

RESURRECCION DE JESUS

- I. Sagrada Escritura
- II. Teología

I. *Sagrada Escritura*

1. *Examen de los textos.* a) *La afirmación del hecho.* La resurrección de Jesús constituye el núcleo del kerigma primitivo, tal como nos ha sido conservado esquemáticamente en los discursos de los Hechos de los Apóstoles (cf. 2,22-36; 3,12-26; 4,8-12; 5,30-32; 10,34-43). Cuando, después de la ascensión, se trata de reemplazar a Judas, → Pedro declara: «Es necesario, pues, de los hombres que han andado con nosotros todo el tiempo que el Señor Jesús entró y salió con nosotros —comenzando por el bautismo de Juan hasta el día en que fue arrebatado de entre nosotros—, que uno de ellos sea con nosotros *testigo de su resurrección*» (Hch 1,21s). La → predicción de Pablo no se distingue en este punto de los demás → apóstoles. El → testimonio de los Hechos es claro por lo que a esto se refiere (cf. 13,31-37; 17,31; 25,19), y las cartas confirman su veracidad (cf. Rom 1,1-4; 2 Cor 5,15; 2 Tim 2,8). «Si confiesas con la boca: Jesús es Señor, y crees en tu corazón que Dios lo ha resucitado de entre los muertos, serás salvado» (Rom 10,9). «Las cartas de Pedro, la de Santiago y el Apocalipsis repiten el mismo hecho de la resurrección a modo de estribillo, presentándolo como tema esencial del dogma y como prenda segura de la vida eterna» (L. de Grandmaison, *Jésus Christ II*, 399; trad. española: *Jesucristo*, Barcelona 1932).

La resurrección es para Pablo, y lo mismo para toda la catequesis primitiva, el objeto esencial de la → fe. Como ha demostrado F. X. Durrwell

(*La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, Barcelona 1962) en la síntesis de teología bíblica que desarrolla a partir de la resurrección, es el «misterio de salvación» por excelencia. Pero la resurrección para → Pablo, a la vez que es el *objeto* esencial de la fe, es también su verdadero *fundamento*: «Si Cristo no ha resucitado, vana es vuestra fe; estáis todavía en vuestros pecados» (1 Cor 15,17).

El testimonio del libro de los Hechos y de las diversas cartas del NT no hacen sino confirmar lo que los cuatro evangelios (→ evangelio) nos cuentan más en detalle. Todos ellos consagran sus últimas perícopas exclusivamente al hecho de la resurrección (mientras que no todos han estimado necesario transmitirnos, por ejemplo, los relatos de la infancia de Jesús).

b) *La presentación del hecho*. «Se admite (sin reflexión formal) que (en la resurrección de Jesús) se trata de un hecho en el tiempo y en el espacio; ciertamente que éste no se considera como un suceso pretérito aislado. El hecho y el testimonio sobre el hecho se presentan indisolublemente unidos, y lo segundo sitúa inmediatamente ante la decisión de fe» (H. Conzelmann, en RGG I [1957] 702). Pero este hecho, del que se da testimonio y que exige la fe, se presenta —en los diversos libros y partes del NT— desde perspectivas distintas y con insistencia en detalles relativamente distintos.

2. 1 Cor 15,3-8 «reproduce el mensaje pascual en su forma primitiva y oficial» (J. Schmitt, *Jésus ressuscité*, 38). Es una especie de → confesión de fe, el resumen del evangelio no sólo de Pablo, sino de toda la Iglesia apostólica. «El Apóstol reclama para esta enseñanza el carácter de tradición oficial» (*ibid.*, 56). Subraya menos los detalles reales del hecho de la resurrección que los testimonios autorizados en que se apoya. Esto podría explicar por qué Pablo no menciona directamente el sepulcro vacío y nada dice de las mujeres. Por otra parte, es perfectamente claro que no quiere contar todo lo que podría decirse, ni todo lo que sabe, ni todo lo que la Iglesia en general conservaba acerca de la resurrección.

Todos los evangelios refieren el hecho del sepulcro vacío. Se distinguen únicamente en las descripciones concretas en que lo enmarcan. Así, sólo Mateo hace mención de la guardia y habla del propósito que tienen las mujeres de ver el sepulcro. Marcos y Lucas mencionan el deseo de las mujeres de unguir el cuerpo de Jesús. El relato de Mateo podría inducir a creer que los enemigos de Jesús se acordaban mejor que los discípulos de que Jesús había anunciado su resurrección. Pero esto se explica perfectamente por el carácter apologético antijudío que deja entrever el Evangelio de Mateo. En Marcos y Lucas, la realidad del sepulcro vacío es comprobada directamente, mientras que, según Mateo, intervienen los → ángeles y remueven la piedra. El compaginar entre sí estos distintos detalles no constituye ningún problema excepcional. Los evangelios coinciden en esta afirmación básica: las mujeres fueron al sepulcro, vieron el lugar donde el cuerpo de Jesús había sido puesto y comprobaron que ya no estaba allí.

Más difícil resulta conciliar los evangelios en lo que se refiere a las apariciones del Resucitado. El punto más delicado parece ser el de la ubicación.

Prescindiendo incluso del final de Marcos y de Juan (que, aun admitiendo que proceden del mismo autor, aparecen como adiciones posteriores), subsiste la discrepancia entre Marcos y Mateo, quienes sitúan las apariciones en Galilea, y Lucas y Juan, quienes las ponen en Jerusalén o sus alrededores. Es cierto que Mateo pone la aparición a las mujeres en Jerusalén, pero —al igual que Marcos— parece excluir otras apariciones en Jerusalén (cf. Mt 28,7; Mc 16,7). Por su parte, los Hechos de los Apóstoles (1,4) no conocen aparición alguna en Galilea. Con esto quedan expuestas algunas de las diferencias más importantes.

3. *Interpretación negativa de los relatos de la resurrección.* a) *Negación de la historicidad de la resurrección de Jesús.* Para la crítica racionalista, la resurrección no puede ser de ninguna manera un hecho histórico. Es el objeto de una fe, prescindiendo de cómo esta fe pueda ser interpretada. Aun cuando tal crítica se niegue a ver en la resurrección un hecho objetivo histórico, no por eso la considera como una aberración de la mente humana. Si la crítica bíblica del racionalismo se cree obligada a negar el retorno a la vida del cuerpo personal de Jesús, la aparición de la fe pascual se presenta, por el contrario, sin dificultad como un hecho histórico de trascendencia incomparable.

