

NOTAS Y TEXTOS

LA RESURRECCION DE JESUS EN W. MARXENS

por MIGUEL NICOLAU, S. I.

Willi Marxens, teólogo de la Iglesia evangélica de Alemania, ha escrito recientemente, por encargo del Consejo director de su misma Iglesia, un estudio sobre «La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico»¹.

La ocasión de este estudio ha sido poner la base a otras lucubraciones sobre la muerte de Jesús y sobre el sentido y alcance pastoral de esta muerte. Con anterioridad, en efecto, había deseado el mismo Consejo y encomendado a diversos teólogos evangélicos este estudio sobre el sentido de la muerte de Jesús, en orden a la predicación del Kerygma. Pero ante la problemática que en el protestantismo luterano hoy se ha suscitado acerca de la muerte de Jesús, creían el Consejo y los teólogos que sólo podrían abordar estos problemas después de estudiar los relativos a la Resurrección².

Al estudio de Marxens, en el libro en que lo leemos, siguen otros tres estudios, de otros teólogos evangélicos, que en la mente del editor y del Consejo director de la Iglesia luterana, quieren servir para el diálogo sobre este tema y para discutir la posición de Marxens. Son los trabajos de Ulrich Wilckens, sobre «La historia de la tradición acerca de la resurrección».

1. *Die Auferstehung Jesu als historischer und als theologischer Problem*, 5.ª edición en 1967. Publicada en «Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft. Schriftenreihe des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, herausgegeben von Fritz Viering». Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, pp. 9-40.

2. *Ibid.*, pp. 7-8.

ción de Jesús»³, de Gerhard Delling sobre «El significado de la resurrección de Jesús para la fe en Jesucristo. Una contribución exegética»⁴; y, por último, el de Hans-Georg Geyer sobre «La resurrección de Jesucristo. Una mirada de conjunto sobre la discusión en la teología presente»⁵. Este último trabajo ofrece una síntesis de las opiniones que acerca de este problema se han manifestado en el luteranismo reciente; y compara y contrasta las opiniones de teólogos tan significados como K. Barth, R. Bultmann, W. Marxens, W. Pannenberg.

Nuestro propósito en estas páginas es presentar las opiniones de Marxens y discutir las cuanto lo permita la brevedad de este trabajo.

Marxens comienza su estudio recordando el interés de S. Pablo en predicar la resurrección de Jesús (1 Cor. 15, 14); y con razón dice que «sin resurrección de Jesús no habría ninguna Iglesia» (p. 11); anota el interés permanente que siempre este tema ha despertado en la Iglesia y en la Teología, y piensa que la discusión en torno a este problema hoy podría centrarse en la relación de lo histórico a lo teológico, y de lo teológico a lo histórico. Cree que el problema, al menos para nosotros, está en un plano distinto al del tiempo de los escritores del N. T., por ser distinta nuestra relación con la Historia.

— I —

M. concede (pp. 12-14) que la *persuasión* de S. Pablo y de la comunidad primitiva acerca de la resurrección de Jesús, era la de un sucedido real, la de un *acontecimiento* obrado por Dios, y con razón deduce esta persuasión de 1 Cor. 15, 14; y —añade— que así como Pablo pensó y admitió una *futura* resurrección de los muertos (1 Cor. 15, 20 ss., 35 ss.), también pensó en una *ya sucedida* resurrección de Jesús. Pero M. advierte el hecho de que hoy ya no es aceptada por todos esta persuasión primera. Y aduce el pensamiento y las palabras de Rudolf Bultmann en una obra reciente⁶. «Se dice de múltiples y varias maneras por la crítica —habla Bultmann— que, según mi interpretación del Kerygma, Jesús ha resucitado para el Kerygma (*ins Kerygma*). Y yo acepto esta proposición... si se entiende rectamente. Presupone que el Kerygma mismo es un hecho escatológico;

3. *Die Ueberlieferungsgechichte der Auferstehung Jesu*, *ibid.*, pp. 41-63.

