

7E 7
B 128

CONSIDERACIONES SOBRE EL PRIMORDIAL MENSAJE DE PASCUA (1)

DAVID KAPKIN RUIZ.

Dentro del marco de este encuentro de profesores de Sagrada Escritura me ha sido encomendado el tema de "la Resurrección de Cristo en los Hechos de los Apóstoles y en San Pablo". El significado de la Resurrección en la Teología de San Pablo será otro tema de este encuentro. Por esto he querido limitar mi trabajo al estudio de la tradición primitiva de la comunidad cristiana, es decir, a la tradición que podríamos llamar en nuestro caso, prepaulina. Es un dato seguro de la investigación bíblica moderna el que San Pablo asumió formulaciones tradicionales de la fe cristiana. El estudio histórico-formal e histórico-tradicional de las cartas de San Pablo ha revelado el empleo por parte del Apóstol de "fórmulas de fe", "fórmulas de confesión", "fragmentos himnicos" etc. San Pablo es, por tanto, deudor de la tradición común cristiana, o, al menos, de la tradición de alguna corriente teológica primitiva. El Apóstol utiliza estas formulaciones preexistentes en una forma más o menos libre. En cuanto a los Hechos de los Apóstoles, es bien sabido que contienen una serie de "discursos" o "sermones" de San Pedro en los cuales se expresa el mensaje fundamental de Pascua. Como hemos de mostrar en lo siguiente, no pocos exégetas, antiguos y modernos, han pretendido ver en estos sermones la forma más original y antigua del Kerygma cristiano. Constituirían en este caso tradición primitiva.

En el presente trabajo trataré de presentar los resultados que la exégesis crítica moderna ha ido alcanzando sobre:

I El Kerygma pascual en los Hechos de los Apóstoles.

(1) Conferencia dictada en Paipa con motivo de la reunión de la ACEC en mayo de 1971.

II La tradición prepaolina sobre la Resurrección de Cristo. En este segundo punto insistiré ante todo en el texto de I Cor. 15, 3-5, el cual aparece a todas luces como "tradición", como una fórmula preexistente que el Apóstol asume para fundamentar su teología sobre la Resurrección de los muertos.

III La concepción cristológica primitiva. Es un hecho patente, por pocos no reconocido, el que la afirmación de la fe cristiana sobre la Resurrección de Jesucristo tiene mucho que ver con el reconocimiento de la identidad de Jesús de Nazareth como Cristo (Mesías), Kyrios (Señor), Hijo de Dios. En otras palabras: la Resurrección constituyó la base para la concepción de la Exaltación de Jesús de Nazareth. Pues bien, en la tercera parte me esforzaré por mostrar en breves reflexiones la estrecha relación existente en el estrato más primitivo de la tradición entre la Resurrección y la Exaltación de Jesús.

I — EL KERYGMA PASCUAL EN LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES

Lucas recopila en forma de cinco grandes discursos de San Pedro el kerygma pascual original. Los textos son: Act. 2, 14-39; 3, 12-26; 4, 9-12; 5, 29-32; 10, 34-43. A continuación, en una sinopsis, haré ver claramente la estructura de estos discursos. Evidentemente me limitaré a los puntos esenciales para el presente estudio.

<i>Pentecostés</i> 2, 14-39	<i>Curación del Paralítico</i> 3, 12-26	<i>Ante el Sanedrín</i> 4, 9-12	<i>Segundo ante el Sanedrín</i> 5, 29-32	<i>En casa de Cornelio</i> 10, 34-43
22: Referencia a los signos y prodigios de Jesús como obras de Dios por su medio.	13: Glorificación de Jesús el Siervo de Dios, por parte del Dios de los Padres.	10: Crucifixión de Jesucristo Nazareno por parte de los príncipes y ancianos del pueblo.	30: Resurrección por parte de Dios ho theos egeiren lesoyñ al cual los príncipes del pueblo entregaron a la muerte colgándolo en el madero.	37-39a: Resumen de la actividad de Jesús. Ungido por el espíritu. Dios está con él.
23: Entrega de Jesús a la muerte, según el designio divino, por parte de los israelitas, mediante los inicuos (los romanos).	13: Entrega de Jesús y negación ante Pilato. 14: Negación del Santo y Justo. 15: Entrega a la muerte del arjégós tes zoés. Resurrección de éste de entre los muertos: hon ho theos	10: Crucifixión de Jesucristo Nazareno por parte de los príncipes y ancianos del pueblo. y resurrección de entre los muertos obrada por Dios: hon ho theos	30: Resurrección por parte de Dios ho theos egeiren lesoyñ al cual los príncipes del pueblo entregaron a la muerte colgándolo en el madero.	39b: Entrega de Jesús a la muerte colgándolo del madero, de parte de los judíos. 40s: Resurrección al tercer día, de parte de Dios:
24: Resurrección de Jesús obrada por Dios: hon ho theos				

anastesen.

25 ss.: Cita de la Escritura: Sal. 16, 8-11b.

32: Resurrección de Jesús por Dios. toyton ton ho theos. Apóstoles testigos. 33: Exaltación de Jesús como consecuencia de la Resurrección por la diestra de Dios: te dexia oyn toy theoy hypotheis.

Don del espíritu prometido, el cual el Exaltado recibe del Padre.

34-35: Cita de la Escritura: Sal. 110, 1-36: Identidad del Resucitado y Exaltado que fue crucificado; Kyrion ayton kai Jriston epoiesen ho theos...

38: Llamamiento a la conversión: metanoia y al bautismo para el perdón de los pecados, en orden a la recepción del Espíritu santo.

egeiren ek nekron Apóstoles testigos. 17: Entrega por ignorancia. Cumplimiento de las profecías de la pasión.

19: Llamamiento o la conversión para el perdón de los pecados.

20: Perspectiva de los tiempos de consuelo: envío de parte de Dios, de Jesús el Mesías destinado a los israelitas.

21: Este debe ser retenido por el cielo hasta los tiempos de la apocatástasis de todas las cosas.

22ss.: Cita de la Escritura: Jesús el Profeta anunciado en Dt. 18, 15 ss. 26: Resurrección

egeiren ek nekron. 11: Cita de la Escritura: Sal. 118, 22.

12: Salvación en el solo nombre de Jesús de Nazareth.

31: Exaltación de Jesús como arjos y soter de parte de Dios con su diestra:

ho theos... hypsosen te dexia aytoy.

31: Exaltación para dar posibilidad de metanoia y perdón de los pecados. 32: Apóstoles y Espíritu Santo dado testigos.

toyton ho theos egeiren en te trite hemera Manifestación del Resucitado como don de Dios a testigos predeterminados. Estos comieron y bebieron con él meta to anastenein ayton ek nekron.

42: Orden de predicar que Jesús resucitado es el don terminado krites por Dios, de los muertos y vivos.

43: Testimonio profético de que por su nombre todo creyente recibe el perdón de las pecados.

de Jesús el Siervo
de Dios, de part
de Dios:
anastetas ho
theos ton
paida aytoy.

El examen de esta sinopsis deja ver claramente que los discursos están estructurados en una forma semejante. Nótese preponderantemente lo siguiente: Se afirma en todos los casos que Jesús (2) fue entregado a la muerte (3) por parte de los israelitas, judíos, sus príncipes, jefes y ancianos. Contrapuesta a esta obra de los hombres aparece con el mayor énfasis la obra de Dios como Resurrección de Jesús. Para ésta se usa el verbo egeirein en aoristo con Dios como sujeto de la acción de "despertar", "hacer levantar": 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; En 2, 24 se emplea en cambio el aoristo de anistanai, igualmente como expresión de la acción divina que "resucitó" a Jesús. En 3, 15; 4, 10 se agrega a la acción divina sobre Jesús la determinación ek nekron (egeirein), y en 10, 40 se añade en te trite hemera (egeirein). Fuera de estas cinco afirmaciones centrales de la Resurrección en los discursos, ésta aparece mencionada otras veces en los mismos: 2, 31 s.; 3, 26; 10, 41 (4). En cuatro de los discursos se empieza siempre con la muerte de Jesús para contraponer a ésta, como obra de los hombres, la Resurrección como obra de Dios. Pero en el Segundo discurso ante el Sanedrín (5, 29-32) el orden varía: primero se habla de la Resurrección y luego de la muerte. En 2, 25 ss. y 4, 11 se cita la Escritura para mostrar que la Resurrección pertenece al designio divino. Se indica que San Pedro y los demás Apóstoles son testigos de esta gran obra de Dios (2,32; 3, 15; 5, 32; 10, 41). Precisamente en el último texto citado (10, 40-41) se dice por qué San Pedro y los Apóstoles pueden ser testigos de la Resurrección: porque recibieron de Dios el don de la epifanía del Resucitado. En todos los discursos se interpreta la obra de Dios en la Resurrección de Jesús como Exaltación (5). Se emplea para esto el verbo hypsoyn (act. y ps.) en 5, 31 y 2, 33, como expresión de la obra de Dios (la diestra de Dios). A esta expresión de la Exaltación pertenecen los títulos que se le reconocen a Jesús Resucitado: es el que Dios hizo Kyrios y Jristos (2,36); el arjegos tes zoes (3,15); el Santo y Justo (3,14); el Mesías (Jristos) que debe ser enviado para inaugurar los tiempos de consuelo (3,20); el Profeta escatológico (3,22); el Siervo

(2) Nazoraios en Act 2, 22; 4, 10.