Resulta especialmente significativa, en este sentido, la interpretación que R. Bultmann da del testimonio del NT sobre la resurrección de Jesús. Recogiendo la herencia de la crítica racionalista, busca conservar lo que parece ser lo esencial del kerigma cristiano. Según él, la resurrección no ha de entenderse, si se quiere captar la intención del NT y tener en cuenta los legítimos derechos de la razón, como un *milagro* cuyos testigos serían los discípulos y cuya misión sería justificar su fe y la nuestra en la mesianidad de Jesús. Así, puede decir Bultmann: «La fe en la resurrección no es otra cosa que la fe en la cruz como acontecimiento salutífero, en la cruz como cruz de Cristo» (*Kerygma und Mythos* I, 46). Bultmann reconoce que el NT, en una serie de textos, describe la resurrección como un «milagro», como la prueba extrínseca a favor de la legitimidad de las pretensiones mesiánicas de Jesús y del valor salutífero de su cruz en el sentido de Hch 17,31. Tal es, particularmente, el significado de las «leyendas» del sepulcro vacío y de todos los relatos pascuales, cuyo objeto es subrayar la demostración aportada por el Resucitado a favor de su existencia corporal. A pesar de todo, opina Bultmann, «se trata sin duda de elaboraciones tardías, de las que Pablo nada sabe aún» (*loc. cit.*, 44).

No obstante, Bultmann debe reconocer que, por lo menos en un caso, Pablo se esfuerza por presentar la resurrección como un hecho histórico y apela al testimonio de las apariciones (1 Cor 15,3s). Pero Bultmann destaca el carácter «fatal», como él dice, de esta argumentación (cf. *loc. cit.*, 45) y cree que se trata únicamente de una concesión a las exigencias de la polémica contra los gnósticos, que negaban radicalmente el hecho de la resurrección (→ gnosis).

El verdadero sentido del kerigma neotestamentario consiste, según Bult-

mann, en concebir la resurrección como una realidad esencialmente «escatológica» (es decir, que se sitúa fuera del mundo y de la historia), actualizada sin cesar en la predicación de la Iglesia y en la vida del creyente. Para Juan —quien, según este autor, es el que posee la idea más pura de la fe cristiana—, el hecho de la resurrección «no es un acontecimiento externo, sino interno: la victoria que Cristo obtiene al surgir la fe en el hombre por la superación del escándalo» (*Theologie des Neuen Testaments*, 404).

También Bultmann reconoce un elemento de orden histórico, y precisamente en lo que él llama el «acontecimiento pascual». Pero este elemento no ha de buscarse fuera de la fe de aquellos que nos informan sobre él. «El acontecimiento pascual, en cuanto puede considerarse como histórico junto con la cruz, no es otra cosa que la aparición de la fe en el resucitado, de la cual toma su origen el kerigma. El acontecimiento pascual en cuanto resurrección de Cristo no es histórico. Lo único perceptible como histórico es la fe pascual de los primeros discípulos. El historiador puede, hasta cierto punto, hacer inteligible su nacimiento reflexionando sobre la unión personal que existió entre Jesús y los discípulos. Para él, el acontecimiento pascual se reduce a las experiencias visionarias de éstos» (*Kerygma und Mythos I*, 46).

b) *El sepulcro vacío*. En el siglo pasado la preocupación máxima de la crítica fue hallar una explicación natural para el hecho que nos narran los evangelios: robo secreto, muerte aparente, robo a manos de los sumos sacerdotes con el fin de evitar que el sepulcro de Jesús se convirtiera en un centro de peregrinaciones, iniciativa de José de Arimatea, quien habría querido cambiar a Jesús de sitio o buscarle una sepultura más digna. La crítica moderna, en general, está convencida de lo absurdo de tales hipótesis y procura hallar una explicación de tipo literario. Intenta no tanto explicar el hecho en sí (que tiene por dudoso) cuanto la génesis de su narración. El relato del sepulcro vacío sería, según esto, una creación legendaria tardía (lo cual hace observar a Bultmann cómo Pablo no conoció tal «leyenda») que responde a un proceso de materialización de la fe en el resucitado y a la necesidad (también relativamente tardía) de justificar de una forma empírica la fe pascual. La expresión inicial de esta fe habría consistido tan sólo en un reconocimiento de la glorificación divina del Crucificado (→ mito).

c) *Las apariciones*. También ellas responden, según la crítica racionalista, a una materialización de la fe. Los motivos apologéticos fueron, también en este punto, determinantes. Pero la moderna crítica se esfuerza, sobre todo, en poner de relieve las contradicciones existentes entre las dos tradiciones —jerosolimitana y galilaica— que nos transmiten las apariciones del Cristo resucitado. La crítica entiende casi generalmente la tradición jerosolimitana, representada por los evangelios (más recientes) de Lucas y Juan, como una transposición de la tradición galilaica, que respondería mejor a lo que se nos dice de ordinario acerca de la psicología de los discípulos después de la pasión. Otros, sin tener en cuenta la hipótesis de la prioridad de Marcos y Mateo sobre Lucas y Juan, recuerdan lo razonable de una transposición de Galilea a Jerusalén, ya que una transposición a la inversa apenas si tendría sentido.

4. *Interpretación tradicional de la exégesis católica. Las posibilidades de una interpretación realmente histórica de la resurrección.* La exégesis católica no pretende paliar las notables divergencias que surgen del examen comparativo de una serie de datos contenidos en los textos. Estas divergencias, con todo, no ofrecen mayores dificultades de las que presenta cualquier relato sobre un mismo hecho transmitido por diversos testigos. No es necesario un esfuerzo excesivamente grande para suprimir cierto número de estas contradicciones, más aparentes que reales, pues son debidas a los diferentes puntos de vista o distinto enfoque teológico del evangelista. Como hace notar P. Benoit, las divergencias entre los relatos de la resurrección pueden hasta elevar el grado de credibilidad de su testimonio, ya que una creación tardía hubiera tenido mucho más en cuenta el conjunto. Estas diferencias reflejan, por el contrario, tradiciones originales independientes, que llegaron hasta nosotros tal como eran, sin que se hiciera nada por unificarlas, pues se hallaban grabadas en la memoria.