4. *Die Bedeutung der Auferstehung Jesu für den Glauben an Jesus Christus. Ein exegetischer Beitrag*, *ibid.*, pp. 65-90.

5. *Die Auferstehung Jesu Christi. Ein Ueberblick über die Diskussion in der gegenwärtigen Theologie*, *ibid.*, pp. 91-117.

6. R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, 1960.

y afirma que Jesús está presente realmente en el Kerygma, que es *su* palabra, que toca al oyente en el Kerygma... El sentido de la fe pascual es creer en Cristo presente en el Kerygma». Y quiere prescindir Bultmann, por parecerle indiferentes, de los momentos y factores históricos que pueden contener las narraciones evangélicas (ibid., p. 13).

Pero bien dice M., repitiendo las objeciones de muchos contra Bultmann, aunque él (Marxens) no quiere tomar posición en este asunto, que, si se renuncia al problema y al hecho real de la resurrección de Jesús no tiene sentido hablar de la fe pascual; y que no tiene sentido hablar de Jesús resucitado, si al mismo tiempo se dice que es intrascendente e indiferente el *hecho* de la resurrección de Jesús (pp. 13-14); como lo dice Bultmann.

M. no quiere conceder sin más el hecho real de la resurrección de Jesús, sólo porque Pablo y la primera comunidad tenían esta persuasión; quiere examinar cómo llegaron Pablo y la comunidad a esta persuasión (p. 14).

Desde el principio admite la hipótesis y posibilidad de que tal resurrección no se deje probar históricamente y, en tal caso, se podría hablar de ella sólo kerigmáticamente, pero no se puede afirmar, de modo inmediato, como acontecimiento en sentido histórico (p. 14).

El mismo se pone la dificultad, que es obvia, de que en los sucesos del pasado no tenemos acceso *inmediato*, y sólo lo tenemos por medio de testigos; y con razón concluye que en tales casos la realidad del hecho siempre uno la tendrá como afirmada por testigos, nunca como inmediata a sí (p. 14).

M. distingue con W. Künneth entre un conocimiento *histórico*, obtenido por medio de la historia, y un conocimiento *pneumático*, obtenido por medio del Espíritu (pp. 15-16); pero quiere hacer una investigación puramente histórica. Piensa que la Historia y la exégesis histórica no pueden constatar como hechos las afirmaciones de los testigos, por ejemplo, de haberse encontrado con Dios al encontrarse con Jesús. El juicio histórico —dice— sobre la resurrección de Jesús, no puede ser contradecido por un juicio *pneumático*.

M. quiere establecer la diferencia entre lo acontecido a Pablo con Pedro, en Antioquía, y el suceso de la resurrección de Jesús. Para M. aquél sucedió para Pablo como experiencia inmediata, y éste no (p. 17); aunque concede que es cierto que Pablo ha tenido la experiencia, no de ver al Resucitado, sino que «el Resucitado se le ha aparecido».

Excesivamente sutiles y descaminadas nos parecen las distinciones del autor para no ver en 1 Cor. 15, 8 (*visus est et mihi*) una real aparición de Cristo a Pablo, sino solamente un «suceso» que le ocurrió. En él entiende —dice M.— una revelación o visión o aparición del Hijo de Dios, como en 1 Cor. 9, 1 (*nonne Christum Iesum Dominum nostrum vidi?*); pero Pablo no habla «del Resucitado» (p. 17).

Este autor piensa que la terminología de la resurrección no entra en la narración de la visión camino de Damasco (p. 17). Pablo habla en esta narración de una revelación, visión o aparición de Jesús, del Señor o Cristo; pero nunca del Resucitado (p. 17). La terminología de la resurrección no entra —continúa M.— en lo que a Pablo le ha sucedido o pasado de modo inmediato. Y, por el contrario, cuando Pablo habla en sus cartas sobre la resurrección de Jesús, entonces nunca habla de una cosa que le haya acontecido *a él mismo*, a Pablo (pp. 17-18). Cree M. que «lo sucedido nunca viene designado como resurrección; y Pablo nunca designa la resurrección como un sucedido» (p. 18).

