de los capítulos más importantes de la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. La herencia veterotestamentaria del carácter narrativo de la fe, fundada en las intervenciones de Dios en la historia, contribuyó a evitar que el cristianismo de los orígenes se disolviera en el mundo de las religiones místicas y en un misticismo ahistórico desprovisto de toda referencia temporal, propia, más bien, de un pensamiento filosófico alejado del acontecimiento histórico central de la Encarnación.

2. LA DIMENSIÓN PERDIDA Y RECUPERADA DE LA IDENTIDAD NARRATIVA BÍBLICA

La identidad narrativa de la fe bíblica urgía, por tanto, a la recuperación de la dimensión religiosa del relato bíblico. Así, después de un largo eclipse⁹, la exégesis contemporánea ha recobrado el relato bíblico como vehículo de identidad religiosa. La separación entre hecho empírico y hecho narrado es heredera de una concepción de la historia derivada de la Ilustración y el Racionalismo, tal como expresa la célebre fórmula acuñada en el s. XIX por L. von Ranke acerca de cómo debe abordar la historiografía crítica el hecho histórico: «wie es eigentlich gewesen ist», *como propiamente ha acaecido*. De ahí que la aplicación del método histórico crítico al estudio del relato bíblico adoleciera de un presupuesto epistemológico historicista por el que los hechos de la historia, para ser analizados adecuadamente, debían ser aislados de la interpretación que recibieron más tarde. Ello trajo como consecuencia que el relato bíblico perdiera en lo histórico su valor religioso. Asimismo, desde la psicología se ha tratado de aplicar a los relatos de la resurrección otro presupuesto [«a priori»] epistemológico ajeno también a la narrativa bíblica en general. Así, recientemente G. Lüdemann¹⁰, al

⁸ Cf. A. DEL AGUA, *Eclesiología como discurso narrado: Mt 13,2-52, EstEcl 72* (1997) 217-269.

⁹ Cf. H. W. FREY, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (Yale University Press, New Haven-London 1974), *passim*.

¹⁰ G. LÜDEMANN y A. ÖZEN, *La resurrección de Jesús. Historia, experiencia, teología* (Trotta, Madrid 2001).

igual que ya hicieran teólogos liberales del s. XIX, pretende reducir la resurrección de Jesús a una visión puramente subjetiva de los discípulos, explicable desde la psicología o la psicología del profundo. Esto supondría para las narraciones de la resurrección de Jesús la pérdida en lo psicológico de su carácter mas peculiar y específico: el ser testimonio del *acontecimiento* único de la resurrección de Jesús, tal como fue experimentado por los discípulos en el *encuentro* real [acto originario y fundante de la fe pascual] con Jesús vivo¹¹. Sin embargo, la resurrección de Jesús no es reducible a una simple experiencia mística, ya que se trata de un acto de revelación en que lo que se experimenta es un *acontecimiento* cuya intencionalidad les es dada por Dios/Cristo a los discípulos, tal como expresa el verbo deponente ὤφθη, «se hizo ver», «se dio a ver» (1 Cor 15,5-8; Lc 24,34...). Una cosa es, pues, lo que «siente» el discípulo y otra muy diferente la referencia *transpsicológica* de dicho acontecimiento a Dios, autor del evento. Dentro de la variada gama de experiencias de que es posible la psicología humana, lo que experimentan los discípulos es un acontecimiento real, y no un mero sentimiento, que los transforma de personas asustadizas en testigos dispuestos a dar la vida¹². Por todo ello, «la hermenéutica contemporánea es una sana reacción al positivismo histórico y a la tentación de aplicar al estudio de la Biblia los criterios de objetividad utilizados en las ciencias naturales. [...] La cuestión que se presenta a todo intérprete es, pues, la siguiente: ¿Qué teoría hermenéutica hace posible la justa percepción de la realidad profunda de la cual habla la Escritura y permite expresar su significado para el hombre de hoy»¹³.

Hoy, pues, recuperada la dimensión religiosa de la narrativa bíblica, la exégesis es muy consciente de que los narradores del NT no preten-

¹¹ No es, pues, una experiencia que los discípulos se hayan esforzado en imaginar. Les ha sido dada gratuitamente (en el encuentro originario y fundante) y en ella se encuentra su veracidad. Las imágenes y los patrones narrativos los tomarán del AT.

¹² Con posterioridad al acontecimiento, y como consecuencia de haberse encontrado con el resucitado, vendrán los procesos personales de fe, pero la resurrección es en sí misma un acto de revelación *específica* de Dios, un *encuentro único* otorgado por Él a los discípulos que supera todos los episodios de la revelación del AT. Hasta que no se da la relación con Jesús resucitado no hay experiencia de encuentro fundante de fe, pues la fe no es consecuencias de ninguna deducción exegética, sino del encuentro personal con Cristo, el Kyrios. Por ello, la resurrección de Cristo es el acontecimiento escatológico que inaugura los últimos tiempos; algo sin paralelo en todas las Escrituras, porque de otro modo no sería escatológico. La promesa de Dios en la Antigua Alianza comienza a hacerse realidad.

¹³ Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, II,A2.

dieron contar la «historia» de Jesús como simples testigos neutrales, sino como un auténtico testimonio de fe en la actuación de Dios en ella, esto es, como un acontecimiento de revelación, tal como ellos lo habían percibido desde la intencionalidad de Dios. De ahí que su narración tenga el carácter de proclamación o kerigma de salvación. La verdad histórica y la verdad teológica del acontecimiento de Jesús pertenecen, pues, por igual al relato como dos funciones o dimensiones inseparables del mismo. Se trata de la índole experiencial de la fe cristiana que sólo puede manifestarse adecuadamente mediante su relato.

Recobrado el valor fundamental de la narrativa bíblica, el método de «análisis narrativo» ha contribuido a destacarla como forma de identidad religiosa. Así, «contar» a Jesucristo en los evangelios no es una demostración abstracta, sino la narración de la verdad de una vida que hay que testimoniar como acontecimiento de revelación, asumido y vivido en la fe. Seguidamente, el carácter salvífico de la persona y vida de Jesús viene expresado por los evangelistas mediante el recurso al texto y tradición establecidos ya como sagrados. De ahí que los primeros cristianos, una vez que fueron testigos de la humanidad resucitada de Jesús —llevada a cabo por Dios—, vieran en el concepto de resurrección, desarrollado por los judíos en los siglos inmediatamente anteriores a la era cristiana, el modo de proclamar dicho acontecimiento como kerigma de salvación. La fe, sin embargo, no surge del recurso a la Escritura, sino de la relación/encuentro con Jesús resucitado. Por eso, toda exégesis cristiana del AT parte de la confesión previa de que Jesús es el Señor, confesión de fe a la que no se llega por ninguna deducción exegética. Así, el cambio semántico que los cristianos introducen en las tradiciones del AT no está motivado por una interpretación derásica más del AT, sino por la fe en Cristo que implica un nuevo —y definitivo— punto de referencia hermenéutico.

La narración, pues, no afronta los acontecimientos en su superficie histórica, sino en su significación religiosa más profunda. Por eso, narrar es proclamar la fe en el acontecimiento de Cristo como la actuación escatológica de Dios. Un informe histórico nunca podría decir cómo en la muerte de Cristo llegó el AT a su plenitud (cf. Jn 19,30). Es la unión de experiencia de encuentro y recurso al AT lo que da lugar al relato cristiano de los evangelios. Esto supuesto, la narración peculiar de los evangelios es calificada de «relato interpretativo», «cristología narrativa», «enunciado cristológico narrado como historia», «kerigma narrativo», etc. Se trata, por tanto, de un relato en que la exégesis y la teología no son algo que se superpone al texto, sino funciones del texto mismo, ya que se trata de

un texto interpretativo. La superficie del relato encubre un sentido que depende de la alusión secreta a un repertorio de textos o patrones del AT.

Consecuencia de que el naciente cristianismo se percibiera situado en la corriente de tradición veterotestamentaria fue que la fe de Pascua *postulase* el recurso a la Escritura como única carta válida de presentación y justificación ante los demás judíos. Tomando la Escritura como un todo, el cristianismo expresó en la única forma posible que el camino de Jesús había acontecido conforme al designio de Dios: «según las Escrituras» (p. ej., 1 Cor 15,3-4). Este postulado de la fe pascual proporcionaba el principio que establecía la función y el *sentido* del AT: el sentido del AT es Cristo y su *función* es hacer inteligible su propio misterio (p. ej., Lc 24,27). El cambio semántico que los cristianos introducen en el AT es lo que constituye la originalidad del *derash* cristiano, cuya peculiaridad consiste en ser *derash* de cumplimiento, porque parte del hecho fontal de Cristo y recurre al AT para explicarlo y confirmarlo¹⁴.

El carácter narrativo o experiencial de la fe cristiana muestra, pues, que la fe neotestamentaria, en sintonía con la fe bíblica, es inseparable tanto del hecho del que brota como del kerigma que la expresa y anuncia. Por eso, hoy está claro que la gran falta de la *teología kerigmática* fue que quiso relacionar la fe sólo con el kerigma, sosteniendo al propio tiempo que el relato es en el fondo una forma de ilustración del kerigma a la que también se puede renunciar. El relato muestra, sin embargo, que la experiencia cristiana de fe que arranca de la historia de Jesús, y culmina en el acontecimiento de su resurrección, es inseparable del anuncio kerigmático. Por ello, kerigma e historia son dos funciones inseparables del relato; lo kerigmático ha de ser entendido como función y no como noción formal de los evangelios, porque éstos se acomodan más bien a la noción de relato teológico que a la de kerigma. La narración quiere, pues, mantener la tensión entre el recuerdo de Jesús y la presencia actual del Señor, simultáneamente. El recuerdo obliga a ser fiel a la historia de Jesús, a no hacer de la gloria del resucitado una proyección del propio deseo, a permanecer en el seguimiento. La presencia del Señor es vivencia de que, por fin, el discípulo sabe a quién pertenece, de quién se fía, en quién espera. La fe une ambas dimensiones indisolublemente, y los evangelios son su expresión transparente. Han sido escritos como recuerdo y presencia, simultáneamente. No es, pues, cuestión de disociar historia prepascual de Jesús y fe pascual en él co-

¹⁴ A. DEL AGUA, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Biblioteca Midrásica, 4; Institución San Jerónimo, Valencia 1985).

mo Señor. Las narraciones evangélicas integran la imagen del Jesús histórico y la del Cristo de la fe.

