

“HEMOS COMIDO Y BEBIDO CON ÉL”

Una propuesta hermenéutica de los relatos pascuales
a partir de la filosofía dialógica de Martin Buber

FELIPE AGUDELO OLARTE

ESCUELA DE TEOLOGÍA FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

FACULTAD DE FILOSOFIA

PROGRAMA DE PROFESIONAL EN FILOSOFÍA

MEDELLÍN

2017

“HEMOS COMIDO Y BEBIDO CON ÉL”

Una propuesta hermenéutica de los relatos pascuales
a partir de la filosofía dialógica de Martin Buber

FELIPE AGUDELO OLARTE

Trabajo de grado para optar al título de Profesional en Filosofía

Asesor

Bairon León Osorio Herrera

Doctor en Filosofía

ESCUELA DE TEOLOGÍA FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

FACULTAD DE FILOSOFIA

PROGRAMA DE PROFESIONAL EN FILOSOFÍA

MEDELLÍN

2017

*A la memoria del P. Alberto Ramírez,
testigo del encuentro pascual*

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	6
1. ¿FUSIÓN O CONFUSIÓN DE HORIZONTES?	
LAS DIVERSAS HERMENÉUTICAS DE UN ÚNICO HECHO FUNDANTE	9
1.1 La hermenéutica liberal – luterana de Rudolf Bultmann.....	10
1.2 La hermenéutica teológica de la liberación de Jon Sobrino	14
1.3 La hermenéutica católica de Heinrich Schlier	19
2. <i>LAS PALABRAS DEL DIÁLOGO</i>	
EL LENGUAJE DE LA RESURRECCIÓN EN EL NUEVO TESTAMENTO	28
2.1 La palabra – “Ha sido resucitado”	30
2.2 El día – “Al tercer día”	34
2.3 El lugar – “La tumba vacía”	40
2.4 El cuerpo del Resucitado – “Mirad que no soy un fantasma”	44
2.5 Las apariciones – “Hemos visto al Señor”	48
3. <i>UN ENCUENTRO DIALÓGICO</i>	
LA HERMENÉUTICA PASCUAL A PARTIR DE MARTIN BUBER	55
3.1 La categoría <i>encuentro</i> en Martín Buber	55
3.2 El <i>encuentro</i> como hermenéutica de la experiencia pascual	60
3.3 El testimonio de la experiencia.....	67
CONCLUSIÓN	72
BIBLIOGRAFÍA.....	74

RESUMEN

El presente trabajo es una propuesta hermenéutica de los relatos pascuales con base en el concepto “encuentro” de la filosofía dialógica de Martin Buber, en el cual se reúnen las categorías de “la esfera del entre” y “diálogo” de este pensador. Para la realización de dicha propuesta se plantea inicialmente la problemática de las interpretaciones que contradicen el testimonio bíblico, al igual que se presentan los diversos elementos que conforman el hecho de la resurrección a partir del Nuevo Testamento.

PALABRAS CLAVES: DIÁLOGO; HERMENÉUTICA; EXPERENCIA PASCUAL; RESUCITADO; ENCUENTRO.

INTRODUCCIÓN

Se cuenta que un hombre inspirado por Dios fue una vez desde el dominio de las criaturas hasta el gran vacío. Anduvo hasta que llegó a las puertas del misterio. Golpeó. Desde adentro le gritaron: “¿qué quieres aquí?”. Y dijo: “He difundido tu alabanza en los oídos de los mortales, pero no me oyeron. Así que acudo a ti para que me oigas y me respondas”. “vuelve, le dijeron desde el interior, “que aquí no hay oídos para ti. En la sordera de los mortales he puesto mi escucha. (Buber M. , 2006, p. 141)

El presente trabajo de investigación es una propuesta en sí dialógica, un puente entre la teología y la filosofía para permitir la escucha de Dios en la *sordera de los mortales*. Un diálogo entre un texto cristiano y las categorías de un filósofo judío. ¿Acaso no es esto algo contradictorio!? Incluso, ¿no podría considerarse hereje o blasfemo? Consideramos que no, puesto que el aspecto dialógico del ser humano no conoce fronteras temporales, de escuelas de pensamiento ni tampoco religiosas. Su capacidad de abrirse al otro y al misterio de Dios habla ya del carácter sagrado de cada ser humano.

Queremos por tanto no teorizar sobre el diálogo entre filosofía y teología, sino proponer un ejemplo de ello. Esto implicará tomarnos en serio cada una de las palabras que componen el diálogo, tanto las que enuncia el texto bíblico, como aquellas categorías que en forma dialógica entran en contacto con él. También se hará necesario analizar algunas interpretaciones que en algún momento han detenido el diálogo dada alguna postura en ellas establecida.

El libro de los Hechos de los Apóstoles trae en boca de Pedro la síntesis del anuncio kerygmático tal y como fue vivida por los discípulos. Es así como en casa de Cornelio, el apóstol expresa:

Y nosotros somos testigos de todas las cosas que él hizo, tanto en la región de Judea como en Jerusalén. A él le mataron colgándole sobre un madero, ⁴⁰ pero Dios le resucitó al tercer día e hizo que apareciera, ⁴¹ no a todo el pueblo, sino a los testigos que Dios había escogido de antemano, a nosotros que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos. ⁴² Él nos ha mandado a predicar al pueblo y a testificar que él es el que Dios ha puesto como Juez de los vivos y de los muertos (Hch 10, 39 – 42)

Unidos al hecho de la Resurrección de Cristo, Pedro habla de dos elementos que son intrínsecos de aquella experiencia pascual que también ellos, los apóstoles, han experimentado, los cuales son: el encuentro y el testimonio. El *encuentro* es presentado en un elemento fuerte de la comunión de vida, la comida; como consecuencia, el haberse encontrado con Él los ha acreditado por Dios como *testigos*.

El mismo texto del NT nos aporta una categoría para acercarnos al hecho de la Resurrección: el encuentro. Sólo aquellos que lo han vivido pueden darlo a conocer. Es por ello que en el presente trabajo iniciaremos por acercarnos a diversas hermenéuticas para analizar de ellas los elementos que aportan y a la vez aquellos que crean dificultad en la comprensión del acontecimiento pascual. Concretamente la hermenéutica protestante de R. Bultmann; aquellas elaboradas en momentos concretos histórico-sociales como es la de la liberación, representada en la de John Sobrino; así también como la católica con H. Schlier.

Después de ello nos acercaremos al hecho de la Resurrección y de la experiencia pascual a partir de los datos que el NT nos aporta en las palabras concreta que usa para describirlo, a la hermenéutica del NT que por medio de la comprensión de las comunidades y de los escritores sagrados nos ha sido transmitida tal como nos ha sido presentada en los valiosos estudios de X. Léon-Dufour. K. Stock y T. Lorenzen.

Finalmente, he querido elegir la categoría *encuentro* del filósofo alemán Martin Buber para acercarme a la Pascua, dado que a partir del NT es la expresión que mejor identifica dicha experiencia, aclarando que no es mi objetivo cristianizar a

Buber, sino a partir de sus elementos de la filosofía dialógica y en sus textos sobre la experiencia de la fe, presentar una posibilidad hermenéutica que permita acercarse al texto bíblico y a la experiencia del creyente.

Si bien el presente trabajo busca acercarse al hecho de la Resurrección, no es una investigación exhaustiva acerca de los elementos que la componen ni un extenso estudio exegético de los textos; tampoco es un análisis amplio sobre hermenéutica o sobre el pensamiento de M. Buber. ¿Qué es entonces? Lo que hemos afirmado al inicio: un diálogo, que no busca sino permitir continuarnos dialogando, establecer un encuentro entre nosotros y el Resucitado, llevándonos a todos a sentarnos a la mesa, a *comer y beber con Él*, como en casa de Cornelio lo expresó Pedro.

1. ¿FUSIÓN O CONFUSIÓN DE HORIZONTES?

- LAS DIVERSAS HERMENÉUTICAS DE UN ÚNICO HECHO FUNDANTE -

Si entendemos por hermenéutica a partir de sus dos sentidos: interpretar y expresar, y comprendemos que “el interpretar busca el sentido interior detrás de lo expresado, en tanto el expresar da a conocer algo interior” (Grondin, 1999, p. 45), podemos afirmar que el cristianismo es en sí una hermenéutica de la revelación dada por Dios en Jesucristo. A esta revelación se la ha tratado de conocer y profundizar para interiorizarla así en su sentido más pleno, pero dado que también es Dios quien se expresa, se hace necesario poner palabras, terminología y un lenguaje propio para narrar lo que en sí es inenarrable.

Este “atrevimiento” de poner un lenguaje para describir lo hecho por Dios, parte de la misma esencia del cristianismo que, en Cristo, reconoce a quien nos lo ha dado a conocer, explicado y narrado (ἐξηγήσατο *-exēgēsato-*, Jn 1, 18) y de una manera especial en su resurrección de entre los muertos por medio de la cual el misterio de Dios se nos ha dado a conocer de forma plena.

El mismo NT es una hermenéutica del misterio de la Resurrección que responde a la revelación dada por el mismo Dios y que a la vez ha suscitado en el transcurso de la historia diversas hermenéuticas del hecho pascual. El problema no estriba en la diversidad de ellas, sino en que se contradigan entre sí y, mucho más problemático, que contradigan el testimonio del mismo NT.

Hay un aspecto que aumenta la gravedad del hecho y es que la resurrección de Jesucristo es el hecho fundante del cristianismo sin el cual todo lo demás es vano (1 Cor 15, 14). Es así que interpretaciones en las cuales se afirma que la resurrección perfectamente puede admitir la permanencia del cuerpo en la tumba, o que la resurrección consiste en que la causa de los discípulos continuó o que el recuerdo del Señor permaneció animando a los seguidores de Jesús, ponen en peligro la

comprensión verdadera del acontecimiento y niegan lo que afirma la tradición neotestamentaria.

De las múltiples interpretaciones queremos en el presente trabajo presentar tres de ellas, cuyo planteamiento ofrece elementos importantes para interpretar, para buscar el sentido interior de lo expresado por Dios con la resurrección de su Hijo, pero que a la vez necesitan ser analizadas de forma crítica y es lo que en este capítulo haremos.

1.1 La hermenéutica liberal – luterana de Rudolf Bultmann¹

Contrario al planteamiento tradicional, como es el que plantea Carl F.H. Henry, quien quería esforzarse por convencer al no creyente de las razones para creer y que afirmaba que los relatos de la resurrección que eran narrados por los evangelios son documentos históricos, el teólogo y exégeta evangélico alemán R. Bultmann negará el carácter histórico de la resurrección de Jesucristo.

Como teólogo liberal, Bultmann elabora su teología en los límites establecidos por la moderna visión científica de la historia, por lo cual, en su trabajo es perceptible un hondo escepticismo al realizar afirmaciones teológicas sobre acontecimientos que no sean verificables por la razón histórica. Esta visión moderna de la historia sostiene que en el ámbito de la historia sólo hay juicios de probabilidad, lo cual implica que los resultados de una investigación histórica nunca serán base fiable para la fe.

Al igual, en esta visión, el único actor en el escenario histórico y el único sujeto del proceso histórico no es Dios, sino únicamente el ser humano, con lo cual se niega que Dios pueda irrumpir en la historia del hombre con actos únicos y sobrenaturales.

¹ Para el desarrollo de este aspecto se siguen los puntos aportados por T. Lorenzen en el análisis dedicado a los diversos modelos interpretativos en *Resurrección y discipulado* (2009).

Bultmann se esforzará en expresar la fe dentro de los límites de la ciencia moderna, de ahí que llegue a afirmar que “es imposible utilizar la luz eléctrica y la radio, y aprovecharse de los modernos descubrimientos médicos y quirúrgicos, y al mismo tiempo creer en el mundo neotestamentario de espíritus y milagros” (Lorenzen, 1999, p. 60).

Es por esto que para él “un hecho histórico que entraña una resurrección de entre los muertos resulta completamente inconcebible” (*New testament and Mythology*, 1941, p. 39, citado en Lorenzen, 1999). Según él, sólo puede entender la esencia del mensaje cristiano y por consiguiente de la resurrección todo aquél que renuncie a una verificación histórica de la fe, a la razón.

Además, en su estudio de las formas literaria de los evangelios, Bultmann ha llegado a la conclusión que el NT no tiene preocupación en describir el *quid* de lo que le ha sucedido a Jesús, los hechos que han acompañado su vida, sino que está centrado en dar a conocer lo que les sucedió a los primeros cristianos a partir de la predicación de Jesús.

Incluso, para él no es conveniente plantear la cuestión histórica relativa a lo que sucedió al Jesús muerto, ya que esto es querer tener una verificación histórica de la fe y la fe no se basa en la investigación sino en la palabra de la predicación.

Este exégeta no considerará la Resurrección como un acontecimiento histórico, sino el “acontecimiento escatológico por excelencia (*New testament and Mythology*, 1941, p. 40, citado en Lorenzen, 1999). Será en la predicación donde Cristo se encuentra con nosotros como Crucificado y resucitado, allí y no en ningún otro sitio. Es ésta precisamente la fe pascual: la fe en la palabra de la predicación. Así será como él lo expresará: “el kerygma mismo es un acontecimiento escatológico y expresa el hecho de que Jesús está realmente presente en el kerygma, de que es su palabra la que implica al oyente en el kerygma”.

Este énfasis en lo que sucede en el creyente será lo que en definitiva comprenderá Bultmann respecto a la Resurrección. Según él, ésta se da en dos direcciones: la cruz de Cristo y la existencia humana. Al referirse a la Cruz afirma que “creer en la cruz de Cristo no significa interesarnos por un proceso mítico realizado fuera de nosotros y de nuestro mundo (...) sino más bien convertir la cruz de Cristo en la propia, experimentar la crucifixión con él” (*New testament and Mythology*, 1941, p. 36, citado en Lorenzen, 1999). Para este teólogo alemán lo importante no es si se puede creer o no en la resurrección con la propia razón, sino si dejo que el Señor resucitado determine mi vida, con lo cual, en definitiva, se sostiene que la resurrección no es un hecho objetivo, sino subjetivo.

Con esto puede reconocerse que para Bultmann la resurrección no es, como dice Lorenzen (1999), “un acto de Dios con su identidad propia”, sino que para él “equivale a la significación salvífica de la cruz y a la llegada de dicha significación salvífica a la vida del creyente” (p. 72). Es evidente que en él se ha dado un claro cambio de acento del plano histórico al existencial, de lo que le sucedió a Jesús a lo que les sucedió a los discípulos y a lo que está llamado todo creyente a vivir.

Es interesante el análisis que T. Lorenzen (1999, p. 73) realiza en la búsqueda acerca de las causas de este “cambio de acento”. Él mismo enumera tres causas:

- La visión moderna de la historia según la cual no hay lugar para una comprensión histórica de la Resurrección de Jesucristo de entre los muertos y que lleva a Bultmann a negar todo contenido objetivo a la Resurrección.
- La convicción de que la interpretación existencial del acontecimiento Cristo es lo más fiel a las principales tradiciones del NT.
- La coherencia dentro de los teólogos protestantes, especialmente los luteranos, según los cuales todo intento de cimentar la fe en un hecho histórico verificable y objetivo es negar la intuición de la Reforma según la cual el hombre es salvado por la *sola gratia, sola fide*. Lo cual encuentra respaldo en la afirmación de Bultmann: “no existe diferencia

entre una seguridad basada en las buenas obras y una seguridad edificada sobre un conocimiento objetivante. Sólo quien abandona toda forma de seguridad encontrará la verdadera seguridad” (*Jesus Christ and Mythology*, 1958, p. 84, citado en Lorenzen, 1999).

Ante esta perspectiva hermenéutica, varios aspectos deben entrar en consideración. El primero de ellos es la negación del carácter histórico de la Resurrección. Si bien las características históricas de la independencia de Colombia en 1810 no son las mismas con las que puede ser juzgada la Resurrección de Cristo, esto no significa que ésta no sea histórica. Es necesario además tener presente que la verdad objetiva de la fe no puede depender de aquella verdad histórica que determine la ciencia, ya que si esto fuera así, las verdades de fe deberían ser replanteadas en su misma esencia ante cada cambio de paradigma gnoseológico. Además, si la Resurrección como hecho histórico es considerada “inconcebible”, y si ésta es el hecho fundante de la fe cristiana, por consiguiente esta debería ser también considerada “inconcebible”.

En segundo lugar, negar a Dios como autor de la Resurrección porque sólo puede ser autor el ser humano, es negar una de las afirmaciones centrales del NT en la confesión de la resurrección de Cristo cuando afirma que ha sido Dios quien lo resucitó (Hch 2, 32), y cuando no explicita el nombre de Dios, lo hace de forma implícita en el pasivo teológico: “ha sido resucitado” (Mt 28, 6).

En tercer lugar, aunque es importante lo que ha sucedido a los primeros cristianos y lo que hoy vive el creyente, esto no puede ser independiente del acontecimiento objetivo que ha vivido el Jesús muerto en el sepulcro y que por tanto es de interés para el creyente. Si bien el elemento existencial de la persona que es tocado a partir del kerygma anunciado, de la “palabra de la predicación”, es un fin

que se busca en el anuncio, no es éste el que ha creado la resurrección ni quien la hace verídica o no.