San Pablo —siempre según M.— no ha visto inmediatamente al Resucitado, sino que llega a la conclusión y a la persuasión de que ha resucitado a través de la opinión de los cristianos que piensan que Cristo ha resucitado. Por esto debe uno preguntarse —dice M.— cómo ha llegado la comunidad a esta persuasión. Y Marxens cree que ninguno de la comunidad primitiva ha afirmado la resurrección como sucedido que haya visto o experimentado; y que, aunque a esto puede referirse la fecha «del tercer día», se expresa una persuasión sin testigos, y, lo que es más, sin poder dar testigos (p. 18). Por esto se pregunta cómo ha podido nacer esta persuasión.

Para responder a ello M. examina primero *el sepulcro vacío*; después *las apariciones*. Piensa que no se prueba la historicidad del sepulcro vacío (p. 18) y que, aunque se probara, poco importaría para demostrar la resurrección. El sepulcro vacío podría atribuirse a robo del cadáver o a resurrección (p. 19).

Pensamos que sin razón designa la resurrección de Jesús, si se parte del sepulcro vacío, como un *interpretamentum* (p. 19) y que no es una prueba de la resurrección. M. estima que la narración de la tumba vacía (Mc. 16, 1-8) no es un relato histórico, sino una manera determinada de anunciar la resurrección (p. 19). Pero nosotros no acabamos de ver argumentos suficientes para este «interpretamentum» que hace M. de la narración.

Las tradiciones sobre las apariciones de Jesús las divide en dos grupos; en uno se nombran las apariciones como hechos, en el otro están las apariciones prolijamente referidas. Y piensa, sin particularizar los argumentos, que éstas del segundo grupo son reproducciones literarias de las del primer grupo, que sólo contienen afirmaciones de haber visto al Crucificado. Estas conclusiones, a base de prioridad o posterioridad de tradiciones, muy problemática, nos parecen a nosotros insuficientemente demostradas.

En este presupuesto (que nos parece muy poco fundado o —para decirlo mejor— sin fundamento) estudia M. cómo viene expresado el «ver» a Jesús (p. 20). Examina el término $\omega\phi\theta\eta$ (fue visto) con que se habla de las

apariciones. Ya se traduzca «fue visto» por (Pedro, Pablo...), ya por «se apareció», «se dejó ver» (a Pedro, etc.; lo cual implica mayor pasividad en éstos, que no en la traducción anterior «por Pedro»), ya se traduzca por «se dejó hacer visible» —que son hipótesis o posibilidades de traducción que hace M.— el fundamento para dar sentido subjetivo a estas apariciones nos parece *muy leve y ciertamente en contradicción con otros datos del N. T.*; como, por ejemplo, 1 Cor. 9, 1 en que Pablo afirma, en voz activa, que él «ha visto» al Señor Jesús. Igualmente en Act. 1, 3; porque, si «se mostró vivo a los Apóstoles con muchos argumentos», al aparecerse, esta «aparición» no se dice ser la de un muerto, ni puramente subjetiva.

La revelación del Hijo de Dios *en Pablo*, de que habla Gal. 1, 6, puede muy bien referirse a la visión de Damasco; pero no por ello debe creerse meramente subjetiva, porque puede significarse (y creemos que se significa) el aspecto de iluminación interior producida por la visión objetiva.

No nos parece tan claro, como piensa M., que haya habido un uso *consciente e intencionado* del ὄφθη, como él afirma (p. 21); para deducir después la conclusión de que se trata de una «visión» subjetiva de Jesús. La interpretación que le dio la comunidad cristiana y la persuasión que tuvo de la realidad de Jesús resucitado, descartan esta intención *consciente* de usar una palabra indicadora de mera visión subjetiva.