El examen del NT en su conjunto autoriza a afirmar con certeza el hecho histórico de la resurrección de Jesús, aun cuando deba ponerse de relieve al mismo tiempo el carácter único de tal hecho y su pertenencia a un «orden suprahistórico», a un → misterio que excede todo dato empírico. Es necesario precisar los elementos fundamentales de este hecho a fin de no rebajar la resurrección de Jesús al plano de una noticia periodística o, por el contrario, reducir su «historicidad» —como hace Bultmann, por ejemplo— al nacimiento de la fe de los discípulos. Frente al primer error podemos hacer notar con Tomás de Aquino (*S. Tb.* III, 55,2) —y manteniéndonos dentro de los datos estrictamente bíblicos— que la resurrección en sí misma no fue vista por hombre alguno, sino que fue anunciada por los ángeles antes que el Resucitado se apareciera, en su nueva forma de vida, a los «testigos predestinados desde el principio» (Hch 10,41). La Escritura, en efecto, nunca afirma que Jesús se apareciera a los que rehusaban creer para desmentirlos. A las apariciones responde siempre la fe, aun cuando ésta no siempre se decida sin contradicción (Lc 24,37s; Jn 20,27s). Si bien la resurrección de Jesús se presenta invariablemente en el NT asociada a la fe y al testimonio, como hecho objetivo histórico se apoya en los datos siguientes:

a) En la muerte real de Jesús en la cruz, atestiguada por Pilato, por los soldados y por enemigos y amigos de Jesús. Es cosa que hoy día nadie niega seriamente.

b) En el hecho de la sepultura, que acreditan los más antiguos documentos (1 Cor 15, discursos de los Hechos de los Apóstoles y los cuatro evangelios). Si se tratase de una leyenda, se habría concedido a los apóstoles un papel más honroso y no habría sido necesario recurrir a José de Arimatea. Las comprobaciones arqueológicas (cf. J. Jeremias, *Golgotha*) y lo que sabemos de las costumbres romanas coinciden plenamente en este punto con el relato evangélico.

c) En el sepulcro vacío. No obstante las divergencias accidentales que pueden aún subsistir, el testimonio de los cuatro evangelios pone de relieve la antigüedad y la difusión de esta creencia. H. von Campenhausen no duda

en afirmar, desde el punto de vista de la crítica histórica, la prioridad de la comprobación del sepulcro vacío sobre las apariciones. Como ya hemos indicado, no se debe dar excesiva importancia al hecho de que Pablo no hable directamente del sepulcro vacío, máxime teniendo en cuenta su insistencia en que Jesús había sido sepultado: *ἐτάφη* (1 Cor 15,4). ¿Cómo habría podido pensar Pablo, él que destaca tan enérgicamente la importancia de la resurrección corporal de Jesús —es «uno de los puntos cardinales» de su sistema (P. Benoit)—, que Jesús hubiera quedado en el sepulcro? Tampoco es legítimo ver una seria dificultad o incluso una objeción en el silencio de las mujeres después del descubrimiento del sepulcro vacío (Mc 16,8), pues este primer silencio no excluye que no hablaran más tarde de sus experiencias habidas en la mañana de Pascua. La repentina interrupción del relato de Marcos hace tal hipótesis aún más verosímil. Por otra parte, el relato del descubrimiento del sepulcro vacío no ocupa un lugar puramente secundario dentro del testimonio de los evangelios. La importancia que éstos le atribuyen no es menor de la que conceden a las apariciones.

En ninguna parte se habla de que los primeros enemigos de Cristo negaran el hecho del sepulcro vacío. Lo único que les preocupa es hallar una explicación natural del mismo (cf. Mt 28,11-15; E. Stauffer, *Jesus. Gestalt und Geschichte*, 109). Sin embargo, ninguna de las explicaciones aducidas es satisfactoria: un robo realizado por los judíos es insostenible; si se hubieran hallado en posesión del cadáver, habrían tenido una prueba definitiva en contra de la desorbitada afirmación de los cristianos. Por otra parte, una sustracción debida a los discípulos, que entonces se mostraban aún tan temerosos, es muy poco probable. Además, ¿cómo podría basarse en un engaño el ímpetu invencible que caracteriza al cristianismo en sus comienzos? Por lo que a José de Arimatea se refiere, hubiera corrido un gran riesgo de haber querido trasladar el cuerpo secretamente. Por lo demás, el hecho del sepulcro vacío no puede desligarse del hecho de las *apariciones*.

Los exegetas católicos reconocen lo difícil que resulta armonizar los relatos y admiten que apenas si puede pensarse en escribir con seguridad una historia de las apariciones en su orden exacto. Sólo se sienten autorizados a afirmar en general que hubo apariciones del Resucitado, primero en Jerusalén y más tarde en Galilea.

Con el fin de resolver la dificultad de las «dos tradiciones» se ha propuesto corregir la versión de Mt 28,7 y Mc 16,7: el verbo *προάγειν*, en lugar de «preceder», podría significar «conducir», «volver a llevar». Sin embargo, aun cuando filológicamente esta hipótesis pueda justificarse, por razón del contexto apenas es sostenible, pues el texto dice a continuación: «Allí lo veréis».

La explicación basada en la *Redaktionsgeschichte* parece ser la mejor. Según ella, Mateo, cuyo tema central es el → reino de Dios, y Marcos, que se interesa por la instrucción de los apóstoles, habrían preferido las apariciones en Galilea, donde Jesús llevó a cabo sus enseñanzas para el futuro. Lucas, por el contrario, y también Juan a su manera, habrían resaltado las apariciones en Jerusalén, por cuanto era su propósito poner de relieve cómo todo lo

que se había realizado antes en la ciudad santa era ahora reasumido y concluido por el Señor resucitado en el mismo lugar de su muerte redentora. Esto son hipótesis de las que no depende la credibilidad del testimonio de los evangelios sobre las apariciones del Resucitado. Aunque «el lugar, el número, el orden y otras circunstancias de las apariciones sean dudosos, el hecho y la sustancia son indiscutibles» (W. Bulst, en LThK I [21957] 1037).