Dicho acento, como sostiene Lorenzen (1999) “implica el peligro de que la resurrección de Cristo (cristología) quede reducida a la experiencia de fe (soteriología) o a la fe de la comunidad (eclesiología)” (p. 88).

Por último, el no interés histórico y la no relevancia teológica de la vida y muerte de Jesús para Bultmann, lleva a una separación de la totalidad de su ser y de su misma existencia, lo cual incluso es contradictorio con el mensaje del NT que se manifiesta interesado por detalles de la vida del Jesús histórico y de manera especial por los hechos de su pasión y muerte y que en los mismos relatos pascales, hace amplia referencia a los últimos momentos de la vida del Jesús histórico. Como afirma el ya citado Lorenzen (1999) : “si no diéramos un contenido perceptible al *qué* de la existencia de Jesús correríamos el riesgo de elaborar una cristología docética” (p. 87).

1.2 La hermenéutica teológica de la liberación de Jon Sobrino

En el marco de la injusticia y la opresión en América Latina, el jesuita español Jon Sobrino elabora su cristología desde esta concreta situación geográfica y social. Heredero de la teología de la esperanza de Jürgen Moltmann, Sobrino ha querido tomar el mensaje salvífico pascual a fin de presentarlo como liberador para la situación Latinoamericana. Si bien sobre él, como de los demás teólogos de la liberación, pesa el estigma de reducir la cristología al Jesús histórico y pre-pascual, Sobrino afirma con hincapié la divinidad de Jesucristo y el carácter fundamental de la resurrección, a la vez que insiste en “el misterio pascual como el momento cumbre en la propia historia de Jesús y como el hecho fundamental para el desarrollo de la cristología” (Sobrino, 1982, p. 32). Lo importante será comprender qué entiende él por resurrección.

Para este jesuita, la resurrección de Cristo no puede reducirse a sólo cuestión doctrinal, existencial o histórica, sino que debe interpretarse en el marco de la realidad de la cruz de Cristo y de la misión de justicia y liberación de la Iglesia.

Según él, la situación hermenéutica para entender la resurrección de Jesús se ha de encontrar en la búsqueda de la justicia en la historia del sufrimiento. Es aquí donde se centrará el acento de Sobrino. Lo decisivo no es lo que le ha sucedido a Jesús en su muerte, sino que con la resurrección de Jesús se ha puesto en marcha “el triunfo de la justicia”, su resurrección es el fundamento de la promesa de justicia y liberación, lo importante no es la omnipotencia de Dios, sino su justicia. La resurrección es para él, simplemente, el acto por el cual Dios ha mostrado dicha justicia.

Es así como él mismo lo expone en su texto *Jesús en América Latina*: “la resurrección de Jesús no es entonces sólo símbolo de la omnipotencia de Dios, como si Dios hubiese decidido arbitrariamente y sin conexión con la vida y destino de Jesús mostrar su omnipotencia. La resurrección de Jesús es presentada más bien como la respuesta de Dios a la acción injusta y criminal de los hombres” (1982, p. 237).

Como podemos observar, la categoría “justicia” es puesta por encima del hecho de la resurrección de Cristo, incluso esta última se encuentra supeditada a la primera, al punto de afirmar que la resurrección se da para corroborar la justicia de Dios sobre la injusticia del mundo.

Al igual, el aspecto kerygmático del anuncio pascual, también es leído en la misma óptica: “la resurrección de Jesús se convierte así en buena noticia, cuyo contenido central es que una vez, y en plenitud, la justicia ha triunfado sobre la injusticia, la víctima sobre el verdugo” (1982, p. 237).

Este anuncio es marcado por la esperanza, y una esperanza que lo es en primer lugar para los crucificados del mundo y que es lo que hace, según Sobrino, que la resurrección de Jesús sea buena noticia concreta y cristiana y no abstracta e idealista. Es esto lo que “acredita” hoy la resurrección: a nivel cuantitativo que puede dar

esperanza a inmensas mayorías de la humanidad, y a nivel cualitativo, en cuanto se convierte en símbolo universal de esperanza en la medida en que todos los hombres participen de alguna forma en la crucifixión (1982, p. 240).

Esta es la fuerza del anuncio para Sobrino, que “Dios resucitó a un crucificado y desde entonces hay esperanza para los crucificados de la historia”, y por consiguiente, “la buena noticia es para los pobres, la resurrección es para los crucificados” (1982, p. 240 – 241).

Podría decirse que es más la muerte de Jesús y su identificación con los crucificados de la historia, que el de la resurrección, el énfasis en el trabajo de este teólogo. Es en ellos, en los pueblos crucificados donde, según expresa, se encuentra el valor salvífico de la cruz, “de modo que pueda afirmarse que el pueblo crucificado es el cuerpo de Cristo crucificado en la historia. Pero también es verdad a la inversa: el actual pueblo crucificado permite conocer mejor al Cristo crucificado, su cabeza, a ver en él al siervo doliente de Yahvé, y comprender su misterio de luz y salvación” (2001, p. 333-334).

El mismo Sobrino nos permite comprender qué es para él la resurrección cuando afirma que

La resurrección de Cristo fue necesaria para que surgiese la fe en Cristo, y es por ello la condición de posibilidad de toda cristología. Pero no es un punto de partida útil, pues hasta que no se esclarezca quién ha sido resucitado (Jesús de Nazaret), por qué ha sido resucitado (para que se manifieste la justicia de Dios contra un mundo de injusticia), cómo se accede al resucitado (en el seguimiento de Jesús en último término), la resurrección no conduce al verdadero Cristo (2001, p. 68).

Esto significa que por sí misma la resurrección no es criterio de comprensión del mismo Cristo e incluso no es criterio de partida y, por lo tanto, mucho menos, fundamento de la fe.

Como teólogo de la liberación, Sobrino dará un importante valor al elemento de la praxis en el ámbito de su comprensión de la resurrección tal como él la comprende y como hasta el momento ha intentado describirse. Según él, “la praxis transformadora cristiana se caracteriza por la aceptación del sufrimiento en la contradicción. La praxis cristiana pasa por el momento de la cruz, de la esperanza contra toda esperanza, por ello es utópica y paradójica”, por esto, añadirá, “ese tipo de praxis es el principio hermenéutico para entender la resurrección de Jesús” (1977, p. 193).

Esta praxis es para él vivir una acción semejante a la de Jesús colaborando con él en la edificación del reino de Dios en la superación de formas de alienación, pecado y miseria según van apareciendo en lo cotidiano de la historia, es una esperanza que lucha contra toda esperanza, en la que “la única diferencia del seguidor con respecto a Jesús es que Jesús sufrió y murió en soledad; mientras que los que le siguen sufren y mueren en comunión con él” (1977, p. 394).

Esta praxis entendida como seguimiento es lo que él denomina “encargarnos del Reino” (2007, p. 121), lo cual implica vivir como resucitados que viven la libertad “atándose a la historia para salvarla”, anunciando el gozo que vence a la tristeza y fungiendo como resucitantes, “bajando de la cruz a los crucificados” (2007, p. 137).

Es esto lo que ha revelado la resurrección de Cristo para Sobrino: que el reino se hace realidad en la medida en que hay servidores como él lo fue, que entregan su vida por la justicia en favor de los oprimidos. Precisamente, la paradoja según la cual ser señor es servir, no ha quedado eliminada con la resurrección de Cristo, sino que por el contrario ha quedado establecida para siempre (1982, p. 245).

Ante esta perspectiva hermenéutica es necesario valorar la encarnación y valoración del compromiso histórico concreto que debe tener la fe en todo creyente y especialmente en la comunidad según lo ha mostrado este jesuita, ya que si la Iglesia es fruto de la resurrección del Señor, como él afirma: “la primera pregunta que se dirige a la Iglesia, precisamente cuando quiere anunciar la resurrección de Jesús, es si

está en verdad junto a la cruz y junto a las innumerables cruces actuales de la historia, ya que no hay otro lugar para hablar cristianamente de la resurrección de Jesús” (1982, p. 248).

Este llamado de conciencia social que él, junto con los demás teólogos de la teología de la liberación hacen a la fe cristiana y a la Iglesia a vivir con radicalidad el papel profético y de servicio en una opción preferencial por los más pobres y a comprender la resurrección a partir de esta praxis es, sin duda, un aporte significativo y siempre actual.

Sin embargo, hay algunos aspectos que es necesario tener presentes en su concepción de la resurrección. El primero de ellos es el peligro de absolutizar la hermenéutica de la liberación como praxis como único principio verídico para comprender la resurrección y en desprecio de cualquiera que sea diferente. Afirmar que resurrección es sólo luchar contra la injusticia es quitar todo valor de fe a ella y convertirla en una causa social y revolucionaria, como el siglo pasado lo mostró en algunos casos concretos de la teología de la liberación.

El segundo es que si la muerte de Jesús se considera como la causa que sigue animando a otros a seguir su movimiento, y la cual es sólo válida si los demás continúan con ella, posee en el fondo un problema teológico: la negación del valor salvífico de la muerte de Jesús. Así lo da a entender en su texto *Jesucristo liberador*, cuando afirma: “puede decirse que Jesús va a la muerte con confianza y la ve como último acto de servicio, más bien a la manera de ejemplo eficaz y motivante para otros que a la manera de salvación para otros. Ser fiel hasta el final, eso es ser humano” (2001, p. 263).

Será precisamente este aspecto uno de los que se enunciará en su *Notificación* por parte de la Congregación para la Doctrina de la fe del 2006 cuando se dice que, frente a lo expuesto,

En un primer momento la afirmación del Autor parece limitada, en el sentido de que Jesús no habría atribuido un valor salvífico a su muerte con las

categorías que después usó el Nuevo Testamento. Pero después se afirma que no hay datos para pensar que Jesús otorgara un sentido absoluto trascendente a su propia muerte. Se dice sólo que va a la muerte con confianza y le atribuye un valor de ejemplo motivante para otros (Congregación para la Doctrina de la Fe, 2006).

En tercer lugar, un elemento a revisar es que según Sobrino, lo que “acredita” la resurrección es su sentido por la justicia y no el hecho que ésta ha sido la actuación definitiva con la cual Dios se ha revelado en plenitud. Poner en función únicamente de la justicia, lo cual no significa excluir este elemento, la totalidad de la resurrección de Cristo, es negar su valor teológico y en última, instrumentalizarla.

Finalmente, si la resurrección es un elemento fundamental de su cristología, contrasta el que él mismo afirme que no es un punto de partida útil sino que exige conocer quién es el Resucitado y para qué ha sido resucitado; cuando en definitiva el testimonio del NT nos permite comprender que es la Resurrección la que es punto de partida para comprender quién era plenamente Jesús, la que lo une a su existencia histórica e incluso lo identifica con el Crucificado.

1.3 La hermenéutica católica de Heinrich Schlier

Acercarse al planteamiento de la resurrección de este gran exégeta alemán, es acercarse también a su persona y por consiguiente a la historia de su vida. Nacido en el seno de una familia luterana de Neuburg, a orillas del Danubio en Baviera, fue pastor luterano en Turingia y profesor de exégesis en Jena, Marburgo y Bonn. En los años 30 se adhiere a la “iglesia confesante” la cual se oponía rotundamente a cualquier apoyo al nazismo.

Será precisamente en su camino académico en el que hará su paso decisivo cuando el 24 de octubre de 1953 en la capilla del colegio germánico-húngaro de Roma es recibido en la Iglesia católica. En este proceso estuvo acompañado y

motivado por el profesor Erik Peterson, quien en 1930 había pasado del luteranismo al catolicismo y por medio de su amistad y escritos influyó fuertemente en Schlier.

En su texto *Sobre la Resurrección de Jesucristo* de 1968, dará a conocer su postura exegética e interpretativa. Es interesante anotar que Schlier fue alumno de Bultmann, y aunque algunas líneas de éste son perceptibles en su pensamiento, en especial la influencia de Heidegger – Schlier es a la vez filósofo-, toma una postura crítica con relación a su maestro.

Un elemento fundamental para comprenderlo es su fidelidad al testimonio del NT, sin el cual es imposible comprender la resurrección y cuya interpretación no puede ser contraria a él. (Schlier, 2008, p.14). Incluso en el momento de enfrentarse ante el problema exegético de la diferencia entre los relatos que en los evangelios narran el hecho de la resurrección, afirmará que para el medio del NT “no hay ninguna necesidad de una imagen concreta de lo ocurrido, porque el hecho en cuanto tal es cierto, y cómo sucedió todo esto, ni se puede ni se debe llegar a concretar claramente” (p. 19).

Precisamente, con relación a la diversidad de variantes en los textos, según las tradiciones a que ellos responden y al hecho que es imposible formar una única visión armónica de los relatos, Schlier, hablará de una “ingenuidad” intencional de los autores (2008, p. 27-28), la cual tiene como objetivo mostrar lo indecible y narrar lo inenarrable del acontecimiento de la resurrección a la vez que mostrar la novedad que se da a partir de este hecho.

Será igualmente su fidelidad al testimonio neotestamentario lo que llevará a Schlier, a diferencia de Bultmann, a expresar que “este acontecimiento significa en sí mismo una acción de Dios. Y tiene razón Karl H. Rengstorf, con respecto al NT, cuando la llama “la acción divina que todo lo decide”, con la que se plantea ineludiblemente la cuestión de Dios. No se puede hablar de este acontecimiento si no como una acción de Dios” (Schlier, 2008, p. 23). La primacía de este hecho la tiene Dios, no es un hecho cuya causa es el hombre, sino que será éste quien expresará la realidad de la acción divina por medio de la resurrección.

Como él mismo lo reconocerá, la fidelidad al NT implica reconocer que el tema de la resurrección de Jesucristo es un problema-límite tanto para la exégesis como para la teología, pero que es imposible no enfrentar. Schlier, como se describirá más adelante, se atreve a exponer qué es lo que ha sucedido en el marco de tiempo inmediato al hecho sucedido a Jesús en el sepulcro, al cómo la comunidad cristiana ha “visto” al Resucitado y ha empezado a anunciarlo.

Este encontrarse con este problema-límite, lleva al exégeta, como lo dirá Joseph Ratzinger en su prólogo al libro de Schlier, a reconocer que “la fe en la resurrección de los Escritos neotestamentarios pone al exégeta frente a una alternativa que le exige una decisión” (Schlier, 2008, p. 6). En un momento en el cual se dan diferentes interpretaciones a nivel psicológico, existencial y social de la Resurrección, Schlier opta por decidirse por seguir y ser fiel al testimonio que de este acontecimiento da el NT como regla segura.

Un elemento importante en la interpretación de Schlier es su análisis de las apariciones como encuentro entre el Resucitado y sus discípulos. Según él, “la aparición del Resucitado es el sello puesto a la resurrección” (2008, p. 36). Como él mismo lo expresará: “La resurrección de Jesucristo, que sucede en el impulso de la exaltación, adquiere efectiva historicidad en la aparición del Resucitado y en ella encuentra su término. Aquello de “él se ha aparecido” postula lo de “él ha sido resucitado”, como lo de “él fue sepultado” postula lo de “él fue muerto” (2008, p. 36).

Estas apariciones, o mejor en singular, su aparición a partir de diversas modalidades, está cargada de afecto y continuidad de la entrega del Resucitado hacia los suyos, incluso dicha aparición se hace necesaria para que aquella entrega llegue a su plenitud. Es el medio por el cual su resurrección “acontece en la historia como *encuentro*” (2008, p. 42) y es de Él del cual brota dicho encuentro que les ocurre a los testigos.

¿Cómo es entonces que describe Schlier la Resurrección? ¿Cuál es concretamente su interpretación fundamental? Influido por Heidegger, este exégeta alemán comprenderá la resurrección a partir del lenguaje. Será la proclamación de la “palabra” por la cual el mismo Resucitado atestigua el hecho y en cuya palabra la misma comunidad se siente identificada. Esta “palabra”, este “lenguaje” de la Resurrección es posible verificarlo en las fórmulas confesionales del NT que se han recibido por tradición en la predicación fruto de la percepción del Resucitado, en las que la comunidad cree y que las continúa transmitiendo, como es el caso de 1 Cor 15, 3-5.

Ha sido precisamente esta “palabra” que ha sido dada por el mismo Resucitado la que nos ha desvelado y dado a conocer el misterio insondable de la resurrección que ha sucedido “en el más insondable secreto de Dios” (Schlier, 2008, p. 33); es por esto que Schlier dirá que “la resurrección de Jesucristo acontece en la forma de la propia atestiguación del Resucitado en la experiencia y en la historia de los hombres. En la experiencia histórica tal acontecer se realiza en la “aparición” del Resucitado en vista del testimonio de los testigos” (Schlier, 2008, p. 33).

Este proceso de transmisión de la “palabra” es explicado claramente por él:

Que la resurrección de Jesucristo acontece dentro del kerygma en virtud de su aparición significa conforme a las declaraciones de nuestros textos, que la resurrección de Jesucristo, en virtud de la aparición del Resucitado o del Exaltado a los discípulos que lo veían así, se formuló y se transmitió en su testimonio hasta el punto de entrar en la historia, a lo largo del curso de la historia, yendo al encuentro de los hombres con estas palabras y con este lenguaje. Esto no quiere decir que ahora el Crucificado y Resucitado esté encerrado en estas palabras: su espíritu, la fuerza de su propia comunicación, trascienden también estas palabras y disponen de ellas. Lo que quiere decir es que él en su propia revelación, que es la continuación y en un cierto sentido la consumación de su propia entrega, se abre hasta dentro de la historia, hasta dentro de la experiencia y el lenguaje (Schlier, 2008, p. 46).