3. CATEGORÍAS SEMÁNTICAS DE LA NARRATIVA NEOTESTAMENTARIA

La identidad cristiana del NT tiene en el relato su modo hermenéutico mayor. El «método narrativo» intenta interpretar en la actualidad las narraciones bíblicas con ayuda de la teoría literaria antigua y moderna, es decir, se interesa por la narración como un texto literario que puede ser analizado en términos literarios: trama, personajes, hechos, punto de vista... Sin embargo, el modelo teológico narrativo propio del NT en general cuenta el acontecimiento de Jesús y los orígenes de la Iglesia cristiana en clave de cumplimiento de las Escrituras (p. ej., el evangelio de Mateo: un relato según las Escrituras). De ahí que cada una de las categorías literarias mencionadas funcionen en la narración como categorías semánticas¹⁵, ya que son las que proporcionan sentido teológico al relato. Teniendo, pues, en cuenta que el NT está escrito en una tradición (AT) antes que en una forma literaria, hay que relacionar cada una de dichas categorías con el AT, ya que cada una remite la «comprensión» o proclamación del hecho de Cristo y de la Iglesia a un *patrón* de la tradición del AT. Se trata de lo que comúnmente se entiende por *tipología* (τύπος) y el aspecto hermenéutico al que está asociada, que ve en personas, hechos, acontecimientos o lugares el prototipo, patrón o figura de personas históricas, acontecimientos o lugares que siguen en el tiempo, y que están relacionados con la exégesis cristiana clásica. Así, la *trama* o argumento secuencial de un evangelio es un «relato de acontecimientos», pero interpretados narrativamente como «cumplimiento» a la luz de la promesa de salvación hecha por Dios en la Antigua Alianza (cf. Lc 1,1; Mc 1,1; Mt 1,1). Los *personajes*, como actores del relato actúan como tales personajes por medio del recurso tipológico al AT¹⁶. El *punto de*

¹⁵ A. DEL AGUA, *La interpretación del «relato» en la doble obra lucana, EstEcl 71* (1996) 169-214, esp. 194-203.

¹⁶ Así, p. ej., Mt 5-7 es un *discurso narrado* en que el evangelista presenta, en forma programática, las enseñanzas de Jesús elaboradas como una Ley, que lleva a su perfección y cumplimiento la antigua, a la luz de la revelación del Sinaí. La cristología de Mateo consiste en presentar a Jesús como autor de un nuevo orden moral, superior al antiguo, y basado en su autoridad divina («Yo, en cambio, os digo»), cf. D.C. ALLISON, *The New Moses. A Matthean Typology* (Edinburgh 1993). W.D. DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount* (University Press, Cambridge 1966).

vista teológico, cristológico, eclesiológico, moral, etc., particular de cada uno de los evangelios lo obtiene el narrador mediante la elaboración de las fuentes que recuenta a la luz de nuevos recursos al AT. Asimismo, los hechos hay que distinguirlos de la *interpretación tipológica* que reciben en el relato; en el caso de la resurrección, hay que distinguir —como se verá después— el *hecho del encuentro*, concedido por el resucitado a los discípulos, de los distintos *patrones* del AT de que se sirven los narradores para transmitir y elaborar el testimonio del acontecimiento, a saber, teofanía, aparición, visión, etc. Y, en este mismo sentido, la *escenificación* o ambientación del encuentro —o encuentros—, en que el resucitado se da a reconocer como viviente, obedece también a diversos patrones del AT. Así, el resucitado es descrito como un *jardinero* en la cristofanía a María Magdalena en Jn 20,11-18, en alusión al Cantar de los Cantares (cf. Ct 3,1-4...); como un *peregrino* en el relato lucano de la cristofanía a los discípulos camino de Emaús (Lc 24,13-53), en probable imitación tipológica del compañero [Rafael] de camino de Tobías que «no sabía que era un ángel de Dios» (Tb 5,4) u otras teofanías antropomórficas del AT (Gn 16,7-14 [Agar]; 18,1-22 [teofanía de Mambré])¹⁷.

4. LAS COMUNIDADES NARRATIVAS DEL NT

El cristianismo naciente confesó su fe contando y recontando la historia de Jesús y de la Iglesia de los orígenes. También en los relatos de los evangelios canónicos se percibe un proceso de fe que crece al recontar, tal como testimonian sus desarrollos y explicitaciones narrativas tanto de palabras como de hechos de Jesús.

Así como aconteció en Israel, también el cristianismo naciente del NT precisó de un tiempo para llevar a cabo el esclarecimiento de su identidad. No puede olvidarse que hasta la expulsión definitiva de la sinagoga, que no ocurrió hasta el último cuarto del siglo primero, los cristianos vivieron dentro del judaísmo como un grupo más. Su diferencia con los otros grupos era, sin embargo, la fe en Jesús no sólo como el Me-

¹⁷ Para R. BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica* (Sígueme, Salamanca 1999), 346 [en dependencia de H. Gunkel] el episodio de Lc 24,13-35 «tiene carácter de genuina leyenda». Cristo se aparece aquí como un peregrino desconocido, así como le gustaba hacerlo desde antiguo a la Divinidad (cf. Gn 16,7-14; 18,1-22), en sencilla figura humana y con vestiduras de caminante que camina entre los hombres. Cf. J. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV* (AB 28A; Doubleday, New York 1985), 1556.

sías esperado, sino como el Señor. A partir de dicha fe, la comunidad cristiana se fue percibiendo y narrando como el pueblo escatológico de Dios, portador del cumplimiento de las promesas de la Antigua Alianza.

II. EL TESTIMONIO DE LA RESURRECCIÓN DE CRISTO EN FORMA DE NARRACIONES HISTÓRICAS

Las Escrituras deben entenderse en el mismo espíritu en que se escribieron. Por eso, las narraciones sobre la resurrección de Jesús en los evangelios —o los discursos kerigmáticos de Hechos— no pueden leerse como si se trataran de crónicas informativas del acontecimiento, sino, más bien, como diferentes «testimonios» que visualizan narrativamente y recogen tradiciones (a veces cuidadosamente revisadas) de los testigos directos, en orden a la formación (catequesis) de los neófitos. El cometido de los escritores era en todo caso expresar en lenguaje humano la experiencia de un hecho no verificable en modo directo¹⁸.

La experiencia del encuentro/relación que dio origen a la fe en la resurrección de Jesús no es, pues, un hecho comprobable de manera objetiva y neutral, ni demostrable históricamente¹⁹. Todos los testimonios del NT afirman un hiato entre el final de la vida de Jesús y el comienzo en la fe en la resurrección. Para el NT no hay una continuidad intrahistórica entre las dos fases de la historia de Jesús: la del que murió (histórica) y la del que resucitó (metahistórica)²⁰. Por ello, ni los evangelios ni ningún otro libro del NT describe la resurrección, porque no se trata de un acontecimiento verificable como los propios de nuestro mundo,

¹⁸ Cf. H. KESSLER, *La resurrección de Jesús. Aspecto bíblico, teológico y sistemático* (Sígueme, Salamanca 1989), espec. 109-193.

¹⁹ El acontecimiento de la resurrección, dado a conocer gratuitamente a los discípulos en un encuentro que es acto originario y fundante, no puede ser captado directamente por la crítica histórica: es testimoniado, y sólo a través del testimonio puede llegarse a él. Es el papel necesario del «ángel» que desvela *desde lo alto* el sentido del acontecimiento. No siempre se trata de un verdadero y propio *mal'ak Yhwh*. Muchas veces es el mismo narrador quien ofrece tal clave de interpretación. Cf. G. BORGONOVO, *Una proposta di rilettura dell'ispirazione biblica dopo gli apporti della Form- e Redaktionsgeschichte*, en *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Roma, settembre 1999 (Città del Vaticano 2001), 41-63, esp. 57.

²⁰ Cf. O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *Cristología* (Sapientia Fidei, 24; BAC, Madrid 2001), 126.

sino de un *misterio* de salvación²¹, y lo divino no es asimilable a los procesos de conocimiento intramundano (cf. Lc 24,31).

Los testimonios del acontecimiento de la resurrección de Jesús son variados y múltiples, y se hallan diseminados a lo largo del canon del NT²². De la experiencia inicial del acontecimiento se pasa a la verbalización del encuentro con Jesús resucitado, hasta la comunicación en forma de relato o de anuncio kerigmático. Así pues, la historia de la resurrección de Jesús corre paralela a la génesis y al desarrollo de los textos cristianos. Los relatos pascuales muestran que los mismos apóstoles habían recorrido todo un proceso hasta llegar a la fe plena en el resucitado, tal como muestra, p. ej., la historia de Emaús (Lc 24,13-35). Por lo demás, los narradores entendían que ese era el modo de estimular a los recién convertidos a superar las objeciones y dudas acerca del misterio pascual.

Las fuentes del NT que nos transmiten la grata noticia de la resurrección son, pues, de diversa naturaleza. Destacan, en primer lugar, las «profesiones de fe», p. ej., el *Maranatha*, ya se entienda como invocación «*Maránatha*, Señor, ven», o como aclamación «*Maran-athà*, el Señor viene» (1 Cor 16,22); «Jesucristo es Señor» (Flp 2,11; «Jesús es Señor» (1 Cor 12,3b; Rom 10,9; cf. 1 Cor 11,26). En segundo lugar, están «las fórmulas de anuncio», elaboradas para comunicar esta experiencia de fe al ambiente externo judío o pagano, p. ej., 1 Tes 1,9-10; 4,14; «Cristo ha muerto y ha vuelto a la vida» (Rom 4,25; 8,34; 14,9; 2 Cor 5,15); así también, «nacido de la estirpe de David según la carne, constituido Hijo de Dios en poder según el espíritu de santificación por la resurrección de la muerte, Jesucristo, nuestro Señor» (Rom 1,3b-4); asimismo, la resurrección es objeto de la primitiva tradición autorizada como núcleo del credo cristiano: «Os he transmitido en primer lugar lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, que fue sepultado y resucitado al tercer día, según las Escrituras; y que se apareció a Pedro y luego a los doce» (1 Cor 15,3-5).