M. ni en la hipótesis de visiones subjetivas quiere ver afirmado el acontecimiento real de un «ver»; ni en la hipótesis de las visiones objetivas, propugnada recientemente por Grass ⁷, puede ver en cuanto historiador un intervenir de Dios en el mundo (pp. 22-23).

RESUMEN DE LA PRIMERA PARTE.

La postura de M., al final de la primera parte de su exposición, puede resumirse así: hay testigos que, después de la muerte de Jesús, afirman que le han visto, y esto lo exponen de diferentes maneras; y estos testigos, *reflexionando*, llegan a la conclusión de que Dios lo ha despertado del sueño de la muerte o resucitado. Para M. esto es un «interpretamentum», y el historiador hoy —según él— sólo puede comprobar (y esto con certeza) que algunos hombres, después de la muerte de Jesús, afirmaban que les había sucedido algo que designaban como *haber visto* a Jesús, y que por reflexión llegaban a la *interpretación* de que Jesús había resucitado (pp. 23-24).

7. H. GRASS, *Ostergeschehen und Osterberichte*, 2.ª edic., 1962, p. 233 ss.

— II —

Para M., como para Wilckens ⁸, el hecho de la resurrección o de la vista de Jesús después de su muerte, se transmitió por "*medios de la tradición*" (p. 24); y, según M., también con ayuda de otras categorías y representaciones (p. 25). M. examina con detención la lista de los testigos, ofrecida por Pablo en 1 Cor. 15.

Pero aquí hemos de observar que no sólo se mencionan en la tradición recogida por Pablo (1 Cor. 15, 1-8) el hecho de las *apariciones* (v. 5-8), como dice M. (p. 26), sino también *el hecho de la resurrección* (v. 4); y es gratuito suponer que Pablo, que se ha servido de estas fórmulas catequéticas redaccionales (v. 3-4), ha querido prescindir de todo el alcance que tienen. Tienen evidentemente el alcance de afirmar el hecho de la resurrección.

M. insiste firmemente en distinguir entre las *apariciones* de Jesús (no del "*Resucitado*") y el *hecho de la resurrección*; concede (si bien como «interpretamento») que la comunidad constituida y las funciones que en ella hay, deban referirse a un «haber visto» a Jesús después de su crucifixión (pp. 26-27). Para M. el suceso de la «visión» de Jesús se presenta en dos líneas de comprensión, cada una con su dirección y tendencia (p. 28), y piensa que esta «visión» de Jesús no siempre debía estar unida con el *interpretamentum* de la resurrección. Examina primero la *dirección* de cada una de estas interpretaciones; después el *contenido* de ellas.

Por la idea de la futura resurrección final, aceptada en Israel a través de la resistencia saducea, si un judío veía vivo a un muerto, pensaba (*reflexionando*) en su resurrección. Y así fue fácil —dice— que viniera la idea de la resurrección de Jesús (p. 28).

El desempeño de una *función* de apostolado venía basado en el hecho de haber visto a Jesús (cf. 1 Cor. 9, 1). Por esto, tanto la reflexión como la función tienen como punto común de partida el «haber visto a Jesús»; pero se separan en la tendencia o dirección con que vienen a expresarse (p. 28).

Muy subjetivas y excesivamente sutiles nos parecen las lucubraciones del autor acerca del *contenido* de los «interpretamenta». M. no acepta la frase de Bultmann, de que Jesús «haya resucitado para el Kerygma»; sino sólo en el sentido de una presencia de Jesús en el Kerygma de sus testigos, en el sentido de una presencia viviente del crucificado Jesús (p. 29).

8. U. WILCKENS, *Der Ursprung der Ueberlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen*, en «Dogma und Denkstrukturen», editado por W. Joest y W. Pannenberg, 1963, p. 56 ss.