(3) Crucificado 4, 10; colgado de un madero 5, 30; 10, 39.

(4) Con el aoristo activo anastesen como obra de Dios: 2, 32; con el substantivo anastasis (toy Jristoy), pensando no tanto en la obra de Dios cuanto en el "hecho" mismo: 2, 31; con el participio act. aoristo anastetas como expresión de la obra divina: 3, 26.

de Dios: Pais toy theoy (3, 26; 3, 12); el arjegos kai soter (5, 31) que da la ocasión de metanoia y perdón de los pecados; el determinado krites de vivos y muertos. Se hace referencia explícita a la Parusía sólo en el segundo discurso, con lo que como hemos de ver, se conserva quizá el elemento más primitivo y más recalcado de la primitiva cristología: 3, 20-21. Se indica implícitamente la Parusía en el título Juez que se da a Jesús Resucitado en 10, 42. Finalmente se hace un llamado a la conversión: 2, 38; 3, 19; 5, 31; (10, 43).

Las observaciones anteriores constiuyen, dentro de nuestro cometido, los puntos esenciales. Muchos autores antiguos y también un buen número de modernos, sobre todo en el campo católico, han querido ver en estos discursos de Act. la expresión de la más primitiva cristología. Según esto, la Resurrección de Jesús fue concebida como Exaltación o como fundamento de la Exaltación de éste. De este dato esencial se derivó todo el desarrollo cristológico ulterior (6). La confianza que se brinda así a Act. como testimonio de la forma más primitiva del Kerygma tiene su base objetiva. En primer lugar el autor propone estos discursos como predicación apostólica original. A esto debe añadirse el hecho de que los discursos crean la impresión de ser muy antiguos; usan títulos y formas de expresión que luego no volvieron a ser empleadas en el Nuevo Testamento; coinciden con otros textos del Nuevo Testamento en los cuales aparece también el kerygma primitivo. Pero sobre todo habría de anotar que, ante el escándalo que significó para la primitiva comunidad la muerte de Jesús en la cruz, la primitiva predicación debió insistir en la Resurrección y recalcar la Exaltación mesiánica del Crucificado. Precisamente esto constituye, como tuvimos oportunidad de observarlo en la sinopsis, la esencia de los discursos de San Pedro.

Sin embargo en la investigación actual se ha abierto paso la convicción de que es demasiado aventurado dar a los discursos de San Pedro en Act. la categoría de expresión original del Kerygma cristiano. A continuación expondré el estado actual de la cuestión, en cuanto me es posible, dado el hecho de la escasez de la bibliografía disponible.

En primer lugar hay que afirmar que el factor "redacción" debió tener en la composición de los discursos un papel preponderante, en todo caso, un papel más decisivo de lo que tradicionalmente se pudo pensar. En otras palabras: el autor de la obra total (Lucas)

-
- (5) Menos explícitamente en 4, 9-12, aunque implícitamente se contiene la Exaltación ya que la curación es signo de que el Resucitado es la piedra angular.
- (6) Cfr. Rudolf Schnackenburg, Neutestamentliche Theologie, Der Stand der Forschung, München 1963, pág. 54-55.

es el responsable de la forma actual y definitiva de los discursos. El hecho literario de la relativamente rigurosa estructuración de los cinco discursos hace pensar normalmente en un esfuerzo de redacción sistemático. Desde Wilhelm Bousset (7) y H. J. Holtzmann (8) pareció absoluta la certeza de que a partir de los discursos de San Pedro era imposible cualquier determinación de la forma más original del kerygma. Sin embargo serias investigaciones exegéticas posteriores temperaron no poco esta radical constatación: así autores como Martin Dibelius (9), C. H. Dodd (10) y aún Rudolf Bultmann (11) han sostenido el carácter tradicional de estos discursos. Pero, en todo caso, hoy en día los más serios estudios de Act. y de la Teología de Lucas parecen concordar en este resultado: la obra redaccional de Lucas en estos discursos es de tal modo notable que "la forma sencilla de las predicaciones como la coloca Lucas en boca de los antiguos Apóstoles, ya no debe servir de guía para el análisis de la más primitiva tradición kerygmática" (12).

Lucas empleó para edificar los discursos de San Pedro (y también el discurso de San Pablo: Act. 13, 16-41 construido según el mismo esquema) seguramente material tradicional, pero no con la intención primaria de referir literalmente el kerygma primitivo sino de expresar su propia visión teológica. A la exégesis le corresponde, trabajando con los medios que le ofrece la Traditions-geschichte y la Formgeschichte, dilucidar cuáles elementos son los más primitivos y cuáles se deben a la redacción lucana. Algunos autores llegan a concebir que la propia tendencia de Lucas manifestada en los discursos: Dios por la Resurrección actúa en favor de Jesús, después de que éste fue entregado a la muerte por su pueblo, es eco fiel de la antigua tradición. Así piensa, por ejemplo, Oscar Cullmann (13). Pero ¿esta "antigua tradición" es la primitiva tradición? Ante la dificultad de responder afirmativamente esta pregunta un autor tan meditado como Wilhelm Thüsing, en su esfuerzo por determinar el núcleo más primitivo de la cristología del Nuevo Testamento, se ve obligado a renunciar por motivos metodológicos a los discursos del Act. como fuentes independientes de la más primitiva tradición (14).

(7) Kyrios Christos, Göttingen (5) 1965.

(8) Lehrbuch der ntl. Theologie, Vol. I, Tübingen 1911.

(9) Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung, Heidelberg 1949.

(10) The Apostolic Preaching and its Developments, London 1936.

(11) Theologie des Neuen Testaments, Tübingen (4) 1961, pág. 85-86; Die Geschichte der Synoptischen Tradition, Göttingen (3) 1957, pág. 297-298.

(12) U. Wilckens, Die Missionsreden der Apostelgeschichte, Neukirchen (2) 1963, pág. 21-25.

(13) Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen (3) 1961, pág. 331, nota 1.

(14) Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachosterlichen Christologie, en: BZ 11 (1967) pág. 99.

Al proponer la sinopsis de los cinco discursos pudimos observar que la afirmación de la Resurrección de Jesús, como obra por la cual Dios contradecía la obra de los hombres, que lo entregaron a la muerte, ocupaba un puesto fundamental y recibía un énfasis especial. Además a la afirmación de la Resurrección se añadía en varios de los discursos el dato de la Exaltación del Resucitado. La Exaltación como obra de la diestra de Dios traía consigo títulos correspondientes, entre los que sobresalen ante todo el de Kyrios y el de Jristos. La Resurrección aparece así concebida como Exaltación, o mejor dicho, siguiendo el esquema lucano de Resurrección — Cuarenta días — Ascensión, como base y fundamento de la Exaltación, la cual, sin embargo, ya se contiene en la Resurrección. Sin duda alguna, pues, según Act. Jesús el Resucitado es ya y ahora el Exaltado y como tal el principio de salvación. Su "Nombre" como se insiste en los discursos, es el principio del perdón de los pecados, de los carismas florecientes en la comunidad, de la unidad misma de ésta. La Exaltación es sin duda el punto culminante de la obra de Dios en Jesús de Nazareth. Sobre ella recae el énfasis fundamental. De ella dependen los títulos por los cuales se identifica a Jesús. Podemos preguntarnos ahora: ¿Hasta qué punto corresponde esto a la más antigua tradición? No cabe duda de que la predicación más primitiva afirmó fundamentalmente la Resurrección del Crucificado. Lo que no aparece claro es la unión entre Resurrección y Exaltación.

Para dilucidar este problema hay que salir del cerrado ámbito de los discursos de Act. El primer escrito del Nuevo Testamento es la carta primera de San Pablo a los fieles de Tesalónica. Esta primera obra literaria de San Pablo y del Nuevo Testamento fue compuesta entre los años 51 y 53. Act. es una obra relativamente tardía. Habría que situarla en el decenio 70-80, si no quizás más tarde aún. Todos los escritos del Nuevo Testamento entre la primera carta de San Pablo y el libro de Act. (15) y también los escritos posteriores conservan, en medio de elaboraciones teológicas más recientes, elementos de la antigua tradición. Sin embargo, aún entresacando de los escritos del Nuevo Testamento diferentes a Act. las partes que despiertan la impresión de ser "tradicionales", es decir, de representar formulaciones anteriores a los escritos mismos, no es siempre fácil deducir la más primitiva tradición. En general estas formulaciones tradicionales se refieren especialmente a la Resurrección de Jesús. Algunos autores actuales han querido perseguir la evolución y la diferenciación de los distintos estratos tradicionales de la Iglesia

(15) En este espacio de tiempo habría que colocar prácticamente todo el epistolario paulino (exceptuadas quizá las Pastorales), los tres sinópticos y algunas de las epístolas llamadas católicas.

primitiva. Sobresale en este campo Ferdinand Hahn (16), el cual se esfuerza por distinguir tres escalones en el desarrollo de la cristología: la comunidad primitiva de Jerusalén, el cristianismo judío helenista y el cristianismo helenista (pagano). Según Hahn la concepción más primitiva de la Resurrección nada tuvo que ver con la Exaltación: Jesús fue "arrebataado" al cielo como Elías o Henoc; la comunidad no se entiende a sí misma por relación a Jesús actualmente, sino que espera simplemente su venida; Jesús Resucitado no actúa, por tanto, en la comunidad. La cristología primitiva consistía simplemente en la esperanza de la venida del Hijo del Hombre Jesús. La Resurrección significó la posibilidad de esta venida. La envergadura teológica de la Resurrección como Exaltación (o base de ella) no existía aún en la época más primitiva. La venida del Hijo del Hombre esperada constituía, por tanto, según Hahn, el punto donde recaía el énfasis único de la primitiva fe cristiana.