De la experiencia originaria de la resurrección, expresada en las fórmulas de fe²³ y del anuncio²⁴, se pasa progresivamente, según el proceso de fe de que se habló en la primera parte, a una expresión más arti-

²¹ Cf. F. X. DURRWELL, *La resurrección de Jesús misterio de salvación* (Herder, Barcelona 1967).

²² R. FABRIS, «Resurrección», en P. Rosano, G. Ravasi y A. Girlanda (eds.), *Nuevo diccionario de teología bíblica* (Paulinas, Madrid 1990), 1639-1660, espec. 1640-1652.

²³ La experiencia del acontecimiento de la resurrección conduce a los primeros cristianos a la profesión de fe en él como *Kyrios*. Esta profesión de fe fundante en Jesús como «Señor» es lo que se sigue del encuentro/relación originario con el resucitado y no de ninguna deducción exegética. La primera cristología no es una cristología de títulos.

²⁴ La comunidad cristiana que se reúne para el culto, elabora también las fór-

culada en forma narrativa (modelo evangélico) o en forma de predicación, dirigida a los diversos destinatarios judíos o gentiles (Hechos de los Apóstoles). Ambas formas responden a los distintos ambientes culturales y a las exigencias de la vida interna de las comunidades que celebran el culto y practican la catequesis de formación, así como a las objeciones procedentes del exterior. Este estudio se concentra en los textos narrativos referentes al anuncio de la resurrección junto al sepulcro (Mc 16,1-8; Mt 28,1-8; Lc 24,1-10; Jn 21,1-2) y a las cristofanías personales (Lc 24,13-35; Jn 20,11-18.24-29) y apostólicas (Mt 28,16-20; Lc 24,36-53, Jn 20,19-23)²⁵. Estos evangelios pascuales que visualizan, recogen y revisan tradiciones de los testigos directos, en orden a la catequesis y formación de las comunidades, muestran la labor narrativa de los evangelistas que, como auténticos teólogos de la primeras comunidades, hubieron de elaborar sus relatos a base de patrones narrativos de la tradición del AT.

1. EL SIGNIFICADO DEL SEPULCRO ABIERTO Y VACÍO DE JESÚS

De lo ya dicho, es fácil deducir que el relato de la tumba vacía no es una prueba de la realidad de la resurrección, puesto que la ausencia de un cadáver no demuestra la existencia del vivo en otro lugar, sino, más bien, es parte integrante del testimonio conjunto de la resurrección de Jesús; por ello, es inseparable de los encuentros anteriores y posteriores vividos con el Jesús resucitado. De ahí la expresión del evangelista Juan: «vio y creyó» (Jn 20,8). El significado del sepulcro de Jesús, hallado abierto y vacío, es lo que de verdad ha interesado a la tradición evangélica. Este hecho es el *signo* de la victoria de Dios sobre la muerte y la acreditación de la mesianidad de Jesús crucificado, dándole la razón frente al juicio de los hombres. Su historicidad es por lo general admitida. Existe un dato de la tradición común a los cuatro evangelios y que también tiene su reflejo en los Hechos de los Apóstoles (Mc 16,1-8; Mt 28,1-8; Lc 24,1-10; Jn 21,1-2; Hch 2,25-32; 13,35-37). Esta tradición común se puede resumir en los siguientes puntos: *a*) la visita de algunas mujeres, entre las que destaca María Magdalena; *b*) estas mujeres acuden al sepulcro de Jesús en Jerusalén por la mañana de madrugada: «el

mulas y los esquemas para comunicar esta experiencia de fe al ambiente externo, lo mismo al judío que al griego pagano.

²⁵ Cf. B. RIGAU, *Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique* (Gembloux 1973), 53-105.

primer día de la semana después del sábado»; *c*) su objetivo es completar los ritos fúnebres en la tumba de Jesús, tal como se acostumbra entre los judíos *d*) las mujeres hallan el sepulcro abierto y vacío, y acuden a dar la noticia a los discípulos de Jesús, entre quienes destaca Pedro; *e*) algunos discípulos, entre ellos Pedro, acuden de prisa a examinar el sepulcro. Se trata de ver la elaboración narrativa de este episodio en los relatos pascuales.

El episodio de la tumba vacía de Jesús es narrado como algo que puede ser verificado por los judíos. Para la mentalidad semita la concepción del hombre es unitaria, es decir, el cuerpo del hombre no es el vestido o la cárcel de la persona, como en la concepción platónica, sino la persona misma en su finitud histórica. De ahí que en semita se hable del hombre también en cuanto cuerpo, a diferencia de la antropología helenística, en que se da una dicotomía entre dos «sustancias» distintas y opuestas, constitutivas del ser humano, la sustancia corpórea o material y la sustancia espiritual²⁶. Por ello, el mensaje de la resurrección hubiera sido del todo inaceptable si se hubiera encontrado el cadáver de Jesús. Pero no sólo para mentes judías sino también para nosotros mismos. Porque el hombre es cuerpo, hay hombre donde se da este cuerpo vivo con todos sus elementos (*basar, nefes, ruah*), ninguno de los cuales es humano si se concibe aisladamente, puesto que sólo la globalidad física y visible es el hombre. El cuerpo es, por ello, la mediación de la persona en su relación comunicativa con el mundo y con Dios mismo. Decir que el hombre es confirmado por Dios en su vida, «resucitado» de la muerte, implica la afirmación de su historia, con la perduración de su entera biografía. La resurrección de Jesús es la confirmación que Dios realiza de todo lo que Jesús ha sido y de todo lo que él es ya, al tiempo que muestra lo que está destinado a ser para el mundo entero. El sepulcro vacío anuncia, pues, que la resurrección de Jesús fue una resurrección corporal.

El relato del anuncio de la resurrección de Jesús junto al sepulcro presenta, en el evangelio de Marcos, los rasgos propios de una *escenificación teofánica*, a decir de la índole teológica del patrón veterotestamentario a que ha recurrido el evangelista. El mensaje divino es comunicado a las mujeres por medio de «un joven... vestido con una túnica blanca» (v. 5) [como representante del «ángel de Yahveh»: Mt 28,2.5], quien les anuncia: «buscáis a Jesús de Nazaret, el Crucificado; ha resu-

²⁶ R. CAVEDO, «Corporeidad», en P. Rosano, G. Ravasi y A. Girlanda (eds), *Nuevo diccionario de teología bíblica* (Paulinas, Madrid 1990), 335-351, esp. 336s.

citado, no está aquí» (v. 6). La intención del narrador aparece clara. Quiere dar a entender que el anuncio de la resurrección de Jesús, junto a su sepultura, abierta y vacía, y el encargo de avisar a los discípulos sobre el encuentro prometido en Galilea (v. 7) son el punto culminante de la revelación de Dios. Es la sorprendente revelación pascual que coge de improviso a los discípulos, y que Marcos quiere transmitir con la actitud de reserva y discreción propias de su forma de presentar la fe cristiana («un gran temblor y espanto se había apoderado de ellas,... porque tenían miedo», v. 8)²⁷.

El evangelista Mateo ha acentuado los aspectos escenográficos de la teofanía que revela el anuncio de la resurrección: es el ángel de Yahveh [dif Mc 16,5: un joven] quien hace rodar la piedra y se dirige a las mujeres con el giro formal de las teofanías «vosotras no temáis» (Mt 28,2.5). Al tiempo, ha enmarcado la teofanía propia del relato pascual de Marcos en un *cuadro apocalíptico* [de revelación]: «De pronto se produjo un gran terremoto, pues un ángel del Señor bajó del cielo, se acercó, hizo rodar la piedra y se sentó en ella. Su aspecto era como el relámpago, y su vestido blanco como la nieve. Los guardias, atemorizados ante él, se pusieron a temblar y se quedaron como muertos. El ángel se dirigió a las mujeres y les dijo: «Vosotras no temáis, pues sé que buscáis a Jesús, el Crucificado, no está aquí, ha resucitado, como lo había dicho. Venid, ved el lugar donde estaba» (Mt 28,2-6; cf. 27,51b-53). Los rasgos apocalípticos, tomados de las tradiciones del AT acerca del «día del Señor», dan a entender la victoria de Dios sobre la muerte. Como novedad, Mateo refiere que las mujeres, aunque se fueron a toda prisa del sepulcro, corren con temor y alegría a anunciárselo a los discípulos. En el camino tienen el primer encuentro y la revelación de Jesús resucitado (crstofanía pascual), quien les renueva el encargo, dado ya por el ángel, de ir a anunciar «a mis hermanos que vayan a Galilea y allí me verán» (Mt 28,9-10). Mateo, pues, ha desarrollado el motivo apologético ya anticipado en la reacción de temor de los guardias ante la aparición del ángel del Señor al pie del sepulcro de Jesús. Esta sección apologética de Mateo responde a la polémica contra la resurrección en los ambientes judíos de la época (Mt 28,11-15; 27,62-66).