El *contenido* del hecho que desemboca en una *función* de apostolado es que «la cosa de Jesús va adelante» (p. 29), sin que el Jesús histórico se haga visible ni presente (p. 30). El contenido de esta interpretación de «haber visto a Jesús» por razón de un oficio que de ello deriva, es que «Jesús viene también hoy todavía» (p. 30). En el otro «interpretamentum», cuando se reflexiona a base de la resurrección de los muertos y se dice que «Jesús ha resucitado», no hay más contenido —según M.— que una *persuasión* de aquellos que han reflexionado así.

Subjetivo se manifiesta el autor en sus interpretaciones (p. 32) sobre la resurrección de Jesús como prenda y esperanza de nuestra futura resurrección, que S. Pablo enseña en 1 Cor. 15; e igualmente subjetivo —como diremos más adelante —en los supuestos y sutiles presupuestos que propone en las pp. 33-34, como si la Antropología de hoy estuviera en contradicción con los datos evangélicos.

M. estudia las maneras cómo se ha podido llegar, de «haber visto a Jesús, al pensamiento de la Resurrección; y una de estas maneras, que considera, es por el fondo dominante de la «resurrección de los muertos», o *leitmotiv* de esta representación que domina todo el proceso. Las reflexiones del autor son tan sutiles, que sólo a través de un espinoso camino podemos seguir su pensamiento (pp. 35-37).

La segunda hipótesis que estudia, para ver cómo se llegó a esta idea de la resurrección, no tiene como fondo y *leitmotiv* la «resurrección de los muertos», sino tiene como *leitmotiv* al mismo Jesús. La idea de la resurrección de Jesús es, según esta hipótesis, sólo un «interpretamentum» de «haberle visto» (p. 37). Por «haber visto» a Jesús volvió a realizarse la experiencia de Jesús que, en su obrar terreno, se había manifestado como manifestación de Dios y anticipación de los últimos acontecimientos (p. 37). Las palabras y obras de Jesús eran el fondo de esta reflexión; y lo que había pasado ya y terminado con su muerte volvió a desatarse y a realizarse con la «visión» de Jesús.

RESUMEN DE LA SEGUNDA PARTE.

Después de tan laboriosos procesos aparece la mente del autor (p. 37). M. admite y hace suya esta última hipótesis. El hecho de «ver» a Jesús después de su muerte se debe interpretar a la luz de las «funciones» de apostolado que había en la Iglesia; también por el fondo común y primitivo que cree hallar en los sinópticos. Por todo ello piensa que la resurrección de Jesús no es el punto central del Cristianismo.

Pero se pone en seguida la dificultad: ¿Cómo dice S. Pablo que si Cristo no hubiera resucitado no habría ninguna «Iglesia»? (p. 37). Pero M. lo

interpreta así: que sin «haber visto» a Jesús, no se hubiera llevado adelante el «asunto de Jesús», la causa de Jesús, el progreso de su religión. Y que en este sentido, el histórico «ver» a Jesús ha sido elemento constitutivo de la Iglesia. La anticipación de los tiempos novísimos realizada en Jesús y a través de Jesús, ahora se realiza en la Iglesia. «La Iglesia suplica y ofrece *ahora* la salvación que viene. La comunidad primitiva sabe que está dotada con el Espíritu, aguarda al Señor que pronto ha de venir, anticipa el Juicio mientras ella misma ejercita el perdón de los pecados. No es ella misma la que hace esto —sino que en su obrar, en su Kerygma, está Jesús viviente— con plenitud de poder, con pretensión, con promesa» (p. 38). El suceso histórico de la resurrección de Jesús le parece a M. que no es algo constitutivo en la Iglesia, sino un «interpretamentum» que no lo autoriza la historia; el hablar de tal suceso fue «entonces comprensible y aun tal vez hasta necesario» (p. 38). «Por esto —continúa— la Teología cristiana no puede ni debe en modo alguno *partir* de la resurrección de Jesús; no puede argumentar desde ella como de su presunto centro, sino que es exactamente al revés: hay que preguntarse precisamente, con qué derecho objetivo *está permitido* hablar *cristianamente* de la resurrección de Jesús» (p. 38).