Como se pudo apreciar en la sinopsis de los discursos de San Pedro, tan solo en el segundo discurso (curación del Paralítico 3, 12-26) se menciona explícitamente la Parusía (3, 20-21). En el discurso en casa de Cornelio se la supone, pues se da a Jesús Resucitado el título de Juez de vivos y muertos (10-42). El énfasis no está, pues, en la esperanza de la venida del Hijo del Hombre Jesús, título que ni siquiera es mencionado, sino, como se dijo, en la Exaltación de Jesús como Cristo y Señor. Se acentúa la acción presente del Resucitado sobre la comunidad en detrimento de la esperanza del futuro. Lo anterior indica claramente hasta qué punto, según Hahn, la visión teológica de Lucas en Act. no corresponde a la más primitiva tradición.

W. Thüsing (17) proporciona una visión sistemática del estado de la cuestión según las tendencias diferentes con respecto a esta candente cuestión: La predicación cristiana primitiva que fue afirmación de la Resurrección del Crucificado insistió en la acción presente de Jesús Resucitado sobre la comunidad (Exaltación) o ¿ simplemente se refirió a Jesús como el Hijo del Hombre futuro? Por considerar este punto como de capital importancia para la problemática de que nos ocupamos, daré a continuación un resumen de las páginas citadas del artículo de W. Thüsing. Distingue tres tendencias diferentes en la determinación del acento o énfasis de la cristología más primitiva: A) Acento en la afirmación de la presencia actual y eficaz de Cristo (Exaltación); B) Acento en la afirmación del futuro de Cristo (Parusía); C) Acento sobre ambas, sea consideradas por aparte, sea vistas la una implicada en la otra.

(16) Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, FRLANT 83, Göttingen 1963.

(17) art. cit. nota (14) pág. 104-108.

A) Dentro de la primera tendencia hay que distinguir:

1 — los que enfatizan la Exaltación pero sin excluir la esperanza de la Parusía para la más antigua tradición (18);

2 — los que, enfatizando la Exaltación, excluyen la Parusía o le quitan importancia (19).

B) De nuevo dentro de la sentencia que acentúa el futuro hay que distinguir:

1 — los que enfatizan la Parusía pero sin excluir la Exaltación, aunque no siempre la tengan positivamente en cuenta (20);

2 — los que afirman que en la más primitiva tradición no hubo conciencia de la Exaltación de Jesús (21).

Es interesante indicar cómo plantean los representantes de esta segunda tendencia la relación de la “primitiva cristología” que ellos determinan, con el mensaje del Jesús histórico. En este punto se presentan diversos matices: Unos dice que esta “primitiva cristología” con énfasis en la Parusía está en perfecta continuidad con el mensaje de Jesús, el cual también recalcó el futuro de la salvación (22). Otros sostienen igualmente la continuidad pero distinguen en-

(18) Así, por ejemplo, J. R. Geiselmann, *Jesús der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus*, Stuttgart 1951; J. Schmitt, *Jesús resucite dans la predication apostolique*, Paris 1949; O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen (3) 1961; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, AbhTANT 28, Zürich (2) 1962.

(19) C. H. Dodd, op. cit. nota (10), donde habla de la “realized eschatology”; J. A. T. Robinson, *Jesus and His coming*, London 1957; E. Stauffer, *Agnostos Christos. Joh. II, 24 und die Eschatologie des vierten Evangeliums*, en: *The Background of the New Testament and its Eschatology, Studies in honour of C. H. Dodd*, Cambridge 1964; R. Bultmann, *Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie? Eine Auseinandersetzung mit Ernest Kasemann*, en: *Apophoreta*, Festschrift für E. Haenchen, Beiheft 30 zur ZNW, Berlin 1964, donde Bultmann dice que el origen de la teología cristiana no está en la apocalíptica sino en la “escatología presente” (pág. 64-69), siguiendo su línea de la interpretación existencial, aunque él mismo es consciente de que como historiador debe reconocer que la primitiva comunidad estuvo dominada por la esperanza apocalíptica.

(20) Aquí habría que mencionar a los representantes de la llamada corriente crítica de investigación exegética, sobre todo, de nuevo, R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen (4) 1961, pág. 2-19; Ph. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, en: *Aufsätze zum Neuen Testament*, München 1965, pág. 90-91.

(21) Esta posición la ha sostenido ante todo F. Hahn en la obra citada antes (nota 16). La primitiva comunidad esperó a Jesús como Hijo del Hombre, Mesías, Señor, para el fin de los tiempos. La Exaltación apareció tan solo en el desarrollo ulterior de la cristología elaborado por el cristianismo judío helénista.

(22) Habría que nombrar aquí a los representantes de la llamada “Escatología consecuente”: J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1892; A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede, Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1906. Sobre esto véase la posición teológica de dos de los más importantes tratados teológicos de Escatología: W. Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie*, München 1966, pág. 14-25 y J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1966 (Traducción castellana: *Teología de la Esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1968, pág. 45-51).

tre la manera como actuó - predicó Jesús y la orientación apocalíptica de la primitiva cristología (23). Finalmente E. Stauffer (24) afirma que la primitiva orientación apocalíptico-escatológica de la cristología desfiguró el mensaje de Jesús, el cual llegó hasta combatir la expectación del fin del mundo. La base para conocer el auténtico pensamiento de Jesús es, según Stauffer, el evangelio de San Juan.

C) También en esta tercera tendencia hay que distinguir:

1 — los que afirman que en la primitiva comunidad existían distintas concepciones cristológicas paralelamente (25);

2 — los que afirman que en la más primitiva cristología se miraba conjuntamente a la presencia y al futuro de Jesús Resucitado. Ambos "polos" eran igualmente acentuados e igualmente importantes (26).

II — LA TRADICION PREPAULINA SOBRE LA RESURRECCION DE CRISTO

Es indudable que la teología de San Pablo es la teología de la Resurrección por excelencia. La inteligencia teológica del Apóstol sobre Cristo, la salvación, la Iglesia, el hombre, y el mundo, tiene a

- (23) R. Bultmann, *Ist die Apokalyptik...*, nota (19); Cfr. también E. Kasemann, *Die Anfänge christlicher Theologie*, en: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Vol. H, pág. 82-104; Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, ib., pág. 105-131. Kasemann sostiene que la predicación de Jesús no estuvo constituida por la apocalíptica sino por "la inmediatez del Dios cercano", mientras que la teología de la primitiva comunidad concibió esto según la orientación de la apocalíptica. Crítica a Kasemann: R. Bultmann, art. cit. antes; R. Schnackenburg, *Kirche und Parusie*, en: *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Freiburg in Breisgau 1964, Vol. I, pág. 571.
- (24) op. cit. nota (19); *Jesus, Gestalt und Geschichte*, Bern 1957, pág. 117-120.
- (25) Así piensan U. Wilckens, op. cit., nota (12), pág. 191-193, el cual habla de una "viva complejidad"; M. Dibelius, op. cit., nota (9), que afirma la existencia de "varios tipos kerygmáticos" (pág. 19); sobre todo J. A. T. Robinson, op. cit. nota (19), pág. 152, que considera Act. 3, 20-24 como "a fossil, a residual survival", y lo interpreta diciendo que la más primitiva comunidad como que dudó un momento en reconocer en los acontecimientos de la cruz y la Resurrección el acontecimiento escatológico por excelencia. Por ello esperó un segundo advenimiento de Jesús a la tierra según la esperanza mesiánica común al judaísmo. Act 3, 20-21 no se refiere, por tanto, a la Parusía, pero de esta concepción de Act 3, 20-21 se desarrolló la corriente apocalíptica de la cristología. En todo caso, según Robinson, la Exaltación tal como figura en Act 2, constituye el núcleo fundamental de la teología primitiva, aunque en algún momento parece concederle a la concepción de Act 3, 20-21 preeminencia en el tiempo. Cfr. *The most primitive Christology of all?*, en: *JETS* 7 (1956) pág. 185.
- (26) Podrían citarse aquí varios autores católicos recientes: A. Vogtle, art. *Jesus Christus*, en: *LThK* (2) Vol. V., 1960, col. 925; *Zeit und Zeitüberlegenheit im biblischen Verständnis*, en: *Zeit und Zeitlichkeit*, Freiburger Dies Universitatis, Freiburg in Breisgau 1961, pág. 114; H. Schürmann, *Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu. Eschatologie und Theologie in ihren gegenseitigen Verhältnis*, en: *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Freiburg in Breisgau 1964, Vol. I, pág. 579-607; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg in Breisgau (3) 1965, pág. 77-79 (trad. castellana); entre los protestantes sobresale: O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965, pág. 173 (trad. castellana).

la base la certeza de la importancia de la Resurrección de Jesús. Como dije en la introducción de este estudio, dentro de este mismo encuentro tendremos oportunidad de escuchar una disertación sobre el tema de la Resurrección de Cristo en San Pablo. Aquí por tanto me voy a limitar a señalar hasta dónde es el Apóstol deudor de la tradición anterior.