El proceso descrito por H. Schlier nos permite reconocer la dinámica de una “palabra” que emana del resucitado, que es acogida por los testigos del acontecimiento, que es transmitida de forma fiel por ellos y que haya su lugar en la comunidad, en la cual, dicha “palabra”, lejos de ser una fórmula estereotipada y precisamente por ser palabra del Resucitado posee por sí misma la fuerza transformadora que cambia las vidas de quienes la acogen y cuyas vidas serán el testimonio del Resucitado, la descripción fenomenológica de la resurrección de Jesucristo de entre los muertos.

Schlier nos está queriendo decir que el Resucitado en su aparición se transmite por medio de la palabra de aquellos que le han visto y que son enviados a anunciar esta palabra. Según él, es el Señor quien

Suscita la palabra de *los testigos que Dios había escogido de antemano* (Hch 10, 41), los cuales, en razón de su trato con el Jesús terrenal, pueden desarrollar el testimonio del resucitado en testimonio de Jesús como Cristo y *Kyrios* en sentido general (Hch 1,21 s; 13, 30s) (2008, p. 48).

Con esto se está presentando a los testigos que han acogido la “palabra” y su vida está siendo continuamente transformada por ella, como aquellos que en definitiva son la *palabra del Resucitado*. En ellos actúa y se propaga el poder arrebatador del testimonio de Jesús resucitado, el cual, desde el principio, emerge por la palabra de aquellos que ven al Resucitado, palabra que el Resucitado suscitaba con su aparición, y que es también, según los relatos de los Evangelios, la palabra de un acontecimiento que supera a los testigos.

Es así como el profesor Heinrich hablará de la secuencia “aparición del Resucitado” – “kerygma” – “fe” (2008, p. 62). En el cual se resume el proceso de la aparición del Resucitado a los testigos: el mismo resucitado es transmitido por la palabra de los testigos y tiene como consecuencia la suscitación de la fe en quienes le escuchan y entran a vivir esta misma dinámica que vuelve a iniciar por el mismo Resucitado que se aparece y es presentado por medio de los testigos.

Hay una diferencia fundamental entre Schlier y Bultmann. Para este último la resurrección se da es *en* el Kerygma, en él mismo, en su predicación, independiente

de lo que haya sucedido a Jesús en el sepulcro se da la experiencia de la pascua; lo cual implica que es el mismo kerygma, sin hecho fundante el que suscita la fe. Por el contrario, para Schlier, la resurrección se da *dentro* del kerygma, implicando la aparición del resucitado que es la fuente de la “palabra” que se transmite y dentro de la cual Él mismo se transmite.

Hasta el momento hemos enunciado el elemento de la transformación interior que es vivido por quien acoge la “palabra” del Resucitado. Quisiera brevemente ampliar este aspecto que es muy importante para el NT y por consiguiente en la interpretación de nuestro autor.

Para Schlier, este proceso tiene en Pablo un ejemplo privilegiado del poder de esta “palabra” y que el mismo Apóstol refiere en 2 Cor 4, 6 y en Gal 1, 16. En este último él habla de la revelación que el mismo Dios ha hecho de su Hijo en él con un objetivo: llevarlo a evangelizar a los gentiles. En su comentario a *La Carta a los Gálatas*, Schlier, para hablar del poder de esta revelación que ha transformado totalmente a Pablo, afirma que la expresión $\epsilon\nu \epsilon\mu\omicron\iota$ -*en emoi*- “expresa la intensidad de la manifestación del Hijo, que llegó hasta el centro de la vida del apóstol” (1999, p. 69).

Es decir que, la transformación obrada por la manifestación del Resucitado, por medio de su “palabra” actúa directamente en el corazón de la persona a fin de configurar la totalidad de su ser con base en el mensaje recibido y con la finalidad de volverlo palabra viviente, o con la expresión de Pablo, apocalipsis del Resucitado y así ser evangelizador.

A partir del segundo texto, 2 Cor 4, 6; Schlier expone bellamente: “Dios —en la revelación del misterio de Jesucristo- revela su Hijo a testigos escogidos, Él lo hace brillar en el corazón del Apóstol, en el centro de su existencia, de tal manera que en él se hace visible la gloria de Dios y produce ese conocimiento que penetra en el evangelio, o mejor dicho, que se expresa en el evangelio” (2008, p. 47).

A esta transformación de la propia vida es lo que debe llevar todo acercamiento a los textos del NT, como Schlier expone: “la interpretación es, cuando

se trata de interpretación objetiva, no sólo un fenómeno técnico, sino un fenómeno vital” (1970, p. 17), porque los textos nos hablan de una transformación existencial vivida por quienes han sido encontrados por el Resucitado. Es esto lo que lleva a este exégeta alemán a afirmar que “quien ha interpretado el NT con todos los medios de la ciencia filológico-histórica y no se ha fiado en esto del criterio de la experiencia fundamental, partiendo de la cual habla el NT mismo –es decir, la fe-, éste no llegará nunca a comprender la realidad que halla su expresión lingüística en el NT” (1970, p. 17).

Tras recorrer la brillante interpretación realizada por Schlier, hay un solo elemento que es necesario mirar críticamente. La descripción del proceso de la Resurrección parece en Schlier detenerse en los inicios del cristianismo, en la experiencia vivida por la comunidad primitiva. Es por esto que queda un interrogante de fondo: ¿cómo puede el cristiano de hoy vivir el encuentro con el Resucitado tal como los primeros cristianos lo vivieron?, ¿qué características son propias para el creyente contemporáneo? Si bien a partir de lo expresado por Schlier es posible descubrir líneas fundamentales, se hace necesario hacer actual cómo vivir dicha experiencia a partir del testimonio del NT.

Siempre cada época exige una forma nueva de acercarse a los hechos sin perder la veracidad de estos y la necesidad de profundizar en ellos. A este respecto son significativas las palabras con las que concluye Schlier su escrito *Sobre la Resurrección de Jesucristo*:

Habrá que confesar que justamente sobre el fenómeno de la resurrección de Jesucristo aún no sabemos mucho, desde el punto de vista teológico. Esto se ve en que los intentos exegéticos de decir algo al respecto frecuentemente resbalan hacia lo psicológico o hacia lo milagroso. Ante todo tenemos que

esforzarnos de nuevo por encontrar categorías propias que nos permitan acercarnos al objeto” (2008, p. 68).

En esta búsqueda de categorías propias la filosofía tiene siempre un aporte fundamental para la teología. Al finalizar este capítulo no podemos desconocer que en la labor hermenéutica no hay neutralidad ni objetividad pura, por lo cual no pueden “condenarse” las interpretaciones anteriormente analizadas. A este punto es interesante tener presente lo que afirma Luis Garagalza en su *Introducción a la hermenéutica contemporánea* (2002, p. 11):

La interpretación lejos de ser un modo de conocimiento entre otros constituye el peculiar “modo de ser” del hombre vinculado a su finitud. Tal sería la condición hermenéutica de la existencia humana, cuya finitud hace de la interpretación una tarea infinita, circular per impansivo-expansiva en el interior de la cual no se da observador neutral alguno (ni fenomenólogo ni positivista) ni, por tanto, objetividad pura, sin que ello implique, empero, una recaída en el subjetivismo: ahora observador y observado pertenecen a un tercer horizonte que los engloba y la interpretación se ofrece como una “fusión de horizontes en el seno del lenguaje.

Sin embargo, es necesario reconocer que esta fusión de horizontes propia de la hermenéutica, también debe estar atenta a no derivar en una “confusión” de horizontes en la que, en el caso del hecho de la Resurrección, un aspecto que se quiera enfatizar, en los casos de las interpretaciones analizadas -el experiencial, social o histórico-, no puede invadir el hecho mismo de la Resurrección sin respetar su autonomía intentando apropiárselo.

Es por eso que a lo largo de este capítulo hemos podido acercarnos a la interpretación de R. Bultmann, Jon Sobrino y de H. Schlier, valorado aspectos de cada uno y llamado la atención sobre algunas proposiciones o elementos faltantes.

Será un nuevo esfuerzo de categoría propia para comprender la resurrección lo que plantearemos en el presente trabajo, sin embargo, tras habernos dedicado a las interpretaciones, se hace necesario primero ir al hecho en cuanto tal para comprenderlo como es y se nos manifiesta a partir del testimonio que nos ofrece el NT.

2. LAS PALABRAS DEL DIÁLOGO

- EL LENGUAJE DE LA RESURRECCIÓN EN EL NUEVO TESTAMENTO -

Para comprender un acontecimiento es necesario tener en cuenta los diferentes elementos que lo conforman y que en su conjunto comprenden el hecho en sí mismo. Al acercarnos al testimonio del NT sobre la Resurrección se hace necesario detenernos en el lenguaje con que se describe. Esto implica conocer las palabras que se han elegido para nombrar dicho acontecimiento; el marco cronológico en el que se ha dado; el lugar en el que se ha desarrollado; las apariciones mencionadas por el NT, y junto con ellas, las características con las que es presentado el cuerpo del resucitado.

En el mismo lenguaje hay ya un elemento dialógico, como indica Garazalga (2002, p. 17):

Se trata, pues, de interpretar el lenguaje no como conjunto de enunciados sino desde el diálogo en el que el espíritu se encuentra ya siempre implicado con lo otro de sí (realidad y otros “yos) y del que surgen, entre otras cosas, enunciados. Comprender un enunciado no es captar sólo lo que dice, la opinión del autor o su referente, sino también lo que quiere decir, esa voluntad oculta en lo dicho a la que se accede a través de lo que ha surgido, y dejándose llevar y decir por él.

El que la Resurrección posea un lenguaje, habla ya de una interacción entre lo humano y divino, de un diálogo entre lo que es en sí inefable y lo narrable, a la vez que de algo que en su misterio se nos hace accesible y conocible. En el presente capítulo delimitaremos nuestro estudio del acontecimiento únicamente desde los relatos pascuales de los evangelios y concretamente los sinópticos, aunque en algunas

ocasiones se haga referencia a otros pasajes, sin con ello negar o restar importancia a los datos ofrecidos en los demás escritos del NT.

Al acercarnos al testimonio del NT hacemos una confesión implícita: la resurrección como acontecimiento no es un hecho que nosotros hemos creado, sino que hemos recibido; y, es esto lo que atestigua el texto sagrado y el que lo aceptemos como su fuente. Afirmar esto implica, como dice Lorenzen, que “no es nuestra fe la que crea la resurrección, sino el Señor resucitado quien crea nuestra fe” (1999, p. 59), es ante su revelación frente a la cual prestamos nuestra obediencia de fe.

Asimismo, implica reconocer que la resurrección es el acto fundante de nuestra fe no por ser una acción humana, sino un acto de Dios. Ha sido la acción divina la causa única de este acontecimiento, por lo que referirse a él sin reconocer esto, es iniciar negándolo y desvirtuándolo.

Respecto a esto, afirmaba H. Schlier (2008): “este acontecimiento significa en sí mismo una acción de Dios. Y tiene razón Karl H. Rengstorf, con respecto al NT, cuando la llama [a la Resurrección] “la acción divina que todo lo decide”, con la que se plantea ineludiblemente la cuestión de Dios. No se puede hablar de este acontecimiento si no como una acción de Dios” (p. 23).

Otro aspecto es necesario mencionar: el carácter histórico del acontecimiento de la Resurrección. Dado que no es nuestro objetivo centrarnos en este punto, nos adherimos a lo que en su obra *Jesús de Nazaret* (2011) expresa Joseph Ratzinger:

Por una parte hay que decir que la esencia de la resurrección consiste precisamente en que ella contraviene la historia e inaugura una dimensión que llamamos comúnmente la dimensión escatológica. La resurrección da entrada al espacio nuevo que abre la historia más allá de sí misma y crea lo definitivo. En este sentido es verdad que la resurrección no es un acontecimiento histórico del mismo tipo que el nacimiento o la crucifixión de Jesús. Es algo nuevo un género nuevo de acontecimiento.

Pero es necesario advertir al mismo tiempo que no está simplemente fuera o por encima de la historia. En cuanto erupción que supera la historia, la resurrección tiene sin embargo su inicio en la historia misma y hasta cierto punto le pertenece. Se podría expresar tal vez todo esto así: la resurrección de Jesús va más allá de la historia, pero ha dejado su huella en la historia. Por eso puede ser refrendada por testigos como un acontecimiento de una cualidad del todo nueva (p. 319).

Dado su carácter histórico y también metahistórico, es decir, que va más allá del dato cronológico, la resurrección es un hecho de fe pero también puede ser objeto de estudio. Es recibida como un acto de Dios y luego en un segundo momento, se puede volver sobre ella para la reflexión y el análisis.

Es entonces sobre este acontecimiento que lleva la huella de Dios, que es la acción del Padre en Jesús en un momento y lugar determinado de la historia, por medio de un lenguaje concreto para ser expresado y proclamado, con unos testigos específicos y con unas características que desbordan nuestro comprender al que nos acercaremos no para agotarlo sino para atisbar lo que el lenguaje del NT nos describe de aquello que es en sí mismo inenarrable.

2.1 La palabra – “*Ha sido resucitado*”

Para describir el acontecimiento de la resurrección no se ha creado en el NT una nueva palabra para designarlo, sino que se ha tomado como lenguaje unas expresiones, concretamente dos verbos, que han sido cargados con un nuevo significado. Ha sido el acontecimiento el que ha determinado el contenido de las palabras ya empleadas.

Según Lorenzen (1999), “el lenguaje con que se explicó después la resurrección fue tomado de una cosmovisión apocalíptica judía que esperaba la resurrección de todos los muertos al final de los tiempos” (p. 195), haciendo así que

los primeros cristianos descubrieran en aquello que Dios había actuado en Cristo, la señal definitiva del inicio del fin de los tiempos. Esta relación se da por una fuerte certeza de la comunidad primitiva: “en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, Dios ha empezado a realizar concretamente lo que se esperaba que tuviera lugar al fin de los tiempos: establecer la justicia y luchar contra las fuerzas de la muerte” (p. 196).

En similar contexto se ubica la posición de H. Schlier (2008) cuando da a conocer que:

La resurrección de Jesucristo de entre los muertos es un acontecimiento que, por una parte, suscitó un lenguaje entusiástico y apodíctico-recognoscitivo, que se desarrollan en distintas formas; y por otra parte, se apropió de géneros narrativos religioso-edificantes, pero no libres de reflexiones teológicas, para hacer valer en ambas formas su pretensión de ser un hecho que exige aceptación y asenso” (p. 21).

Las palabras para referirse al acontecimiento son tomadas del lenguaje común del momento, aunque ya contaban con una referencia a la resurrección de los muertos en el contexto apocalíptico que vivió también fuertemente el mismo Jesús. El hecho que sean estas palabras la que siempre se usen para referirse a la resurrección expresa también la asimilación e implantación que tuvieron en las primeras comunidades para comprender y al mismo tiempo dar a conocer el acontecimiento fundante de su fe.

Los verbos son ἀνίστημι y ἐγείρειν. Como bien los explica Stock (2006), “ambos verbos expresan acciones que se refieren a personas sentadas, tumbadas y/o dormidas. Ya la antigüedad conocía el parangón entre el sueño y la muerte”² (p. 5).

Detengámonos con el primero, *anistanai*:

En activo, funciona como verbo transitivo y significa: alzarse, levantar, resucitar. Se utiliza en referencia a personas tumbadas (Hch 9, 41), para la

² La traducción del texto de Stock es personal del italiano

resurrección de Jesús de parte de Dios Padre (Hch 2, 24.32; 3, 26; 13, 33 s; 17, 31; este uso se encuentra solo en el libro de los Hechos; el sujeto de la acción es siempre Dios Padre) y para la resurrección escatológica de los muertos de parte de Jesús (Jn 6, 39 s. 44.54).

El mismo verbo, en la forma media (*anistamai, anestên, anastêsomai*) funciona como verbo intransitivo y significa: alzarse, surgir, levantarse, resucitar. Viene usado para personas sentadas o tumbadas (Mt 9, 9; Mc 1, 36, ecc.; muy frecuente), para el retorno a la vida terrena (Mc 5, 42; Lc 8, 55; 16, 31, Jn 11, 23; Hch 9, 40), para la resurrección de Jesús (no en Mt; Mc 8, 31; 9, 9.31; 10, 34; Lc 18, 33; 24, 7.46; Jn 20, 9; Hch 10, 41; 17, 3; 1 Tes 4, 16).

Es solo en Heb 11, 35 que el sustantivo *anastasis* designa el retorno a la vida terrena. Es el término normal para hablar de la resurrección de Jesús (Hch 1, 22) y de la resurrección escatológica de los muertos (Mt 22, 23). El sustantivo correspondiente *egesis* recorre solo en Mt 27, 53 y designa la resurrección de Jesús (Stock, 2006, p. 6).