L. de Grandmaison, *Jésus Christ II*, París 1928; J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, París 1949; H. Gollwitzer, *Jesu Tod und Auferstehung nach dem Bericht des Lukas*, Munich 1951; K. Adam, *Das Problem der Entmythologisierung und die Auferstehung des Christus*: ThQ 132 (1952) 385-410; H. von Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, Heidelberg 1952; P. de Haes, *La résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années*, Roma 1953; K. H. Rengstorff, *Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft*, Witten 1954; H. Grass, *Ostergeschehen und Osterbericht*, Gotinga 1956; G. Koch, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Tubinga 1959; A. Descamps, *La structure des récits évangéliques de la résurrection*: Bibl 40 (1959) 726-741; C. Martini, *Il problema storico della risurrezione negli studi recenti*, Roma 1959; E. Lohse, *Die Auferstehung Jesu Christi im Zeugnis des Lukasevangelium*, Neukirchen 1961; D. M. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, Roma 1961; O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten. Antwort des Neuen Testaments*, Stuttgart 21963; M. C. Tenney, *The Reality of the Resurrection*, Nueva York 1963; H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Gotinga 31964; R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, París 21966, 158-170; M. Balagué, *La prueba de la resurrección*: EstBibl 25 (1966) 169-192; J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor 15,1-11*, Stuttgart 1966; Ph. Seidensticker, *Zeitgenössische Texte zur Osterbotschaft der Evangelien*, Stuttgart 1967; K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15, 3-5*, Friburgo 1968; H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln 1968; E. de Surgy-P. Grelot-M. Carrez-A. George-J. Delorme-X. Léon-Dufour, *La résurrection de Christ et l'exégèse moderne*, París 1969; A. Kolping, *Wunder und Auferstehung Jesu Christi*, Bergen-Enkheim 1969; F. Mussner, *La resurrección de Jesús*, Santander 1971; B. Rigaux, *Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique*, Gembloux 1973; P. Schoonenberg, *Wege nach Emmaus. Unser Glaube an die Auferstehung Jesu*, Graz-Viena-Colonia 1974; W. Marxsen, *La resurrección de Jesús de Nazaret*, Barcelona 1974; P. Surgy, *La resurrección de Cristo y la exégesis moderna*, Madrid 1974; E. Dahnis (ed.), *Resurrexit. Actes du Symposium International sur la Résurrection de Jésus (Rome 1970)*, Ciudad del Vaticano 1974; X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca 21977.

R. MARLÉ

II. Teología

Las más antiguas fórmulas de fe cristiana (DS 11-30) confiesan (→ confesión) que Jesús «resucitó al tercer día de entre los muertos» (también el Símbolo Atanasiano [siglos v-vi]; DS 75). La forma oriental del Símbolo Apostólico (DS 41) omite la frase «de entre los muertos» y añade (1 Cor 15, 3.4) «según las Escrituras». Lo mismo sucede en la forma litúrgica del Símbolo Niceno, la cual se remonta, sin duda alguna, a Paulino de Aquileya (fines del siglo VIII), y la confesión de fe tridentina de 1564 (DS 1862).

Frente a las negaciones docetas de la verdadera humanidad de Jesucristo se subraya expresamente la realidad de esta humanidad (→ encarnación) tanto para el caso de la muerte como para la resurrección. El Símbolo de Epifanio (forma ampliada en torno al 374; DS 44) afirma que Jesús «padeció en la carne, resucitó y, con el mismo cuerpo, entró en los cielos». El Concilio de Toledo (DS 189) del año 400 (y del 447) resalta la verdadera humanidad histórica de Jesús, ciñéndose más de cerca a la redacción del libro de los Hechos: Jesús «resucitó al tercer día, trató con (sus) discípulos y a los cuarenta días (después de la resurrección) subió a los cielos (al cielo)». El Lateranense IV (1215; DS 801) recalca que Jesús «descendió en alma (*in anima* a los infiernos) y resucitó en carne y ascendió en ambas a la vez». Miguel Paleólogo fue obligado en el II Concilio de Lyon, de 1274 (DS 852), a confesar que Jesús «resucitó en una verdadera resurrección de la carne y que, después de la resurrección, con la carne en que había resucitado y con el alma, subió al cielo». Las fórmulas de confesión de fe no hablan, como suele hacer Pablo —aunque no siempre (cf. 1 Tes 4,14; Lc 24,7)— de que el Padre resucitó a Jesús, sino que resaltan la actividad del propio Jesús: *él* resucitó (*resurrexit*). Esto mismo lo expresa el XI Concilio de Toledo, del 675 (DS 539), diciendo que Jesús «tomó sobre sí una verdadera muerte de la carne, resucitó al tercer día por su propia virtud y se levantó del sepulcro». Otras fórmulas —como ocurre en la confesión de fe de León IX (1053; DS 681)— aluden al hecho mencionado por Lc 24,41-43 y Hch 10,41 de que Jesús comió y bebió con sus discípulos. De igual manera confiesa el valdense Durando de Huesca en 1208, bajo Inocencio III (DS 791), que Jesús «resucitó en una verdadera resurrección de su propia carne y en una verdadera reasunción del alma unida al cuerpo (*vera animae ad corpus resumptione*), y en ella, después de haber comido y bebido, subió al cielo». El decreto para los armenios del Concilio de Florencia, en 1438/45 (DS 1338), confiesa clara y lapidariamente, resumiendo el sentido de anteriores formulaciones, que «resucitó *verdaderamente* de entre los muertos», repitiendo así a Lc 24,34a.

La resurrección de Jesús presenta un aspecto que se refiere a la *teología* (apologético) y otro a la *dogmática*. Vamos a tratar ahora del primero, con lo cual preparamos el estudio dogmático de la resurrección de Cristo.

1. En la época anterior al estudio literario e histórico-cultural de los evangelios se tomaban sus relatos como reproducción históricamente fiel de la realidad, «tal como había sido». Los escritores y sus garantes inmediatos, sobre todo → Pedro y → Pablo, eran tenidos —puesto que se trataba en algún modo de testigos de vista y oído— como suficientemente enterados y veraces (*scientes et veraces*) para garantizar la verdad. De tales fuentes se pensaba obtener una imagen de lo que sucedió realmente. Es cierto que no les pasaba inadvertida la dificultad de hacer coincidir totalmente los relatos (cf. Resurrección, I). Para allanar tales divergencias se disponía de varias explicaciones. Se decía, por ejemplo, que cada autor refería un detalle distinto del mismo suceso. Se reconocían también discrepancias como las que suelen darse cuando distintos testigos narran un mismo hecho, sin que por

ello la sustancia del hecho mismo pueda ser puesta en tela de juicio. El hecho de que hubiera cuatro testigos, correspondientes a los cuatro evangelios, se consideraba como una especial garantía en favor de la verdad de lo narrado.