San Pablo entiende la Resurrección como Exaltación de Jesús. Para el Apóstol, Jesús el Resucitado es el Señor Exaltado, principio de salvación para todos los creyentes, por ser la fuente de la Fuerza de Dios, del Pneuma, por ser él mismo Espíritu Vivificante. En cuanto tal, Jesucristo es el ámbito de salvación en el cual el hombre entra por la fe y el bautismo, de manera que "el ser en Cristo" es para San Pablo la definición por excelencia de la existencia cristiana. Jesucristo Crucificado, Resucitado y Exaltado es el Hombre Nuevo en el cual todos los hombres pueden alcanzar en esperanza la salvación escatológica, en cuanto Dios los reunió a todos en él en un solo Cuerpo por su sangre. Es evidente que la idea teológica fundamental de San Pablo, tal como traté de resumirla en los renglones anteriores, no apareció de improviso en la reflexión del Apóstol sino que fue tomando cuerpo progresivamente. La manera como fue expuesta corresponde a la visión global que proporciona una mirada de la obra conjunta del Apóstol.

Sobre todo en las primeras cartas de San Pablo (I Tes., II Tes. I Cor. etc.) aparece una acentuada esperanza de la Parusía. Es claro que la perspectiva de una Parusía cercana se va amortiguando en la medida en que el tiempo pasaba. De esto dan testimonio las cartas ulteriores y las más recientes del Apóstol (Rom. y sobre todo Col. y Ef.). Sin embargo la salvación como futuro nunca desaparece del pensamiento de San Pablo y, de esa manera, la esperanza del futuro de Jesucristo caracteriza siempre su teología. Por eso hay que decir que la escatología realizada no llegó en ningún momento en San Pablo a suprimir la esperanza de la consumación (27).

Cuando F. Hahn (28) niega que la más primitiva tradición cristiana haya concebido la Exaltación del Resucitado, no tiene lo suficientemente en cuenta, como sería conveniente, el hecho de que los primeros escritos del Nuevo Testamento son precisamente las cartas de San Pablo. Entre la primera carta de San Pablo (I Tes.), que es el primer escrito del Nuevo Testamento, y los episodios pascuales hay aproximadamente veinte años. El tiempo para la evolución de la tradición no aparece excesivamente largo. Ya en la carta I Tes.

(27) D. Kapkin, Los Hijos de la Luz. Estudio histórico-formal y teológico de Ef. 5, 3-14, en: Sem. de Medellín Num. 23, 1968, pág. 21-26.

(28) op. cit. nota (16).

el Apóstol expresa en forma clara la Exaltación de Jesús, en cuanto afirma la obra actual del Señor sobre la comunidad y asevera la unión de los fieles con Él. El prescripto mismo (I Tes. 1, 1) sitúa la Iglesia de los Tesalonicenses "en Dios Padre y el Señor Jesucristo". En 2, 14 habla de las iglesias de Judea "en Cristo Jesús"; en 3, 8 expresa la esperanza de que los fieles de Tesalónica hayan permanecido "firmes en el Señor"; en 3, 11-12 pide tanto a Dios como a "nuestro Señor Jesús" que le allanen el camino hacia los de Tesalónica y que "el Señor" los haga rebosar de amor mutuo; en 4, 2 les recuerda los preceptos que les dió "por el Señor Jesús", dando a entender que el Señor mismo los daba mediante él; finalmente en 5, 28 se despidió de ellos diciendo: "la gracia de Nuestro Señor Jesucristo esté con vosotros". Es evidente que el Apóstol no entiende la Resurrección desde su primera carta como F. Hahn afirma que la entendía la primitiva tradición (29).

Sin embargo esta concepción paulina no es por sí misma prueba de que la Resurrección haya sido conectada en la primitiva tradición con la Exaltación, en nuestro caso, con la posibilidad y el hecho de la acción de Jesús Resucitado sobre la comunidad de los creyentes en él y de la unión de éstos en él y con él. Pero, no obstante lo anterior, el hecho de que San Pablo en su primera carta conciba así las cosas, nos da pie para afirmar que el dato no es de teología paulina sino de la tradición pre-paulina.

Las cartas mismas de San Pablo nos permiten dar un paso hacia la tradición prepaulina. La exégesis ha ido detectando dentro de los escritos no sólo de San Pablo sino de los otros autores del Nuevo Testamento, fórmulas de fe tradicionales, fragmentos de himnos, confesiones de fe, aclamaciones etc., los cuales no son obra de los autores de los escritos sino que provienen de la tradición (30). Estas formulaciones no permiten siempre llegar hasta la tradición más primitiva. Ya en ellas se puede constatar el desarrollo de la cristología. La confesión de fe que el Apóstol cita en I Cor. 15, 3-5 aparece no sólo por la manera como San Pablo la comenta sino por un análisis lingüístico e histórico-tradicional cuidadoso, con toda probabilidad como primitiva tradición. Sobre esta fórmula hablaremos pormenorizadamente más adelante. Fuera de ésta podrían mencionarse sobre todo: Rom. 1, 3-4; Fil. 2, 6-11; I Tim. 3, 16; Col. 1, 18-20; I Pe. 3, 18-22. Estas confesiones de fe y fragmentos himnicos culminan con el kerygma de la Resurrección concebida como Exaltación, o, como Fil. 2, 9 ss. y I Tim. 3, 16 simplemente con la Exaltación, mientras

(29) *ib.* pág. 106 - 107.

(30) Sobre esto: E. Schweizer, *op. cit.*, nota (18), pág. 87 - 108; O. Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, (2) 1949.

que no mencionan la Parusía. Esto ya es un indicio de que la tradición representada en ellos no es la del estrato más primitivo, pues en éste, como hemos de ver, la Parusía debió tener un papel fundamental. Nótese, sin embargo, que el Apóstol cita fragmentos, elegidos conforme a su interés teológico especial, que era, sin duda, la acción vivificante del Exaltado. No conocemos el contexto original ni la forma total de las confesiones, fórmulas e himnos que cita San Pablo.

Hagamos ver en los textos citados, sin pretender probar con ello que atestiguan la más primitiva tradición, el kerygma de la Resurrección y de la Exaltación:

Rom. 1, 3-4: El Apóstol define el objeto del Evangelio para cuya predicación fue llamado y segregado: trata acerca de "su Hijo" (de Dios). Hasta aquí (1-3a.) San Pablo emplea su propia formulación y su propio pensamiento; en 3b-4 abre un paréntesis en el cual especifica el Evangelio al describir al Hijo de Dios mediante una fórmula tradicional:

el cual nació de (ek) la estirpe de David según (kata) la carne, el cual fue constituido Hijo de Dios en poder según (kata) el Espíritu de santidad a partir de (ek) la Resurrección de los muertos, al final del v. 4 el Apóstol continúa con su propia palabra: Jesucristo Nuestro Señor (31).

La fórmula de fe distingue dos formas de existencia de Jesús: antes de la Resurrección y después de ella. Antes de la Resurrección la existencia de Jesús es descrita como procedente de la estirpe de David y caracterizada por "la carne": kata sarka; después de la Resurrección y precisamente por ella Jesús tiene una existencia caracterizada por "el espíritu" de santidad (kata pneuma hagiosynes). Este nuevo modo de existir de Jesús es precisamente lo que lo hace ser Hijo de Dios en poder (hyios theoy en dynamei). Aquí el título Hijo de Dios designa, por tanto, al Exaltado, poseedor y fuente de vida y salvación. La frase "en dynamei" (en poder) bien pudo ser un aditamento de San Pablo para recalcar el sentido salvífico de la Exaltación y para mostrar como aquel que él llama desde un principio "su Hijo" (3a.) ha podido ser constituido "Hijo de Dios". Lo anterior deja patente que el fragmento tiene una cristología más primitiva que la de San Pablo mismo. San Pablo, en efecto, llama a

(31) Cfr. S. Lyonnet, *Exegesis Epistulae ad Romanos*, Romae 1963, pág. 33-35; B. Schneider, *Kata pneuma hagiosynes*, en: *Biblica* 48 (1967) 359-387; M. E. Boismard, *Constitué Fils de Dieu* (Rom 1, 4), en: *Rev. Bibl.* 60 (1953) 5-17; J. J. O'Rourke, *Dalla risurrezione dei morti* (Rom 1, 4), en: *Bibbia e Oriente* 6 (2, 1964) 59 ss; S. H. Hooke, *The translation of Romans 1, 4*, en: *NTS* 9 (4, 1963) 370 ss.