El otro verbo, *egeirein*, posee otras características y usos:

Se usa en activo en sentido transitivo; solo el imperativo *egeire* = “levantaos” (Mt 9, 5) tiene significado transitivo. El verbo se usa en el sentido de “despertar”, “levantarse” para personas dormidas (Mt 8, 25; Hch 12, 2), en el sentido de levantar, alzar para personas sentadas o tumbadas (Mc 1, 31; 9, 27; Hch 3, 7; 10, 26) y en el sentido de “resucitar” para la llamada a la vida eternal (Mt 10, 8; Jn 12, 1.9.17; Heb 11, 19), para la resurrección de Jesús (Hch 3, 15; 4, 10, 5, 30; 10, 40; 13, 30.37; Rm 4, 24; 8, 11; 10, 9; 1 Cor 6, 14; 15, 15; 2 Cor 4, 14; Gal 1, 1; Ef 1, 20; Col 2, 12; 1 Tes 1, 10; 1 Ped 1, 21; el sujeto es siempre Dios Padre) y para la resurrección escatológica de los muertos (Jn 5, 21; Hch 26, 8; 1 Cor 6, 14: *egeirein*; 2 Cor 4, 14).

EL mismo verbo en pasivo (forma: *egeiromai, egerthêsomai, êgerthên, egêgermai*) funciona como un verbo deponente con significado intransitivo. Si usa más o menos en las mismas circunstancias que con el active. Expresa el

“levantarse”, “despertarse” de personas dormidas (Mt 1, 24; 25, 7; Mc 4, 27) y el “levantarse”, “alzarse” de personas despiertas (Mt 2, 13 s.20s; 8, 26; Lc 11, 8) o de personas sentadas (Mt 9, 19; Lc 13, 25; Jn 11, 29). En el sentido de “resucitar”, “resurgir” viene usado para el retorno a la vida terrena (Mt 9, 25; 11, 5; Lc 7, 14.22), para la resurrección de Jesús (Mt 16, 21; 17, 9.23; 20, 19; 26, 32; 27, 63.64; 28, 6.7; Mc 14, 28; 16, 6; Lc 9, 22; 24, 6.34; Jn 2, 22; 21, 14; Rom 4, 25; 6, 4.9; 7, 4; 8, 34; 1 Cor 15, 4.12.13.14.16.17.20; 2 Cor 5, 15; 2 Tim 2, 8) y para la resurrección escatológica de los muertos (Mt 12, 42; Mc 12, 26; Lc 11, 31; 20, 37; 1 Cor 15, 15.16.29.32.35.42.43.44.52) (Stock, 2006, p. 7).

Al hablar propiamente de la resurrección de Jesús se usa el verbo en pasivo, a fin de confesar que el sujeto del acontecimiento no es Jesús, sino el mismo Dios. Esto se pone de relieve en la confesión de 1 Cor 15, 3-4. Los verbos para indicar que Jesús “murió... fue sepultado... se apareció” se encuentran en aoristo, son una acción completada en el pasado; mientras que el “ha resucitado” está en tiempo perfecto pasivo, ya que “el tiempo perfecto indica que la resurrección es un acontecimiento del pasado con consecuencias para el futuro” (Stock, 1999, p. 354). Al igual el perfecto enfatiza el efecto permanente del acontecimiento de la resurrección. Ha sido un hecho que si bien tiene un momento concreto sus consecuencias continúan siendo experimentadas en el presente y continuará siéndolo en el futuro.

Sin embargo, comentando este mismo texto y al plantear la posibilidad de que en la forma pasiva de *egeertai* también se admite la posibilidad de la voz media: “Cristo se ha despertado”, León-Duffour (1973) concluye con 1 Cor 15, 4 que “al utilizar el tiempo perfecto el autor proclama que Cristo está *hoy* resucitado; a lo que se apunta es al nuevo estado de Cristo. Lo que interesa no es propiamente el acto pasado, sea de Cristo o de Dios, sino Cristo presente” (p. 44-45).

Respetando esta posición, la cual no se opone sino que complementa el efecto y la presencia permanente de Cristo Resucitado, es innegable la prioridad que se da a la voz pasiva en los textos para afirmar que la acción ha sido del Padre sobre el Hijo.

Al igual, el tiempo y aspecto –a partir de la gramática griega (Poggi, 2011, p. 100-102)- son también determinantes para la comprensión del hecho a partir de como el hecho nos es narrado en el NT. Según Stock:

Los evangelios afirman el hecho de la resurrección de Jesús. Se habla en futuro (por ejemplo Mt 17, 23; Mc 9, 31; Lc 18, 33) y en aoristo, nunca en presente o en imperfecto. No se describe nunca el evento de la resurrección, pero sí se afirma la realidad como acaecida. Así encontramos *êgerthê* es igual a “está resucitado” en el mensaje pascual (Mt 28, 6.7; Mc 16, 6; Lc 24, 6; cfr. Jn 21, 14) (p. 5).

¿Qué es en definitiva lo que la *palabra* para referirse a la resurrección nos ha transmitido del acontecimiento? Se trata de un hecho acontecido en un momento concreto, del cual se continúa teniendo experiencia de sus efectos. Ha sido obrado por el Padre en Jesús, ya que es el mismo Dios quien lo ha obrado. Su acontecer abre también un futuro, es tan fuerte su efecto que no se limita al presente. Se expresa la realidad del hecho: Jesús fue *levantado, despertado, alzado* del sueño de la muerte.

2.2 El día – “*Al tercer día*”

Frente al *tercer día* se han tomado dos posturas principales. Una es afirmarlo como situación cronológica y la otra como un hecho teológico en el que la condición histórica puede ser incluso rechazada. Sin embargo, para comprender su importancia como elemento importante en el *acontecimiento* de la resurrección es necesario iniciar acercándonos al testimonio bíblico.

En la Sagrada Escritura la expresión *tercer día* es recurrente en varios momentos con referencia a situaciones extremas, en las que la acción del hombre es impotente y la de Dios se manifiesta de forma extraordinaria y definitiva. Su obrar es salvífico en medio de la desesperación del hombre.

En el AT se encuentra en Gn 22, 4, cuando tras el mandato del Señor a Abraham, éste debe sacrificar a su primogénito. Será al *tercer día* cuando tras el

camino con sus siervos y su hijo, Abraham reconocerá el lugar indicado y en él será donde le será impedido sacrificar su hijo y se le aparecerá el cordero para ser ofrecido en su lugar. Al tercer día Dios salva no sólo a Isaac, sino las esperanzas del mismo Abraham.

En Ex 19, 11.16, Moisés le da a conocer al pueblo en su camino por el desierto y al llegar al monte Sinaí, que al *tercer día* Dios descenderá en la densa nube, siendo así, cuando al rayar el alba, en el día previsto se da la teofanía.

La indicación del *tercer día* como un límite en el obrar del hombre ante Dios, aparece también manifiesta en Lv 7, 17, al indicarse que en el sacrificio si la víctima no es comida al tercer día debe ser quemada, incluso se afirma que si se consume en este día, el sacrificio es inválido y quien coma de ella cargará con su iniquidad ya que al *tercer día* dicha víctima se convierte en un manjar corrompido (Lv 19, 6-8).

El relato de 2 Re 20 que narra la enfermedad y curación del rey Ezequías muestra cómo cuando la situación del rey es de muerte y no hay nada más que hacer, la palabra de YHWH toma la iniciativa y se dirige al profeta Isaías para decirle que ha escuchado su plegaria y visto sus lágrimas, mandándole por medio de él al rey que *al tercer día* vaya al Templo para ser curado y añadir así quince años a su vida (v. 5-6). En una situación de grave enfermedad y a las puertas de la muerte, Dios interviene en favor del rey y por consiguiente del pueblo.

La descripción de Jonás en el vientre del cetáceo tres días y tres noches, tras el cual es liberado (2,1) es también un texto con clara referencia al *tercer día*, especialmente por la referencia que se hace en Mt 12, 40 por el mismo Jesús que establece la relación entre el tiempo de Jonás en el interior del pez y su estadía en el vientre de la tierra, es decir, en el sepulcro.

Finalmente, en el AT una cita capital es Os 6, 2 en la cual se habla del *tercer día* como el tiempo en que Dios nos levantará y hará vivir para Él. Merece de especial realce que el verbo que acompaña a la indicación del tiempo, el verbo hebreo *yüqimë°nû*, esté estrechamente relacionado con los verbos griegos de la resurrección: alzarse, levantarse.

En el NT la indicación frente al *tercer día* se encuentra en los anuncios de la Pasión, Muerte y Resurrección (Mt 16, 21; 17, 23; Lc 9, 22; 18, 33). Hay también una referencia implícita en Lc 13, 31 en las palabras de Jesús ante la invitación a huir por parte de los fariseos dada la intención de Herodes de matarlo. Comentando este texto, David Kapkin (2008) afirma:

“Al tercer día”, continúa la palabra de Jesús, “soy llevado a término”. En el dicho tradicional está considerada por lo menos la muerte de Jesús, pero a mi parecer para Lc la fórmula “al tercer día” del kerygma cristiano para la resurrección (Lc 9, 22) no pudo pasar desapercibida (p. 12).

Igualmente, se encuentra la presencia de la expresión en los relatos pascales. En Mt 27, 64 los sumos sacerdotes y los fariseos le piden a Pilato poner una guardia hasta *el tercer día* a fin de que el cuerpo no sea robado por los discípulos. En Lucas, en las palabras del ángel a las mujeres (24, 7) se les recuerda las palabras de Jesús sobre su resurrección al *tercer día*, como de forma similar le contarán los caminantes de Emaús al ver sus esperanzas defraudadas porque ya es el *tercer día* tras lo sucedido en Jerusalén (v. 21). Será finalmente en Lucas, con el don de la comprensión de las Escrituras, que el mismo Resucitado les recordará a los apóstoles que “el Cristo debía padecer y resucitar de entre los muertos al *tercer día*”, pues así está escrito (v. 46).

En Hechos 10, 40, en el marco del discurso en casa de Cornelio, Pedro afirma que ha sido a Jesús de Nazaret a quien “Dios le resucitó al tercer día y le concedió la gracia de manifestarse”. Al igual, en 1 Cor 15, 4, texto capital en la comprensión de la resurrección y del mensaje de NT, se afirma que esta resurrección al *tercer día* se ha dado según las Escrituras.

El Midrás en sus versiones hace referencia al *tercer día* y sintetiza la idea que de él se nos da en la Escritura. Se dice que “El Santo, bendito sea, nunca abandona al justo en la desgracia más de tres días” (Midrás Rabbah Génesis 91, 7) y “Nunca es

abandonado Israel en una desgracia horrenda más de tres días” (Midrás Rabbah Ester 9, 2, citado en Lorenzen, 1999, p. 346).

Como lo ha mostrado Stock (2006, p. 124), es posible que en la fórmula sobre el *tercer día* haya un vestigio de la creencia popular judía según la cual el alma de quien ha fallecido permanece en el cuerpo hasta el tercer día y después se “escapa” definitivamente.

Es así que podemos afirmar que en la Escritura el *tercer día* es el tiempo máximo que Dios se da para socorrer a un justo. La acción de Dios en Jesús este día realza no sólo el actuar “justo”, es decir, según la voluntad del Padre que ha tenido Jesús en su existencia, sino a la vez que ha sido el Padre quien en Cristo ha tenido la última palabra cuando al parecer era la muerte quien había tenido la victoria. A la luz de esto podemos entonces comprender el porqué de este tiempo para indicar la Resurrección de Cristo.

Habíamos ya mencionado anteriormente las diversas posturas en la teología frente al dato del tiempo de la resurrección. Según Lorenzen (1999), el *tercer día* “no se trata de una declaración cronológica. Es una afirmación teológica, que apunta al significado soteriológico de la resurrección de Cristo Crucificado” (1999, p. 345). La importancia de ésta postura radica en el dato teológico y salvífico del *tercer día*.

Karl Lehmann es quien tiene hasta el momento el estudio más detallado sobre este tema en su texto *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift (Resucitado al tercer día según la Escritura)*. Lorenzen trae a colación el resumen de la Investigación que el mismo Lehmann realiza:

El tercer día trae consigo el giro hacia lo nuevo y mejor. La misericordia y justicia de Dios crea un “tiempo” nuevo de salvación, de vida, de victoria. En virtud de un acto salvífico de Dios, el tercer día da a un asunto de importancia decisiva una solución definitiva y creadora de historia (Lehmann, 1968, p. 181, citado en Lorenzen, 1999, p. 346).

Ante la muerte de Cristo, el Justo, Dios ha actuado “según la Escritura” resucitándolo al *tercer día*. En un momento en que la acción humana es impotente, Dios obra de forma imponente, con características portentosas.

Para el exégeta francés León-Dufour (1973), “al mencionar el *tercer día* el credo primitivo [1 Cor 15, 4] no pretende precisar una fecha, sino sugerir que la resurrección de Jesús es el acontecimiento capital, lo que en sentido pleno, equivale a escatológico” (p. 46). El tercer día es la acción salvífica plena de Dios en Cristo, por eso a partir de este día se abre para la humanidad un horizonte nuevo.

A diferencia de Lorenzen y León-Dufour, Ratzinger (2011) sostendrá la cronología del dato al sostener que “el tercer día no es una fecha “teológica”, sino el día de un acontecimiento que para los discípulos ha supuesto un cambio decisivo tras la catástrofe de la cruz” (p. 301).

Un punto a favor del dato como un momento histórico es la prevalencia que el primer día de la semana tendrá en el cristianismo naciente y que configurará su liturgia, de lo cual es testimonio la carta de Ignacio de Antioquía a los Magnesios en la que les dice: “Ahora bien, si los que se habían criado en el antiguo orden de las cosas vinieron a la novedad de la esperanza, no guardando ya el sábado, sino viviendo según el domingo, día en que también amaneció nuestra vida por gracia del Señor y mérito de su muerte” (9,1).

Dada la importancia que el domingo tiene en la comunidad cristiana, desplazando la centralidad judía del sábado, Ratzinger (2011) escribe:

Si se considera la importancia que tiene el sábado en la tradición veterotestamentaria, basada en el relato de la creación y en el Decálogo, resulta evidente que sólo un acontecimiento con una fuerza sobrecogedora podía provocar la renuncia al sábado y su sustitución por el primer día de la semana. Sólo un acontecimiento que se hubiera grabado en las almas con una fuerza extraordinaria podría haber suscitado un cambio tan crucial en la cultura religiosa de la semana. Para esto no habrían bastado las meras especulaciones teológicas. Para mí, la celebración del Día del Señor, que distingue a la comunidad cristiana

desde el principio, es una de las pruebas más fuertes de que ha sucedido una cosa extraordinaria en ese día: el descubrimiento del sepulcro vacío y el encuentro con el Señor resucitado (p. 301-302).

El *tercer día* de la muerte de Jesús, el de la resurrección ha sido también el *primer día de la semana*, el día de la Pascua y por consiguiente el *día del Señor*. La memoria de la acción de Dios en favor de su hijo ha sido determinante para la comunidad primitiva que ha hecho ruptura litúrgica y cultural con el medio en el cual ha surgido. Es por eso que los relatos van siempre acompañados de la precisión histórica para relatar el acontecimiento de la resurrección.

Contrario a lo que muchos opinan, ambas posiciones no son contradictorias sino complementarias. El *tercer día* es un hecho cronológico en cuanto es fiel al testimonio del NT que indica en una temporalidad precisa el obrar de Dios resucitando a Jesús, pero a la vez es un hecho teológico por el significado soteriológico que posee dicha acción a partir de la Escritura y en lo que ha desembocado en la comunidad cristiana.

Es esto lo que expresa Klemens Stock (2006) cuando sostiene que la resurrección “*el tercer día según las Escrituras* se debe a una intervención potente de Dios (pasivo teológico; Cf. también Os 6, 2) y, también por eso, se verifica en el plano salvífico” (p. 11). Tanto la acción de Dios como su carácter salvífico son respectivamente el doble aspecto que posee el *tercer día*: el cronológico y salvífico-teológico.

El tercer día como dato temporal del acontecimiento de la Resurrección confirma el obrar de Dios “según la Escritura” en cuanto que ubica este acto culmen en el camino salvífico que Dios ha vivido con el pueblo desde Abraham, Moisés y los profetas; confirma el actuar justo de Jesús al cual no ha permitido conocer la corrupción y sobre el que su mano poderosa ha sostenido la impotencia humana ante la muerte; y, ha dado una nueva temporalidad teológica a los cristianos para la celebración de su fe en el Resucitado.

2.3 El lugar – “*La tumba vacía*”

Tras la temporalidad del acontecimiento, nos centraremos en la espacialidad del hecho. Es necesario tener presente que si bien la resurrección, como acción divina, rompe los límites espacio-temporales, al tocar la historia y realidad humana, “participa” también de estas características que son propia de nosotros. El actuar histórico de Dios, si bien supera nuestras coordenadas, toca también las nuestras, expresando un aspecto propio de la revelación: lo humano y lo divino se encuentran, se tocan, abriendo así una nueva dimensión.

La referencia a la *tumba/sepulcro vacío* es propia de los relatos evangélicos. De él hay sólo una referencia extra en Hch 13, 29. Es mencionado como referencia del lugar en el cual el cuerpo de Jesús es depositado (Mt 27, 60; Mc 15, 46; Lc 23, 53; Jn 19, 42), al cual van las mujeres a ungir el cadáver (Mt 28, 1; Mc 16, 2; Lc 24, 1; Jn 20, 1), al que también van Pedro y Juan (Jn 20, 4), al que los jefes de los judíos piden sea enviada una guardia por parte de los romanos (Mt 27, 64) y desde el que el mensaje de la resurrección será dado por la boca del ángel a las mujeres (Mt 28, 5; Mc 16, 5; Lc 24, 5; Jn 20, 12).