El lector verá aquí fácilmente la oposición del autor al sentido obvio de la resurrección en S. Pablo, en los Apóstoles y en la Comunidad primera que hablan de tal resurrección.

El título de «Resucitado», lo mismo que los de Mesías, Salvador, Hijo de Dios, Dios... son «interpretamenta»; en tanto son legítimos —según M.— en cuanto que permiten llevar adelante «la obra de Jesús» (p. 38). El Kerygma de Jesús realizado en la función apostólica y con el auxilio de una interpretación apocalíptica se ha convertido en un kerygma sobre la persona de Jesús (p. 39). Todo esto es «interpretamento»; y en tanto es legítimo en Teología, en cuanto que promueve la obra y el mensaje de Jesús (p. 39).

La pregunta sobre la resurrección de Jesús no es en definitiva una pregunta sobre un *suceso* después del Viernes Santo, sino una pregunta sobre el Jesús que vivió sobre la tierra y cómo su obra tuvo posterior realidad y hoy puede seguir teniéndola (p. 39). «De ninguna manera —concluye M.— ni el suceso de la visión de aquellos hombres, ni la interpretación de este suceso como resurrección de Jesús, fundan o garantizan la verdad del mensaje» (p. 39). Cuando uno oye hoy este mensaje, puede ser que sólo lo considere como palabra de hombre. Pero si el Padre del Cielo le abre el corazón, entonces se desarrolla en él una realidad más compleja de lo que dan las palabras de hombre. Entonces hay una anticipación de los novísimos tiempos. «Aquí me encuentra entonces la proposición de Jesús. Y

cuando me toca en realidad, entonces yo sé: El vive... y puedo *hoy* confesar que: El vive, no ha permanecido en la muerte. Ha resucitado» (p. 39).

Como se ve, sólo admite M. una resurrección de Jesús en el sentido de que su mensaje vive y en el de una presencia espiritual entre los cristianos.

— III —

JUICIO DE LA TEORIA

1. Si el lector ha tenido paciencia para seguir las sutiles lucubraciones de Willi Marxens en líneas no fáciles de pensamiento, sembradas de incisos y explicaciones, habrá podido concluir que este autor se sitúa en el grupo de los que, con M. Goguel⁹ han querido explicar la resurrección de Jesús a base de las *visiones subjetivas* de los apóstoles: éstos, al recordar las palabras y los hechos de Jesús, deeban y soñaron la vida gloriosa del Maestro, creyeron «verle», y así fácilmente terminaron en su «resurrección». Marxens admite como históricas tales «visiones» y piensa que la historia ya no puede decir nada más acerca del hecho de la resurrección.

Sin duda que tales «visiones» son un hecho histórico, referido por los evangelistas en los evangelios y en Act., por S. Pablo en sus cartas. Sin tales visiones no se explica el hecho de la primera comunidad cristiana y del cristianismo. Pero reducir un hecho de tal magnitud al fenómeno de unas «ilusiones» con valor subjetivo, es admitir un efecto sin causa proporcionada. Porque las «visiones» ficticias o «ilusiones» acaban por desvanecerse y no pueden ser fundamento para la labor estrenua, constante, fuerte y sacrificada de los apóstoles y discípulos de Cristo. Una alucinación o ilusión en S. Pablo, camino de Damasco, no explica su vida posterior de apostolado sacrificado y constante. Además, tratándose de visiones puramente subjetivas, no se explica la unanimidad y sincronismo de los apóstoles en experimentarlas. Esta teoría contradice a las fuentes. Porque las alucinaciones o ilusiones no comienzan para todos en el mismo momento —y de repente— y con duración fija, para terminar simultáneamente para todos. Ni suceden en un periodo determinado y nada más (desde el tercer día hasta el 40º) y en lugares diversos (de Palestina).

Los apóstoles, testigos de tales visiones, no eran propensos a «visiones» o alucinaciones. Eran fuertes, robustos, sanos física y psicológicamente. Consta que se resistieron a admitir la resurrección de Jesús (Mc. 16, 14; Lc. 24, 22-26).