Jesús, que nació... "Hijo de Dios", mientras que la fórmula parece reconocer a Jesús como Hijo de Dios por la Resurrección de los muertos cumplida en él. Hasta qué punto esta cristología de la Exaltación corresponde a la más primitiva tradición, es imposible de decir. Hay detalles en la formulación que dejan percibir un origen semita de la fórmula: así la expresión *pneuma hagiosynes*, que no es paulina ni de genio griego. Pero también hubo un cristianismo judío de mentalidad y griego de lenguaje... En todo caso no es muy fácil descubrir las raíces últimas de la cristología de Rom. 1, 3-4. Ph. Vielhauer (32) parece probar que Rom. 1, 3-4 y Fil. 2, 6-9, donde se habla de la Exaltación, no son dependientes entre sí de punto de vista de la historia de la tradición. Ambos son originales e independientes del Sal. 110, 1, de donde, según F. Hahn, surgió la idea de la Exaltación del Resucitado. Ambos interpretan con medios histórico-religiosos heterogéneos la Exaltación de Jesús "y muestran ésta como un dato original de la cristología cristiana primitiva" (33).

Fil. 2, 6-11: Este fragmento himnico, reelaborado por San Pablo (34), termina con la Exaltación de Jesús después de mencionar con toda probabilidad la Encarnación y de anotar su muerte. Se usa el verbo *hypsoyn* (reforzado con *hyper*), empleado en Act. 2, 33; 5, 31, para expresar la acción divina de la Exaltación. Según Fil. 2, 11 por esta Exaltación Jesús recibió "el Nombre sobre todo nombre": *Kyrios*, con el cual se expresa el dominio de Cristo no sólo sobre la comunidad sino aún sobre las mismas fuerzas cósmicas (2,10).

I Tim. 3, 16: Hablando de Cristo se dice:
 que fue manifestado en carne
 fue justificado en espíritu.

Estas dos frases hay que entenderlas probablemente de un modo semejante a como interpretamos Rom. 1, 3-4: *kata sarka* - *kata pneuma*. Así la segunda frase designaría la Resurrección como "Justificación en Espíritu": Jesucristo fue constituido como el Justo por la obra divina de la Resurrección. Recuérdese que en Act. 3, 14 se designaba a Jesús como el Santo y Justo. La última frase del himno citado revela aún más claramente la Exaltación: "fue asumido en gloria".

(32) en: *Ev Th* 1965, pág. 52.

(33) Lo colocado entre comillas me parece, para los textos mismos de Rom 1, 3-4 Fil 2, 9 ss., demasiado optimista. Pero, en todo caso, la Exaltación, como hemos de decir, pertenece a la más antigua tradición.

(34) Sobre este texto y su crítica literaria Cfr.: A. Feuillet, *L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens*, en: *Rev. Bibl.* 72 (1965) 352 - 380. 481 - 507; J. Gnlika, *Der Philipperbrief*, *Herders theologischer Kommentar zum NT*, Freiburg in Breisgau 1968, pág. 108 - 147; G. Strecker, *Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil II, 6-11*, en: *ZNW* 55 (1964) pág. 70 ss.

Col. 1, 18-20: Aquí la Exaltación y su significado son absolutamente patentes: En cuanto Primogénito de entre los muertos, es decir, como el primer Resucitado, Jesús es el principio, la Cabeza del Cuerpo, de la Iglesia, el que tiene primacía sobre todo.

En I Tes. 1, 10 se sirve el Apóstol de una formulación probablemente tradicional donde aparecen íntimamente unidos el kerygma de la Resurrección con la expresión de la esperanza de la Parusía. Nótese que I Tes. es la más antigua carta de San Pablo. En las cartas posteriores, como dijimos, la escatología futura, sin desaparecer nunca, va cediendo en favor de la obra actual de la salvación por la participación en el misterio pascual de Cristo. Esta conexión de Resurrección y Parusía (como en I Tes. 1, 10, donde la Parusía es la afirmación central: "...para esperar a su Hijo de los cielos, al cual despertó de entre los muertos, Jesús, el que nos salva de la ira que ha de venir") es probablemente muy primitiva en la tradición cristiana.

Fuera de los textos anteriores se podría citar finalmente **Rom. 10, 9**, donde trae el Apóstol la homología tradicional: Jesús es Señor, unida al acto de fe en su Resurrección de entre los muertos como obra de Dios (ho theos ayton egeiren ek nekron). Al menos para San Pablo la Resurrección es el principio del Señorío de Jesús. Esta idea aparece, sin embargo, como perteneciente a una teología más primitiva que la paulina, como lo demuestra Act. 2, 36 y la aclamación Maranatha (35), la cual tuvo origen seguramente en la primitiva comunidad de Palestina. Esta aclamación, se dirigía evidentemente al Resucitado como Viviente y contiene implícitamente la Exaltación (36).

Podemos concluir el examen somero de los textos considerados hasta ahora que no fue San Pablo el que introdujo en la teología cristiana la idea de la Exaltación de Jesús. Los textos citados no enfrentan con la tradición prepaulina. La Resurrección como Exaltación, o ésta simplemente, son recalçadas con fuerza. Sin embargo el texto quizá más antiguo de los considerados (I Tes. 1, 10) no menciona la Exaltación. Ni siquiera podría decirse que implícitamente la supone. Además es imposible comprobar en los textos considerados un origen en la comunidad primitiva palestinense. Este es muy probable para Rom., 1, 3-4 y evidente para la aclamación Ma-

(35) Cfr. I Cor 16, 22; Apoc 22, 20; Did 10, 6 F. Hahn, op. cit., nota (16), pág. 100 ss.; Ph. Vielhauer, en: Ev. Th. 1965, pág. 39 s.; E. Schweizer, op. cit., nota (18), pág. 78; G. Bornkamm, Zum Verständnis des Gottesdienstes bei Paulus, en: Das Ende des Gesezes. Ges. Aufs. I. (3) 1961, pág. 123-132; J. Schmid, Art. Maranatha, en: LThK (2) 1961, Vol VI, col. 1370.

(36) La opinión de Hahn, op. cit., nota (16), pág. 100 ss. no es aceptable: prescindere del Resucitado considerado como viviente. A quién otro se podría decir:

ranatha. Por ello, ante las dificultades anotadas, no queda aún bien clara la conexión Resurrección-Exaltación en la tradición primitiva palestinense.

I Cor. 15, 3-5

He reservado este texto para el final del estudio sobre la tradición prepaolina porque en él, según el juicio de muchos críticos y la afirmación explícita del Apóstol, podemos avanzar hasta la tradición primitiva de la comunidad palestinense.

El primer estudio que comprobó la presencia de una tradición prepaolina en este texto proviene de A. Seeberg (37). Después de esta obra muchos autores se han ocupado de determinar, valorar e interpretar la tradición que sin duda ofrece San Pablo en este texto.

Comencemos notando cómo presenta el Apóstol mismo la fórmula tradicional de que se sirve. San Pablo la presenta explícitamente como el Evangelio (to euaggelion) que él mismo anunció en Corinto (38). Este Evangelio lo recibieron los Corintios, están firmes en él, por él alcanzarán la salvación si lo conservan tal como San Pablo lo anunció (tini logo). Este Evangelio lo transmitió San Pablo (paredoka) como él mismo lo había recibido (parelabon) (15, 1-3a.). En 15, 11 afirma finalmente, refiriéndose a los que en parte él mismo, en parte la fórmula citada, mencionan como aquellos a los cuales se apareció el Resucitado: Cefas, los Doce, los más de quinientos hermanos, Santiago, todos los Apóstoles, que "tanto yo como ellos, así predicamos y así creísteis".

Lo anterior nos indica que el Evangelio que el Apóstol predicó y cuya formulación él mismo encuentra resumida en la fórmula que cita en 3-5 (39), es considerado por él como el Kerygma fundamental en cuya predicación se unen todos los predicadores cristianos, aún los Doce y los demás primeros Apóstoles. Este Evangelio es presentado por San Pablo como el Evangelio que él recibió (por tradición: paralabon), y al mismo tiempo como el objeto de la predicación de los Doce y de los primeros Apóstoles. Si se tiene en cuenta que la conversión de San Pablo hay que situarla hacia los años 36-37, este Evangelio recibido por el Apóstol y objeto de la

ven, o de quién otro se podría afirmar que viene?

(37) Der Katchismus der Urchristenheit, Leipzig 1903, pág. 45 ss. (Reeditado en Theol Bücherei 26, München 1966).

(38) La I Cor fue escrita durante la permanencia de San Pablo en Efeso, en el tercer viaje entre los años 53 - 58. El apóstol había estado en Corinto hacia el fin de su segundo viaje (52 - 53).

(39) Probablemente la fórmula más primitiva llegada hasta "después a los Doce" (v. 5). Las demás apariciones las añade San Pablo basado evidentemente en datos tradicionales. Cfr. E. Schweizer, op. cit., nota (18), pág. 89.

predicación de los apóstoles constituiría eco de la más primitiva tradición.

Este es el testimonio de San Pablo mismo sobre el Evangelio de I Cor. 15, 3-5. Ahora compete escuchar a la crítica científica (40).