Pero resulta —cosa que no podemos probar ahora en detalle— que los autores dependen mutuamente entre sí no sólo por razón de la materia, sino también desde el punto de vista literario. Además de esta relación crítico-literaria se impone otro hecho de más vastas consecuencias. Los evangelios no son relatos de un historiador indiferente ante la cuestión, sino testimonios al servicio de la proclamación de la fe (→ fe; → predicación). Así, pues, presentan una selección y formulación que se ajusta a las intenciones que tiene en ellos la fe de Cristo. Han sido acomodados a la situación misional del momento y a la correspondiente instrucción en la fe. Estas intenciones no son, en modo alguno, de naturaleza meramente apologética, como si los relatos fueran formulados con el único fin de forjar una prueba para los no creyentes. Lo importante al principio no era la apologética, sino la proclamación: «Os anunciamos lo que sucedió». Con la resurrección de Jesús, el Crucificado, ha dado comienzo el nuevo eón (→ reino de Dios). Quien descubre a Jesús resucitado debe proclamarlo. Lo que cuenta al principio es el influjo irresistible del Resucitado sobre los discípulos. Sólo entonces —como se nota claramente en los relatos más tardíos— buscan la predicación y la reflexión teológica —cada una a su manera— acreditar el simple → testimonio (1 Cor 9,1) de quien ha visto y oído.

2. Hay que examinar, en primer término, qué significa propiamente la fe en la resurrección de Cristo con respecto a la humanidad del Señor. La misma palabra «resurrección» significa lo que sucedió en Jesús de Nazaret. Por eso pasamos por alto con demasiada facilidad lo que la fe confiesa y la → teología se esfuerza por precisar (no sólo presionada por las dificultades, las cuales se ven hoy agudizadas por la desaparición de las concepciones míticas del universo). «Resucitar» evoca la idea de un retorno de la fuerza vital y de la conciencia, como si el difunto se «despertara» del «sueño» de la muerte y se pusiera en pie de nuevo. Refiriéndose a Lázaro, habla santo Tomás con toda razón de una «resurrección imperfecta» (*S. Th.* III, 53,3). Y hace notar cómo la resurrección de Jesús y la de Lázaro deben situarse en un plano teológicamente distinto. Pero sería igualmente inexacto imaginar la «resurrección perfecta» de Jesús como una «resurrección imperfecta» a la que se añadiera, en un segundo momento, la exaltación o glorificación. En el caso de Jesús se trata de un hecho unitario en sí y no sucesivo, aun cuando la experiencia humana del hecho autorice a *presentarlo* en etapas sucesivas, como lo hacen ya los Hechos de los Apóstoles separando el día de la resurrección y el de la ascensión. Este hecho unitario es denominado, mediante expresiones tomadas también del mundo sensible, «exaltación» (Hch 2,32-33; 5,30-31), «asunción» (Mc 16,19 después de una única aparición en presencia de los once; Hch 1,2-3 después de los cuarenta días de las apariciones), «glorificación» (según 1 Cor 15,35ss; cf. G. Delling, *Λαμβάνω*: ThW IV [1942] 8s; J. Schneider, *Ἀναβαίνω*: ThW I [1933] 518).

Este hecho —la «gloriosa resurrección» en sentido pleno— comprende, por parte del alma, el «perfecto disfrute de Dios», y por parte del cuerpo, la «resurrección gloriosa» en sentido estricto (*S. Th.* III, 53,3 ad 3). Lo fundamental consiste en la aceptación (→ redención) de la muerte sacrificial de Jesús mediante la asunción de su humanidad a la intimidad «trascendente» y luminosa de Dios. Esta asunción a la → gloria de Dios significa —como consecuencia, si bien no separada en el tiempo— la «compleción» del cuerpo por su propia alma individual, la restitución total del ser humano. Como es sabido, «cuerpo y alma» permanecieron, aun cuando estuvieran entre sí separados en el momento de la muerte, participando cada uno por su lado de la unión hipostática y, por ello, unidos sin interrupción al Hijo de Dios (*S. Th.* III, 53,1 ad 2). El hecho, en cuanto «trascendente» (una cualificación, y no una determinación local), no ha de concebirse —utilizando categorías temporales de este mundo— como si, en un primer momento, se uniera el alma de nuevo al cuerpo y luego, en un segundo momento, tuviera lugar la glorificación del compuesto humano ya completado. De una dimensión temporal terrena podremos hablar sólo mientras el cadáver no ha sido glorificado o, mejor aún, mientras yace en la tumba como parte de nuestro mundo. Lo que sí puede expresarse en la resurrección con categorías temporales es el último instante en que el cuerpo del Señor estuvo muerto. En este sentido, la resurrección acaeció «al tercer día».

Somos totalmente incapaces, en este mundo, de hacernos una idea de esa paradójica incursión de lo terreno en el mundo trascendente de Dios (1 Cor 2,9). Desde este punto de vista, debemos examinar de nuevo a fondo el problema del «sepulcro vacío». Cuando comenzó a difundirse por el mundo el mensaje pascual, no existía descripción alguna del hecho de la resurrección. Más tarde se pretendió compensar esta «deficiencia» a base de imaginación (EvPe 8,35ss; AscIs 4,14ss; EvHeb según Jerónimo, *De viris illustribus*, 2; Mc 16,3.4 según el Código Bobbiense, k). Lo que designa la fe cristiana con las expresiones «exaltación», «asunción», «glorificación» y «gloriosa resurrección» (en el pleno sentido de la palabra) es una realidad cuya existencia y contenido es imposible conocer y penetrar por los medios cognoscitivos naturales (*mysterium stricte dictum*). Si el hombre logra conocer algo en torno a ello, es sólo porque Dios se lo revela, como dice el Apóstol en 1 Cor 2,10: «A nosotros nos lo ha revelado Dios por medio de su Espíritu» (→ revelación). «Por cuanto Cristo resucitó gloriosamente, por eso no se manifestó su resurrección a todo el pueblo, sino sólo a algunos, por cuyo testimonio se llevara al conocimiento de los demás» (*S. Th.*, 55,1; también 2 ad 2). Si se entiende por «histórico», como es costumbre, un hecho que transcurre en el tiempo de una forma (al menos fundamentalmente) accesible al «conocimiento ordinario», en este caso, tratándose de la resurrección de Cristo, no se puede hablar de un hecho *histórico*. Sin embargo, la resurrección es un *hecho*, pero de tal índole que sólo por revelación de Dios en sentido estricto («del cielo»: Hch 9,3; 22,6; 26,13.19) se puede conocer.