Según Lorenzen (1999), el relato de la tumba vacía, dadas las diferencias que se presentan en los relatos evangélicos puede sintetizarse en que “tras la sepultura de Jesús, una mujer llamada María de Magdala descubrió una tumba vacía. Ése es probablemente el núcleo histórico que después fue embellecido para satisfacer ciertas necesidades teológicas y kerygmáticas” (p. 52-53). Esta afirmación de este teólogo evangélico no niega el hecho, sino que lo reduce a su configuración básica. Además, la visita a la tumba no sería algo extraño, puesto que corresponde a las usanzas fúnebres judías (Stock, 2006, p. 42) y expresa también, como en todas las culturas, el afecto que se tiene por aquel que ha fallecido.

Precisamente a este propósito, Lorenzen (1999) cita a K. Barth para quien el nacimiento virginal y la tumba vacía son “signos indispensables” cuya función es proteger la realidad objetiva de la encarnación (nacimiento virginal) y la resurrección

(tumba vacía) (p. 102). El hecho que la tumba se encuentre vacía es para los relatos evangélicos un hecho importante para afirmar la resurrección del Señor. La referencia a ella siempre va acompañada del lugar donde ha sucedido y de la verificación que se encuentra (en presente) vacío.

También hay posiciones contrarias como es el caso de la de E. Schillebeeckx para el que “la tradición de la la tumba vacía surgió como una “leyenda cultural etiológica” que pretendía arrojar luz sobre la visita (al menos) anual de la iglesia de Jerusalén a la tumba con el fin de honrar allí al Resucitado” (Lorenzen, 1999, p. 110), lo cual la hace una tradición propia de Jerusalén. Lorenzen arguye que por ser una tradición de Jerusalén, en su carta a los Corintios Pablo no hace referencia a la tumba vacía en su exposición de 1 Cor 15. Igualmente, hay también en la referencia a la *tumba vacía* una función teológica y apologética frente a distorsiones espiritualizadoras e incluso docéticas del hecho de la Resurrección (Lorenzen, 1999, p. 230).

Si bien es cierto que los relatos dan razón de esta peregrinación anual, no es la peregrinación la causa de que el relato sea creado, sino el acontecimiento que en aquel lugar se ha dado. Es por eso que Ratzinger (2011, p. 296), basado en Thomas Söding y Ulrich Wilckens, reacciona ante la posibilidad de un anuncio de la resurrección de Cristo con su cadáver a pocos metros como algo imposible en la Jerusalén de entonces.

A este propósito es interesante la relación que entre Resurrección y corrupción se establece en el NT (Hch 13, 35) a partir de la versión de los Setenta de Salmo 16. Ratzinger (2011) lo explica así:

“No conocer la corrupción”: ésta es precisamente la definición de resurrección. Sólo la corrupción era considerada como la fase en la que la muerte era definitiva. Con la descomposición del cuerpo que se disgrega en

sus elementos –un proceso que disuelve al hombre y lo devuelve al universo–, la muerte ha vencido. Ahora, aquel hombre ya no existe más como hombre; sólo puede permanecer tal vez como una sombra en los infiernos. En esta perspectiva, era fundamental para la Iglesia antigua que el cuerpo de Jesús no hubiera sufrido la corrupción. Sólo en ese caso estaba claro que no había quedado en la muerte, que en Él la vida había vencido efectivamente a la muerte (p. 299).

Sin la tumba vacía, para los relatos evangélicos, el anuncio de la resurrección sería una falacia argumentativa fácil de desmontar: señalando hacia el lugar del cadáver. Por eso, aunque la tumba no es prueba inmediata de fe en la resurrección, es condición necesaria para su anuncio.

Esta cuestión de la *tumba* vacía como indicación no inmediata de la resurrección es reconocible en los mismos relatos puesto que al verificar la ausencia del cadáver Magdalena piensa que se lo han robado (Jn 20, 13). El énfasis en la descripción de la situación de la tumba está es en el significado de que esta se encuentre vacía. Este significado se conocerá con el anuncio del ángel que es el que explicará por qué se encuentra vacía, ante lo cual está la respuesta: “ha sido resucitado” (Lc 24, 6).

H. Schlier (2008) cita a Wolfgang Nauck (*Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben an den Auferstandenen*, ZNW 1956, p. 178) al afirmar que “la fe en el Resucitado no nace del sepulcro vacío, pero el sepulcro pone en el camino en que se manifiesta el Resucitado” (p. 35). El sepulcro es un lugar necesario para ponerse en el camino del Resucitado, por eso sus principales testigos tienen que ir allí para poder desde allí ir a anunciar a los demás la noticia. Es un centro excéntrico, que lleva hacia él para desde él lanzar a los creyentes al anuncio de la alegre noticia: “¡no está aquí, ha resucitado!” (Mt 28, 6; Mc 16, 6; Lc 24, 6).

Precisamente, en continuidad con la realidad que es el ángel quien hace de intérprete del suceso de encontrar la tumba vacía, el profesor Stock (2006, p. 81)

acota que la expresión que este dirige a las mujeres “no está aquí” tiene como objetivo corroborar que la tumba no es más el lugar donde encontrar a Jesús porque ya no se halla entre los muertos. Por eso, la afirmación “fue resucitado” tiene un doble fin: explicar el porqué de su ausencia y precisar la naturaleza de su nueva vida, la cual no es más la terrena, sino la vida divina

Hay un último aspecto sobre la *tumba vacía* al que quisiera referirme a la luz de una valiosa comprensión que aporta León-Dufour (1973), según el cual :

La sepultura ofrece otro sentido a los ojos de los judíos, el de mantener la identidad del difunto. Si los sepulcros son objeto de particular veneración, es porque garantizan la identidad de la persona sepultada. He ahí por qué la peor de las desgracias que pueda acaecer es la de no tener sepultura (Jer 8, 1-4; 16, 14; Ez 29, 5). De aquélla cuyos huesos han sido dispersados “ya no se podrá decir: es Jezabel” (2 Re 9, 37). Lo que a los ojos de los vivos asegura la permanencia de la personalidad del muerto no es el cadáver que se pudre, sino la tumba que perdura (p. 49).

La referencia a la *tumba vacía* de Jesús, es también una referencia a su personalidad. No se habla de él como alguien del pasado, la afirmación de la *tumba vacía* implica una novedad frente a su persona: está vivo, Dios ha actuado en él, ha confirmado su actividad, le ha dado validez definitiva y permanente.

Hay un detalle interesante frente a lo que se encuentra al interior de la tumba vacía: los lienzos. Según éste exégeta francés, al hacer la comparación con la resucitación de Lázaro, el cual sale “atado de pies y manos con vendas y envuelto el rostro en un sudario” (Jn 11, 44), indicando que volverá a morir, por eso aún le atan los lienzos; Jesús sale sin ellos de la tumba, los abandona, no volverá a la muerte (León-Dufour, 1973, p. 242).

La indicación espacial del acontecimiento de la resurrección es importante en los evangelios porque es elemento de objetividad del suceso, lo hace verificable y al mismo tiempo creíble, es signo que lanza hacia la fe en la resurrección y a la vez habla de la nueva realidad del Resucitado, de la condición de su personalidad que ha sido transformada por la acción del Padre. El que no se encuentre en el sepulcro, que ya no habite el lugar de los muertos, es en definitiva la constatación que Cristo ha entrado en la vida definitiva, la vida de Dios.

2.4 El cuerpo del Resucitado – “*Mirad que no soy un fantasma*”

La realidad del cuerpo *-sôma-*, tiene un amplio sentido en el mundo bíblico. No se refiere únicamente al cuerpo-materia, sino que designa la realidad de la persona en cuanto ella se expresa a sí misma (1 Cor 6, 12-20) y también se comunica con los demás (León-Dufour, 1973, p. 298.316). El cuerpo es referencia de la persona e indicación de su presencia, por medio de él la persona humana se da a conocer en sus múltiples manifestaciones.

Hablar de resurrección corporal es referirse a que “la persona entera de Jesús, con todas sus realizaciones y relaciones, es decir, la persona formada en y por sus relaciones y servicios, llegó a la presencia de Dios” (Lorenzen, 1999, p. 320). La Resurrección corporal de Jesús implica que la totalidad de su ser está en Dios y en Él ha recibido una existencia nueva en la que ha quedado incluida su persona terrena.

La resurrección de su “cuerpo” implica también que su forma de relacionarse con los demás: en la ternura, la misericordia, la cercanía, permanece entre los hombres de forma distinta pero no menos real. Su resurrección corporal implica que por medio de Cristo, ahora Resucitado, Dios continúa actuando en nosotros, incluso ahora de forma plena al romper los límites espacio-temporales.

¿Cómo es entonces la corporalidad del resucitado? A la luz del NT lo único que podemos responder es que es “especial” (Lorenzen, 1999, p. 373). El cuerpo del resucitado pertenece a una dimensión que no tiene comparación con algo conocido

por el hombre, por eso incluso las menciones que se hacen de él son paradójicas en una dinámica de continuidad y discontinuidad con su corporalidad terrena. Es por ello que en los relatos pascuales el cuerpo del Resucitado puede comer (Jn 21, 5), atravesar paredes (Jn 20, 19) e incluso él mismo los invita a “palpar” su cuerpo (Lc 24, 39). En el fondo se está expresando la novedad de su realidad como Resucitado.

León-Dufour (1973) expone frente a la realidad *corporal* del Resucitado, con base en 1 Cor 15, que:

Estos dos aspectos [corporal y espiritual] quieren expresar lo que Pablo declara a propósito del cuerpo del resucitado: es un *sôma pneumatikon*, un “cuerpo espiritual” (1 Cor 15, 44-49); puesto que es un cuerpo transformado por el Espíritu. Para alcanzar el misterio que escapa a nuestra captación conceptual, Pablo acopla dos términos aparentemente contradictorios: cuerpo y espíritu. Así proceden los evangelios: el Resucitado es un cuerpo y un espíritu, o más exactamente es un cuerpo espiritual. Hay que contentarse con alcanzar esta realidad escatológica a través de representaciones que aparecen contradictorias, tanto más cuanto que su oposición real no se resuelve más que en la unidad superior del misterio (p. 288).

Aunque pertenece a la temática del próximo subcapítulo, es interesante traer en este momento las palabras con las que Lorenzen (1999) describe la corporalidad del resucitado respecto a las apariciones:

Desde dentro de Dios, Cristo resucitado y exaltado se apareció a María, Pedro y Pablo, no con su cuerpo terreno, sino, como dice acertadamente el final tardío de Marcos, “bajo otra figura” (Mc 16,12), una figura que ya no puede ser captada por la razón empírica o histórica, pero que se hace real en la vida de fe (p. 321).

Una característica por consiguiente de la *corporalidad* del Resucitado es que en él Dios no sólo actúa, sino que se hace presente. Si Cristo se encuentra en Dios,

vive plenamente su vida, la presencia del Resucitado es la del mismo Dios, es decir, el Padre está ofreciendo su vida en Cristo a los hombres.

La corporalidad del Resucitado tiene también un objetivo: establecer la continuidad entre el Resucitado y el Jesús itinerante en Galilea. Al reconocer en el Resucitado a Jesús de Nazaret se está reconociendo que aquel que está vivo es el mismo que los discípulos han conocido y con quien han compartido, aquel que los ha llamado para ir detrás de Él, de quien han escogido y acogido su palabra.

Asimismo, esta continuidad está también establecida en su misión que continúa en el Resucitado. La muerte no logró ponerle fin al proyecto del Reino en el que Jesús se “desgastó”, por eso ahora con su “cuerpo” glorioso continúa ejerciendo el plan que el Padre le ha encomendado.

Ante quienes sienten miedo de afirmar esta *corporalidad* del Resucitado, León-Dufour (1973) expone que:

Para ser fieles al Nuevo Testamento conviene hablar siempre de *resurrección corporal*. ¿Qué significa esto? Esencialmente consiste en declarar que el ser de Jesús no vive tan sólo en la memoria de los hombres, sino que ha sido devuelto personalmente y por entero a la vida sin fin; el acto divino de la resurrección tiene como término al ser humano al que transforma en su totalidad. En otras palabras, el Resucitado es el *mismo* Jesús de Nazaret, pero un Jesús plenamente realizado en la gloria (p. 313).

Si el Resucitado habita la realidad de Dios, su *cuerpo* ha adquirido dimensiones universales, se ha “expandido”. Su *cuerpo* no se limita al cadáver que se depositó en el sepulcro. Como afirma Lorenzen (1999):

Su “cuerpo” era él mismo, su identidad, su misión, su efecto sobre el mundo. Abarcaba toda su vida; una vida configurada en relación con Dios, con los seres humanos, con la naturaleza, y con la historia. Ese “cuerpo” ha sido

universalizado al resucitarlo Dios entre los muertos. Potencialmente, su "cuerpo" abarca todo el mundo. Concretamente, es el ámbito donde se cree confiesa, obedece y vive su señorío (p. 239)

El *cuerpo* del Resucitado es el ámbito existencial del creyente. Su *corporalidad* universal abarca a todo hombre y lugar.

Es innegable el cambio que se ha dado en la condición *corpórea* de Cristo en su condición de Resucitado, la cual, si bien no niega ni contradice su condición histórica, sí se abre a una novedad inexplicable para nosotros. Es, como dirá Ratzinger (2011), “una especie de “mutación decisiva” (por usar analógicamente esta palabra, aunque sea equívoca), un salto cualitativo” (p. 284).

Inclusive, esta nueva realidad tiene consecuencias decisivas para el hombre, ya que en el Resucitado “se ha alcanzado una nueva posibilidad de ser hombre, una posibilidad que interesa a todos y que abre un futuro, un tipo nuevo de futuro para la humanidad” (2011, p. 284). El Resucitado le muestra al hombre su condición futura, aquella a la que Jesús se refería al describirla en su situación nueva con comparación “como los ángeles en el cielo” (Mt 22, 30).

El aspecto de la *corporalidad* del Resucitado como elemento que conforma el acontecimiento de la resurrección pone de manifiesto que ha sido *todo* Jesús el que ha sido resucitado por el Padre y no solo su “alma”, sino su vida, misión, relaciones. Abre al creyente a contemplar la novedad de la resurrección en su cuerpo-espiritual, el cual, aunque rompe con nuestra lógica es real y palpable. Especialmente, su cuerpo resucitado es para los discípulos certeza que el Jesús con el que caminaron por Galilea es el mismo que ha salido victorioso del sepulcro, es lo que le permitirá decir en la mañana del primer día de la semana al discípulo amado cuando lo ve de lejos en la orilla: “Es el Señor” (Jn 21, 7).

2.5 Las apariciones – “Hemos visto al Señor”

Las apariciones del Resucitado a los suyos son determinantes para los discípulos ser conscientes de la acción definitiva que Dios ha hecho en Él. Son a la vez la prueba para que otros crean en el anuncio de la resurrección. En los evangelios encontramos las siguientes: a María Magdalena (Mc 16, 9; Mt 28, 9; Lc 24, 10; Jn 20, 11-18), a los Once (Mc 16, 14; Mt 28, 16; Lc 24, 36-48; Jn 20, 19-30; Jn 21) , y a Pablo (Hch 9, 17; 16, 9; 26, 16; 1 Cor 15, 8) y otros más hermanos (1 Cor 15, 6).

El verbo *ōphthē* es el común para hablar en el NT de las apariciones del Resucitado. Sin embargo es necesario tener en cuenta su recorrido. En los Setenta, como ha mostrado Lorenzen (1999, p. 177), se emplea como término técnico para hablar de la aparición de YWHW o de sus mensajeros. Este verbo es a la vez una traducción del perfecto y del imperfecto nifal del verbo hebreo **רָאָה** (ver) que en su dimensión reflexiva puede traducirse en los pasajes como: “el Señor se hizo *visible* a Abrahán” como a Isaac, Jacob o Moisés (Gn 12, 7; 26, 24; 35, 1.9; Ex 3, 2; 6, 2-3). Dios es quien toma la iniciativa y concluye la aparición, así como también pasará con el Resucitado, Él es quien la inicia y finaliza.

A la vez, también en el NT es empleado fuera de las apariciones del Resucitado en contexto similar a la de los Setenta: la aparición de Moisés y Elías en el Monte (Mc 9, 4; Mt 17, 3) y apariciones de ángeles (Lc 1, 11; Lc 22, 43).

Cuando se habla que se *vio* al Resucitado, el NT está hablando es que ha sido Él quien se ha dejado ver por los suyos, es Jesús quien ha tomado la iniciativa. Es él quien los capacita para verlo (Lc 24, 31), lo cual tiene una razón de ser, y es que “el interés no se centra en el que ve, sino en el que hace ver” (León-Dufour, 1973, p. 90), o, como también afirma K. Stock (2006), al referirse al pasivo teológico del verbo *ōphthē* y de los *ojos* en Emaús, “no se trata de un ver o reconocer de carácter autónomo, sino de un ver y reconocer concedido” (p. 131).