En el escenario teofánico de la revelación pascual, propuesto por Lucas, actúan *dos hombres* con vestidos resplandecientes (cf. Lc 9,30), Co-

²⁷ D.A. HAGNER, *Gospel, Kingdom, and Resurrection in the Synoptic Gospels*, en R.N. LONGENECKER (ed.), *Life in the Face of Death. The Resurrection Message of the New Testament* (Eerdmans, Grand Rapids, MI./Cambridge, U.K. 1998), 99-121, esp. 107-09.

mo testigos e intérpretes autorizados de la revelación divina hacen el anuncio de la resurrección de Jesús a las mujeres, quienes no encuentran en el sepulcro «el cuerpo del Señor Jesús» (Lc 24,1-4). Es característico de la fórmula lucana de anuncio: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo? No está aquí ha resucitado» (Lc 24,5b-6a). Con todo, lo más original del relato lucano es la confirmación del anuncio pascual por medio del *recurso* explícito [comparar con Mt 28,6:«como lo había dicho»] al primer anuncio de la pasión y resurrección de Jesús (Lc 9,22). Así, el anuncio de la resurrección a las mujeres junto al sepulcro de Jesús es el *cumplimiento* de las palabras proféticas de Jesús sobre su rechazo por los hombres, pero resucitado por Dios. Lucas se vale en realidad de un *procedimiento derásico* en tanto que atribuye un sentido nuevo (actualizante) a un *futuro profético* de Jesús sobre su muerte y resurrección, narrándolo como cumplido (*derash* de cumplimiento) en el anuncio de la resurrección de Jesús junto al sepulcro vacío. De ahí que Lucas se haga eco de las palabras proféticas de Jesús: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo? No está aquí, ha resucitado. *Recordad* cómo os habló cuando estaba todavía en Galilea, diciendo: Es necesario (δεῖ: equivalente del «según las Escrituras») que el Hijo del Hombre sea entregado en manos de los pecadores y sea crucificado, y al tercer día resucite [Lc 9,22; cf. 18,31-33]. Y ellas *recordaron* (= interpretaron) sus palabras» (Lc 24,5-8). En el anuncio de la revelación pascual se cumple la palabra profética de Jesús [tal como era transmitida por la tradición sinóptica] y, con ello, también la Escritura. Pues, como se dice más adelante, el hecho de la muerte y resurrección de Jesús responde al plan de Dios revelado en las Escrituras (Lc 9,22; 18,31-33; 24,26-27.45-46).

El tercer evangelista no relaciona a Galilea con el evangelio pascual, pero sí menciona el hecho de que las mujeres «anunciaron todas estas cosas a los Once y a todos los demás». Sólo aquí da cuenta de las mujeres, entre las que sobresale María Magdalena, mentada por la tradición común. Pero el evangelista indica seguidamente que el relato y palabras de las mujeres no son el fundamento de la fe pascual. Puesto que estas palabras de las mujeres son consideradas por los once y el resto «como desatinos y no les creían» (Lc 24,9-11; cf. 24,22-23). Asimismo, Lucas cuenta la tradición de la visita de Pedro al sepulcro de Jesús (Lc 24,12.34; cf. 1 Cor 15,5). Pero tampoco su visita, así como la de otros discípulos que encuentran la tumba vacía pero no violada, son origen y fundamento de la fe pascual de la comunidad cristiana primitiva: «Pedro [...] corrió al sepulcro. [...] Vio las vendas y se volvió a su casa, asom-

brado por lo sucedido». Los relatos son, pues, testigos de un proceso que conduce del escepticismo a la plena fe en la resurrección de Jesús, cuyo fundamento es el encuentro originario y fundante con Jesús vivo. De ahí que el recontar de los relatos evidencie ese mismo proceso de fe.

El relato del cuarto evangelio amplía la visita de Pedro al sepulcro vacío de Jesús, de la que se da noticia en Lc 24,12.34 y 1 Cor 15,5. Asimismo, Juan es conocedor de la tradición común de la visita de María Magdalena al sepulcro «el primer día de la semana, de madrugada, cuando todavía estaba oscuro» (Jn 20,1). Lo encuentra abierto y vacío. Acude entonces a decírselo a los discípulos, quienes a su vez se apresuraron y corren a examinarlo. Aunque la tradición joánica conoce el motivo de la sustracción del cadáver (cf. Jn 20,2.13), el relato de Juan se concentra, sin embargo, en la visita de Pedro y el otro discípulo al sepulcro. La escena sirve de contraste entre ambos, destacando la fe del otro discípulo. Pedro, aunque no es el primero en llegar, es el primero en entrar. De él se dice que «ve» (20,5 par Lc 24,12), pero no se dice si creyó²⁸. Del otro discípulo, en cambio, se dice que «vio y creyó» (20,8). El narrador culmina con una reflexión acerca de la relación entre fe en la resurrección y Escritura: «Pues hasta entonces no habían comprendido que según la Escritura Jesús debía resucitar de entre los muertos» (20,9). Este comentario, que incluso gramaticalmente (el plural «no habían comprendido») crea dificultades, parece desarrollar la función del ángel intérprete en la tradición sinóptica (la fe pascual se funda en la revelación de Dios: «ha resucitado»). Destaca también el paralelismo entre el «debía» (δεῖ) resucitar de entre los muertos en Juan y el de Lc 24,7 (cf. Lc 9,22).

Como se ha dicho y se insistirá aún, la fe de pascua tiene su fundamento en un encuentro único y originario de los discípulos con Jesús vivo, resucitado. En consecuencia, la resurrección de Jesús no se deduce de la Escritura; más aún, es la fe de pascua la que *postula* el recurso a la Escritura. El propio Juan parece dar a entender en 20,9 que sólo después de las apariciones entendieron los discípulos el alcance las profecías. Cuando el Señor se les apareció vivo después de su muerte, supieron que Dios lo había resucitado. Era que Dios había dado su aprobación a él y a su destino. Su pasión y su destino no podían ser castigo para él. Todo se había efectuado conforme a la voluntad de Dios.

²⁸ En este texto joánico puede verse cómo la tumba vacía no es una «prueba» de la resurrección de Jesús, sino un signo que precisa de la fe. La fe, a su vez, es un acto de naturaleza distinta del ver; más aún, no necesita del ver para ser perfecta.

En el plan de Dios tenía sentido y significado aquella marcha hacia la muerte; de ello era signo inequívoco la resurrección. Su modo de proceder argumental discurre de la siguiente manera: la voluntad de Dios viene notificada en su palabra, la Escritura. Si Jesús fue resucitado por Dios y, por tanto, su destino se cumplió y consumó conforme al designio de Dios, ello debe responder también a la Escritura²⁹.

De ahí que en el nuevo clima que hoy se respira en la exégesis del NT, el papel que la cuestión de los títulos cristológicos y su entronque en el Jesús histórico desempeñó en otro tiempo, no parece tener el peso teológico que a veces se le atribuyó. Hoy se distingue entre cristología implícita —sin recurso a título cristológico—, cristología evocada y cristología explícita.

El relato del cuarto evangelio vincula también la historia de María Magdalena al anuncio pascual junto al sepulcro de Jesús, ante el que María aparece llorando (Jn 20,11-18). Destacando a María Magdalena, traza Juan el itinerario ideal de la fe del discípulo que busca a su Señor. Se introducen los dos ángeles del esquema narrativo teofánico tradicional. Pero no tienen papel determinante en la experiencia pascual; son ocasión para volver sobre la hipótesis de la sustracción del cadáver. A la pregunta que hacen a María: «Mujer, ¿por qué lloras?», ella responde: «Se han llevado a mi Señor, y no sé dónde lo han puesto» (Jn 20,13). En este punto, el narrador cuenta la cristofanía a María Magdalena, cuyo paralelo se encuentra en la tradición referida por Mateo, en que Jesús se aparece a las mujeres en el camino del sepulcro (Mt 28,9-10). El diálogo con el «hortelano» bien pudiera tratarse de una nueva escenificación narrativa del testimonio pascual, en este caso el de María Magdalena, por medio del recurso a una escena del Cantar de los Cantares, que haría de patrón narrativo. Allí, el huerto es el lugar del encuentro. María, como la esposa del Cantar, aparece buscando a Jesús. María reconoce a Jesús por la voz. A ella se le pide: «no me toques».

«Le busqué y no le hallé. Me levantaré, pues, y recorreré la ciudad. Por las calles y las plazas buscaré al amado de mi alma. *Le busqué y no le hallé* [Jn 20,13]. Los centinelas me encontraron, los que hacen la ronda en la ciudad: ¿Habéis visto al amor de mi alma». Apenas habíalos pasado, cuando encontré al amor de mi alma. *Le aprehendí y no le soltaré* [Jn 20,17] hasta que le haya introducido en la casa de mi madre...» (Ct 3,1-4).

²⁹ J. SCHREINER, *El mensaje neotestamentario y la palabra de Dios en el Antiguo Testamento*, en *Id., Forma y propósito del Nuevo Testamento*. Introducción a su problemática (Herder, Barcelona 1973), 11-31, espec. 12.

Como la esposa del Cantar, María Magdalena aparece como la que busca y pregunta: «¿dónde lo has puesto?». Al escuchar la voz, lo reconoce. Y cuando lo reconoce, como la esposa del Cantar, se arroja a sus pies. «Le aprehendí y no le soltaré». Para finalizar la escena, Jesús mismo responde en términos joánicos —«subida al Padre»— con el anuncio de la resurrección hecho a María: «No me toques, que todavía no he subido al Padre. Pero vete donde mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios» (Jn 20,17). La unidad narrativa culmina con la ejecución del encargo pascual por parte de María Magdalena, quien anuncia a los discípulos «que había visto al Señor» y lo que le había dicho (Jn 20,18). A esta escena del encuentro de María —figura del discípulo— con Jesús sigue en la secuencia narrativa el encuentro de Jesús con los otros discípulos. Lo que ocurre en dos fases distintas con un intervalo de ocho días (Jn 20,19-23.24-29).

La visita de las mujeres al sepulcro de Jesús el primer día de la semana es, pues, el contexto en que se hace el anuncio de la resurrección por parte del ángel enviado por Dios (revelación), sobre la base de las palabras del mismo Jesús o de la Escritura. A este anuncio se une indisolublemente la mención de la primera experiencia o encuentro con el resucitado. Desde el punto de vista hermenéutico, el episodio de la tumba vacía ha sido elaborado narrativamente como «historiografía creadora» o relato de apariencia histórica. Se trata, sin embargo, del testimonio de la resurrección de Jesús en forma de narraciones históricas.