3. Para poder llegar *por vía natural* al conocimiento de la resurrección o glorificación *no* es suficiente el hecho del *sepulcro vacío*. Para explicarlo son muchas —y sobre todo más obvias que la hipótesis de la resurrección— las posibilidades que teóricamente se ofrecen. Sólo el mensaje autoritativo (kerigma) proporciona la explicación definitiva. Y el contenido de este mensaje debe ser *creído*. Tampoco bastan las *apariciones* para hacer *evidente* el hecho de la resurrección. Es verdad que, debido a su extraordinaria singularidad, hacen *fidedigno* el mensaje pascual; pero las apariciones en sí mismas consisten precisamente en romper, por un milagro, esa barrera esencial de lo oculto que es propia de la glorificación, dejándose ver el Resucitado bajo formas temporales (figura, color, rapidez, duración, etc.; cf. Lc 24,37s.41). En Jn 20,29 tenemos un notable ejemplo de cómo las apariciones no dispensan de la fe frente al mensaje pascual (cf. W. Michaelis, 'Opáw: ThW V [1954] 349).

A pesar de todo, tanto el sepulcro vacío como las apariciones son de una importancia definitiva para la fe pascual. La cuestión de la importancia del sepulcro vacío (replanteada recientemente por H. von Campenhausen) y otros detalles relativos a los relatos pascales deben ser objeto de un estudio más detenido por parte de los escrituristas. No obstante, el testimonio del sepulcro vacío no aparece en los discursos de Pedro en los Hechos de los Apóstoles, ni en la lista de testigos de 1 Cor 15,5ss, ni en el mismo Pablo, si bien los primeros indicios a favor de tal utilización se perciben ya en el razonamiento de Hch 2,27-32 y en el énfasis con que se afirma la sepultura de Jesús (Rom 6,4 y 1 Cor 15,4). Sin embargo, un hecho históricamente constatable es la *fe pascual* unánime de los discípulos, que comienza inmediatamente después de la crucifixión (cf. la insistencia en la fórmula «al tercer día» como punto de partida de los relatos pascales), y su relación, ya en los primerísimos tiempos del cristianismo, a las apariciones del Resucitado. Es cierto que los relatos de las apariciones en los sinópticos y en Juan pertenecen a la materia particular de cada evangelista (excepción hecha a lo sumo de Mt 28,9s; Jn 20,14ss), pero tenemos la aparición a Pedro, indiscutiblemente atestiguada (1 Cor 15,5; en una frase incidental de Lc 24,34; cf. también Jn 21,15ss), y la predicación kerigmática de Pablo (bastante sucinta, a diferencia de Hch 9,1-29; 22,3-21; 26,9-20) sobre la resurrección de Jesús, predicación que depende de la propia experiencia del Apóstol (Gál 1,11-16: donde dice en una serie de frases incidentales lo que para nosotros es de tan vivo interés; 1 Cor 9,1: «¿No he visto ya a Jesús, nuestro Señor?»; 1 Cor 15,8.9: incluyéndose a sí mismo en la lista tradicional de testigos [procedente, sin duda, de Jerusalén]). La fe de los discípulos se basa forzosamente en unas apariciones empíricas de origen metaempírico. Las apariciones poseen su propio colorido. «Hoy nadie discute en serio la tesis de una influencia de los mitos de las divinidades que mueren y resucitan (pan-babilonismo) en la historia del NT sobre la muerte y resurrección de Jesús» (W. von Soden, *Auferstehung Jesu*: RGG I [³1957] 689).

Si inquirimos *más de cerca el carácter de estas apariciones*, hallamos que no tienen lugar durante el sueño (revelaciones «en sueños»; por ejemplo, en

Mt 1,20; 2,12.22; 27,19) ni durante la noche («de mañana temprano», Jn 21,4). No se equiparan a las visiones, cuya característica fundamental consiste en «que no ocurren en una realidad que pueda ser comprobada por los sentidos naturales». Las apariciones se producen en ese ámbito de la realidad que Hch 12,9 caracteriza como verdadera en contraposición a «fantasma» (δραμα). Pablo no cuenta la aparición del Resucitado camino de Damasco (que le equipara a los demás → apóstoles) entre las visiones y revelaciones de que sólo él fue objeto (2 Cor 12,1).

La más antigua tradición define esta *experiencia de la realidad* como un «dejarse ver» o como un «ver» (1 Cor 9,1). No se trata de ningún arrobamiento en éxtasis como es el caso en 2 Cor 12,2ss. El lenguaje no utiliza un término indiferente, como si se tratara de la percepción de unos hechos en el mundo de las apariciones empíricas que fueran ajenos al servicio de una certeza religiosa (cf. W. Michaelis, 'Οράω: ThW V [1954] 343s, 358), sino que invariablemente nos encontramos con las palabras ὁρᾶν y (así en la importante fórmula de 1 Cor 15,5-8) ὁφθῆναι, ya usadas en el griego de los LXX con un valor religioso. La voz pasiva es usada ya por los LXX en el sentido de «dejarse ver, mostrarse, aparecer, hallarse, estar», sin que por eso sea necesario pensar en una percepción a través de los ojos (*ibid.*, 324). Así, pues, cuando se alude a la visión o aparición de la «gloria de Dios», únicamente habrá que fijarse en el hecho de la presencia como tal, sin pretender deducir de la fórmula el modo de esa presencia (ThW V, 326). Pero la pasiva significa sobre todo que Dios «se declara a alguien como su Dios» (cf. Ex 3,2.4; *ibid.*, 331s). La breve fórmula «se apareció (ὡφθη) Yahvé y dijo...» servía habitualmente para introducir una revelación verbal (*ibid.*, 333). Por lo demás, la expectación judía de los tiempos de salvación era descrita siempre en términos de visión (*ibid.*, 347 y nota 164).