9. *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif*, Paris 1931, pp. I-XI, 393 s., 469; cf. A. FERNANDEZ, *Vida de Jesucristo*², Madrid 1954, p. 703.

Las alucinaciones se proyectan al exterior y, si no tienen la contraprueba del tacto, desaparecen. En el caso de los apóstoles, no sólo ven y oyen al que se les aparece, y oyen todo lo mismo y al mismo tiempo; sino que, además, le tocan. Y ven cómo habla y come con ellos... «Palpad y ved —les dice Jesús— porque el espíritu no tiene carne ni huesos...» (Lc. 24, 39-43) ¹⁰.

Y esto por lo que hace al conjunto de la teoría de W. Marxens.

2. Descendiendo o pormenores de su exposición, no vemos por qué la investigación histórico-crítica de hoy tiene que señalar como no históricas cosas tenidas por históricas (p. 11).

Bien está, metódicamente hablando, que al juzgar hoy de los acontecimientos pasados, no nos dejemos llevar de la sola *persuasión subjetiva* que acerca de tales sucesos tenían los que los narraron (p. 11); pero el problema está —a nuestro juicio— en demostrar que tal persuasión era puramente subjetiva y que no tenía fundamento objetivo. Y esto es lo que se afirma por el autor, por M., pero no se demuestra.

Si en la narración genesiaca de la creación y de los días de la creación, el científico de las ciencias naturales no toma literalmente la descripción del Génesis, ello es porque nos consta suficientemente, por un conjunto de circunstancias, que el autor ha pretendido un género literario que no es el estrictamente histórico, ni le ha importado ofrecernos el *cómo* de la creación, sino *quién* era el *Creador*.

3. Si Pablo y la primera comunidad tenían la persuasión de una resurrección de Jesús verdaderamente objetiva y realizada (pp. 12-13), ¿por qué hemos de pensar que ellos se equivocaron y que no eran suficientemente críticos, y que sólo lo hemos sido nosotros? ¿Es conciliable esta firme persuasión primitiva de Pablo y de los Apóstoles y de la Comunidad primera con la mera idea de una presencia de Cristo en el Kerygma o predicación? ¿Hubieran ellos admitido y creído la resurrección corporal y verdadera de Cristo, si sólo hubiera consistido su fe en admitir la presencia espiritual de Cristo en la predicación Sin esta resurrección corporal ¿no le hubieran tenido más bien por un fracasado? Un fracasado que no había cumplido sus promesas de resucitar, y determinando concretamente: «al tercer día». ¿Qué interés en sostener la predicación y la presencia espiritual de este falsario y fracasado?

Nadie trata entre los católicos de contradecir un juicio histórico sobre la resurrección de Jesús, como hecho histórico, utilizando datos «pneumá-

10. Cf. M. NICOLAU, *De revelatione christianas*, en «*Sacrae Theologiae Summa*», vol. I⁵, Madrid 1962, n. 564 ss.

ticos». Se quiere hacer también y se hace un juicio «histórico», pero los datos para hacerlo se valoran de diferente manera a como los ha valorado M.

4. Aunque en la narración de la aparición en el camino de Damasco no aparezca terminología que expresamente hable de la resurrección o se refiera a ella, es suficiente —creemos— la que aparece en 1 Cor. 9, 1; 15, 1-8. 11 ss., para demostrar que Pablo piensa en una verdadera resurrección de Cristo, a quien dice haber *visto*, como los demás Apóstoles (1 Cor. 9, 1).

Pablo designa la resurrección «como un sucedido» precisamente en 1 Cor. 15, 1 ss., al hablar de hechos reales, como la muerte y la sepultura, y connumerar con ellos la resurrección (v. 3-5); así como la muerte y la sepultura son sucedidos reales, también la resurrección. Asimismo al dar como reales las visiones de los Apóstoles (v. 6-7) y connumerar la suya con la de ellos (v. 8).