2. TESTIMONIO NARRATIVO DE LA RESURRECCIÓN COMO CRISTOFANÍA PERSONAL

El núcleo más antiguo del kerigma transmitido por Pablo en la primera carta a los Corintios contiene apariciones de Jesús y ofrece una lista de testigos cualificados (1 Cor 15,5-7). Al final de la lista coloca Pablo el testimonio de su propia experiencia personal del encuentro con Jesús resucitado (1 Cor 15,8). Las apariciones de Jesús experimentadas por los discípulos se narran con detalle en los evangelios de Lucas y de Juan. La ubicación de la experiencia del encuentro o aparición de Jesús a los discípulos varía de Jerusalén (Lc-Hch, Jn, Mt, aparición a las mujeres, y Lc, aparición a los dos discípulos de Emaús) a estar ambientada en Galilea (Mt, Jn en el final deuterocanónico [Jn 21,1-23], Mc dentro del final deuterocanónico [Mc 16,9-14]). En medio, pues, de una diversidad de ambiente y destinatarios, se capta en el estado actual de los textos evangélicos la distinta presentación del encuentro experimentado con Jesús resucitado. Asimismo, la exégesis ha destacado el contacto exis-

tente entre las tradiciones lucana y joánica, a partir de una afinidad estructural y temática en los relatos pascuales.

El evangelio de Lucas ha dispuesto la narración de la aparición de Jesús a los discípulos en el marco más amplio de un itinerario o proceso de fe que va de la duda y la perplejidad hasta la plena adhesión de fe (Lc 24,12.52). La visita de Pedro y del resto de los discípulos resalta su estupor y asombro (Lc 24,12.22-24). Sin embargo, la culminación de la experiencia pascual coincide con el momento en que Jesús es elevado al cielo: «Y ellos lo adoraron y se volvieron a Jerusalén llenos de alegría» (Lc 24,52).

2.1. *El itinerario o proceso de la fe pascual en el relato de Emaús: Lc 34,13-35*

Un paradigma del proceso o itinerario de la fe pascual lo representa la narración lucana de los dos discípulos camino de Emaús. Se trata de un episodio propio de la tradición lucana. En él, el evangelista parece servirse del recuerdo de una aparición de Jesús al grupo de los parientes o «hermanos» para elaborar la actual narración. De hecho, uno de los dos protagonistas de la historia, Cleofás (Lc 24,18; cf. Jn 19,25), es, según la expresión de Hegesipo, recogida en la Hist. Ecle. (III, II) de Eusebio, un hermano de José, el padre de Jesús. Tampoco este pasaje pretende ser una primera información sobre la resurrección de Jesús que pudiera ser abordada desde los presupuestos (historicistas) de la moderna historiografía crítica. Su intento es, más bien, ofrecer a discípulos de la segunda generación cristiana (lectores del evangelio) el itinerario que les ha de conducir, superando las inquietudes y dudas, al encuentro con el Jesús que vive resucitado, como aconteció con los mismos apóstoles. Se trata, pues, de un testimonio del kerigma en forma narrativa.

De nuevo, en viejos patrones de la tradición del AT, Lucas vierte el testimonio de un encuentro con Cristo resucitado que ha sido dado gratuitamente a los discípulos. La figura de Jesús, que se oculta bajo el aspecto de un peregrino y se revela al final del camino en una cristofanía, refleja el patrón narrativo de una teofanía (antropomórfica) que el narrador toma del lenguaje habitual del AT (cf. la historia de Agar en Gn 16,7ss; la de los tres varones en Mambré en Gn 18,1ss; la del compañero de camino de Tobías en Tb 5,1ss, etc.). Esta es la escenificación básica del pasaje. Al comienzo del relato de Emaús, el narrador orienta la atención del lector a los dos discípulos. No dice el motivo de su viaje de Jerusalén a Emaús, y sólo indica el nombre de uno de ellos, Cleofás. Só-

lo se detiene a precisar el contenido de su conversación, que manifiesta la profunda crisis que se ha cernido sobre el grupo. El fin trágico de Jesús, con la condena a muerte y la crucifixión ha roto las esperanzas de liberación. El giro «y sucedió que» (v. 15) señala la entrada de un tercer personaje, cuyo nombre (Jesús) se indica inmediatamente. Los discípulos no lo reconocen, porque «sus ojos estaban retenidos» (v. 16), no porque Jesús fuera diferente. Asimismo, se señala el dato de que Jesús se les acerca mientras iban discutiendo entre sí. Así, el lector que ya conoce por la narración precedente la resurrección de Jesús, queda intrigado por el desenlace del encuentro.

Con una pregunta (v. 17), Jesús mismo da pie a que los discípulos cuenten brevemente la misión de Jesús, cómo fue rechazado, las esperanzas que suscitó, ahora desvanecidas, y los sucesos de la mañana de pascua, cuya fehaciente realidad no les ha llevado a la fe (vv. 19-24). Tras este inciso, Jesús, les echa en cara su poca fe; pero, al tiempo, hace renacer la esperanza y abre los ojos de los discípulos. Apela a la palabra profética de la Escritura, que debe cumplirse en el Mesías [según el esquema expuesto anteriormente]. El episodio trágico de Jesús no está en contradicción con el designio de Dios, sino que lo lleva a su cumplimiento de modo paradójico. Ya que el Mesías sólo entrará en la gloria a través del sufrimiento. «Y empezando por Moisés y continuando por los profetas, les interpretó lo que había sobre él en todas las Escrituras» (v. 27). Con esta interpretación profética y cristológica del AT, aplicada a los acontecimientos pascuales, Jesús ofrece una auténtica lección de hermenéutica deráshica cristiana de la tradición del AT. Así, del postulado de la fe pascual, que ponía el kerigma primitivo bajo el enunciado «según las Escrituras», se obtenía para la sucesiva predicación cristiana primitiva [los desarrollos del kerigma] el *principio* que establecía la *función* y el *sentido* del AT: El sentido del AT es Cristo, y su función es la hacer inteligible su propio misterio, corroborado en la misma palabra de Dios. Esta interpretación profética y cristológica de la Escritura recibe su sello en el gesto de Jesús, que invitado por los dos discípulos a sentarse a la mesa con ellos, la preside. Los gestos rituales y la bendición de la mesa recuerdan los de la última cena en que Jesús, antes de la muerte, presentó proféticamente su propia muerte como el sacrificio que fundaba la Nueva Alianza en su propia sangre [como antitipo de la sangre redentora (tipo) del cordero pascual]³⁰. Así, la secuencia de la cena, intro-

³⁰ R. LE DÉAUT, *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII,42* (Biblical Institute Press, Rome 1963), 200-208.

ducida por el giro «y sucedió que» (v. 30), dice: «Se puso a la mesa con ellos, tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio» (v. 30; cf. Lc 22,19). Este acto supone la *revelación* [cf. v. 35: ἐγνώσθη αὐτοῖς = se les dio a conocer] definitiva de Jesús (cristofanía) a los dos discípulos, que lo pueden reconocer gracias a la palabra de Dios, la Escritura, interpretada por él y al gesto que remite al don y a la ofrenda [proféticas] de su vida. Pero en este momento, Jesús ya no está disponible, porque su modo de estar presente es diferente al de la relación puramente física. Es él quien toma la iniciativa de manifestarse o se sustraer a la relación con los discípulos: «pero él desapareció de su lado» (v. 31b). Los dos discípulos asimilan la experiencia del encuentro con Jesús, que tiene su centro en la interpretación de la Escritura. De nuevo en Jerusalén, reciben de los Once y demás discípulos el anuncio pascual: «¡Es verdad! ¡El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón! [ὤφθη Σίμωνι]» (v. 34). A su vez, «ellos contaban lo que les había ocurrido cuando iban de camino y cómo lo habían reconocido en la fracción del pan [καὶ ὡς ἐγνώσθη αὐτοῖς ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου.]» (v. 35). De ahí el paralelismo entre la «aparición» a Pedro (ὤφθη Σίμωνι) y el «darse a conocer» a los dos discípulos (ἐγνώσθη αὐτοῖς). La fórmula ὤφθη refleja el recurso al patrón veterotestamentario de las teofanías antropomórficas. Así, en LXX designa la teofanía de Dios a Abrahán y a Moisés (Gn 12,7; 18,1; Ex 3,2).

Este admirable pasaje de narrativa bíblica es, desde el punto de vista hermenéutico, «historiografía creadora» o, a decir de otros, «narración de apariencia histórica» (*history like narrative*)³¹. No se trata, por tanto, como pretendió R. Bultmann, de una «genuina leyenda», sino de un testimonio del kerigma pascual en forma de relato [sirviéndose de patrones narrativos del AT]. El lenguaje y el estilo narrativo es tan del cuño del tercer evangelista que apenas se pueden apreciar restos de substrato de una tradición previa. Por ejemplo, se parte de Jerusalén y se vuelve a Jerusalén; ojos retenidos y ojos abiertos; tres conversaciones por el camino; el juego de palabras «abrir de ojos» y «abrir la Escritura»; la presencia del histórico salvífico «era necesario»; la lección de hermenéutica cristiana del AT a partir de la resurrección; ausencia de interés por los datos exactos, p. ej., la ubicación exacta de Emaús y el nombre del acompañante; los datos de lugar y tiempo son irrelevantes, ambiguos y hasta contradictorios. Con todo, no faltan indicios, como ya se dice al principio, de una tradición previa. Así, los nombres de Emaús y Cleofás, el motivo del reconocimiento en la Cena y la confesión de la

³¹ H. FREY, *The Eclipse of biblical Narrative, o.c., passim*.

aparición a Pedro (v. 34). De esta manera el narrador mueve al lector a confiar en el testimonio apostólico del mensaje pascual³².

Puede, pues, colegirse que Lucas ha transformado en su relato la tradición del encuentro de Cristo con Cleofás: por la aparición de Jesús ante dos varones (como testigos fidedignos, cf. Dt 19,15); por la instrucción del resucitado referente a la interpretación de la Escritura, escenificada en estilo episódico, y, finalmente, por la *relectura* que hace de la tradición de la fracción del pan en la Iglesia primitiva³³.