El verbo «ver» resulta, por tanto, el más apto para hacer inteligible aquella experiencia real con que los discípulos expresaban su encuentro con el Resucitado: indica la convicción de hallarse frente a la realidad (lo «verdadero» de Hch 12,9), la realidad de Dios, puesto que forma parte de los términos bíblicos que designan el hecho de la revelación (ThW V, 358). Por lo demás, este ver, por razón de su objeto, sólo puede llamarse ver en un sentido análogo (→ analogía). Como consecuencia del carácter estrictamente misterioso de la resurrección, el mundo divino que penetra en el campo de lo perceptible no es real «exactamente en la misma forma» (H. Rengstorff) que el mundo empírico, sino que «es real de una manera absolutamente más sublime y amplia» (F. J. Schierse, en ThRv 57 [1961] 66). Debido a su carácter de misterio, las «apariciones», aun bien acreditadas, presentan dificultades de interpretación. Según santo Tomás (*S. Th.* III, 54,1 ad 2), la visibilidad del cuerpo glorioso en este mundo, su visibilidad temporal, no está ligada necesariamente a su existencia objetiva, sino que depende de la libre decisión del Glorificado. Tal es el sentido de la «espiritualización» del cuerpo: está sometido al espíritu (*corpus spiritui subiectum*). No entendemos, pues, rectamente la realidad de las apariciones del Resucitado cuando, para salvaguardarla, nos la imaginamos, o creemos nuestro deber imaginárnosla,

de una manera groseramente material. Las apariciones, entendidas como un personal «dejarse ver», se presentan unidas a una revelación por la → palabra (ThW V, 357). Es cierto que la tradición (y ya la Biblia misma), con el fin de subrayar enérgicamente la realidad, recalca con singular fuerza que la «visión» del Resucitado es idéntica a la visión del mundo corriente, como recalca también el hecho de «tocar» y «comer» (Lc 24,30; Jn 21,13), siendo Lc 24,43 el que en esto llega más lejos. Siguiendo este mismo modo de hablar y con la misma tendencia a acentuar la realidad de la resurrección y de las apariciones —si bien, como es lógico, sin tomar conciencia de los problemas exegéticos que hoy se plantean en esta cuestión y sin adoptar una posición frente a ellos— se redactan los símbolos de fe.

Las apariciones son, como se ha dicho, *un hecho personal* (→ persona). El Resucitado no es una realidad inanimada, material, que «es mostrada», sino que es él mismo quien se muestra. «Habla» con Saulo (en los tres relatos del libro de los Hechos). La importancia de este acto de hablar —lo mismo que el de ver— no reside en su materialidad, en cuanto conjunto de fonemas, sino en el contenido que transmite y que ha obrado en Pablo una total conversión, como él nos describe en Flp 3,4b-11.

En resumen: es posible conocer históricamente que el Resucitado se apareció y reveló en presencia de ciertos discípulos y testigos. Por este medio llega incluso a someter —como es el caso de Pablo y tal vez de Santiago, el hermano del Señor (1 Cor 15,8)— a los enemigos. El contenido de la revelación de estas apariciones es que Jesús, el crucificado del Gólgota, es el Kyrios y que sus discípulos han recibido de él el encargo de congregar a todos los hombres en torno al Crucificado y Resucitado, siendo así constituidos → apóstoles. Las apariciones son la base empírica sobre la que se apoya la congregación del definitivo y futuro pueblo del reino de Dios, es decir, la → Iglesia. Pero no es en el seno de esta Iglesia donde se formó la noticia y el mensaje de las apariciones del Resucitado. La Iglesia acredita, en su existencia y actividad (DS 3013), su propio origen sobrenatural.

4. *Jesús mismo* resucitó en su realidad total —también, pues, en su realidad corporal— a un estado glorioso que le compete por razón (Lc 24,26) de su → «obediencia» (Flp 2,6-9; LThK I [21957] 1039). La Pascua es «la aparición de lo acaecido en la muerte de Cristo: la transferencia efectiva y dolorosa de toda la realidad de un solo hombre corporal al misterio del amor misericordioso de Dios mediante la concentrada libertad de Cristo, señora de toda vida y de todo ser» (K. Rahner, *Schriften zur Theologie* IV, 165-166; trad. española: *Escritos de Teología*, Madrid 1965). Su corporalidad queda, en cierto modo, liberada de los defectos inherentes a la materia, se hace «pneumática» (2 Cor 3,17), es sometida al Espíritu de Dios (→ Espíritu Santo, I) y a su imagen en el alma (1 Cor 15,44). El significado de la «glorificación» (δόξα [Flp 3,21]) para los componentes materiales del ser humano sólo puede describirse por medio de negaciones (→ inmortalidad e incorruptibilidad [1 Cor 15,42b; K. Rahner, *Schriften zur Theologie* IV, 53-54]; impassibilidad [Ap 7,16-17; 21,4], libertad de movimientos frente a las limi-

taciones de la materia; *agilitas* [Mt 28,2ss; Jn 20,19], ausencia de la «miseria» y debilidad propias del hombre [1 Cor 15,43], en cuyo lugar entran la *δόξα* y la *δύναμις*, gloria y poder de Dios).