La fórmula se presenta muy bien construída literalmente:

...que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, (a)
y que fue sepultado, (b)
y que fue hecho levantar el tercer día según las Escrituras, (a')
y que se apareció a Cefas, luego a los Doce. (b')

Se puede apreciar un claro paralelismo estructurado en la forma siguiente: a - b - a' - b'. La afirmación de la muerte tiene dos determinaciones: "por nuestros pecados" y "según las Escrituras"; así mismo la de la Resurrección tiene dos adiciones: "el tercer día" y "según las Escrituras". La última en ambas afirmaciones está idénticamente expresada, lo que lleva aún a cierta "rima" en la pronunciación. El paralelismo se acentúa mediante el "hoti" (que) repetido cuatro veces. Es posible que San Pablo mismo o algún responsable de la tradición antes de San Pablo haya añadido los hoti (41). En todo caso se trata con toda probabilidad del hoti recitativo, como eco posible del arameo "di", o del hebreo "ki" (42). Como se ve, la confesión consta de cuatro frases, la primera y la tercera son más largas y están construídas en perfecto paralelismo; la segunda y la cuarta son más breves. Ahora bien, éstas últimas aparecen referidas claramente a la frase respectivamente precedente. La que expresa la sepultura de Jesús se refiere a la de la muerte; la que expresa la aparición, a la de la Resurrección. La sepultura parece confirmar la muerte y la aparición pretende hacer lo mismo respecto de la Resurrección.

En cuanto al origen de esta tradición se presenta una situación relativamente complicada entre los críticos. Durante la primera mitad de nuestro siglo la opinión más generalizada entre ellos era la

(40) Para esto me basaré ante todo en el reciente estudio de K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift, Quaestiones Disputatae* 38, Freiburg in Breisgau 1968.

(41) Cfr. A. Seeberg, op. cit., nota (37), págs. 57 y 85; E. Bammel, *Herkunft und Funktion der Traditionselemente in I Kor 15, 1-11*, en: *ThZ* 11 (1955) pág. 402; U. Wilckens, op. cit., nota 12, pág. 76, nota 1; *Der Ursprung der Ueberlieferung der Erscheinungen des Auferstehenden*, en: *Dogma und Denkstrukturen*, Festschrift für E. Schlíck, Göttingen 1963, pág. 80-81; W. Kramer, *Christos, yrios, Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christlichen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden*, *ATHANT* 44, Zürich 1963, pág. 15, nota 9.

(42) Cfr. K. Lehmann, op. cit., nota (40), pág. 77.

de colocar el origen de la fórmula en el seno de judaísmo helenista, señalándose como cuna de nuestra tradición preferentemente las comunidades de Antioquía o Damasco (43). En su obra fundamental "Die Abendmahlsworte Jesu" (44) se esfuerza J. Jeremías por demostrar que la tradición de I Cor. 15, 3-5 proviene de la primitiva comunidad palestinese de lengua aramea; llega a hablar de "traducción al griego" de un texto original arameo. Desde Jeremías esta opinión ha llegado a ser casi común entre los exégetas.

Recientemente H. Conzelmann (45) resucitó la tesis que colocaba el origen de la fórmula en ámbito judío helenista y recalcó que su lengua original era el griego. A Conzelmann se han unido exégetas de gran nombre como Ph. Vielhauer (46) y E. Kasemann (47).

Sin embargo J. Jeremías volvió a insistir en su opinión. En la cuarta edición de su obra (1967) tuvo en cuenta los reclamos de Conzelmann y precisó su tesis. A continuación trataré de resumir el problema (48).

1 — Expresiones no paulinas

a) "Por nuestros pecados": San Pablo no acostumbra, aún evita, emplear hamartía en plural. Según Jeremías se trata de una expresión no específicamente paulina.

b) "Según las Escrituras": No se encuentra en ningún otro texto de San Pablo (49).

c) El perfecto pasivo egegertai (fue hecho levantar) sólo aparece en I Cor. 15 4b y como eco en 15, 12-14. 16. 17. 20, y finalmente en otra fórmula tradicional: II Tim. 2, 8. Pablo usa fuera de estos puntos siempre el aoristo (50).

(43) W. Heitmüller, Zum Problem Paulus und Jesus, en: ZNW 13 (1912) pág. 331; W. Bousset, op. cit., nota (7), pág. 76; M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, pág. 17.

(44) Goettingen (1) 1935; (4) 1967, pág. 95-98.

(45) Zur Analyse der Bekenntnisformel I Kor 15, 3-5, en Ev. Th. 25 (1965) pág. 1-11.

(46) Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie?, en: Ev. The 25 (1965) pág. 24-72.

(47) Konsequente Traditionsgeschichte?, en: ZThK 62 (1965) 137-152.

(48) Seguiré a K. Lehmann, op. cit., nota (40), pág. 90-115.

(49) Como J. Jeremías acepta el reclamo de H. Conzelmann de que esta expresión no tiene ningún equivalente semita exacto, afirma que la expresión no pertenece al extracto tradicional más antiguo de la fórmula: op. cit., nota (44), pág. 178-180 y Artikelloses Christos. Zur Ursprache von I Cor 15, 3b-5, en ZNW 57 (1966) pág. 211 ss.

(50) Sin embargo el contexto parece exigir el perfecto ya que la Resurrección va seguida de las apariciones. El aoristo mira puntualmente al pasado. El perfecto, en cambio, manifiesta el pasado en su repercusión ulterior. De ahí que lo de "expresión no paulina" pierda fuerza.

d) "El tercer día": No es expresión paulina. San Pablo nunca pospone el ordinal con artículo (te hemera te trite). Pero ni aún la expresión del tercer día vuelve a aparecer en San Pablo.

e) "Se apareció" (ofthe) sólo reaparece en la formulación tradicional de I Tim. 3, 16.

f) "Los Doce" sólo se encuentran en este texto. San Pablo siempre habla de los Apóstoles.

De estas observaciones concluye Jeremías en la cuarta edición de su obra: "Aparecen, aunque no demostraciones estrictas, sí argumentos que están a favor del hecho de que la confesión es traducción de un texto original semita" (51).

2 — Semitismos

H. Conzelmann acepta semitismos. El problema se refiere a la lengua original de la fórmula.

a) El paralelismo hace pensar en estilo semita. Pero como tal proceder es común también al estilo de LXX no se puede concluir que la lengua original es aramea o griega.

b) La repetición monótona de cuatro hoti y la ausencia de toda partícula fuera de kai manifiestan un griego influido por lenguas semitas.

c) El uso del pasivo egegetai supone a Dios como sujeto de la acción de hacer levantar. Este pasivo era muy propio del arameo para evitar el empleo del nombre divino.

d) La posposición del ordinal con artículo en la expresión te hemera te trite no es usual en griego, en cambio en las lenguas semitas es la única forma posible. Por eso no es cierto lo que dice Conzelmann de que esta expresión es griega sin reclamo (52).

e) "Se apareció", traducción de ofthe, se explica por la doble significación del gerah hebreo, el cual traduce "fue visto" y "se apareció".

f) Los verbos colocados al inicio de las frases son un indicio de estilo semita.

g) La expresión "según las Escrituras" fue utilizada hasta la tercera edición de la obra de Jeremías como semitismo, mas en la cuarta, por no poder encontrar un equivalente semita exacto, ya no

(51) op. cit. nota (44), pág. 96.

(52) op. cit. nota (45).

es usada como argumento. Según K. Lehmann (53), Jeremías renuncia precipitadamente a este argumento.

3 — Huellas de un texto original semita

Los semitismos anotados no bastan para deducir un texto original semita. El mismo Jeremías reconoce que el texto original semita constituye una posibilidad abierta por estos semitismos.

Jeremías (54) señala que el transfondo de la expresión de I Cor. 15, 3b: hyper ton hamartion hemon no es el texto de Is. 53 en LXX sino en el Targum, pues en LXX falta hyper. B. Klappert (55) demuestra que I Cor. 15, 3b es de hecho reproducción de Is. 53, 5a. según el Targum y no según LXX.

El hecho de que la confesión esté encabezada por un Jristos sin artículo fue considerado por Conzelmann (56) como signo de origen griego. Pero Jeremías demostró que en tiempo del Nuevo Testamento se usaba en Palestina Messiah sin artículo (57).

4 — Valoración de los semitismos y señales de lenguaje original semita

Jeremías concluye de sus observaciones muy prudentemente: Si no se tienen demostraciones estrictas, hay al menos signos que indican que I Cor. 15, 3-5 se basa en un texto original semita (58). En realidad, la pluralidad de las expresiones no paulinas, la multiplicación de los semitismos, las huellas de un uso del Targum se unen para confirmar la apreciación de Jeremías. Esta es, al menos, la posibilidad más digna de consideración (59).

Los problemas anteriores no son, sin embargo, los únicos ni los últimos que nuestra tradición ha presentado a los críticos. Estos se han preguntado ulteriormente: ¿Tuvo esta tradición su propia historia y sufrió a lo largo de ella una evolución y un desarrollo que aún hoy se pueda constatar? Como se ve por la forma como quedó planteada la cuestión, se trata de la problemática histórico-tradicional de I Cor. 15, 3-5. Los dos trabajos más recientes y más fundamentales

(53) op. cit. nota (40), pág. 101 - 102.

(54) op. cit. nota (44), pág. 95 - 97.

(55) Zur Frage des semitischen oder griechischen Urtextes von I Kor 15, 3 - 5, en NTS XIII (1967) pág. 168 - 173.