2.2. *Definición del verdadero discípulo en la aparición a Tomás (Jn 20,24-29)*

Ocho días después del primer encuentro con los discípulos (Jn 20,19-23), sin la presencia de Tomás, tiene lugar otro encuentro de Jesús con ellos. En este nuevo episodio es protagonista Tomás, uno de los doce, que representa la figura del discípulo que duda (Jn 20,24-29). Así, al anuncio de los demás discípulos: «hemos visto al Señor», responde él con la contraposición característica de la teología joánica entre «ver» y «creer»: «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» (v. 25). Este nuevo encuentro de Jesús con sus discípulos sirve para definir quién es el verdadero discípulo creyente. La exigencia de Tomás no es ejemplo de una postura de fe. Caso de haber aceptado Tomás la invitación de Jesús a mirarle y examinarle, no podría ser un creyente en el sentido joánico del término. A Tomás se le pide que cambie de actitud, y se muestre creyente en vez de incrédulo, lo que implica que antes no había creído. El episodio está configurado según el esquema del precedente: Jesús se aparece en medio de sus discípulos, estando cerradas las puertas; les dirige el saludo pascual de la paz (ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς τῶν θυρῶν κεκλεισμένων καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον καὶ εἶπεν, Εἰρήνη ὑμῖν), y, a continuación, invita a Tomás a comprobar la identidad y la realidad de su cuerpo crucificado «acerca aquí tu dedo y mira mis manos; trae tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo sino creyente» (v. 27). Tomás se ha mostrado incrédulo y ahora se le urge a cambiar. La reacción de Tomás supone la cima de la profesión de fe cristológica en el

³² Cf. J. WANKE, *Die Emmauserzählung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24,13-35* (ETS, 31, Leipzig 1973).

³³ J. KREMER, *Die Bezeugung der Auferstehung Christi in Form von Geschichten. Zu Schwierigkeiten und Chancen heutigen Verstehens von Lk 24, 13-53, Geist und Leben* 61 (1988) 172-187.

cuarto evangelio: «Señor mío y Dios mío» (v. 28). Entonces Jesús, en forma de macarismo, afirma quién es el auténtico discípulo, que basa su fe no en «ver», que es sólo un elemento limitado de la fe pascual de los discípulos, sino en su testimonio, que se ha convertido en anuncio y tradición: «porque me has visto has creído. Dichosos los que no han visto y han creído» (v. 29).

El episodio trata de nuevo de un testimonio que visualiza una de las tradiciones acerca de los encuentros de los discípulos con el Jesús resucitado. Esta tradición, en que Tomás es protagonista, parece haber sido cuidadosamente revisada por el evangelista en orden a la catequesis de los neófitos de la segunda generación cristiana, la de aquellos que habían de creer en Jesús resucitado sin haberle visto. Desde el punto de vista hermenéutico, el episodio escenifica una cristofanía individual sobre el patrón veterotestamentario de una teofanía, tal como la tradición joánica heredó de la tradición sinóptica,

3. TESTIMONIO NARRATIVO DE LA RESURRECCIÓN COMO CRISTOFANÍA APOSTÓLICA

3.1. *Aparición a los Apóstoles: instrucciones, misión, ascensión* (Lc 24, 36-53)

El pasaje que sigue al episodio de los dos discípulos de Emaús presupone el mismo círculo de discípulos, en cuyo medio se presenta (ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν) Jesús con el saludo de paz. Sin embargo, no se describe cómo aparece; sólo se indica la reacción de miedo que produce en los discípulos, que lo toman por un espíritu irreal. Jesús les anima a tocarle y a comprobar las señales de su pasión (¡no su rostro!). No se cuenta si llegaron a tocarle, sino que ante la incredulidad de los discípulos, Jesús pide algo de comer. Tampoco se dice si creyeron al ver a Jesús comiendo. La contraposición lucana entre el «fantasma» y el cuerpo real de Jesús resucitado responde a una de las dificultades del medio helénistico, donde se tiende a confundir la resurrección de Jesús y su manifestación con la supervivencia de los espíritus separados del cuerpo (vv. 37-40). Entonces el narrador centra su relato en las palabras de Jesús (vv. 44-49), que les recuerda cómo les instruyó sobre la necesidad de que se cumpliera lo anunciado por la Ley, los Profetas y los Salmos; resume las predicciones de la Escritura acerca de su muerte y resurrección y de la conversión de todos los pueblos, e instituye a los discípulos como «testigos» y les ordena permanecer en Jerusalén, prometiéndoles el don del Espíritu. En el último fragmento del relato, el resucitado guía a los

discípulos a Betania, los bendice y asciende al cielo. Se termina diciendo que los discípulos adoraron a Jesús y volvieron a Jerusalén con gran alegría a alabar al Dios en el templo (vv. 50-53). Este escena concluye narrativamente el evangelio y enlaza con Hch 1,1-3.

Desde un punto de vista hermenéutico, este pasaje, como el de Emaús, es historiografía creadora o relato de semejanza histórica. No se precisan las coordenadas espacio-temporales (es inverosímil que los apóstoles se dirijan a Betania justo después de la aparición del resucitado). Se resaltan, en cambio, las diversas emociones de los discípulos, y es clara la intención apologética del fragmento del pasaje en contra de la objeción, según la cual los apóstoles sólo habrían visto un fantasma. Lucas, pues, mezcla en su narración el día de la pascua con su situación presente. El género literario nos muestra que estos relatos estaban al servicio de la catequesis sobre la pascua: responden a las inquietudes y dudas de los primeros cristianos, manifestándoles que los discípulos no eran unos crédulos, que Jesús resucitado no era una aparición fantasmal y que tanto el testimonio apostólico como su misión en y a partir de Jerusalén están en conexión con el AT. El patrón narrativo son las teofanías antropomórficas del AT. Así, se puede comparar la expresión «se presentó en medio de ellos» (ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν) de Lc 24,36 (Jn 20,19.26: ἔστη εἰς τὸ μέσον) con la teofanía de Dios a Abrahán en Gn 18,1s LXX: «Apareciósele Yahveh en la encina de Mambré... Levantó los ojos y he aquí que había tres hombres que estaban de pie delante de él» (Ἦθη δὲ αὐτῷ ὁ θεὸς πρὸς τῇ δρυὶ τῇ Μαμβρη... ἀναβλέψας δὲ τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ εἶδεν, καὶ ἰδοὺ τρεῖς ἄνδρες εἰστήκεισαν ἐπάνω αὐτοῦ). En Gn 18,1 se afirma que es Yahveh quien se aparece a Abrahán, por medio de tres hombres (vv. 2 y 16), el solo interlocutor en vv. 10.13.15.17-33 y los dos ángeles en el cap. 19. La fluidez de los actores en la escena es un recurso narrativo para describir la cercanía y la fugacidad misteriosa de la presencia de Dios (cf. Lc 24,31)³⁴.

3.2. *Aparición a los discípulos: envío, don del Espíritu Santo* (Jn 20,19-23)

A la escena del encuentro de María Magdalena y Jesús le sigue en el relato de Juan el encuentro de Jesús con los otros discípulos. Esto tiene lugar en dos ocasiones distintas en el espacio de ocho días (Jn 20,19-23.24-29). El primer encuentro está enmarcado narrativamente en la

³⁴ *Ibid.*

tarde de aquel día, el primero de la semana. Jesús se presenta en medio de los discípulos en el lugar en que se hallan encerrados por miedo a los judíos (ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον καὶ λέγει αὐτοῖς, Εἰρήνη ὑμῖν: v. 19). Al saludo de paz le sigue la manifestación de Jesús, que muestra a los discípulos las manos y el costado (v. 20), en una lectura casi idéntica con Lc 24,40: les mostró las manos y los pies». Lc 24,39 dice: «Ved mis manos y mis pies». La novedad con respecto al texto lucano es este dato particular, que remite a la escena de la muerte de Jesús, donde el narrador pone la atención en el costado traspasado por la lanzada (19, 33-37). No se refieren dudas en el grupo de los discípulos, que «se alegraron al ver al Señor» (v. 20b). La expresión «Paz a vosotros» pudiera ser considerada como una «fórmula de revelación», así lo es en algunos casos la fórmula hebrea *shalôm le*³⁵. En este momento escatológico las palabras de Jesús no expresan un deseo, sino que constatan un hecho: la idea de que Jesús resucitado ha traído la paz. Esto encajaría en todo el conjunto que, ya desde el mismo relato del sepulcro abierto y vacío en Marcos, presenta el acontecimiento de la resurrección de Cristo como la revelación definitiva de Dios. A la cristofanía, en que Jesús se muestra como el Señor resucitado, el mismo que ha muerto en la cruz, le sigue el encargo de misión: «como el Padre me envió, también yo os envío» (v. 21b). El don del Espíritu, comunicado a los discípulos con el gesto («sopló sobre ellos») de la creación inicial (cf. Gn 2,7) —signo del principio de la nueva creación (cf. Jn 1,1)—, supone la investidura de los discípulos en orden al perdón o a la retención de los pecados (vv. 22-23).

El primer encuentro de Cristo con el grupo de discípulos es narrado también por Juan como una cristofanía: «Jesús entró, se presentó en medio de ellos» (ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον). El patrón narrativo es el ya constatado de las teofanías antropomórficas del AT. El lector, pues, ha de estar presto a distinguir entre el encuentro real de Jesucristo resucitado con los discípulos y el modo narrativo en que se le ofrece su testimonio. Éste presenta la forma hermenéutica de historiografía creadora o relato de apariencia histórica (estilo episódico o escenificación). Como en Lucas, su objetivo es también apologético de cara a la formación de los cristianos de la segunda generación cristiana.

³⁵ El diccionario hebreo de Koeler, p. 974, col. 2 considera algunos casos de 'shalôm le' como una «formula de revelación». Cf. R.E. BROWN, *El Evangelio según Juan, XIII-XXI* (Cristiandad, Madrid 1979), 1335.

3.3. *Encuentro del resucitado con los discípulos y misión* (Mt 28,16-20)

El evangelio de Mateo ha *escenificado* el encuentro de Jesús resucitado con los once, en orden a componer el *epílogo* de su narración evangélica (relato recontado). Para el narrador se trata del punto culminante de todo el relato, que concluye con la auto-presentación de Jesús y el encargo a los discípulos de la misión universal. El pasaje traza un perfecto arco con el comienzo del evangelio. Esta figura de la *inclusión literaria* muestra la unidad del relato y su conclusión en la mente del narrador. Jesús se les aparece en Galilea, en el monte que les había indicado, como el Hijo de Dios constituido en plena autoridad. Seguidamente los envía a «hacer discípulos a todas las gentes» por la adhesión a la comunidad cristiana mediante el rito bautismal y la observancia de todo lo que él ha mandado.