Lo que para el hombre en estado de gracia es sólo una realidad inicial —es decir, la «nueva creación» (2 Cor 5,17)—, para Jesús es una realidad plena de contenido. Pero por ser Jesús el «primogénito de los muertos» (1 Cor 15,20.23), esto afecta a *todos los demás*, pues en él ha realizado Dios con la humanidad esa íntima comunicación que llamamos unión hipostática. Por eso, 1 Cor 15,14 tiene un valor ontológico y no simplemente apologético. Esta transformación renovadora de lo creado afecta también al elemento espacial de la materia. El Resucitado no entra, como se imaginaban en la alta Edad Media, en el *caelum empyreum*, ese lugar connatural al cuerpo glorificado, creado a propósito y de antemano y dotado de propiedades gloriosas. Más bien el lugar de los glorificados *comienza a existir* en el momento en que Cristo resucita (K. Rahner, *Schriften zur Theologie* I, 247). Naturalmente, todo esto sólo puede entenderse a la luz de la fe. Por esta razón, no tiene sentido «buscar», siguiendo concepciones y fórmulas míticas, el cuerpo de Cristo en algún lugar del espacio físicamente accesible. No sólo los incrédulos, sino también la fe nos dicen que no es posible hallarlo en ese espacio valiéndose de medios físicos, pues el Glorificado no pertenece ya a los módulos existenciales de nuestra realidad. Pero concluir de ahí que no existe de ninguna manera sería negar toda otra realidad que la del mundo físico. Mientras no desaparezcan de nosotros las deficiencias connaturales que tenemos frente al mundo de lo divino, la glorificación de Cristo sólo puede ser conocida mediante su *automanifestación personal*, semejante a las apariciones de la resurrección, es decir, mediante el don de una gracia que abra las puertas a la fe (Ef 2,8; → gracia).

De este modo, la glorificación del mundo *ha comenzado* ya en la humanidad corporal de Jesús, en cuanto que ella forma «parte» de este mundo unitario por la creación o por su origen (LThK I [²1957] 1040-41). El Resucitado no es simplemente ejemplo de nuestra glorificación, sino fundamento y principio de ella. Dado que la esencia de la glorificación consiste en la comunicación graciosa de Dios a la criatura, esta glorificación ha comenzado ya a penetrar la naturaleza creada desde el momento en que tal comunicación ha tenido lugar en el individuo gracias a la virtud sobrenatural del → amor, aun cuando el amor esté velado todavía por los signos precursores de la fe y la → esperanza. Aquí se insertan los → sacramentos, medios sensibles por los cuales —de acuerdo con nuestra condición corporal— recibimos esa comunicación con fe y amor.

W. Künneth, *Theologie der Auferstehung*, Munich ³1938; E. Käsemann, *M. Barth: Der Augenzeuge. Eine Untersuchung über die Wahrnehmung des Menschensohnes durch die Apostel*, Zurich-Zollikon 1946 (reseña: ThLZ 73 [1948] 665-670); W. Michaelis, Ὁμοίωσις: ThW V (1954) 315-374; Tomás de Aquino, *Des Menschensohnes Leiden und Erhöhung* (comentario de A. Hoffmann, 428-444): Die deutsche Thomasausgabe XXVIII (Heidelberg-Munich-Graz-Viena-Salzburg 1956); J. Capmany, *La resurrección del Señor*, Barcelona 1956; J. Schmitt-W. Bulst-K. Rahner, *Auferstehung Christi*: LThK I (²1957)

1028-1041 (bibliografía); H. Conzelmann-W. Künneth, *Auferstehung Christi*: RGG I (1957) 698-702; J. Ratzinger-G. J. Botterweck-J. Schmid-J. Ratzinger, *Auferstehung des Fleisches*: LThK I (1957) 1042-1052; J. Comblin, *La résurrection de Jésus-Christ*, París-Bruselas 1958; *Christus Victor Mortis*, Roma 1958; J. Alfaro, *Cristo glorioso, revelador del Padre*: Gr 39 (1958) 222-270; R. Schnackenburg, *Eine Theologie der Auferstehung*: ThRv 56 (1960) 49-58; K. Rahner, *Sobre el sentido del dogma de la Asunción*: Escritos de Teología I (Madrid 1961) 239-252; íd., *Cuestiones dogmáticas en torno a la piedad pascual*: Escritos de Teología IV (Madrid 1962) 159-175; íd., *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*: Escritos de Teología IV (Madrid 1962) 411-439; F. X. Durrwell, *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, Barcelona 1962; N. Crotty, *The Redemptive Role of Christ's Resurrection*: The Thomist 25 (1962) 54-106; P. Bourgy, *Auferstehung und Parusie*, Paderborn 1963; M. C. Tenney, *The Reality of the Resurrection*, Nueva York 1963; W. Kurtz, *Der Ursprung des Christentums. Das Auferstehungsproblem in östlicher Erfahrung*, Stuttgart 1964; W. Marxsen-U. Wilckens-G. Dellling-H. G. Geyer, *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, Gütersloh 1966; W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1966 (trad. española: *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974) 47-112; A. Schweitzer, *Jesu Auferstehung und das Kommen des Reiches Gottes: Reich Gottes und Christentum* (Tubinga 1967) 146-155; E. Käsemann, *Für und wider eine Theologie der Auferstehung: Der Ruf der Freiheit* (Tubinga 1968) 82-113; J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Munich 1968 (trad. española: *Teología de la esperanza*, Salamanca 1977) 125-209; W. Pannenberg, *Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu*: KuD 14 (1968) 105-118; E. Ruckstuhl-J. Pfammater, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Munich 1968; D. Sölle, *Auferstehung - nach dem «Tode Gottes»: Atheistisch an Gott glauben* (Olten 1968) 97-102; A. Grabner-Haider, *Resurrección y glorificación*: Concilium 41 (1969) 67-82; K. Rahner, «*Descendió a los infiernos*»: Escritos de Teología VII (Madrid 1969) 160-165; íd., *Victoria oculta*: ibíd., 166-175; íd., *Experiencia pascual*: ibíd., 174-182; íd., *Encuentros con el Resucitado*: ibíd., 183-191; B. van Iersel, *La resurrección de Jesús, ¿información o interpretación?*: Concilium 60 (1970) 52-65; J. Kremer, *La resurrección de Jesús, fundamento y modelo de nuestra resurrección, según san Pablo*: ibíd., 76-87; H. U. von Balthasar, *El misterio pascual: Mysterium Salutis III/2* (Ed. Cristiandad, Madrid 1971) 143-330; F. Mussner, *La resurrección de Jesús*, Santander 1971; E. Dahnis (ed.), *Resurrexit. Actes du Symposium International sur la Résurrection de Jésus* (Rome 1970), Ciudad del Vaticano 1974; P. Schoonenberg, *Wege nach Emmaus. Unser Glaube an die Auferstehung Jesu*, Graz-Viena-Colonia 1974; R. Blázquez, *La resurrección en la cristología de Wolfahrt Pannenberg*, Vitoria 1976; J. Schmitt-W. Bulst-K. Rahner, *Resurrección de Jesús*: SM VI (1976) 35-38.

A. KOLPING