(56) op. cit. nota (45), pág. 6.

(57) op. cit. nota (49), pág. 212.

(58) op. cit. nota (44), pág. 96; op. cit. nota (49), pág. 215.

(59) Muchos exégetas se han declarado partidarios de la opinión de Jeremías: W. G. Kümmel, E. Bammel, F. Hahn, E. Lohse, J. Dupont, H. Grass, O. Cullmann, K. H. Schelkle, A. Vogtle, L. Cerfaux, K. H. Rengstorf, H. von Campenhausen, J. R. Geiselman, J. Kremer, W. Thüsing, F. Mussner etc.

sobre este aspecto son los de Werner Kramer (60) y Ferdinand Hahn (61). A continuación expondré cómo explican estos autores el desarrollo de la tradición reflejado en I Cor. 15, 3-5.

1 — Opinión de W. Kramer

I Cor. 15, 3-5 es una fórmula que ya denota haber padecido desarrollo a lo largo de la tradición. Analiza en primer lugar la afirmación de la Resurrección (4b). Para ello trae a colación otros textos tradicionales que aparecen en las cartas de San Pablo: Rom. 10, 9b; I Tes. 1, 10b; Rom. 8, 11b; Gal 1,1; Rom. 7,4. La afirmación de fe de la Resurrección aparece en dos expresiones: "Dios lo hizo levantar (egeirein) de entre los muertos" (referida a Jesús o a Cristo) y "Cristo ha sido hecho levantar (egegertai) al tercer día según las Escrituras". La primera aparece fundamentalmente en Rom. 10, 9b y la segunda en I Cor. 15, 4b. Kramer afirma que la primera es más primitiva: Dios es sujeto de la acción expresada en el aoristo de egeirein, con la determinación ek nekron. Ambas son variantes de la fórmula original.

La afirmación de la muerte es comparada con otras semejantes: Rom. 5, 8; Rom. 5, 6; Rom. 14, 15; I Cor. 8, 11 etc. y se llega a esta conclusión: la fórmula primitiva original es: Cristo murió por nosotros. El sujeto es Cristo, el verbo va en aoristo y la muerte es una muerte hyper. Así la mención de los pecados en I Cor. 15, 3b no es primitiva.

Kramer conceptúa que la afirmación de la Resurrección debió ser hecha originalmente con una formulación independiente. Tan solo después se vió la necesidad de incorporar la muerte al kerygma. Esto ocurrió a más tardar cuando la corriente judío cristiana de habla griega emprendió la misión entre los paganos. La afirmación sobre la muerte debió contener una explicación que interpretara la muerte de Jesús. Fue así como primero se dijo: hyper hemon (por nosotros) y luego hyper ton hamartion hemon (por nuestros pecados). Esto no se hizo en todo caso en la comunidad de lengua aramea sino entre el cristianismo judío helenista.

La afirmación sobre la Resurrección tal como figura en I Cor. 15 4b es de origen judío cristiano y ha padecido evolución: las determinaciones "el tercer día" y "según las Escrituras" no son primitivas. Sin embargo la formulación de I Cor 15, 4b tal como aparece en San Pablo fue recibida por la comunidad cristiana de habla griega de la comunidad de habla aramea. El cristianismo judío helenista conformó, añadiendo la afirmación sobre la muerte, la fórmula

(60) op. cit. nota (41).

(61) op. cit. nota (16).

total de I Cor. 15 3b-4. La comunidad judío cristiana de habla griega donde tuvo su origen la fórmula total es, según Kramer, el llamado "Círculo de Esteban", es decir, los judíos helenistas que se vieron precisados a huír de Jerusalén con motivo de la persecución de las autoridades judías. La fórmula fue aprobada por los Apóstoles de Jerusalén y constituyó la base de la misión cristiana entre los paganos.

Crítica (62)

Kramer habla desde el inicio de I Cor. 15, 3b-5 como una "fórmula más desarrollada". Además, sin probar que debe ser así, distingue los pasos fundamentales del acontecimiento pascual: muerte y Resurrección. No aparece cierto que sólo el cristianismo judío de habla griega haya sido el que introdujo el hyper para la interpretación de la muerte de Jesús ni que hyper hemon sea más primitivo que hyper ton hamartion hemon (63). Primero se consideró los pecados como causa u ocasión de la muerte de Jesús y sólo después se pensó en el sentido salvífico de ésta y en el destinatario de la salvación (finalidad): por nosotros, es decir, por nuestro bien, en lugar de nosotros (64). Así I Cor. 15, 3b pertenece a la tradición más primitiva judío cristiana: relación a Is. 53, 5a Targum. En todo caso Kramer no prueba su tesis de que la fórmula total tuvo su origen solamente en el seno del cristianismo judío helenista y no en la comunidad de habla aramea.

2 — Opinión de F. Hahn

Hahn supone desde el principio, y con esto contradice a Kramer, que la fórmula tuvo origen en la comunidad cristiana de habla aramea. Hahn sostiene que la primitiva tradición de la Pasión no conoció la muerte de Jesús como expiatoria (hyper) sino como necesaria a partir del designio divino. Por ello no debieron existir originalmente unidas las determinaciones "por nuestros pecados" y "según las Escrituras". La primera es, sin embargo, más antigua. Así hubo al inicio dos tradiciones distintas y separadas sobre la muerte de Jesús.

El tercer día depende de la observación histórica (tumba vacía, apariciones). Originalmente no estuvo unido a "según las Escrituras".

Las afirmaciones sobre la sepultura y las apariciones no son del todo primitivas. Así la fórmula de I Cor. 15, 3b-5 no puede estar

(62) Cfr. K. Lehmann, op cit. nota (40), pág. 127 - 131.

(63) Cfr. R. Bultmann, ThWNT III, 18, nota 77: heper hemon es más paulino; K. H. Schelkle, Die Passion Jesu, Stuttgart 1949, pág. 133 ss.

(64) Cfr. W. Popkes, Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im NT., AthANT 49, Zürich 1967, pág. 85 ss.; 122 ss.

al inicio de la evolución. Está formada por "mezcla" de fórmulas distintas, originalmente independientes.

"La fórmula de I Cor. 15, 3b-5 es testimonio representativo de una determinada concepción cristológica. La tradición de la Pasión, la cual buscó primariamente vencer sólo el escándalo de los sufrimientos de Jesús, ha incluido aquí afirmaciones soteriológicas independientes, así como el mensaje de la Resurrección y ha adaptado el título de Cristo. Así se formó todavía sobre el suelo de Palestina junto a la idea del Hijo del Hombre y a la concepción de Jesús como Señor, otra tradición importante" (65). Así encuentra Hahn una concepción cristológica que surgió de la primitiva tradición de la Pasión y tuvo gran trascendencia en la primitiva comunidad. Marca la continuidad entre la tradición aramea y la helenista. Le dió nueva forma al pensamiento judío sobre el Mesías.

Crítica (66)

Igual que Kramer, Hahn tampoco prueba que la tradición primitiva de la Pasión haya sido independiente de la afirmación de la Resurrección. Esta separación se debe en Hahn a una suposición que puede acarrear graves consecuencias. Originalmente la Resurrección tuvo que ver más con la Escatología que con la muerte de Jesús. Esta es la suposición de Hahn. Evidentemente la Resurrección fue conectada por la más antigua tradición con la Escatología pero esta conexión no agotó su sentido. Según Hahn el escándalo de la muerte de Jesús lo superó la comunidad cristiana sólo a partir de argumentos del Antiguo Testamento. Sin embargo Hahn reconoce que la afirmación Resurrección del Crucificado debió pertenecer a la más primitiva tradición, pero no debió bastar para darle cabal sentido a la muerte de Jesús. Es claro que hay que darle mucha mayor importancia al factor de la expectación escatológica en la interpretación de la primitiva tradición sobre la Resurrección de Cristo. En esto, y en el hecho de que la Resurrección de facto no bastó como explicación de la muerte de Jesús, tiene razón Hahn. Pero no la tiene con seguridad cuando afirma que la Resurrección de Jesús sólo significó en la primitiva tradición una "anticipación de la Parusía" y no el inicio o base de una nueva situación de Jesús (Exaltación) que hacía real una presencia de salvación para la comunidad. Reencontramos aquí el problema que ya habíamos mencionado: la relación entre Resurrección y Exaltación.

Hahn reconoce el carácter palestinese y la gran antigüedad de I Cor. 15, 3b-5; sin embargo no aclara cómo puede ser esto posible

(65) F. Hahn, op. cit. nota (16), pág. 211 - 212.

(66) K. Lehmann, op. cit. nota (40), pág. 134 - 147.

dentro de una hipótesis que supone un desarrollo tan complicado y una mezcla de tradiciones tan diferentes, como es la suya. Hay un dato que es real y que no puede olvidarse ni menospreciarse en ninguna hipótesis histórico-tradicional y es que I Cor. 15, 3b-5 constituye el más antiguo testimonio literario del kerygma cristiano. Ni Hahn ni ningún otro puede probar que haya una formulación tradicional que sea en cuanto tal, literariamente, más antigua y primitiva que I Cor. 15, 3b-5.