Mateo recapitula en este breve pasaje de aparición temas de todo el evangelio. Por ello, sólo la lectura completa del relato posibilita su adecuada interpretación. El narrador ha logrado concentrar en la composición de la escena todas las grandes líneas temáticas de su narración acerca de Jesucristo. Así, los once, siguiendo la orden de Jesús que les es comunicada por las mujeres (Mt 28,10b; cf. Mt 26,32; 28,7b), «marcharon a Galilea, al monte que Jesús les había ordenado» (v. 16). Parece que en la mente del narrador esto equivale a una «fórmula de ejecución» («Ausführungsformel») tomada de la Escritura, por la que advierte al lector del significado cristológico y eclesiológico del contexto. Puesto que en la Biblia la fórmula expresa con frecuencia y en forma estereotipada la ejecución de una orden dada por Dios, puede el lector percibir la «autoridad» (ἐξουσία) de Jesús también en este momento solemne de revelación. El «monte» no es aquí un monte cualquiera, sino que tiene el valor simbólico del lugar de la revelación. Así le consta ya al lector por el recurso del narrador al monte Sinaí en la composición programática del sermón del monte (Mt 5-7). El antitipo del monte Sinaí (5,1; 8,1), quiere presentar la interpretación *halákica* de Jesús y su enseñanza moral como la revelación programática y escatológica de la Torah de Dios, que llega así a su acabado cumplimiento. Este nuevo orden moral está basado en la autoridad de Jesús (Mt 7,29), puesto que el «Yo, en cambio, os digo» de Jesús (5,21-48), en parangón con el «*fue dicho* [por Dios]» en la Escritura, «era para la sensibilidad judía una injerencia en las prerrogativas divinas»³⁶. Pues bien, el monte es de nuevo

³⁶ G. DALMAN, *Die Worte Jesu* I (Leipzig 1898), 258.

aquí el marco adecuado para la revelación de las últimas palabras de Jesús (vv. 18b-20). Éstas aluden a la enseñanza del primer sermón programático de Jesús («enseñándoles a guardar *todo* lo que yo os he mandado»), cuya ambientación esta localizada en Galilea. De este modo aparece trazado el arco completo que forma este epílogo con el comienzo del evangelio, sin que por ello pierdan su peso específico los restantes discursos de Jesús.

El monte tiene que revelar primero la aparición del resucitado, v. 17: «Y al verle le adoraron; algunos sin embargo dudaron» (καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν). Los exégetas no están de acuerdo en la interpretación, porque la gramática ofrece diversas posibilidades. Así, unos asumen la interpretación partitiva propuesta «algunos dudaron»; otros, en cambio, traducen «se postraron, pero dudaron», extendiendo el tema de la duda a «todos». Asimismo, mientras unos interpretan la duda como tema que se repite en todo el repertorio de las apariciones del resucitado, otros la relacionan con el discurso de revelación que sigue, vv. 18b-20. En todo caso, las palabras solemnes de revelación puestas en boca de Jesús se refieren a su autoridad (Ἐδόθη μοι πάντα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ [τῆς] γῆς), mostrada a lo largo de todo el evangelio, pero vinculada ahora especialmente a su identidad de Hijo del Hombre que, exaltado por la resurrección, volverá como juez de vivos y muertos para el gran juicio final de la historia (Mt 24-25; cf. Dn 7,14). La misión universal (πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη), recuerda el discurso de misión del cap. 10. La llamada al seguimiento manifiesta el sentido último de la fe cristiana. El Bautismo, practicado por Juan el Bautista y aceptado por Jesús al comienzo, es al final mantenido como modo de entrar a formar parte de la comunidad cristiana. La fórmula bautismal «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» procede de la práctica litúrgica. Asimismo, los discípulos han de atenerse a la enseñanza de Jesús, esto es, su actividad docente ha de estar en continuidad con la actuación docente de Jesús. La revelación conclusiva del episodio y de todo el relato tiene tono de gran solemnidad: «Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος). La expresión se refiere a la profecía del Emmanuel (Is 7,14; traducida al griego en Is 8,8 LXX: Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός), ya conocida para el lector desde 1,23 (tras la interpretación del nombre de Jesús en 1,21 por transposición cristológica del Sal 130,8). Así, mediante la transposición *deráschica* del nombre simbólico del hijo de la *almah*, el Jesús histórico encarna la presencia de Dios en medio de su pueblo, esto es, «Dios con

nosotros». Ahora exaltado por la resurrección continúa presente en su Iglesia hasta el fin de los siglos (cf. 18,20). Esta es la confesión de fe fundamental de una cristología teocéntrica y de un teocentrismo cristológico (que no es posible formular de una manera más breve y densa a la vez, relacionado con el Jesús histórico), que al lector creyente se le proporciona como la «forma de presencia de Dios mismo en la tierra» («Daseinsweise Gottes selbst auf Erden») ³⁷. Esta promesa de Jesús alcanza hasta los confines de la historia, el fin del tiempo (ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος).

El narrador del evangelio de Mateo ha elaborado, pues, la cristofanía del resucitado a los once como epílogo de toda su narración, dando así un final solemne a su obra.

III. LA ELABORACIÓN DE LOS RELATOS PASCUALES Y SU VERDAD

La historiografía creadora o la narración de apariencia histórica («history like narrative») como forma hermenéutica de exponer un testimonio causa grandes dificultades a no pocos lectores de nuestros días. Como consecuencia de los nuevos tiempos, la irrupción de la visión historicista a través del modelo acuñado por las ciencias naturales hace que textos que provienen del pasado antiguo sean leídos desde su «verdad objetiva», siguiendo el ya aludido planteamiento «tal como realmente acaeció» (L. von Ranke), y esperan una respuesta semejante de las historias y relatos bíblicos. La libre, casi poética y divergente exposición del encuentro con el resucitado (p. ej., Lc 24; Mt 28-16-20; Jn 20,11-18...) frente a otro tipo de textos, despierta en muchos la impresión de que se trata de algo «no verdadero». Ello mismo espolea a ver la particularidad de los textos. Éstos requieren una consideración más profunda. Sus autores, como ya se dijo, no quieren ofrecer una información exacta, cual si de una crónica se tratara, a modo de historiografía protocolaria; más bien, pretenden guiar a los lectores, mediante una preparación adecuada desde el punto de vista retórico, para que comprendan que el viraje espectacular que se produjo en los discípulos, una vez que vivieron el encuentro con el resu-

³⁷ H. FRANKEMÖLLE, *Jahwebund und Kirche Christi*. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des «Evangeliums» nach Matthäus (Aschendorf, Münster 1973), *passim*. Id., *Matthäus Kommentar 1-2* (Patmos, Düsseldorf 1997), 537ss.

citado, no fue producto de largas y complicadas reflexiones, decepciones u otras causas³⁸.

Los narradores del acontecimiento pascual trataron de hacer comprensible al modo humano un acontecimiento que supera la comprensión «normal». Para evitar, pues, malentendidos hay que prestar atención a la antigua regla hermenéutica que distinguía entre la forma y modo (*modus quo*) de una expresión y el contenido expresado en ella (*id quod*). Esto vale para las diferentes narraciones de las apariciones del resucitado. La reducción de la aparición del resucitado a un acontecimiento intramundano, palpable físicamente, que se entrevé a través de las narraciones, necesita una corrección de parte del lector.

En consecuencia, el género literario utilizado en los relatos pascuales no se contrapone a la realidad del acontecimiento de la resurrección de Jesús, sino que es un modo propio de acercarse y expresar la realidad vivida y experimentada. Ambas perspectivas tienen que ser integradas, puesto que de otro modo no es posible integrar fe y saber. Además, los géneros literarios del evangelio no ocultan, sino revelan, la historia completa de Jesús. Tras el análisis de los relatos se constata una historia de la redacción y una historia de la tradición. Así, los relatos han recogido de los apóstoles la tradición según la cual el resucitado se les apareció con forma real (cf. Jn 20,25-27), el motivo «según las Escrituras» (cf. 1 Cor 15, 3-4) y el tema de la misión de los apóstoles (cf. Gál 1,16; 1 Cor 15,8-10). Se discute entre los exégetas si el doble relato de la ascensión que se encuentra en Lucas es obra suya o lo tomó de la tradición. De todos modos, con esa narración muestra que conoce la diferencia que la primitiva Iglesia sostenía entre las apariciones pascuales del resucitado y las experiencias posteriores a su ascensión.

Sin género de duda los apóstoles tuvieron encuentros únicos con Jesús resucitado. La resurrección no se puede reducir, por tanto, a una experiencia, aunque ésta fuera mística, porque es experiencia de un acontecimiento real. La resurrección de Cristo es una revelación específica de Dios, es decir, un encuentro único, escatológico, que inaugura el nuevo eón, los últimos tiempos. Algo, pues, sin paralelo en la Biblia. Hasta que no hay relación con Jesús vivo no hay experiencia del encuentro. De ahí que la primera cristología, tal como se ha dicho, no es cristología de

³⁸ J. KREMER, *Die dreifache Wiedergabe des Damaskuserlebnisses Pauli in der Apostelgeschichte. Eine Hilfe für das rechte verständnis der lukanischen osterevangelien*, en J. Verheyden (ed.) *The Unity of Luke-Acts* (BETL 142, Leuven 1999), 329-355, esp. 352.

títulos³⁹. En consecuencia, los procesos subjetivos de los distintos personajes que hemos analizado vienen precedidos por el acontecimiento de haberse encontrado con el resucitado. Después vendrán los relatos, la apologética, etc.