Aunque ninguno de la comunidad primitiva haya visto el momento mismo de la resurrección, han visto al Resucitado, han hablado con El y comido con El, de suerte que no abrigaban la duda de que fuera el mismo que antes de la muerte había hablado con ellos.

5. El sepulcro vacío es un hecho histórico, de que hablan los evangelios, fácilmente comprobable; y, aunque no hablaran de él los evangelios, era fácil a los sanedritas y a la autoridad romana comprobar si realmente allí estaba el Cuerpo. La hipótesis del robo por parte de los discípulos no dice ni con el miedo y psicología precavida de éstos, ni con la vigilancia de los soldados, ni con el sudario y vendas que aparecen y se muestran... a menos que uno quiera perderse en nuevas y gratuitas hipótesis sin fundamento.

La interpretación de una verdadera resurrección de Jesús, a base del sepulcro vacío, la creemos una interpretación con fundamento y no gratuita. La única admisible; y, por otra parte, semejantes interpretaciones son frecuentemente base de certeza histórica. Lo que no acabamos de ver son razones o pruebas suficientes para permitir (aunque no la conceda) realidad histórica a la narración del sepulcro vacío (Mc. 16, 1-8), y con ello tenerla nada más que como modo de anunciar la resurrección. ¿No será esto un «interpretamentum» del autor sin razón que lo justifique?

6. Es verdad que los testigos de las apariciones nos informan de una manera inmediata acerca de su *persuasión* de haber visto a Jesús, no de una manera inmediata sobre el *hecho* de la resurrección (p. 31); pero es *mucho suponer* el pensar que ellos se dejaban llevar de impresiones o vi-

siones subjetivas y que carecían de crítica; *como si esta crítica fuera don exclusivo de los tiempos modernos.*

Por otra parte tal hipótesis, de que aceptasen sin crítica la realidad de sus visiones, o movidos por el oficio kerygmático que desempeñaban los que después las admitieron y propagaron, es una hipótesis que está en contradicción con las fuentes, que nos informan de la resistencia de estos testigos en admitir tales visiones. Hombres sanos y de sana constitución, como antes hemos dicho, que se resisten y sólo aceptan después de la contraprueba del tacto y de la comida con el supuesto espíritu.

7. No pensamos con M. que la concepción greco-helenística del hombre sea la de considerar al alma (el yo) como *aprisionada* en el cuerpo; y que, por tanto, la idea de resucitar sea la de volver a estar en prisión y, por tanto, nada apetecible (p. 33). La antropología greco-helenística, sobre todo desde su fase aristotélica considera y admite la unidad substancial del hombre y la buena hermandad de alma y cuerpo. Esta hermandad y felicidad no desaparece definitivamente con la muerte, sino que es y será exigida por el alma, que es naturalmente (y no sólo sobrenaturalmente) inmortal. Negaríamos, pues, el supuesto en que se apoyan las consideraciones de M. (p. 33) acerca de la reacción de los testigos de Jesús, ante la idea de una resurrección corporal. Porque falla este supuesto, creemos que sobran las lucubraciones del autor en la p. 33. Los apóstoles, en lugar de pensar —como cree M.— que Jesús había dejado la «cárcel» del cuerpo, que quedaba destruida, debieron de pensar —es otra hipótesis posible— que Jesús de nuevo estaba con su mismo Cuerpo (al que tocan y al que ven comer, etc.), pero con propiedades que antes no tenía (atravesaba las puertas cerradas, tiene agilidad para ir de un sitio a otro...); es decir, sin estar en una «prisión».

Necesitaría mayor discusión lo afirmado por M.: que la concepción judía del hombre es «monística» y no dualística, como la greco-helenística (p. 33). En todo caso, cuando los testigos admiten la resurrección de Jesús, no es como piensa M. (p. 34) por la esperanza del futuro —en lo cual bien poco confiaban, pues estaban con miedo y desesperanzados («*sperabamus*»: Lc. 24, 21)— sino por haber *visto y tocado* al Señor.