Hay una triple dimensión en las *apariciones*, según lo ha explicado León-Dufour, especialmente aplicada a las apariciones a los Once (1973, p. 130). Estas dimensiones son: iniciativa, reconocimiento y misión. Es el Resucitado quien toma la iniciativa de darse a conocer a los suyos, Él es quien les permite verlo; el reconocimiento implica un proceso: establecer la conexión entre el Resucitado y el Jesús de Nazaret, descubrir las acciones simbólicas que vinculan no sólo al Jesús Resucitado con el itinerante de Galilea, sino también los gestos personales que permiten a quien lo ve el reconocerlo (ejm: el resucitado que llama a María por su nombre en Jn 20, 16 o la fracción del pan con los caminantes de Emáus en Lc 24, 30); y, el envío para cumplir el encargo que le confía el Resucitado: el anuncio de aquello de lo que han sido testigos.

Esta triple dimensión abarca también una triple temporalidad. En las apariciones se pone de manifiesto que “el Resucitado está presente (iniciativa), se une al pasado (reconocimiento) y rige el futuro (misión)” (León-Dufour, 1973, p. 290).

Al igual, Ratzinger expone que “Lucas habla de tres elementos que caracterizan cómo está el Resucitado con los suyos: Él se “apareció”, “habló” y “comió con ellos”. Aparecer-hablar-comer juntos: éstas son las tres automanifestaciones del Resucitado, estrechamente relacionadas entre sí, con las cuales Él se revela como el Viviente” (2011, p. 314). En las apariciones del Resucitado se resalta no sólo que el Resucitado está vivo, sino la forma como Él está vivo: estando en relación con los suyos por medio de la palabra y del compartir íntimo en la mesa, como solía hacerlo durante su ministerio público.

Las apariciones del Resucitado tienen como función en los relatos evangélicos:

Primero, en relación a la insistencia veterotestamentaria de la condición distinta del hombre que posee el mismo Dios, en ellas se resalta su divinidad, su majestad, y por consiguiente en las apariciones del Resucitado también se manifiesta

el temor reverencial como en las teofanías del AT (Mt 28, 9). En la aparición se quiere dar a conocer que quien ha actuado es Dios.

Segundo, tienen como objetivo recalcar que aquel que se aparece, que se deja ver está vivo, de lo contrario no podría estar ante ellos. Así como la referencia a la sepultura insiste en que murió realmente, la aparición enfatiza que fue verdaderamente fue resucitado. Como afirma Stock (2006): “La Resurrección viene a ser conocida a los discípulos por las manifestaciones del Resucitado para así poder ser anunciada” (p. 11). Es la aparición la que permite conocer la Resurrección.

Tercero, tras informar sobre la Resurrección, la aparición busca despertar la fe en el Resucitado por parte de aquellos a quienes se les manifiesta y , a la vez, en el anuncio de aquello que han vivido, los testigos animan a creer a los demás. Hay una secuencia notoria en los textos como ha mostrado Lorenzen (p. 62-63): aparición del Resucitado – Kerygma – fe, de lo cual es testimonio Pablo en 1 Cor 15: “Si no resucitó Cristo, vana es nuestra predicación, vana también nuestra fe” (1 Cor 15, 14), y luego: “y si Cristo no resucitó, vuestra fe es vana” (1 Cor 15, 17).

Y cuarto, las apariciones buscan restablecer la relación entre Jesús y los Once. Tienen como objetivo la manifestación del Resucitado a ellos de la perennidad de su alianza con ellos, al igual que su “cuerpo”, su amistad con ellos ha sido resucitada, la muerte y la actitud de ellos hacia Él no han impedido que Jesús resucitado vuelva a buscarlos para continuar con ellos su misión iniciada en su ministerio público. Las apariciones tienen también como objetivo el envío de los discípulos para hacer partícipe al mundo de la salvación (Mc 16, 15-18; Mt 28, 18-20; Hch 1, 8).

Es así como lo proclama Pedro en casa de Cornelio: “[A Jesús de Nazaret] Dios le resucitó al tercer día e hizo que apareciera, no a todo el pueblo, sino a los testigos que Dios había escogido de antemano, a nosotros que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos” (Hch 10, 40-41). El Resucitado vuelve a “comer y beber” con aquellos que en la mesa de pecadores y al descampado compartió la intimidad de la mesa. En términos de comensalidad es expresada la amistad restablecida.

Stock (2006) hace una estrecha relación entre el verbo προάγω *-proágō-* con el cual el ángel indica a las mujeres en su envío a los discípulos que el Resucitado “va delante”, les “precede” en Galilea (Mt 28, 7) y ἀκολουθέω *-akolutéō-*, dado que en ambos se resalta la actitud discipular de ir detrás del Maestro. Como lo dirá este exégeta alemán: “Si la resurrección da validez a la obra de Jesús, la aparición a los discípulos renueva su relación con ellos” (p. 50).

Finalmente, hay un elemento que no siempre es presentado de forma clara. Las apariciones tienen una característica en el NT: son limitadas (Hch 13, 31). Ellas son un periodo excepcional según el NT tanto en el tiempo como a los destinatarios. Ellas, como ya lo hemos mencionado anteriormente, hacen testigos a quienes las viven y de ellos en adelante la fe es transmitida por medio de ellos por el anuncio de la Resurrección que realizan.

Este aspecto es reconocible en 1 Cor 15, 4-9, donde Pablo enuncia la lista de los testigos entre los cuales él tiene el último puesto. Estos testigos como él mismo dirá: “la mayoría viven todavía” (v. 6), es decir que eran conocidos por la comunidad. Tan importante es el testimonio de aquellos a los que se les ha aparecido el Resucitado que cuando los caminantes de Emaús regresan a la comunidad congregada en Jerusalén, la confesión de la comunidad es: “¡Verdaderamente el Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón!” (Lc 24 34).

Las apariciones como elemento propio de la resurrección del Señor en el NT ponen de realce la iniciativa del Resucitado que es quien a la vez capacita a los suyos para verlo. Su aparición se hace necesaria en cuanto vincula, como ya se ha insistido en elementos anteriores, al Resucitado con el itinerante de Galilea. Ellas enfatizan la acción divina de Dios en Jesús; ratifican que el Crucificado está Resucitado, su lugar ya no es el sepulcro, que está vivo; conduce a la fe a los suyos y por medio del testimonio de ellos a cuantos les escuchen; al igual que les ratifica en su amistad y en la misión para la que los ha llamado. Si bien estas tienen un tiempo y unos destinatarios limitados su efecto es universal: para cuando deciden creer en Él.

En su camino hacia Emaús, los caminantes le preguntan a Jesús al cual sus ojos estaban incapacitados para reconocerle: “¿Eres tú el único forastero en Jerusalén que no sabe lo que ha acontecido allí estos días?” (Lc 24, 18). Ante esta inquietud, tras dejarse relatar lo sucedido, Jesús les regala la verdadera interpretación de los hechos. Hay en el NT una certeza: sólo el Resucitado es quien brinda la verdadera comprensión del acontecimiento que Él ha vivido. Es por eso que K. Stock afirma comentando el texto de Lucas que “la clave hermenéutica para cuanto dicen las Escrituras sobre el camino de Jesús es su Resurrección; el intérprete es Jesús Resucitado”. La Resurrección es la hermenéutica y el Resucitado el hermeneuta de todo el NT.

Tanto de los hechos como de la interpretación son testimonio los textos del NT. Los diversos elementos que conforman el acontecimiento: la *palabra*, el *día*, el *lugar*, el *cuerpo* y las *apariciones*, son, por decirlo de alguna manera, la *fenomenología* de la Resurrección de Cristo, aquello que expresa el qué ha sucedido.

Sin embargo, más que un relato detallado, el NT tiene como objetivo llevarnos más que al conocimiento del acontecimiento, a la fe en el Resucitado. Por eso, así como en Lucas la Resurrección es descrita en términos de “apertura” (24, 31.45), así también hace un llamado a quien se acerca al texto a *abrirse* a la experiencia de fe en el Resucitado.

Por más científicidad y trabajo exegético que quiera realizarse para la comprensión de la Resurrección, ésta siempre tendrá un límite que implica un salto: el de la fe, el de reconocer que como es una acción de Dios desborda el conocimiento y la comprensión del hombre.

Lorenzen cita a Heinz Zahrnt (*The historical Jesus*, Harper and Row, New York 1963, pp. 124), un teólogo evangélico alemán que afirma:

Incluso en el historiador imparcial debe conceder que “algo” hubo de suceder en el ínterin que haga comprensible ese cambio, “algo” que llevó a los

discípulos de vuelta de Galilea a Jerusalén, “algo” que los capacitó para empezar su nueva actividad, “algo” que les hizo difundir el anuncio “cristiano” y fundar una comunidad. Sin ese “algo”, el origen de la Iglesia cristiana sigue siendo históricamente incomprensible (Lorenzen, 1999, p. 243).

Acercarse al testimonio del NT es verificar un “algo” que sólo pide del hombre la fe para abismarse en su comprensión. El querer desentrañar el misterio de la Resurrección reduciendo el actuar divino con el fin de hacerlo comprensible a la razón humana tiene como resultado, como se verifica en varias hermenéuticas, una traición al dato revelado.

Precisamente, la presentación del acontecimiento de la resurrección exige ser dado a conocer en coherencia con el NT si en verdad quiere ser fiel no solo al texto, sino al hecho mismo, como nos lo transmite el texto sagrado.

En relación con este argumento, Ratzinger, citando la confesión de 1 Cor 15, establece una relación con el relato de la Última Cena que Pablo trae en la misma carta (11, 23-26), resaltando el que en ambos textos el Apóstol hable de una tradición que él ha recibido y a su vez ha transmitido. Con ello, dirá:

Pablo se inserta conscientemente en la cadena del recibir y transmitir. En esto, tratándose de algo esencial, de lo que todo lo demás depende, se requiere sobre todo fidelidad. Y Pablo, que recalca siempre con vigor su testimonio personal del Resucitado y su apostolado recibido del Señor, insiste aquí con gran vigor en la fidelidad literal de la transmisión de lo que ha recibido, en que se trata de la tradición común de la Iglesia ya desde los comienzos.

El “Evangelio” del que aquí habla Pablo es aquel “en el que estáis fundados y por el cual os salvaréis, si es que lo conserváis tal como os lo he proclamado” (15, 1 s). De este mensaje central no sólo interesa el contenido, sino también la formulación literal, a la que no se puede añadir ninguna modificación. De

esta vinculación con la tradición que proviene de los comienzos se derivan tanto su obligatoriedad universal como la uniformidad de la fe: “Tanto ellos como yo, esto es lo que predicamos; esto es lo que habéis creído” (15, 11). En su núcleo, la fe es una sola incluso en su misma formulación literal: ella une a todos los cristianos (2011, p. 290-291).

La fidelidad a la formulación literal no se refiere a una transmisión exacta de un texto, sino al acontecimiento revelado por Dios. No se trata de un purismo en el lenguaje, sino de algo determinante: conocer la realidad del hecho de la Pascua. Afirma Memo Ángel (2016, p. 55) que “el lenguaje no es unívoco, sino dialógico, pues la realidad (que es lo que contienen las palabras y por ellas las cosas) se construyen entre dos o más”. Es por eso que en el conocimiento de la dialogicidad del lenguaje de la Resurrección se entra en su realidad misma.

Es por ello que en el anuncio fiel de la resurrección como se nos ha sido dado a conocer por el NT está a la vez la correcta comprensión de aquello que ha vivido el Resucitado, de la vida definitiva que le ha sido otorgada por el Padre, “la vida en absoluto, sin adjetivos” (Schlier, 2008, p. 31) para poder ser creída y vivida por los creyentes, no sólo de la comunidad primitiva, sino de todos los tiempos a través del encuentro con Él. Sobre las características de este encuentro nos detendremos en el siguiente capítulo.

3. UN ENCUENTRO DIALÓGICO

- LA HERMENÉUTICA PASCUAL A PARTIR DE MARTIN BUBER -

Si nos delimitamos a la descripción del hecho de la resurrección tal como es narrado por el NT nos estamos limitando a una parte de él, importante y decisiva. Sin embargo, se hace necesario mirar no sólo cómo lo vivió la comunidad primitiva, sino cómo nos es posible a nosotros y a los creyentes de todos los tiempos experimentar el encuentro con el Resucitado.

Queremos en este capítulo proponer una hermenéutica del encuentro con el Resucitado a partir del testimonio del NT y con las categorías de la filosofía dialógica de Martín Buber. Si la resurrección es la clave hermenéutica del NT, la experiencia de aquella es presentada en los relatos como *encuentros* en los que el Resucitado se “deja ver”, “sale” al encuentro de los suyos, y en los que se transmite una palabra que es necesaria anunciar a los demás tal como se ha recibido.

Esta propuesta parte de una realidad: el diálogo del Resucitado con los suyos el día de la Pascua, si bien ha cesado en las apariciones, continúa siendo un acto continuo con los hombres y mujeres que, como los caminantes de Emaús, deciden caminar a su lado y le permiten a Él “abrirle” sus ojos y la mente para la comprensión de la resurrección y vivir así el encuentro pascual.

3.1 La categoría *encuentro* en Martín Buber³

Mordechai Martin Buber, posiblemente el filósofo judío más significativo del siglo XX, nació en Viena el 8 de febrero de 1878. En Viena, Leipzig, Zúrich y Berlín estudió filosofía, historia del arte y de la literatura, psiquiatría, germanística, filosofía clásica y economía política. Tiene como maestros a Dilthey y a Simmel.

³ Para este aspecto retomo varios puntos de los trabajados en el texto: Agudelo Olarte, Felipe. (2007). *Yo y tú: sujetos de encuentro u objetos de lujo*. La filosofía dialógica de Martin Buber. En: Revista Pensamiento Humanista, pág. 29-44.

Estuvo fuertemente vinculado al movimiento hasídico, especialmente por la influencia de su abuelo.

Doctorado en filosofía en 1904, es expulsado de su cátedra universitaria en Frankfurt en 1933 por los nazis, llevándolo a que en 1938 se exilie en Palestina donde es nombrado profesor en la Universidad Hebrea. Fallece en Jerusalén el 13 de Junio de 1965 a los 87 años.

Entre sus obras destacan: *Yo y Tú* (1923), *Diálogo* (1932), *¿Qué es el hombre?* (1942), *Imágenes del bien y del mal* (1952) y *Eclipse de Dios* (1952).

Para comprender su propuesta de encuentro es necesario conocer su postulado de las *palabras primordiales*. Estas no significan cosas, sino que son aquellas que indican relaciones y que una vez dichas dan lugar a la existencia: Yo – Tú – Ello. Quien las pronuncia, penetra y se instala en ellas (Buber, 1969, p. 6). La palabra primordial Yo-Tú, sólo puede ser pronunciada por el Ser entero, dirá Buber (1969): “el tú viene a mí a través de la gracia; no es buscándolo como lo encuentro. Pero el dirigirle la palabra primordial es un acto de mi ser; es, en verdad, el acto de mi ser” (p. 16). Afirmará que el hombre para realizarse necesita del *Tú* que le ayuda a configurarse como un *Yo*. En pronunciar esta palabra se da el verdadero acto de ser.

Opuesta a la palabra primordial *Yo-Tú*, se encuentra la palabra *Yo-Ello*. Con el *Ello*, Buber se refiere a las cosas con las cuales el ser humano entra en contacto cotidianamente. El hombre no puede vivir sin el *Ello*, es una relación necesaria de su ser, pero “quien vive solo con el Ello, no es un hombre”, pues vive sólo entre las cosas y no abierto a los demás. Es en este aspecto, donde él advertirá del peligro de reducir el *Tú* a un Ello. El *Yo-Tú* vincula, mientras que el *Yo-Ello* distingue. Por el contrario, cuando al otro se le llama *Tú*, es cuando se le extrae del mundo de las cosas:

Cuando colocado en presencia de un hombre que es mi *Tú*, le digo la palabra fundamental *Yo-Tú*, él no es ya una cosa entre las cosas, ni se compone de cosas... él es el *Tú* y llena el horizonte. No es que nada exista fuera de él; pero todas las cosas viven a su luz (Buber, 1969, p. 13).

Asimismo, Buber hablará de un Tú innato, trayendo a colación la imaginación del niño que trata de hacer de toda cosa un *Tú*, de entrar en diálogo. Para él la experiencia del *tú*, su búsqueda, es algo innato en el nombre, de lo cual es testimonio su mismo lenguaje.

Al hablar de las diversas esferas en las cuales el hombre vive su *ser en relación*, Buber afirma que en todas ellas “rozamos el ribete del *Tú* eterno, sentimos emanar un soplo que llega de Él; cada *Tú* invoca el *Tú* eterno, según el modo propio de cada una de las esferas” (Buber, 1969, p. 12) Es precisamente a este *Tú eterno* al cual el hombre se siente llamado, en el cual se encuentran las líneas de las relaciones.

Si reconocemos que para el hombre es esencial la relación con un *Tú*, debe también admitirse que “el *Tú* innato se realiza en cada relación pero no se consume en ninguna. Sólo se consume plenamente en la relación directa con el único *Tú* que, por su naturaleza, jamás puede convertir en *Ello*” (1969, p. 73), sólo en este *Tú eterno* que es el “Todo Otro”, pero a la vez el “Todo Mismo”, el “Todo Presente” (1969, p. 76, 79), el hombre realiza y vive en la certeza de permanecer en la relación *Yo-Tú*, la palabra primordial de su existencia.