Los testimonios más antiguos hablan de una «revelación» (Gál 1,15-17; cf. Mt 16,17; Lc 10,22); «aparición» (1 Cor 15,8). Pablo expresa su experiencia de Damasco en términos como «ver» (1 Cor 9,1; cf. Hch 9; 22; 26) o «conocer» (Flp 3,7s; 2 Cor 4,6). Estas expresiones no son nuevas, están tomadas, como hemos visto, del lenguaje del AT. Pero si ya en el propio ámbito del AT los términos «teofanía» o «revelación» no siempre denotan lo mismo, tampoco pueden ponerse las experiencias de los discípulos al mismo nivel que las de los patriarcas, profetas o videntes del AT. Así como los narradores del NT se valieron del beneficio de las técnicas deráshicas [forma exegética de interpretación] para la interpretación cristológica de la Escritura, así también se sirvieron de patrones (τύποι) narrativos [forma narrativa de interpretación]⁴⁰ de la propia tradición bíblica, para expresar el testimonio de un conocimiento de Cristo que les había sido gratuitamente dado, o de un encuentro con el crucificado que vive y actúa de modo nuevo (cf. Mc 16,12).

Como se ha dicho, el conocimiento que podamos tener de la resurrección de Jesús, dada la índole metahistórica y metamundana de su realidad, se diferencia esencialmente no sólo de cualquier saber científico, sino también de experiencias interhumanas que escapan a la observación empírica. Los narradores del NT no podían sino recurrir al lenguaje de su tiempo para expresar un encuentro que los superaba por completo. Como se ha visto, utilizan el lenguaje del AT, con sus relatos de vocaciones proféticas, teofanías antropomórficas y apocalipsis. Tam-

³⁹ Cf. J. GARRIDO, *La relación con Jesús hoy. Reflexiones pastorales* (Sal Terrae, Santander 2001). «Los estudiosos nos tienen acostumbrados a considerar los títulos cristológicos como interpretaciones que las comunidades cristianas hacían de Jesús. Habría que preguntarse si los títulos cristológicos no responden sobre todo a los distintos niveles de relación con Jesús, es decir, a distintos niveles de acceso al misterio de la persona de Jesús, a distintos grados de encuentro. En el origen no está la interpretación, sino el encuentro, cuyo nivel de experiencia del otro (en este caso, Jesús), es variable. Con ello no niego la dimensión interpretativa de los títulos. En efecto, el nivel de relación se expresa a través de un lenguaje. Más aún, no se trata de dos momentos cronológicos: relación e interpretación; ambas cosas se dan a un tiempo, porque el encuentro entre personas es presencia y palabra. Pero el primado, repito, lo tiene la relación» (p. 32).

⁴⁰ A. DEL AGUA, *Jewish Procedures of Bible Interpretation in the Gospels*, estudio que aparecerá publicado próximamente en la revista «Estudios Bíblicos».

bién el conocimiento prepascual de Jesús, de su enseñanza y milagros, de la última cena y de la pasión, influyó decisivamente en la formación de los relatos de pascua. Ecos de ello se encuentran en el mandato misional, las señales de la pasión y la relación entre el reconocimiento del Señor y comida en común.

En una mentalidad como la de la época, la experiencia que los apóstoles pretendían transmitir con este lenguaje podía parecer a quienes no participaban de la misma como un caso más entre fenómenos «extraordinarios». De ahí que su argumentación se dirija contra el reproche de que los discípulos sólo habían visto un «espíritu». Expresiones como «cuando partió el pan» o «lo comió ante sus ojos» o «acerca aquí tu dedo y mira mis manos», usadas para defender la realidad de la resurrección, fueron más tarde ampliadas y transformadas en la época patrística.

Nuestra mentalidad actual ha de situarse en una perspectiva hermenéutica; para convencer a alguien de la verdad de una afirmación basta con que mi argumento esté en el horizonte de su comprensión. La exégesis deráshica de muchos textos del AT, utilizada por los escritores del NT, aceptable para un judío como prueba escriturística, no lo es para un griego ni para la exégesis actual del NT. Las propias afirmaciones de la tumba vacía fueron aceptadas en otro tiempo como argumento de la resurrección, mientras que hoy la exégesis muestra que dicha interpretación no hace justicia al texto. Cuando se trata de aportar pruebas, hay que distinguir entre «lo que» se quiere demostrar y «cómo» se lleva a cabo la demostración.

Los evangelios se escribieron en un tiempo en que no se contraargumentaba con silogismos, porque éstos sólo convencen al entendimiento, sino con narraciones que se dirigen a la totalidad de la persona. Los narradores cristianos no pretenden describir hechos neutros, sino que se remiten a lo que los discípulos vivieron el día de pascua y a su predicación sobre la vida, muerte y resurrección de Jesús como cumplimiento de las promesas. Al fin, hay una hermenéutica de la creencia y una hermenéutica de la increencia. Estos relatos podrían llamarse «relatos sobre la historia», testimonio de la experiencia histórica de la pascua en forma de episodios históricos.

IV. PARA UNA PROCLAMACIÓN ACTUAL DE LA RESURRECCIÓN

De lo dicho puede fácilmente colegirse que ha sido la irrupción de la cosmovisión historicista de la modernidad la que ha provocado la cues-

tión de la «verdad objetiva» de las Escrituras. De ahí que nos hayamos hecho más conscientes de que ya no podemos leer los evangelios desde una perspectiva acrítica. Pero, al propio tiempo, hemos de superar este aluvión crítico, que es sólo un aspecto de nuestra visión del mundo y de la historia, para recobrar la verdad del encuentro real con Jesús que vive hoy como Señor⁴¹.

Asimismo, está claro que la forma narrativa y episódica de proclamación [género literario] de la resurrección de Jesús no se contrapone a la realidad del acontecimiento, sino que es el modo propio, heredado de la tradición del AT, de acercarse y expresar dicha realidad.

La ciencia tiene la obligación de atenerse a su metodología en su estudio del objeto. Ahora bien, el que la intervención de Dios no sea algo «objetivable» y, por tanto, no accesible a la ciencia, no quiere decir que no sea real. Por eso, no se pueden identificar historia y realidad. Ésta abarca más que lo histórico, objetivable.

Exégetas y teólogos están de acuerdo en que la fe en Jesús tiene su fundamento en la resurrección. Ello no significa que entre los desarrollos diacrónicos de la cristología del NT no se pueda hablar de verdadera *continuidad* con el Jesús histórico, así como que entre la multitud de representaciones sincrónicas no haya una sustancial *homogeneidad*⁴². La resurrección de Jesús corrobora su historia, y, por ello, la fe en él ha de retomar su recuerdo en sentido activo. La fe cristiana continúa lo comenzado por Jesús, su seguimiento tiene por criterio lo que él hizo y enseñó. Pero su resurrección no es un hecho del pasado que culmina en el sepulcro abierto y vacío. Jesús vive y actúa permanentemente en la historia como Señor mediante el Espíritu. El Reino que él inició es ahora cuando adquiere su fuerza propia de transformación de la realidad.

Así, cuando el Jesús que se movió por Galilea se identifica con aquel en cuyo nombre son bautizados los creyentes, porque vive como Señor de su Iglesia, ya no es tan grave precisar el grado puntual de historicidad de una palabra (*las mismísimas palabras*) o de un hecho de Jesús.

Por todo ello, la comunidad cristiana tendrá que mantener de forma permanente la tensión entre el recuerdo de Jesús y la presencia del Señor. El recuerdo, la memoria, le obliga a ser fiel a la historia de Jesús, a lo que él hizo, dijo y enseñó. La presencia es vivencia de que el discípulo sabe a quién pertenece, quién es su Señor, en quién espera. Pero la fe une ambas dimensiones inseparablemente, y los evangelios son su ex-

⁴¹ Cf. J. GARRIDO, *La relación con Jesús hoy. Reflexiones pastorales, o.c.*, 11-42.

⁴² A. DEL AGUA, *Jesús histórico y Cristo de la fe, Reseña Bíblica* n.º 28 (2000) 53-60.

presión más transparente. Porque han sido escritos como recuerdo y presencia, al mismo tiempo⁴³. Esto es lo que trasluce, como ya se dijo, el género narrativo de los evangelios y sus dos funciones, la histórica y la kerigmática.

Porque la experiencia de fe neotestamentaria es inseparable tanto del hecho histórico del que brota como del kerigma que la expresa y anuncia, no es posible abrir un foso insalvable entre el Jesús prepascual y el de la fe de pascua. De otro modo se corre el riesgo real de reducir la fe a interpretación. El que se encuentra con el resucitado no interpreta. En el encuentro se dan ojos para percibir la realidad de Jesús y, desde ahí, captar el recuerdo y la presencia. La interpretación viene después, en el intento racional por sistematizar lo que es objeto de estudio y análisis. Y es cierto que no hay fe sin interpretación, porque el conocimiento de la fe, en cuanto es formulado, necesita de una representación sociocultural y, por ello, interpreta; pero mantiene de tal modo el primado de la luz originaria que, aunque las interpretaciones cambien, el conocimiento de fe permanece.

El pensamiento teológico mucho se empobrecería si confundiera la fe con la interpretación. La interpretación se mueve en lo racional controlable y termina disociando al Jesús histórico del Cristo de la fe. La fe se mueve, como en clima propio, en la presencia de Dios, que actúa en todo y lo penetra todo, tiempo y eternidad. Es verdad que la existencia es ya en sí misma interpretación; pero el conocimiento es radicalmente presencia y encuentro.

La misma fe puede tener muchas representaciones culturales, más aún, la fe bíblica nació inculturada, tal como se ha mostrado. De ahí que hoy estemos obligados a distinguir la fe de su representación cultural. Ello ha de servir para alcanzar una fe adulta, la propiamente teologal. Si hoy ya no se puede creer en Jesús acríticamente, ello deberá ser percibido como la posibilidad de liberar a la fe de todo lo que la impide brillar con luz propia.

Si alguien llega a ser discípulo de Jesús con amor de fe, hablará de un encuentro único que define para siempre su existencia, cuando dejó de buscar y se encontró con Jesús. Lo esencial de este encuentro es ser acto originario y fundante.

⁴³ Si la exégesis no une ambos polos, recuerdo y presencia, corre el riesgo real de convertirse en simple arqueología del texto bíblico.