Es evidente que lo dicho no excluye la posibilidad de que detrás de I Cor. 15, 3b-5 exista una muy primitiva combinación de fórmulas. Pero por el camino por el que grandes eruditos de la historia de la tradición han tratado de detectar el desarrollo de la tradición, no parece que se haya llegado a resultados convincentes. C. H. Dodd (67) ha mostrado que la línea estructural "murió - fue sepultado - fue resucitado - apareció" se presenta como esquema original de los Evangelios. Si se tiene en cuenta la antigüedad y el origen palestinese (judío cristiano de habla aramea) de la fórmula, lo más conveniente es decir que esta se formó en la primitiva comunidad de Jerusalén entre los años 37 y 40 (68).

La fórmula posee un solo sujeto del cual se hacen las cuatro afirmaciones fundamentales expresadas mediante los cuatro verbos: murió - fue sepultado - fue hecho levantar - se apareció. El sujeto de todos es "Jristos". Aceptando la fórmula como primitiva en su contexto global, la unión entre la tercera frase (fue hecho levantar) con la cuarta (se apareció) nos coloca ante una afirmación implícita de la Exaltación. Es verdad que "las apariciones" del Resucitado fueron concebidas en la primitiva tradición como obra de Dios. Por ello algunos insisten en el pasivo "fue visto" como traducción del original "ofthe" en lugar del "se apareció" preferido en este estudio. Sin embargo la experiencia original de Pascua incluyó la toma de conciencia de la vida del Resucitado. Esto es al menos patente en la interpretación que hace San Pablo de su experiencia en el camino de Damasco (Gal. 1, 11 ss.). Ahora bien, algo semejante debió contener la experiencia pascual original. El Resucitado debió ser experimentado como el Viviente. De lo contrario no puede concebirse cuál pudo ser el contenido de la experiencia. De esa manera la Exaltación se contiene al menos en germen en la experiencia pascual y de ella es testigo nuestra fórmula.

(67) Historical Tradition in the fourth Gospel, Cambridge 1962, pág. 143.

(68) Cfr. K. Lehmann, op. cit. nota (40), pág. 147 - 149.

El estudio anterior sobre I Cor. 15 3b-5 nos hizo llegar con toda probabilidad a tradición primitiva. Tuvimos ocasión de mostrar cómo la hipótesis de F. Hahn dependía fundamentalmente de su concepción sobre el significado de la Resurrección de Jesús en la primitiva tradición. Según Hahn la primitiva tradición no veía en el Resucitado al Exaltado sino al Hijo del Hombre venidero.

A continuación trataré de mostrar, siguiendo los resultados a que ha llegado W. Thüsing (69), que la cristología primitiva, aún insistiendo en forma preponderante es la esperanza de la Parusía, contenía implícitamente la noción de Exaltación en el sentido de que se reconocía al Resucitado una acción y un poder sobre la comunidad (70).

Nótese en primer lugar la preeminencia de la esperanza de la Parusía en la cristología de la más antigua comunidad. La existencia de la esperanza de la Parusía es un dato mucho más fácilmente comprobable que el de la existencia de la idea de Exaltación. Thüsing trae los principales argumentos, que reproduciré resumidos a continuación (71):

- a) Las estructuras mentales mesiánico-apocalípticas del judaísmo contemporáneo son el sustrato del pensamiento del cristianismo primitivo.
- b) La fuente Q deja ver un interés escatológico muy marcado en la Iglesia primitiva de habla aramea.
- c) El hecho de que la primitiva comunidad se haya congregado en Jerusalén y no en Galilea puede hacer pensar en la ferviente expectación escatológica de esa comunidad, la cual tenía que ver con la Ciudad Santa.
- d) La antiquísima aclamación Maranatha supone expectación ferviente.
- e) Las palabras de la Cena están orientadas hacia el futuro escatológico (72).
- f) Las cartas más antiguas de San Pablo dan testimonio de una acentuada expectación escatológica.

(69) W. Thüsing, Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in den ältesten nachösterlichen Christologie, en: BZ 11 (1967) 95-108. 205-222; 12 (1968) 54-80. 223-240.

(70) Sobre la idea de Exaltación que hemos usado a lo largo de todo el trabajo cfr. W. Thüsing, art. cit. 11 (1967) pág. 213-216.

(71) art. cit. 12 (1968) pág. 224-225.

(72) Cfr. R. Schnackenburg, cit. nota (23), pág. 556.

Los argumentos anteriores, que podrían aumentarse, muestran que la esperanza de la Venida del Hijo del Hombre era dato fundamental en la cristología primitiva y sobre todo que fue expresada en forma explícita porque la comunidad disponía de la terminología debida, sea por la predicación del mismo Jesús, sea por la ideología apocalíptica del judaísmo tardío.

La afirmación de la Resurrección del Crucificado fue formulada por la fe precisamente en medio de este ambiente de entusiasta expectación apocalíptica. La convicción de que en Jesús de Nazareth se había revelado la Resurrección de los Muertos trajo consigo una "transformación" del mensaje original del mismo Jesús. Como hemos dicho, la primera comunidad postpascual en la que se anunció la Resurrección de Jesús, continuó viviendo el clima escatológico sembrado por la predicación de éste sobre la inminencia de la consumación del Reino. Evidentemente, como ya lo había insinuado Jesús, la vinculación entre el Reino próximo a aparecer y la Parusía del Resucitado fue recalcada profundamente. El Resucitado era ante todo el que había de venir, el esperado. La Resurrección más que un medio de despejar el escándalo de la Cruz (pero sin dejar de ser esto también desde la tradición más antigua) era considerada como la base y el fundamento de la expectación apasionada del Reino. La consumación del Reino recibió así en forma definitiva un cariz cristológico. Es del todo natural que más adelante, en el curso de la evolución del pensamiento cristiano, la relevancia de la Resurrección de Jesús como hecho escatológico exigiera siempre un puesto más predominante.

A causa de lo anterior se explicitó progresivamente la Exaltación del Resucitado. Esta aparece ya en forma patente en los discursos de los Hechos de los Apóstoles, tal como tuvimos oportunidad de notarlo en la primera parte de este estudio. Ciertamente la concepción explícita y la expresión cabal de la Exaltación del Resucitado no debió pertenecer al inicio mismo de la fe pascual. El Resucitado, como vimos, era ante todo esperado para la consumación del Reino como se dice en Act. 3, 20-21 donde Lucas conserva sin duda restos de la más primitiva concepción cristológica. Pero la idea de Exaltación debió también pertenecer a la primitiva cristología aunque no haya podido ser formulada ni desarrollada explícitamente. El Resucitado fue experimentado como el Viviente. La línea "murió - fue sepultado - resucitó - se apareció" que aparece en la antigua fórmula de I Cor. 15, 3-5 es testimonio de ello. Para la formulación de la Resurrección como Exaltación no disponía la fe pascual del aparato conceptual adecuado. Por ello el énfasis en la Parusía es más notable debido no sólo al ambiente apocalíptico de la época y

al acento escatológico de la predicación de Jesús histórico sino a las expresiones concretas que la apocalíptica había elaborado. La significación de la Resurrección como presencia y acción del Resucitado (Exaltación) en medio de la comunidad de los creyentes fue experimentada por la comunidad sin alcanzar a ser explícitamente formulada al menos en un comienzo.

Así como en y por la actividad y predicación de Jesús se hacía presente ya la fuerza del Reino venidero, así también mediante la acción del Resucitado en la comunidad se revelaba ya su futuro glorioso. Durante su vida terrena Jesús hizo presente mediante su exoysia la realidad del Reino. Este es un dato incontestable que surge de la investigación crítica de la tradición sinóptica (73). A partir de la experiencia pascual la predicación escatológica de Jesús fue "transformada" con un decisivo acento cristológico. Así como la esperanza del Reino se convirtió fundamentalmente en expectación de Jesús Resucitado, así también toda la vida de la comunidad empezó a girar alrededor de su presencia y acción. Ahora bien, esta realidad contiene en sí misma una conciencia implícita de la Exaltación del Resucitado. De otra manera no se podría explicar el hecho de que la primitiva comunidad de habla aramea hubiera conservado la palabra de Jesús histórico, como se puede probar por el carácter claramente primitivo de muchos materiales de Q. La palabra de Jesús era para la comunidad mandato presente del Exaltado. Este actuaba y dirigía a sus fieles mediante su palabra y la acción de su Espíritu.

Podemos concluir con unas palabras de W. Thüsing: "Ya en el eslabón más primitivo de la época postpascual la función que Jesús desempeñó durante su vida terrena con respecto a la Basileia toy theoy no fue transpasada a su "palabra" o al kerygma como algo abstracto, separado de El, sino a El mismo como el Exaltado. La estructura de la realidad salvífica no es para la más antigua comunidad algo simplemente verbal (no sólo determinada por el kerygma); más bien es verbal sólo en cuanto al mismo tiempo es personal, esto es, en cuanto Jesús el Resucitado está como persona detrás del Kerygma, es decir, en cuanto la relación con su persona desde ahora es determinante y decisiva" (74).

(73) Cfr. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg in Breisgau, Herder, 1961 (2), pág. 79 - 109 (Trad. castellana).

(74) art. cit. nota 69, 12 (1968) pág. 236.