El encuentro en Buber es comprendido como una “gracia”, una “iniciativa” que se recibe. Él lo afirma en *Yo y Tú*: “El *tú* llega a mi encuentro. Pero soy yo quien entro en relación directa, inmediata, con él. Así la relación significa elegir y ser elegido; es un encuentro a la vez activo y pasivo” (1969, p. 16). En el encuentro hay interacción de ambos que se encuentran, ambos se reciben y aceptan, se han elegido.

Algo importante que resaltaré Buber es que el encuentro es el objetivo en sí mismo, no es un medio para buscar un fin, incluso dirá que para vivir el encuentro de forma plena es necesario quitar todo obstáculo, todo medio que se interponga. La importancia radical del encuentro lleva a Buber a expresar que “toda vida verdadera es encuentro” (1969, pág. 16), sólo hay realidad en el encuentro.

En *Yo y Tú*, su texto principal, afirma precisamente que:

La finalidad de la relación es el ser propio de la relación, es decir, el contacto con el Tú. Pues en el contacto con un Tú, cualquiera que sea, sentimos pasar un soplo de ese Tú, es decir, de la vida eterna... Donde falta la relación no hay realidad. Allí donde hay apropiación egoísta no hay realidad. La participación es tanto más perfecta cuanto más directo es el contacto con el Tú. El Yo es real en virtud de su participación en la realidad. Se torna más real en cuanto más completa es su participación (Buber, 1969, p. 60).

Sin encuentro no hay realidad, ya que esta sólo se da en la relación entre el yo y el tú. Si la realidad es la que se da en el encuentro, ella no es la que impone uno de los dos, sino la que ambos construyen. Por consiguiente, dado que la relación es mutua y en ella se da reciprocidad, hay a la vez una mutua afectación, “mi Tú me afecta como Yo lo afecto a él” (Buber, 1969, p. 20). Quien decide abrirse a la experiencia del encuentro está dispuesto a ser afectado, transformado por el otro.

A la vez, esta afectación no debe entenderse como alienación de la realidad del otro. Buber pondrá como una de las características del diálogo el respeto del otro como ser autónomo, por eso dirá en su ensayo *Distancia originaria y relación* que “el verdadero diálogo, así como todo cumplimiento real de la relación entre humanos, significa aceptación de la alteridad” (Buber, 2006, p. 183). El verdadero encuentro acepta al otro como es, y quien decide acercarse a un *tú*, necesita también aceptarse como es a fin de no convertir al otro en lo que quiere o considera deber ser.

Un concepto importante en la filosofía dialógica de Buber es el de la esfera del “entre” (en alemán *zwischen*), es la esfera en la cual se da el encuentro y el diálogo. Éste no se realiza en el *yo* ni en el *tú*, ni en un terreno aparte de ellos, sino “entre” el *yo* y el *tú*, en una esfera a la que sólo ellos tienen acceso y a la que ellos únicamente conforman.

Como dirá el mismo Martin Buber, en uno de sus libros principales, *¿Qué es el hombre?*, al hablar de la esfera del “entre”: “Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el ‘filo agudo’ en el que el ‘yo’ y el ‘tú’ se encuentran se halla el ámbito del “entre” (1982, p. 149). La esfera del “entre” de cada encuentro es única dado que es en ella donde se genera la relación del yo y el *tú*, ninguno de las dos la posee, únicamente se da en el encuentro.

Esta experiencia de dirigirse al otro como un *tú*, de vivir un diálogo en reciprocidad y afectación, en el respeto de la alteridad, en la esfera del “entre” en la que los dos se encuentran, tiene como consecuencia el llevar al hombre a estar “presente” en su *yo* ante la “presencia” del *tú*. Un ser abierto al diálogo y al encuentro es lo que es para Buber el hombre. Es por eso que él mismo dirá como síntesis de su antropología: ‘Podremos aproximarnos a la respuesta de la pregunta ‘¿qué es el hombre?’ si acertamos a comprenderlo como el ser en cuya dialógica, en cuyo ‘estar-dos-en-recíproca-presencia’ se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del ‘uno’ con el ‘otro’ ” (1982, p. 51). Sólo en el encuentro ante la presencia del otro es posible entonces la vida real y verdadera.

Hay un último elemento que es necesario señalar. Para Buber (1969) la experiencia es el “alejamiento del tú” (p. 14), ya que del tú no se tiene conocimiento empírico, y por consiguiente sería volverlo un *ello*. El encuentro no tiene como objetivo hacer del otro un objeto de su comprensión, lo cual entiende Buber por “experiencia”, sino que permite que el *tú* se manifiesta en su realidad sin intentar codificarlo.

Sin embargo, en el presente trabajo al referirnos a la “experiencia pascual”, no pretendemos el convertirla en un *ello*, sino que con la expresión nos referimos al encuentro entre el Resucitado y el creyente que se da en el ámbito del “entre”. Por esto, no se trata de un “alejamiento del tú”, sino del diálogo con Él que permite la vida verdadera.

3.2 El *encuentro* como hermenéutica de la experiencia pascual

El lector del NT se encuentra con un hecho que es innegable: la experiencia del Resucitado es narrada como encuentro y diálogo en el caso de los evangelios y atestiguada como apariciones tanto en Hechos como en el testimonio Paulino, principalmente de 1 Cor 15. No se hayan descripciones de la nueva realidad del Resucitado, aunque se puedan inferir algunos datos, sino que la referencia al Resucitado está dado por la comunicación viviente que continúa entre Él y sus discípulos.

La característica de la Resurrección es presentada como la relación permanente que continúa, ahora de un modo nuevo y definitivo, entre el Señor y los suyos, es decir, entre quienes se abren a dicha experiencia. Es así como lo expresa H. Schlier:

La Resurrección de Jesucristo acontece en la historia como “encuentro”. El encuentro que les ocurre a los testigos sale de él, y es puro don en la palabra y en los gestos, en el saludo y la bendición, en la llamada, en la conversación y en las enseñanzas, en el consuelo, en el mandato y en la misión, en la fundación de la nueva comunidad. Es, se podría decir también, la ofrenda definitiva de su afecto pleno y la realización de la esencia de su entrega (2008, p. 42).

Comprender la Resurrección en términos de *encuentro* implica reconocer que si todo encuentro es reciprocidad, Cristo continúa donándose a los suyos, dándose Él mismo. El Resucitado entonces no da información sobre Él, no se vuelve un *ello*, se ofrece como un *Tú* al *yo* de la vida del creyente porque esta relación Yo-Tú es lo más necesario para el hombre.

Un ejemplo de lo anteriormente descrito lo desarrolla K. Stock cuando en su análisis del capítulo 28 de Mateo (Stock, 2006, pág. 116), sostiene que los vv. 1-10, las palabras de los ángeles a las mujeres y su envío a los discípulos para ponerlos en camino hacia Galilea tienen como único objetivo el encuentro del Resucitado con los

suyos que será desarrollado en los vv. 16-20. El “interés” del Resucitado es el encuentro con los discípulos.

La hermenéutica de los relatos pascuales a partir de la categoría *encuentro* de Martin Buber nos lleva a comprender tres realidades que se dan en la misma experiencia pascual. La primera es la realidad del *Tú* del Resucitado, como es descrita en el NT. Es la objetividad del hecho de la resurrección y del Resucitado que se hace necesario aceptar en su alteridad como nos es presentada en los textos, lo cual ha sido expuesto en el capítulo anterior. La negación de los aspectos que hacen parte de la realidad del Resucitado es impedir desde un inicio el diálogo con Él. A Él es necesario aceptarlo y acogerlo como se nos presenta y sale a nuestro encuentro.

La segunda realidad es la de aquél a quien se le manifiesta, es el *yo* del creyente. Con nombres concretos en el NT: Pedro, Juan, María Magdalena, Pablo y con personas concretas en el transcurso y en el hoy de la historia. Esta realidad de las personas engloba su realidad existencial, sus personas en cuanto tal, las relaciones que poseen. Así como se habla del “cuerpo” del Resucitado, es necesario hablar también del “cuerpo”, en el sentido semántico de la palabra, de quien decide abrirse al diálogo con Él. En nuestro encuentro con el Resucitado se relaciona todo nuestro ser. La verdadera apertura de toda nuestra realidad personal es lo que nos permite estar verdaderamente “presentes” ante la presencia del Resucitado. La no totalidad de nuestra vida frente a él nos hace ausentes, lejanos al *Tú* del Resucitado.

La tercera realidad es la que corresponde a la esfera del “entre”, del *yo* de quien decide vivir el encuentro y del *tú* del Resucitado. Es el ámbito propio de la experiencia pascual, la nueva realidad que se crea en el encuentro y que es permitida por el diálogo *yo – Tú*. Esta esfera del “entre” es única en cada relación, no sólo por la individualidad y características propias de cada *yo*, sino también porque aunque el *Tú* del Resucitado es único, su interacción con la especificidad propia de cada persona que es lo que se desarrolla en la esfera del “entre” despliega también a la vez múltiples posibilidades, así como una misma persona despliega distintas características que le son propias dependiendo de con quien se relaciona, no sólo

porque él lo decide, sino porque la interacción con el otro las despierta en él. En este sentido es posible entender la frase Buber: “Todos los hombres tienen acceso a Dios, pero cada cual de un modo que es el suyo propio” (1988, p. 185).

Esta tercera realidad incluye las dos anteriores, y depende de ellas para mantenerse. Precisamente la esfera del *entre* no es posesión de uno de los dos, ni del *yo* ni del *Tú*, sino que permanece en la apertura de cada uno al diálogo con el otro. Es por eso que la experiencia pascual no se limita a un momento concreto sino que es una actitud permanente de diálogo y apertura al encuentro con el Resucitado cuya iniciativa a salir a nuestro encuentro es continua y que exige de nosotros el “ponernos en camino” continuamente hacia Él.

Como hemos señalado en el capítulo anterior, la Resurrección es presentada, especialmente en Lucas, en términos de “apertura”. Esto se debe también porque la experiencia de la Pascua implica la apertura existencial de quien decide vivirla y su apertura al Resucitado. Precisamente frente a este aspecto M. Buber tiene una frase perentoria, no por ser dogmática en sí, sino porque hace parte de su testamento existencial: “A lo largo de la vida he comprobado, más y más, una cosa: lo principal para el hombre es no perder la apertura espiritual. La apertura adecuada es el más precioso bien humano” (1988, p. 123).

Retomando también los términos de Gadamer para hablar de la hermenéutica (Ure, 2001, p. 27), la experiencia pascual implica una “fusión de horizontes”, un estar dispuesto a salir del propio límite para dejarse ampliar el horizonte en el encuentro con el Resucitado. Esta apertura implica la desaparición de prejuicios, condiciones, y actitudes de bloqueo que impiden no sólo que el diálogo se realice sino que tenga las consecuencias necesarias para ser llevado a plenitud.

Al igual, Pierre Hadot, enfatiza este elemento de transformación que se da en quienes se abren al diálogo, agregando que estos cambios no son sólo de aspectos, sino que en muchos momentos implican un vuelco completo en la persona. En el

diálogo, según él, “tenemos que estar abiertos al cambio, tanto en nuestras actitudes como en nuestros puntos de vista; cambios que pueden exigir una transformación de nuestra personalidad entera. Esa apertura implica a su vez, un diálogo con nosotros mismos, un combate con nosotros mismos” (Pérez Valera, 1999, p. 134).

La “fusión” que se da en la experiencia pascual, en la relación del *yo* con el Tú del Resucitado no implica la anulación de la individualidad ni la imposición a la realidad del Resucitado de los propios principios de comprensión para así poder aceptarlo, sino que implica la creación de un nuevo horizonte en el cual se desarrolla el encuentro entre la realidad personal y la de Él. Al igual, el Resucitado no exige de la persona que se encuentra con Él una condición distinta a lo que es su realidad para poder entrar en relación con ella.

Sin embargo, el respeto de la individualidad, de la alteridad de cada uno de los que participa de la experiencia pascual no excluye la “afectación” y modificación que el encuentro con el otro, cuando es sincero y se da en la apertura, realiza en cada uno de los que se relacionan. Incluso, esta disposición a ser modificado es una característica de la apertura y disponibilidad al diálogo verdadero entre el hombre y el Resucitado.

Hay aquí un aspecto doble. El encuentro con el Resucitado modifica a quien lo tiene. Quienes en el NT se encuentran con Él ven transformada su realidad: Pablo pasa de ser perseguidor a apóstol (Hch 9, 20-22), los caminantes de Emaús pasan de la tristeza y la desilusión a la alegría y la esperanza (Lc 24, 32-33) (Jn 20, 19), los Once pasan del miedo que los encierra a la valentía del anuncio. Pero también el Resucitado se ve “modificado” por el encuentro que posee con los demás, su realidad viva en Dios, es dinámica y por eso permanece en apertura a la realidad de cada hombre. Esta dinamicidad de la relación con el Resucitado y de Él con nosotros, la “afectación” recíproca que se da, es lo que en términos teológicos se afirma en la expresión: “la revelación es progresiva”. No son los conceptos los que progresan, es la relación del *yo* – *Tú*.

Así como cada atardecer y amanecer es distinto así sea a la misma hora, dependiendo de los territorios y las características atmosféricas en que se da así el sol

sea el mismo, de la misma manera la experiencia del Resucitado adquiere en cada persona matices propios, horizontes nuevos específicos, dada la esfera única que se crea entre el Resucitado y el creyente. No hay experiencia pascual igual en ningún hombre con respecto a otro, cada una es distinta y única.

En los textos del NT, podemos expresar que ellos nos abren a un nuevo horizonte: al de la comunidad que vive la experiencia del Resucitado en ella y en cada uno de sus miembros. Esta experiencia comunitaria está formada por la relación personal que cada uno ha vivido con Él. La comunidad es entonces un lugar de *encontrados*, una gran esfera del *entre* en la que al relacionarse sus miembros entre sí, permanecen en comunicación viviente con Él. Esta interpretación nos permite releer las palabras del Señor en el evangelio: “Donde haya dos o tres reunidos en mi nombre, allí estaré yo *entre* (ἐν μέσῳ) ellos” (Mt 18, 20).

Llegado a este punto podemos plantearnos unas cuestiones decisivas: ¿Dónde sucede la experiencia pascual, el encuentro con el Resucitado? En cada persona que se “abre” al Resucitado, que le acoge en la fe por la palabra del Kerygma, de la Resurrección. Al igual que en los relatos pascales el Resucitado es quien “capacita” para ver al que desee acercarse a Él, es quien por su propia iniciativa se le manifiesta.

¿Qué hace el Resucitado en esta persona, qué “modificación” opera? La transformación del horizonte de la propia persona, lo cual trae como consecuencia un obrar nuevo de la persona a partir de la afectación que se ha dado en él.

¿Quién es el hombre transformado por el Resucitado? Es un hombre con un nuevo horizonte, no porque él mismo lo posea, sino porque se ha creado y permanece en cuanto en él se mantiene la relación permanente, el encuentro con el Resucitado.

Un elemento importante de la experiencia pascual a partir de los relatos evangélicos es que éstos se narran en diálogos. No se describe la realidad objetiva de la nueva condición del Resucitado, sino que se pone de relieve el que se ha encontrado con los suyos. De igual forma, la experiencia pascual no da a conocer “algo”, ni busca agotar el “alguien” del Resucitado, sino que permite la comunicación viviente con el Resucitado, el diálogo con Él.

En este mismo sentido, resalta que ningún encuentro en los evangelios es igual, si bien es cierto que hay características comunes, cada relación que se establece es única y con características propias.

Esta es la historia para Buber, no una sucesión de hechos cronológicos, sino un espacio-tiempo de encuentros. Es lo que él afirma: “Cualquier cosa que pase entre Dios y el participante en el diálogo a quien Él mismo ha nombrado e independizado, se llama historia” (1988, p. 154). No sólo en su carácter de suceso en la historia de los hombres, sino en este aspecto de diálogo, la Resurrección es también un hecho “histórico”.

Al tomar la categoría de Buber de *encuentro* hay un llamado necesario: pasar del Resucitado como una realidad desconocida, al diálogo con Él como un *Tú*, en la aceptación de su persona y en la apertura a Él. Esto es posible porque el Resucitado es el único con quien es posible vivir el *Tú eterno* al cual está llamado el hombre según Buber (1969, p. 73), es en Él en quien se consuma plenamente la relación que el hombre anhela.

La experiencia pascual no lleva a agotar la realidad del Resucitado, lo volvería un *ello* si esto sucediera. Sin embargo, sólo la relación con Él permite atisbar la realidad de la resurrección, poseer destellos de comprensión de aquello que ha vivido Cristo por la acción definitiva del Padre en Él. La relación logra saber quién es el otro porque le permite manifestarse y lo acoge tal como es. El no reconocimiento del Resucitado por parte de los suyos se debe a la pretensión de querer comprenderlo con base en sus categorías y no en la aceptación de su novedad.

Es esto lo que se quiere decir cuando se afirma que, como dice M. Ure (2001), “para comprender es realmente necesario que se dé la relación Yo-Tú”, dado que “el encuentro y la presencia son categorías hermenéuticas” (2001, p. 55). Sólo hay una forma de acercarse a la comprensión de la resurrección: el encuentro con el Resucitado. Sólo el diálogo con Él permite la verdadera comprensión y hermenéutica del hecho. No hay otro intérprete “autorizado” más que Él.

Si para Buber comprender es igual a dialogar (Ure, 2001, p. 80), la verdad del Resucitado sólo se comprende en el diálogo con Él. Esto a la vez está estrechamente relacionado con el mundo bíblico, ya que para los semitas la verdad es diálogo y experiencia (León-Dufour, 1973, p. 308), no es un tratado sistemático o una definición. La forma en que Dios se da a conocer es por medio del diálogo, en teofanías en el AT y por medio de su Hijo hecho *logos* para narrar, explicar (ἐξηγήσατο –*exēgēsato*-) al Padre que antes nadie había visto (Jn 1, 18).

¿Qué es entonces conocer la verdad de la resurrección? Es entrar en diálogo con el Resucitado, lo cual expresan los textos en la comensalidad del resucitado con los discípulos, en los diálogos que “abren los ojos” para reconocerlo. Cerrarse al encuentro es decidir permanecer frente al Resucitado como un *ello*, en actitud de monólogo y no dialógica.

La resurrección como hermenéutica del NT, permite también una relectura de la vida de Jesús, como lo hacen los evangelios. Toda la vida de Jesús es leída a la luz de su resurrección y así es anunciada. Especialmente, la pasión y los textos referentes al sufrimiento son expresados desde un prisma pascua. Es esto lo que permite reconocer que:

La historia de la pasión está centrada en el kerigma de la experiencia pascual, quiere decir que desde allí se está mirando esa historia no como una sucesión narrativa de secuencias trágicas que termina en una catástrofe, sino la cruz y el crucificado como punto de llegada glorioso, puesto que ya es entendido como acontecimiento salvador que sucede en el mismo Jesús (Baena, 2001, p. 528).

Será precisamente la experiencia pascual la que permitirá a los discípulos pasar de la incomprensión que caracterizó su seguimiento de Jesús, a la comprensión de la vida de aquél como obediencia a la voluntad del Padre. Es así como viene entendida la expresión “ver a Jesús”: entenderlo, comprenderlo, ser curados de la ceguera por la acogida del Resucitado (Baena, 2001, p. 546).

Es la resurrección la que lleva a la conversión a los discípulos, el encuentro con Él como Resucitado que ratifica la acción de Dios plena en Jesús que habían

percibido desde su ministerio público pero en el cual habían dudado en el momento de la pasión. Es la experiencia pascual la que lleva a los discípulos a la conversión, a la fe en Jesús, a su seguimiento radical. Es interesante a este punto lo que el P. Gustavo Baena en su texto *Fenomenología de la Revelación* (2001), hablando sobre el evangelio de Marcos, expone:

Si ya desde la perspectiva de la experiencia pascual Marcos está entendiendo el seguimiento de Jesús hasta la cruz como la típica conversión cristiana, ello quiere decir que Jesús no alcanzó a convertir a sus discípulos antes de su muerte, y esa tarea sería más bien obra del resucitado o efecto propio de la experiencia pascual” (p. 547).

Sin experiencia pascual es imposible la comprensión de los evangelios y de los demás textos del NT, ya que es la resurrección el prisma de comprensión.

Si resucitar significa que Cristo ha entrado en la presencia inmediata de Dios y participa de su gloria (Stock, 2006, p. 126), quien vive la experiencia pascual, entra también en el *Tú* de Dios ante el cual Cristo está presente. Así como cuando entro en diálogo con alguien, participo de una y otra forma de las demás relaciones que ésta persona realiza, así, de la misma forma, el encuentro con el Resucitado abre mi vida temporal a la vida en Dios que Él vive ya de forma definitiva (Rom 6,10).

3.3 El testimonio de la experiencia

La proclamación de la resurrección se da por medio de aquellos que han vivido la experiencia pascual y lo dan a conocer como testimonio. Es el testimonio de aquellos testigos elegidos que han proclamado no el hecho mismo de la resurrección, sino el encuentro que el Resucitado ha tenido con ellos, lo que hoy nos permite creer en la resurrección del Señor.

Si bien la resurrección es un hecho real, posee características especiales si se le compara con los términos que son propios de un acontecimiento cualquiera. Es esto lo que expone Schlier (2008) cuando afirma, respecto a la resurrección:

Este suceso sucedió también en el más absoluto secreto de Dios y no podía ser denominado nunca en sí mismo acontecimiento, esto es, un suceso que se califica como tal mientras sucede. Al acontecimiento de la resurrección de Jesucristo pertenece también la “palabra” de la declaración propia del Resucitado en cuanto tal. La resurrección de Jesucristo acontece en la forma de la propia atestiguación del Resucitado en la experiencia y en la historia de los hombres. En la experiencia histórica tal acontecer se realiza en la “aparición” del Resucitado en vista del testimonio de los testigos (p. 33).

A la vez, es la misma experiencia pascual la que hace del *yo* del discípulo, tras el encuentro con el *Tú* del Resucitado, un testigo cualificado del anuncio. Primero, porque el mismo acontecimiento de la resurrección “desborda” a quien lo recibe, es un hecho único y sin precedente; segundo, porque los discípulos en su condición humana, como lo relatan los evangelios, experimentan el miedo, la perplejidad, e incluso la duda. Sólo la relación progresiva que se establece entre ellos y el Resucitado, les dispone y lanza al anuncio.

El testigo se hace importante porque es él quien transmite la “palabra” propia de la resurrección a través de la cual se narra también lo que el testigo comparte: la experiencia del Resucitado. La importancia de la transmisión de las fórmulas en los relatos: “Hemos visto al Señor” (Jn 20, 25), “Ha resucitado el Señor y se ha aparecido a Simón” (Lc 24, 34), dan a conocer no sólo frases al azar, sino expresiones en las que se transmite la experiencia que se ha tenido y en las que la misma comunidad se reconoce, por eso la transmisión del acontecimiento va unida a ellas y se encuentra en ellas, son el kerygma del anuncio.

En este aspecto, el testigo es un intérprete, un hermeneuta en el pleno sentido de la palabra, que narra aquello que ha comprendido en el encuentro. Dado que la

interpretación no es “un procedimiento especial al que se recurre cuando no se puede comprender algo, pues que comprender es ya siempre interpretar” (Garazalga, 2002, p. 11), el testigo relata aquello que ha comprendido y esta comprensión es su interpretación del hecho. En el mismo anuncio está dada su, ya que sólo ha podido comprender porque ha vivido un encuentro.

Lorenzen dedica en su obra *Resurrección y discipulado* (1999) un apartado a desarrollar la importancia del testigo en el acontecimiento de la resurrección. Según él, “en el NT, el grupo de palabras ‘testigo/testimonio’ es al menos tan relevante como el grupo de términos asociados con ‘palabra’, ‘proclamar el evangelio’ y ‘kerygma’” (p. 274). El testigo al igual que el testimonio son necesarios porque sin ellos el acontecimiento no se hace conocido para nosotros.

Al igual, para la transmisión fiel del acontecimiento, el testigo debe ser fiel también al hecho que recibe. En el caso de la resurrección la fidelidad al acontecimiento se da en la relación permanente con el acontecimiento vivo: el Resucitado. Es por eso que el encuentro permanente evita la distorsión del acontecimiento (1999, p. 274) y permite que éste pueda transmitirse continua y fielmente.

Según Lorenzen (1999), el testigo “es el vínculo esencial que garantiza la continuidad entre Jesús y la Iglesia que sigue adelante” (p. 277). Es Lucas quien más desarrolla la importancia del testigo. En su evangelio el testigo es presentado con las siguientes características: (a) no tiene una identidad independiente, sino que su identidad depende de aquél de quien da testimonio: el Resucitado; (b) combina en sí las realidades pasadas y presentes del acontecimiento haciendo siempre actual el hecho de la resurrección; (c) invita al destinatario de su testimonio a ser también testigo, a participar en la misión universal de la Iglesia; (d) debe estar implicado personalmente en el acontecimiento para poder ser creíble, su vida no puede ser contraria a él (1999, p. 277-278).

El testigo es una realidad dinámica y permanente. No se trata de limitarse a dar un anuncio en un momento determinado, sino de la manifestación de una existencia en relación permanente con el Resucitado. El testigo es sólo testimonio si vive en encuentro. Esta realidad dinámica es expresada en el NT en el hecho de que el sustantivo *-martyria-* siempre aparece asociado con su verbo correspondiente *-martyreō-* (1999, p. 279). Con esto se indica que el testigo permanece en acción de testimoniar, de ser transmisor permanente de la experiencia que continuamente acontece en él.

Aunque la realidad del testimonio es individual, en el NT la comunidad también se vuelve ella misma testimonio de la resurrección del Señor. La presencia en ella de los testigos del Resucitado la hace lugar en el que convergen las distintas experiencias pascales que han vivido los discípulos y “un punto firme de referencia y como el ámbito en el cual se reúnen todos los testimonios y experiencias” (Stock, 2006, p. 135).

Un ejemplo de este converger de experiencias en la comunidad es explicitado en Lc 24, 33-34. Al ponerse de nuevo en camino hacia Jerusalén los discípulos de Emaús se encuentran en la ciudad santa a los Once que les anuncian: “Es verdad, el Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón” (v.34), a la vez que ellos les narran lo sucedido en el camino y el cómo habían reconocido a Jesús al partir el pan (v. 35). Seguido de este compartir de experiencias, se da en medio de la comunidad la presencia del Resucitado (v. 36 – 48) que confirma a la comunidad como portadora y testigo de su resurrección. Precisamente, en el v. 48, el Resucitado le recuerda a sus discípulos: “Ustedes son testigos de estas cosas”.

Asimismo, es interesante anotar que quienes son sujetos de las apariciones del Resucitado son personas conocidas en la comunidad, poseen un nombre que los identifica, incluso los “quinientos hermanos” (1 Cor 15, 6), aunque no tienen nombre parecen ser conocidos por la comunidad, ya que se sabe quiénes han muerto y quienes aún viven. El detalle de identificar el nombre de quien es sujeto de la aparición

enfatisa la importancia de que éste sea reconocido como testigo. Un testigo del resucitado no puede ser anónimo, es real y verificable.

Incluso, es importante que varias de las apariciones se dan a un número de dos testigos o más, lo requerido para que un testimonio sea considerado válido (Dt 19, 15): son dos los caminantes de Emaús (Lc 24, 13-35), tres las mujeres en el sepulcro de las cuales se dan sus nombres (Lc 24, 10); María Magdalena y la otra María (Mt 28, 1); los Once (Jn 20, 19).

La presencia de los testigos en medio de la comunidad es una llamada a ella misma a ser testimonio creíble del Resucitado, epifanía al mundo de lo que en ella se da: el encuentro con el Señor, la experiencia pascual que transforma hombres no creyentes en testigos de la resurrección.

El argumento en el NT para creer en el Resucitado es la vida del discípulo, por eso a Pablo le escandaliza que haya alguien que viva en un estilo distinto al de la resurrección, como es el caso del incestuoso de Corinto (1 Cor 5). Los testigos deben ser hombres y mujeres que se abren a la vida nueva del Resucitado y que llevan una existencia en el Espíritu y no en la carne.

Si el hombre de la experiencia pascual es un hombre con un horizonte nuevo, su testimonio permite que quien se acerca a él atisbe el horizonte distinto de la resurrección que es posible vivir en la apertura al Resucitado. ¿Qué hace entonces el testigo de la experiencia pascual? Generar en los hombres la apertura a un nuevo horizonte que sólo puede darse en el encuentro con el Resucitado.

Como expresa M. Ure (2001) en su análisis a la filosofía de Buber: “El hombre no puede demostrar que Dios existe a través de un razonamiento, pero sí puede dar testimonio de que ha entrado en relación con Él” (p. 104). Es la propia vida del discípulo, abierta a la acción del Resucitado en él, la prueba verdadera de una existencia en relación con Él, en experiencia pascual. Es a esto a lo que llamamos testimonio.

CONCLUSIÓN

“El hombre no puede escapar de la visión de Dios, pero al tratar de esconderse de Él, se está escondiendo de sí mismo” (Buber M., 1988, p. 224)

Todo diálogo y encuentro es una ventana a una realidad que nos abre un nuevo horizonte. Ha sido esto lo que han vivido aquellos que han entrado en diálogo con el Resucitado: han penetrado en una nueva esfera desde la cual han comprendido no sólo su existencia sino también la historia humana. En esta dinámica dialógica y de encuentro, la experiencia pascual se presenta para quien la ha vivido como la hermenéutica auténtica y definitiva de la existencia.

Afirma Memo Ángel (2016), precisamente hablando de la esfera del entre, que “no se va al encuentro del otro para perderse, sino para encontrarse en otra perspectiva y aprender desde allí” (p. 30). Los discípulos en aquellos encuentros percibieron en ese *Tú* del Resucitado algo radicalmente nuevo, no sólo en Él sino en su propio *yo*. Es esta perspectiva distinta a la que se encontraban situados, en la que se han encontrado los discípulos y todo aquel que se abre al diálogo con el Resucitado.

Como todo diálogo, el que ha propiciado este trabajo, entre la filosofía dialógica de Martin Buber y la experiencia pascual como acontecimiento fundante del NT, no terminamos con una síntesis apodíctica, sino con un horizonte abierto, teológico. A este propósito resuenan las palabras del ya citado profesor Memo Ángel:

Los encuentros con el Tú son las puertas que se abren, para cuando agotemos nuestro tiempo. Quizá en este punto Martin Buber sea un teólogo, pues el último encuentro con el Tú será al desaparecer de nuestro espacio en la tierra y ser en las respuestas obtenidas. De ahí en adelante, el *Zwischen* será otro, incomprensible para nosotros (p. 31).

El diálogo hace al hombre un ser teologal, pues le abre a la búsqueda del *Tú eterno*, al misterio. Precisamente Buber nunca quiso llamar a su pensamiento un sistema o doctrina, sino con un curioso nombre: “desfiladero estrecho”, en el cual, según él, “no existe la seguridad del conocimiento comunicable sino la certeza de conocer lo que no ha sido revelado” (Friedman, 1993, p. 11). Con esto se expresa una verdad profunda: cada ser humano es capaz de acoger la revelación de Dios, aquello que en la esfera del *entre* atisba y comprende, ¡sólo allí!

Abiertos, dialógicos, dispuestos al encuentro, ante un horizonte nuevo, en la espera de aquello que nos es revelado, queremos “concluir” este trabajo, sentados a la mesa para *comer y beber con Él*.

BIBLIOGRAFÍA

- Ánjel, M. (2016). *La significación de lo insignificante : (una provocación de lo que nos rodea y nos hace humanos en la teoría de Martín Buber)*. Medellín: UPB.
- Baena, G. (2001). *Fenomenología de la Revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*. Verbo Divino: Navarra.
- Buber, M. (2003). *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. Salamanca: Sígueme.
- _____. (1988). *Ensayos sobre la crisis de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Proyectos Editoriales.
- _____. (1969). *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____. (1982). *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2006). *Yo y Tú y otros ensayos*. Buenos Aires: Lilmod.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (26 de Noviembre de 2006). *Vatican*.
Obtenido de
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_sp.html
- Friedman, M. (1993). *Encuentro en el desfiladero. La vida de Martin Buber*. Buenos Aires: Planeta.
- Garagalza, L. (2002). *Introducción a la hermenéutica contemporánea. Cultura, simbolismo y sociedad*. Barcelona: Anthropos.
- Grondin, J. (1999). *Intrducción a la Hermenéutica Filosófica*. Barcelona: Herder.

Kapkin, D. (2008). *Lucas. Cerca de Jerusalén (13, 22 - 19, 28)* (Vol. 6). Medellín: Impresos Calderón.

León-Dufour, X. (1973). *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*. Salamanca: Sígueme.

Lorenzen, T. (1999). *Resurrección y discipulado. Modelos interpretativos, reflexiones bíblicas y consecuencias teológicas*. Santander: Sal Terrae.

Pérez Valera, J. E. (Año 32, no. 95 (Mayo-Agosto 1999)). La filosofía como ejercicios espirituales según Pierre Hadot y el "insight" de Bernard Lonergan. *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)*, 121-164.

Poggi, F. (2011). *Curso avanzado de griego del Nuevo Testamento*. Navarra: Verbo Divino.

Ratzinger, J. (2011). *Jesús de Nazaret. 2da. Parte. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*. Madrid: Encuentro.

Schlier, H. (1970). *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*. Madrid: Fax.

_____. (1999). *La Carta a los Gálatas*. Salamanca: Sígueme.

_____. (2008). *Sobre la Resurrección de Jesucristo*. Roma: 30Giorni.

Sobrino, J. (1977). *Cristología desde América Latina, esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. México: Crt.

_____. (1982). *Jesús en América Latina, su significado para la fe y la cristología*. Santander: Sal Terrae.

_____. (2001). *Jesucristo Liberador, lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta.

_____. (2007). *Fuera de los pobres no hay salvación, pequeños ensayos utópico-proféticos*. Madrid: Trotta.

Stock, K. (2006). *I racconti pasquali dei vangeli sinottici*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.

Ure, M. (2001). *El diálogo Yo-Tú como teoría hermenéutica en Martin Buber*. Buenos Aires: Eudeba.